

Anna Zawadzka



**Więcej niż
stereotyp**

**„Żydokomuna”
jako wzór
kultury polskiej**

WIĘCEJ NIŻ STEREOTYP
„ŻYDOKOMUNA” JAKO WZÓR KULTURY POLSKIEJ

ANNA ZAWADZKA

WIĘCEJ NIŻ STEREOTYP
„ŻYDOKOMUNA”
JAKO WZÓR KULTURY POLSKIEJ

WARSZAWA 2023

Recenzje wydawnicze [Editorial Reviews]

dr hab. Michał Kozłowski, prof. ucz.
Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska
[University of Warsaw, Warsaw, Poland]

dr hab. Adam Leszczyński, prof. ucz.
SWSP Uniwersytet Humanistycznospołeczny, Warszawa, Polska
[SWSP University of Social Sciences and Humanities, Warsaw, Poland]

Publikacja finansowana z subwencji na utrzymanie i rozwój
potencjału badawczego Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.
[This work was financed from a subvention for maintaining and developing
the research potential of the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.]

Projekt okładki [Cover]
Natalia Kulka

Redakcja [Editing]
Dorota Muszyńska-Wolny

Korekta [Proofreading]
Olga Kowalczyk, Dorota Leśniewska

Skład [Typesetting]
Nadia Ivanets

© Copyright by Anna Zawadzka, 2023

This is an Open Access book distributed under the terms of the Creative Commons
Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/),
which permits redistribution, commercial and noncommercial,
provided that the book is properly cited.

ISBN: 978-83-66369-55-9 [e-book]
ISBN: 978-83-66369-56-6 [druk]

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences]
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa,
tel. 22 826 76 88,
wydawnictwo@ispan.edu.pl, www.ispan.edu.pl

Pelemu

SPIS TREŚCI

Podziękowania	9
Uwagi od autorki	11
WSTĘP	13
CZĘŚĆ I.	
MAKKARTYZM: HISTORIA TEORII	43
1. Kalendarz	43
2. Tożsamościowizm	61
3. Psychopatologia komunizmu	77
4. Ideologia relacji międzygrupowych	90
5. Nie ma czegoś takiego jak „kwestia żydowska”	102
6. Lekcje tolerancji	107
7. Obywatelstwo warunkowe	112
CZĘŚĆ II.	
MISTYFIKACJE UNIWERSALIZMU	123
1. Czym jest białość w drugim świecie	123
2. Sublokatorstwo	135
3. Dezintegracja	142
4. Pacyfikacja	149
4.1. „Mit przeprowadzki”	150
4.2. „Ze skazą?”	157
4.3. „Arcypolskość i arcyżydowskość”	159
4.4. Problem metodologiczny	162
4.5. Asymilacja jako iluzja	166
4.6. Uderz w stół	167
5. Odrodzenie kontrolowane	170

CZĘŚĆ III.

WZÓR KULTURY: RUSZTOWANIE	175
1. „Satysfakcja miernot”? Szantaż z resentymentu	175
2. Nowy negacjonizm	186
3. „Polskoptikon”. Konstrukcja „żydokomuny” i jej funkcje	200
3.1. Paradygmat antykomunistyczny	204
3.2. Prawo symetrii	208

CZĘŚĆ IV.

WZÓR KULTURY W DZIAŁANIU	213
1. Recepcja piętna „żydokomuny”	213
1.1. Narracja pierwsza: żydowscy komuniści	214
1.2. Narracja druga: dzieci żydowskich komunistów	219
1.3. Narracja trzecia: „wnuki żydokomuny”	224
1.4. Kontekst porównawczy: <i>red diapers</i>	228
1.5. Kłopoty z reprezentacją	236
2. <i>Case study</i> „żydokomuny” I: Smolarowie	237
2.1. „Żydowski strażnik leninizmu” czy leninowski strażnik żydowskości?	238
2.2. Ruch skoczka	241
2.3. Neutralny znaczy polski	246
2.4. „Oto definicja przetrwania: trzecie pokolenie musi dochować wierności regułom pierwszego pokolenia”	251
2.5. Gospodarz, gość, artystka	254
3. <i>Case study</i> „żydokomuny” II: Historia pewnego paraliżu	258
3.1. Dialogi	259
3.2. Didaskalia	262
3.3. Namnożenie rocznic	265
3.4. Dlaczego Kolbe, dlaczego Pilecki	267
3.5. Co powiedział Marian Turski	269
3.6. Paraliż	272
Aneks. Od dekonstrukcji do rekonstrukcji wzorów kultury. Przypadek polskiego feminizmu	275
ZAKOŃCZENIE	285
Spis ilustracji	291
Spis skrótów	292
Bibliografia	293
O autorce. Streszczenie	325
About the Author. Summary	327

PODZIĘKOWANIA

Magdzie Tomczyk i Marcinowi Tomczykowi. Bez Was już dawno by mnie nie było.

Denise Grollmus, mojej rodzinie z wyboru.

Zofii Majtczak. Za wszystko.

Pawłowi Ramsowi, za niezastąpione: bliskość, uważność, dbałość, troskę, miłość i współnienawiść.

Xaweremu Stańczykowi i Pawłowi Matuszowi. Czas spędzany z Wami jest jak przeganianie smogu i łapanie oddechu.

Mateuszowi Kubkowi, za treningi, bez których nie weszłabym w rytm pisanía, i za boks, bez którego nie dowiedziałabym się wielu rzeczy o sobie.

Iwo Łosiowi. Rozmowy z Tobą pozwoliły mi zrobić pozorny porządek w pozornym chaosie, jaki wytwarza zetknięcie nowych teorii z Zachodu ze starymi schematami regionu.

Koleżankom i kolegom z Ośrodka Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem Instytutu Badań Literackich PAN, a w szczególności Grzegorzowi Wołowcowi i Katarzynie Chmielewskiej. Wasza bezwzględna merytoryczność, a zarazem przyjazna atmosfera, którą tworzycie, sprawiają, że seminarium OSKILK daje świetne warunki do nauki i rozwoju.

Susan Jacobs. Twoje zaproszenie do wygłoszenia niezobowiązującej prezentacji dla anglojęzycznych słuchaczek i słuchaczy zmobilizowało mnie, by to, co dzieje się w Polsce w temacie antysemityzmu, spróbować wreszcie jakoś podsumować.

Michałowi Kozłowskiemu, Helenie Datner i Pawłowi Ramsowi dziękuję za cierpliwą lekturę kolejnych wersji tej książki, za ważne uwagi, uzupełnienia, życzliwą krytykę i wiarę w to przedsięwzięcie.

Stefanosowi Panterisowi, za namiastkę domu, bez której wtedy bym się rozpadła.

UWAGI OD AUTORKI

W niniejszej pracy zostały częściowo wykorzystane fragmenty następujących wcześniejszych publikacji autorki:

- *Zdzieranie masek. Sposoby pisania o żydowskich komunistach*, „Studia Literaria et Historica” nr 2/2013, <https://doi.org/10.11649/slh.2013.010> (Zawadzka, 2013c);
- *Lustro dla narcyza*, Lewica.pl, 2.06.2013, <http://lewica.pl/blog/zawadzka/28069/> (Zawadzka, 2013a);
- *Recepcja piętna „żydokomuny” w ujęciu międzypokoleniowym. Szkic do badań*, „Teksty Drugie” nr 1/2016 (Zawadzka, 2016);
- *Świadcowanie świadkowaniu. Żydowskie narracje o polskich „świadkach” Zagłady*, w: *Opowieść o niewinności. Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942–2015)*, red. Maryla Hopfinger, Tomasz Żukowski, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN 2018 (Zawadzka, 2018a);
- *Ukryć, pokazując. O powojennej uniwersalizacji Zagłady*, w: *Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, red. Katarzyna Szopa, Adam Dziadek, Monika Głosowicz, Dawid Kujawa, Katowice–Warszawa: Uniwersytet Śląski, Instytut Badań Literackich PAN 2018 (Zawadzka, 2018b).

Cytaty, przy których w przypisie nie figuruje nazwisko tłumacza lub tłumaczki, zostały przetłumaczone przeze mnie. Nazwy instytucji i organizacji są przytoczone w brzmieniu oryginalnym, natomiast w nawiasie podano polską nazwę, o ile jest powszechnie używana. Ze względu na łatwość czytania będę najczęściej używała liczby mnogiej w gramatycznej formie męskoosobowej. W książce celowo przyjęto – wbrew obowiązującej regule ortograficznej – stosowanie rzeczownika Czarna lub Czarny i Biała lub Biały na określenie przyporządkowania jednostek w obrębie dyskursu rasowego. Nie stosuję określenia „Afroamerykanin”, gdyż odnosiłoby się ono tylko do osób czarnych w Ameryce Północnej, tymczasem w książce odnoszę się do procesów urasawiania m.in. w Europie Wschodniej. Najbliższym mi znaczeniowo terminem byłoby określenie „osoba niebiała”, tam jednak, gdzie powołuję się na teksty teoretyczek i teoretyków urasowania, pozostaję wierna stosowanej przez nich terminologii.

WSTĘP

Ta książka powstała z kilku niezaspokojonych potrzeb. Miałam problem ze znalezieniem pracy, która uprawomocniałaby takie podejście do antysemityzmu, jakie uważam za najbardziej adekwatne do aktualnej sytuacji w Polsce. Powodowana jej brakiem, postanowiłam sama taką książkę napisać. Być może okaże się ona dla czytelniczek i czytelników tym, czym okazywały się dla mnie książki zapewniające na wstępie, że taką propozycją będą. Najczęściej wprowadzały kilka obiecujących pojęć, by potem stanowić w większości egzemplifikacyjną pracę opartą na studiach przypadków. Ryzykując spowodowanie powtórzenia tego rozczarowania, chciałabym przedstawić w miarę moich możliwości spójną wizję rozumienia antysemityzmu, jakiej wydaje mi się brakować na mapie dziedziny.

Przeglądając się współczesnej polskiej sferze publicznej w tych miejscach, w których zahacza ona o szeroko rozumiany „temat żydowski”, doszłam do wniosku, że potrzebuję ugruntowania takiego ujęcia antysemityzmu, w którym postrzegamy go jako zjawisko niedotyczące Żydów i Żydówek ani nawet bezpośredniej przemocy antyżydowskiej. Przemoc przeciwko Żydom, a także sposób, w jaki antysemityzm wpływa na Żydów – to wszystko jest realne i o tym w dużej mierze jest ta książka. Realne, a zarazem wtórne wobec antysemityzmu oraz jego funkcji w społecznościach, które go produkują i które on stabilizuje. Po co jest antysemityzm? Do wyjaśniania czego służy? Do budowy jakiej wspólnoty się przyczynia? Dlaczego za jego sprawą widać dużo bardziej uniwersalne zjawiska społeczne, niż by się wydawało? Chodzi mi o to, by podwójnie „odkleić” antysemityzm: po pierwsze od Żydów, po drugie od tożsamości – czy to antysemity, czy Żyda lub Żydówki.

Póki co sklejone są mocno w efekcie uporczywego diagnozowania antysemityzmu jako zbioru stereotypów. Wśród definicji proponowanych przez badaczki i badaczy dominuje wypracowane już w latach sześćdziesiątych XX wieku, a potem sukcesywnie rozbudowywane ujęcie kognitywne: stereotypy to uogólnienia, uprzedzenia i wyolbrzymienia powstające na skutek ograniczenia ludzkiego umysłu w przetwarzaniu informacji (Ashmore, 1970; Ashmore & Del Boca, 1981; Tajfel, 1969, 1982; Tajfel & Turner, 1985). Zastąpiło ono nieco wcześniejszą definicję Rogera Browna, zgodnie z którą

stereotypy stanowią generalizacje, o których można powiedzieć na pewno jedynie to, że mają zazwyczaj charakter etnocentryczny – ale już nie to, czy proponowane w ich ramach treści są prawdziwe, czy nie (Brown, 1965). Tego rozstrzygnięcia brakuje także w definicjach późniejszych. Zdaniem psychologów społecznych z nurtu kognitywnego jedyna możliwa generalizacja na temat stereotypów brzmi: zazwyczaj te o grupie własnej są bardziej pozytywne niż te o grupie obcej. Próbując unowocześnić definicję stereotypu, Wolfgang Stroebe i Chester A. Insko zaproponowali, by definiować go jako „zestaw przekonań na temat personalnych atrybutów jakiejś grupy ludzi” (Stroebe & Insko, 1989). Trzydzieści lat później, starając się uwspółcześnić definicję Stroebe i Insko, Perry R. Hinton pisze, by definiować stereotypy jako mechanizm polegający na przypisywaniu określonych atrybutów członkom danej grupy, za kwintesencję swojej definicji uznając kwestię relacji międzygrupowych, ponieważ stereotypy tworzone są na temat grup społecznych i każda grupa może zarówno podlegać stereotypizacji, jak i stereotypy wytwarzać (Hinton, 2020).

Bez względu na różnice w przytoczonych definicjach wciąż rządzi nimi rama wzajemności: mamy jakieś realne grupy, które jakoś o sobie myślą i jakoś się do siebie odnoszą. Grupa obca, grupa własna, generalizacja, uproszczenie, antagonizm – Hinton przywołuje wiele zarówno słownikowych, jak i operacyjnych definicji stereotypu i choć różnią się one od siebie, nie uwzględniają komponentu władzy i dominacji. Poza traktowanym dziś jako anachroniczne ujęciem Ralfa Dahrendorfa (Dahrendorf, 1959) w definicjach tych nie ma mowy o dynamice władzy, o dominacji symbolicznej i fizycznej, o kulturowo ugruntowanej nierównowadze między zbiorowymi podmiotami stereotypizujących i stereotypizowanych, o ideologiach tworzących grunt pod określone stereotypy. Uważany za ojca założyciela współczesnych badań nad stereotypami w perspektywie relacji międzygrupowych (Hewstone & Swart, 2011) Gordon Allport pisał, że stereotypy trzeba rozpatrywać w kontekście większości i mniejszości, ponieważ ich funkcją jest usprawiedliwianie uprzedzeń¹, a następnie dyskryminacji, czyli zbudowanie swoistego parawanu dla praktyk przemocowych (Allport, 1954; Allport & Kramer, 1946). Jednak bez względu na to, czy badacze i badaczki skłaniają się ku podejściu kognitywnemu, czy funkcjonalnemu, nadal operują w ramie relacji międzygrupowych, milcząco zakładając równość, równoważność i równą prawomocność owych grup lub po prostu bagatelizując ich społeczno-polityczne położenie względem siebie. Jak zauważa Hinton,

tworząc własne definicje stereotypu, współczesne podręczniki z zakresu psychologii społecznej mają tendencję do pomijania usprawiedliwiającej funkcji

¹ W obrębie psychologii społecznej stereotyp definiowany jest jako zestaw przekonań, uprzedzenia – jako postawy wynikające z tych przekonań, a dyskryminacja – jako zachowanie, które wskazuje na to, że reprezentantom różnych grup odmawia się równego traktowania (Ajzen & Fishbein, 1977, 1980). Dyskusje o niejednoznaczności relacji między przekonaniami, postawami i dyskryminacją trwają.

stereotypów (lub wzorów społecznej dominacji), w zamian proponując wyjaśnienia dotyczące mentalności, „struktur poznawczych” i „przetwarzania informacji” w umyśle jednostki, a zatem skupiają się na naturze ludzkiej psychologii i procesach decyzyjnych jednostki (Hinton, 2020, ss. 8–9).

Odpowiedzi wymagają cztery powiązane ze sobą pytania: 1) Jak wyjaśnić indywidualne różnice w nasileniu uprzedzeń i w obieraniu przedmiotów uprzedzeń? 2) Jak wyjaśnić grupowe różnice w nasileniu uprzedzeń i w obieraniu przedmiotów uprzedzeń? 3) Problem treści uprzedzeń, czyli jak wyjaśnić zawartość specyficznych uprzedzeń? 4) Kwestia etnocentryzmu, czyli dlaczego stereotypy wewnętrzne są zazwyczaj bardziej pozytywne niż te dotyczące grup zewnętrznych? (Stroebe & Insko, 1989, s. 13).

Nie kwestionując wagi pytań stawianych przez Stroebeego i Insko, uważam, że dziś do adekwatnej diagnozy antysemityzmu w Polsce potrzebujemy przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, co stereotypizacja – trzymajmy się jeszcze przez chwilę tego pojęcia – „załatwia” grupie, która stereotypy wytwarza, jak i do czego jej służy, jakie są narzędzia i kanały jej reprodukcji, w jaki sposób wpisana jest w szersze mechanizmy społecznej i politycznej dominacji. Krótko mówiąc, jak komponuje się ona z kulturą, na której glebie rośnie. Takie podejście byłoby pierwszym krokiem w kierunku zerwania z przekonaniem o wzajemności relacji, które wybrzmiewa za każdym razem, gdy posługujemy się zbitką „stosunki polsko-żydowskie”.

Antysemityzm nie jest kwestią stosunków między realnymi grupami, lecz stosunku jednej grupy do swojej od wieków pielęgnowanej i modernizowanej fantazji. Antysemityzm nie jest także, jak sugeruje definicja stereotypu, wypaczoną, uproszczoną i wykrzywioną wizją rzeczywistości, a zatem tego, kim są Żydzi i czym jest żydowskość. Zależy mi na tym, by stworzyć takie narzędzia opisu, które pozwolą ujrzeć antysemityzm jako element kultury, jako jeden z jej wzorów, to znaczy reprodukowaną międzypokoleniowo, zakorzenioną w kulturowym kanonie kategorię postrzegania i wyjaśniania świata, funkcjonującą nie na marginesach kultury, lecz w jej centrum. W niniejszej pracy spróbuję pokazać, w jaki sposób takie podejście pozwala przełamać niemożności badawcze. Jest ono wyzwaniem o tyle, że wymaga wyjścia poza polskie *status quo*, zarówno w nauce, jak i w sferze kulturalno-politycznej.

Chciałabym być dobrze zrozumiana: nie jest moją intencją dyskwalifikowanie kategorii stereotypu. Uważam ją za przydatną i pożyteczną do diagnozowania ważnych zjawisk społecznych w perspektywie mikro i makro. Obecnie w kontekście badań nad antysemityzmem kategoria ta robi jednak w moim odczuciu więcej szkody niż pożytku, ponieważ błędnie definiuje kontekst i w efekcie raczej zapoznaje, niż wydobywa z mroku fakt społeczny, który próbuje diagnozować. Celem mojej pracy jest ekspozycja owego faktu społecznego o charakterze szerszym niż lokalny i nadanie jego badaniu innych ram teoretycznych niż proponowane przez teoretyczki i teoretyków stereotypizacji. Aby to osiągnąć, posiłkuję się arbitralnie wybranymi narzędziami: analizą dyskursu, perspektywą porównawczą, studiami przypadków,

obserwacją uczestniczącą. Z pomocą tych narzędzi ustawiam w przestrzeni dyskursywnej znaczniki, które pozwalają określić kształt, zasięg, rozmiar wspomnianego faktu społecznego. Historia społeczna, literatura i socjografia pomagają go oświetlić z różnych stron – tak, by można było go zobaczyć nie tylko w rozproszonych fragmentach, ale jako koherentną całość.

Druga niespełniona potrzeba to potrzeba zrobienia porządku. Chodzi o uszeregowanie trzech zachodzących na siebie procesów: 1) intensyfikacji i rozwoju dyskursu antysemitckiego w synergii z wciąż zyskującą na znaczeniu polityką historyczną, 2) interwencji nowych teorii w pole badań nad antysemityzmem, 3) pojawiania się nowych zjawisk w sferze społecznej, które miałyby być tymi teoriami wyjaśniane. Wydaje się to tym bardziej skomplikowane, że dzieje się na naszych oczach, trudno więc jeszcze oszacować, co jest bardziej, a co mniej ważne. Dla zrobienia porządku byłoby łatwiej, gdyby najpierw pojawiało się jakieś zjawisko społeczne, a następnie teoria, która to zjawisko miałaby wyjaśniać. Procesy te zazębiają się jednak i nawzajem napędzają. W książce *Antisemitism and the Constitution of Sociology* Marcel Stoetzler pokazał, jak wyglądały wzajemne wpływy socjologii i antysemityzmu w XIX wieku (Stoetzler, 2014a). Zainspirowana pracą Stoetzlera także chciałabym uporządkować – co prawda na dużo mniejszą skalę – te zahaczające o siebie strumienie.

Ważnym bohaterem tej książki jest polityka historyczna, której nie należy mylić z historią. Szukających w niej historii antysemitckich kalek – rozczaruje. Jest to bowiem książka o niebezpiecznych związkach historiografii z polityką, o nadużyciach czynionych dzisiaj z historii, o funkcjach dyskursu historycznego współcześnie. Przede wszystkim jest to książka o antysemityzmie w Polsce współczesnej i o meandrach jego diagnozowania.

Trzecia edycja socjologicznego badania ilościowego na temat polskiego antysemityzmu, przeprowadzona przez zespół Ireneusza Krzemińskiego (Krzemiński, 2015), przyniosła następującą konstatację:

Polacy raczej akceptują odpowiedzi dotyczące instrumentalizacji historii przez stronę żydowską do osiągnięcia teraźniejszych celów (między innymi „Żydzi chcą zdobyć od Polaków odszkodowanie za coś, co w rzeczywistości uczynili Niemcy” – 2,42; „Żydzi rozpowszechniają pogląd, że Polacy są antysemitami” – 2,09; „Denerwuje mnie, gdy dziś wciąż mówi się o zbrodniach popełnianych przez Polaków na Żydach” – 2,59). I są to poglądy rozpowszechnione wśród różnych grup społecznych, niezależnie od płci, wieku i dochodów (Cukras-Stelągowska, 2016, s. 278).

Badanie przeprowadzono w 2012 roku. Analizując dane z pierwszej edycji tych badań, z roku 1992, Helena Datner pisała:

Jeśli podstawowe zmienne społeczne [wiek, płeć, miejsce zamieszkania, dochód] słabo wyjaśniają jakąś postawę, powinniśmy zwrócić się z jednej strony w kierunku zmiennych psychologicznych, z drugiej – być może – szukać wyjaśnienia

w pewnych „klimatach narodowych”, które wyznacza historia, obecność lub nieobecność pluralizmu kulturowego i religijnego itp. (Datner-Śpiewak, 1996, s. 49).

Datner już wtedy proponowała, by postrzegać antysemityzm jako „powszechnik kulturowy” (Datner-Śpiewak, 1996, s. 48), gdyż „[a]ntysemityzm, tak jak go tu zdefiniowaliśmy i opisywaliśmy, jawi się jako pewien wzór kultury, powszechny w tym sensie, że nie przynależy szczególnie żadnej grupie społecznej” (Datner-Śpiewak, 1996, s. 58). Ta praca jest próbą umocnienia kategorii zaproponowanych przez Helenę Datner w polu badań nad antysemityzmem. Staram się dowieść, że bez nich kluczowe zjawiska z zakresu antysemityzmu, zwłaszcza generowane przez współczesną politykę historyczną, pozostają nieuchwytnie. Stosowane aktualnie, zbudowane na zasadzie tożsamości narzędzia badawcze nie są w stanie ani ich wychwycić, ani odpowiednio oszacować. Kategoria wzorów kultury przenosi punkt ciężkości z pytania „kto?” (zasada tożsamości) na pytanie „co?”: z pytania o to, kto jest antysemitą, na pytanie o to, jakie treści przedstawiane jako neutralne są zbudowane na antysemitkich założeniach. Będę więc starała się pokazać, w jaki sposób można stosować tę kategorię, jakie pola ona naświeśla, co pozwala dostrzec, jakiego typu przeformułowania dotychczasowych sposobów myślenia o antysemityzmie wymaga i jakich nawyków poznawczych oducza. Jeśli więc dekonstruuje w tej książce pewne wypowiedzi, to są one przytaczane jako przykłady określonych klisz i sposobów myślenia, a nie w celu wytykania ich autorkom i autorom. Nie interesuje mnie, czy Iksińska i Igrekowski są antysemitami, lecz to, na jakich konstrukcjach myślowych i nieświadomie powziętych założeniach oparte są ich wypowiedzi. Podmiotem, który mnie zajmuje, nie jest posługująca się stereotypem jednostka ani nawet grupa, lecz kultura, która wytwarza i reprodukuje zarówno stereotypy, jak i jednostki oraz grupy nimi się posługujące. Ujmując to jeszcze inaczej, bardziej od osoby świadomie lub nie posługującej się antysemitckimi kliszami interesuje mnie kultura, która przez tę osobę przemawia: wzory, normy, postawy, tożsamości, skrypty, kategorie postrzegania. Tylko w ramach jakiejś kultury, korzystając z szerokiej gamy jej niespójności, pięknieć, a także kontrolowanej przez ideologiczne aparaty państwa różnorodności, jednostki i grupy mogą sprawnie funkcjonować, cieszyć się zrozumieniem innych i kulturową prawomocnością, korzystać z przywilejów i blokować dostęp do nich innym, a także rozwijać spójne tożsamości i narracje o sobie i świecie. Potrzebujemy więc uważnie przyjrzeć się konstrukcji tej ramy. Chciałabym więc odejść w tej pracy od logiki wskazywania „winnego”: ty jesteś antysemitą, ty jesteś rasistką. Moją intencją jest raczej popatrzeć z ukosa na kulturę, w tym także na liberalną kulturę „tolerancji” i „różnorodności”, z jej tendencją do etykietowania innych jako antysemitów i rasistów, rzadko natomiast samej siebie.

W niniejszej pracy poddaję pod dyskusję mechanizm aplikacji terminów i pojęć wypracowanych w łonie nauk społecznych na Zachodzie do warunków tzw. drugiego świata, Europy Wschodniej, kraju postkomunistycznego

(Cirstocea, 2019; Massino, 2019; Satzewich, 2000). Chodzi mi o powierzchowne przyswojenie takich kategorii, jak intersekcjonalność, białość, imperializm. Bez zważania na lokalny kontekst ich użycie okazuje się mieć czasem odwrotny wydźwięk w stosunku do intencji, które stały za ich wypracowaniem, i może wspierać lokalne struktury dominacji. Zamiast poddawać się hegemonii kulturowej (a więc i akademickiej) Zachodu, powielając jego słownik, proponuję w zamian terminy, które uważam za bardziej adekwatne do lokalnych procesów historycznych i kulturowych. Kluczowe pojęcia, które objaśniam i z których korzystam w tej pracy, to: paradygmat antykomunistyczny, symetryzm, sublokatorstwo (termin Hanny Krall), egzamin z podporządkowania (termin Tomasza Żukowskiego). Będę się także posługiwać terminami: grupa dominująca i grupa podporządkowana. Za takim ujęciem dynamiki społecznej nie stoi rozumienie ani personalne, ani intencjonalne – ktoś chce nad kimś dominować, ktoś robi to świadomie oraz w świadomych celach – lecz strukturalne. Indywidualnie i zbiorowo jesteśmy beneficjentami i beneficjentkami sfery symbolicznej, należąc do grupy, która w sferze tej zakładana jest jako jej podmiot idealny/neutralny, lub jesteśmy poddani jej obostrzonemu nadzorowi, gdy do tej grupy nie należymy. Nie należymy z arbitralnych powodów, na wybór których nie mamy wpływu. Sfera symboliczna zakłada swój idealny podmiot i różna jest nasza odległość od niego; różne są nasze możliwości jego performowania.

W badaniach poświęconych szkole frankfurckiej Eva-Maria Ziege eksploduje niezamierzoną zbieżność dwóch projektów badawczych: *Antisemitism among American Labor* Institute of Social Research (dalej: ISR) z 1945 roku oraz *Wartime Shipyard* Katherine Archibald z 1947 roku (Ziege, 2012). O ile przedsięwzięcie szkoły frankfurckiej na uchodźstwie doczekało się rozgłosu, choć nigdy nie opublikowano tomu podsumowującego, o tyle pionierskie badanie Archibald przeszło niezauważone. W czerwcu 1942 roku Archibald rozpoczęła pracę w kluczowej dla przemysłu wojennego stoczni Moore Dry Dock w Oakland. Przez dwa lata prowadziła obserwację uczestniczącą pracowników stoczni, robiąc notatki i sporządzając dziennik. Podsumowaniem projektu był raport pt. *Wartime Shipyard. A Study in Social Disunity*, który Archibald opublikowała kilka lat później (Archibald, 1947, 2006). W 1944 roku zaniepokojeni rosnącą falą antysemityzmu w Stanach Zjednoczonych (Stember i in., 1966) Theodor W. Adorno, Arkadij R. L. Gurland, Leo Löwenthal, Paul Massing i Friedrich Pollock, ze wsparciem żydowskich związków zawodowych oraz Jewish Labor Committee (dalej: JLC), przeprowadzili badania terenowe na temat stosunku przedstawicieli amerykańskiej klasy robotniczej do Żydów. Już w warstwie hipotez oba badania łączyło przyjęte za Erichem Frommem założenie, że to, co ludzie mówią, lub to, co są w stanie powiedzieć, nie zawsze pokrywa się z tym, co myślą. Badania sondażowe nie oddają tego, co ludzie naprawdę sądzą, podobnie sztywno zaplanowane wywiady. Wypowiedzi badanych muszą podlegać interpretacji, a najlepszym ich źródłem będą niezobowiązujące koleżeńskie pogawędki (Ziege, 2012,

ss. 100–106). Pytania, jakie ISR przygotowało dla swoich badaczek i badaczy (z których wielu było pracownicami i pracownikami fabryk, zgłaszającymi się do udziału w projekcie), brzmiały więc nie: „Czy uważa pan, że Żydzi rządzą światem?”, lecz: „Czy potrafisz odróżnić Żyda od nie-Żyda?”, „Co ludzie mówią o Żydach?”, „Czy nie masz nic przeciwko pracowaniu z Żydami?”, „Czy znasz jakichś Żydów? Jacy oni są?”, „Czy myślisz, że Żydzi wystarczająco dokładają się do tej wojny [II wojny światowej]?” itd. Zarówno zespół ISR, jak i Katherine Archibald interesowała nie tyle skala antysemityzmu i rasizmu, co ich charakter, gdyż celem obu badań było zrozumienie struktury uprzedzeń i ich potencjału politycznego. Wreszcie, w warstwie wniosków, raporty z obu badań były zgodne: antysemityzm tym różni się od uprzedzeń, a zwłaszcza rasizmu wobec Czarnych, że może być mylnie postrzegany jako akt oddolnej rebelii przeciwko władzy, kapitalistom i wyzyskiwaczom, których w oczach pokaznej części klasy robotniczej personifikują Żydzi.

Zamiarem zespołu ISR było eksplorowanie antysemitycznych przesądów w dobie doniesień z Europy o trwającym wówczas Holokauście. Ostatecznie jednak efekt przedsięwzięcia – analiza 613 wywiadów z 270 rozmówcami – okazał się jeszcze bardziej imponujący. Kładąc podwaliny pod późniejszą pracę Adorna pt. *Osobowość autorytarna* (Adorno i in., 2010), projekt *Antisemitism among American Labor* dostarczył danych nie tylko o treści, ale i o współistnieniu, przenikaniu oraz wzajemnym umacnianiu się uprzedzeń wobec rozmaitych mniejszości, a to z kolei pozwoliło członkom ISR sformułować wnioski na temat wzorów uprzedzeń (*patterns of prejudice*). Próbując wyodrębnić specyfikę antysemityzmu amerykańskiego, badacze wykorzystali kategorię wzorów kultury Ruth Benedict (1999). Archibald wypracowała z kolei własny termin wzorów statusu (*patterns of status*). Tym mianem określiła schemat hierarchizującego myślenia, który sprawia, że w badanym przez nią środowisku każdego, kto nie był białym mężczyzną, postrzegano jako gorszego i jako nieprawomyślnie zajmującego czyjeś miejsce. Wnioski Archibald dotyczyły więc nie tyle treści przesądów, co obywatelskiego się bez słów i bez wyjaśnień, podzielanego przez wszystkich „złożonego systemu dystynkcji” (Ziege, 2012, ss. 114–115).

Celem wspomnianej pracy Ruth Benedict było uprawomocnienie relatywizmu kulturowego; ugotowanie mu drogi poprzez pokazanie między innymi partykularności kultury własnej. Prezentując porównawcze studium trzech kultur, Benedict stwierdziła to, co dziś uważamy za banalne: wzory życia i normy społeczne różnią się w zależności od kultury i nie ma w tym nic złego. Celem było także odrzucenie determinizmu biologicznego – gest nie do przecenienia w warunkach rosnących w siłę faszyzmu i nazizmu, czerpiących między innymi z zasobów antropologii fizycznej. Wreszcie, celem było przeformułowanie nowego modelu badań: całościowego pokazania kultury, umiejscawiania jej w kontekście historycznym i terytorialnym. Tylko w ten sposób, twierdziła Benedict, jesteśmy w stanie daną kulturę zrozumieć, zamiast powielać stereotypy na jej temat.

Co czerpię z kategorii wzorów kultury w rozumieniu, jaki zaproponowała Benedict? Po pierwsze, podzielam jej przekonanie, a może raczej wniosek z badań, że wbrew temu, co twierdziło wielu poprzedzających ją antropologów, nie ma zasadniczego antagonizmu między jednostką a społeczeństwem. Przeciwnie: jednostka kształtuje siebie z tego, co oferuje jej kultura, w jakiej wyrasta (Benedict, 1999, s. 309). Między jednostką a społeczeństwem nie ma symetrii, jest natomiast harmonia. Harmonia o sile przeznaczenia, którą jednostce, nawet gdy tego chce, niezwykle trudno jest przełamać. Po drugie, podzielam przekonanie Benedict, że jedynie adekwatny, to znaczy ukontekstualniony, zintegrowany opis kultury własnej, a może nawet jej diagnoza w perspektywie synchronicznej i diachronicznej, pozwala kulturę tę skontrolować, to znaczy ograniczyć kulturowe przymusy oraz do pewnego stopnia zapanować nad przyszłością. Jednocześnie trudno nie zgodzić się z Benedict, że „najtrudniej jest widzieć własną kulturę. Właśnie w tym punkcie, gdzie istnieje największa potrzeba krytycyzmu, jesteśmy najmniej krytyczni” (Benedict, 1999, s. 307). Na konferencji poświęconej aktualnej kondycji teorii krytycznej Christine Achinger mówiła: „Podmioty polityki emancypacyjnej są jednocześnie częściami i produktami tego samego *status quo*, któremu się sprzeciwiają, dlatego każda krytyka społeczna musi mieć moment autorefleksji” (Achinger, 2022). Takiej autorefleksji potrzebują także badania nad antysemityzmem, a w szczególności narzędzia, jakimi się w nich posługujemy.

To jednak, co w teorii Benedict podoba mi się najbardziej, rzadko stawia się w centrum uwagi. Chodzi mi o badawcze i analityczne dowartościowanie tego, co pozarefleksyjne, ukryte w kategorii „zwyczaju” – „najpospolitszej formy zachowania”. „Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia” – pisze Benedict (1999, s. 70). Uważam, że dokładnie tego potrzebujemy w badaniach nad antysemityzmem: namysłu nad tym, co pospolite, zwyczajne, przechodzące bez echa. Chciałabym więc przyczynić się do wypracowania narzędzi i słownika pojęć, które w tym pomogą. Szukając metodologicznych punktów odniesienia, sięgnęłam jeszcze raz, po latach od pierwszej lektury, do *Rozważań o kwestii żydowskiej*, by wreszcie docenić potencjał Sartre’owskiego przedsięwzięcia (Sartre, 1992). Na książkę Sartre’a składają się dwa eseje: o antysemityzmie i pozornie o Żydach, a *de facto* o wpływie, jaki antysemityzm wywiera na osoby napiętnowane².

² Oba teksty Sartre pisał w latach czterdziestych. W Polsce *Rozważania* opublikowano po raz pierwszy w 1956 roku na łamach „Twórczości”, niejako w odpowiedzi na antysemityzm czasu odwilży, wszak 1956 rok zwany jest czasem „suchym pogromem”. Zwany mylnie, bo wcale nie był on „suchy”. Odwołuję się tutaj do materiałów zbieranych obecnie podczas badań prowadzonych w ramach projektu *Spółeczność żydowska w Polsce w następstwie kampanii antysemickiej lat 1967–1968. Doświadczenia biograficzne, przemiany tożsamości i dynamika środowiskowa* (2020/39/D/HS3/02028). Wywiady biograficzne, które przeprowadzamy w ramach projektu, dostarczają licznych przykładów przemocy antysemickiej, z fizyczną włącznie, skierowanej przede wszystkim wobec osób z rodzin komunistycznych w okresie popaździernikowej odwilży (podsumowanie badań zostanie opublikowane w 2024 roku na łamach czasopisma „Studia

Trzy tezy Sartre'a pomogły nadać moim rozważaniom kształt. Po pierwsze, zarówno istotą „kwestii żydowskiej”, jak i samej żydowskości jest według Sartre'a antysemityzm. Tu autor idzie o krok dalej, niż do tego przywykliśmy. Takie ujęcie zwykle postrzegane jest jako redukcjonizm, bagatelizacja bogactwa żydowskiego życia. Wcale nie musi tak być. Myślę, że z żydowskością jest podobnie jak z płcią: jest konstruktem i zarazem wszystkim, co mamy. W społecznych praktykach dominacji i przemocy pozostaje narzędziem władzy, decydując o naszym społecznym umiejscowieniu, możliwościach, koniecznościach, dobrostanie, bezpieczeństwie, zdrowiu, a czasem życiu i śmierci. To, że coś jest społecznie skonstruowane, nie znaczy, że jest mniej realne, mniej prawdziwe i mniej doniosłe.

Po drugie, cały wywód Sartre'a podporządkowany jest przywróceniu właściwego porządku w ciągach przyczynowo-skutkowych, które antysemitka ideologia odwraca. Sartre wyszydza argument, jakoby ludzie nie lubili Żydów, bo mieli z nimi złe doświadczenia. Widzą w czyjejs żydowskości przyczynę złego doświadczenia, bo są antysemitami – odpowiada. Gdyby to samo doświadczenie mieli z Francuzem, Polakiem lub Szwedem, nie generalizowaliby go jako problemu z wszystkimi Francuzami, Polakami czy Szwedami.

Nie tylko więc z doświadczenia nie wypływa bynajmniej pojęcie Żyda jako takie, ale wręcz przeciwnie, dopiero pojęcie Żyda pozwala w pełni zrozumieć sens tych różnych doświadczeń. Gdyby Żydów nie było, wymyśliliby ich antysemita. [...] nie „przykład historii” jest, jak widać, decydujący, lecz mniemanie o Żydach ludzi tworzących historię. [...] nie w historii szukać należy źródeł takiego czy innego mniemania o Żydach, ale, wręcz przeciwnie, to z góry powzięte mniemanie o Żydach wydaje się często determinować bieg historii (Sartre, 1992, ss. 15–18).

Innymi słowy, to kategorie postrzegania decydują o tym, co widzimy i czego doświadczamy, nie odwrotnie. W wypadku antysemityzmu „pojęcie Żyda wydaje się zawsze decydujące” (Sartre, 1992, s. 19; podkreślenie za oryginałem) dla kształtu doświadczenia i sposobu rozumienia interakcji z drugim człowiekiem. Mamy tu więc do czynienia z mechanizmem samopotwierdzającego się założenia, założenia tak skonstruowanego, że cokolwiek by się nie wydarzyło, tautologicznie potwierdzi ono tylko swoją prawdziwość, dowiedzie siebie na przekór rzeczywistości. Tak samo rzecz widzieli Adorno i Horkheimer. Niemieckie wydanie *Dialektyki oświecenia* autorzy uzupełnili o rozdział siódmy. Pisali w nim między innymi o tym, że antysemitkie przekonania zostały wchłonięte przez wzory myślenia, których nie da się przypisać żadnemu konkretnemu podmiotowi. Jest to raczej bezosobowe, reakcyjne stanowisko, które, zaakceptowane przez zbiorowość, będzie przestrzegane i powielane niczym nakaz, a realne doświadczenia poszczególnych ludzi, na przykład związane z kontaktem z realnymi Żydami, nie odegrają żadnej roli

Litteraria et Historica”). W efekcie antysemitkiej fali postalinowskiej z Polski wyjechało około 30 tysięcy osób. Omówienie fali antysemityzmu w okresie odwilży znaleźć można w książce Ewy Węgrzyn *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960* (Węgrzyn, 2016).

w jego zmianie (Horkheimer & Adorno, 2002). Antysemityzm działa bowiem tak, że „szuka się tylko tego, co się już było znalazło, w którym człowiek staje się tylko tym, czym już uprzednio był” (Sartre, 1992, s. 21). Ta część wywodu Sartre’a jest dla mnie szczególnie cenna, bo – podobnie jak wnioski Adorna i Horkheimera – podważa zasadność hipotezy kontaktu i zbudowanej na niej ideologii relacji międzygrupowych, której genezie i krytyce poświęcam część niniejszej pracy.

Wreszcie oprócz tego, że jest integralną częścią czyjegoś sposobu myślenia i postrzegania świata, antysemityzm powoduje przynależność do określonej wspólnoty. Jest, jak pisze Sartre, „źródłem energii społecznej” i „obrzędem rytuału inicjacyjnego” (Sartre, 1992, s. 53). Za sprawą wyrażania antysemickich treści „przystępuje się do pewnej tradycji i do pewnej wspólnoty ludzkiej”, dzielącej nie tylko kategorie postrzegania, ale także określone „mądrości nagromadzone przez pokolenia przodków”, „obyczaje” i „wartości” oraz – to ułkon Sartre’a w stronę Marksa – określone rozumienie własności prywatnej jako mistycznego związku z posiadaną rzeczą, „magicznego stosunku posiadania” nadanego dziedzicznie, niezapośredniczonego przez pieniądź ani żadne inne kapitalistyczne, nowoczesne środki wymiany (Sartre, 1992, ss. 25–26). Na tym zasadza się poczucie przynależności antysemitów do danego kraju i zarazem wykluczanie z tej przynależności Żydów. Mówiąc bardziej konkretnie, Polacy czują się właścicielami Polski. Zawiązują w ten sposób więź egalitarną między sobą, mimo wszelkich różnic klasowych i majątkowych. Jest to „egalitarna wspólnota linczu czy skandalu” – zbudowana z nienawiści wobec Żydów. „Antysemita określa się zawsze jako konkretny i irracjonalny posiadacz dóbr całego Narodu” – pisze Sartre (1992, s. 109). Tworząc wspólnotę, antysemityzm okazuje się kulturotwórczy, wspólnota ta bowiem nie wygasa wraz z pogromem, mordem czy linczem na Żydach. Antysemityzm rozumieć więc można jako swoisty zasób – zakodowany w kulturze, zawsze możliwy do uruchomienia potencjał. Antysemita nie musi zatem wiedzieć, że nim jest, by podtrzymywać kulturę opartą na antysemityzmie. Wystarczy, że będzie tę kulturę reprodukował bezrefleksyjnie, „obojętnie”, a „zapewni trwałość antysemityzmu i sztafetę pokoleń w tym niesławnym biegu” (Sartre, 1992, s. 54).

Ten argument Sartre’a jest dla mnie ważny, ponieważ proces przyswajania i reprodukcji antysemityzmu poprzez bezrefleksyjne powielanie antysemickich treści za sprawą zwykłego, bo codziennego, uczestnictwa w kulturze (edukacji szkolnej, rozmów w grupach rówieśniczych, korzystania z kalek językowych, przyzwyczajenia do określonych aspektów wizualnych przestrzeni publicznej, takich jak pomniki, flagi, murale) powinien, moim zdaniem, stać się dzisiaj przedmiotem badań nad antysemityzmem. Tego typu namysł nie musi zastępować badań nad antysemickimi poglądami jednostek, ale jeśli zależy nam na adekwatnej do polskiej współczesności diagnozie antysemityzmu, musi im przynajmniej towarzyszyć. Sartre nie stroni od naszkicowania psychologicznego portretu antysemity. Opiera

go na założeniu psychoanalitycznym. Antysemici to jego zdaniem jednostki, które projektują na Żydów to, co samych ich pociąga. Są to jednostki sadystyczne, wyobraźniowo bowiem antysemici stwarzają sytuację, w której muszą unicestwić Żyda, ponieważ uprzednio wyprojektowali wobec niego swoją fantazję o okrucieństwie. Następnie więc mogą, już nie w wyobraźni, lecz w rzeczywistości, zachowywać się okrutnie. Żyd pozostaje tu jedynie ekranem projekcyjnym, a potem przedmiotem przemocy. Sartre pisze:

[A]ntysemita ma czyste sumienie: jest mordercą w imię słusznej sprawy. To przecież nie jego wina, jeśli poruczono mu tępienie Zła przez Zło; [...] lecz nie ludźmy się: te wszystkie gwałtowne ataki szale, te potoki przekleństw, jakie wylewa co pewien czas na głowy „parchów” – to wszystko są symboliczne wykonania wyroków śmierci (Sartre, 1992, s. 51).

Wypełniając misję walki ze Złem, przemoc antysemicka daje antysemicie poczucie dobrze wypełnionego obowiązku. Końcowa definicja antysemityzmu zaproponowana przez Sartre’a łączy w sobie psychoanalizę i marksizm: antysemityzm jest efektem lęku jednostek i grup przed zmianą, nowoczesną racjonalnością, autorefleksją i własnymi pragnieniami uruchomionymi przez kapitalizm. Antysemityzm stanowi więc lękową ucieczkę przed zrodzoną z kapitalizmu niepewnością życia w kierunku iluzji stałości, jaką daje wizja feudalna: miejsce każdej jednostki na ziemi jest i powinno być z góry określone.

Konsekwentną i krytyczną (to znaczy bez ortodoksji stawiającej teorię ponad zmieniające się realia) implementację Marksowskiej filozofii na gruncie badań nad antysemityzmem zaproponował Moishe Postone (Murthy, 2020; Postone, 1980, 2003; Rensmann & Salzborn, 2021). Postone odrzuca uproszczoną definicję, zgodnie z którą antysemityzm jest zbiorem stereotypów i kolektywnych generalizacji. Sprzeciwia się także zbyt funkcjonalistycznemu podejściu, wskazując, że z punktu widzenia ekonomii politycznej Holocaust nie był funkcjonalny, a jednak kluczowy dla ideologii i praktyki III Rzeszy. Odrzuca on także koncepcję, zgodnie z którą antysemityzm jest jeszcze jednym rodzajem rasizmu – takim jak każdy inny. Interesuje go zatem przede wszystkim specyfika antysemityzmu. Bez jej zdiagnozowania nie zrozumieemy, powiada Postone, jak doszło do Zagłady. W tym jednym punkcie podziela on przekonanie Hanny Arendt: antysemityzm nie był, jak nadal chce wielu historyków i socjologów, peryferyjny wobec nazizmu i XX wieku, lecz pozostawał jego centralnym elementem. Wreszcie Postone odrzuca koncepcję kozła ofiarnego jako niewystarczającą dla zrozumienia antysemityzmu. Koncepcja ta bywa stosowana przez marksistów jako swoiste „załatwienie sprawy”: burżuazja zrzuca winę za swoje grzechy na Żydów i tą ideologią „ogłupia masy”, wychodząc przy tym cało z opresji, bo masy przekierowują gniew na mniejszość. To nie takie proste.

Zdaniem Postone’a antysemityzm, także w jego najbardziej zbrodniczym wymiarze, jest rzeczywiście ukształtowany przez charakter nowoczesnego społeczeństwa kapitalistycznego (Rensmann & Salzborn, 2021, s. 49). Zamiast

jednak populistycznej wersji marksizmu Postone proponuje, by rozumieć antysemityzm w kontekście utowarowionych stosunków społecznych, a także różnicy między istotą kapitalizmu a jego obserwowalnymi przejawami. Według Postone'a antysemityzm jest fetyszystyczną formą antykapitalizmu w tym sensie, że Żydzi uosabiać mają abstrakcyjne elementy współczesnego kapitalistycznego społeczeństwa. Postone podziela przekonanie Sartre'a, że należy całkowicie zerwać wyobrażoną nić łączącą realnych Żydów z antysemicką fantazją „Żyda”. O ile jednak interpretacja Sartre'a jest przede wszystkim psychoanalityczna, o tyle Postone'a bardziej interesuje to, jak antysemityzm pozwala jednostkom i społeczeństwom na bezkolizyjną reprodukcję fałszywego wyobrażenia o kapitalizmie, a więc o wszystkich stosunkach społecznych, w obrębie których pozostajemy.

Tu z pomocą przychodzą Horkheimer i Adorno, twierdząc, że motorem tej projekcji jest potrzeba poradzenia sobie z faktem bezradności wobec mechanizmów kapitalizmu. Antysemityzm służy jako szczepionka przeciwko konfrontacji z ekonomicznym wymiarem własnego bytu. Ekonomiczna niesprawiedliwość jest faktem i w tym sensie Adorno i Horkheimer piszą o „obiektywnych korzeniach antysemityzmu” (Horkheimer & Adorno, 1994). Posługując się formułą Louisa Althussera, można powiedzieć, że antysemityzm przychodzi jako fałszywe wyjaśnienie obiektywnych warunków możliwości, czyli jako ideologiczny aparat, który strzeże stabilności struktury społecznej (Althusser, 2010). Robi to, oddzielając dwa w istocie nierozłączne elementy kapitalizmu: postrzeganą jako wartość i pozytywne źródło tożsamości produkcję i pracę, czyli materialny wymiar kapitalizmu, od postrzeganego jako abstrakcyjny, nieproduktywny i „pasożytniczy” globalnego kapitału i związanej z nim spekulacji. Ta druga część charakterystyki – część abstrakcyjna – przypisana zostaje Żydom. Łatwo o to przypisanie, skoro Żydzi przez wieki nie mogli posiadać ziemi, nieruchomości ani środków produkcji. Mamy tu więc do czynienia, tak jak u Sartre'a, z odwróceniem kolejności przyczyn i skutków: z faktu, że Żydów zmuszono do zajmowania się dawnymi formami bankowości, uczyniono następnie dowód na ich wrodozoną chciwość i pazerność. Ten mechanizm opisywał Henryk Grynberg w odniesieniu do antysemityzmu dwudziestolecia międzywojennego.

Gwoździem wystąpień na terenie całej Polski jest kwestia rzekomego zmonopolizowania handlu przez Żydów. Istnieje jedna gałąź gospodarcza, w której Żydzi są reprezentowani ponad ich procentową ilość, i szuka się na to rady. Premier zalecał walkę ekonomiczną z Żydami: „walka ekonomiczna – owszem”, a minister spraw zagranicznych emigrację. Dajcie nam możliwość zatrudnienia 60 000 Żydów w urzędach państwowych, co by odpowiadało stosunkowi ludności żydowskiej do ogółu, a natychmiast spadnie liczba kupców żydowskich. Dajcie możliwość pracy Żydom w urzędach komunalnych, przedsiębiorstwach państwowych i samorządowych, kolejnictwie, ciężkim przemyśle, ubezpieczeniach społecznych, a zmniejszy się ilość kupców żydowskich o dalsze 100 000 (H. Grynberg, 2018, ss. 102–103).

W obrębie fałszywej wizji dwóch odrębnych kapitalizmów: produkcji i finansjery, „Żyd” reprezentuje ten drugi, tymczasem pozytywnie waloryzowany „lud” – ten pierwszy.

Antysemityzm bierze na celownik Żydów, ponieważ w negatywny sposób uosabiają oni „abstrakcyjne” cechy kapitalizmu i ogólnie nowoczesnego społeczeństwa, podczas gdy wyidealizowana fetyszyzacja tego, co namacalne, znajduje swój wyraz w rzekomym „kapitale produkcyjnym” i „organicznej pracy”. Holokaust, w opinii Postone’a, można zatem częściowo rozumieć jako brutalną próbę zniszczenia abstrakcyjności konstytutywnej dla przemysłowego kapitalizmu (wartości abstrakcyjnej lub wymiennej) i „abstrakcyjności” jako takiej – wszystkich faktycznych i przypisanych grzechów współczesnego społeczeństwa – poprzez zniszczenie Żydów, którzy mają ją rzekomo ucieleśniać (Rensmann & Salzborn, 2021, ss. 59–60).

Wizję tę dobitnie wyraził autor ulotki antykomunistycznego podziemia, zatytułowanej *Uwaga Żydzi* (Kwiek, 2021). Zaraz po wojnie pisał: „Dlaczego parszywe cholery nie zgłaszacie się do kopalni do pracy, do huty, na rolę, do kilofa i łopaty, tylko Wam pachnie interes (sklep, handel itp.). Ostatni wasz ratunek to praca fizyczna, a nie uprawianie kombinacyjnych handli” (Kwiek, 2021, s. 194).

Podobnie jak Sartre oraz twórcy badań *Antisemitism among American Labor*, Postone także dowodzi prymatu ideologicznych kategorii postrzegania nad nawet najbardziej odbiegającym od tych kategorii doświadczeniem. Gdy nie ma innego horyzontu, zobiektywizowane stosunki społeczne kształtujące wymianę dóbr, w tym także wymianę siły roboczej, wydają się anonimowo i pozaosobowo poruszać światem niczym proces naturalny zarządzany odwiecznymi, uniwersalnymi prawami. Dobra mają wartość o podwójnym charakterze: użytkowym i wymiennym. Ten podwójny charakter odzwierciedla podział na kapitalizm wytwórczy i kapitalizm jako obieg pieniądza. Dobra jawią się jednak jednostkom jako czysto użytkowe – jednowymiarowo: materialnie i konkretnie. Abstrakcyjny ich wymiar – wymiar wymienny – wydaje się więc osobny i wrogi. To samo dotyczy pracy. W obrębie tego fałszywego postrzegania prawdziwych warunków finansowy aspekt kapitalizmu zyskuje rangę niszczyciela tego, co naturalne, zdrowe i dobre: materialnego wymiaru pracy i produkcji.

Według Marksa w obrębie kapitalizmu konkret i abstrakcja pozostają w dialektycznym uścisku. Dzięki antysemityzmowi zostają one wyobrażeniami rozerwane na element zdrowy i chory, dobry i zły, prawdziwy i sztuczny, zasłużony i pasożytniczy. Pozwala to jednostkom uwikłanym w alienujące, petryfikujące, eksploatacyjne stosunki społeczne kapitalizmu zachować poczucie, że to, jak wygląda ich życie, jest normalne i naturalne, a wszystko, czego w tym życiu doświadczają jako niesprawiedliwości i krzywdy, wyprojektować jako winę Żydów. Antykapalistyczny gniew zostaje przekierowany z przyczyny (podwójny charakter pracy i dóbr) na skutek (obróć pieniądza i historyczne oddelegowanie Żydów do tej „brudnej roboty”). W ten sposób

dzięki antysemityzmowi niebezpieczeństwo rewolucji zostaje zażegnane, a Żydzi stają się znakiem już nie tylko pieniędzy, ale kapitalizmu jako takiego; ucieleśnieniem nieuchwytniej, destrukcyjnej, międzynarodowej władzy kapitału (Postone, 1980, ss. 111–112). W ujęciu Postone’a antysemityzm jest więc wrogością wobec abstrakcyjności dominacji, która zostaje przekierowana na Żydów jako tych, którzy abstrakcję tę ucieleśniają. W połączeniu z rasistowskimi dyskursami epoki antysemityzm przed Zagładą staje się sposobem biologizacji międzynarodowego kapitalizmu, po wojnie natomiast pozostaje konspiracyjną teorią przypominającą teorie krytyczne, za sprawą której realne patologie kapitalistycznego społeczeństwa zyskują twarz „Żyda”. Dzięki tym procesom jednostka ma szansę izolować siebie od przyczyn swojego cierpienia; eksportować owe przyczyny poza obręb własnego „ja” i świata, z którym się identyfikuje.

Próbując po marksowsku odpowiedzieć na pytanie: „Po co jest antysemityzm?”, Moishe Postone myśli w kategoriach funkcjonalnych. Moje rozumowanie idzie podobnym torem: „Czemu to służy?” Michał Kozłowski wskazuje, że pytanie tego typu do pewnego stopnia blokuje inne: „Co, jeśli antysemityzm jest po nic?” Wydaje mi się ono zatrważające, bo wychodzące poza schematy postrzegania zjawisk społecznych, do jakich nawykłam w procesie socjologicznej edukacji. Nie mogę jednak nie uznać jego zasadności. Perspektywa, z której antysemityzm postrzegać można niczym bourdiańskie pole – jako „grę dla gry”, „grę po nic” o śmiertelnej mocy rażenia – wykracza poza ramy tej pracy. Wspominam o niej jednak, bo zdaję sobie sprawę, że proponowane tu ujęcie ma swoje ograniczenia.

Koncepcji Postone’a zawdzięczam wyjście z pułapki psychologizacji. Bo choć kategorie projekcji i przeniesienia pozwalają zerwać z traktowaniem antysemityzmu jako stereotypu, bez perspektywy, którą naświetla Postone, wyjaśniają one antysemityzm jedynie na płaszczyźnie funkcjonalności „prywatnej”, jednostkowej. Zastosowane na gruncie stosunków społecznych, w tym ekonomicznych, pozwalają dostrzec, czym jest antysemityzm w obrębie całej społecznej struktury, a mówiąc dokładnie: jego funkcję reprodukcyjną. W tym sensie teorię Postone’a postrzegam jako socjologiczne ujęcie procesów, o których ja piszę z bardziej kulturoznawczego punktu widzenia.

Moja praca dotyczy antysemityzmu jako wzoru kultury w Polsce, zarówno kiedyś, jak i dziś pozostającego w ścisłym związku z antykomunizmem. Nie mogę więc nie zadać pytania, czy zarysowana tutaj koncepcja Postone’a musiałaby ulec korekcie – a jeśli tak, to jakiej – gdyby zastosować ją do kraju czy to komunistycznego, czy postkomunistycznego. Odpowiadając na to pytanie jedynie częściowo, zwracam uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, abstrakcyjną siłę kapitalizmu, którą zgodnie z antysemitycznym dyskursem reprezentować mają Żydzi, w obrębie polskiego dyskursu antykomunistycznego reprezentują komuniści, a dzięki całemu pakietowi wyobrażeńemu „żydokomuny” mamy o nich wiedzieć, że nie są Polakami. W pakiecie tym mieści się bowiem wszystko: nie tylko „żydowski oprawcy z UB”, ale także żydowski instalatorzy

komunizmu wbrew woli polskiego ludu oraz garstka żydowskich spiskowców, którzy wymyślili komunizm po to, by zawładnąć światem. W tym sensie nie ma tu sprzeczności, jest harmonia, a nawet wzmocnienie: podobnie jak fantazmat Żyda-kapitalisty w komunizmie widzianym przez żydokomunistyczną kliszę Żydzi reprezentują pozaosobową, niemal metafizyczną siłę, obcą i złą, która przychodzi z zewnątrz niewinnej wspólnoty, by zagarnąć ją, sterroryzować i wyekspluatawać. Sprzeczność dotyczy faktu, że komunizm można by przecież postrzegać jako siłę, która ukróci cierpienia wywołane kapitalizmem, a zatem nie czynić z niego twarzy wroga (czy to jednostek, czy społeczeństwa), lecz wyzwoliciela. Sprzeczność ta okazała się jednak pozorna, czego dowiodła „polska droga do socjalizmu”, którą rozpoczął Październik 1956 i której karnawał przypadł na 1968 rok. Ówczesne władze komunistyczne posłużyły się mechanizmem, który opisał Postone: użyły antysemityzmu do wygaszenia rewolucyjnego potencjału.

Gdy mowa o użyciu antysemityzmu, łatwo jednak wpaść w sidła dominujących sposobów pisania i pamiętania o tzw. Marcu '68. Zgodnie z tymi narracjami antysemityzm okazuje się zaledwie środkiem, jednym z wielu, do zgoła innych celów: pozbycia się starych komunistów z decyzyjnych stanowisk w łonie partii, walki z opozycją lub zademonstrowania poparcia dla polityki Związku Radzieckiego na Bliskim Wschodzie. Takie ujęcia powodują, że antysemityzm jawi się wtedy jako wątek poboczny, dodatkowy. Współgra to z tradycją polskiej historiografii, w obrębie której „sprawy żydowskie” traktuje się niejako osobno: w sposób niezintegrowany z głównym nurtem historycznych wydarzeń. Moim zdaniem antysemitcka czystka była zwieńczeniem „polskiej drogi do socjalizmu”, możliwym dzięki długiemu trwaniu kategorii postrzegania, zgodnie z którymi Żydzi psują Polskę i odpowiadają za to, co w niej złe. W Marcu jak w soczewce odbija się struktura polskiej tożsamości zbiorowej: odróżnienie Polaka od Żyda jest tej tożsamości integralną częścią, co wielokrotnie manifestowało się, a czasem eskalowało w toku polskiej historii. W Marcu Żydzi nie byli ofiarą „rykoszetu”, lecz kolejny raz stali się ekranem projekcyjnym polskich napięć. Że marcowy antysyjonizm był pretekstem do czystki antysemitckiej i że czystka ta nie polegała ani na usuwaniu wrogów komunizmu, ani na usuwaniu starych komunistów, lecz miała charakter *stricte* nacjonalistyczny, niech świadczy biograficzna trajektoria Hersza Smolara. Omawiam ją pod koniec książki.

Sartre i Postone zastosowali psychoanalityczną kategorię projekcji do analizy antysemityzmu jako mechanizmu wspomagającego reprodukcję porządku społecznego. W analizie kulturowej roli rasizmu kategorii tej trzyma się także Grada Kilomba:

Za sprawą codziennego rasizmu jesteśmy używani jako ekran projekcyjny dla wszystkiego tego, co białe społeczeństwo uczyniło tabu. Stajemy się depozytem białych lęków i fantazji spod znaku agresji lub seksualności. [...] Ten proces represji i projekcji pozwala białemu podmiotowi uciec przed własną opresyjnością i postrzegać siebie jako „cywilizowanego” i „przyzwoitego”, podczas gdy

urasowiony „Inny” okazuje się „niecywilizowanym” (agresja) i „dzikim” (seksualność) (Kilomba, 2010, s. 44).

Kilomba tworzy następnie klasyfikację form, jakie przybiera wspomniana wyżej projekcja. Klasyfikacja ta obejmuje: 1) infantyлизację – Inny jest zależny, niedojrzały i nie przeżyje bez przewodnictwa Białego; 2) prymitywizację – Inny jest personifikacją nieokiełznaną cywilizacją sił natury; 3) kryminalizację – Inny jest przestępcą, podejrzanym, niebezpiecznym, operującym poza prawem; 4) animalizację – Inny jest personifikacją zwierzęcia, odmieną formą istnienia; 5) erotyzację – Inny posiada dziki i niekontrolowany apetyt seksualny. Wszystko to działa na poziomie codzienności. Nie jest

pojedynczą zniewagą, odosobnionym incydentem, lecz konstelacją życiowych doświadczeń, ciągłym narażeniem na niebezpieczeństwo, trwałym mechanizmem nadużycia, który ciągnie się przez całą biografię – w autobusie, supermarkecie, na imprezie, podczas kolacji, w rodzinie (Kilomba, 2010, s. 45).

Śledząc repertuar antysemitycznych wyobrażeń zasilający imaginariusz polskiej kultury, można by nimi z powodzeniem wypełnić wszystkie wymienione wyżej klasyfikacje. Kilomba pisze jednak o rasizmie wobec osób niebiałych, a zatem tych, których piętno jest jawne, widzialne, prawie niemożliwe do ukrycia. Piętno żydowskie pozostaje tymczasem najczęściej ukryte, co w dużym stopniu decyduje o formach antysemitycznej przemocy. Dodatkowo, obecnie jesteśmy świadkami wzmocnienia dyskursu pozornie emancypacyjnego, w ramach którego podkreśla się, że „Żydzi są biali”.

Ujęcia antysemityzmu w obrębie współczesnych *intersectionality studies* często definiują antysemityzm jako formę rasizmu, niejako wbrew pierwotnemu zamysłowi interseksjonalności redukując rasizm do jednej różnicy, co kwalifikuje Żydów jako białych. Jest to jednak rozumowanie ułomne, ponieważ antysemityzm nie przebiega po linii koloru i, w konsekwencji, nie jest też prosto przekładalny na kategorie uprzywilejowania lub jego braku. „Jeśli uznamy antysemityzm za po prostu jeszcze jedną formę rasizmu, przegapiamy jego złożoność; jeśli jednak nie rozpoznamy antysemityzmu jako także rasizmu, również popełnimy błąd” – pisze Karin Stögner (2020). Interseksjonalne nieporozumienie w postrzeganiu Żydów jako białych współgra z „klasycznie” rasistowską koncepcją, jakoby Żydzi nie byli biali, ale doskonale się pod białych podszywali i w efekcie, podstępem, zajęli należne białym miejsce. W przeciwieństwie do piętna jednoznacznie widocznego, jakim jest kolor skóry, w przypadku Żydów decydujący aspekt urasowienia to niestabilność. Żydzi, w zależności od czasów i potrzeby grupy dominującej, raz biali, raz kolorowi, raz kapitałiści, raz komuniści, raz zbyt biedni, raz zbyt bogaci. Co więcej, właśnie fakt, że Żydzi „przechodzą jako biali” (*passing as white*), bywa najbardziej rasistowskim argumentem przeciwko nim: są niebezpieczni, bo potrafią podszyć się pod „nas” (Burton, 2018; Kaye/Kantrowitz, 2007, s. 12). I tak na przykład asymilacja do polskości i perfekcyjne spełnienie jej warunków stało się kolejnym „dowodem” na specyficzność Żydów – jako grupy

szczególnie uzdolnionej w podszywanie się pod innych. Mimikrę przypisano Żydom jako ich właściwość. Właściwość niebezpieczną, bo pokazującą niestabilność kategorii takich, jak: białość, klasa, narodowość – zatem nietrwałych, skoro można je po prostu naśladować (Levine-Rasky, 2008, s. 58). Jak żartobliwie ujął to David Baddiel, „[Żydzi] odprawiają swoją przerażającą magię za kulisami globalnej polityki i w dodatku, o zgrozo, nie da się ich rozpoznać” (Baddiel, 2021, s. 50). Wreszcie, rzekoma białość Żydów to także żelazne alibi lewicowych krytyków Izraela: jest ona przedstawiana jako krytyka hegemonicznego judeochrześcijaństwa i „Zachodu” (Schraub, 2019, s. 401).

Białość jest znakiem władzy i statusu, ponieważ przechodzi niezauważona. Jak ujęła to Hengameh Yaghoobifarah, „granice białości zawsze przebiegają po tej samej linii co struktury władzy w społeczeństwie” (Yaghoobifarah, 2021, s. 35). Biali nie są urasawiani i na tym polega ich największy przywilej. Tyle że w kontekście antysemityzmu przypisywana Żydom białość nabiera innego znaczenia. Żydowskość, w przeciwieństwie do białości, jest silnym markerem, a białość Żydów ma podkreślać ich supermoc: uprzywilejowanie, dominację i kontrolę. O ile w łonie nauk społecznych celem rozmowy o białości było wyeksponowanie dotąd niedostrzeganego przywileju bycia nieoznaczonym, to znaczy nieurasowionym, o tyle w przypadku Żydów białość służy jako potwierdzenie stereotypu. Podobnie jak w przypadku antysemickiego antykapitalizmu w tej fantazmatycznej konfiguracji antysemityzm jawi się jako antyhegemoniczny. Obraz Żyda jako kogoś podlegającego specjalnej ochronie przewraca rzeczywistość do góry nogami i czyni Żydów jeszcze bardziej podatnymi na dyskryminację.

Analizy rasizmu w Stanach Zjednoczonych bywają nieadekwatnie przykładane do sytuacji w innych krajach i regionach. Nie jest to jednak powód, by odrzucać rozważania nad rasą, rasizmem i białością, gdy mowa o antysemityzmie w Polsce, lecz by przededefiniować je w oparciu o konteksty lokalne, co postaram się zrobić w tej pracy. Jednym z nich jest fakt, że polskość, którą postrzegam jako odpowiednik białości, przyznawana jest Żydom warunkowo – podobnie jak białość Żydów w USA. „Żyd – pisze Sartre – musi dać dowody. I choćby nie wiem ile ich dawał, zawsze będą niewystarczające” (Sartre, 1992, s. 82). W ujęciu Sartre’a Żyd to sytuacja: sytuacja kogoś, kto nieustannie musi się starać, a nawet manifestować swe staranie o akces do wspólnoty dominującej i nigdy nie zostanie do niej dopuszczony na równych prawach. Owo staranie się uważam za kwestię kluczową do zrozumienia zagadnienia asymilacji. Zagadnieniu temu poświęcam pokaźną część niniejszej pracy, a przez jego meandry, ambiwalencje i złożoności pomagać mi będą przebrnąć krytyczne ujęcia kategorii uniwersalizmu.

„Żydokomuna” to wzór kultury skomplikowany. Nie jest go łatwo rozrysować, ponieważ przypomina bardziej system korzeniowy niż schematyczny wykres. Podobnie jednak jak w nawet najbardziej rozbudowanych systemach korzeniowych każda jego część, czasami oddalona o wiele metrów od

głównych arterii, łączy się z pozostałymi i pełni określone funkcje na rzecz całości, zapewniając w ten sposób trwałość, żywotność i wytrzymałość roślinie, którą żywi. Opisanie takiej konstrukcji nastrocza wielu problemów, z których pierwszą jest ryzyko chaosu. By jakoś jemu zaradzić, podzieliłam mój wywód na cztery części. Część pierwszą nazwałam „Makkartyzm: historia teorii”, ponieważ staram się w niej pokazać, w jaki sposób zimnowojenny dyskurs antykomunistyczny wpłynął na charakter narzędzi, przy pomocy których do dziś próbujemy analizować antysemityzm, w tym także stereotyp „żydokomuny”. Choć robimy to w najlepszych intencjach, ograniczenia tych narzędzi – a może nawet sama ich konstrukcja – powodują, że ich przykładanie do stereotypu „żydokomuny” nieco przypomina gaszenie pożaru benzyną.

Kontekst zimnowojenny wyjaśnia, dlaczego w tej książce zaskakująco dużo piszę o Stanach Zjednoczonych. Pierwotnie moim zamiarem było porównanie konstrukcji i funkcjonowania motywu „żydokomuny” w dwóch planach: okresu makkartyzmu w Stanach Zjednoczonych i współczesnej Polski. Pomysł ten zrodził się z potrzeby znalezienia kontekstu porównawczego dla polskiego paradygmatu antykomunistycznego. Poszukiwałam go po to, by precyzyjnie określić, w jaki sposób postkomunistyczny kompleks kształtuje współczesne formy antysemityzmu. Uznałam, że przykład kraju, który w okresie zimnej wojny był ideologicznym hegemonem po drugiej stronie żelaznej kurtyny, stanowić będzie odpowiedni marker wschodnioeuropejskiej specyfiki. Niespodziewanie dla mnie samej, przede wszystkim dzięki pionierskiej pracy Stuarta Svonkina (Svonkin, 1997), w trakcie tych badań natrafiłam na genezę tyleż w Polsce popularnego, co moim zdaniem nieadekwatnego podejścia do antysemityzmu. Okazało się więc, że mój zamiar porównawczy zaowocował czymś więcej: refleksją nad źródłami „ślepej plamki” w badawczych operacjonalizacjach antysemityzmu, z którymi w tej książce polemizuję. Jak będę starała się pokazać, „żydokomuna” nie tylko zasila antysemicki asortyment i w Stanach, i w Polsce, ale odegrała ważną rolę w specyficznym postrzeganiu, definiowaniu i diagnozowaniu antysemityzmu, zapoczątkowanym w ośrodkach amerykańskich.

W części drugiej zajmuję się ramowaniem kwestii antysemityzmu w obrębie dyskursów uniwersalistycznych. Będę starała się pokazać, że rasa/rasizm, asymilacja, integracja i wreszcie polskość to kategorie postrzegania, w które wpisane są określone oczywistości kulturowe, częstokroć bardziej podtrzymujące niż rozmontowujące stereotyp „żydokomuny”. Tutaj interesować mnie będą także narracje, które próbowały przekroczyć uniwersalistyczne ramy i tym samym ujawnić skalę i jakość antysemityzmu, oraz sposoby ich unieważniania w głównym nurcie kultury. W tej części książki skupiam się na swoistym *perpetuum mobile*, jakim jest aparat ideologiczny produkujący antysemityzm, a „żydokomunę” w szczególności: wytwarza on nie tylko fałszywy obraz rzeczywistości, ale także mechanizmy, które neutralizują próby jego korekty.

Część trzecia poświęcona jest współczesnej polskiej specyfice kulturowej w procesie wytwarzania i reprodukowania motywu „żydokomuny”. Podejmuję tu próbę urefleksyjnienia aksjologicznych założeń, na jakich opierają się te systemy społeczno-polityczne, które zbudowały swoją prawomocność, opierając się na antykomunizmie nie cofnęły się przed użyciem do tego celu antysemityzmu. „Lokalny” aspekt antysemityczny, któremu w tej części książki przyglądam się szczególnie, to zrównanie nazizmu i komunizmu. Zrównanie to otwiera dyskursywny parasol, pod którym mieści się szereg symetryzacji stanowiących budulec piętnującej kategorii „żydokomuny”: win, krzywd, zbrodni, cierpień, powstań, bohaterów. Rozwijam tutaj koncepcję paradygmatu antykomunistycznego (Zawadzka, 2009), przyglądając się trzem procesom, które go stabilizują: 1) hiperintensyfikacji polityki historycznej w roli ideologicznego aparatu państwa; 2) uczynienia antykomunizmu główną treścią tej polityki, a jej celem – wzmocnienie polskiego nacjonalizmu; 3) prowadzenia tej polityki nie tylko przy pomocy prawa, systemu edukacji oraz zarządzania sferą symboliczną, ale także przy pomocy inicjatyw pozarządowych i kultury oddolnej, z wykorzystaniem najnowszych narzędzi multimedialnych.

W ostatniej, czwartej części pracy implementuję omówione w częściach wcześniejszych kategorie, rozpoznania i narzędzia. W pierwszej części książki skupiam się na tym, jak w warunkach początków zimnej wojny motyw „żydokomuny” znacząco ograniczył amerykańską wspólnotę żydowską, tamtejsze modele żydowskości i badania nad antysemityzmem. Tutaj staram się pokazać, jak to samo dzieje się dziś w Polsce. Klamrą, którą proponuję, jest recepcja piętna „żydokomuny” przez napiętnowanych. Interesuje mnie ona dlatego, że ujawnia moc antysemitycznych kategorii postrzegania. Wychodzą bowiem z założenia, że dopiero stopień podporządkowania władzy przez tych, którzy są jej działaniami najbardziej poszkodowani – a właściwie nie tyle podporządkowania, co uznania dla niej i jej wcielenia – jest markerem jej faktyczności. Od Frantza Fanona wiemy, że władza do pewnego stopnia nie działa, gdy poddani jej nienawidzą. Od Pierre’a Bourdieu wiemy natomiast, że władza działa najsilniej i najtrwalej, gdy podporządkowani przemawiają jej językiem, petryfikującym ich samych.

Rozdział pierwszy stanowi skrótowy zapis wydarzeń z pierwszej połowy 2021 roku, uzupełniony moimi didaskaliami, w których wyjaśniam, dlaczego wymienione sytuacje uważam za antysemityczne i dzięki jakim oczywistościom kulturowym mogły one przejść niezauważone lub w ogóle mieć miejsce. Przedstawiam ten krótki kalendarz po to, by zarysować zarówno współczesną specyfikę antysemitycznych zdarzeń w Polsce, jak i ich liczbę, gęstość, nasilenie. Specyfika ta sprawia, że potrzebujemy nowych narzędzi do badania antysemityzmu, nowych pytań badawczych do jego diagnozowania i analizy, a być może gruntownego przebudowania sposobu postrzegania i definiowania antysemityzmu w Polsce.

Dotychczas sposób ten opiera się na zasadzie nazwanej przeze mnie roboczo tożsamościowizmem. W tym miejscu zaznaczyć należy, że pisząc o konsekwencjach polityki tożsamości problematycznych dla badań nad antysemityzmem, nie zajmuję się w tej książce jej „specyficzną mutacją” (Šima, 2021, s. 77), jaką jest identytaryzm – wymierzona przeciwko migrantom i uchodźcom, skrajnie prawicowa ideologia, zgodnie z którą należy bronić europejskiego dziedzictwa kulturowego i stylu życia przed „obcymi” wpływami (Virchow, 2015; Zúquete, 2018). Popularny przede wszystkim we Francji (Teitelbaum, 2017) i Niemczech, oparty na spetryfikowanej koncepcji Antonia Gramsci’ego, jakoby zmiana polityczna musiała zaczynać się w polu kultury, identytaryzm opiera się na wrogim przejęciu emancypacyjnych strategii grup mniejszościowych. To, co pierwotnie służyć miało poszerzaniu równości w warunkach różnorodności, tutaj staje się narzędziem kreowania konserwatywnej, nacjonalistycznej i ksenofobicznej wspólnoty.

W ciągu ostatnich dekad jako kategoria praktyczna tożsamość przeszła zadziwiającą przemianę. Zakorzeniona w dyskursie akademickim lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych stała się kluczową koncepcją radykalnych antyestablishmentowych ruchów społecznych, które protestowały przeciwko dyskursowi dominującemu, stawiając na samoświadomość marginalizowanych grup. Ideolodzy Nowej Prawicy obserwowali sukces nowych ruchów społecznych, by w latach dziewięćdziesiątych stopniowo zacząć adaptować własną ramę ideologiczną tak, by móc przeciwstawiać się tym ruchom na zajętych przez nie polu [...]. Na wzór swoich politycznych oponentów, skrajna prawica uznała kulturę za główne pole bitwy politycznej, a także przejęła od lewicy atrakcyjne dla opinii publicznej formy protestu. Internet i media społecznościowe stały się najważniejszymi instrumentami promowania ich politycznej agendy. Strategie [lewicowych] ruchów społecznych zyskały z czasem na tyle szeroką akceptację, że powędrowały aż na drugą stronę barykady, gdzie użyto ich do zaatakowania postulatu uniwersalnych praw i promowania koncepcji ochrony tożsamości większości (Šima, 2021, ss. 90–91).

Tak pisze Karel Šima. Identytaryzm można zatem traktować jako pouczający przykład ograniczeń i niebezpieczeństw polityki tożsamości, a tym bardziej – jako przykład przechwytywania dyskursów mniejszościowych przez dyskursy dominujące ze względu na swoistą atrakcyjność pozycji ofiary we współczesnej kulturze zachodniej. Rozdawanie zupy wieprzowej francuskim bezdomnym, blokowanie statków ratujących uchodźców tonących w Morzu Śródziemnym, postawienie „pomnika ofiar multikulturalizmu i islamskiego terroru” w Berlinie – spektakularne inicjatywy identytarystów są karykaturą dotychczasowych inicjatyw lewicowych. Nie jest to jednak ruch o charakterze wyłącznie szyderczym. Celem tych performance’ów jest autokreacja na wzór prześladowanych; przedstawienie hegemonu – hegemonicznej kultury, klasy i rasy – jako zagrożonej mniejszości, której należy się specjalna ochrona. W tym sensie identytaryzm jest jak krzywe zwierciadło: pokazuje, że na skutek polityk tożsamości dyskursywna pozycja ofiary – osoby poszkodowanej,

prześladowanej, mniejszości – stała się atrakcyjnym miejscem na agorze. Walka o to miejsce przypomina nieco dziecięcą zabawę w komórki do wynajęcia. Ważne jednak, by pamiętać, że osoba poszkodowana to nie to samo co dyskursywna pozycja ofiary. Jak dobrze pokazują trwające już od lat dramaty na wschodniej i południowej granicy Europy, realnych ofiar, poszkodowanych i prześladowanych nie dopuszcza się tu ani do agory, ani nawet do jej obrzeży.

Wnikliwy badacz nowych form prawicowego radykalizmu Fabian Virchow upiera się, by nie nazywać identytaryzmu ruchem społecznym, lecz co najwyżej jego zaczątkiem (Virchow, 2015, s. 186). Nie podejmuję się tutaj omówienia ani ideologii, ani działań identytarian, ponieważ bardziej niż otwarcie nacjonalistyczne trendy interesuje mnie to, co w centrum, w kanonie, w tej sferze dyskursu, która nie jest postrzegana ani jako radykalna, ani nawet kontrowersyjna. Mówiąc inaczej, chodzi mi raczej o wydobycie antysemitycznych elementów wtopionych w fundamenty polskiej tożsamości zbiorowej oraz we wzory kultury, które fundamenty te podtrzymują, niż o to, co znajduje się na dyskursywnych obrzeżach i dopiero walczy o prawomocność.

Ze względu na założenia metodologiczne nieprzystające do rzeczywistości, w której obecnie głównym podmiotem antysemitckiego przekazu jest urosła do gigantycznych rozmiarów, zasilana potężnymi zastrzykami z budżetu państwa polityka historyczna, wyniki współczesnych badań nad antysemityzmem w Polsce mają charakter nieadekwatny do stanu faktycznego (Babińska, 2021; Bulska & Winiewski, 2017; Krzemiński, 1996, 2004, 2015). By uchwycić skalę polskiego antysemityzmu, trzeba najpierw zaktualizować narzędzia badawcze pod kątem jego współczesnej specyfiki. W rozdziale drugim staram się wyjaśnić, dlaczego do opisu współczesnego antysemityzmu, a zatem także, w konsekwencji, wypracowania skutecznych narzędzi jego minimalizowania, potrzebujemy kategorii wzorów kultury. Przez wzór kultury rozumiem zjawiska zakorzenione głębiej niż opinie, wybory polityczne czy możliwe do sformułowania sądy. Bardziej niż one interesują mnie kategorie postrzegania reprodukowane międzypokoleniowo i międzyklasowo, oczywistości kulturowe podzielane w obrębie polskiej wspólnoty, repozytorium myśli, wyobrażeń, słów i potoczności, bezrefleksyjnie powielane obrazy i bezrefleksyjnie używany do ich opisu język, i wreszcie schematy praktyk i zachowań – wszystko to, co nie wymaga żadnego uzasadnienia, wytłumaczenia, rozumie się „samo przez się”.

Posiłkując się wypracowaną przez Shulamit Volkov koncepcją kodu kultury, wyjaśniam, dlaczego zaczerpnięta z psychologii społecznej kategoria stereotypu jest dalece niewystarczająca. Stereotyp traktuje się jako uproszczony, ale jednak obraz rzeczywistości. Kategoria ta nie tylko zatem indywidualizuje procesy społeczne, do których należy funkcjonalna produkcja i reprodukcja antysemitycznych kategorii postrzegania, lecz również „zatrutą” badania nad antysemityzmem przesądem o załączku prawdy, który miałby jakoby tkwić w stereotypie. Moim celem jest wypracowanie takich narzędzi

do badania antysemityzmu, które uniezależniają antysemityzm od Żydów – zarówno w warstwie wyobraźniowej, jak i naprawczej. Dlatego w rozdziale tym wyjaśniam także moją daleko idącą podejrzliwość wobec popularnej w Polsce diagnozy antysemityzmu bez Żydów.

Zadaniem, jakie stawiam sobie w rozdziale trzecim jest prześledzenie historii zapoznania strukturalnej relacji władzy w badaniach nad antysemityzmem. Korzenie tej historii tkwią między innymi w okresie powojennej Czerwonej Paniki (*Second Red Scare*), potocznie zwanym makkartyzmem. Wchodząc na teren dużo słabiej przeze mnie rozpoznany niż wzory kultury polskiej, posiłkuję się pracami badaczek i badaczy tamtego okresu w Stanach Zjednoczonych (Castillo, 2010; Friedman, 2014; George, 2012; Hendershot, 2003; Johnson, 2006; Lingeman, 2012; Rogin, 1987; Storrs, 2013; Whitfield, 1996). Przyglądam się dyskursowi antykomunistycznemu lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku z jego sprzecznościami, skupiając się na intensywnie wówczas rozwijanej „psychopatologii komunizmu”. Dużo uwagi poświęcam demonizacji płciowej i seksualnej, ponieważ te zabiegi dyskursywne do dziś odgrywają znaczącą rolę w kształtowaniu naszej wyobraźni o komunizmie.

Mianem psychologizacji dyskursu antykomunistycznego określam analizowanie zjawisk społecznych i politycznych jako wynikających z indywidualnych predyspozycji i zaburzeń jednostek w nie uwikłanych. Pozwala ono przedstawić pożądaną przez państwo lub wspólnoty dominującą postawę, tożsamości i praktyki jako zdrowe, normalne, dające poczucie spełnienia i bezpieczne dla współobywateli, a postawy, tożsamości i praktyki odmienne – jako symptomy niebezpiecznych zaburzeń osobowości, które wymagają odseparowania i leczenia. Za sprawą psychologizacji można nie tyle moralnie potępić komunizm, co paternalistycznie go zdiagnozować. W okresie makkartyzmu komunistów potraktowano jak przypadki psychiatryczne, co pozwalało na bagatelizację lub pominięcie ich argumentów społecznych, ekonomicznych i etycznych.

Do patologizacji komunizmu przyczyniły się – choć nie zawsze zgodnie z intencją ich twórców – wpływowe teorie tamtego okresu: Hannah Arendt, Ericha Fromma oraz Theodora Adorno. Wątek ten eksploruję w rozdziale czwartym. Kontynuując poszukiwania historycznych korzeni współczesnego, tożsamościowego podejścia do konstruowania badań nad antysemityzmem, staram się prześledzić drogę od szkoły frankfurckiej do ideologii relacji międzygrupowych. Wdrożona pod postacią inicjatyw najpierw propagandowych, a potem edukacyjnych, ideologia ta została wypracowana i rozpropagowana przez instytucje badawczo-naukowe powstałe przy trzech ważnych organizacjach żydowskich w Stanach Zjednoczonych: Anti-Defamation League (Liga Przeciw Zniesławieniom, dalej: ADL), American Jewish Committee (Amerykański Komitet Żydowski, dalej: AJC) oraz American Jewish Congress (Kongres Żydów Amerykańskich, dalej: AJCongress), dlatego przyglądam się bliżej profilowi i działalności tych organizacji w zakresie definiowania i zwalczania antysemityzmu. Konsensus antykomunistyczny

znacząco wpłynął na programy i politykę większości liberalnych, zarówno religijnych, jak i świeckich instytucji i stowarzyszeń w Stanach. Organizacje żydowskie, w tym wyżej wymienione, dotknął on szczególnie, ponieważ Czerwona Panika oznaczała wzrost nacjonalistycznych nastrojów, a wraz z nimi antysemityzmu, w szczególności zaś odnowienie stereotypu „żydokomuny”. Wraz z narastającą histerią antykomunistyczną reprezentanci społeczności żydowskiej bali się mechanizmu kozła ofiarnego, dlatego wszystkie trzy organizacje – ADL, AJC i AJCongress – mimo różnic między nimi, wybrały podobną strategię: podkreślania jednoznacznie antykomunistycznej postawy amerykańskiej społeczności żydowskiej.

To wtedy właśnie, za sprawą współpracy aktywistów i naukowców, wśród których prym wiodli psychologowie społeczni, wypracowano coś, co Stuart Svonkin nazywa *intergroup relation movement* (Svonkin, 1997). Istotną rolę odegrało tutaj rozumienie konfliktu społecznego: uważano, że wynika on z opartego na uprzedzeniach lub stereotypach nieporozumienia. W zakres definicji relacji międzygrupowych nie wchodziła zatem ani władza, ani dominacja, ani interes, ani korzyść. Uprzedzenie rozumiano jako psychologiczne zaburzenie, produkt lęków i wyobraźni. Podejście to usuwało z pola widzenia socjoekonomiczny i polityczny wymiar podziałów rasowych, religijnych i etnicznych w USA, czyli to, co dziś nazwalibyśmy zapewne systemowym rasizmem. Teoria relacji międzygrupowych „wyprała” uprzedzenia rasowe i antysemityczne z kwestii historycznie, ekonomicznie i kulturowo ugruntowanej dyskryminacji.

W promocji teorii relacji międzygrupowych ważną rolę odegrała książka Gunnara Myrdala *An American Dilemma. The Negro Problem and American Democracy* z 1944 roku (Myrdal, 1996). Myrdal zdefiniował rasizm jako problem psychologiczny i moralny, kwestię przyzwyczajęń i przesądów Białych. Inne wymiary rasizmu uznał za marginalne i tymczasowe. Podobnym tropem poszedł AJC. W 1943 roku John Slawson z AJC zaprosił do współpracy socjologów, psychiatrów i psychologów. Utworzono wówczas Departament Badań Naukowych AJC, którego pierwszym dyrektorem został Max Horkheimer. Pod auspicjami Departamentu opublikowano pięć tomów serii „Studies in Prejudice”, z których dwa poświęcono studiom socjologicznym, trzy – studiom psychologicznym³. Wraz z książką Myrdala, seria ta ukształtowała politykę i praktykę działań antydyskryminacyjnych tamtego okresu. Rozpowszechniła psychopatologiczny model uprzedzeń, kompatybilny z liberalną wizją pluralizmu i dobrobytu.

Rozważania nad tym, dlaczego „Studies in Prejudice”, a także po części wspomniane już *Antisemitism among American Labor (Labor Study)* z 1945 roku, czyli studia prowadzone przez ISR – ośrodek o silnie marksowskich

³ Obszerna dokumentacja prac nad publikacją serii „Studies in Prejudice” znajduje się w internetowym archiwum American Jewish Committee. Zob. <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=1380> (1950 *Studies in Prejudice*, b.d.).

inspiracjach – zostały zdominowane przez podejście psychologiczne, pozwoliły mi na nowo podjąć wątek antysemityzmu w ujęciu Karola Marksa. Temu zagadnieniu poświęcony jest rozdział piąty. W życzliwym odczytaniu Marksa podążam tropem dwóch badaczy współczesnych: Marcela Stoetzlera i Roberta Fine'a (Fine, 2014; Stoetzler, 2014b). Ich zdaniem waga i wyjątkowość eseju o tyleż przewrotnym, co mylącym tytule *O kwestii żydowskiej* polega na tym, że Marks, a za nim Sartre, rozpoznali, że w „kwestii żydowskiej” nie chodzi o Żydów, lecz o prawa polityczne, prawa człowieka, emancypację, walkę o określone wizje państwa i społeczeństwa. W „kwestii żydowskiej”, niczym w soczewce, wszystkie się odbijają, nie mając jednak nic wspólnego z Żydami. „Kwestia żydowska” była i pozostaje tylko i aż płaszczyzną, na której uwidacznia się dynamika procesów emancypacyjnych. W przeciwieństwie do dawnych i współczesnych antyantysemickich działaczy Marks nie walczył z określonymi przesadami na temat Żydów lub reprezentacjami „Żyda”, lecz dowodzi, że to, jacy są lub jacy nie są Żydzi (i żydzi) nie ma i nie powinno mieć znaczenia dla kwestii emancypacji.

W rozdziale szóstym staram się podsumować krótki rys historyczny makkartyzmu, pokazując, jak za sprawą antykomunizmu wymodelowano zarówno taką tożsamość żydowską, jak i taką definicję antysemityzmu, jakich życzyła sobie nieżydowska większość. Początek zimnej wojny sprawił, że widmo stereotypu „żydokomuny” ze zdwojoną siłą krążyło nad amerykańskimi Żydami, stanowiąc niemałe zagrożenie dla ich bezpieczeństwa i stabilizacji, a w efekcie definiując działania ich publicznych i politycznych reprezentantów. Jednym z powodów, dla których żadna z żydowskich agencji nie podnosiła kwestii systemowego rasizmu ekonomicznego, był szantaż antykomunistyczny. Zimna wojna jeszcze bardziej ograniczyła inicjatywę żydowską na tym polu. Skupiając się na walce ze stereotypem łączącym Żydów z komunizmem, w myśl idei, by nie dolewać oliwy do ognia, organizacje żydowskie nie angażowały się w działania, które mogły być napiętnowane jako „komunistyczne”. Chodziło o udowodnienie, że Żydzi nie popierają komunizmu, aby w zamian za to otrzymać od rządu gwarancję zwalczania skrajnej prawicy, a zatem obietnicę względnego bezpieczeństwa. W ten sposób antykomunizm przesunął organizacje żydowskie w kierunku centrum, dystansując je od starszego typu liberalizmu spod znaku Nowego Ładu.

Niemałego kłopotu nastęrczał agencjom żydowskim fakt, że organizacje komunistyczne występowały przeciwko antysemityzmowi i rasizmowi. Rzuciło to na Żydów zbyt „czerwone” światło, co z kolei podważało ich wiarygodność jako porządných obywateli amerykańskich. Stąd wziął się upór instytucji żydowskich w manifestacyjnym odcinaniu się od komunizmu, nawet za cenę życia Żydów. W rozdziale siódmym omawiam, jak wyglądało to w praktyce, posiłkując się dwoma przykładami: zamieszek w Peekskill z 1949 roku oraz procesu i skazania Ethel i Juliusa Rosenbergów (1950–1953) (Friedman, 2014; J. Kaplan & Shapiro, 1988; Moore, 1988). Myślę, że te dwa horrory dobrze obrazują, na czym polegał egzamin z podporządkowania

kulturze dominującej (Żukowski, 2011), przed jakim w okresie makkartyzmu postawiono Żydów w Ameryce. W obu sytuacjach, pod groźbą przemocy, której skalę sprawa Rosenbergów dosadnie zobrazowała, Żydzi amerykańscy zostali zmuszeni nie tylko do bagatelizacji antysemityzmu, ale wzięcia udziału w częściowo antysemitckim spektaklu w roli przyklaskujących mu widzów.

W swojej analizie rasowego liberalizmu Jodi Melamed wskazuje na analogiczny proces konstruowania tożsamości pożądaných poprzez patologiczowanie tożsamości niebezpiecznych dla zachowania *status quo* (Melamed, 2011; Woods, 2004; Zeigler, 2015). Śledząc dzieje narracji krytycznych wobec dominującego rozumienia rasy w USA oraz sposoby wygaszania ich polemicznego potencjału, Melamed pokazuje, jak powojenne ideologie antyrasistowskie nie tylko ograniczyły rozumienie rasizmu, ale ufundowały i znormalizowały nowe formy urasowionej przemocy. Korzystając z kategorii urasowania, w rozdziale pierwszym części drugiej podejmuję dyskusję z konsensusem ugruntowanym przez studia nad interseksjonalnością, jakoby Żydzi byli biali (Burton, 2018). Sprawę białości Żydów komplikuje wiele czynników. Na przykład to, że nie wszyscy Żydzi są biali w sensie najbardziej dosłownym, nie wszyscy są bowiem aszkenazyjczykami. Jeśli chodzi o tych ostatnich, jest to w najlepszym razie białość warunkowa: Żydzi „przechodzą” jako biali – to znaczy niezauważeni – w społecznych warunkach względnego spokoju, ale już jako biali nie „przejdą”, gdy rasiści będą szukać celu ataku (Ward, 2018). W tej części książki zastanawiam się nad niebezpiecznym paradoksem, do którego doprowadziły studia nad interseksjonalnością: rama białości, która pozwala zobaczyć strukturalny rasizm, nie tylko nie pozwala zobaczyć antysemityzmu, ale jeszcze potrafi go wzmacniać. Gdy patrzy się przez tę ramę, Żydzi jawią się jako reprezentanci grupy strukturalnie rasistowskiej i eksploatującej innych, a Izrael – jako bastion zachodniego imperializmu na Bliskim Wschodzie (Baddiel, 2021; Beck, 1988; Kaye/Kantrowitz, 2007; Levine-Rasky, 2008; Schraub, 2019; Stögner, 2019, 2020).

„Cywilizowane człowieczeństwo liberalizmu jest w rzeczywistości nieludzkie w stosunku do tych, których po cichu uważa za niecywilizowanych” (Bonefeld, 2014, s. 319) – ten krótki cytat precyzyjnie oddaje, czym jest mistyfikacyjny uniwersalizm. W rozdziale drugim części drugiej zastanawiam się, w jaki sposób uniwersalizm tego rodzaju formuje życie żydowskie. Kondycja napiętnowanego polega na tym, że jego życie zależy od tego, na ile i w jaki sposób uzgodni obraz własny z obrazem jego osoby, jaki tkwi w oczach patrzących. Najczęściej prowadzi to do postawy, którą Sartre nazywa przestarzałym dziś słowem „nieautentyczność”: Żyd nieautentyczny to ktoś, kto „stara się na siebie spojrzeć oczyma innych ludzi” (Sartre, 1992, s. 97). W warunkach polskich podporządkowanie wymogom fałszywego uniwersalizmu oznacza wejście w którąś z dozwolonych Żydom, bo spełniających ważne funkcje w podtrzymywaniu polskich tożsamości zbiorowych, ról: polskiego patrioty, kultywatora żydowskiej tradycji i religii, żarliwego opozycjonisty pomstującego na żydowskich komunistów. Taką postawę właśnie, za Hanną

Krall, nazywam sublokatorstwem (Krall, 1985; Krall i in., 2013). Zerwać z nim można pod warunkiem, że zobaczy się te role jako ramę, w której musimy się zmieścić; wymuszony *performance*, w którym odmówi się udziału.

Gestom takiej odmowy poświęcony jest rozdział trzeciej części druj. Wprowadzam w nim kategorię podwójnego wiązania (Bourdieu, 2004; Douvan & Bardwick, 1982; Gilman, 1990; Sluzki & Ransom, 1976), by wyjaśnić, jak rozumiem asymilację. Jej iluzoryczność gwarantuje już sama struktura dominacji: w strukturze tej zawarte jest współistnienie 1) konieczności dostosowania się i 2) niemożności dostosowania się. Przyglądam się, w jaki sposób *double bind* warunkuje sposób myślenia i praktyki nie tylko grupy dominującej, ale także grupy podporządkowanej. Uwewnętrznienie antysemityzmu przez osoby napiętnowane jako Żydzi analizuję w odniesieniu do kategorii autonienawiści, którą traktuję jako specyficzną odmianę przemocy symbolicznej. Za Pierrem Bourdieu tę ostatnią rozumiem jako sposób, w jaki jednostki z grup podporządkowanych traktują same siebie, ponieważ internalizują płynące z kultury dominującej i przez kulturę tę uprawomocnione, deprecjonujące przekonania na swój temat (Bourdieu, 2004). Formami przemocy symbolicznej – przemocy wymuszonej przez grupę dominującą, ale której wykonawcami są sami zdominowani – są wymienione przez Ervinga Goffmana: „samoponiżanie”, „nienawiść do siebie” i „samoizolacja” (Goffman, 2007, ss. 38, 44). Za Sanderem Gilmanem nie traktuję jednak autonienawiści wyłącznie deskryptywnie, ponieważ historia stosowania tej kategorii wskazuje, że jest ona uwikłana w dyskursy antysemitzkie (Gilman, 1990). Przywołuję dwie koncepcje wyjścia poza sublokatorski mechanizm dostosowania. Zaczynam od Jeana Améry’ego, który twierdził, że aby nie dać się zdefiniować antysemitzkiej większości, trzeba przede wszystkim, najpierw, realnie oszacować i rozpoznać antysemitzki werdykt; spojrzeć bez złudzeń na antysemityzm, na własne uplasowanie, na pozycję, jaką społeczeństwo, w którym żyjemy, nam wskazało (Améry, 1980a, 2019). Dopiero ten ruch pozwala przejść od uniwersalizmu fałszywego do faktycznego. Następnie omawiam koncepcję dezintegracji Maxa Czollka (Aydemir & Yaghoobifarah, 2019; Czollek, 2020; Landry, 2020). Według Czollka wymóg integracji, podobnie jak asymilacji, jest przejawem narcyzmu grupy dominującej. Kto musi się integrować z kim, wobec kogo stawiane jest to żądanie, kto jest sprawdzany pod kątem właściwego lub niewłaściwego przysposobienia? Wektor integracji ujawnia faktyczną dominację.

W rozdziale czwartym części drugiej chcę pokazać, jak omówiona sekwencja: uniwersalizm fałszywy, sublokatorstwo, dezintegracja i wreszcie ponowne roszczenie do uniwersalności, została przedstawiona w trzech polskich utworach literackich i jak emancypacyjny potencjał tych tekstów uległ aktywnemu nierozpoznananiu/zapoznaniu w obrębie literaturoznawstwa. O pacyfikującym przesunięciu znaczeń piszę w odniesieniu do recepcji *Wielkiego Stefana Koneckiego* Adolfa Rudnickiego (Rudnicki, 1948), *Zapisków z martwego miasta* (Sandauer, 1963) i *O sytuacji polskiego pisarza pochodzenia*

żydowskiego Artura Sandauera (Sandauer, 1982). Przedstawię najpierw moją interpretację tych tekstów jako wielopłaszczyznowych rozpraw z mitem asymilacji. Następnie, przyglądając się ich recepcji, pokażę, w jaki sposób przyswojenie tej brawurowej dekonstrukcji zostało zablokowane. Recenzje owych dzieł, stanowiące łącznik między autorami a czytelnikami, narzucające sposoby lektury, proponujące interpretacje, zakreślające możliwości rozumienia należy uznać za systematyczną pracę przesłaniania, zakrywania i unieważniania żydowskich narracji o polskiej kulturze oraz o miejscu, jakie kultura ta wyznaczyła Żydom. Teksty o byciu Żydem wśród Polaków uległy masowej dezinterpretacji, by w obrębie kultury dominującej zostać zaliczonymi do literatury o Żydach.

Przy okazji lektury wyżej wymienionych dzieł mierzę się z wyzwaniem metodologicznym. Czy należy brać pod uwagę, że piszący jakieś świadectwo był Żydem? Czy nie jest to powtórzenie – w imię analizy – rasistowskiego gestu napiętnowania? Z drugiej strony, czy nie byłoby to niedopuszczalnym przeoczeniem, skoro wiemy, że autor lub autorka pisze w obrębie kultury antysemitycznej, która z przyczyn strukturalnych, pod groźbą przemocy, nie chce dopuścić go/jej do głosu na równych prawach – a już zwłaszcza wtedy, gdy miałyby/miałyby opisać antysemitkę tej kultury? Narzucanie komuś żydowskości, traktowanie tej kategorii jako opisowej wbrew samookreśleniu autora lub autorki jest gestem, który chcę rozbroić, a nie powielać. Zarazem jednak, jak dowodzi Sandauer, pomijanie piętnowania żydowskością i jego wpływu na osobę piętnowaną to pomijanie rzeczywistości. To, co nazywa się w Polsce „żydowskim pochodzeniem”, ma wszak „wokół siebie aurę, której ignorować nam nie wolno” (Sandauer, 1982, s. 9). W kolejnym rozdziale proponuję, jak wybrnąć z tego potrzasku, wprowadzając czterostopniowy schemat analizy dyskursu (Zawadzka, 2018b).

Zamiast rozrachunku z polskim antysemityzmem kultura polska proponowała odnowienie przedwojennej fascynacji Innym. Już w latach osiemdziesiątych podejmowaną w okresie wczesnego PRL-u krytyczną refleksję na temat stosunku Polaków do Żydów przykryto ekscytacją tym, co postrzega się w Polsce jako żydowską przeszłość (Gruber, 2004; Matyjaszek, 2019). Generalnej refleksji na temat procesu odrodzenia kultury żydowskiej w Polsce poświęcony jest rozdział piąty części drugiej. Interpretuję ten proces jako taką propozycję formuły żydowskości, która bezkolizyjnie wpisuje się w kulturę polską, nie burząc antysemitycznego komponentu tej kultury. Za sprawą dyskursu różnicy grupa większościowa zyskuje miano tolerancyjnej, a Żydzi pozostają od niej w odległości, która nie narusza jej zdefiniowanego przez antysemityzm poczucia komfortu i bezpieczeństwa. Polskie *Jewish Revival* (Gleichgewicht & Penn, 2019; Stępień, 2014) można traktować jak kulturalną procedurę wyznaczania miejsca dla Żyda: podlegającym kontroli grupy większościowej procesem kształtowania dozwolonych tożsamości mniejszościowych. Dozwolonych, to znaczy takich, które tożsamość polską – kolektywną i indywidualną – pozostawiają nie tylko nienaruszoną, ale umocnioną o pożądany dziś komponent tolerancji.

By komfort ten był zapewniony, Żydzi jako jednostki i jako społeczność podporządkowywani są w Polsce restrykcyjnym regułem odczuwania (Hochschild, 2012). Zgodnie z nimi uczuciami zakazanymi są gniew, chęć zemsty i resentyment. Ofiara, która nie wybaczła, zazwyczaj prezentowana jest jako zżerana przez gorycz i żądzę zemsty, a także jako strauumatyzowany więzień przeszłości. Wybaczenie jest wartościowane pozytywnie moralnie, a jego odmowa – jako coś szkodliwego. Z kolei w resentymentcie upatruje się nierzadko przyczyny antysemityzmu. Resentyment postrzegany jest wówczas jako czynienie zasady moralnej z własnej represji lub deficytu. Jego przyczyną pierwotną pozostaje projekcja: jednostka postrzega Innego jako tego, który posiada coś, czego ona sama jest systemowo pozbawiona lub czego pozbawia samą siebie. W rozdziale pierwszym trzeciej części przyglądam się zgoła innym związkom antysemityzmu i resentymentu. Mam na myśli ten resentyment, o którym pisał Jean Améry (1980c). Resentyment, gdy krzywda nie jest wyobrażona, lecz realna, a sprawstwo nie przeniesione, lecz trafnie zdiagnozowane. Przytaczam także przykłady wezwań do wybaczenia, pojednania i dialogu ze strony przedstawicieli społeczności żydowskiej w Polsce. Robię to dlatego, że dobrze obrazują one niebezpieczeństwo, przed którym uprzedzał Améry: podobnie jak definicje stereotypu, rama wybaczenia i pojednania ma moc fałszywej symetryzacji. Sprawia ona, że wezwania do wybaczenia i pojednania zostają wpisane w dyskurs wzajemności: wy nam, my wam. To właśnie ten gest, gest fałszywego zrównania w sprawczości, jest tutaj performowany na żądanie suwerena.

Posiłkując się przykładem kanadyjskim, Glen Sean Coulthard dowodzi, że w warunkach, w których państwo – bez uprzedniej rewolucji skolonizowanych – przechodzi od stanu kolonializmu do demokracji liberalnej, polityka uznania jest ideologicznym aktem fabrykacji tranzycji poprzez umieszczenie przemocy kolonialnej w przeszłości, gdy tymczasem proces kolonizacji nadal kształtuje strukturę państwa (Coulthard, 2014). W efekcie oparta na wymuszaniu przebaczenia polityka pojednania staje się nową wersją polityki uznania. Akt zerwania z przeszłością, którego zabrakło w Kanadzie, miał miejsce w Polsce. Był to, jak chce Coulthard, akt rewolucyjny: ustanowienie komunizmu, a wraz z nim pierwszego prawnie gwarantowanego równouprawnienia Żydów w Polsce. Po 1989 roku rewolucję tę uznano jednak za niebyłą, a jej zdobycze – za zło wcielone. Na fali antykomunizmu odnowiono symboliczną ciągłość z czasami państwowo sankcjonowanej przemocy wobec Żydów – międzywojniem. Wraz z gloryfikacją dwudziestolecia międzywojennego próba redefinicji wzorów kultury polskiej, jaką w warstwie założeniowej i częściowo faktograficznej był komunizm, została ostatecznie anulowana.

Wieloletni, wielopłaszczyznowy i konsekwentny proces tej anulacji omawiam w rozdziale drugim części trzeciej. Skupiam się w nim na pracy Jeleny Subotić *Yellow Star, Red Star. Holocaust Remembrance after Communism* poświęconej współczesnym politykom historycznym krajów byłego bloku wschodniego, a w szczególności zintensyfikowanym wysiłkom tych krajów

na rzecz zrównania nazizmu i komunizmu (D. Katz, 2017; Kovács i in., 2011; Shafir, 2002; Subotić, 2019; Zuroff, 2011). Subotić śledzi lokalne historie tego zrównania, jego uprawomocnienie na arenie międzynarodowej, a także jego stawki i konsekwencje. Analizuje zawłaszczenie pamięci (*memory appropriation*), czyli proces, za sprawą którego w krajach postkomunistycznych Holocaust – jego imaginariusium, opisy, upamiętnienia oraz współcześnie konstruowana pamięć o nim – służy aktualnie do upamiętniania zbrodni komunistycznych, a nie zbrodni o charakterze antysemitycznym. Mechanizm, który opisuje Subotić, określam mianem nowego negacjonizmu. Nie jest to już negacjonizm klasyczny, gdyż wysiłki jego teoretyków i praktyków nie mają na celu rozpowszechniania tezy, jakoby Holocaust wcale się nie wydarzył. Jest to jednak negacjonizm o tyle, że Holocaust pozbawiany jest wagi i znaczenia, bywa relatywizowany, usprawiedliwiany i rozmywany, a opisy i obrazy Zagłady ulegają przejściu na rzecz opisów i obrazów zbrodni innych niż te przeciwko Żydom, przede wszystkim zbrodni komunistycznych. Jest to przejście intencjonalne i wrogie, ponieważ jego stawką jest ukrycie lub unieważnienie zbrodni antysemitycznych.

W rozdziale trzecim części trzeciej podejmuję kwestię zastosowania rozpoznania Jeleny Subotić na gruncie polskim. Skupiam się na antykomunistycznej doksie jako automatyzmie współczesnego myślenia na temat związków komunizmu i żydowskości, skutecznie blokującej adekwatną diagnozę skali, charakteru i kanałów przepływowych współczesnego polskiego antysemityzmu. Doksa ta interesuje mnie dlatego, że to, co za pomocą dyskursu dominującego ustanowiono jako niedopuszczalne, pozwala zrekonstruować normy kulturowe, czyli to, co właściwe, niebudzące podejrzeń, wskazane. Zarysowanie kontekstu, który sprawia, że „żydokomuna” funkcjonuje jako powszechnie zrozumiały kod kultury, pozwala mi przygotować grunt do badania recepcji piętna. Dyskurs publiczny dostarcza licznych przykładów obarczania odpowiedzialnością potomków żydowskich komunistów (rzadziej żydowskich komunistek) za wybory polityczne rodziców, babć i dziadków. Strategie reagowania na te sytuacje będą przedmiotem dalszego wywodu. Skupiam się na recepcji piętna „żydokomuny” po to, by pokazać jeszcze jeden wymiar działania wzorów kultury dominującej: w jaki sposób kształtują one praktyki, postawy i tożsamości zdominowanych. W rozdziale pierwszym części czwartej układam je w porządku pokoleniowym, ponieważ pozwala to zobaczyć stereotyp „żydokomuny” nie tylko jako statyczny, ale i dynamiczny, a nawet elastyczny komponent kultury polskiej, przybierający takie formy, jakie odpowiadają zapotrzebowaniu historycznej chwili. Przykłady narracji, które w tym rozdziale omawiam, pokazują, że kategoria pokolenia, oprócz opisowego, ma potencjał ideologiczny. Ustanowienie lub samoustanowienie jakiejś jednostki lub grupy jako głosu danego pokolenia rodzi pytania o reprezentację, a dokładniej mówiąc o typ kapitału symbolicznego niezbędnego, by wejść w taką rolę. Wreszcie, by sprawdzić, na ile reprodukcja ideologicznego konstruktu „żydokomuny” jest właściwa dla dyskursu antykomunistycznego,

a na ile zdefiniowana przez postkomunistyczny kontekst, który czyni ten dyskurs hegemonicznym, przywołuję perspektywę porównawczą: autonarracje dzieci i wnuków żydowskich komunistów ze Stanów Zjednoczonych.

Dwa kolejne rozdziały to studia przypadku. Zadaniem rozdziału drugiego części czwartej jest pokazanie pokoleniowej przemiany recepcji piętna „żydokomuny” w obrębie jednej rodziny. Na przykładzie narracji Hersza, Aleksandra i Piotra Smolarów obserwuję ewolucję dominującej ramy ideologicznej, której działaniu poddawani są Żydzi w Polsce, na czele z wymogiem asymilacji i towarzyszącymi mu „testami z polskości”. Drugie studium (rozdział trzeci części czwartej) jest próbą pokazania, w jaki sposób paradygmat antykomunistyczny blokuje adekwatną diagnozę antysemityzmu, w efekcie pozwalając na jego nabierającą tempa reprodukcję. Analizowany tutaj przypadek ataku na Mariana Turskiego, a przede wszystkim chybionych prób obrony Turskiego podejmowanych przez polską inteligencję to zarazem okazja, by zaprezentować, jak z użyciem narzędzi innych niż pytanie o tożsamość antysemitę można uchwycić mechanizm działania tego antysemityzmu, który wyrasta z antykomunizmu.

Wybór powyższych *case studies* powodowany jest dwoma względami. Pierwszy to czynnik pragmatyczny: oba dostarczają licznych materiałów do analizy. Bogactwo źródeł pozwala na wieloaspektowość opisu, a także koryguje, co jest stałym motywem czyjejś narracji, a co ma charakter bardziej marginalny lub przypadkowy. Drugi powód to centralne usytuowanie analizowanych tu narracji w obrębie kultury polskiej. Przez „centralne” nie mam na myśli ich popularności, lecz stopień akceptacji i normalizacji w obrębie dyskursu dominującego, a ściślej mówiąc liberalno-demokratycznego *status quo*.

Ze względu na podwójne umocowanie ideologicznego konstruktu „żydokomuny” w kulturze polskiej – antykomunizmem i antysemityzmem – sublokatorskie gesty Żydów są w tym kraju szczególnie często wymuszane i wyjątkowo skrupulatnie wykonywane. Polityka mimikry do polskości nie jest jednak „specjalnością” mniejszości narodowych, etnicznych lub religijnych. Stąd aneks, w którym staram się pokazać, jak strategia sublokatorska działa w obrębie inicjatyw politycznych i jak wydrąża je ona z emancypacyjnego potencjału, z ruchów dekonstruujących wzory kultury, zamieniając je w ruchy te wzory rekonstruujące. Ważne jednak, by nie zapomnieć o fundamentalnej różnicy: o ile napiętnowanym spektakl sublokatorski ma zapewnić przetrwanie, o tyle zmarginalizowane opcje światopoglądowe upatrują w podłączaniu się do głównego nurtu polskości szansy na zyskanie sojuszników i sojuszników.

CZĘŚĆ I

MAKKARTYZM: HISTORIA TEORII

1. Kalendarz

29 lipca 2021 roku weszłam na teren Wielkiej Synagogi poznańskiej. Zbudowano ją w 1906 roku. W roku 1941 Niemcy zrobili w tym budynku basen. Informację tę można znaleźć na aż trzech tablicach stojących dziś przed synagogą, jak również w polskiej Wikipedii. Żadna z tablic nie sygnalizuje natomiast, że jako basen budynek ten funkcjonował do 2011 roku. Nie informuje o tym także polska Wikipedia. Ani władze komunistyczne, ani demokratyczne nie przywróciły budynkowi jego pierwotnego charakteru, nie zadbały o niego jako o zabytek architektoniczny i kulturalny, nie potraktowały go również jako ważnego obiektu historycznego. Informacje na wspomnianych tablicach sformułowane są w tonie współczucia i oburzenia. Podkreśla się tam, że naziści zamienili świątynię w pływalnię miejską celowo, by tym obrazoburczym gestem upokorzyć żydowską społeczność. Pozostaje zapytać, czy od 1945 roku do dziś we władzach Poznania również zasiadają naziści. Wbrew pozorom, to pytanie nie jest tak prowokacyjne, jak mogłoby się wydawać.

Współcześnie władze Poznania nie definiują Wielkiej Synagogi jako zabytku, który powinien wziąć pod swoją kuratelę. Budynek traktowany jest jako prywatna własność prywatnego podmiotu: poznańskiej gminy żydowskiej. Gmina nie ma funduszy na remont budynku, a ten jest w stanie agonalnym. Na teren synagogi weszłam nielegalnie, wstęp jest wzbroniony, budynek otacza płot, bo obiekt grozi zawaleniem. Gmina żydowska odpowiada za bezpieczeństwo na tym terenie, musi więc zapłacić z własnej kieszeni za wyburzenie budynku. W środku, na kupie gruzu, znalazłam ofertę wyburzenia złożoną gminie przez firmę Mega-Pol z Olsztyna.

Oferta opiewa na 117 114,00 złotych. Choć przygotowane z myślą o turystach tablice przed budynkiem informują, że w miejscu synagogi ma powstać „centrum dialogu”, oferta nie pozostawia wątpliwości: teren przygotowywany jest pod budowę hotelu. Wygląda na to, że gmina żydowska, by zdobyć pieniądze na wyburzenie zdewastowanej synagogi, sprzedała tę działkę firmie deweloperskiej.

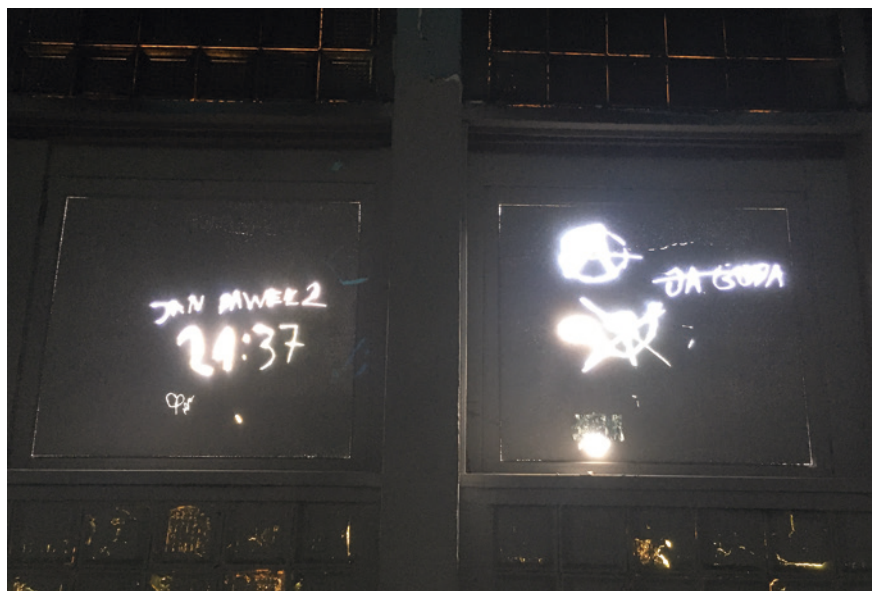


Il. 1. Wielka Synagoga w Poznaniu, 29 lipca 2021 roku.

Fot. Anna Zawadzka



Il. 2. Wielka Synagoga w Poznaniu, 29 lipca 2021 roku. Fot. Anna Zawadzka



Il. 3. Wielka Synagoga w Poznaniu, 29 lipca 2021 roku. Fot. Anna Zawadzka



Z.U.H. „MEGA-POL” Daniel Podsiadlik
Turów, ul. Długa 27, 42-256 Olsztyn
biuro: ul. Jasnogórska 75 lok. 4,
42-200 Częstochowa

NIP: 949-186-86-16
REGON: 240394287
TEL.: 506-149-170; 501-138-183
TEL./FAX: 34 357 90 77

www: www.mega-pol.com
E-MAIL: biuro@mega-pol.com
NABAZA: ING Bank Śląski S.A.
42 1050 1142 1000 0090 3079 5869

Częstochowa, 23.06.2020r.

**Eiffage Polska Budownictwo
S.A.**

**ul. Górecka 1
60-201 Poznań**

OFERTA nr 43/06/2020

W odpowiedzi na zapytanie z dnia 09.06.2020r. firma Z.U.H. „MEGA-POL” Daniel Podsiadlik przedstawia ofertę na wykonanie robót rozbiórkowych na potrzeby udziału w postępowaniu: Nadbudowę i przebudowę oraz zmianę sposobu użytkowania budynku pływalni na hotel, ul. Wroniecka 11a, 61-763 Poznań.

Zakres prac objętych ofertą:

- Przygotowanie terenu do rozbiórki: wygrodzenie i oznakowanie stref niebezpiecznych.
- Rozbiórka obiektu według poniższego zestawienia.
- Wywóz i utylizacja materiałów porzbiórkowych.
- Uporządkowanie terenu rozbiórek.
- Wszelka stal pozostała z rozbiórki pozostaje własnością Zleceniobiorcy.
- Jednorazowa mobilizacja sprzętu na budowę.

Lp.	opis pozycji	j.m.	Ilość	Ilość wg Oferty	cena jedn. [PLN]	wartość [PLN]
Razem						1 663 114,62
1.	Rozbiórki				Razem	420 676,57
1.1	Piękna					155 923,50
1.1.1	Rozbiórka posadzki pod systemem ogrzewania podłogowego. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ²	1 039,49		150,00	155 923,50
1.1.2	Rozbiórka sieciki basenu gr 46 cm z belkami żelbetonowymi. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	240,62		680,00	163 624,07
1.1.3	Rozbiórka stropów żelbetonowych, belki stalowe gr 100,00. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	41,98		680,00	28 548,10
1.1.4	Rozbiórka ścian murewanych. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	259,22		280,00	72 580,90
Razem =2,98						324 555,86
1.2.1	Demontaż stropów żelbetonowych wraz z belkami i schodami. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	350,05		680,00	238 032,64
1.2.2	Rozbiórka ścian murewanych. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	309,01		280,00	86 523,22
Razem						254 511,85
1.3.1	Demontaż stropów żelbetonowych wraz z belkami i schodami. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	244,69		680,00	166 387,84
1.3.2	Rozbiórka ścian murewanych. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	234,81		280,00	65 745,96
1.3.3	Rozbiórka połaci dachowej z konstrukcją. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ²	50,42		100,00	5 042,00
1.3.4	Konstrukcja stalowa zabezpieczająca budynek stal S235 wraz z pracami towarzyszącymi	kg	14 446,46		1,20	17 335,75
Razem						81 618,54
1.4.1	Demontaż stropów żelbetonowych wraz z belkami i schodami. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	61,59		680,00	41 882,56
1.4.2	Rozbiórka ścian murewanych. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	141,91		280,00	39 735,98
Razem						192 249,33
1.5.1	Demontaż żelbetonowej konstrukcji kopali. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	206,36		680,00	140 323,10
1.5.2	Rozbiórka ścian murewanych. Wliczając wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację.	m ³	90,51		280,00	25 343,89
1.5.3	Konstrukcja stalowa zabezpieczająca budynek stal S235 wraz z pracami towarzyszącymi	kg	22 151,95		1,20	26 582,34

Il. 4.1. Dokument znaleziony w Synagodze, 29 lipca 2021 roku.

Fot. Anna Zawadzka

**MEGA-POL**

ZUH „MEGA-POL” Daniel Podsiadlik
Turów, ul. Długa 27, 42-256 Olsztyn
Biuro: ul. Jasnogórska 75 lok. 4,
42-200 Częstochowa

tel: 949-186-65-16
REGON: 24039287
TEL: 506-149-170; 501-138-183
TEL/FAX: 34 357 90 77

www: www.mega-pol.com
E-MAIL: biuro@mega-pol.com
NR KONTA: ING Bank Śląski S.A.
42 1050 1142 1000 0090 3079 5869

1.6	Posiłek +19,04				Razem	150 945,08
1.6.1	Demontaż żelbetonowej konstrukcji kopuły Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	m3	187,27		680,00	127 340,20
1.6.2	Rozebranie ścian murewanych Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	m3	25,12		280,00	7 032,48
1.6.3	Konstrukcja stalowa zabezpieczająca budynek stal S235 wraz z pracami towarzyszącymi	kg	13 810,33		1,20	16 572,40
1.7	Dach				Razem	88 557,70
1.7.1	Demontaż połaci dachowej z konstrukcją drewnianą Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	m2	1 610,14		55,00	88 557,70
1.8	Pozostałe rozbiórki				Razem	150 000,00
1.8.1	Demontaż wewnętrznej stalarki otworowej Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.2	Demontaż zewnętrznej stalarki otworowej Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.3	Demontaż urządzeń i elementów stalowych Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.4	Demontaż wyposażenia instalacyjnego Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.5	Demontaż wyposażenia instalacyjnego Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.6	Rozebranie sufitów podwieszanych Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.7	Rozebranie rygnok na ścianach i sufitach Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.8	Rozebranie trybun w nawach bocznych Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
1.8.9	Usunięcie wyposażenia typu meble, nalepających się do tynku Wliczając: wywóz odpadów oraz opłaty za utylizację	kpl	1			0,00
2.	KONSTRUKCJA				Razem	
2.1	ROBOTY ZIEMNE				Razem	117 140,00
2.1.1	Wykop Wliczając: ewentualne odwodnienie	m3	2 404,00		45,00	108 180,00
2.1.2	Zasyпки	m3	128,00		70,00	8 960,00

Łączna wartość prac wynosi: 1 663 114,62 zł netto.

Uwaga: oferta została sporządzona na podstawie przesłanej dokumentacji dla szacunkowej ilości robót. Do potwierdzenia oferty konieczne będzie zweryfikowanie ilości i zakresu robót.

Oferta nie uwzględnia:

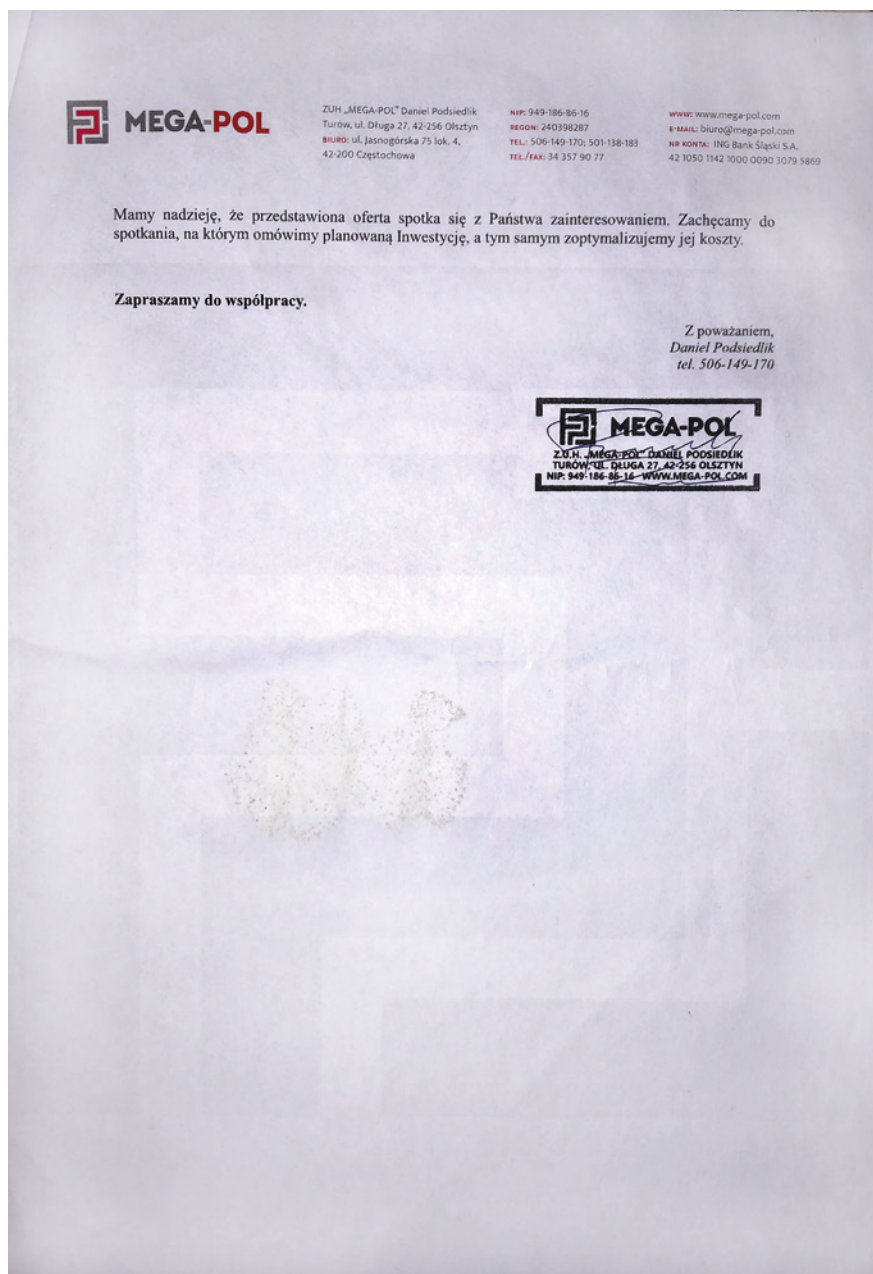
- Oferta nie uwzględnia wyłączenia ani prowadzenia ustaleń z gestorami sieci koludującymi z Inwestycją na terenie rozbiórek.
- Zabezpieczenia sieci podziemnych o których brak informacji.
- Zabezpieczenia sieci wszelkich istniejących o których brak informacji.
- Wykopów kontrolnych
- Sporządzenia oraz wprowadzenia Projektu Tymczasowej Organizacji Ruchu w celu zapewnienia ciągłości ruchu kołowego na czas przebudowy oraz uzgodnień z MZDiT.
- Ustaleń i kosztów związanych z wyłączeniem i zamknięciem ulic i chodników na czas robót rozbiórkowych.
- Wywozu i utylizacji materiałów niebezpiecznych, w tym azbestu w ilościach większych niż wymienione, jeśli występują.
- Obsługi geodezyjnej inwestycji.
- Kosztów dodatkowego uszlachetnienia gruntów, w przypadku gdy rzeczywiste warunki gruntowo-inżynierskie będą się różnić od wynikających z dokumentacji dostarczonej przez Zleceniodawcę.
- Materiał dostarczony przez GW musi spełniać i posiadać normy do zabudowy warstw nasypowych.
- Ewentualnych kosztów zabezpieczenia i odwodnienia wykopów podczas prowadzenia robót rozbiórkowych i ziemnych.
- Ewentualnych kosztów wbicia ścianek szczelnych lub zastosowania innych rozwiązań w celu zabezpieczenia terenu.

Termin prac: do uzgodnienia.

Termin płatności: do uzgodnienia.

Il. 4.2. Dokument znaleziony w Synagodze, 29 lipca 2021 roku.

Fot. Anna Zawadzka



Il. 4.3 Dokument znaleziony w Synagodze, 29 lipca 2021 roku.

Fot. Anna Zawadzka

W lutym 2021 roku zaatakowano Centrum Badań nad Zagładą Żydów przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Sprawa dotyczyła książki *Dalej jest noc*, szczegółowego studium na temat przebiegu tzw. trzeciej fazy Zagłady – okresu po likwidacji gett – w wybranych powiatach na terytorium okupowanej Polski (Engelking & Grabowski, 2018). Redaktorzy książki, Barbara Engelking i Jan Grabowski, zostali pozwani przez osobę prywatną. Powódka czuła się pokrzywdzona faktem, że w książce imię i nazwisko jej wujka pada w niekorzystnym świetle: jako kogoś, kto obrabował Żydówkę. Pozew został przygotowany z inicjatywy Reduty Dobrego Imienia – Polskiej Ligi Przeciwko Zniesławieniom.

Sąd ocenił, że kobieta została obrażona, lecz nie jako osoba prywatna, a jako Polka. W uzasadnieniu wyroku czytamy między innymi:

[D]ziedzictwo narodowe, spuścizna, utożsamianie się z dokonaniem i wartościami reprezentowanymi przez przodków jest podlegającym ochronie dobrem osobistym. Kontynuowanie lub kultywowanie dobrej tradycji przodków jest i powinno być – także przy uwzględnieniu kryteriów obiektywnych – uznawane za istotną wartość. Oczernianie wspólnoty, która wywarła doniosły wpływ na ukształtowanie osobowości człowieka, stanowi formę poniżenia jego godności. [...] przyjąć należy, że publikowanie treści przypisujących Polakom zbrodnie Holokaustu dokonane przez III Rzeszę może być uznane za krzywdzące i godzące w poczucie tożsamości i dumy narodowej. Wydarzenia historyczne, które stanowią dziedzictwo pamięci wspólnoty i jej poszczególnych członków, o bezprecedensowym charakterze, uznawane za fakt bezsporny, nie mogą być relatywizowane, albowiem godzi to w poczucie przynależności narodowej i wywołują poczucie krzywdy, kształtując wśród opinii publicznej rażąco nieprawdziwy wizerunek Polski i przypisując Polakom cechy odzierające ich z godności i podważające poczucie ich wartości. Przypisywanie narodowi polskiemu odpowiedzialności za Holokaust, zabijanie Żydów podczas II wojny światowej i konfiskatę ich majątków, dotyczą sfery dziedzictwa narodowego, a w konsekwencji, jako całkowicie nieprawdziwe i krzywdzące mogą rzutować w istotny sposób na poczucie własnej godności narodowej, burząc uprawnione – bo mające pełne oparcie w faktach – przekonanie, iż Polska była ofiarą działań wojennych zainicjowanych i prowadzonych przez Niemców, a jej obywatele, także pochodzenia żydowskiego, ponieśli daleko idące, często okrutne i nieodwracalne konsekwencje tych działań. Mogą też w istotny sposób wpływać na kształtowanie wśród współczesnych obywateli innych państw opinii o Polsce i Polakach, jako tych, których rola w czasie wojny prowadzonej w latach 1939–1945 nie była jednoznaczna (*Sygn. akt III C 657/19 Wyrok w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej (Sąd Okręgowy w Warszawie III Wydział Cywilny 9 lutego 2021)*, 2021).

Sąd orzekł, że redaktorzy tomu muszą przeprosić powódkę, ale nie muszą zapłacić grzywny (Leszczyński, 2021). Wyrok powszechnie uznano za „salomonowy”, tymczasem był on pokazowy: stanowił ostrzeżenie dla badaczy i badaczki, że za upublicznianie wyników badań na temat udziału Polaków w Zagładzie grozi im ciągnięcie po sądach, widowiskowe procesy, kary symboliczne, kary pieniężne i kary pozbawienia wolności.

Proces badaczy był konsekwentną kontynuacją zaprzęgnięcia sądownictwa na usługi polskiej polityki historycznej. W 2018 roku prezydent Polski Andrzej Duda podpisał ustawę przewidującą karę grzywny lub więzienia za publiczne mówienie o udziale Polaków w zagładzie Żydów. Chodzi o nowelizację ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej (dalej: IPN), uchwaloną 26 stycznia 2018 roku, na dzień przed siedemdziesiątą trzecią rocznicą wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau i obchodami Międzynarodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu. Nowelizacja wprowadzała do ustawy o IPN art. 55a, zgodnie z którym każdy, kto publicznie i wbrew faktom przypisuje polskiemu narodowi lub państwu polskiemu odpowiedzialność lub współodpowiedzialność za zbrodnie popełnione przez III Rzeszę Niemiecką lub inne zbrodnie przeciwko ludzkości, pokojowi i zbrodnie wojenne, będzie podlegał karze grzywny lub pozbawienia wolności do lat trzech. Po burzliwych dyskusjach – między innymi na temat tego, kto miałby oceniać, czy przypisanie nastąpiło „wbrew faktom” – odstąpiono od karania działalności naukowej i artystycznej. Ustawa weszła w życie 1 marca 2018 roku. Jej projekt forsowano w parlamencie przez dwa lata. Pierwsze czytanie odbyło się 16 października 2016 roku, a 27 czerwca 2018 roku Sejm odwołał tę nowelizację, prawdopodobnie pod wpływem nacisków ze strony rządu Stanów Zjednoczonych (jp & now, 2020; ph, 2018; Sommer i in., 2018).

W marcu 2021 roku na łamach amerykańskiego czasopisma „New Yorker” ukazał się felieton Mashy Gessen komentujący między innymi wspomniany wyżej proces. Gessen pisał¹ w nim, że polski rząd podejmuje niebagatelne wysiłki, by „oczyścić Polskę – zarówno etnicznych Polaków, jak i państwo polskie – z [odpowiedzialności za] śmierć trzech milionów Żydów w Polsce podczas nazistowskiej okupacji” („effort to exonerate Poland – both ethnic Poles and the Polish state – of the deaths of three million Jews in Poland during the Nazi occupation”) (Gessen, 2021a)².

Słowa Gessen wywołały zbiorową histerię. Od lat polskie władze obsesyjnie tropią sformułowanie „Polish death camps” w mediach na całym świecie. Odnosi się ono wyłącznie do lokalizacji obozów zagłady Żydów, bo nikt nie postawił jak dotąd tezy, jakoby obozy zostały przez Polaków zbudowane lub były przez nich prowadzone. Niemniej polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych kwalifikuje je jako „wadliwy kod pamięci” i interweniuje kilkakrotnie rocznie domagając się sprostowań i przeprosin, ilekroć ktoś go użyje (Ferfecki, 2019; Żółciak, 2018). Nie inaczej było tym razem. W sprawie eseju Mashy Gessen interweniowały między innymi: polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych, polska ambasada w Waszyngtonie, dyrektor państwowego muzeum Auschwitz-Birkenau, polscy historycy (Gessen, 2021b). Polska prasa dyskredytowała Gessen – osobę niebinarną i nieheteroseksualną – za pomocą homofobicznego i transfobicznego dyskursu (Pieczyński, 2021; Zespół

¹ Masha Gessen jest osobą niebinarną, więc wprowadzam odpowiedni zapis: taki, żeby nie definiować płci osoby, o której mowa. Zob. <https://zaimki.pl/zaimki>

² Oryginalna wersja artykułu nie jest już dostępna, tekst został zmieniony (Rakowski-Kłós, 2021).

wPolityce.pl, 2021). Kilka dni później Masha Gessen napisał na Facebooku i Tweeterze, że w efekcie publikacji wspomnianego eseju wciąż otrzymuje maile pełne nienawiści i pogroźek. Tłumaczył, że zdanie wyrwano z kontekstu, a następnie zinterpretowano je niezgodnie z zasadami lingwistyki i logiki. Gessen nie twierdził, że Polska odpowiada za śmierć trzech milionów Żydów. Utrzymywał natomiast, że polski rząd, by ukryć ślady udziału Polaków w Zagładzie, jest gotów posunąć się do ograniczenia swobody badań naukowych. W dalszej części swojego wywodu Gessen posłużył się dystyngtywnym argumentem, że słowa, których użył, źle zrozumiano z powodu kiepskiej znajomości języka angielskiego. „Powiedzenie «rząd zachodzi w głowę, jak udowodnić, że A jest fałszywe» nie równa się stwierdzeniu «A jest prawdziwe». Zrozumienie tego nie wymaga perfekcyjnej znajomości języka angielskiego” – ironizował (Gessen, 2021a).

Na przełomie marca i kwietnia 2021 roku Komisja Dyscyplinarna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wydawała oświadczenie w sprawie jednego ze swoich profesorów, Tadeusza Guza. Profesor ów, katolicki ksiądz, podczas wykładów regularnie naucza studentki i studentów, jakoby zabijanie dzieci chrześcijańskich przez Żydów w celach rytualnych było historycznie potwierdzonym faktem. Komisja Dyscyplinarna KUL uznała, że jest to „uprawniona i rzetelna, bo oparta o metody naukowe, interpretacja historii”, dobrych intencji wykładowcy dowodzi zaś to, że modli się on za Żydów (DJ, 2021; Domała, 2021; Samoliński, 2021).



Il. 5. Kadr z nagrania demonstracji pod ambasadą Izraela, 15 maja 2021 roku. Video OKO.press na YouTube *Polacy i Żydzi solidarnie z Palestyńczykami. Protest pod ambasadą Izraela przeciwko przemocy* (Oko.press, 2021a)



Il. 6. Zdjęcie demonstracji pod ambasadą Izraela, 8 czerwca 2021 roku. Printsreen strony internetowej Narodowego Odrodzenia Polski, z artykułu *Nacjonałści przeciwko żydowskiemu ludobójstwu* (info@nop.org.pl, 2021)



Il. 7. Kadr z nagrania demonstracji w Jedwabnem, 10 lipca 2021 roku. Video OKO.press na YouTube pt. *Sceny hańby. 80. rocznica Jedwabnego* (OKO.press, 2021b)

W maju 2021 roku pod ambasadą Izraela protestowała kolejno lewica (OKO.press, 2021a) i skrajna prawica (info@nop.org.pl, 2021). Wszyscy w obronie Palestyńczyków. Nawiasem mówiąc, w obronie Palestyńczyków przemawiali także uczestnicy demonstracji pod hasłem „Nie przepraszam za Jedwabne”, która miała miejsce 10 lipca 2021 roku, w rocznicę zamordowania Żydów przez Polaków w Jedwabnem (OKO.press, 2021b).

W czerwcu 2021 roku Sejm polski przyjął ustawę, zgodnie z którą zaległe roszczenia o zwrot mienia zajętego podczas Holokaustu, które nie zostały rozstrzygnięte w ciągu ostatnich trzydziestu lat, zostaną wstrzymane lub oddalone. Uniemożliwione zostaną także nowe odwołania od decyzji administracyjnych wydanych ponad trzydzieści lat temu (Aderet, 2021; *Sprawozdanie Komisji Nadzwyczajnej do spraw zmian w kodyfikacjach o komisyjnym projekcie ustawy o zmianie ustawy – Kodeks postępowania administracyjnego*, 2021). W praktyce ustawa ta oznacza, że Żydzi nie będą mogli ubiegać się o zwrot mienia zagrabionego im przez Polaków podczas Holokaustu. Szanse na jego odzyskanie były już i tak ograniczone, teraz będzie to niemożliwe. Można było wpisać w treść ustawy prosty, jednozdaniowy zapis o wyjątku, jakim byłyby roszczenia dotyczące mienia zagrabionego podczas Zagłady. Nie zrobiono tego jednak. Nawet tego nie zaproponowano. 309 posłów głosowało za, w tym niemal cała skrajna prawica, cała partia rządząca i cała lewica. 120 posłów, głównie konserwatywnych liberałów, wstrzymało się od głosu, jednak nie ze względu na antysemicki charakter ustawy, lecz wątpliwości związane z poszanowaniem świętego w ich oczach prawa własności prywatnej (*Głosowanie nr 73 na 33. posiedzeniu Sejmu*, 2021).

Głosowało - 429 posłów Za - 309 Przeciw - 0 Wstrzymało się - 120 Nie głosowało - 31						
Klub/Koło	Liczba czł.	Głosowało	Za	Przeciw	Wstrzymało się	Nie głosowało
PIS	232	227	227	-	-	5
KO	127	115	1	-	114	12
Lewica	47	43	41	-	2	4
KP	24	20	20	-	-	4
Konfederacja	11	7	5	-	2	4
Polska2050	6	6	6	-	-	-
Kukiz15	4	3	3	-	-	1
PS	3	2	2	-	-	1
niez.	6	6	4	-	2	-

Il. 8. Wyniki głosowania Sejmu nr 73 z 24 czerwca 2021 roku. Printscreen strony internetowej Sejmu RP (*Głosowanie nr 73 na 33. posiedzeniu Sejmu*, 2021)

To, że ustawa ta ma charakter antysemicki, ujawnił triumfalny gest Młodzieży Wszechpolskiej wykonany zaledwie cztery dni po jej przyjęciu, gdy nie cichły głosy oburzenia w Izraelu ani – tym bardziej – ich echa dochodzące do Polski. Członkowie tej skrajnie prawicowej organizacji o przedwojennych tradycjach faszystowskich wyrzucili tonę gruzu przed ambasadą Izraela w Warszawie i zatknęli na nim transparent: „Oto wasze mienie”. Zdjęcie tej instalacji umieścili na twitterze, z następującym komentarzem: „Żeby była jasność: środowiskom żydowskim nie należy się nawet cegiełka. Ale niech będzie, niech znają łaskę pana, postanowiliśmy wyrzucić pod ambasadą Izraela całą tonę gruzu, w końcu z naszego kraju po wojnie został praktycznie jedynie gruz. Oto wasze mienie!” (Młodzież Wszechpolska, 2021)



Il. 9. Zdjęcie instalacji organizacji Młodzież Wszechpolska pod ambasadą Izraela z 30 czerwca 2021 roku. Printscreen twitta Młodzieży Wszechpolskiej *Żeby była jasność...* (Młodzież Wszechpolska, 2021)

Przysłowiowa „kupa gruzu” wysłana symbolicznym „Żydom” znalazła wielu fanów. Gest był potem powtarzany w formie memów (*Polski rząd rozpoczął ogólnokrajową zbiórkę żydowskiego mienia utraconego podczas Holokaustu*, 2019), a nawet artefaktów.



Il. 10. Mem z przysłowiową „kupą gruzu”. Printscreen ze strony Demotywatory.pl z 26 marca 2019 roku (*Polski rząd rozpoczął ogólnokrajową zbiórkę żydowskiego mienia utraconego podczas Holokaustu*, 2019)

Gruz, ceglany w dodatku, nawiązuje do żydowskiego mienia wielorako: jest on nie tylko symbolem rozgrabionych rzeczy żydowskich, zniszczonych żydowskich domów, żydowskich mieszkań zajętych przez Polaków, ale także tego, co żydowskiego zostało w Polsce po Zagładzie: niemal nic. Ceglany gruz symbolizuje ruiny, w Warszawie – ruiny warszawskiego getta, czyli masowy mord, całkowite zniszczenie. Wysypianie gruzu pod ambasadą Izraela czytam więc jako akt szyderczy, pełne satysfakcji przypomnienie, że Polska jest *Judenfrei*.

O ile rzadko już zaskakuje mnie skala polskiego antysemityzmu, a nawet jego brutalność, o tyle wciąż bywam zaszokowana, w jak bezpośredni sposób odnosi się on do tradycji przedwojennych, a zatem do tego antysemityzmu, którego charakter i zasięg bezpośrednio wpłynęły na udział Polaków w Zagładzie. Podobnie jak powyżej wspomnianą legislację, również ustawę

o zakazie uboju rytualnego wprowadzano w Polsce rzekomo nie przeciwko Żydom, lecz ze względu na niespodziewaną falę empatii wobec zwierząt wśród polskich elit politycznych, na co dzień rozmiłowanych w polowaniach.

W 1936 roku wprowadzono ograniczenia, nie wprowadzono natomiast pełnego zakazu. Ten udało się przeforsować dopiero w 1939. Ustawa przewidywała, że pełny zakaz wejdzie w życie 1 stycznia 1942 roku. Wszedł szybciej dzięki Niemcom. Paweł Korzec, który analizował dyskusje parlamentarne o Żydach w Polsce międzywojennej wyliczył, że 18% czasu pracy Sejmu w 1939 roku zeszło na debaty związane nie z obroną narodową, nie ze sprawami zagranicznymi, nie z bezpieczeństwem wewnętrznym, tylko z ubojem rytualnym. Była to najważniejsza sprawa polskiego Sejmu w 1939 roku. Żadna inna nie zajęła tyle czasu (Konstanty Gebert; cyt. za: Tokarska-Bakir i in., 2014–2015, s. 230; por. Korzec, 1980).

Podobnie ustawy uniemożliwiającej zwrot Żydom zagrabionego ich rodzinom mienia nie uzasadniano, broń Boże, antysemityzmem, a jedynie niespodziewaną troską polskich posłów i posłanek o mieszkańców i mieszkanki tzw. czyszczonych kamienic, to znaczy o ludzi wyrzucanych na bruk przez nowych właścicieli świeżo sprywatyzowanych domów.

Quasi-mafijny charakter reprivatyzacji nieruchomości w Warszawie – niejawni przebieg procesów administracyjnych, drastyczne podwyżki czynszów z dnia na dzień wprowadzane przez nowych właścicieli, eksmisje lokatorów na bruk, przeprowadzane przez prywatne firmy na zlecenie deweloperów – wszystko to w polskiej wyobraźni zbiorowej stało się udziałem Żydów (aka, 2018; Chrapan, b.d.; Komitet Obrony Lokatorów, 2019; *Żydzi, pokażcie na zdjęciach powojennej Warszawy, które to kamienice były wasze? Oddamy wam paręset ciężarówek gruzu!!!*, 2022). To Żydów obsadzono w roli „nowych” właścicieli – bezprawnych, bezwzględnych, zdobywających akty własności za pomocą korupcji. Właścicieli gnębiących niewinnych Polaków. Za sprawą skojarzenia reprivatyzacji z bardzo nielicznymi i w większości nieudanymi próbami, jakie rodziny ofiar Zagłady podejmują, by odzyskać mienie zagrabione ich rodzicom lub dziadkom przez Polaków, bogaci bandyci wyrzucający biednych polskich rencistów, emerytów i wielodzietne rodziny na bruk zyskali twarz Żyda. Żyd przejmujący kamienicę to współczesna wersja *Żyda z pieniążkiem*, od którego portretów roi się w sklepach z pamiątkami i na rynkach polskich miast; współczesna, a jednak odwołująca się do tradycyjnego repertuaru antysemickiego, gdzie Żydów przedstawia się jako bezwzględnych kapitalistów zbijających majątki na niedoli nieżydowskich biedaków. Żyd-kapitalista to z kolei nowoczesna odmiana wizerunku Żyda-krwio pijcy. O ile żyd pił chrześcijańską krew dosłownie, o tyle Żyd wyciska krew, pot i łzy z chrześcijan, by bogacić się ich kosztem.

O Żydach nie wspomniał też baner wywieszony w lipcu 2021 roku przez neofaszystów na budynku Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. „UAM dla Polaków” to jednak hasło bezpośrednio nawiązujące do getta ławkowego, *numerus clausus* i *numerus nullus* na polskich uczelniach, o które zabiegały liczne organizacje studenckie i polityczne przed wojną, by uniemożliwić

Żydom i Żydówkom edukację. Baner ten był wyrazem sprzeciwu wobec faktu, że w drodze rekrutacji opartej na kompetencjach merytorycznych na UAM przyjęto między innymi obcokrajowców. Za protestem stała jednak przede wszystkim nienawiść do osób z tzw. Wschodu (którą w pewnym stopniu można by zdiagnozować jako „samonienawiść”), gdyż obcokrajowcy, o których chodzi, to przede wszystkim Białorusini, Ukraińcy i Rosjanie. Ich piętno, podobnie jak piętno żydowskie, jest ukryte: nie są to osoby rozpoznawalne na przykład po kolorze skóry lub ubiorze jako obcy, ale jako obcy i niechciani są „demaskowani” – podobnie jak kiedyś Żydzi – czyli „po nazwisku”, „po akcencie”, „po języku” i, jeśli są wierzący, za sprawą obyczajów religijnych innych niż katolickie.



Il. 11. Baner przed Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
Printscreen ze strony Młodzież Wszechpolska, Poznań z 20 lipca 2021 roku,
Facebook, <https://www.facebook.com/mwpoznan/posts/4214430568644972/>

Silnie zakorzeniona w polskiej kulturze rusofobia³ miesza się tu z klasyzmem, gdyż wiele emigrantek i emigrantów z krajów na wschód od Polski wykonuje w Polsce najgorzej płatne, najcięższe, najbardziej niebezpieczne dla zdrowia i najmniej szanowane prace, pozostając w sytuacji skrajnie prekaryjnej, bo nie będąc objętymi ochroną prawa pracy ani przepisami Unii Europejskiej. Rusofobię i klasizm uzupełnia mit „hord azjatyckich” zagrażających rzekomo europejskiej cywilizacji i kulturze, który odegrał kluczową rolę w ideologii nazistowskiej, a w Polsce do dziś pada na podatny grunt, jakim jest nieustający kompleks wobec Zachodu i maniakalna potrzeba udowadniania, że się do niego należy. W wyobrażeniu Europejczyków „Azjaci” – odróżnieni podobnie jak Żydzi, dzika podludzka masa, w skład której wchodzić mieli „Ost-Juden”, nadciągająca spoza kultury, pierwotna, nieprzewidywalna, niehigieniczna, zwierzęca, niszczycielska i zagarniająca – reprezentowali wszystko to, czego Europa kompulsywnie chciała się pozbyć, wyrzucić poza obręb swojego wizerunku, zmyć z siebie niczym skażę, brud, abiekt. Wyobrażenie to ostatecznie znalazło swoje idealne wcielenie w fantazmacie „żydokomuny” – obcej siły czającej się, by wywrócić europejski świat do góry nogami, przed którą za wszelką cenę trzeba się bronić. Antysemityzm często działał tak, że grupa dominująca projektuje na Żydów swoje własne zbrodnie, a następnie projekcją tą usprawiedliwia ich kontynuację. To fantazmatyczne *perpetuum mobile* zadziało także i tutaj: rozpowszechniona przez nazistów fantazja o „Azjatach”, którzy nadciągają, by przynieść zarazy, a najgorszą z nich jest komunizm, była w istocie opisem praktyk europejskich kolonizatorów. I – przedstawiana jako niezbite fakty oraz dowody śmiertelnego zagrożenia – dostarczyła jednocześnie alibi, by praktyki te powielić.

W drugiej połowie czerwca 2021 roku zdewastowano dwa cmentarze żydowskie – we Wrocławiu (*12-latkowie zdewastowali cmentarz żydowski we Wrocławiu*, 2021; Zieliński, 2021), a następnie w Bielsku-Białej (BAK, 2021a). W obu przypadkach sprawcami okazały się grupki dwunastoletnich chłopców. Zaraz po dewastacji, w sobotę, na bramie cmentarza żydowskiego w Bielsku-Białej ktoś powiesił plastikową torbę wypełnioną ekskrementami, do której doczepiona była następująca notatka: „Informacja do wszystkich Żydów. Zaczniście srać tylko do własnych łóżek i wykopcie swoich zmarłych, żebyście nie mieli czego odwiedzać, ani za czym tęsknić a to co jest pod spodem, to tylko próbka tego co macie pod swoimi jarmułkami” (BAK, 2021b). Podobnie jak o rok wcześniejsza dewastacja cmentarza żydowskiego w Zabrze, wszystkie trzy sytuacje zostały zdiagnozowane jako „wandalizm”, „chamstwo” i „chuligaństwo”. Ani media, ani organy ścigania nie nazwały tych czynów antysemitycznymi.

³ Podobnie jak islamofobia, rusofobia nie jest terminem fortunnym. Nie chodzi bowiem o uprzedzenia wobec Rosjan, lecz o bogaty fantazmat wschodniości, zgodnie z którym rosyjskość najpełniej go ucieleśnia. Z braku innego, stosuję termin „rusofobia”, mając na myśli specyficzny kompleks wyższości tzw. Zachodu wobec swojego bliskiego Innego. Kompleks gorliwie manifestowany w krajach Europy Wschodniej, które, tak jak Polska, są w procesie ciągłego awansu do dystynktywnego miana europejskości.

Chybiona diagnoza to standardowa procedura w sytuacjach, gdy mamy do czynienia z antysemityzmem w przestrzeni publicznej. Diagnoza, której celem jest więcej ukryć niż wskazać. Mówiąc precyzyjnie: ukryć antysemitką intencję sprawców pod znaczącymi wszystko i nic hasłami o wandalach i niszczycielach. Gdy w marcu 2019 roku Dąbrowę Górniczą pokryły napisy „Żydzi z TVN, Onet z kłócili Polaków” (pisownia oryginalna), Marcin Bazylak, prezydent miasta, skomentował na profilu na Facebooku: „Złość! Zwykła, najzwyklejsza ludzka złość, to czuję widząc zdjęcia bazgrołów jakiegoś analfabety, który od przeszło tygodnia dewastuje różne części naszego miasta! Dziś czarę goryczy przelały zdjęcia z Parku Zielona, gdzie czerwonym lakierem zapakowano parkowe alejki!” (Bazylak, 2019). W styczniu 2021 roku zakłócono wykład Sławomira Pastuszki o Marszu Śmierci (Botor-Pławecka, 2021). Starosta pszczyńska Barbara Bandoła skomentowała to tak:

Wczoraj wieczorem doszło do bezpardonowego ataku na organizatora i uczestników wykładu online poświęconego 76. rocznicy Marszu Śmierci na ziemi pszczyńskiej. Nieustaleni jeszcze sprawcy przekroczyli wszystkie granice, zakłócając wykład, obrażając jego uczestników, uruchamiając hejt, ale także promując ideologię faszystowską, co jest prawnie zakazane. Przeraża mnie, że w naszym kraju jest możliwa taka sytuacja.

Pan Sławomir Pastuszka, historyk specjalizujący się w zakresie dziejów i kultury pszczyńskich Żydów, doktorant Uniwersytetu Jagiellońskiego, społeczny opiekun cmentarza żydowskiego w Pszczynie, zorganizował spontaniczny wykład na temat jednego z najbardziej tragicznych wydarzeń w historii. Wykład miał upamiętnić ofiary niewyobrażalnej tragedii – podczas marszu ewakuacyjnego z niemieckiego nazistowskiego obozu KL Auschwitz-Birkenau zginęło z przemęczenia, wyziębienia lub od strzałów w tył głowy nawet 15 tysięcy więźniów. Były to ofiary różnych wyznań i narodowości.

Pielęgnowanie pamięci o tych tragicznych wydarzeniach jest naszym obowiązkiem, dlatego co roku odwiedzamy miejsca pamięci, mogiły, w których znajdują się ciała ofiar. Pamiętamy również o pszczyńskich Sprawiedliwych wśród Narodów Świata, którzy z narażeniem własnego życia udzielili pomocy i schronienia uczestnikom marszu, którym udało się uciec.

O sprawie wie już policja i mam nadzieję, że sprawcy ataku zostaną ustaleni i ukarani. Musimy pamiętać, że ofiary Marszu Śmierci cierpiały z powodu drugiego człowieka. Jak mówił Marian Turski, który przeżył Marsz Śmierci, „Auschwitz nie spadło z nieba”. Nie możemy być obojętni. To apel do wszystkich – młodych i starszych, dzieci i rodziców. Milczenie jest formą akceptacji. W tej sprawie milczeć nie wolno (Bandoła, 2021).

Przytaczam ten komentarz w całości, bo jest on doskonałym przykładem usuwania z pola widzenia antysemityzmu dokładnie wtedy, gdy się o nim mówi, i to w dwóch płaszczyznach czasowych: kiedyś i dziś. W obszernym facebookowym komentarzu do antysemitckiego wydarzenia słowo antysemityzm nie pojawia się ani razu. Choć mowa o zbrodniach, których ofiarami padli w znakomitej większości Żydzi – zarówno w obozie, jak i podczas jego „ewakuacji” – a pretekstem, by temat podjąć, jest współczesny akt antysemitki

(zakłócający wykład puszczaali przemówienie Adolfa Hitlera, wyrażali podziw dla organizatorów Marszu Śmierci itd.), starosta wspomina nie o żydowskich ofiarach i poszkodowanych, lecz o polskiej ofiarności w pomaganiu Żydom. „Przemielony” przez dyskursywną maszynkę dostarczającą kodów do mówienia o „tych sprawach” akt troski starosty, za którym stały z pewnością dobre intencje – i nie jest moim celem ich kwestionowanie – zamienia się w gest maskowania, tuszowania, rozmywania istoty sprawy, a także powielania schematów dyskursywnych, które służą raczej dezinformacji niż szerzeniu wiedzy. Choć oświadczeniu starosty towarzyszył wewnętrzny przymus przerwania milczenia („w tej sprawie milczeć nie wolno”), efektem jest dołożenie cegiełki do muru, który tego milczenia strzeże.

Wracam do kalendarza. 10 lipca 2021 roku, w osiemdziesiątą rocznicę polskiego mordu na jedwabieńskich Żydach, w Jedwabnem demonstrowali narodowcy. Ich główne hasło – „nie przepraszam za Jedwabne” – uzupełniał odwołujący się do stereotypu „żydokomuny” transparent „Żydzi przeproście za zbrodnie swoich współplemieńców”, na którym widniały między innymi zdjęcia funkcjonariuszy państwowych z okresu PRL-u, a także flagi palestyńskie i tzw. arafatki. „Polska to nie Polin” – mówili demonstranci (OKO.press, 2021b).



Il. 12. Transparent „Stop totalitaryzmom” niesiony podczas obchodów siedemdziesiątej piątej rocznicy powstania warszawskiego. Printsreen ze strony Noizz.pl z 3 sierpnia 2019 roku, fot. Jakub Kaminski/East News/East News (Piasecki, 2019)

1 sierpnia 2021 roku podczas obchodów siedemdziesiątej piątej rocznicy wybuchu powstania warszawskiego niesiono dużych rozmiarów transparent „Stop totalitaryzmom”, na którym widniały obok siebie przekreślone: swastyka, sierp i młot oraz tęczowa flaga. Transparent ten niesiony jest na upamiętnieniach powstania warszawskiego rokrocznie, co najmniej od 2019 roku (Piasecki, 2019). Wpisuję to w niniejszy kalendarz, gdyż w Polsce zrównanie nazizmu i komunizmu jest antysemityzmem. Dlaczego tak jest – najlepiej, moim zdaniem, wyjaśnia Jelena Subotić, której rozpoznaniom poświęcam osobny rozdział tej pracy.

2. Tożsamościowizm

To zaledwie pół roku opisałam tak szczegółowo na początku książki, by nakreślić intensywność i częstotliwość, z jaką antysemityzm pojawia się w polskiej sferze publicznej, a także zagęszczenie znaczeń i odwołań, którymi bardziej lub mniej świadomie operują jego wyraziciele. A przecież to zaledwie wycinek, który przebił się do mediów. Gdy fotografowałam elewację budynku poznańskiej synagogi, przechodziła obok mnie para starszych ludzi. „No i masz, znowu Żydzi się tu kręcą” – skomentował on, a ona cmoknęła z dezaprobatą. Prawdopodobnie myśleli, że jestem turystką i nie znam polskiego. W marcu kupiłam używaną kanapę. Człowieka, który pomagał mi ją dźwigać na drugie piętro, w ramach podziękowania zaprosiłam na kawę. Podczas pogawędki opowiadał mi o samochodach dostawczych, które sprzedaje i kupuje. „I znowu do Żyda” – mówił za każdym razem, gdy chodziło mu o wstawianie auta do komisju. W lipcu skorzystałam z aplikacji Blablacar. Oprócz kierowcy i mnie w aucie był jeszcze pasażer i pasażerka. Nikt nikogo wcześniej nie znał. W ramach small talku odbyła się tam następująca wymiana zdań:

Kierowca: [...] wychodzi Murzyn i on chce tłumaczyć, że on miał ciężko. Potem czytam książkę o Polakach na Sybirze i myślę: kurwa! Gdyby oni dostali Stalina, to nie wiem, co oni by opowiadali, kurwa. Że chyba są mesjaszem narodów, że męczennikiem narodu, nie? Kurwa no, mówię. I wychodzą potem te pizdy na Poznań, że my mamy klękać w imię Czarnych. Kurwa, to czemu nikt nie klęka w imię Polaków, którzy zostali kurwa dojeżdżani na Sybirze i przez Niemców zaatakowani, nie?!

Pasażer: To jest trudne, bo jakby się to miało porównywać, to wtedy obozy wszystkie, nie? I Żydzi, nie?

Kierowca: Ja Żydów, powiem ci tak, powiem ci taką mądrość, którą na pewno kiedyś usłyszysz: lecisza do Stanów i nie jesteś antysemitą, wracasz ze Stanów i jesteś antysemitą. Ja pamiętam, mówię ci, ja z biedy pochodzę i polecałem do Stanów zarabiać po prostu w wakacje. Pracowałem, u kogo bym nie pracował, z wypłatą było spoko. A Żyd, po tygodniu, a Żydzi, dlatego Polacy pracują na tygodniowej wypłacie w Stanach. Dlaczego? Bo Żyd ci powie, że on ci może nie zapłacić, bo ty jesteś gojem. A kto to jest goj? Goj to jest niewierzący, nie-Żyd, nie? „Ja mom prawo

tobie nie zapłacić". On nie ma prawa nie zapłacić Żydowi, ale tobie jako gojowi on ma prawo nie zapłacić. Rozumiesz, nie?

Pasażer: Tak, tak. No kurwa. Ja akurat, wiesz co, z Izraelem tam kiedyś, z Hajfą mieliśmy do czynienia. Ale wiesz co, mądrą rzecz sobie wprowadzili, wiesz? Że zrobili takie ceny nieruchomości, wiesz, że jak ktoś nie ma dużo pieniędzy, to nigdy nie kupi małego mieszkania, bo tam małe mieszkanie kosztuje też z pół miliona euro teraz.

Kierowca: Wiem, wiem, wiem, w nieruchomości też się tam inwestuje, nie? Ciężko, powiem ci. Dziadek mojej dziewczyny jest konstruktorem. Kumaty facet. Pamiętasz taką kładkę w Poznaniu?

Pasażer: Tak, fajna taka.

Kierowca: No to właśnie on projektował. Ten most przy Politechnice też on projektował. Łebski gość. I zacząłem mu opowiadać o Żydach. Mówię na tych Żydów, opowiadam mu o tych swoich doświadczeniach, nie, a on mówi: „Wiesz, że ja wszystkich szanuję, nie? No ale ja raz miałem kontakt z Żydami. Są beczelni, jeden mi w oko przywalił. Zadzwońłem po policję”. Przyjechała policja. Żyd to wyciągnął legitymkę, że należy do Światowego Stowarzyszenia Żydów, nie?

Pasażer: Tak.

Kierowca: Spojrzał policjant na niego i mówi: „Schowaj to, nie zawracaj mi dupy”. I mandat. A Żyd myślał, że wyciągnie legitymkę i... Oni mają takie przekonanie, że są lepsi.

Pasażer: Tak!

Kierowca: A jest określone prawo i wszyscy jesteśmy równi wobec prawa uważam, nie? Ja na przykład jadę na wakacje, patrzę, jakie są przepisy, patrzę na prawo obowiązujące w tym kraju, to jest logiczne, nie?

Pasażer: Tym bardziej, że jesteś tylko gościem tam.

Kierowca: A Żydzi przyjeżdżają, kurwa i robią, co chcą.

Pasażer: Są specyficzni, nie? O Żydach to też jest taki kawał, nie, o kasie właśnie, nie, że jak ludzie nie znają Żydów... Nie chcę spalić. Dwóch Żydów rozmawia o interesie, który chce zrobić trzeci, nie-Żyd, z nimi, nie?

[długa cisza]

Kierowca: Skończyłeś?

Pasażer: Nie chcę opowiadać, bo mogę spalić, nie pamiętam.

Kierowca: Nie no, ja mam złe doświadczenia. Powiem ci tak: na dziesięciu Żydów, jakich spotkałem, czy nawet więcej, raz spotkałem fajnego Żyda, nie?

Pasażer: Specyficzni są, nie?

Kierowca: Żyd rosyjski, który pochodził z Rosji, przyjechał do Stanów, nie, miał totalnie w dupie te wszystkie zasady, nie, tylko w domu je trzymał, bo Żyd musi być wierny swojej żonie, nie?

Pasażer: [śmiech].

Kierowca: Ja to lałem z tego. I on chociaż jako jedyny mi płacił. I on mi opowiadał, że z żoną to oni się ruchają przez prześcieradło. Że on ma dziurę. Kobieta nieczysta jest, on w czasie stosunku nie może patrzeć na kobietę, nie? Taki mi tłumaczył

Żyd! Ale już na mieście to już może patrzeć, nie? Kurwa, masakra jakaś! Albo jak oni idą, nie? Idzie facet, kobieta i taaaki sznureczek dzieci. Ja pamiętam, jak on kobiety oceniał. My kładziemy podłogę, nie, a on mówi: „O, ta to jest dobra!”. Ja patrzę, brzydka jak noc, przez szmatę bym nie dotknął. A on: „Zobacz, jakie ma biodra szerokie, dużo dzieci urodzi”.

Pasażer: A widzisz, bo on patrzy na coś innego.

Kierowca: Ale wszyscy Żydzi tak patrzą. Szerokie biodra, nie, dużo dzieci. [...] No ale teraz to już gardzę Stanami. Strasznie takie odchylenie lewicowe się zrobiło. Tam już prawie komunizm jest. Tam już kurwa, wiesz, ani nic powiedzieć nie możesz, bo wszystko jest kurwa „offensive”.

Pasażer: No na pewno teraz jest bardzo duży nacisk na to, żeby lepiej się nie przyznawać, że jesteś nieszczepliwy.

Mogę przytoczyć tę rozmowę ze szczegółami, bo, nie informując o tym nikogo w aucie, nagrałam ją na dyktafon w komórce, a następnie spisałam. W tej siedmiominutowej wymianie zdań mężczyźni, obaj około trzydziestki, obaj niechętni rządowi PiS-u, obaj popisujący się wysokim statusem materialnym, zdążyli wymienić dziesięć antysemitycznych stereotypów: że Żydzi są bogaci, że są chciwi, że oszukują nie-Żydów, że są lojalni wyłącznie wobec innych Żydów, że wszyscy są zrzeszeni w jednej organizacji, że uważają się za lepszych, że chcieliby stać ponad prawem, że ich seksualność jest dziwaczna, a praktyki seksualne perwersyjne, że celowo rozmnażają się na potęgę. W tym zestawie, który wybrzmiał w superekskluzywnym BMW, gdy z najnowszej generacji głośników o podkręconych basach dudniła w tle muzyka, znajdziemy przednowoczesne, typowe dla nowoczesności, jak i współczesne fantazje, fobie i paranoje antysemityczne. To nie była wymiana zdań między przyjaciółmi, ludźmi, którzy doskonale się znają, więc mogą o sobie wiedzieć, jakie opinie podzielają. To był *small talk*. Z definicji najmniej ryzykowna rozmowa. Coś, co umili czas, pozwoli nawiązać nić sympatii, zmniejszy poczucie obcości i skrępowania. Trochę jak rozmowa o pogodzie: nikogo nie urazi, a każdy będzie mieć coś do powiedzenia. W warunkach polskich tematem do tak zakrojonej rozmowy okazali się Żydzi. Co to znaczy? To znaczy, że jej uczestnicy nie tylko dzielą antysemityczny konsensus, ale także intuicyjnie wyczuwają, że konsensus taki jest bardzo szeroki. Szeroki na tyle, że nie zaryzykują wiele, proponując taki temat w niezobowiązującej rozmowie z kimś przypadkowo spotkanym.

I faktycznie, wiele nie ryzykowali. Druga pasażerka nie odezwała się słowem. Ja też nie. Nie wiem, dlaczego ona, ale wiem, dlaczego nie odezwałam się ja. Rozmowa pękała od werbalnej przemocy wobec Żydów, miałam więc powody sądzić, że jeśli zaprotestuję, w najlepszym razie skończy się na wysadzeniu mnie w polu. Bałam się tych dwóch mężczyzn, tak brutalnie, tak wulgarnie i z mizoginicznym podtekstem rozprawiających o Żydach. Po drugie, gdybym im przerwała, gdybym jakoś w tę rozmowę zainterweniowała, przebiegłaby ona inaczej. Złamałabym konsensus, a to na jego rejestracji najbardziej mi

zależało. Chciałam dać im się wygadać. Chciałam usłyszeć, co mówią przypadkowo spotkani Polacy, gdy nikt im nie przerywa, nie protestuje, gdy sądzą, że słucha się ich aprobatą, gdy myślą, że są „między swemi”. Rzadko mam taką okazję, bo żyję w środowiskowej bańce, w której antysemityzm wyrażany jest bardziej subtelnie i z większą ostrożnością. Wiem, że nie powinnam nagrywać czyjejś wypowiedzi bez zgody, przekroczyłam tę granicę świadomie.

To tylko pół roku, garść informacji z mediów i kilka obserwacji jednej zaledwie osoby. Żydzi są w Polsce chyba najbardziej zdemonizowaną i obwarowaną fantazmatami grupą. Nie grupą realną, która następnie podlega stereotypizacji. I nie ma to związku z niczyją żydowską tożsamością, ani indywidualną, ani grupową. Antysemityzm jest tu pierwotny wobec żydowskości, a żydowskie reakcje na niego, w warstwie identyfikacyjnej, psychologicznej i politycznej rzeczą wtórną, choć nie mniej ważną i skomplikowaną. Gdy mowa o antysemityzmie, upieram się więc przy kategorii wzoru kultury.

Gdy mowa o wzorach kultury, spotykam się z dwoma zarzutami: że kategoria ta jest zbyt generalizująca i że ciąży ku esencjalizacji. Na zarzuty te chciałabym odpowiedzieć, posiłkując się koncepcją wypracowaną przez Shulamit Volkov. Jej zdaniem charakter antysemityzmu najlepiej oddaje kategoria *Weltanschauung* (postrzegania świata), bo wykracza poza pojęcie ideologii. Antysemityzm, pisze Volkov, nie opiera się wyłącznie na racjonalnych i intelektualnych wyborach. Działa na poziomie społecznie podzielanych wartości, norm, stylów życia, ambicji i emocji; stanowi nierozzerwalny węzeł idei, sentymentów i wzorów zachowań publicznych (Volkov, 2006, s. 110). Gdy mowa o antysemityzmie, warto więc używać pojęcia kultura, bo chodzi tu o

podzielaną i wyuczaną przez jednostki w procesie ich socjalizacji wielką symboliczną całość, która służy zjednoczeniu tych jednostek w „specyficznej, jedynej w swoim rodzaju wspólnotę”. Co więcej, kultura obejmuje różne tradycje, które w sposób zarówno świadomy, jak i nieświadomy kształtują ową wspólnotę, nawyki umysłowe, serię automatycznych reakcji i cały zestaw akceptowalnych norm (Volkov, 2006, s. 111).

Warto w tym miejscu dodać, że na gruncie polskim użycie teorii Volkov bywa chybione i wyjaśnić, na czym polega nieporozumienie. Analizując funkcję antysemityzmu w kajzerowskich Niemczech, Volkov zwraca uwagę na jego ówczesną stawkę: polityczne zagospodarowanie drobnomieszczan, którzy bali się degradacji do klasy robotniczej, a więc wszelkich zmian, które mogłyby odebrać im z trudem zdobyty awans w zakresie posiadania i stylów życia (Kendziorek, 2004). Ich wyborem nie byli więc ani socjaldemokraci, ani też starego typu konserwatyści reprezentowani zazwyczaj przez dystynktywną arystokrację. Nowe partie „reformatorskie”, ostro antysemickie, wypełniały tę lukę. Głosili, że problemem nie jest kapitalizm, liberalizm, system czy rząd, lecz ich zdegenerowane, nadgniłe, chore – czyli „zażydzone” – wersje. Jeśli tylko ten „chory” aspekt się usunie, drobnomieszczaństwo, głównie rzemieślnicy przegrywający z wielkim kapitałem, będą mogli znowu żyć w dostatku i spokoju. Kamuflując napięcie związane z posiadaniem kapitałów i dostępem

do nich napięciem narodowym, nowa prawica niemiecka zdobyła swój elektorat, sprawiając zarazem, że drobnomieszczaństwo odegrało kluczową rolę w krystalizowaniu niemieckiej kultury.

Historycy niemieccy próbowali opisać ten proces na kilka sposobów, które Volkov pokrótce przybliży (Volkov, 2006, ss. 108–110). W 1974 roku Reinhard Rürup napisał, że od lat siedemdziesiątych XIX wieku radykalny antysemityzm stał się *Weltanschauung*, spojrzeniem na świat, modelem wyjaśniającym zmieniającą się rzeczywistość. George Mosse z kolei ujął to tak, że antysemityzm stał się wówczas elementem „niemieckiej ideologii”. W podobnym duchu pisał o dziewiętnastowiecznym antysemityzmie Fritz Stern: jako o elemencie „historii mentalności”. Norman Cohn dowodził, że Żydzi zyskali wówczas status symbolu współczesnego świata, a nienawiść do nich była wyrazem nostalgii za światem przednowoczesnym, utraconą przeszłością. Hans-Jürgen Puhle nazwał antysemityzm „elementem szerszej ideowej płaszczyzny wspólnej” Niemców. Pisząc o historii Austrii, Andreas Whiteside postawił tezę, jakoby antysemityzm stał się „komponentem syndromu intelektualnego”. Najbardziej znane podejście kulturoznawcze zaproponował Theodor W. Adorno dowodząc, że antysemityzm to nie tylko sposób postrzegania świata, ale także specyficzny typ psychologiczny, rodzaj osobowości. Antysemityzm działa, jego zdaniem, na dwóch poziomach: wyborom politycznym i ideologicznym musi towarzyszyć model zachowań, automatyzmów, skojarzeń na poziomie indywidualnym. Stąd zainteresowanie postadornowskich badaczek i badaczy, a także twórców kultury, modelami i metodami wychowania w przednazistowskich Niemczech jako źródła wytwarzania drugiego komponentu⁴.

Zrelacjonowawszy powyższe ujęcia, Volkov proponuje, by rozumieć imperialne Niemcy jako zasadniczo podzielone na dwie subkultury: 1) subkulturę „niemieckiej ideologii” – radykalnie antymodernistycznej mentalności odrzucającej liberalizm i kapitalizm oraz 2) subkulturę rewolucyjnego lub umiarkowanego socjalizmu. Każdą z tych subkultur jednoczyły „wspólny etos, podstawowy zestaw ideałów oraz specyficzna kultura” (Volkov, 2006, s. 113). Co mieści się w tym węźle? Pangermanizm, antysławizm, nacjonalizm, rasizm, antykomunizm, militaryzm, imperialna ekspansja. Pod koniec XIX wieku, pisze Volkov, antysemityzm stał się w Niemczech jednoznacznym znakiem rozpoznawczym jednej ze wspomnianych subkultur. Pozycja „neutralna” przestała być możliwa. Oprócz orientacji emancypacyjnej i orientacji antysemickiej nie było innego wyboru. Antysemityzm oznaczał tu przede wszystkim niezgodę na integrację Żydów, ale odegrał także unikalną rolę linii demarkacyjnej pomiędzy dwiema zasadniczymi pozycjami w obrębie niemieckiej sfery publicznej. Nigdy wcześniej takiej roli nie miał – i na tym polega zmiana. „«Kwestia żydowska» stała się symbolem walki nie tyle pomiędzy wrogimi obozami politycznymi, co pomiędzy sposobami myślenia, pomiędzy

⁴ Zob. na przykład film *Biała wstążka* Michaela Hanekego z 2009 roku (Haneke, 2009).

dwie kulturami” – pisze Volkov i to właśnie nazywa kodem kultury (Volkov, 2006, s. 117).

By doprecyzować to pojęcie, Volkov analizuje różnicę między antysemityzmem i antyfeminizmem interesującego ją okresu. O ile antysemityzm był znakiem pewnej politycznej umowy, o tyle antyfeminizm podzielali wówczas prawie wszyscy, bez względu na przynależność klasową i poglądy polityczne. Innymi słowy, podczas gdy – ze względu na swój ówczesny charakter – antysemityzm niemiecki jednoznacznie wskazywał, do jakiego obozu politycznego i światopoglądowego należy ten, kto go głosi, antyfeminizm nie spełniał takiej funkcji. Był dużo bardziej powszechny i dużo mniej specyficzny. W rozumieniu Volkov antyfeminizm nie był więc kodem kultury – ponieważ nie kodował określonego pakietu postaw i przekonań. Pozostając wiernym definicji stworzonej przez Volkov, antysemityzmu w Polsce – czy to w wieku XIX, XX, czy współcześnie – nie da się nazwać kodem kultury, ponieważ antysemityczne kategorie postrzegania zdecydowanie wykraczają poza jeden określony obóz polityczny, środowisko czy zestaw poglądów. Pozostając przy przykładzie Volkov, w Polsce antysemityzm ma taki charakter, jak w kajzerowskich Niemczech miał – jej zdaniem – antyfeminizm: kroskulturowy, ponadpolityczny, zakorzeniony w głębszych warstwach kultury, a nie świadomie wyznawany pogląd na temat czyjejś religii, pochodzenia czy „rasy” spójnie powiązany z innymi poglądami – na kwestie ekonomiczne, stosunki międzynarodowe czy obywatelstwo.

Jeszcze bardziej niewystarczającym jest pojęcie stereotypu. Termin ten najczęściej stosuje się w psychologii społecznej, gdzie rozumiany jest jako sposób radzenia sobie jednostki z funkcjonowaniem w złożonym świecie. Psychologowie zazwyczaj zakładają, że stereotyp jest uproszczonym, ale ekwiwalentem rzeczywistości; niejako koniecznym, bo operacyjnym systemem funkcjonowania. Takie podejście odrzucam jako w najlepszym razie powierzchowne, ponieważ opiera się na założeniu, że stereotyp jest czymś na kształt hipotezy badawczej, którą należy sfalsyfikować, co w konsekwencji prowadzi do jego utrwalania, a nie dekonstrukcji. Skuteczna i sprawcza analiza dyskursu wymaga konsekwentnego zerwania z przekonaniem, jakoby w stereotypie tkwił jakiś załazek wiedzy właściwej. Rozstając się z potocznym przekonaniem, że wprowadzie krzywo, ale stereotypy odzwierciedlają rzeczywistość, Homi Bhabha pisał: „Stereotyp nie jest uproszczeniem dlatego, że dokonuje fałszywego przedstawienia rzeczywistości. Jest on uproszczeniem, gdyż stał się utrwaloną, zafiksowaną formą przedstawienia” (Bhabha, 2010, s. 68). Stereotyp może, ale nie musi stać się „zafiksowaną formą przedstawienia”, jest od takiej formy dużo słabiej uкорzeniony, a zatem i łatwiejszy do pokonania. Oznacza to między innymi, że przykładane do „zafiksowanych form przedstawienia” narzędzia diagnozowania i wypełniania stereotypów okazują się nieadekwatne i w gruncie rzeczy bezradne. Na poziomie metodologicznym ważne jest, by dostrzegać różnicę między stereotypem a tym, co wrosnięte we wzory kultury, mające moc wytwarzania i wygaszania

stereotypów. Mówiąc językiem Michela Foucaulta, by dekonstrukcja stereotypu była skuteczna, trzeba rozpoznać reżim prawdy (Foucault, 2002), a nie zatrzymywać się na reprezentacjach, które reżim ten wytwarza i podaje „normalizującemu osądowi” (Bhabha, 2010, s. 58). Po drugie, pojęcie stereotypu niebezpiecznie indywidualizuje i nominalizuje procesy społeczne oparte na mechanizmach akulturacji i uwarunkowane historycznie. Dlatego, znowu, upierałabym się przy pojęciu wzoru kultury, bo to, co jest mu zarzucone jako wada, postrzegam jako zaletę: chodzi o specyficzną niespecyficzną, o przyjrzenie się przezroczystości, o kolor powietrza, którym oddychamy. Chodzi, krótko mówiąc, o dokse.

W Polsce dużą popularnością cieszy się slogan o antysemityzmie bez Żydów. Z jednej strony można odczytać go jako trafną diagnozę, że w antysemityzmie nie chodzi o żadnych realnych Żydów. Z drugiej jednak pobrzmiewa w nim niepokojące przekonanie, że skoro w Polsce Żydów jest zaledwie garstka, antysemityzm jest zjawiskiem absurdalnym. Czy byłby mniej absurdalny, gdyby w Polsce mieszkało więcej Żydów? Dobrze ujęła to Kornelia Sobczak:

„Antysemityzm bez Żydów” był konstrukcją, która z jednej strony pozwalała na zdziwienie – „ale o co chodzi tym antysemitem, przecież w Polsce nie ma już Żydów?”, z drugiej zaś, nieuchronnie, choć niewypowiedzianie, dawała swoim rewersem do zrozumienia, że gdyby ci Żydzi byli, to i antysemityzm dałoby się jakoś pojąć. Była to jednocześnie konstrukcja bagatelizacji i marginalizacji zjawiska (Sobczak, 2018).

Zarówno badania nad antysemityzmem, programy edukacyjne przeciwko antysemityzmowi, jak i polskie prawo projektowane są najczęściej tak, by wychwycić antysemicki podmiot – antysemitę, i antysemicki przedmiot – Żyda lub Żydów. A to znaczy, że zarówno na poziomie diagnostycznym, jak i naprawczym w Polsce antysemityzm definiowany jest na podstawie tożsamości.

Jak to działa w praktyce? W 2017 roku na ścianie warszawskiego bloku, w którym wówczas mieszkałam, ktoś napisał „Żydzi won”. Poszłam z tym na policję. Przyjmujący moje zgłoszenie mężczyzna wręczył mi do podpisania protokół. Znalazło się w nim zdanie: „zgłaszająca czuje się poszkodowana z uwagi na swoje żydowskie pochodzenie”. „Nic takiego nie powiedziałam” – zaprotestowałam. „To nie jest pani Żydówką?” „Co to ma do rzeczy?” „To jest pani czy nie jest? Może pani powiedzieć”. Policjant nie rozumiał powodu, dla którego odmawiałam podania tej informacji. Myślał, że „wstydzę się przyznać”. Nie przyszło mu do głowy, by ktokolwiek inny niż Żyd lub Żydówka zgłosił coś takiego na policję. Bezwiednie założył, że tylko osoba o żydowskiej tożsamości zwróciłaby na napis uwagę i że zrobiłaby to właśnie z powodu poczucia się osobiście dotkniętą, urażoną lub zagrożoną. Ja z kolei nie rozumiałam powodu, dla którego on o to pyta. Upierałam się (i nadal się upieram), że moja żydowskość lub nieżydowskość nie ma tu nic do rzeczy. Sprawą jest napis, który zgłaszam („Żydzi won”), a nie stopień, w jakim napis ten mnie dotyka. Mnie chodziło o antysemityzm: bez względu na to, czy ja widzę ten

napis, czy nie, a także jakie uczucia on we mnie budzi, on tam jest i jest antysemita. Jest antysemita, gdy widzi go osoba mająca tożsamość żydowską i gdy widzi go osoba niemająca tożsamości żydowskiej. Policjantowi chodziło o to, że – jak mi wyjaśnił – musi ustalić, czy jestem poszkodowaną, czy świadkiem, bo od tego zależy dalsza procedura. Otóż sprawa zostałaby wszczęta automatycznie, jeśli podałabym, że jestem Żydówką i dlatego zgłaszam ten napis. Jeśli natomiast jako Żydówka się nie określę, sprawa prawdopodobnie nie zostanie wszczęta, bo zależy to będzie wyłącznie od opinii oficera policji, czy „rokuje na znalezienie sprawcy”.

Nie odpowiedziałam na pytanie: „Czy jest pani pochodzenia żydowskiego?” powtarzane wielokrotnie przez policjanta na komendzie w nobliwej dzielnicy Warszawy. Poprosiłam, by w protokole zapisano, że odmawiam podania tej informacji. Nie udało mi się doprosić, by zapisano tam także, dlaczego odmawiam. Uznana zostałam za świadka. Sprawa nie rokowała. Kilka tygodni później dostałam listowną informację o jej niewszczęciu. Gdy wychodziłam z komisariatu, policjant raz jeszcze zapytał: „Czyli jest pani Żydówką, prawda?”.

Szoku, konfuzji i rosnącego niepokoju, wywołanych serią historycznych skojarzeń, jakie budził we mnie coraz bardziej zirytowany ton mundurowego: „To jest pani czy nie jest?”, nie zapomnę nigdy. Od moich wrażeń ważniejszą jest jednak konstrukcja polskiego prawa, konsekwentnie podążającego za kulturową normą: nie co, ale kto. W temacie antysemityzmu – zarówno jego diagnozowania, jak i przeciwdziałania mu – norma ta prowadzi na manowce. Badania nad antysemityzmem oparte na założeniu, że należy wysledzić antysemitów, oszacować ich liczbę i na tej podstawie ocenić skalę oraz powagę zjawiska, pomijają antysemitańskie wzory kultury, takie jak chociażby rasistowskie podejście do Żydów jako esencjalnie innych, ostatnio przejawiające się częściej filosemicką fascynacją niż wrogością⁵.

Błąd „tożsamościowizmu” powielają także popularne w Polsce programy naprawcze. Często opierają się one na hipotezie kontaktu, zgodnie z którą nawiązanie bezpośrednich relacji z osobami reprezentującymi stereotypizowaną grupę obniża poziom uprzedzeń grupy, która poddana jest edukacji antydyskryminacyjnej⁶. Zgodnie z tą koncepcją w latach 2003–2011 Fundacja Forum Dialogu we współpracy z Muzeum Historii Żydów Polskich „Polin”

⁵ Posługując się w niniejszej pracy terminem „filosemityzm”, mam na myśli zjawisko opisane przez Elżbietę Janicką i Tomasza Żukowskiego następująco: „Filosemityzmem nazywamy żywiołowo pozytywne uczucia większości skierowane ku zbiorowemu obiektowi wyobrażonemu, identyfikowanemu jako «Żydzi». W tym sensie filosemityzm – choć opatrzony przeciwnym wektorem emocjonalnym – jest strukturalnie podobny do antysemityzmu [...]. Filosemityzm – jak każde uprzedmiotowienie, negacja podmiotowości innego bytu – jest formą przemocy” (Janicka & Żukowski, 2016, s. 10).

⁶ „Ostateczne sformułowanie hipotezy kontaktu w psychologii społecznej nastąpiło w połowie lat pięćdziesiątych, kiedy to Muzafer Sherif przeprowadził słynne eksperymenty na obozie skautów w Robbers Cave (opisane w: Sherif, Harley, White, Hood, Sherif, 1961), a Gordon Allport opublikował głośną pracę *The nature of prejudice* (Allport, 1954)” (Bilewicz, 2006, s. 63).

organizowała corocznie „polsko-żydowskie spotkania młodzieży”. Na stronie Forum Dialogu czytamy:

Co roku do Polski przyjeżdża 30 tys. młodych Żydów z Izraela, USA, Kanady, Australii, Francji oraz innych państw. Przez osiem lat Forum Dialogu organizowało spotkania młodzieży polskiej z żydowską, dzięki którym mogła ona przełamać stereotypy myślenia. Młodzi ludzie przyjeżdżają do kraju, który jest przez nich często odbierany jako cmentarz narodu żydowskiego i w którym wizyta jest trudnym doświadczeniem. Forum Dialogu chciało pokazać im także współczesną Polskę. Każde spotkanie było precyzyjnie przygotowane przez ekspertów i trenerów Forum na podstawie sprawdzonych scenariuszy. Trenerzy proponowali ćwiczenia integracyjne poszerzające wiedzę na temat stosunków polsko-żydowskich i ułatwiające wzajemne zrozumienie.

Młodzi ludzie rozmawiali o miłości, muzyce i sporcie, ale również o sytuacji w Polsce, Izraelu, Żydach w diaspory czy o Holokauście. Działania te przynosiły doskonałe efekty. Kiedy socjologowie z Forum przeprowadzili badania wśród uczestników, okazało się, że już po jednym spotkaniu sympatia młodzieży polskiej do żydowskiej wzrosła o ponad 20 proc. Podobnie mechanizm ten wyglądał po drugiej stronie (*Polsko-żydowskie spotkania młodzieży*, b.d.).

W powyższym opisie uderza symetryzm. Organizatorzy spotkań wychodzili z założenia, że odpowiednikiem polskiego antysemityzmu jest przekonanie Żydów i Żydówek spoza Polski o polskim antysemityzmie. Przedmiotem edukacyjnej troski Fundacji była więc w równym stopniu młodzież polska i żydowska, a polski antysemityzm diagnozowano jako problem na równi z tzw. antypolonizmem – tak jakby te dwa zjawiska były równoważne. Już tylko w ten sposób polski antysemityzm jest tutaj bagatelizowany i pomniejszany, bo przedstawiany jako problem o analogicznych rozmiarach i skutkach jak rzekome uprzedzenia wobec Polski i Polaków. Taka definicja sytuacji usuwa z pola widzenia historycznie ugruntowaną, politycznie usankcjonowaną i kulturowo reprodukowaną relację władzy Polaków nad życiem Żydów w Polsce, relację większość-mniejszość, a zatem relację, w którą zawsze uwikłana jest przemoc – jako potencjalność, groźba lub czyn. Postrzeganie Żydów przez pryzmat antysemickich kalek, funkcjonalność polskiego antysemityzmu dla wytwarzania polskiej tożsamości zbiorowej, bogactwo repozytorium antysemickich fantazmatów, wreszcie symboliczna, prawna, ekonomiczna i fizyczna przemoc Polaków wobec Żydów nie jest „stereotypem myślenia”, lecz wielowiekową tradycją dobrze zbadaną i opisaną w łonie nauk społecznych i humanistycznych. Ujmując sprawę dosadniej, antysemickim przekonaniom, wierzeniom, postawom i sposobom myślenia nie odpowiada żydowska fantazja o polskim antysemityzmie. Polski antysemityzm nie jest kwestią żydowskiej projekcji ani żydowskiego uprzedzenia, lecz ma ugruntowanie w faktach. Kategoria „antypolonizmu” jest natomiast uwspółcześioną wersją antysemickiej kalki o „Żydach nienawidzących Polaków”. Antypolonizm jako element fundujący żydowską lub izraelską tożsamość jest kolejną polską fantazją o autowiktyimizującym charakterze. Zrównywanie „antypolonizmu”

z antysemityzmem ma zatem charakter manipulacji, która służy relatywizowaniu tego ostatniego.

Jest to zabieg konieczny, jeśli sytuacja zdefiniowana ma być jako dialog: wszak dialog ma miejsce wyłącznie między partnerami równymi sobie, równorzędnymi, równouprawnionymi. W sytuacji zdefiniowanej władzą nie z dialogiem mamy do czynienia, lecz z podporządkowaniem, a czasem nawet stawianiem pod ścianą (w dziejach polskich zbyt często dosłownym). Tam, gdzie jedna strona rozmawia z lufą przystawioną do skroni, dialog jest farsą, maskaradą, spektaklem. Jak wspomina Michał Bilewicz, współtwórca koncepcji spotkań młodzieży, już sam Gordon Allport, twórca hipotezy kontaktu, wymienił cztery sytuacyjne wymogi skuteczności takich przedsięwzięć, z których pierwszy brzmi: 1) równy status grup (kolejne to: codzienna współpraca, wspólne cele oraz wsparcie władz i prawa.) (Bilewicz, 2006, s. 63) Następnie Bilewicz wymienia... Eichmanna, 11 września i Jedwabne jako przykłady, gdy „coś poszło nie tak”. „Jak zatem zrozumieć te wszystkie sytuacje, w których pomimo kontaktu spełniającego wszystkie wymogi funkcjonalne opisane przez Allporta i Sherifa dochodziło do erupcji nienawiści?” – pyta Bilewicz (2006, s. 64). Grupa większościowa, grupa mniejszościowa, grupa własna, grupa obca, terroryzujący i terroryzowani, kolonizujący i skolonizowani – wszystko to w ujęciu Bilewicza zebrane zostaje pod wspólnym parasolem „uprzedzeń wzajemnych” (Bilewicz, 2006, s. 71), a zatem przy zlekceważeniu relacji władzy, ich charakteru, dynamiki i konsekwencji.

W obrębie badań nad antysemityzmem symetryzm staje się coraz bardziej powszechną ramą ideologiczną. W 2021 roku Centrum Badań nad Uprzedzeniami Instytutu Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego opublikowało wyniki dwóch badań w całości skonstruowanych w oparciu o to fałszywe założenie (Babińska, 2021; Winiewski i in., 2021). Marcin Zaremba zrównuje przemoc Polaków wobec Żydów i przemoc chłopów wobec panów na bazie kategorii „strachu”: Polacy bali się Żydów, chłopci bali się panów (Zaremba, 2012). Andrzej Leder stawia w jednym rzędzie Zagładę i pierwsze po wojenne dziesięciolecie na mocy „poczucia krzywdy”.

W latach trzydziestych XX wieku, a więc w okresie poprzedzającym rewolucję, głębokie pragnienia dotyczące Żydów i „panów” miały zupełnie odmienną ekspresję, jednak ich źródła nie były całkiem różne. Oba żywiły się utrwalonym poczuciem krzywdy (Leder, 2014, s. 35).

Dzięki Mirandzie Fricker błąd Zaremby i Ledera rozumieć można jako efekt powierzchownego przyswojenia postmodernistycznego odkrycia, że wiedza jest uwikłana w struktury władzy.

Ta redukcjonistyczna tendencja powoduje, że znika z pola widzenia kluczowe rozróżnienie na, powiedzmy, odrzucenie czyichś słów na podstawie racjonalnych powodów a odrzucenie czyichś słów z powodu uprzedzeń. Zamiast stworzyć przestrzeń do dyskusji na temat sprawiedliwości i władzy w praktykach epistemicznych, postmodernizm skutecznie wywłaszczył [*pre-empted*] te pytania.

W efekcie to, co postmodernizm ma do powiedzenia na temat obciążeń epistemologicznych niekoniecznie prowadzi w kierunku progresywnym, a raczej ku konserwatywizmowi (Fricker, 2007, s. 3).

Dopiero przywrócenie owego „kluczowego rozróżnienia”, o które upomina się Fricker, pozwala zobaczyć fundamentalną różnicę między zrównanymi przez Zarembę i Lедера procesami. Polacy nie byli prześladowani przez Żydów. Odwrotnie: to Żydzi byli prześladowani przez Polaków jako Żydzi. Krzywda Polaków z rąk Żydów była fantazmatyczna. Tymczasem chłopci mieli w Polsce status niemal niewolniczy. Ich krzywda – podobnie jak krzywda Żydów – była realna. Realność wyzysku i fantazja antysemicka to dwa różne zjawiska, porządki i mechanizmy. Innymi słowy „wzajemne uprzedzenia”, „poczucie krzywdy” i „strach” to we wspomnianych pracach kategorie, które pozwalają abstrahować od stosunków społecznych.

Wróćmy do młodzieży żydowskiej. Ta ze Stanów, Izraela czy Kanady ani jako jednostki, ani jako grupa, nie jest poddana polskiej przemocy, ponieważ nie pozostaje w sytuacji zależności od polskich postaw i nie jest zakładnikiem wzorów polskiej kultury. Krótko mówiąc, nie jest w sytuacji permanentnego podporządkowania. Jest jednak w sytuacji temporalnego niebezpieczeństwa, narażenia na przemoc. Podczas kilkudniowego pobytu w Polsce prawdopodobnie spotka się z antysemickimi odzywkami, zaczepkami, uwagami, a na pewno będzie otoczona antysemicką ikonografią (Lehrer, 2014; Wilczyk, 2014). Może stąd jednak wyjechać, nie na emigrację, wygnanie, nie z konieczności spowodowanej prześladowaniami, lecz wracając do domu. W tym sensie młodzież żydowska, którą zaprasza Fundacja Dialogu, nie ma przysłowiowej lufy przy skroni. Stawianie jej w roli reprezentacji Żydów w ogóle jest nieporozumieniem.

Dlaczego młodzież żydowska z krajów zachodnich ma reprezentować Żydów w ogóle? W zamyśle Fundacji Dialogu młodzież ta ma się zapewne mało różnić od młodzieży polskiej, a może nawet tej ostatniej imponować na mocy słabnącej co prawda, ale wciąż niewygasłej magii Zachodu: jego dostatku, stylów życia, estetyki. Młodzież polska ma zobaczyć w młodzieży żydowskiej ludzi „takich samych jak my”, a może nawet „bardziej cool”, co z kolei doprowadzi ją prędzej czy później do wniosku, że pogłoski o paskudności Żydów są mocno przesadzone.

Po pierwsze, nie każda osoba o żydowskiej tożsamości będzie taka, jak młodzież szkolna ze Stanów czy Australii. Żydówki i Żydzi mogą być różni, a ich odmienność od modelu „zachodniej młodzieży” lub od „nas” (cokolwiek ten zbiór zawiera) nie może stać się alibi dla antysemickich postaw. Zarówno w warstwie opisowej, analitycznej jak i naprawczej antysemityzm należałoby raczej oderwać od jednostek i grup określających samych siebie jako Żydzi, zamiast tworzyć wersję modelowego Żyda, to znaczy Żyda, którego warunkowo Polak lub Polka może zaakceptować, a nawet polubić. Uzależnianie minimalizowania antysemityzmu od Żydów grozi powieleniem wzoru myślenia, zgodnie z którym za antysemityzm częściowo odpowiadają Żydzi.

Po drugie, w Polsce kategoria żydowskości funkcjonuje najpierw jako tożsamość narzucona, a dopiero potem (jeśli w ogóle) jako dobrowolna identyfikacja. Dzieje się tak właśnie dlatego, że antysemityzm jest w Polsce stałym i jak dotąd niezawodnym wyposażeniem poręcznego zestawu do piętnowania. Po trzecie – i tu wracam do „tożsamościowizmu” – bazujący na hipotezie kontaktu program spotkań młodzieży nijak nie przystaje do tych sfer życia w Polsce, w których antysemityzm jest obecnie najbardziej intensywny, a jego temperatura wciąż rośnie. Zrujnowane obiekty kultury żydowskiej, na renowację których ani państwo, ani samorządy nie oferują funduszy, groźby sądowe pod adresem badaczek i badaczy udziału Polaków w Zagładzie, polska polityka historyczna oparta na zawłaszczeniu Holokaustu do opisu doświadczeń Polaków, nowy negacjonizm, relatywizujące Zagładę zrównanie nazizmu i komunizmu (Kovács i in., 2011; Shafir, 2002; Subotić, 2019, ss. 30–41), uprawomocniona przez środowisko historyków narracja o „żydomunie”, skuteczne wypromowanie koncepcji *double genocide* w łonie Unii Europejskiej (D. Katz, 2017), wprowadzenie ustawy uniemożliwiającej Żydom odzyskanie nieruchomości zagrabionych przez Polaków w czasie wojny i po niej, paranoja antyuchodźcza podsycana przez przypominanie o niegdyśniejszym „zażydzeniu” Polski – to tam tętni teraz antysemityzm, to na nim rosną te zjawiska. Nie mają one nic wspólnego z Żydami. Bo antysemityzm nie ma nic wspólnego z Żydami. Jest on funkcją polskiej kultury: jest robiony przez Polaków dla Polaków. Uderza w Żydów, to jasne. W realny sposób, w realne osoby. Ale jakim cudem te realne osoby miałyby go osłabić, skoro, poza spustoszeniem, jakie czyni w ich życiu, nie ma z nimi nic wspólnego? Dlaczego w ogóle jakichkolwiek Żydów – czy to z wyboru, czy z napiętnowania – obarczać odpowiedzialnością za coś, co przeciwko nim jest czynione?

Popularyzacja inicjatyw takich jak ta prowadzona przez Forum Dialogu odbywa się na mocy uprzedniej popularyzacji wyników badań nad antysemityzmem opartych na wspomnianej już psychologicznej koncepcji stereotypu jako uproszczonej wersji rzeczywistości. 9 listopada 2021 roku, podczas inauguracji programu „Antysemityzm w Polsce: definicja, monitorowanie, skuteczne przeciwdziałanie” zainicjowanego przez Stowarzyszenie Otwarta Rzeczpospolita, jako najświeższe dane dotyczące antysemityzmu w Polsce prezentowane były wyniki badań „postaw Polaków wobec Żydów” Centrum Badań nad Uprzedzeniami (Wiszniewski, 2021). Z prezentacji wynikało, że Centrum od lat posługuje się tym samym narzędziem badawczym: podziałem na antysemityzm tradycyjny, spiskowy i wtórny. Antysemityzm tradycyjny oznacza tutaj przesady wywodzące się z chrześcijaństwa (Żydzi zabili Boga, Żydzi potrzebują chrześcijańskiej krwi do swoich rytuałów itd.). Antysemityzm spiskowy to przekonanie, jakoby Żydzi zakulisowo i w sposób zorganizowany dążyli do dominacji nad polityką i gospodarką. Antysemityzm wtórny natomiast definiować ma tych, którzy uważają, że Żydzi zanedbują się nad sobą i czerpią korzyści ze swojej umiejętności „sprzedawanej” światu martyrologii. Pod kątem tak sformułowanej hipotezy badawczej

przygotowywane są pytania ankietowe, które następnie zadaje się reprezentatywnej próbie Polaków.

Na pytania: „Czy Żydzi dążą do rozszerzenia swojego wpływu na gospodarkę światową?”, „Czy Żydzi dążą do panowania nad światem?”, „Czy Żydzi często działają zakulisowo, niejawnie?”, odpowiedź „trudno powiedzieć” sklasyfikowana jest przez Centrum Badań nad Uprzedzeniami jako neutralna, a zatem nie jest wliczana w statystyki jako antysemitka. Jedynie odpowiedź „tak” uznano za niebezpieczną, tymczasem tych neutralnych jest co najmniej tyle, co odpowiedzi negatywnych: od 20% do 30%. To mniej więcej tak, jakby odpowiedź „trudno powiedzieć” na pytanie: „Czy bycie gejem oznacza bycie pedofilem?” kwalifikować jako „neutralną”. A oznaczać to może przecież, że ktoś nie jest w stanie odróżnić prawdy od prowadzącego do przemocy przesądu, ani też nie jest świadom, że mniejszości podlegają szczególnym formom stereotypizacji, a zatem nie należy wierzyć we wszystko, co „się” o nich mówi.

Druga moja wątpliwość dotyczy faktu, że badania prezentowane jako najnowsze i mające być drogowskazem w budowaniu praktycznych narzędzi minimalizowania antysemityzmu skupiają się, znowu, na tym, kto (jest antysemitą), w dodatku w wymiarze indywidualnym, a nie grupowym, tymczasem sferę co definiują podług kategorii, które są przestarzałe i w efekcie nieadekwatne do współczesnego antysemityzmu w Polsce oraz jego przejawów. By uchwycić skalę polskiego antysemityzmu, potrzebujemy zaktualizowania narzędzi badawczych pod kątem jego współczesnej specyfiki. Nawet jeśli mamy – przyjmijmy na chwilę – zostać przy „kto”, „co” trzeba także zoperacjonalizować, wszak badani mają to albo potwierdzić, albo temu zaprzeczyć. Biorąc pod uwagę, że współcześnie antysemityzm stanowi przede wszystkim domenę polityki pamięci, należałoby zadać pytania w rodzaju: „Kto był Pani/Pana zdaniem główną ofiarą prześladowań III Rzeszy?”, „Kogo Pani/Pana zdaniem masowo i systematycznie mordowano podczas II wojny światowej?”, „Czy sądzi Pani/Pan, że cierpienia żydowskie niesłusznie przesłaniają cierpienia polskie?”, „Czy uważa Pani/Pan, że nazizm i komunizm doprowadziły do równych sobie zbrodni?”, „Czy uważa Pani/Pan, że polskie ofiary nie są należycie pamiętane i czczone na świecie?”, „Czy powinno się karać za używanie określenia polskie obozy koncentracyjne?”, „Czy Auschwitz był miejscem, w którym mordowano głównie Polaków?”, „Czy zgadza się Pani/Pan ze stwierdzeniem, że Polacy masowo pomagali Żydom podczas wojny?”, „Czy sądzi Pani/Pan Holocaust jest w Polsce dostatecznie upamiętniony?” i tym podobne.

Odpowiedzi na tego typu pytania dałyby nam więcej wglądu w spustoszenia, jakie w wymiarze indywidualnym czyni polska polityka historyczna, a jednym z nich jest antysemityzm przejawiający się właśnie w głoszeniu takich opinii. Czy osoby, które odpowiedzą na te pytania twierdząco, są antysemitami? Czy jest nim mężczyzna, który o wizycie w lombardzie mówi „byłem u Żyda”? Nie twierdzę, że zastanawianie się nad tym nie ma sensu. Twierdzę

jedynie, że ktoś może nie podzielać opinii, jakoby Żydzi rządzą światem lub porywali dzieci na macę, a jednocześnie tkwić głęboko w kulturze antysemitycznej przejawiającej się poglądami, które zamknęłam w tych kilku naprędce sformułowanych pytaniach, i ją reprodukować. Nade wszystko zaś twierdząc, że potrzebujemy narzędzia, które będzie w stanie ten fenomen uchwycić, i słownika, który będzie w stanie ten fenomen opisać.

W takim kierunku zmierzały badania ilościowe polskiego antysemityzmu przeprowadzone w 1992 roku przez zespół socjologów i socjolożek (Krzemiński, 1996). Stosunek do zagłady Żydów, rywalizacja narodowa, ocena cierpień Żydów i Polaków w skali porównawczej, ocena postaw Polaków wobec Żydów podczas wojny – wszystko to uwzględniono w pytaniach ankietowych. Jednym z badanych czynników był mesjanizm narodowy, rozumiany jako „jądro poczucia polskości” (Koźmińska-Frejłak & Krzemiński, 1996, s. 103). Mierzyły go dwa pytania: „Czy Pana(i) zdaniem Polacy mogą czuć się dumni ze swojej historii, bo postępowali bardziej szlachetnie niż inne narody, czy raczej nie?” oraz „Czy uważa Pan(i), że naród polski był częściej krzywdzony w swych dziejach niż inne narody, czy nie?” (Koźmińska-Frejłak & Krzemiński, 1996, s. 103).

„Nie stwierdziliśmy raczej otwartego poczucia moralnej winy Polaków. Większość Polaków uznała, że Polacy, zrobili tyle, ile mogli dla ratowania Żydów (blisko 90% odpowiedzi)” – podsumowywał Krzemiński (1996, s. 18). „W badaniu zakładaliśmy istnienie związku między siłą przekonań i uczuć narodowych Polaków a stosunkiem do Żydów oraz – w szczególności – sposobem widzenia przeszłości wojennej. [...] Zakładaliśmy, że elementem tożsamości narodowej jest swego rodzaju konkurencyjne nastawienie do Żydów”, a wyższość moralna jest „przekonaniem wpisanym w treść świadomości narodowej Polaków”, przy czym chodzi o „bardziej «przeżywany» niż szczegółowo uświadamiany intelektualnie obraz Polaka i polskiej tożsamości narodowej” (Koźmińska-Frejłak & Krzemiński, 1996, s. 102). Zespół Ireneusza Krzemińskiego zadał sobie trud, by poszukać korelacji między obrazem wojny i zagłady Żydów oraz szerzej, autowizerunkiem Polek i Polaków w kontekście historii żydowskiej, a antysemitycznymi przekonaniami. Sprawdzano, czy i jak korelują ze sobą bezkrytyczny obraz wspólnoty własnej, ksenofobia i martyrologia polska, a także „stereotyp mesjański” z niechęcią do Żydów (Koźmińska-Frejłak & Krzemiński, 1996, ss. 102–114, 142–143).

Kolejne edycje badania (w latach 2002 i 2012) wskazują na stopniowe zaniechanie tego kierunku poszukiwań. Wątki analogiczne do tych podejmowanych w publikacji z 1996 roku znajdziemy co prawda w raporcie z badań *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie* pod redakcją Ireneusza Krzemińskiego (Krzemiński, 2004, ss. 144–148), ale punkt ciężkości pracy stanowi tym razem porównanie z Ukrainą. Dla namysłu nad niepokojącym kierunkiem rozwoju polskich nauk społecznych w dziedzinie badań nad antysemityzmem pouczająca wydaje mi się lektura rozdziału autorstwa Michała Bilewicza z wyżej wspomnianego tomu (Bilewicz, 2004). Autor poświęca go społecznym

skutkom gorącej wówczas debaty jedwabieńskiej. Książka Jana Tomasza Grossa otworzyła nowy rozdział w debacie publicznej (Dobrosielski, 2017; Forecki, 2018; Nowicka-Franczak, 2017). Zapoczątkowała falę badań historiograficznych, a na tych prowadzonych dotychczas wymusiła, przynajmniej częściowo, refleksję nad doбором źródeł i środowiskowymi dokсами. W socjologii ilościowej doszło natomiast do symptomatycznego przemieszczenia w sposobie diagnozowania antysemityzmu, a co za tym idzie – konstruowania narzędzi badawczych do jego mierzenia. Bilewicz konkluduje, że masowe odrzucenie przez Polaków wiedzy o polskim sprawstwie w Jedwabnem to efekt antysemityzmu tradycyjnego, czyli religijnego. Zapobiec mu może „kontakt międzygrupowy, czyli spotkanie przedstawicieli dwóch historycznie zwaśnionych stron”, gdyż „jest najpewniejszym sposobem otwarcia historycznego na prawdę, która godzi w zbiorowy wizerunek Polaków”. Zdaniem Bilewicza tylko dzięki takiemu kontaktowi w „rywalizacji cierpień” dojdzie do upowszechnienia „zasady *fair play*” (Bilewicz, 2004, ss. 268–269).

Dynamice socjologicznych badań nad antysemityzmem w Polsce należałaby się osobna praca z dziedziny socjologii wiedzy. Osobliwa trajektoria badań prowadzonych pod kierunkiem Ireneusza Krzemińskiego to tej dynamiki zaledwie wycinek, w dodatku potraktowany tu przeze mnie skrótowo, a więc i z pewnością niesprawiedliwie. Nawet ten powierzchowny przegląd wskazuje jednak na dwa ważne przemieszczenia. Pierwsze z nich to przemieszczenie od analiz wzorów kultury do symetryzującej koncepcji relacji międzygrupowych, dziedzinowo zaś – od socjologii kultury do psychologii społecznej. Jest to przemieszczenie niepokojące, tym bardziej że niejako na przekór empirii – w przeciwnym kierunku do zmian zachodzących w przestrzeni społecznej, od pierwszego dziesięciolecia XXI wieku coraz intensywniej kształtowanej przez politykę historyczną, której osią, nie zawsze jawną, jest symboliczna i tożsamościowa rywalizacja z Zagładą. Przemieszczenie drugie dotyczy korelacji wyidealizowanego autowizerunku Polek i Polaków z ich antysemityzmem. W 1996 roku Ewa Koźmińska-Frejlik i Ireneusz Krzemiński pisali, że im mocniejsza identyfikacja nacjonalistyczna jednostki i wyidealizowany przez nią obraz wspólnoty własnej, tym większe prawdopodobieństwo antysemitycznych przekonań. Sądzę, że ekspansja polityki historycznej spowodowała w tym temacie znaczącą zmianę: dziś bezkrytyczna identyfikacja narodowa, wyidealizowany obraz Polski i Polaków, w tym także wiara w fikcję o powszechnym ratowaniu Żydów podczas Zagłady, nie musi wcale korelować z poglądami, które stanowiły dotąd wskaźnik antysemityzmu. Więcej: równie dobrze może korelować z silnym filosemityzmem, który, poza nielicznymi wyjątkami (Janicka & Żukowski, 2016), za taki wskaźnik nadal nie uchodzi. Dzieje się tak dlatego, że nacjonalizm, z wbudowanymi weń narracjami opartymi na antysemitycznych kategoriach postrzegania świata, za sprawą polityki historycznej przemieścił się w kierunku kulturowego centrum. A jeśli tak jest – lub po to, by sprawdzić, czy rzeczywiście tak jest – potrzebujemy nowych wskaźników antysemityzmu. Takich, które w miejsce diagnozowania jednostek – jest czy

nie jest antysemitą? – będą diagnozować popularność wyżej wymienionych narracji.

„Jest czy nie jest antysemitą?” – poza wszystkim to pytanie podsyca obsesję niewinności: angażuje indywidualistyczne stawki o wielkiej wadze, takie jak opinia na własny i cudzy temat, tożsamość, posądzenie, zniesławienie itd. Myślę, że bez większego ryzyka możemy przyjąć, że wszyscy jesteśmy antysemitami. Wychowaliśmy się w kulturze i społeczeństwie, które są nim od wieków przeziąknięte. Statystycznie rzecz biorąc, uchronienie się przed jego wcieleniem i reprodukowaniem zakrawałoby o cud. Twierdzę to świadomie na przekór lubianej deklaracji „wszyscy jesteśmy Żydami”, która coraz częściej wydaje mi się narcystycznym utożsamieniem z ofiarami. Narcystycznym dlatego, że fałszywie przybrany status ofiary pozwala w tym wypadku uniknąć konfrontacji z własnym przywilejem, a czasem sprawstwem. Nikt nie lubi widzieć siebie jako beneficjenta struktury społecznej, a tym bardziej winnego lub krzywdziciela. Skupienie na „kto” podsyca tylko paniczny lęk przed poznaniem własnego przywileju, jakim jest przynależność do grupy większościowej i wynikające z niej potencjały: władza, przemoc, bezkarność. W efekcie tej obsesji niewinności chyba nikt zgoła nie czuje się w Polsce członkiem lub członkinią większości. Każdy uważa się albo za poszkodowaną lub poszkodowanego, albo za wyjątek od reguły. Odejdzie od „kto” na rzecz „co” pozwoliłoby być może nieco poluzować napięcie wynikające ze strachu przed winą, oceną, „grzechem”. Jeśli uznamy, że kultura, która nas ukształtowała, jest naszpikowana antysemitickimi wzorami, a tożsamość, do jakiej zostaliśmy wychowani, oparta jest na antysemitickim schemacie odróżniania (Polaka od Żyda, polskości od niepolskości itd.), łatwiej będzie nam myśleć o sobie – i indywidualnie, i wspólnotowo – z nieco większym dystansem, spokojniej, a zatem i z większym krytycyzmem.

Zależało mi, by w niniejszym rozdziale przedstawić zmiany o charakterze metodologicznym, których potrzebujemy, by adekwatnie opisać i oszacować antysemityzm. W procesie badawczym charakter współczesnego antysemityzmu w Polsce wymaga przeniesienia punktu ciężkości z jednostki i grup, które posługują się stereotypami, na kulturę, która wytwarza i reprodukuje zarówno stereotypy, jak i jednostki oraz grupy nimi się posługujące. Warto zrobić to w taki sposób, by przeformułować przedmiot zainteresowania z „kto” (jest antysemitą) na „co” (jest antysemitickie). Inaczej grozi nam, że staniemy się producentami niesprawiedliwości hermeneutycznej (Fricker, 2007). Zdaniem Mirandy Fricker, która ukuła to pojęcie, niesprawiedliwość hermeneutyczna dzieje się wtedy, gdy ktoś doświadcza jakiejś dyskryminacji, ale w kulturze, w której żyje, nie została ona jak dotąd ani opisana, ani nazwana; nie stworzono kategorii dla krzywdy, która powoduje to cierpienie, w związku z tym mówienie o niej, ujawnienie jej, a także, co nie mniej istotne, umieszczenie jej w porządku sensów jest, zarówno w wymiarze grupowym, jak i indywidualnym, strukturalnie zablokowane. W przypadku niesprawiedliwości hermeneutycznej mamy do czynienia ze „strukturalnymi uprzedzeniami

w ekonomii kolektywnych zasobów hermeneutycznych” (Fricker, 2007, s. 1) – jeśli jakieś zjawiska nierówności są produkowane strukturalnie, struktura będzie uniemożliwiać ich widzialność, diagnozowanie, nazwanie:

nasze zbiorowe formy rozumienia są zaprojektowane tak, że strukturalnie powielają uprzedzenia wobec określonych treści lub stylów: społeczne doświadczenia członków zmarginalizowanych grup pozostają nieadekwatnie skonceptualizowane i w efekcie niezrozumiałe, być może nawet dla nich samych (Fricker, 2007, s. 6).

Myślę, że mamy do czynienia z tym mechanizmem w przypadku współczesnego antysemityzmu. Z przyczyn wymienionych przez Fricker zjawisk z dziedziny polityki historycznej, które staram się tu opisać, nie nazywa się antysemickimi, tymczasem to właśnie tam przemieszczona została główna „linia produkcyjna” lokalnego antysemityzmu. Kategorią opisu, która może przynajmniej częściowo przerwać hermeneutyczną niesprawiedliwość zapoznania przemocy w sensie Bourdiańskim, to znaczy nierozpoznanie przemocy przy jednoczesnym jej doświadczaniu, są w mojej opinii wzory kultury.

3. Psychopatologia komunizmu

Nierozpoznanie – czy też raczej wymazanie – strukturalnego aspektu władzy z badań nad uprzedzeniami ma swoją historię będącą dobrym przykładem tego, jak dalekosieczne bywają konsekwencje relacji władzy. Jest to bowiem historia uwikłana w *Second Red Scare* (tzw. Drugą Czerwoną Panikę) – drugą po latach dwudziestych XX wieku falę antykomunistycznej histerii w Stanach Zjednoczonych, przypadającą na początek zimnej wojny. Zaowocowała ograniczeniem swobód obywatelskich oraz prześladowaniami mniejszości rasowych, etnicznych i seksualnych. W mikroskali jest to także historia zmagania się Żydów i Żydówek ze stereotypem „żydokomuny” i ceny, jaką przyszło im zapłacić za status amerykańskich obywateli. Zrelacjonuję ją tutaj pokrótce, nie pretendując do jej całościowego opisu, lecz skupiając się na tych aspektach, które wskazują nie tylko na interferencję antykomunizmu i antysemityzmu, ale także wpływu antykomunizmu na kształt badań nad antysemityzmem i charakter programów naprawczych.

W 1955 roku Samuel A. Stouffer opublikował wyniki badań ilościowych dotyczących stosunku Amerykanów do komunizmu (Stouffer, 1955). 65% Amerykanów uważało, że komunistów należy pozbawić prawa do publicznego zabierania głosu, 90% – że komunistów należy zwolnić z pracy, jeśli pracują w instytucjach związanych z bezpieczeństwem państwa lub z edukacją, zaś 65% – że należy ich pozbawić każdej pracy. 75% Amerykanów optowało za pozbawieniem komunistów obywatelstwa, 50% natomiast – za wsadzaniem ich do więzień. 95% Amerykanów uważała, że nie można być jednocześnie komunistą i lojalnym Amerykaninem.

W książce *Citizenship in Cold War America. The National Security State and the Possibilities of Dissent* Andrea Friedman analizuje dyskurs antykomunistyczny w Stanach Zjednoczonych tamtego okresu (Friedman, 2014). Pierwsza część jej pracy dotyczy dyskursu psychologicznego, który pozwolił wykluczyć komunistów poza nawias amerykańskiej wspólnoty obywatelskiej i wyprodukował wielkiego Innego demokracji: Innego Totalitarnego. Poniżej w skrócie relacjonuję przebieg wywodu Friedman.

W późnych latach czterdziestych w Stanach Zjednoczonych karierę zrobiły wspomnienia byłych komunistów: *The God That Failed* pod redakcją Richarda Crossmana (Engerman & Crossman, 2001), *Witness* Whittakera Chambersa (Chambers, 1953), *This Deception* Hede Massing (1951), *This Is My Story* Louisa Budenza (Budenz, 1947), *Out of Bondage* Elizabeth Bentley (1952). Niektóre zostały sfilmowane lub stworzono na ich podstawie serie telewizyjne. Narracje te opierały się na założeniu, że opowiedzenie przeszłości będzie sposobem na odzyskanie zdrowia i stabilności emocjonalnej. Musiała to być jednak droga przez mękę: najpierw trzeba było wyznać, co było w komunizmie kuszącego, usprawiedliwić się z tego niefortunnego wyboru. Dominowały dwa typy wyjaśnień: 1) komunizm oferował alternatywną wiarę tam, gdzie brakowało duchowego przebudzenia; 2) komunizm oferował alternatywną rodzinę tym, którzy własnych rodzin nie mieli albo były to rodziny patologiczne. W pierwszym przypadku komuniści opisywani byli jako „konwertyci” (Engerman & Crossman, 2001), a komunizm – jako „wiara bez boga” (Koestler, 1990). Zerwanie z komunizmem następowało często na skutek powrotu do Boga prawdziwego, czyli chrześcijańskiego. Na przykład Elizabeth Bentley opisuje, że biła się z myślami, czy powinna donieść FBI na swoich kolegów-komunistów, dopóki Bóg chrześcijański jasno nie wskazał jej, co zrobić. W przypadku drugim komunizm przedstawiano jako figurę zastępczego ojca. Massing wspomina, że wstąpiła do Communist Party of the United States of America (Komunistyczna Partia Stanów Zjednoczonych; dalej: CPUSA) w poszukiwaniu silnych, opiekuńczych mężczyzn. Bentley swoje zaangażowanie opisuje w kategoriach romantycznych i seksualnych: to jej miłość do Jacoba Golosa, jednego z założycieli CPUSA, zrobiła z niej komunistkę. W zbiorze *The God That Failed* znajdziemy tekst Arthura Koestlera, gdzie autor przedstawia komunizm jako kochankę, którą chciał za wszelką cenę osiąść, ale ona była nieuchwytna i przewrotna, więc ślepo za nią gonił, nie oceniając racjonalnie, w co się wplątuje. Obie ramy narracyjne, poza motywem braku silnego ojca, łączył także motyw samotności: ludzie poszukują remedium na dojmujące poczucie osamotnienia, a komunizm oferuje iluzję braterstwa, wspólnoty, bezpieczeństwa. Na końcu procesu ekspiacyjnego okazywało się, że potrzeby te zaspokoić może wyłącznie amerykańska demokracja, lecz autorzy musieli do tego dojrzeć, przechodząc przez piekielną fazę komunizmu. Krótko mówiąc, wszyscy szukali sprawiedliwości i równości, nie widząc, że mają je zapewnione jako amerykańscy obywatele.

Podobnie jak antysemitki, dyskurs psychologiczny antykomunizmu pełen był sprzeczności. Z jednej strony komunistów przedstawiano jako nieracjonalnych, z drugiej jednak – racjonalnych do bólu. Prezentowano ich jako szaleńców, ludzi obłąkanych odmawiających myślenia, oddających swoją decyzyjność w ręce partii; jako maszyny, automaty, niemal „osobny gatunek”. Z drugiej strony mówiono o nich, że nie mają emocji, kierują się wyłącznie umysłem, przedkładają wiedzę ponad wiarę w Boga, reprezentują czystą kalkulację. Komuniści byli także, z jednej strony, zbyt dominujący, z drugiej – zbyt pasywni. Pisano o nich, że oddają swoją wolę, indywidualność, odpowiedzialność, wartości, intelekt i wolność na rzecz partii. Kierują się nie osądami własnymi, lecz swoich przywódców. Z drugiej strony jawili się jako osoby „z żelaza”, o niezwyklej sile woli, by przeprowadzić rewolucję; jednostki właśnie dlatego niebezpieczne, że całkowicie oddane sprawie.

Komunizm przedstawiano także jako ideologię i praktykę, która niszczyła życie osobiste: małżeństwa, rodziny, dzieci. Dotyczyło to oczywiście zwłaszcza kobiet. Whittaker Chambers opisuje, że zaczadzony komunizmem oczekiwał od żony przerwania ciąży. Louis Budenz wspomina koleżankę z partii, której mąż chciał, by poświęcała ona więcej czasu domowi i dzieciom, ale partia miała wobec niej inne plany. Koleżanka brała więc dzieci na wiece i demonstracje, co oburza Budenza, bo traktuje to jako rodzicielskie zaniedbanie i wyraz fanatyzmu kobiety. W pamiętnikach „nawróconych” poświęcanie przez kobiety życia rodzinnego na rzecz komunizmu było traktowane jako dramatyczny przejaw komunistycznej dehumanizacji i wynaturzenia.

Komunizm przedstawiano wreszcie jako chorą potrzebę służenia innemu narodowi niż amerykański – narodowi radzieckiemu, a także patologiczną skłonność do niszczenia własnego narodu. Rozumowanie było takie: komuniści oddają się zniewoleniu, tymczasem esencją amerykańskości jest wolność, zatem komunizm wyklucza poza nawias amerykańskiej wspólnoty. J. Edgar Hoover wyraził to dosadnie: „Komuniści nie są Amerykanami” (Hoover, 1958, s. 122).

Za wspomnieniami nawróconych na amerykańską demokrację podążały ekspertyzy psychologów. Morris Ernst i David Loth przeprowadzili badania na byłych komunistach. Wyniki podsumowali następująco: amerykańscy komuniści to osoby psychologicznie okaleczone, „poharatane dusze” cierpiące na wysoki poziom lęku i emocjonalnej słabości (Ernst & Loth, 1952). Gabriel Almond z Princeton pisał z kolei, że amerykańscy komuniści to najczęściej neurotycy z klasy średniej (Almond, 1954). Psycholodzy opisywali komunistów jako osoby z dysfunkcjami psychicznymi, słabo zakorzenione we wspólnotach, wyizolowane społecznie, co przypisywano złym doświadczeniom z dzieciństwa. Wskazywano na zbyt dominujące matki i zbyt uległych ojców. Jednocześnie ostrzegano, że takie jednostki gotowe są zdradzić rodziny, przyjaciół i kraj, ponieważ pozostają bardziej lojalne wobec „fikcyjnych” rodziców – partii – niż wobec kogokolwiek z rodziny „prawdziwej”. Polityczne i ekonomiczne motywacje sprowadzono w analizach psychologicznych do potrzeby

ukierunkowania wrogości: kapitalizm i klasy dominujące miały zastępować komunistom rodziców i rodzeństwo w byciu przedmiotem nienawiści.

Ważnym indykatorem uczyniono kwestię porażki na polu prawidłowego wypełniania ról płciowych: szkodliwa ideologia równości kobiet i mężczyzn pozwalała komunistkom odrzucać własną kobiecość i, w konsekwencji, akceptować inne odstępstwa od norm. Herbert Krugman sformułował tezę, jakoby komuniści byli albo jednostkami wyjątkowo dominującymi, albo wyjątkowo podległymi (Krugman, 1953). Kategorie te miały podtekst seksualny. Zdaniem Krugmana mężczyźni-komuniści mogli być pasywni, nie odczuwając przy tym winy, co miało wskazywać, że najpewniej mają oni inklinacje homoseksualne. Homoseksualizm i komunizm postrzegano bowiem jako dewiacje pochodzące z tego samego źródła: moralnego upadku, psychologicznej niedojrzałości, płciowego zagubienia. Jedno i drugie przerażało dlatego, że mogło być niezauważonym przez „normalnych” Amerykanów. Zgodnie z antykomunistyczną ideologią tamtego okresu homoseksualiści mieli być moralnie zbyt słabi, by pozostać lojalnymi wobec narodu, a komuniści oddawali swoją lojalność ZSRR, dlatego jedni i drudzy stanowili ryzyko dla bezpieczeństwa kraju.

Połączenie politycznej subwersji z seksualną perwersją i genderową patologią najmocniej wybrzmiało przy skazaniu Ethel Rosenberg na śmierć – mimo braku dowodów na jej domniemane szpiegostwo (Brennan, 1992). Morris Ernst sporządził portret psychologiczny Rosenbergow, który przedstawił FBI. W tym związku „Julius jest niewolnikiem, a jego żona, Ethel, jest panem” – pisał. Ethel została przedstawiona także jako zła matka, która poświęciła dobro dzieci na rzecz ideologii. Skazując ją na śmierć, przewodniczący ławy przysięgłych opisał ją jako osobę „żelazną” i „mózg operacji”. Julius był „bardziej ludzki”, Ethel natomiast – „ślepo zdyscyplinowana”. Podtrzymując wyrok, prezydent Eisenhower mówił: „W tym wypadku to kobieta jest silnym i opornym charakterem, a mężczyzna – słabeuszem. Ona była liderką tej szpiegowskiej operacji” (Friedman, 2014, s. 47).

Elaine Tyler May, autorka książki *Homeward Bound. American Families in the Cold War Era*, sugeruje, że polityczna strategia powstrzymywania komunizmu na arenie międzynarodowej znalazła odzwierciedlenie w polityce wewnętrznej w postaci represji kobiecej seksualności i konserwatywnych modeli płci (May, 2008). Zagrożeni wizją wojny nuklearnej Amerykanie mieli stworzyć stabilny świat w domu i w ten sposób walczyć z niepewnym światem na zewnątrz. Sytuacja międzynarodowa została więc wykorzystana w polityce wewnętrznej Stanów Zjednoczonych do kreowania idealnego obywatela nie tylko pod kątem tożsamościowym i światopoglądowym, ale także genderowym i seksualnym. Michael Rogin w *Ronald Reagan. The Movie* argumentuje z kolei, że zimnowojenny amerykański antykomunizm należy rozumieć nie jako wyizolowany przypadek, ale jako część szerszej historii amerykańskiego antyradykalizmu. Kreowanie potworów, stały element amerykańskiej polityki, to sposób na demonizowanie, piętnowanie i odczłowieczanie

wrogów politycznych. Rdzenny kanibal, czarny gwałcień, anarchista rzucający bombę, komunistyczny spiskowiec, islamski terrorysta – te potwory nadają kształt niepokojom kontrsubwersywnej wyobraźni – pisze Rogin (1987, ss. 44–81, 272–300). Twierdzi on, że panika antykomunistyczna „przekształciła konflikty interesów w psychologiczne obawy o bezpieczeństwo narodowe i tożsamość amerykańską” (George, 2012, s. 12).

Według M. Rogina historia demonologii w polityce amerykańskiej wskazuje na trzy kluczowe węzły. Pierwszy to rasizm, w którym osoby białe przeciwstawia się niebiałym. Drugi to konflikt klasowy i etniczny: po kolorowej, pogranicznej, rolniczej Ameryce celem stały się robotnicze „dzikusy” z miejskiej, uprzemysłowionej Ameryki. Zimna wojna to trzeci węzeł amerykańskiej demonologii. W fantazji o spisku Związek Radziecki zastąpił imigrancką klasę robotniczą, walkę między robotnikami a kapitalistami, imigrantami a miejscowymi zastąpiła zaś walka między agentami moskiewskimi a państwowym aparatem bezpieczeństwa. Komunizm okazać się miał tajnym, międzynarodowym spiskiem mającym na celu obalenie rządu amerykańskiego; komuniści przyjmowali rozkazy od obcych sił, co wystarczająco uzasadniało zainicjowaną przez państwo panikę antykomunistyczną, a następnie powstanie zorientowanej na bezpieczeństwo biurokracji państwowej, która panice tej miała położyć kres.

Na wszystkich trzech wyżej wymienionych etapach wróg zagraża rodzinie, mieniu oraz tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Czyni z domu i rodziny swój główny cel. Rdzenni Amerykanie porywali i masakrowali matki i dzieci, Czarni gwałcili kobiety, rewolucjoniści propagowali wolną miłość, a teraz komuniści z rozmysłem niszczą rodziny. Od lat dwudziestych XX wieku antykomunistyczni eksperci argumentowali, że rewolucja bolszewicka „znacjonalizowała” kobiety, poddając ich seksualność i pracę kontroli państwa. Partia komunistyczna rzekomo raz aranżowała, innym razem niszczyła małżeństwa; szkoliła kobiety do wykorzystywania seksu w celach rekrutacji, szpiegostwa i sabotażu; sprzyjała homoseksualizmowi i rozwiązłości. Antykomuniści stworzyli apokaliptyczną wizję świata, w którym zakłócona została właściwa kontrola mężczyzn nad żonami i córkami – szczególnie prerogatywa do kontrolowania, z kim ich żony i córki utrzymują relacje intymne.

Jak wyglądała ta propaganda w praktyce? Za Paulem Hanebrickiem posłużę się przykładem tygodnika „Time” (Hanebrink, 2018). We wrześniu 1948 roku magazyn zamieścił na okładce podobiznę Any Pauker. Urodzona w 1893 roku w Rumunii w biednej, ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej, Pauker prędko została komunistką. Po wojnie należała do liderów Rumuńskiej Partii Komunistycznej. Sławę zawdzięczała przede wszystkim temu, że jako pierwsza kobieta na świecie piastowała urząd ministra spraw zagranicznych. Zdemonizowana, owiana mrocznymi legendami, w oczach Zachodu Ana Pauker ucieleśniała najbardziej przerażające stereotypy dotyczące kobiet, Żydów i komunistów. W artykule sygnalizowanym okładką przedstawiono ją jako „najbardziej wpływową kobietę świata” i żywy dowód nienaturalnego

okrucieństwa typowego dla komunizmu. „Kiedyś Pauker była szczupłą, piękną kobietą, pełną ciepła i empatii. Dziś jest gruba, zimna i brzydka” – napisał dziennikarz. W artykule wspomniano o ojcu Pauker, religijnym Żydzie, który wyemigrował do Izraela i tam uczęszczał do szkoły rabinackiej. Pauker porzuciła religię ojca na rzecz „innej wiary” – oburzał się autor artykułu. Była więc dowodem na to, że w komunizmie naturalny porządek płci – dominacja mężczyzn, podporządkowanie woli najpierw ojca, potem męża – uległ degeneracji. Porzucając rodzinną ścieżkę na rzecz komunizmu, Pauker straciła moralny kompas. Była szalona jako kobieta i była szalona jako niereligijna Żydówka. Odejście od religii posłużyło redaktorom pisma za ostateczny dowód upadku Any Pauker, ponieważ w Stanach komunizm przedstawiany był jako destrukcyjna forma religijności, „ateistyczna wiara”.

Już na początku zimnej wojny jednym ze sposobów wyrażania antykomunizmu była ortodoksja genderowa. To, co niektórzy uważali za niewłaściwe role płciowe, napiętnowano wszak jako „komunistyczne”. Narracje zimnowojenne konstruowały dewiację i komunizm jako pojęcia pokrewne, sprawiając, że określone zachowania płciowe były nie tylko patologiczne, ale także antyamerykańskie. Narracje te operowały w układzie binarnym: Amerykanie wdrażali poprawne role płciowe, tymczasem komuniści wdrażali role na opak i to dowodziło ich degeneracji. W książce *Manhood and American Political Culture in the Cold War* Kyle Cuordileone udokumentowała, jak eksperci, którzy alarmowali o zgubnych skutkach współczesnych im procesów emancypacyjnych, powiązali krytykę społeczeństwa z zagrożeniem komunizmem (Cuordileone, 2005). Historycy, filozofowie i pisarze podkreślali niebezpieczeństwo *other-directed personality* (termin Davida Riesmana), osobowości ukierunkowanej na współpracę i pasywność, argumentując, że ludźmi „tego typu” łatwo manipulować (Riesman, 2007). Ekonomiczne zmiany w społeczeństwie spowodowały, że mężczyźni spędzali większość dnia w pracy, w której wynagradzało się raczej nakierowanie na innych niż na indywidualne potrzeby i osiągnięcia, tymczasem model ten sprzyjać miał uleganiu komunizmowi – ostrzegano.

Postrzeżenie komunizmu jako zaburzenia ortodoksyjnie rozumianej męskości – czyli takiej, która realizuje się między innymi poprzez radykalną odmienność od kobiecości oraz heteroseksualność – zaowocowało prześladowaniami osób nieheteronormatywnych (Lewis, 2010; Márquez, 2010; Shibusawa, 2012). W książce *The Lavender Scare* David K. Johnson dokumentuje czystkę osób podejrzanych o homoseksualność, motywowaną ich rzekomą podatnością na komunizm (bo są moralnie zaburzeni) lub na komunistyczny szantaż (bo ukrywają swoją homoseksualność) (Johnson, 2006). W okresie makkartyzmu doszło do masowych zwolnień z administracji państwowej osób napiętnowanych jako geje i lesbijki. Te dwie grupy – komuniści i homoseksualiści – w retoryce *Second Red Scare* były konsekwentnie łączone przy użyciu fraz typu „communists and queers” (George, 2012).

Obawa, że komunizm stanowi zagrożenie dla porządku płci opartego na męskiej dominacji nie była nowa. Antykomuniści wszczęli genderowy alarm już podczas pierwszej amerykańskiej *Red Scare*. W broszurze zatytułowanej *The Red War on the Family* z 1922 roku Samuel Saloman pisał:

Socjalizm to coś więcej niż ruch polityczno-ekonomiczny, jak twierdzi kilku bezmyślnych lub nieuczciwych socjalistów. Jest to raczej filozofia życia, dotycząca każdej fazy ludzkiej egzystencji. Dlatego ruch socjalistyczny przedstawia określony program moralny, którego nie możemy zbagatelizować (Saloman, 2015, s. 22).

Socjaliści, dowodził dalej autor, „wykorzystują niemoralność jako jeden ze swoich głównych aktywów. Chociaż nie ma lekarstwa na niemoralne prowadzenie się i jedyne, co możemy zrobić, to minimalizować zło, socjaliści twierdzą, że lekarstwo istnieje i oni je oferują. I to jest prawdziwe niebezpieczeństwo socjalizmu” (Saloman, 2015, ss. 9–10). Reszta książki Salomana poświęcona jest socjalistycznej krytyce małżeństwa i socjalistycznym rozważaniom na temat „wolnej miłości”, która w tym przypadku oznacza wszelkiego rodzaju intymne relacje poza małżeństwem. Kluczowe teksty analizowane przez Salomana to *Kobieta i socjalizm* Augusta Bebla (Bebel, 1897) i *Pochodzenie rodziny* Fryderyka Engelsa (Engels, 1906). Engels twierdził, że w kapitalizmie małżeństwo i praca seksualna napędzane są przez ten sam mechanizm: ekonomiczne podporządkowanie kobiet ukształtowane przez systemową nierówność płci. Innymi słowy, według Engelsa małżeństwo to zalegalizowana praca seksualna. Co więcej, sama instytucja małżeństwa, jako akt męskiej własności kobiety, może przetrwać tylko dzięki temu, że kobiety są pozbawione pracy, bezpieczeństwa, równych zarobków i środków produkcji. Tkwią więc w małżeństwach, zapewniając swoim mężom mnóstwo bezpłatnej pracy, w tym pracy seksualnej, dlatego że nie mają innego sposobu na przeżycie. Dominacja mężczyzny w małżeństwie jest więc konsekwencją jego dominacji ekonomicznej i skończy się wraz ze zniesieniem tej ostatniej. Jaka byłaby konsekwencja tego zniesienia? „Mężczyźni, którzy nigdy nie mieli okazji kupić za pieniądze lub inne ekonomiczne środki władzy nad kobietami; kobiety, które nigdy nie miały okazji poddać się żadnemu mężczyźnie z innego powodu niż miłość”, co Saloman nazywa „moralnością burdelu” (Saloman, 2015, s. 33). Ograniczenia, przed którymi stoją kobiety, nie wynikają z ucisku politycznego czy ekonomicznego, jak chcieliby socjaliści – konkluduje Saloman. Jeśli ktoś jest winny, to tylko Bóg lub natura. Obietnice socjalizmu wabią kobiety, podobnie jak syreny wabią żeglarzy. Odciągają je „od świętych domowych obowiązków w kierunku destrukcji i chaosu. Socjalizm niszczy moralność, w socjalistycznym środowisku bestialstwa i nieprzyzwoitości nie ma miejsca na prawdziwą kobiecość” (Saloman, 2015, s. 93).

Propaganda antykomunistyczna szerzyła strach, że podkopując „prawdziwą” kobiecość i męskość, komunizm niszczy rodzinę, dlatego skrupulatność w podporządkowywaniu się tradycyjnym rolom płciowym poprzez praktykowanie heteronormatywnej rodziny nuklearnej uznano za działalność

antykomunistyczną *per se*. W rezultacie wszelkie odstępstwa od tych reżimów stały się podejrzane, oznaczały bowiem albo przejaw komunistycznych sympatii, albo symptom podatności na komunizm. Nie trzeba dodawać, że delikwentki ociągające się z zakładaniem rodziny należało poddać specjalnemu nadzorowi, a gdy były w tym nazbyt uparte – napiętnowaniu. W książce *The Second Red Scare and the Unmaking of the New Deal Left* badaczka Landon R.Y. Storrs wyjaśnia, że podczas kryzysu ekonomicznego i II wojny światowej gwałtowny rozwój administracji państwowej w połączeniu z merytokracją i rosnącą liczbą wykształconych kobiet zwiększyły obecność kobiet na stanowiskach publicznych i to po raz pierwszy w historii nie tylko na niższych szczeblach. W administracji Franklina D. Roosevelta i Harry'ego Trumana legiony kobiet, także wyższych rangą, podważyły męską dominację, więc to na nich skupił się atak prawicy.

W 1951 roku dwóch dziennikarzy, Jack Lait i Lee Mortimer, opublikowało *Washington Confidential*, książkę, która szybko stała się bestsellerem (Lait & Mortimer, 1951). Panowie scharakteryzowali Waszyngton jako „femmokrację” samowystarczalnych, ale nieszczęśliwych kobiet, które, jak zwykle się mawiać potocznie, „zrobiły karierę przez łóżko”. Administracja państwowa – wysuwali wniosek Lait i Mortimer – jest inkubatorem seksualnej deprawacji, a w konsekwencji komunizmu. Komuniści bowiem fakt ten wykorzystali, wysyłając mężczyzn do rekrutowania „głodnych seksu dziewczyn z rządu”, „białe dziewczęta” do rekrutowania „kolorowych mężczyzn” z administracji państwowej i „przeszkolonych przystojniaków” do rekrutowania urzędników – homoseksualistów. Książka cieszyła się taką popularnością, że Civil Service Commission (Komisja Służby Cywilnej) zarządziła kampanię reklamową mającą na celu poprawę wizerunku pracowników federalnych.

Samozwańczych ekspertów od komunizmu czekały dobre posady, a tych przybywało wraz z powoływaniem kolejnych rządowych komisji śledczych: Dies Committee (Komisja Diesa), House Committee on Un-American Activities (Komisja Izby Reprezentantów ds. Działalności Antyamerykańskiej; dalej: HUAC), Senate Internal Security Subcommittee (Senacka Podkomisja Bezpieczeństwa Wewnętrznego) i McCarthy's Senate Subcommittee (podkomisja Senatu McCarthy'ego). Wszystkie te instytucje prowadziły przeważnie dwa rodzaje spraw: 1) dotyczące zagrożenia bezpieczeństwa narodowego i 2) dotyczące podejrzeń o nielojalność. Kobiety były nadreprezentowane wśród oskarżonych o nielojalność. Choć stanowiły tylko 3% urzędników wysokiego szczebla, około 18% spraw przeciwko urzędnikom wyższego szczebla wytoczono właśnie kobietom. Ulubione cele antykomunistów – Commerce Department (Departament Handlu) i Department of State (Departament Stanu) – to instytucje, w których w latach 1923–1947 najbardziej wzrosło zatrudnienie kobiet.

Formalne zarzuty wobec nich były takie same jak wobec mężczyzn: skojarzenia z domniemanymi frontami komunistycznymi poprzez związki z organizacjami antyfaszystowskimi, pracowniczymi, konsumenckimi lub

obywatelskimi. Ale formalne zarzuty to tylko wierzchołek góry lodowej. W pogoni za nielojalnością śledczy tropili postawy, życie osobiste i tzw. tendencje oskarżonych. Landon R.Y. Storrs pisze, że nawet małe gesty feministyczne traktowano jako przejaw komunistycznych skłonności. I podaje kilka przykładów: Mary Dublin Keyserling podobno powiedziała kiedyś, że kobiety w Rosji cieszyły się większymi prawami po rewolucji bolszewickiej niż wcześniej. To wystarczyło jako dowód przeciwko niej. Urzędnik ds. lojalności zauważył, że Caroline Ware „używa panieńskiego nazwiska, a przecież jest mężatką od kilku lat” (Storrs, 2013, s. 90), zalecił więc dalsze dochodzenie. Keyserling była również opisywana jako „dziwaczna kobieta, która używa swojego panieńskiego nazwiska i nie chce być winiona za błędy męża” (Storrs, 2013, s. 90). Helen Hill Miller uznano za podejrzaną po tym, jak zakwestionowała faworyzującą mężczyzn politykę awansu w swoim biurze, a Dorothy Bailey – ponieważ sprzeciwiła się dyskryminacji rasowej i genderowej swojego pracodawcy, amerykańskiej agencji zatrudnienia (US Employment Service) (Storrs, 2013, ss. 86–107).

Antykomuniści przedstawiali komunistki jako pozbawione kobiecości lub wykorzystujące swoją kobiecość w służbie radzieckiej sprawie. Komunistki prezentowano także jako „męskie” lesbijki, kobiety pracujące, które rywalizowały z mężczyznami zamiast opiekować się nimi w domu, złe matki, których synowie „zostawali tancerzami” (czytaj: gejami), a nawet dominujące, zaborcze żony. Podczas gdy pracujące w administracji państwowej singielki podejrzewano o lesbianizm, mężatki oskarżano o zabieranie miejsc pracy. One pracy przecież nie potrzebują, gdyż są na utrzymaniu mężów. Pracują jednak, by egoistycznie zaspokajać swoje zgoła niekobiece ambicje. Lait i Mortimer alarmowali opinię publiczną, że dzięki zasadzie równych płac w Waszyngtonie panuje przerażająca autonomia białych dziewcząt. Ekonomiczna niezależność rozpieszczała urzędniczki do tego stopnia, że „polowały na lokajów”, uwodziły „kolorowych mężczyzn” i zostawały lesbijkami. W jaki sposób? „Dziewczęta z rządu są twarde, wydajne, wykonują męską robotę, myślą jak mężczyźni i czasami zmusza się je do zajęcia miejsca mężczyzn – w zakazanych strefach romansów i seksu” – pisali Lait i Mortimer (1951, s. 77). Wedle ich rachunków w administracji państwowej pracowało dwanaście tysięcy lesbijek i sześć tysięcy gejów. Związek między męskim homoseksualizmem a komunizmem był w ocenie dziennikarzy jeszcze bardziej oczywisty: mężczyźni-homoseksualiści chcą być zdominowani, więc łatwo tolerują osławioną dyscyplinę partii komunistycznej. Co więcej, wśród homoseksualistów płci męskiej i żeńskiej przekraczanie granic rasowych jest znacznie częstsze niż gdzie indziej, dowodzili. Wreszcie, homoseksualiści nie spoczną, dopóki nie zdeprawują porządnych amerykańskich obywateli, ponieważ czerpią z tego perwersyjną satysfakcję.

Jako że kobiety podejrzewano o komunizm na podstawie rzekomego braku kobiecości, ich obrońcy musieli ubierać je w najgorsze stereotypy płciowe. I tak na przykład oskarżyciele Dublin Keyserling przedstawiali ją jako

„żądną władzy”, „ambitną” i „dominującą osobowość”, jej obrońcy podkreślali więc, że „zachowywała się jak dama”, była „czarująca” i nie potrafiła przeklinać. Męscy obrońcy bagatelizowali polityczne poglądy oskarżonych kobiet i podkreślali ich normatywną kobiecość. Wyjaśniając obecność Keyserling na lewicowej konferencji w Meksyku, jej przyjaciel Nathaniel Weyl zeznał, że wydawała się bardziej zainteresowana zakupami niż konferencją. Oliver Peterson wyjaśnił, że jego żona Esther przyjaźniła się z komunistką, ponieważ obie miały trudności z zajściem w ciążę i rozmawiały głównie o dzieciach. Mardecai Ezechiel powiedział, że jego żona Lucille Finsterwald nie interesuje się polityką, a z koleżankami rozmawia głównie o gotowaniu i ogrodnictwie (Storrs, 2013, ss. 104–105). Zainteresowanie oskarżonych kobiet zakupami, dziećmi, ogrodnictwem i zajęciami domowymi miało sprawić, że bardziej przypominały kobiety, a zatem mniej komunistki. Była to jednak ryzykowna linia obrony, ponieważ komunistki prezentowano albo jako nie dość kobiece, albo nazbyt kobiece: stwarzające pozory niewinności i wykorzystujące seksualną atrakcyjność oraz urodę do celów wywrotowych. Towarzyszył temu stereotyp komunistki jako osoby lojalnej jedynie wobec partii. Mężczyźni, którzy mieli wystarczająco „męski” wygląd i potrafili poprawnie zaprezentować powierzchowność macho, mogli z powodzeniem odpiierać oskarżenia o komunizm. Kobiety oskarżane o to samo stawały przed paradoksem podwójnego wiązania. Bycie niekobiecą lub zbyt kobiecą – jedno i drugie mogło wskazywać na wywrotowość.

Wszystko to znalazło odzwierciedlenie w kulturze popularnej. Wczesne narracje zimnowojenne łączyły walkę z komunistami z walką o role płciowe na dwa sposoby: po pierwsze, przedstawiając określony *performance* genderowy jako szczególnie „amerykański”, po drugie, łącząc komunizm z nieprawidłowo manifestowaną płcią (George, 2012). Narracje te przedstawiały każdego, kto nie pasuje do tradycyjnych ról płciowych, jako zdrajcę nie tylko własnej płci, ale także Ameryki. Według Aarona George’a poprzez filmowe i powieściowe sceny przemocy seksualnej wobec kobiet, a także za sprawą portretowania komunistek jako seksualnie „niewyżytych”, antykomunistyczne produkcje kulturalne patologizowały sprawczość kobiet w powojennym społeczeństwie. Aktywne, samodzielne, silne kobiety okazywały się tymi samymi, które nie potrafiły lub nie chciały kontrolować własnej seksualności. Posłuszne żony – model pożądany – prezentowano z kolei jako na tyle bezsilne i śmiertelnie zagrożone komunistycznymi perwersjami, że wymagające męskiej ochrony. Nader często przedstawiając kobiety gwałcone przez komunistów, kulturalne produkcje początku 1950 roku pokazywały, jak komuniści przejmują władzę nad amerykańską kobietą, która powinna przecież być własnością amerykańskiego mężczyzny. Idea, że kobiety są czyjąś własnością, nie była tu kwestionowana. Problem polegał jedynie na tym, że zostały zawłaszczane przez niewłaściwą grupę. Do amerykańskiego bohatera należało więc ich odzyskanie. Aby uczynić sceny krzywdzenia kobiet bardziej niepokojącymi dla publiczności, nierzadko narracje antykomunistyczne sięgały po

repertuar rasistowski. Wówczas rzekomo dzięki seksualność komunistów – w tej roli najczęściej obsadzano Latynosów – prezentowano jako przejaw ich niższości rasowej. Scementowano kwestię poprawnego genderu z poprawną, to znaczy białą amerykańskością.

Produkty kultury wczesnego okresu zimnej wojny jako właściwą rolę kobietę przedstawiały oczywiście macierzyństwo (Brennan, 1992; Castillo, 2010; Hendershot, 2003). Argumentowano, że matki i żony byłyby nie tylko wystarczająco silne moralnie, aby stawić czoła zagrożeniu komunizmu, ale także mogłyby odpowiednio wychować swoje dzieci, aby te potrafiły odeprzeć komunizm. Dlatego osoby, które nie chciały wypełniać macierzyńskiego „powołania”, traktowano jako potencjalne zagrożenie. Wczesne narracje zimnowojenne łączyły każdą formę kobiecej seksualności poza małżeństwem z siłą zewnętrzną, która czyhała na niepodległość Stanów Zjednoczonych. Niemal tak powszechne, jak przedstawienia komunistek używających swojej seksualności w ramach obowiązku wobec partii, były obrazy kobiet, których nieokiełznane pożądanie stanowiło przejaw ich komunistycznego wynaturzenia. Albo niekontrolowana małżeństwem seksualność zmieniała kobietę w komunistkę, albo komunizm wyzwał w kobietach seksualne żądze. Inaczej mówiąc, partia przekształcała kobiety w „dziwki” lub też zostawały one jej członkiniami, ponieważ były rozwiązłe.

Ze względu na zawrotną karierę filmu *Ida* Pawła Pawlikowskiego (Pawlikowski, 2013) trudno o lepszy przykład tego, jak zimnowojenny dyskurs zachodni, w tym dyskurs o płci i seksualności, nadal kształtuje nasz obraz komunizmu (Ghodsee & Lišková, 2016). Ciocia tytułowej bohaterki, Wanda, to komunistka, Żydówka, ateistka, sędzia, urzędniczka wysokiego szczebla w socjalistycznym państwie. Widzimy ją samotną, w objęciach przypadkowych mężczyzn, sypiącą z kim popadnie. Widzimy ją często pijaną i często pijaną. Dowiadujemy się o niej, że niegdyś, w czasie wojny, zostawiła małe dziecko pod opieką innych ludzi, by dołączyć do antyfaszystowskiej partyzantki. Dziś tego żałuje i nie wie, o co wtedy walczyła. My poznajemy ją jako zgorzkniałą kobietę u schyłku zawodowej kariery, nieumiejętnie ukrywającą depresję pod sarkazmem. Wanda popełnia samobójstwo.

Film *Ida* zachwycił w Polsce niemal wszystkich: od umiarkowanej prawicy, przez liberałów, po lewicę. Kilka lat później, w 2016 roku, inny polski reżyser, Ryszard Bugajski (2016), nakręcił film *Zaćma*: znowu o komunistce, Żydówce, ateistce, prokuratorce w okresie stalinowskim. Znowu o kobiecie, która dla komunizmu porzuciła własne dziecko, na starość zagubionej i samotnej, szukającej przebaczenia i odkupienia za komunistyczne grzechy w łonie Kościoła katolickiego. *Zaćma* zadośćuczyniła prawicy i skrajnej prawicy za uwielbianą przez mainstream *Idę*. Wanda z *Idy* jest błyskotliwa i sama wymierza sobie karę, Julia z *Zaćmy* jest żałosna i karę wymierza jej chrześcijański Bóg. Różnice między filmami są jednak w gruncie rzeczy estetyczne: filmy te sprzyjają odmiennym gustom. Sposób, w jaki prezentują komunistki, bardziej je łączy niż dzieli. Oba filmy oparte są na tych samych kliszach.

Antykomunizm korzysta tu z zasobów mizoginii i antysemityzmu. Komunistki to obce – nie Polki, lecz Żydówki. Żle się prowadzą. Nadużywają alkoholu i seksu. Nie wierzą w Boga. Są złymi matkami. Są okrutne i perwersyjne: Wanda jako sędzia skazująca na śmierć, Julia jako prokuratora torturująca aresztowanych podczas śledztw. Obie dosięga w końcu metafizycznie wymierzona sprawiedliwość, a zatem sprawiedliwość spoza porządku, który budowały i w którego sens wierzyły.

Postaci Wandy i Julii wzorowane były na Helenie Wolińskiej i Julii Brystygier – polskich komunistkach przedwojennych, Żydówkach, które po wojnie piastowały wysokie stanowiska państwowe. Polska prasa historiograficzna i półki polskich księgarń pełne są sensacyjnych opowieści o życiu prywatnym Wolińskiej i Brystygier. Znajdziemy tam cały zimnowojenny zestaw pornograficzny: perwersja, dziki apetyt seksualny, kariera przez łóżko, sypanie z podwładnymi, patologiczna uwodzicielskość, skłonności sadystyczne. Znajdziemy też szczegółowe opisy ich wyglądu i oceny ich urody. Wniosek z lektur tych materiałów jest zawsze ten sam: zaszczepiona im przez komunizm swoboda obyczajów sprowadziła te kobiety na moralne manowce i zniszczyła im życie. Komunistyczne równouprawnienie okazało się dla nich fatalne w skutkach. Ich zbrodnie wobec narodu polskiego wynikały bezpośrednio z zaburzenia ich genderu. I obie poniosły za to karę.

Można powiedzieć: to tylko kultura popularna. Rzecz w tym, że w Polsce o komunistach w ten sam sposób piszą poważni historycy. Jeśli chodzi o opis żydowskich komunistów, a w szczególności żydowskich komunistek, współczesna historiografia polska posługuje się dyskursem kolonialnym. Mamy tu więc orientalizację, erotyzację, infantyлизację, przedstawianie przedmiotu badań poza zarysem historycznym, nieobecność kontekstu nierówności społecznych i politycznych oraz uznanie ofiar za winne przemocy, której doświadczyły.

Zdaniem polskich historyków żydowscy komuniści byli przede wszystkim niezwykle emocjonalni, a ich zachowanie opierało się na impulsach. Współczesne narracje tworzą obraz ludzi, którzy na parkiecie, pijąc alkohol czy w wybuchu złości lub rozkoszy podejmowali kluczowe, często tragiczne decyzje. Następnie, znajdowali się zawsze pod nadmiernym wpływem radzieckich urzędników. Określa się ich jako „bierne i brutalne narzędzia w rękach partii”, cierpiące na „seksciarstwo i niechęć do wszelkich form autonomicznego myślenia” (Śpiewak, 2012). Powtarzali tylko to, co im kazano. Stawali się robotami, maszynami, zdartymi płytami, doskonałymi narzędziami propagandowymi. Jeśli chodzi o światopogląd, byli całkowicie konformistyczni i całkowicie podporządkowani władzom partyjnym.

„Zawsze niechlujny, z rozwichrzonymi włosami, niedbale ubrany, z fająką w zębach, nadaktywny, rzucał się w oczy” – to opis Karola Radka pióra Andrzeja Friszkego, jakże kontrastujący stylem z opisem Józefa Piłsudskiego, który pojawia się zaledwie stroną dalej: „[gra jaką toczył Piłsudski] była to w całym tego słowa znaczeniu polityka czynna, a zarazem realistyczna,

zmierzająca do maksymalnego wykorzystania okoliczności, sytuacji, wahań austriackiego i niemieckiego partnera, ale zarazem niewiązania sobie rąk zobowiązaniami na przyszłość” (Friszke, 2020, ss. 173–175). Poprzez zwracanie uwagi na cechy fizyczne żydowskich komunistów w historiograficznych opracowaniach uwypuklana jest ich niska racjonalność i wysoka zmysłowość. Niemal każda kobieta w książce *Kawior i popiół* Marci Shore opisana jest za pomocą przymiotników, które odnoszą się do jej wyglądu fizycznego: „bardzo piękna żydowska dziewczyna”, „piękna i spokojna germanistka”, „kobieta z błakającym się po twarzy uśmiechem” itd. (Shore, 2008, ss. 63–75). Wreszcie, uważa się, że atmosfera zmysłowości i erotyzmu dominowała wśród żydowskich komunistów i wpływała na ich wybory polityczne, a nawet stanowiła ich główne motywacje. Autorzy często wprowadzają taką atmosferę, kładąc nacisk na płeć bohaterów (zwłaszcza kobiet), aby argumentować, że ich zachowanie, ich decyzje i wybory wynikały z ograniczeń i pasji charakterystycznych dla ich genderu. Na przykład Andrzej Paczkowski twierdzi, że Józef Światło zintensyfikował swoją działalność polityczną w latach międzywojennych, ponieważ próbował popisywać się przed kobietą, w której się zakochał (Paczkowski, 2009, s. 42). Marci Shore argumentuje, że „komunizm dał obietnicę męskości żydowskim mężczyznom”, a ściślej – ostatecznie umożliwił im „zaspokojenie rosyjskich kobiet w łóżku” (Shore, 2008, s. 36).

Sprowadzając swoich bohaterów do ich cech seksualnych i płciowych, autorzy piszący o żydowskich komunistach wydają się lokalizować w ich cielesności oznaki komunizmu lub powody jakiegokolwiek zaangażowania w ruch komunistyczny. Robią to tak, jakby szukali znamienia świadczącego o szatańskim opętaniu, piętna, które odróżni komunistów od innych i pozwoli ich sklasyfikować, zbadać i okiełznać. Komuniści są przedstawiani w taki sposób, że wydają się stanowić inny gatunek ludzi, który stworzył własną charakterystyczną kulturę, kultywuje swoje dziwne zwyczaje, nowy habitus i niezrozumiały dla innych język. Cokolwiek komuniści myślą, robią, czego doświadczają, jest interpretowane przez pryzmat ich bycia komunistami. W związku z tym należą do grupy innej niż ogólna ludzka populacja, do której zaliczają się ich badacze. Emocjonalność, naiwność, uległość, bierność, zmysłowość, hiperseksualność – wszystko to razem daje ostateczny dowód na poparcie tezy, że żydowscy komuniści zostali „uwiedzeni przez marksizm” (Shore, 2008, s. 5). Słowo „uwodzenie” zostaje, znowu, zaczerpnięte z erotycznej wyobraźni. Podkreśla bierność, słabość „uwiedzonego”, poddanego kuszącej, tajemniczej sile, która pochodzi spoza kultury i cywilizacji.

Kiedy w latach dziewięćdziesiątych pojawił się w Polsce nowy ruch feministyczny – tym razem nie socjalistyczny, lecz oparty na doświadczeniach i lekturach z Zachodu – napotkał zmasowany opór opinii publicznej. Dyskredytowano go na dwa sposoby. „To już było” – mówili jedni. Feminizm to wyrównywanie na siłę, walka z naturalnym porządkiem społecznym. Feminizm oznacza pozbawianie kobiet kobiecości. tak jak robili to komuniści. Przywoływano wciąż na nowo, ze zgrozą lub kpiną, figurę traktorzystki – jako obraz

świata na opak, który zaprowadzili komuniści, ale to się już na szczęście skończyło. Teraz kobiety znowu mają prawo być kobiece. „Feminizm to sztuczny przeszczep z Zachodu” – mówili inni. Idea z gruntu obca, niepasująca ani do Europy Wschodniej, ani do polskiej kultury. Jak widać, polski dyskurs antyfeministyczny – podobnie jak antysemityzm, antykomunizm, czy mizoginia – nie był i nie jest spójny. Fascynujące prace badaczek i badaczy amerykańskiej *Red Scare* pozwoliły mi zrozumieć, że korzeniami tkwi on między innymi w zachodniej retoryce zimnowojennej. Dzięki nim wiemy, jak krytyczne opinie, zachowania i postawy wobec polityki państwa bywają patologizowane jako nie tylko niepatriotyczne, ale także niemoralne.

4. Ideologia relacji międzygrupowych

Do psychologizacji i patologizacji komunizmu przyczyniły się wpływowe teorie tamtego okresu: Ericha Fromma, Hannah Arendt i Theodora Adorno. W *Ucieczce od wolności* (1941) Fromm wskazywał, że poprzez akces do autorytarnych ideologii jednostki znajdują destruktywne sposoby radzenia sobie z poczuciem samotności. Powodowane lękiem przed indywidualizacją, szukają kogoś, z kim mogą zjednoczyć się i czerpać z tego siłę, której brakuje im jako jednostkom. To pragnienie złączenia/zlania się w jedno nadaje autorytaryzmowi jego sadomasochistyczny charakter, bo czyni jednostkę zależną od innych (Fromm, 2008). Zapewne wbrew intencji samego autora koncepcję Fromma zaprzęgnięto do antykomunistycznego dyskursu. W jej spopularyzowanej wersji autorytarną ideologią okazywał się komunizm, a komuniści – konformistami, którzy nie chcąc dźwigać swojego życia, oddają je w ręce partii. Demokraci tymczasem to ludzie prawdziwie dojrzały, zdolni do niezależnego kształtowania swojej indywidualności. Echa tak spauperyzowanej teorii Fromma znajdziemy w koncepcji *homo sovieticus* zrewitalizowanej przez Józefa Tischnera (Tischner, 2018).

W podobnym duchu akces do komunizmu rozumiała Hannah Arendt: jako ucieczkę od samotności nierozzerwalnie związanej z demokracją. W *Korzeniach totalitaryzmu* (1951) Arendt pisała, że totalitaryzm eksploatuje izolację jednostek. Jeśli społeczeństwo jest silnie zatowarowane i zbudowane na rywalizacji, jednostki czują się ekstremalnie samotne i w rezultacie jedyną wspólnotę znajdują w klasie społecznej. W ten sposób stają się częścią masy – czegoś większego niż one same. Ruch klasowy oznacza dla Arendt ruch masowy, a ruch masowy oznacza ruch totalitarny. Bycie częścią masy to śmierć indywidualności: jednostka zastępuje myślenie o człowieku myśleniem o ludzkości, co sytuuje ją poza nawiasem demokratycznej wspólnoty obywatelskiej. Nie uznaje żadnych ograniczeń i żyje w przekonaniu, że wszystko jest możliwe. Dla Arendt typem idealnym radykalnej samotności totalitaryzmu były obozy koncentracyjne i gułagi: zniszczona indywidualność i spontaniczność, ludzie jak marionetki, jednostki pasywne i podporządkowane. Totalitaryzm

stanowi remedium na samotność ludzi w tym sensie, że wymazuje nie samotność, lecz ludzi – pozbawia ich indywidualności (Arendt, 2021).

Fromma i Arendt spopularyzował w USA Arthur Schlesinger Jr. W książce *The Vital Center* (1949) połączył ich teorie, by za pomocą psychoseksualnej ramy wyjaśnić, dlaczego niektórzy zostają komunistami. Schlesinger dowodził, że totalitaryzm oznacza sadomasochizm, a zatem pragnienie dominacji i poddaństwa, które znalazło swoją szczytową realizację w obozach koncentracyjnych. Jednostka taka jest obsesyjnie oddana dyscyplinie, co oznacza seksualną perwersję. Chce karać i być karaną. Staje się dobrowolnym niewolnikiem. Jej przeciwieństwo to „radykalny demokrat” – tak autor postrzegał samego siebie – czyli ktoś, kto wie, że nie wszystko jest możliwe; kogo charakteryzuje „umiarkowany pesymizm”. Postępowcy, uważał Schlesinger, wciąż są groźni, bo wciąż pozostają podatni na komunistyczną propagandę, tymczasem „radykalni demokraci” uodpornili się na nią, ponieważ znają ograniczenia człowieka i nie dążą do doskonalenia ludzkości (Schlesinger, 1949).

Komunistów zatem zdiagnozowano: potraktowano jak przypadki psychiatryczne, co pozwalało na bagatelizację lub pominięcie ich argumentów społecznych, ekonomicznych i moralnych, na uniknięcie konfrontacji politycznej. Określono ich jako jednostki, które na osamotnienie i alienację charakterystyczne dla nowoczesnego świata odpowiedziały dysfunkcjonalnie, nienormalnie, patologicznie. Jednostki takie, dowodzono, nie powinny cieszyć się prawami obywatelskimi. Komuniści to osoby, które zrzekają się wolności, a zatem ta wolność im się nie należy. Diagnoza ta prędko znalazła swoje odzwierciedlenie na gruncie procedur państwowych. W latach 1940–1954, w efekcie kolejnych legislacyjnych inicjatyw komuniści zostali w Stanach Zjednoczonych pozbawieni wielu praw. Smith Act (1940) odebrał komunistom prawa do wolności słowa i zrzeszania się. Taft-Hartley Act (1947) ograniczał prawo do strajku oraz zakazywał, by na czele związków zawodowych stali „radykałowie”, zobowiązując organizacje pracownicze do uzyskania od swoich członków deklaracji, że nie są oni komunistami i nie popierają CPUSA. Communist Control Act (1954) delegalizował CPUSA i kryminalizował przynależność do formalnych i nieformalnych organizacji komunistycznych. W 1954 roku rozszerzono Expatriation Act (1954) o zapis, że jednostki, które naruszyły Smith Act lub należą do spisku, którego celem jest zniszczenie rządu Stanów Zjednoczonych, tracą amerykańskie obywatelstwo (Falk, 2020; Heale, 1998). Odtąd na podstawie Expatriation Act można było pozbawić obywatelstwa i wyrzucić z kraju osoby, które nie dopuściły się zdrady i nie można ich było oskarżyć o szpiegostwo (na przykład osoby należące do CPUSA). Argumentując na rzecz Expatriation Act, demokrat Thomas Lane mówił:

Jak ludzie mogą w ogóle pomyśleć, by zdradzić wolność? Oni są chorzy. Cierpią na dziwną przypadłość, która szkodzi i innym, i im samym. Ta przypadłość nazywa się: fanatyczna gorączka komunizmu. Jak stają się jej ofiarami? Na wiele sposobów. Może na skutek nieostrożności, niezrozumienia zagrożenia – tak jak niektórzy

biorą narkotyki. A może dlatego, że kieruje nimi ukryta kompulsja zemsty i chęci panowania nad innymi (Friedman, 2014, s. 44).

W Expatriation Act podkreślano, że zostając komunistą, człowiek na własne życzenie wychodzi spod ochrony demokracji. Podkreślano, że ktoś, kto należy do CPUSA, dobrowolnie zrzeka się amerykańskiego obywatelstwa, bo chce służyć ZSRR. Po pierwsze, próbowano w ten sposób uniemożliwić porównywanie USA do niedemokratycznych reżimów. Po drugie, chodziło o podkreślenie, że afiliacja komunistyczna jest wynikiem irracjonalnego i nie-naturalnego aktu intencjonalnej podległości. Jest dobrowolnym samozniewoleniem, wynikającym z psychologicznych i seksualnych dewiacji.

Konsensus antykomunistyczny znacząco wpłynął na programy i politykę większości liberalnych – zarówno religijnych, jak i świeckich – instytucji i stowarzyszeń w Stanach (Delton, 2010). Organizacje żydowskie dotknął on szczególnie, ponieważ *Red Scare* oznaczała wzrost nacjonalistycznych nastrojów, a wraz z nimi antysemityzmu, w szczególności zaś stereotypu „żydokomuny”. Już w latach czterdziestych konserwatyści zaatakowali ADL za rzekome sprzyjanie komunistom poprzez zbyt równościowe przedstawianie relacji rasowych. Kontrowersje wzbudził antyrasistowski film *Brotherhood of Man* wyprodukowany w 1946 roku przy współpracy Ruth Benedict i Gene Weltfish na potrzeby United Auto Workers. Film okrzyknięto komunistyczną propagandą. Wraz z narastającą histerią antykomunistyczną reprezentanci społeczności żydowskiej bali się mechanizmu kozła ofiarnego, dlatego wszystkie trzy organizacje – AJC, ADL i AJCongress – mimo znaczących różnic między nimi, wybrały podobną strategię: odcięcie się od komunizmu i podkreślanie antykomunistycznej postawy amerykańskiej społeczności żydowskiej (Weingarten, 2008).

Aktywność ADL, AJC i AJCongress w dużej mierze ukształtowała życie społeczne Żydów w USA. Stanowiąc ważne punkty na mapie żydowskiej codzienności, organizacje te definiowały przede wszystkim tożsamość tych, którzy urodzili się w rodzinach emigranckich już w USA, pomagając im odnaleźć się w skomplikowanej sytuacji psychologicznej i społecznej. Organizacje te wypracowywały także kolejne strategie walki z przesadami i dyskryminacją. Wszystkie trzy zakładały, że kwestia relacji większość – mniejszości leżeć powinna w gestii państwa, a nie Kościoła. Ich projekty pozostawały sekularne. Choć zaangażowani w nie byli także rabini, to jako członkowie społeczności żydowskiej, a nie autorytety religijne.

Powołany do życia w 1906 roku przez elity niemieckiej społeczności żydowskiej American Jewish Committee reprezentował żydowską klasę średnią i jej ideologię asymilacji. Założona w 1913 roku Anti-Defamation League miała charakter interwencyjny: chodziło o organizację do zwalczania antysemityzmu. Powstały w 1918 roku American Jewish Congress działał z myślą o Żydach pochodzących z Europy Wschodniej, zasilających przede wszystkim klasę robotniczą w USA. W latach przedwojennych wszystkie trzy podmioty

zajmowały się obroną żydowskiej mniejszości. Walczyły przeciwko restrykcjom emigracyjnym wymierzonym głównie w Żydów z Europy Wschodniej, propagandzie Henry'ego Forda i Ku Klux Klanu, lokalnym poplecznikom nazizmu i Hitlera. Większość działaczek i działaczy AJC, ADL i AJCongress stanowiło tzw. drugie pokolenie: dzieci żydowskich emigrantek i emigrantów z Europy, a zatem ludzie z awansu, znający język, niemający trudności adaptacyjnych, wychowankowie amerykańskich szkół.

Członkowie AJC, ADL i AJCongress wychodzili z założenia, że prędzej czy później Żydzi znajdą się na celowniku McCarthy'ego i jego popleczników (Weingarten, 2008). Badacze, z którymi organizacje te współpracowały, zdawali sobie jednak sprawę, że postawa antydemokratyczna, którą w dyskursie publicznym przypisywano komunistom, w praktyce najczęściej zbiega się z antykomunizmem i że ten ostatni jest równie silnym wskaźnikiem autorytaryzmu, co antysemityzm. Co więcej, jak dowiodły badania ISR, pokłosem Zagłady w Europie był między innymi wzrost antysemityzmu w Stanach – na zasadzie potocznego konstruktu myślowego, że skoro Żydom przytrafiło się coś tak strasznego, to znaczy, że musieli sobie na to zasłużyć, jakoś tę katastrofę widocznie sprowokowali. Równolegle, od lat trzydziestych antysemityzm rósł na fali politycznego backlashu przeciwko doktrynie Nowego Ładu.

Zakorzenione w amerykańskiej kulturze politycznej organizacje żydowskie stanęły przed nie lada wyzwaniem: próbując zażegnać antydemokratyczne tendencje we własnym kraju, potrzebowały wypracować „na już” strategię, która broniłaby Żydów przed prześladowaniami i dyskryminacją, a jednocześnie przed zarzutami o komunizm, które przybierały na sile. Kłopot polegał na tym, że walkę z antysemityzmem i rasizmem etykietowano jako komunistyczną. To wtedy właśnie, za sprawą współpracy aktywistów i naukowców, wśród których prym wiodli psychologowie społeczni, wypracowano coś, co Stuart Svonkin, autor *Jews Against Prejudice. American Jews and the Fight for Civil Liberties*, nazywa *intergroup relation movement* (Svonkin, 1997, s. 40). Koncepcję tę oparto na kategorii grupowości, przy czym grupę definiowano jako przynależność do określonej rasy, religii lub etniczności – ale już na przykład nie do klasy ani do wspólnoty interesów. Grupę taką uważano za klucz do zrozumienia relacji indywidualnych i zbiorowych, w jakie angażuje się jednostka. Istotną rolę odegrało także rozumienie konfliktu społecznego, który postrzegano jako spór wynikający z opartego na uprzedzeniach lub stereotypach nieporozumienia. W zakres definicji relacji międzygrupowych nie wchodziła zatem ani władza, ani dominacja, ani interes, ani korzyść. Inaczej mówiąc, z tej perspektywy nikt nie zyskiwał na realizowaniu uprzedzeń, wszyscy natomiast – na ich zaniechaniu. Uprzedzenie rozumiano jako psychologiczne zaburzenie, produkt lęków i wyobraźni (Jackson, 1990). Reasumując, podejście to usuwało z pola widzenia socjoekonomiczny i polityczny wymiar podziałów rasowych, religijnych i etnicznych w USA, czyli coś, co dziś nazwalibyśmy zapewne systemowym rasizmem (Pettigrew, 1980).

Ten stosunkowy brak zainteresowania socjoekonomicznymi podstawami konfliktu międzygrupowego pozwolił na wykreowanie szerokiego konsensusu poparcia dla ruchu relacji międzygrupowych, obejmującego osoby z różnych środowisk klasowych i obozów ideologicznych. W epoce posthitlerowskiej tylko najbardziej reakcyjni Amerykanie byli gotowi stanąć w obronie uprzedzeń, zwłaszcza gdy wysiłki przeciwko uprzedzeniom w tak oczywisty sposób współgrały z ówczesnym porządkiem politycznym i gospodarczym. W połowie lat pięćdziesiątych specjaliści ds. relacji międzygrupowych John P. Dean i Alex Rosen uznali, że w wielu częściach kraju stosunki międzygrupowe stały się dobrym powodem dla konserwatystów, by przejść na bardziej liberalne pozycje. Nie zagrażało to bowiem ich statusowi ekonomicznemu i społecznemu, a jednocześnie dawało glejt moralnej poprawności. Bycie „za” dobrymi relacjami międzygrupowymi stało się czymś w rodzaju optowania, by nie grzeszyć (Svonkin, 1997, s. 6).

Teoria relacji międzygrupowych pozwoliła zdefiniować to, co amerykańskie, i to, co żydowskie, jako niemal identyczne, a w każdym razie pozostające w harmonii i wzajemnym uznaniu. Podobnie jak wcześniej reformatorzy, socjaliści i syjoniści żydowscy, po drugiej wojnie światowej aktywiści relacji międzygrupowych stworzyli nowe wersje żydowskiej i amerykańskiej tradycji. Zagrożeni synergią antykomunizmu i antysemityzmu, przeddefiniowali wówczas żydowską tożsamość tak, by była ona możliwa do zaakceptowania w obrębie amerykańskiej kultury dominującej. Jak zgodnie zauważają Svonkin i Weingarten, amerykańskość tej żydowskości była uwypuklona do tego stopnia, że niektórzy członkowie żydowskich wspólnot zarzucali AJC, ADL i AJCongress bycie bardziej amerykańskimi niż żydowskimi. Odwrot od polityki uniwersalizmu jako tej, która miałaby chronić mniejszość przed prześladowaniami, w kierunku podkreślania partykularności żydowskości, a zatem odejście od liberalnego uniwersalizmu przypadnie dopiero na lata sześćdziesiąte XX wieku.

Podobnej dynamice – asymilacji pod groźbą prześladowań do dominującego modelu politycznej tożsamości, której elementem konstytutywnym miał być antykomunizm – uległy w tamtym okresie także inne mniejszości w Stanach, a w każdym razie reprezentujące je i po części chroniące instytucje. W promocji teorii relacji międzygrupowych, indywidualizującej i psychologizującej kwestie historycznie, ekonomicznie i kulturowo ugruntowanych uprzedzeń i dyskryminacji, AJC, ADL i AJCongress blisko współpracowały ze świeckimi i chrześcijańskimi organizacjami na rzecz praw obywatelskich: National Association for the Advancement of Colored People, American Civil Liberties Union, National Council of Churches, National Catholic Welfare Conference oraz Catholic Interracial Councils. Jak z dobroduszną ironią zaznacza Stuart Svonkin, w kampaniach prowadzonych przez te organizacje specyficznie żydowska pozostawała już tylko „American Jewish insecurity” (Svonkin, 1997, ss. 7–8).

W łonie teorii relacji międzygrupowych wypracowano dwie strategie przeciwdziałania antysemityzmowi: 1) modyfikacji przesądów i uprzedzeń,

2) eliminacji praktyk wynikających z przesądów i uprzedzeń. Wybór strategii zależał od tego, kto gdzie widział przyczynę i skutek. Jedni mówili: uprzedzenia wywołują praktyki dyskryminacyjne, inni zaś: praktyki dyskryminacyjne powodują, że ludzie nabywają i umacniają uprzedzenia. Pierwsza strategia opierała się przede wszystkim na kampaniach propagandowych przeciwko faszyzmowi. Produkowano ulotki, broszury, książki, filmy, współpracowano z gazetami, rozgłośniami radiowymi, dziennikarzami. Równolegle do wymienionych działań infiltrowano organizacje antysemitki i wszczęto śledztwa w sprawie ich powiązań z nazistami. W tym celu organizacje żydowskie rozpoczęły współpracę z policją i FBI. Haracz, jaki przyszło im zapłacić za sojusz z represyjnymi aparatami państwa, to późniejsza współpraca z Dies Committee, przekształconym następnie w HUAC – wyposażoną w specjalne prerogatywy jednostką do tropienia działalności komunistycznej. W obliczu przyjętej przez żydowskie organizacje strategii minimalizowania zagrożenia stereotypem „żydokomuny” – udowadniania antykomunizmu Żydów amerykańskich ze zdwojoną siłą – odmowa takiej współpracy byłaby szczególnie ryzykowna. Mogłaby być wykorzystana jako dowód, że Żydzi chronią komunistów.

Obie strategie łączył ten sam przekaz: uprzedzenia wobec Żydów są efektem ignorancji i niewiedzy, a faszyzm jest nie tyle antysemitki, co antyamerykański. Przyjęto założenie, że aby zyskać sobie popleczników, należy unikać wszelkich skojarzeń z żydowskością. Antysemityzm jako kategorię postrzegania przygotowywanych kampanii uwzględniono zatem jako ważną zmienną, a następnie obrano wobec niego strategię mistyfikacyjnego uniwersalizmu. Walkę z antysemityzmem zastąpiono dbałością o pluralistyczne, egalitarne społeczeństwo i ochronę praw obywatelskich. Uznano bowiem, że dobrostan Żydów i Żydówek w USA zależy od tego, czy zrealizowana zostanie równość wszystkich obywateli, przy czym równość rozumiano tu jako jednakie, nieoparte na przesądach traktowanie. Lider ADL Benjamin Epstein argumentował: „Skupiamy się na prawach człowieka, międzygrupowej harmonii, na walce z bigoterią, na promowaniu równości ekonomicznej, na dbaniu o równy dostęp do edukacji. Tak realizujemy tradycyjne żydowskie wartości w nowoczesnych warunkach” (Epstein, 1948).

ADL powołała wówczas nowe, oficjalnie niezależne instytucje: Institute of Democratic Education oraz Institute for American Democracy. Ich zadaniem było nie wywoływać skojarzeń ze słowem na „ż”, a jedynie z przekazem, który postrzegano jako neutralny: chodzi o dobro kraju. Analogicznie, w łonie AJC podkreślano, że celem jest „dobra wola i zrozumienie między rasowymi, religijnymi i narodowościowymi grupami – od tego zależy bezpieczeństwo i dobrostan Ameryki. Chcemy chronić amerykańskie instytucje i amerykański sposób życia przed pokusami totalitaryzmów – czy to z prawej, czy z lewej strony” (Svonkin, 1997, s. 21). Pod wodzą Davida Petegorsky’ego działacze AJCongress głosili w podobnym duchu, że walka z antysemityzmem musi być traktowana jako część większej całości: walki z rasizmem w USA.

„Schowanie” antysemityzmu pod parasolem rasizmu było posunięciem strategicznym i, co ciekawe, odbywało się symultanicznie po obu stronach żelaznej kurtyny. W krajach bloku wschodniego ten fałszywy uniwersalizm służył ukryciu skali udziału lokalnych społeczności w dopiero co zakończonej Zagładzie, a także odsuwaniu dyktowanych kliszą „żydokomuny” podejrzeń, jakoby nowe władze były „nazbyt” żydowskie, a więc „nadmiernie” zwracające uwagę na antysemityzm. W efekcie zimnej wojny władze amerykańskie podjęły z kolei zdwojone wysiłki, by prezentować kraj jako wolny od rasizmu. Chodziło przede wszystkim o kolonializm: Stany rywalizowały wówczas z ZSRR o strefy wpływów w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej. Rosjanie argumentowali, że Ameryka nie może być godnym zaufania partnerem, skoro jej gospodarka opiera się na rasowej segregacji. W poszukiwaniu alibi administracja państwowa USA wsparła uniwersalizujące projekty wypracowane przez reprezentacje mniejszości.

Od 1943 roku lokalne jednostki administracyjne, przede wszystkim w dużych miastach, zaczęły powoływać oficjalne agencje relacji międzygrupowych. W 1947 roku utworzono National Association of Intergroup Relations Organizations (dalej: NAIRO). Cel organizacji sformułowano następująco: „Relacje międzygrupowe pomagają członkom grup rasowych, religijnych i narodowościowych we wzajemnej współpracy i demokratycznej koegzystencji poprzez wyrównywanie ich szans, poszerzanie możliwości oraz pogłębianie wzajemnego zrozumienia”. W 1952 roku postulaty NAIRO brzmiały:

- 1) społeczeństwo równych szans;
- 2) społeczeństwo powszechnej społecznej, politycznej i ekonomicznej mobilności;
- 3) społeczeństwo bez dyskryminacji i uprzedzeń rasowych, religijnych i narodowościowych;
- 4) uprzedzenia i dyskryminacja osłabiają nasz (każdy) naród. Są one coraz bardziej niebezpieczne z powodów politycznych;
- 5) metoda naukowa jest najlepszą w dochodzeniu do prawdy (Svonkin, 1997, ss. 28–29).

Ważną rolę w wypracowywaniu koncepcji relacji międzygrupowych odegrała książka Gunnara Myrdala *An American Dilemma. The Negro Problem and American Democracy* z 1944 roku. Zdaniem Waltera A. Jacksona praca ta ukształtowała definicję rasizmu na kolejne dekady rasowego liberalizmu (Jackson, 1990). Szybko stała się bestsellerem. Zyskała status podręcznika, a także przewodnika po polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych. Cieszyła się szacunkiem socjologów, antropologów i psychologów. Myrdal – ekonomista, główny ideolog złotego wieku szwedzkiej socjaldemokracji – zdefiniował rasizm jako problem psychologiczny i moralny, kwestię przyzwyczajęń i przesądów Białych. Wszystkie inne wymiary rasizmu uznał za marginalne i tymczasowe. Gwarancją antyrasizmu były według niego amerykańskie wartości: liberalizm, altruizm, równość, prawa jednostki i wolny rynek. Za teza-
mi Myrdala poszła polityka państwowa, uruchamiając rozliczne programy

edukacyjne poświęcone walce z przesądami. Uprzedzenia miała zastąpić wiedza na temat życia Afroamerykanów. Program popularyzował nowe obrazy, historie i narracje na temat Ameryki – tym razem Ameryki otwartej i antyrasistowskiej. Ale zamiast, jak zazwyczaj w USA, ustawić socjologię na straży nowej polityki, liberałowie wybrali do tego zadania literaturę (Melamed, 2011). Uznali bowiem, że w przeciwieństwie do socjologii literatura ma więcej emocjonalnej mocy, by uczyć sympatii. Media państwowe ustanowiły wówczas nagrody literackie, które czyniły z powieści o tematyce rasowej bestsellery. Powieści te włączano do zestawu lektur szkolnych, a także starano się o wydawanie ich w Europie, by i tam zaprezentować dowody antyrasistowskiego postępu oraz rozkwit zdekolonizowanego narodu. W literaturze tego nurtu dominowała teza o czarnej psychice, uszkodzonej i zranionej z powodu rasizmu. Po drugie, forsowała ona pogląd o kulturowej identyczności Afroamerykanów z białymi Amerykanami. Po trzecie, dostarczała licznych dowodów na afroamerykańskie przywiązanie do USA.

W tych ramach musiał się zmieścić projekt czarnej tożsamości amerykańskiej. To był warunek jej zaistnienia i wsparcia. Od Afroamerykanów wymagano więc konformizmu wobec amerykańskiego nacjonalizmu i norm kulturowych. Na przykładzie udzielanej lub nieudzielanej im akceptacji wskazywano, jakie tożsamości i jakie style życia są dostatecznie „amerykańskie”. Amerykańska podmiotowość tamtego okresu – z wbudowanymi weń normami seksualnymi, genderowymi i ekonomicznymi – jawiła się jako model, którego wdrożenie spowoduje, że jednostka będzie mogła cieszyć się wolnością od rasizmu (Woods, 2004; Zeigler, 2015).

Podobnym tropem co Myrdal szedł już wcześniej AJC. W 1943 roku Max Horkheimer stanął na czele utworzonego przez AJC Departamentu Badań Naukowych, w skład którego weszli socjologowie, psychiatrzy i psychologowie. Podsumowaniem jednego z projektów Departamentu była redagowana przez Horkheimera i Samuela H. Flowermana seria „Studies in Prejudice”: pięć tomów, z których dwa poświęcono studiom socjologicznym, trzy – studiom psychologicznym. Współ z książką Myrdala seria ta wypromowała psychopatologiczny model uprzedzeń, odpowiadający liberalnej wizji pluralizmu i dobrobytu. Na płaszczyźnie praktycznej publikacje Myrdala, Horkheimera i Flowermana do pewnego stopnia ukształtowały model działań antydyskryminacyjnych tamtego okresu.

Seria „Studies in Prejudice” ukazała się wspólnym wysiłkiem AJC oraz Institute of Social Research, czyli Institut für Sozialforschung, ośrodka badawczego założonego w 1923 roku we Frankfurcie nad Menem, a potem odtworzonego w USA przez jego twórców i twórczynie przebywających na wymuszonej niemieckim nazizmem emigracji. Współpraca była nietypowa: z jednej strony szkoła frankfurcka, czyli krytyka burżuazyjnej kultury i polityki, z drugiej – liberalny, pragmatyczny AJC. Z nieco różnych powodów i z nieco innej perspektywy jednych i drugich interesował jednak antysemityzm i autorytaryzm. To właśnie w serii „Studies in Prejudice” ukazała się

czytana do dziś przez studentki i studentów socjologii praca pt. *Osobowość autorytarna* oparta na badaniach pracującego w Berkeley dużego zespołu badawczego pod przewodnictwem Theodora W. Adorna i Nevitta Sanforda.

We wprowadzeniu do *Osobowości autorytarnej* czytamy:

[B]adania prezentowane w tej książce są wynikiem następującej ogólnej hipotezy: polityczne, ekonomiczne i społeczne przekonania jednostek tworzą często złożony i spójny wzorzec scalany przez pewną „mentalność” albo „ducha”. Wzorzec ten jest wyrazem ukrytych dyspozycji indywidualnej struktury osobowości (Adorno i in., 2010, s. 1).

Tak sformułowana hipoteza wydaje mi się abdykacją z analizy przyczyn antysemityzmu na rzecz badania jego skutków polegających na wytwarzaniu określonych predyspozycji indywidualnych. Ważne, by mieć je w pamięci, uważam jednak, że potrzebujemy skupić się nie na wyglądzie dachu, lecz na konstrukcji fundamentów. Nie jest tak, że ludzie z nieznanых powodów, rozsianych, partykularnych i indywidualnych, dokonują antysemickich aktów i dlatego możemy mówić o kulturze antysemickiej. Odwrotnie: to ta kultura wdraża w jednostki pewne sposoby postrzegania i działania, które, uruchomione poprzez praktyki społeczne, skutkują antysemickimi sytuacjami.

Niepokoii mnie także pojęcie osobowości. Wedle twórców „*Studies in Prejudice*”, osobowość stanowi podłoże zachowań. Osobowość to „trwała organizacja sił, które działają w obrębie indywiduum. Te utrwalone siły pozwalają określić reakcje w zmiennych sytuacjach, a w konsekwencji [...] – werbalne lub fizyczne schematy zachowań” (Adorno i in., 2010, s. 6). Siły osobowości zaś – tu autorzy korzystają z myśli Zygmunta Freuda – to przede wszystkim popędy, pragnienia i impulsy emocjonalne. Choć więc zastrzegają oni, że osobowości nie należy traktować jako czegoś wrodzonego, istotowego ani tym bardziej zależnego od „rasy”, kategoria ta, podobnie jak temperament oraz charakter, sugeruje coś esencjalnego i zarazem całkowicie indywidualnego.

Hipoteza „*Studies in Prejudice*” opiera się na flagowym produkcie szkoły frankfurckiej: styku marksizmu i psychoanalizy. Ta druga zdecydowanie jednak przeważa. Osobowość autorytarną opisano zaawansowanym kodem psychoanalitycznym (Świrek, 2018): „represja popęduwa”, „somasochistyczne rozwiązanie kompleksu Edypa”, „skanalizowanie libidinalnej energii”, „regresja do analnej fazy rozwoju”, „surowe superego” (Adorno et al. 2010). Kategorie inne niż te, które odnoszą się do wewnętrznego pejzażu jednostki próbującej poradzić sobie z jego porowatościami, nie pojawiają się w tym opisie. Odpowiednio, antysemityzm okazuje się przeniesioną na zastępczy obiekt agresją wynikającą z frustracji i represji. Jest przekierowaniem złych emocji zrodzonych na skutek kapitalizmu, wyzysku, alienacji na kogoś, kogo dużo łatwiej zaatakować: Żydów. Ale już nie tylko. Jest także sposobem orientacji w „zimnym, wyalienowanym i w dużym stopniu niezrozumiałym świecie” (Adorno i in., 2010, s. 122).

A zatem: antysemityzm jest funkcjonalny. Jego zadaniem jest „zastępcze zaspokojenie zrepresjonowanych popędów w ramach psychologicznej

ekonomii jednostki" (Adorno i in., 2010, s. 134). W tym sensie antysemityzm zaspokaja potrzeby życiowe jednostek. Dlaczego akurat antysemityzm jest tym sposobem? Skąd się wziął na podorędziu? I wreszcie: jakie potrzeby kultury i społeczeństwa zaspokaja? Jaką ma funkcję w perspektywie, z której widać nie tylko jednostkę, ale także wspólnotę, w tym także wspólnotę sensów, znaczeń i kategorii myślenia?

We wprowadzeniu do *Osobowości autorytarnej* znajdziemy informację, że autorzy zakładają, jakoby przyczyn antysemityzmu należało szukać w osobach jego wyrazicieli. Zaraz potem przyznają jednak, że ponieważ takie ujęcie ma charakter psychologiczny, a nie społeczny lub historyczny, „nie może tu być mowy o próbie wyjaśnienia obecności antysemitycznych koncepcji w naszym społeczeństwie” (Adorno i in., 2010, s. 3). Może błąd tkwi zatem nie w ujęciu Adorna i jego współpracowników, lecz sposobie, w jaki ich praca została potraktowana? Może mamy tu do czynienia z ideologicznym odczytaniem, na przekór blokadom, jakie Adorno i współautorzy próbowali w tekście umieścić? Na taką interpretację wskazywałby fakt, że w istocie sfalsyfikowali oni hipotezę kontaktu. Stereotyp poprzedza doświadczenie i je definiuje, a nie odwrotnie – piszą autorzy *Osobowości autorytarnej*. „Stereotyp jest środkiem, który pozwala wygodnie postrzegać świat. [...] Doświadczenie jest raczej samo w sobie zdeterminowane przez stereotyp”, dlatego „nie należy pokładać szczególnych nadziei w uzdrawiającej sile kontaktów osobistych. Nie sposób «skorygować» stereotypu przez doświadczenie” (Adorno i in., 2010, ss. 133–134). Zespół Adorna i Sanforda był zatem świadom, że kategorie postrzegania są pierwotne wobec postrzeganego przedmiotu, interakcji lub sytuacji.

Moją podstawową wątpliwość budzi wniosek Adorna i jego współpracowników, który do dziś cieszy się największą popularnością: że antysemityzm nieuchronnie idzie w parze z nastawieniem antydemokratycznym. Być może tak właśnie było. Na pewno tak często jest dzisiaj. Jestem pewna, że wśród osób o nastawieniu antydemokratycznym przeważająca część podziela przekonania antysemityczne. Jestem jednak równie pewna, że wśród osób oddanych demokratycznej sprawie oraz grup uważających się za głęboką opozycję wobec wszystkiego, co antydemokratyczne, jest wcale nie mniej osób dzielących zestaw kulturowych oczywistości, z których wiele ma charakter antysemityczny/filosemityczny. Konstatacja, że antysemita to antydemokrata, jest łatwizną. Co gorsza, często prowadzi do logicznego błędu: że demokraci to nie antysemita. Jest sposobem bagatelizowania tematu. Pozwala spychać antysemityzm na marginesy społeczeństwa, a zatem usuwać go z pola widzenia. W Polsce dodatkowo łączy się z klasyzmem: antysemita to oszołomy, niewykształceni, chłopci, niedorośli do demokracji. To oni, nie my. No właśnie nie. To my, nie oni.

Kluczowe pytanie nie brzmi: do jakiego stopnia AfD i Pegida były w stanie zmodernizować etnonacjonalistyczne ideologie, odpowiadając na aktualny klimat polityczny. Powinniśmy raczej zapytać samych siebie, jakie idee były do tego

stopnia nieusuwalne z naszego sposobu myślenia, że uczyniły nas niezdolnymi do powstrzymania tego powrotu (Czollek, 2020, s. 149).

Tak skomentował podobny typ wyparcia we współczesnej kulturze niemieckiej Max Czollek. Zastanawiając się nad incydentami rasistowskiej przemocy w Niemczech, Sasha Marianna Salzmann, współtwórczyni berlińskiego „Disintegration. A Congress of Contemporary Jewish Positions”, twierdzi, że czynnikiem kluczowym tej przemocy nie są ani bezpośredni sprawcy, ani bezpośrednie ofiary, lecz kultura, która nadaje ramy możliwości ataku. „Nie chodzi o to, że większość nie zaatakowała kogoś dosłownie – to zawsze jednostki przejawiają agresję – ale o to, że tego kogoś nie ochroniła. Agresja pojedynczych indywiduów jest bowiem efektem struktur przemocy grupy trzeciej: większości” – pisze Salzmann (2021, s. 13).

Oprócz *Osobowości autorytarnej* antysemityzmowi poświęcono jeszcze dwa z pięciu tomów serii „Studies in Prejudice”. *Dynamics of Prejudice. A Psychological and Sociological Study of Veterans* Brunona Bettelheima i Morrisa Janowitza powstała z przekonania, jakoby weterani I wojny światowej stanowili główne zaplecze Hitlera w początkach jego politycznej kariery (Bettelheim & Janowitz, 1950). Trzeci tekst to *Anti-Semitism and Emotional Disorder. A Psychoanalytic Interpretation* Marie Jahody i Nathana W. Ackermana (Jahoda & Ackerman, 1950). W całej serii autorzy wskazywali zasadniczo na dwa źródła uprzedzeń: 1) uprzedzenie jako produkt wczesnego dzieciństwa – ostra dyscyplina rodzicielska, brak bezwarunkowej miłości, chłód między rodzicami, co powoduje nieumiejętność radzenia sobie ze stresem w zdrowy sposób; zamiast tego lęk zostaje przemieszczony i wyprojektowany na członków kruchych, społecznie marginalizowanych grup; 2) uprzedzenie jako produkt systemu społecznego opartego na ekstremalnej rywalizacji. Tutaj powodem projekcji jest lęk przed porażką.

Jakie były praktyczne zalecenia autorów? Adorno uważał, że trzeba kontrolować społeczne symptomy tych zaburzeń, bo praca nad ich przyczynami nie jest możliwa do wykonania w ramach projektu propagandowego. Bettelheim i Janowitz postulowali progresywną edukację, nastawioną mniej na rywalizację, bardziej na indywidualny rytm rozwoju każdego dziecka. System edukacji uznano za klucz do budowy nowego, wolnego od uprzedzeń pokolenia Amerykanów. Wreszcie, jeśli uprzedzenia powodowane są przez lęk przed porażką ekonomiczną, państwo opiekuńcze byłoby sposobem na ulepszenie relacji międzygrupowych. Bettelheim i Janowitz uprzedzali, że nie można abstrahować od czynników socjoekonomicznych. Jedynie gwarancja opieki medycznej, zatrudnienia, dachu nad głową pozwoli Amerykanom na życie bez lęku, który z kolei generuje uprzedzenia. Zignorowano jednak klasowy wymiar tego postulatu. W mocy pozostała teza, że konflikt społeczny to efekt indywidualnych patologii, a nie systemowych nierówności. Definiując problem w kategoriach choroby i nastawienia, a nie interesów i władzy, eksperci od relacji międzygrupowych zignorowali fakt, że niektóre jednostki i grupy są beneficjentami eksploatacji innych jednostek i grup.

W tomach z serii Adorna i Flowermana wspomniano co prawda o czynnikach ekonomicznych, społecznych, historycznych i politycznych, jednak zaznaczano zaraz, że przekraczają one ramy tego konkretnego projektu, toteż pozostawiano je bez analizy. Zdaniem Stuarta Svonkina (Svonkin, 1997), współpracując z AJC, frankfurczycy musieli powściągnąć swój krytycyzm względem kapitalizmu i liberalizmu. A może jeszcze inaczej, może *Osobowość autorytarna* to tekst, który stanowi punkt zwrotny w analitycznym podejściu frankfurczyków do faszyzmu? Te same cechy antyautorytarne, które w pracach przedwojennych Adorno i Horkheimer określali jako rewolucyjne, w „*Studies in Prejudice*” nazwano indykatorem osobowości demokratycznej o liberalnym usposobieniu. Co to oznaczało w praktyce? Że zarówno antysemityzm, jak i inne formy uprzedzeń da się zwalczyć w ramach istniejących warunków ekonomicznych i instytucjonalnych.

Dlaczego seria „*Studies in Prejudice*”, czyli studia prowadzone przez ISR – ośrodek o silnie marksowskich inspiracjach – zostały zdominowane przez podejście psychologiczne? W tekście *The Irrationality of the Rational. The Frankfurt School and Its Theory of Society in the 1940s* Eva-Maria Ziege szuka odpowiedzi na to pytanie, skupiając się na monumentalnej pracy ISR, która nigdy nie została opublikowana, a stanowi swoisty „łącznik” między marksowską *Dialektyką oświecenia* a liberalno-psychologizującą *Osobowością autorytarną* (Ziege, 2014). Mowa o wspomnianej już we wstępie *Antisemitism among American Labor (Labor Study)* z 1945 roku, pracy napisanej na podstawie luźno ustrukturyzowanych wywiadów przeprowadzonych z robotnikami i robotnicami w Stanach Zjednoczonych. Można powiedzieć, że o ile *Dialektyka oświecenia* jest dużo bardziej marksowska, a *Osobowość autorytarna* zdecydowanie bardziej freudowska, o tyle *Labor Study* to freudowski marksizm.

Labor Study miało zaowocować próbą stworzenia czegoś na kształt *American Dilemma* Gunnara Myrdala, tyle że w odniesieniu do antysemityzmu. Nie chodziło zatem tylko o to, by opisać antysemityzm, ale także by wypracować edukacyjne narzędzia do zmniejszenia jego skali. Motywacją szczególną był wspomniany już lęk organizacji żydowskich w Stanach przed faszyzacją USA, co wydawało się wówczas groźbą realną. Celem, także zespołu ISR, było za wszelką cenę temu zapobiec. Autorzy *Labor Study* wychodzili z założenia, że „jeśli antysemityzm da się zrozumieć tylko poprzez zrozumienie społeczeństwa, społeczeństwo w tym specyficznym okresie, jakim był początek lat czterdziestych, da się zrozumieć tylko poprzez zrozumienie antysemityzmu” (Ziege, 2014, s. 279). Praca ta przyczyniła się do międzynarodowej profesjonalizacji badań nad antysemityzmem, była jednak mocno zdefiniowana kontekstem amerykańskim. Nie tylko specyfiką tamtejszego antysemityzmu, ale także specyfiką pola akademickiego oraz możliwościami zdobycia funduszy na przeprowadzenie badań.

Po wielu odmowach ISR udało się wreszcie nakłonić dwie instytucje, by sfinansowały projekt: AJC i JLC. Obydwie łączył żydowski sekularyzm, ale niewiele więcej. AJC było organizacją Żydów niemieckich w Ameryce, zanurzoną

w paradygmacie asymilacyjnym, dążącą do „amerykańskości” poprzez indywidualizm i realizację etosu klasy średniej (Kranson, 2017; Weingarten, 2008). JLC założyli z kolei Bundowcy, emigranci z Rosji, Polski i Litwy, którzy posługiwali się językiem jidysz i dążyli do zachowania kulturowej odrębności żydowskiej klasy robotniczej w warunkach amerykańskich. Zmuszone do lawirowania między tymi dwiema organizacjami ISR znalazło się w trudnej sytuacji.

Trudne położenie wynikało również z faktu, że zarówno członkowie ISR, jak i cała instytucja korzystała z azylu udzielonego im przez Stany Zjednoczone, a to właśnie temu krajowi planowane badania miały tym razem postawić lustro przed nosem. Zdaniem Ziege, by nie kłuć Amerykanów w oczy marksizmem, słabo tolerowanym w kraju na przednówku zimnej wojny, autorzy „zakodowali” w tej pracy marksizm tak, by odniesienia do niego były zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych, a w miejsce krytyki kapitalizmu zaproponowali krytykę totalitaryzmu. Głównym wnioskiem z badań było spostrzeżenie, że funkcja antysemityzmu zmieniła się po Zagładzie: dziś służy on przede wszystkim do wyjaśniania, co zrobiono Żydom w Europie. A zatem nie jest on już kluczowym elementem radzenia sobie jednostek z generowanym przez kapitalizm napięciem między pracą a kapitałem.

5. Nie ma czegoś takiego jak „kwestia żydowska”

W tekście *The Theory of Society Talks Back to Its Travesty* Marcel Stoetzler (2014b) twierdzi, że związki socjologii i antysemityzmu są szczególne, bo oba te zjawiska towarzyszyły powstawaniu nowoczesnego społeczeństwa. Zazębiały się, uzupełniały i rywalizowały ze sobą w dziedzinie wyjaśniania świata. W pewnym sensie antysemityzm stanowił parodię socjologii: zarówno socjologia, jak i antysemityzm brały na siebie próbę wyjaśniania dynamiki nowoczesności, jej deficytów i kryzysów, tyle że antysemityzm jako główny motyw wyjaśniający znalazł „Żyda” i „zażydzenie”.

Jeśli, po pierwsze, antysemityzm może być rozumiany jako dyskurs, który odnosi się do faktycznych i wyobrażonych konfliktów, procesów i problemów typowych dla nowoczesnego społeczeństwa – żadne z nich nie mają nic wspólnego z Żydami, poza umysłami antysemitów – i jeśli, po drugie, socjologia jest dyskursem, który odnosi się do mniej więcej tych samych konfliktów, procesów i problemów, wówczas antysemityzm i socjologia muszą ze sobą rywalizować i walczyć na tym samym gruncie, starając się wygrać i zmobilizować zagubione serca i umysły indywidualnych członków społeczeństwa (Stoetzler, 2014b, s. 29).

Sprawę komplikował fakt, że, po pierwsze, socjologowie nie byli wolni od przesądów swojej epoki, toteż w modelach wyjaśniania świata używali antysemitycznych wzorów myślenia. Po drugie, u zarania, socjologia stawiała sobie za cel dostarczenie antidotum na teorie rewolucyjne. August Comte

zajmował się głównie walką z ideologami rewolucji francuskiej, Max Weber – polemikami z Karolem Marksem. Zagrożenia dla burżuazyjnego społeczeństwa obaj upatrywali nie w antysemityzmie, lecz w rewolucji społecznej, za proroka której uważali Marksa (Claussen, 2014, s. 337). Wreszcie abdykacja socjologii wobec antysemityzmu wynikała po części z faktu, że był on przez ówczesnych badaczy społecznych postrzegany jako ideologia, a nie praktyki społeczne. Błąd ten wynikał – jak ująłby to Pierre Bourdieu – ze scholastycznego postrzegania procesów społecznych: socjologowie wychodzili z założenia, że jednostki najpierw coś planują, a potem to robią. Tymczasem należało już wtedy definiować antysemityzm – podobnie jak rasizm czy kolonializm – jako „legitymizację werbalnej i fizycznej przemocy wobec Żydów”. Jak pisze Detlev Claussen:

[I]ntektualne zjawiska, które towarzyszą antysemickiej przemocy, należy rozumieć jako postrzeganie świata (*worldview*), które legitymizuje raczej, niż powoduje przemoc. [...] Niczym społeczny badacz empirii, antysemita opiera swój dyskurs na zebranych faktach, które następnie kategoryzuje zgodnie z własnym światopoglądem (Claussen, 2014, s. 338).

Choć nastawiona negatywnie do rewolucji, socjologia tamtego okresu nie mogła jednak uciec przed zagadnieniem emancypacji, ponieważ procesy emancypacyjne decydowały w równym stopniu o jednostkowym i zbiorowym życiu grup wychodzących spod różnorodnych opresji, jak grup dotąd dominujących. Tak jak Marks, Comte, Weber i Émile Durkheim zdawali sobie sprawę, że nadzieja i obietnica emancypacji pozostaje kluczowa dla prawomocności tego, co nazywa się społeczeństwem.

Waga i wyjątkowość eseju Marksa o tyleż przewrotnym, co mylącym tytule: *O kwestii żydowskiej* polega na tym, że Marks (1960), a za nim Sartre (1992), rozpoznali, że w „kwestii żydowskiej” nie chodzi o Żydów, lecz o prawa polityczne, prawa człowieka, emancypację, walkę o określone wizje państwa i społeczeństwa. Że w „kwestii żydowskiej”, niczym w soczewce, wszystkie się odbijają, nie mając jednak nic wspólnego z Żydami. „Kwestia żydowska” była i pozostaje – tylko i aż – płaszczyzną, na której uwidacznia się dynamika procesów emancypacyjnych. Esej Marksa jest o tym, że wszystkie straszości, o które oskarżano w jego czasach Żydów, były w istocie cechami ówczesnego społeczeństwa. Czy charakteryzowały również Żydów – to pozostawało dla Marksa nieistotne. Zatrzymując się na chwilę przy Marksie, chciałabym teraz pokrótce zrelacjonować esej *Reading Marx on the “Jewish Question”*: *Marx as a Critic of Antisemitism?* Roberta Fine’a (Fine, 2014). W moim odczuciu jego autorowi udało się precyzyjnie „rozbroić” bombę, jaką stanowi tekst Marksa, za pomocą narzędzi socjologicznych, w tym socjologii antysemityzmu, a w konsekwencji pozwolić tekstowi temu wybrzmieć, zamiast wysadzić go w powietrze, dyskwalifikując na starcie.

Fine zaczyna od rekapitulacji dwóch klasycznych odczytań eseju *O kwestii żydowskiej*: albo jako wyrazu antysemityzmu i samonienawiści Marksa

(Gilman, 1984, 1990; Reitter, 2012), jak zwykli twierdzić jego krytycy, albo jako świadectwa – jak chcą jego apologetycy – typowego dla czasów filozofa sposobu postrzegania Żydów, łatwego do zbagatelizowania znaku czasu. Następnie Fine proponuje jeszcze inne podejście: potraktowanie tego tekstu nie jako eseju o Żydach i judaizmie, lecz o prawach politycznych, prawach człowieka, fałszywym uniwersalizmie, a nawet – to już moja kategoria – sublokatorstwie. „Czytanie Marksza pozwala odnowić tradycję teorii krytycznej, w obrębie której «kwestia żydowska» jest fundamentalnie nieżydowską kwestią, a opór wobec antysemityzmu jest jej elementarnym składnikiem” – pisze Fine (2014, s. 154).

Marks i Engels opowiadali się za całkowitym równouprawnieniem obywatelskim i politycznym Żydów (Avineri, 1964). Obaj byli przeciwni „warunkowemu” nadaniu praw Żydom, tzn. pod warunkiem, że zrezygnują oni z judaizmu i przestaną być wspólnotą wiernych, a staną się wyizolowanymi jednostkami. Tu przebiegała linia sporu z Bruno Bauera, z którego argumentami esej *O kwestii żydowskiej* jest polemiką. W tym względzie Marks i Engels byli odosobnieni. Współcześni im Pierre-Joseph Proudhon, Charles Fourier, Eugen Dühring, Louis Auguste Blanqui i Michał Bakunin podzielali wyrosłe na gruncie niemieckiego idealizmu antysemityczne przekonania Bauera, że dopóki Żydzi związani są z judaizmem, dopóty nie powinni otrzymać praw równych chrześcijanom. Marks tymczasem przeciwstawiał się idei, że ktokolwiek musi „zasłużyć”, by otrzymać równe innym prawa – na przykład rezygnując ze swojego wyznania lub opuszczając swoją wspólnotę.

Taka była też argumentacja Bauera: jeśli chcą cieszyć się takimi samymi prawami jak inni obywatele, Żydzi muszą wpięrow porzucić swoją „osobność” (Fine & Spencer, 2017; Tomba, 2015). Osobność ta, zdaniem Bauera, objawia się ahistorycznym charakterem Żydów jako ludzi obojętnych na sprawy innych, wpływających na świat za sprawą narzędzi finansowych, w swoich dążeniach do emancypacji samolubnych, niezainteresowanych postępem ludzkości, a jedynie własnym. Wszystko to ma wynikać z judaizmu, który czyni z Żydów „żydostwo”. To ostatnie musi zniknąć. Tylko w ten sposób Żydzi udowodnią, że oddani są sprawie uniwersalnie pojmowanej ludzkości. Warunek wyrażony jest więc wprost: musicie zrezygnować z tego, co konstytuuje was jako Żydów, a dopiero wtedy otrzymacie prawa równe chrześcijanom. Można powiedzieć, że jest to bez ogródek wyrażona idea asymilacji i nieintencjonalne ujawnienie przemocy, jaka za tą ideą stoi.

Marks tymczasem wyrażał bezwarunkowe poparcie dla żydowskiej emancypacji (Avineri, 1964; Peled, 1992; Tomba, 2015). Stawką była emancypacja polityczna. Zdaniem Marksza, teksty Bauera były wyrazem niezrozumienia nowoczesnego życia politycznego. Marks zdawał się widzieć ograniczenia emancypacji politycznej, ale wyciągał wnioski odwrotne do tych, które proponował Bauer: owszem, prawa, o których mowa, nie wykraczają poza ludzki egoizm, ale to dotyczy wszystkich, nie tylko Żydów; emancypacja

polityczna redukuje jednostkę do, z jednej strony, członka społeczeństwa obywatelskiego, z drugiej jednak – do obywatela państwa. Marks krytykował, że

Bauer przekształca zagadnienie emancypacji Żydów w czysto religijne zagadnienie. Teologiczne dociekanie, kto ma więcej szans, by zostać zbawionym, Żyd czy chrześcijanin, powtarza się tu w formie oświeconej: *kto z nich jest bardziej zdolny do emancypacji?* Wprawdzie pytanie nie brzmi już: co czyni wolnym, żydostwo czy chrystianizm? raczej na odwrót, brzmi ono: co czyni bardziej wolnym, negacja żydostwa czy negacja chrystianizmu? (Marks, 1960, ss. 448–449).

„Radykalizm eseju Marksa polega na tym, że uwalnia on kwestię emancypacji od kwestii żydowskiej” – dowodzi Fine (2014, s. 147). Myślę, że w obrębie polskich studiów nad antysemityzmem potrzebujemy analogicznego przełomu. „Dla Marksa, a potem dla szkoły frankfurckiej kategoria «Żyda» jest społeczną metaforą, która skupia w sobie antykapitalistyczny gniew bez przekraczania kapitalistycznego horyzontu” – pisze Werner Bonefeld (2014, s. 319). Dlatego Adorno, Horkheimer i inni zadają pytanie nie o Żyda lub żydów, lecz „dlaczego burżuazyjna krytyka kapitalizmu przybiera antysemicką formę?” (Bonefeld, 2014, s. 319). Analogicznie powinniśmy pytać nie o Żydów w komunistycznym aparacie bezpieczeństwa, lecz: dlaczego w Polsce krytyka komunizmu przybiera antysemicką formę? „Co w istocie atakują antysemici, gdy twierdzą, że atakują kapitalizm?” – tak brzmi pytanie Marksa, a potem Adorna (Bonefeld, 2014, s. 320). Co w istocie atakują antysemici, gdy twierdzą, że atakują komunizm? Tak brzmiałyby moje pytanie. W tym także upatruję sposobu na wyjście poza „tożsamościowizm”.

Bonefeld odpowiada psychoanalizą: atakują swoją własną fantazję. Fantazję głęboko wypartą, zakazaną, fantazję o innym świecie, niż ten, który ich eksploatuje, fantazję o tym, że nie trzeba krwi, potu i łez, by dobrze żyć. Fantazję o „szczęściu bez władzy, zarobkach bez pracy, domu bez granic, religii bez mitu” (Bonefeld, 2014, s. 327). Antysemicki portret Żyda jako wcielenia zła jest w istocie wypartym snem antysemity, pisze Bonefeld i przywołuje słowa Adorna: „Szaleństwo jest substytutem marzenia, że ludzkość mogłaby zorganizować świat na sposób humanitarny, marzenia, które w świecie stworzonym przez człowieka jest uparcie odrzucane” (Adorno, 1986, s. 124). Zamiast odrzucić kategorie własności, ziemi i więzów krwi, które przy pomocy reżimu „właściwego” urodzenia są ideologicznymi konstruktami pozwalającymi na eksploatację klasy zdominowanej, reprezentanci klasy zdominowanej domagają się własności i ziemi, widząc w Żydach tych, którym się te dobra nie należą. Zamiast wymówić morderczą i alienującą pracę, członkowie klasy zdominowanej budują z niej poczucie wartości i swoją tożsamość, jednocześnie fantazjując o Żydach, którzy jej nie wykonują, za co powinni być pogardzani, potępieni i ukarani. „Antysemityzm skłania tłum do odczłowieczenia, okaleczenia i zabicia projektowanego Innego; udział w rzezi tłumów w wyzyskiwanych samą możliwością i ideą szczęścia i spełnienia” – pisze Bonefeld (2014, s. 327). Na tym polega resentyment w antysemityzmie – odmawiam sobie,

więc muszę odmówić innym, a jednocześnie projektuję na nich, że oni to mają, tyle że niesłusznie⁷.

Nazwałam tytuł eseju Marksa przewrotnym, bo jego intencją jest w istocie zerwać z postrzeganiem Żydów jako „kwestii”. W przeciwieństwie do dawnych i współczesnych anty-antysemickich działaczy Marks nie walczy z określonymi przesądami na temat Żydów lub reprezentacjami „Żyda”, lecz przekonująco dowodzi, że to, jacy są lub jacy nie są Żydzi (i żydzi), nie ma i nie powinno mieć żadnego znaczenia dla kwestii emancypacji. Tym samym, Marks przeciwstawia się budowaniu społeczeństwa na zasadzie gospodarzy i gości, podziałowi na bezwarunkowych i warunkowych jego członków. Esej ten jest więc zarazem obnażeniem mistyfikacyjnego uniwersalizmu oświecenia.

Państwo znosi na swój sposób różnice urodzenia, stanu, wykształcenia, zatrudnienia, jeśli uznaje je za różnice niepolityczne, jeżeli każdemu członkowi narodu, bez względu na te różnice, przyznaje jednakowy udział w narodowej suwerenności, jeżeli wszystkie elementy rzeczywistego życia narodu rozpatruje z państwowego punktu widzenia. Niemniej jednak państwo pozwala działać własności prywatnej, wykształceniu, zatrudnieniu we właściwy im sposób, tzn. jako własność prywatna, jako wykształcenie i zatrudnienie, i przejawiać swą odrębną istotę. Będąc dalekie od tego, by znieść te faktyczne różnice, państwo istnieje raczej tylko pod warunkiem zachowania tych różnic (Marks, 1960, s. 429).

W ten sposób Marks obnaża hipokryzję uniwersalizmu, z którą mamy do czynienia, gdy państwo ogłasza równość między jakimiś podmiotami, nie dbając o warunki i możliwości dekretowanego równouprawnienia. Biją Żydów? To już nie jest kwestia państwa, skoro państwo uznało Żydów za równych chrześcijanom. A zatem nie dość, że można bić dalej – bo państwo nie interweniuje – to jeszcze można to bicie uzasadnić, że przecież nie jest antysemickie, skoro Żydów ogłoszono równymi, a zatem musi być jakiś inny tego powód. W przeciwieństwie do uniwersalizmu mistyfikacyjnego – który pozwala na kultywację partykularyzmów, głosząc równość bez wprowadzania warunków zrealizowania tejże równości – uniwersalizm realny byłby gestem, który wykonał Marks. „Prawdziwy humanizm, do którego sięgnął Marks, nie polegał na wykluczeniu Żydów za oblanie testu uniwersalności, ale na uznaniu człowieczeństwa wszystkich istot ludzkich, w tym Żydów” – pisze Fine (2014, s. 154).

⁷ Zagadnieniu resentymentu w kontekście antysemityzmu poświęcam osobny rozdział tej pracy. Tymczasem ważne jest, by zaznaczyć, że w przypadku antysemityzmu klasy robotniczej nie mamy do czynienia z wymagowaną krzywdą. Krzywda jest realna (wyzysk i wszystkie jego konsekwencje), fantazmatyczny natomiast jest opresor (Żyd), ponieważ konfrontacja z opresorem realnym (kapitalizm) burzyłaby zarówno porządek społeczny, jak i indywidualne funkcjonowanie wraz z wszystkimi towarzyszącymi jego codziennej reprodukcji mechanizmami racjonalizacji, które wypracowuje jednostka.

6. Lekcje tolerancji

Początkowo wnioski Myrdala, Adorna i jego zespołu, a także innych teoretyków relacji międzygrupowych wdrożono w postaci produkcji propagandowych emitowanych w radiu i telewizji. Produkcje te miały oddemonizować mniejszości, ucząc o ich zwyczajach, przedstawiając ich wkład w amerykańską kulturę, a także uprzedzając, że napięcia międzygrupowe to wynik manipulacji wrogów amerykańskiej demokracji⁸. Wtedy także, za Myrdałem, zaczęto stosować argument: równość się opłaca. Dyskryminacja jest „nierentowna” – przekonywali aktywiści na rzecz praw obywatelskich. Dopasowując się do kapitalistycznej ramy zyskowości, dyskurs opłacalności przyjął się na tyle dobrze i profesjonalizował do tego stopnia, że dziś stanowi podstawę wdrażania polityki różnorodności w prywatnych firmach, NGO-sach i urządach państwowych. Niepokojącym pozostaje pytanie analogiczne do tego, które wcześniej zadałam sloganowi o „antysemityzmie bez Żydów”: co, gdyby równość się nie opłacała? Czy wówczas nie warto byłoby jej wdrażać? Gdyby różnorodność nie podnosiła efektywności firm, organizacji, a nawet państw w powiększaniu zysków, czy byłaby niepożądana?

Metoda medialnej propagandy z czasem napotkała krytykę. Betelheim (1950), Janowitz (1950) i Adorno (2010) wyrażali sceptycyzm wobec koncepcji, że można zmienić czyjaś „psychologiczną dynamikę” poprzez powierzchowne mechanizmy reklamy. W podobnym duchu wypowiadał się Elliot Cohen, redaktor tworzonego z myślą o żydowskich czytelnikach i czytelnikach amerykańskiego czasopisma „Commentary”. Cohen pisał, że ma poważne wątpliwości, czy mass media mogą zwalczać antysemityzm, skoro jest on centralną cechą osobowości. Antysemici będą zżarcie bronić swojej konstrukcji psychologicznej i emocjonalnej, twierdził Cohen, ponieważ nie wiedzą, jak funkcjonować bez antysemickich wyjaśnień rzeczywistości (Cohen, 1947, 1948).

Równolegle niektórzy intelektualiści podnosili temat autowiktylizacji. Ich zdaniem nie należało przedstawiać Żydów wyłącznie jako ofiar prześladowań i przesądów, bo wzmaga to ogólne wrażenie, jakoby Żydzi zawsze oznaczali jakiś problem. Na mocy tego argumentu milczano na temat wielu przypadków antysemickiej przemocy. Posiłowano się także tezą, że nagłaśnianie antysemickich ataków pozwala ich sprawcom czuć się ważnymi i dumnymi ze swoich czynów; zyskują oni wówczas to, czego chcą – rozgłos. Wreszcie, elitarystyczne podejście do mass mediów jako sprzyjających złym gustom i niszczących kulturę wysoką zniechęcało działaczy antydyskryminacyjnych do inwestowania w produkcje filmowe i radiowe.

⁸ Filmy *The House I Live In* (1945), *The Brotherhood of Man* (1946) oraz *Can We Immunize Against Prejudice?* (1954) można obejrzeć w całości na YouTube (Bright Enlightenment, 2012; Library of Congress, 2017; Old TV Time, 2015).

W sukces przyszła propozycja Marca Voska, dyrektora pionu badawczego AJC, by zamiast przygotowywać reklamy społeczne dla anonimowych widzów, zaprojektować metody „bardziej personalne” (Vosk, 1953). Zwrot od propagandy do uczenia rozpoczął etap lekcji tolerancji. Dbając o to, by projekt międzykulturowej edukacji nie wyglądał na żydowski, gdyż uszczupliłoby to dla niego akceptację, ADL, AJC i AJCongress pracowały odtąd z nauczycielami, by ci przeciwdziałali rasistowskiej akulturacji dzieci⁹. Organizowano seminaRIA, kursy i warsztaty dla dorosłych pracujących z młodzieżą. Model, który proponowano, oparty był o socjopsychologiczne rozumienie uprzedzenia. Tym razem założono, że uprzedzenia są głęboko zakorzenione w osobowości i nie poddają się zmianie na skutek zwykłej edukacji. Trzeba więc zaprojektować specjalne, psychodynamiczne sposoby ich eliminacji. Psycholog społeczny Gordon Allport zaproponował, by zamiast uczyć dzieci z książek i na lekcjach, organizować sześciotygodniowe warsztaty, podczas których dzieci będą musiały ze sobą współpracować i rozwijać umiejętności społeczne poprzez wspólne rozwiązywanie problemów i realizowanie zadań (Allport, 1954, s. 227). Chodziło więc o budowę kontaktów interpersonalnych w poprzek podziałom grupowym. Albert S. Foley (1954) zachwalał pomysł na łamach katolickiego czasopisma „Interracial Review”:

Główny temat warsztatu to: „Ludzie są naszym podręcznikiem”. Poprzez wspólne działania uczestnicy stopniowo odkrywają, że mają wiele wspólnego z osobami o innych religijnych i kulturowych korzeniach. Bariery komunikacyjne zanikają. Utrwalone mechanizmy topnieją. Grupa zamienia się w przyjazny, powiązany sieciami sympatii zespół. Wspólne lunche, dyskusje przy kawie z osobami z innych ras – to wszystko buduje mosty ponad podziałami (Albert S. Foley; cyt. za: Svonkin, 1997, ss. 74–75).

Oprócz nauczanych treści położono także nacisk na sam proces edukowania. Uznano, że powinien być on bardziej demokratyczny, mniej oparty na hierarchii. Miało to sprzyjać rozwojowi antyautorytarnej osobowości.

Równolegle do działań propagandowych, a potem edukacyjnych społeczność żydowska podejmowała starania legislacyjne. Za aktywizmem na tym polu argumentował wytrwale AJCongress, kierując się filozofią, że oprócz modyfikacji uprzedzeń należy także, a może przede wszystkim, eliminować praktyki dyskryminacyjne. W 1946 roku David Petegorsky, dyrektor AJCongress, mówił: „Antysemityzm nie jest produktem ignorancji czy nieporozumienia, lecz siłą polityczną, społeczną i ekonomiczną. Nie chodzi więc o promowanie dobrej woli. Chodzi o eliminowanie przyczyn napięć grupowych” (Svonkin, 1997, s. 79).

⁹ Obawiano się także argumentu, że interwencja organizacji żydowskich w szkolny system edukacji narusza zasadę rozdzielenia państwa i Kościoła, ponieważ żydowskie agencje, chociaż świeckie, traktowano jako judaistyczne. Obawy te wzmacniał fakt, że zespół AJC angażował się w starania, by chrześcijańskie instytucje i programy nauczania wycofać ze szkół amerykańskich jako naruszające zasadę wspomnianej rozdzielenia.

Walka o równość na polu prawnym stała się domeną AJCongress już w latach czterdziestych XX wieku. Jej inicjatorami byli rabin Stephen S. Wise oraz Will Maslow. Spierając się z innymi liderami żydowskich organizacji, którzy optowali za programami edukacyjnymi, Maslow był zdania, że prawo samo w sobie stanowi element edukacji. Prawo nie tylko wpływa na wzory zachowań i postaw, ale także – zmieniając warunki, w których żyjemy – zmienia przekonania i postawy, twierdzili zgodnie Will Maslow (1951; Maslow & Robinson, 1953) i David Petegorsky (1947, cyt. za: Svonkin, 1997, s. 237; 1948, cyt. za: Svonkin, 1997, s. 238). Chodziło także o podjęcie ekonomicznego wymiaru antysemityzmu. Petegorsky podkreślał, że abstrahowanie od materialnych podstaw nierówności skazuje programy edukacyjne na porażkę. Jeśli uczymy jednostki, by nie dyskryminować, a jednocześnie wokół nas jest pełno nierówności systemowych, nie ma szans, by takie nauczanie odniosło skutek. Petegorsky zwracał uwagę, że walka z dyskryminacją i uprzedzeniami za pomocą jedynie słów powoduje, że ludzie nie czują już potrzeby robić niczego innego w tym kierunku (Petegorsky, 1948, cyt. za: Svonkin, 1997, s. 238).

Co w praktyce oznaczała walka legislacyjna? Walkę z dyskryminacją w zatrudnieniu, edukacji, mieszkalnictwie, wyborach i podatkach. AJCongress podejmował także starania o wprowadzenie Federal Civil Rights Laws, czyli gwarancji praw obywatelskich obejmującej cały kraj. Przez wiele lat wysiłki te spełzały na niczym ze względu na niepisany sojusz między demokratami z Południa i republikanami, by blokować wszelkie takie próby w obu izbach Kongresu USA. W praktyce Federal Civil Rights Act oznaczałby na przykład zakaz linczów, obowiązek równego traktowania przy sprzedaży i wynajmie mieszkań, a także zakaz ściągania podatku pogłównego¹⁰ oraz zakaz stosowania zasady *numerus clausus* na uczelniach¹¹. Sojusz w Kongresie spowodował, że starania AJCongress etykietowano jako efekt „komunistycznego prania mózgów”. Przeciwnikami Federal Civil Rights Laws były stowarzyszenia i organizacje pracodawców i biznesmenów, deweloperzy, właściciele ziemscy, biali właściciele domów, hoteli i ośrodków rekreacyjnych. Mówiono, że prawo nie powinno interweniować w takich sprawach, bo mają one charakter prywatny. Argumentowano, że jeśli ktoś został potraktowany niesprawiedliwie, może zgłosić się do sądu. Procedury sądowe były tymczasem, po pierwsze, kosztowne, po drugie, wymagały kompetencji i czasu, po trzecie zaś, wyroki sądowe nie pozostawały wolne od rasistowskich uprzedzeń. Federal Civil

¹⁰ Teoretycznie prawo głosu miał już wówczas każdy. By wykluczyć Afroamerykanów z udziału w wyborach, wiele stanów uchwaliło więc podatek pogłówny, którego uiszczenia wymagano przed skorzystaniem z prawa do głosowania. Większość niebiałych mieszkańców tych stanów była zbyt uboga, by móc spełnić wymóg. Rasistowski wymiar pogłównego stawał się jeszcze bardziej oczywisty, gdy towarzyszyła mu klauzula zwalniająca z pogłównego każdego mężczyznę, którego ojciec lub dziadek głosował. Zakaz uzależniania udziału w wyborach od zapłaty jakiegokolwiek podatku uchwalono w Stanach dopiero w 1964 roku.

¹¹ Jeśli chodzi o edukację, w Stanach wiele koledży i uniwersytetów stosowało ograniczenia w przyjmowaniu studentów żydowskich. System kwotowy był szczególnie silny w szkołach medycznych (Svonkin, 1997, ss. 90–91).

Right Act ustanowiono dopiero w 1964 roku, a Voting Right Act – w 1965. Były to pierwsze w amerykańskim prawie zapisy o zakazie dyskryminacji w zatrudnieniu, edukacji, dostępie do dóbr publicznych i głosowaniu. Wcześniej wprowadzały je tylko poszczególne miasta lub stany, zazwyczaj dzięki staraniom i przy wsparciu merytorycznym AJCongress.

Różnica w podejściu AJCongress a ADL i AJC polegała przede wszystkim na tym, że AJCongress stawiał na walkę otwartą, a nie na zakulisowe negocjacje, a także podnosił kwestię dyskryminacji ekonomicznej i państwowej, czyli takiej, która uderzała przede wszystkim w klasy zdominowane. O ile ADL prowadził kampanię przeciwko dyskryminacji w sprzedaży domów na bogatych przedmieściach, w dostępie do elitarnych klubów i prywatnych szkół, o tyle AJCongress argumentował na rzecz państwa opiekuńczego, które miało zapewnić wszystkim Amerykanom dostęp do zatrudnienia, edukacji, mieszkania i opieki medycznej.

Nie wzięto pod uwagę, że akcje podejmowane na polu prawa nie rozwiązywały kwestii zasadniczej: ustawowa gwarancja równego dostępu nie oznacza jeszcze równego dostępu w praktyce. Na przykład Levittown – wielki potentat mieszkaniowy w USA – został zmuszony do zniesienia formalnych barier w sprzedaży mieszkań osobom kolorowym. Sprzedaż ta jednak nie wzrosła, ponieważ Afroamerykanów nie było stać na kupno mieszkania. Beneficjentami akcji podejmowanych przez AJCongress pozostawali więc członkowie klasy średniej, którzy doświadczali wykluczenia z przyczyn rasowych lub etnicznych, ale nie z przyczyn ekonomicznych. Członkowie mniejszości, którzy, krótko mówiąc, osiągnęli status ekonomiczny wyższy od przeciętnego dla tych mniejszości¹².

Jeszcze przed Czerwoną Paniką końca lat czterdziestych jednym z powodów, dla których żadna z żydowskich agencji nie podnosiła kwestii systemowego rasizmu ekonomicznego, był szantaż antykomunistyczny. Zimna wojna jeszcze bardziej ograniczyła inicjatywę żydowską na tym polu. Zawężyła rozumienie praw obywatelskich i powstrzymała agencje żydowskie przed argumentowaniem na rzecz zniesienia nierówności ekonomicznych. Próbując uniknąć piętna „żydokomuny”, organizacje żydowskie unikały angażowania się w sprawy, które opinia publiczna mogłaby stereotypizować jako „komunistyczne”. (Beim & Fine, 2007). Antykomunistyczna polityka państwowa szła coraz bardziej w poprzek prawom obywatelskim. Organizacje żydowskie, tradycyjnie broniące praw obywatelskich, chciały jednocześnie uchronić się przed zarzutami o komunizm. Z jednej strony uprzedzały, że nowe przepisy państwowe naruszają fundamentalne prawo obywateli do publicznego wysłuchania, apelacji, konsultacji oraz konfrontacji z oskarżycielami. Z drugiej –

¹² Analogiczny mechanizm replikowała następnie polityka państwowa. Na temat urasowień państwa dobrobytu (*welfare state*) w Stanach Zjednoczonych zob. między innymi *Ambivalent Embrace. Jewish Upward Mobility in Postwar America* (Kranson, 2017) i *Negroland. Zapiski z życia afroamerykańskich elit* (Jefferson, 2017).

podkreślały, że rozumieją konieczność usuwania komunistów z politycznie newralgicznych stanowisk (Staub, 2002).

Już w 1947 roku, w ramach programu lojalnościowego Trumana, stworzono listę organizacji uznanych za podejrzane i zwalniano urzędników, którzy mieli z nimi cokolwiek wspólnego. Wśród zwolnionych znalazło się nieproporcjonalnie wiele człokiń i członków mniejszości. Wprowadzone w 1949 roku w stanie Nowy Jork *Feinberg Law* zakazywało zatrudniania komunistów w szkołach państwowych, na skutek czego zwolniono wiele nauczycielek. Niemal wszystkie były Żydówkami. *Internal Security Act* z 1950 roku, zwany także *Subversive Activities Control Act* albo *McCarran Act*, zakazywał rejestracji organizacji komunistycznych, zatrudniania osób o poglądach komunistycznych w zakładach ważnych dla obronności kraju, przekraczania granic USA przez komunistów oraz przewidywał powołanie obozów dla komunistów w razie stanu wyjątkowego. We wczesnych latach pięćdziesiątych wprowadzono zasadę, że osoby pracujące w urzędach państwowych, które zostaną uznane za ryzykowne, można zawiesić i wstrzymać wypłacanie im pensji. Wystarczyło więc wskazać kogoś, że jest na przykład „homoseksualistą” albo „zadaje się z niewłaściwymi osobami”, by pozbawić go pracy. I tak na przykład w 1954 roku zawieszono cały zespół naukowców i inżynierów, w ogromnej większości Żydów, pracujących dla laboratorium wojskowego w New Jersey. Rok wcześniej usunięto z pracy w amerykańskiej marynarce wojennej Abrahama Chasanowa, ponieważ został wskazany przez anonimowych donosicieli jako entuzjasta socjalistycznej ekonomii. Potem okazało się, że zadenuncjowali go sąsiedzi – antysemita.

Jak w praktyce wyglądały antysemita prześladowania spod znaku Czerwonej Paniki? Przykładem niech będzie sprawa Anny Rosenberg. Urodzona w Budapeszcie w 1902 roku, Rosenberg przybyła do Stanów w 1912, a w 1917 roku otrzymała amerykańskie obywatelstwo. W latach 1936–1943 piastowała urząd regionalnego dyrektora *Social Security Administration* w Nowym Jorku. Potem pracowała między innymi jako sekretarz powołanej przez Roosevelta *War Labor Board*, a następnie jako reprezentantka Roosevelta i Trumana w śledztwach dotyczących morale amerykańskich żołnierzy. W 1945 roku w uznaniu dla swoich zasług otrzymała Medal Wolności. Była pierwszą kobietą odznaczoną tą nagrodą. W 1950 roku rozpoczęła pracę dla Sekretarza Obrony Narodowej (Hinnershitza, 2022). Annę Rosenberg umieszczono na liście przygotowanej przez HUAC pod zarzutem członkostwa w partii komunistycznej w latach trzydziestych. Głównym świadkiem był niejaki Ralph De Sola – niegdyś komunista, który w 1937 roku zerwał z partią. Na podstawie jego donosu Rosenberg uznano za podejrzaną o współudział w komunistycznej infiltracji rządu USA. Media antysemita i prawnicy politycy podgrzali atmosferę. Rosenberg złożyła apelację, informując, że nigdy nie była zwolenniczką komunizmu. Śledztwo wykazało, że w komunistycznym kole literackim *John Reed Club* była pewna Anna Rosenberg, ale chodzi o inną osobę, jako że jest to bardzo popularne imię i nazwisko. Jednocześnie De Sola

okazał się wyjątkowo niewiarygodnym świadkiem, wszak współpracował z antysemitką gazetą „Common Sense” (Rayner, 1983, ss. 197–207; Svonkin, 1997, ss. 117–199).

Bojowi antykomuniści dopuszczali wszelkie metody walki, antykomuniści liberalni akceptowali tylko techniki zgodne z konstytucją, jedni i drudzy dzielali jednak opinię, że należy usunąć komunistów ze stanowisk państwowych, a najlepiej z kraju. Antykomunizm przesunął agencje żydowskie w kierunku centrum, dystansując je od starszego typu liberalizmu spod znaku Nowego Ładu. AJC argumentował, że trzymanie się starego liberalizmu i atakowanie makkartyzmu przez Żydów oznacza sentymentalną, bezowocną i ryzykowną automarginalizację. Podkreślano także, że sprzeciw wobec makkartyzmu zostanie zidentyfikowany jako „pozycja specyficznie żydowska”, co znowu pogłębi przepaść między żydowskimi i nieżydowskimi Amerykanami.

Na tle ADL i AJC wyróżnił się znowu AJCongress. Jego działacze angażowali się w obronę praw obywatelskich także wtedy, gdy nie wchodził w grę rasizm ani antysemityzm. Protestowali przeciwko rozporządzeniu pozwalającemu na zakładanie podsłuchów pod pretekstem obrony narodowej, krytykowali Departament Stanu za odmawianie paszportów osobom podejrzanym o „brak lojalności”, sprzeciwiali się obowiązkowi „przysięgi lojalności”, który Kalifornia nałożyła na weteranów wojennych. W efekcie AJCongress, choć jednoznacznie potępiający komunizm, nazywano czasami „anty-antykomunistycznym”. Wszystkim trzem organizacjom żydowskim niemałego kłopotu nastręczał fakt, że organizacje komunistyczne występowały przeciwko antysemityzmowi i rasizmowi. Rzucało to na Żydów zbyt „czerwone” światło, co z kolei podważało ich wiarygodność jako porządnym – czyli prokapitalistycznym – obywateli amerykańskich. Komunistyczne starania, by reprezentować interesy prześladowanych mniejszości, nie tylko więc nie cieszyły organizacje żydowskie, lecz spędzały ich przywódcom sen z powiek. Strategią, jaką obrano wobec tych niechcianych sojuszników, było głoszenie, że komuniści walczą z antysemityzmem powodowani wyłącznie własnym interesem: po to, by zyskać wśród mniejszości poparcie. Oskarżano ich o cynizm i manipulację.

7. Obywatelstwo warunkowe

Spośród testów wierności antykomunizmowi, na jakie wystawiono społeczność żydowską w Stanach, omówię zamieszki w Peekskill (1949) oraz proces i skazanie Ethel i Juliusa Rosenbergów (1950–1953). Myślę, że te dwa przykłady dobrze obrazują, na czym polegał egzamin z podporządkowania inkrurowanej antysemityzmem kulturze dominującej.

Położone niedaleko Nowego Jorku niewielkie miasteczko Peekskill było miejscowością przede wszystkim wakacyjną. W późnych latach czterdziestych zdominowane przez republikanów Peekskill mogło „pochwalić

się” aktywną komórką Ku Klux Klanu. Tradycje były tam jednak inne: od lat dwudziestych XX wieku anarchiści, komuniści i socjaliści zjeżdżali do Peekskill na kolonie i obozy. Na bazie tych tradycji w 1949 roku w ramach organizacji Civil Rights Congress (Kongres Praw Obywatelskich) letni rezydenci postanowili zorganizować w Peekskill koncert Paula Robesona. Muzyk angażował się w działalność antyrasistowską, popierał syjonistyczne starania na Bliskim Wschodzie, a piosenki, które śpiewał w jidysz, uczyniły go idolem wśród lewicowych aktywistów żydowskich.

Na cztery dni przed koncertem lokalna gazeta zapowiedziała, że koncert uderzy w amerykańskie wartości, a zbierane podczas niego pieniądze zasila działalność antyamerykańską. W tej samej gazecie weteran wojenny Vincent Boyle porównał Civil Rights Congress do Ku Klux Klanu, określając jednych i drugich burzycielami porządku. W dniu koncertu przeciwnicy imprezy zablockowali drogi. W kierunku zmierzających na występ Robesona osób poleciały antysemickie i rasistowskie obelgi, a potem butelki i kamienie. Policja przybyła kilkanaście godzin później. Koncert odwołano. Robeson jednak nie odpuścił. Pod okiem zorganizowanej na tę okazję lewicowej milicji zagrał tydzień później. Powracających z koncertu zaatakowano. Rzucając, znowu, antysemickimi i rasistowskimi wyzwiskami, protestujący tłukli szyby w samochodach, odłamki raniły podróżnych (Feingold, 2017).

W mediach głównego nurtu zamieszki w Peekskill opisano jako „komunistyczne”. Komuniści tymczasem nagłaśniali antysemicki charakter ataków. Organizacje żydowskie zaprotestowały więc, by nazywać wydarzenia w Peekskill antysemickimi, ponieważ wskazywałoby to na wspólny interes Żydów i komunistów. Szczególnie źle przyjęły fakt, że komuniści podkreślali faszystowskie sympatie atakujących, gdyż posiłkując się retoryką „ekstremizmów”, agencje żydowskie prezentowały faszyzm jako drugą stronę medalu, gdzie pierwszą miał być komunizm. Lęk przed łatką „żydokomuny” był tak silny, że agencje żydowskie postanowiły zminimalizować sprawę, prezentując Żydów i katolików z Peekskill jako dwie grupy oddane wspólnej walce z komunistycznym wrogiem, a Jewish War Veterans (Stowarzyszenie Żydowskich Weteranów Wojennych) dołączyło do protestujących przeciwko Robesonowi. Jak łatwo się domyślić, na niewiele się to zdało, w ich kierunku także poleciały antysemickie obelgi. Gazeta „Commentary” opublikowała artykuły małżeństwa Winifred Rauschenbush i Jamesa Rorty’ego. Jako niegdyś marksista, który wrócił na dobrą stronę mocy, Rorty wystąpił w roli eksperta od komunizmu. Małżonkowie ostrzegali przed manipulacjami komunistów, nazywając ich równie groźnymi dla USA jak niegdyś naziści. Alarmowali, że komuniści używają argumentu rasizmu, by osłabić rząd amerykański i amerykański naród w przededniu radzieckiego ataku. Winą za przemoc w Peekskill obarczyli Robesona i jego popleczników: „To nie był ani rasizm, ani antysemityzm. To był komunistyczny wirus i gorączka, którą on powoduje” – pisał Rorty (1950).

Na tle ADL i AJC znowu wyróżnił się AJCongress. Jednoznacznie deklarując się przeciwko komunizmowi, przedstawiciele organizacji podkreślali

jednak, że w Peekskill nie zapewniono obywatelom praw konstytucyjnych, zamiast tego oddano wszystko w ręce „antyradikalnej hysterii” (Svonkin, 1997, s. 146). AJCongress podjął swoje własne śledztwo w sprawie przemocy w Peekskill. Jako prowadzący raport wskazywał weteranów wojennych, lokalną prasę i policję. Konkluzja była następująca:

Nie mamy ani sympatii, ani związków z komunistami. Przeciwnie, jesteśmy całkowicie przeciwko ich politycznym celom. Jeśli jednak Amerykanie stosują przemoc wobec pokojowej grupy działającej na prywatnym terenie, podgrzewają tylko komunistyczną propagandę na całym świecie, że amerykańska demokracja jest fikcją. Co więcej, w ten sposób obniżamy nasze standardy do poziomu komunistycznego państwa policyjnego, które odmawia praw obywatelskich swoim oponentom (*Violence in Peekskill: A report of the violations of civil liberties at two Paul Robeson concerts near Peekskill N.Y., August 27th and September 4th, 1949*, 1949, s. 2).

Z raportu AJCongress wynikało, że główną przyczyną przemocy były uprzedzenia: wobec Żydów, Afroamerykanów i komunistów. Komunistów raport opisywał jako najbardziej nienawidzoną mniejszość polityczną w kraju. Raport nie odegrał żadnej roli w oficjalnym procesie sądowym. Po przesłuchaniu 247 świadków ława przysięgłych orzekła, że rasizm i antysemityzm zaważyły na zamieszkach w Peekskill minimalnie. „Fundamentalnym powodem protestów i przedmiotem wrogości był komunizm” – orzeczono (Svonkin, 1997, s. 140).

Zdaniem Deborah Dash Moore zdarzeniem, które ostatecznie określiło dopuszczalny model żydowskości w USA, była sprawa Ethel i Juliusa Rosenbergów (Moore, 1988). Pokazała ona wyraźnie, czego amerykańskie społeczeństwo oczekuje od Żydów, i tym samym sformatowała tożsamość zbiorową drugiego pokolenia – urodzonych w USA dzieci imigrantów żydowskich. Oznaczało to koniec żydowskiego pluralizmu politycznego, który charakteryzował pokolenie ich rodziców. Co nie mniej ważne, sprawa Rosenbergów wyznaczyła kres autonomii żydowsko-amerykańskich tożsamości politycznych, w szczególności zaś specyfiki żydowskiej lewicowości i łączonego z nią etosu (Brossat & Klingberg, 2016; Gornick, 1977; J. Kaplan & Shapiro, 1988; Michels, 2012)¹³. Ci, którzy z nią się identyfikowali, zmuszeni zostali do swoistej „świeckiej apostazji”, której dokonywano poprzez demonstracyjne odcinanie się od pary oskarżonej o szpiegostwo na rzecz ZSRR i jej obrońców. O ile dotąd większość Żydów amerykańskich nie deklarowała się ani za, ani przeciwko komunizmowi, teraz stanięcie po „jedynie słusznej stronie” zyskało rangę kryterium członkostwa w amerykańskiej wspólnocie.

W pierwszej dekadzie zimnej wojny stereotyp „żydokomuny” poważnie zagroził bezpieczeństwu i stabilności amerykańskich Żydów, a w rezultacie zdefiniował działania reprezentantów tamtejszej społeczności żydowskiej (Beim & Fine, 2007; Weingarten, 2008). By nie zostać posądzonym o to, że

¹³ Zob. także film dokumentalny pt. *Young, Jewish, and Left* (Chameides & Reinheimer, 2006).

Żydzi mają szczególną skłonność do komunizmu, już w 1949 roku, na rok przed aresztowaniem Ethel i Juliusa, agencje żydowskie rozpoczęły antykomunistyczną czystkę, usuwając ze swoich szeregów organizacje komunistyczne. Na pierwszy ogień poszedł Jewish Peoples Fraternal Order (dalej: JPFO), będący częścią powstałego w latach trzydziestych International Workers Order. JPFO prowadziło tanią ubezpieczalnię dla żydowskiej klasy robotniczej oraz szkoły z nauczaniem w jidysz. Następnie zaatakowano związek zawodowy zrzeszający Żydów pracujących w urzędach państwowych: Social Service Employees Union, należący do central związkowych United Office oraz Professional Workers of America. Potem pozbyto się Jewish Young Fraternalists i Yiddisher Kultur Farband.

AJC przyjęło politykę, zgodnie z którą wszelkie organizacje finansowane przez „prokomunistyczne” grupy nie mogły się spotykać w budynkach należących do żydowskich społeczności. Władze organizacji wystosowały list do lokalnych zarządów AJC, by podejmować niezbędne kroki, które uniemożliwią opinii publicznej łączenie Żydów z komunistami, a Żydów ostrzegą przed komunistyczną propagandą. Niektóre społeczności żydowskie zdecydowały, aby usunąć ze swojego grona wszystkich, którzy wezwani przez HUAC odmówili zeznań, powołując się na piątą poprawkę do Konstytucji USA. AJC prowadziło także wewnętrzne śledztwa w sprawie infiltracji życia żydowskiego przez komunistów. Liderzy agencji byli bowiem przekonani, że komuniści planują przenikać do społeczności żydowskiej po to, by zyskać w niej sprzymierzeńców. Wynikało to z postrzegania komunizmu raczej jako działalności przestępczej niż mało popularnej koncepcji politycznej.

Liderzy AJC oraz Jewish War Veterans zadecydowali, by wziąć udział w All-American Conference to Combat Communism. Inicjatywę podjęto w 1949 roku, konferencja odbyła się w styczniu 1950 roku w Nowym Jorku. Uczestniczyło w niej około sześćdziesięciu organizacji połączonych przekonaniem, że trzeba zjednoczyć się w walce ze światowym komunizmem. W konferencji wzięły udział organizacje, z którymi uprzednio AJC walczyła – w obronie praw obywatelskich oraz przeciwko antysemityzmowi. Zaniepokojonym rabin Solomon Andhil Feinberg wyjaśniał, że nie należy iść ścieżką izolacjonizmu, lecz skorzystać z okazji, by zademonstrować żydowski sprzeciw wobec komunizmu („Critics of anti-red conference assailed as Jewish isolationists”, 1951). AJC znacząco wsparła konferencję finansowo i organizacyjnie. Przede wszystkim jednak obecność AJC posłużyła uczestnikom konferencji jako alibi, że nie mają oni nic wspólnego z antysemityzmem.

Liberałowie żydowscy bali się, że broniąc Rosenbergów, potwierdzą antysemitę przesąd, jakoby Żydzi zawsze stawali po stronie „swoich”. Dla antykomunistów żydowskich była to natomiast znakomita okazja, by wystąpić przeciwko „anty-antykomunistom” we własnych szeregach. Domagali się oni kary śmierci dla Rosenbergów, a potem rezygnacji z prawa łaski wobec skazanych (Dawidowicz, 1952; Sinkoff, 2010). W 1952 roku redaktor „Commentary” Irving Kristol postulował, by wszyscy, którzy bronią praw

obywatelskich, zadeklarowali swoje bezwarunkowe poparcie dla antykomunizmu, gdyż inaczej trudno uwierzyć, że nie są oni podatni na komunistyczne manipulacje (Kristol, 1952). W podobnym duchu wypowiadał się wspomniany już Solomon Feinberg, żądając, by w społeczności żydowskiej wszyscy dokonali jasnego samookreślenia – przeciwko komunizmowi. „Każdy, kto odmawia powiedzenia, że nie jest komunistą, powinien być traktowany jakby nim był” – uprzedzał rabin (Svonkin, 1997, s. 163). Kristol dowodził, że o ile antykomunistom – nawet brutalnym – należą się prawa obywatelskie, o tyle komunistom się one nie należą, gdyż działają oni na rzecz wrogiej konspiracji. ADL i AJC przeprowadziły kampanię na rzecz zminimalizowania żydowskiego poparcia dla Rosenbergów oraz odwiedzenia Żydów od udziału w protestach przeciwko skazaniu małżeństwa na karę śmierci. Wszystkie trzy agencje odmówiły wzięcia udziału w kampanii na rzecz ułaskawienia Rosenbergów. AJC udzieliło rekomendacji innym organizacjom żydowskim, by dokonały podobnego wyboru.

Liderzy agencji unikali komentowania sprawy. Jeśli to robili, to tylko po to, by podkreślać, że sprawa Rosenbergów nie ma nic wspólnego z antysemityzmem. Gdy publicyści jidyszowej i anglojęzycznej prasy lewicowej w USA – „Morning Freiheit”, „Jewish Life”, „Daily Worker” – byli odmiennego zdania, AJC i ADL odpowiadały, że w wypadku Rosenbergów mówienie o rzekomym antysemityzmie to odwracanie uwagi od faktycznego antysemityzmu w ZSRR i Czechosłowacji, a także nieupoważnione podważanie zaufania do amerykańskiego systemu prawnego. Organizacja Jewish War Veterans wystosowała list do sędziego Kaufmana, w którym wyraziła pełne poparcie dla niego. „Z równą mocą potępiamy tych, którzy chcieliby użyć Żydów, powołując się na sprawę Rosenbergów, jak i tych, którzy chcieliby użyć Żydów, by Rosenbergom pomóc. Żaden Amerykanin nie może takich postaw tolerować” – pisali weterani ([Editorial], 1953).

Ważną rolę w perswadowaniu Żydom amerykańskim, jakoby sprawa Rosenbergów nie miała charakteru antysemitckiego, odegrał AJC Staff Committee on Communism (Komitet do Spraw Komunizmu przy AJC), którego powstanie zainicjował Feinberg. Członkowie Komitetu podkreślali, że oskarżenia o antysemityzm w sprawie Rosenbergów mają na celu zyskać żydowską przychylność komunizmowi. ADL, AJC, AJCongress, Jewish War Veterans, JLC oraz przedstawiciele lokalnych społeczności żydowskich opublikowali wspólne oświadczenie w żydowsko-amerykańskiej prasie. Pisano w nim między innymi:

Potępiamy wysiłki wprowadzania w błąd ludzi w Ameryce poprzez nieuprawnione oskarżenia, jakoby religia przodków oskarżonych była w tej sprawie czynnikiem znaczącym. Denuncjujemy te pogłoski, których celem jest manipulowanie opinią publiczną na rzecz własnych celów politycznych (Svonkin, 1997, s. 154).

Przestrzegano, że obrońcy Rosenbergów próbują manipulować ograniczonym poczuciem bezpieczeństwa wśród Żydów i że w nieuprawniony sposób

zrównują antykomunizm z antysemityzmem. W prasie żydowskiej pojawiły się nawet głosy, że jeśli przy okazji sprawy Rosenbergów jakiś antysemityzm miał faktycznie miejsce, to został on sprowokowany przez komunistów.

Julius i Ethel Rosenbergowie pochodzili z pokolenia, które „nie widziało sprzeczności między lojalnością wobec komunizmu, patriotycznym oddaniem Ameryce i wartościami ich żydowskiego dziedzictwa” (Moore, 1988, s. 32). Para prowadziła w więzieniu korespondencję. Wynikało z niej jednoznacznie, że żydowskość łączyli oni ze swoimi komunistycznymi przekonaniami. „Za kilka dni Pesach – święto naszych ludzi poszukujących wolności. Dla nas ma ono dodatkowe znaczenie, bo tkwimy w więzieniu oddzieleni od naszych najbliższych przez współczesnych Faraonów” – pisał Julius do Ethel (Warszaw, 1953). W więzieniu małżeństwo wzięło udział w Rosz Ha-Szana oraz w obchodach nowego roku żydowskiego. Reprezentanci żydowskich agencji nie pozostawili na Rosenberbach suchej nitki. Pisali, że to hipokryzja, że w ten sposób oskarżeni próbują zjednać sobie sympatię, że nie można być jednocześnie komunistą i Żydem, że Rosenbergowie owszem, urodzili się w żydowskich rodzinach, ale są renegatami, bo porzucili religię. By przeciwdziałać skojarzeniom żydowskości z komunizmem, przedstawiciele żydowskiej wspólnoty odmówili Rosenbergom prawa do żydowskiej tożsamości.

Im gorętsze były zaprzeczenia agencji żydowskich, jakoby żydowskość oskarżonych nie była tutaj istotna, tym bardziej rząd USA zdawał sobie sprawę z antysemitckiego wymiaru sprawy. Proces Rosenbergów zorganizowano więc tak, że wszyscy – oskarżeni, obrońca (Emanuel Bloch), oskarżyciele (Irving Saypol i Roy Cohn), sędzia (Irving Kaufman) oraz główni świadkowie – byli Żydami. Miało to na celu zminimalizowanie wrażenia, jakoby był to proces chrześcijan przeciwko Żydom. W efekcie nazwano go potem „Żydowskim show – Żydzi przeciwko Żydom”, w którym Żydzi musieli odegrać „żydowski spektakl na oczach chrześcijańskiej Ameryki, że niczym się od niej nie różnią” (Moore, 1988, s. 28). Obrońcy Rosenbergów twierdzili, że surowość sędziego Kaufmana spowodowana była potrzebą udowodnienia, że mimo bycia Żydem nie jest on przychylny ani oskarżonemu, ani ich obrońcom. Chodziło więc o udowodnienie widzom bezstronności, bo ci, na mocy antysemitckiego stereotypu, mogli podejrzewać go o coś przeciwnego. Rosenbergów skazano za zdradę, którą sędzia nazwał „czynem gorszym od morderstwa, ponieważ morderca zabija tylko ofiarę, a zdrajca czyni krzywdę wszystkim członkom swojego społeczeństwa” (Moore, 1988, s. 32). Kategoria zdrady jednoznacznie wskazuje paradygmat: jest to zdrada kraju i wspólnoty narodowej. Bo przecież nie idei ani klasy. Dla słuchaczy i obserwatorów było oczywiste, o jakiej zdradzie mówił Irving Kaufman. Chodziło o „konspirację w celu zniszczenia bogobojnego narodu” (Moore, 1988, s. 33). Zdaniem Moore, egzekucja Rosenbergów „oczyściła” żydowską mniejszość w Ameryce z antysemitckiej skazy „żydokomuny”. Śmierć żydowskich komunistów reprezentowała symboliczną daninę wymaganą, by udowodnić lojalność amerykańskich Żydów wobec Ameryki i jej wartości. Rok po

sprawie Rosenbergów żydowskie organizacje amerykańskie zaczęły podkreślać nadzwyczajność faktu, że Żydzi mogli osiedlać się w USA. Celebrowano to, podkreślając żydowską wdzięczność za amerykańską gościnność. Tym samym sprawa Rosenbergów ukazała prawdziwe oblicze żydowskiego obywatelstwa: obywatelstwa warunkowego.

Deborah Dash Moore twierdzi, że sprawę Rosenbergów należy postrzegać jako element amerykańskiej kultury procesowej, w której proces sądowy postrzegany jest jako po pierwsze spełnienie demokracji, po drugie zaś wydarzenie o charakterze metafizycznym: za sprawą procesu człowiek musi zmierzyć się ze sprawiedliwością ponadludzką. Leo Franka, Żyda z Atlanty, oskarżono o zgwałcenie i uduszenie trzynastoletniej robotnicy fabryki ołówków. W 1913 roku skazano go na karę śmierci mimo braku dowodów. Karę zamieniono na dożywocie, ale Frank został zlinczowany przez miejscową ludność. Nicolę Sacca i Bartolomeo Vanzettiego – robotników włoskiego pochodzenia, działaczy politycznych na rzecz poprawy warunków pracy, anarchistów – skazano na śmierć na podstawie fałszywych zarzutów o napad na konwój z wypłatami dla robotników. Wyrok wykonano w 1927 roku. W 1977 roku Sacca i Vanzettiego zrehabilitowano. Dziewięciu czarnych chłopców w wieku od 13 do 19 lat (zwanych Scottsboro Boys) w 1931 roku fałszywie oskarżono o gwałt na dwóch białych kobietach. Sąd w Alabamie skazał oskarżonych na śmierć. Podczas drugiej apelacji oskarżyciel przyznał, że zmyślił całą historię. Mimo to, na podstawie prędko spreparowanych zarzutów, chłopców skazano na karę pozbawienia wolności. Tylko jeden z oskarżonych uniknął odsiadki. Alger Hiss był urzędnikiem państwowym skazanym w 1950 roku, bez jednoznacznych dowodów, za szpiegostwo na rzecz ZSRR. Odsiedział cztery lata, wyszedł w 1954 roku. Do końca życia miał zakaz wykonywania zawodu adwokata, pracował w sklepie jako sprzedawca. Sprawa Rosenbergów wieńczyła ten ciąg spektakularnych procesów, o losach których decydował splot rasizmu i antykomunizmu.

Dominujący przekaz reprezentantów żydowskiej mniejszości – Rosenbergom należała się śmierć, bo już samymi komunistycznymi przekonaniami zdradzili naszą ojczyznę – nie zawsze szedł w parze z odczuciami i doświadczeniami Żydów i Żydówek. Dla niektórych proces Ethel i Juliusa stanowił nawet moment inicjacji do ruchu lewicowego. Dla innych był przede wszystkim sygnałem, że „znowu robią to Żydom”¹⁴ – znowu machina państwowa skazuje Żydów na śmierć.

Jak głęboki strach wywołało skazanie Rosenbergów, a także jak bolesna była daremność ogromnych wysiłków lewicowej Ameryki na rzecz ich ułaskawienia, dowodzą wspomnienia zebrane w tomie *Red Diapers. Growing Up in the Communist Left* (J. Kaplan & Shapiro, 1988). Rosenbergowie mieli dwójkę dzieci, toteż dzieci innych komunistów z żydowskich domów przeżywały

¹⁴ Wypowiedź jednego z bohaterów filmu dokumentalnego *Young, Jewish, and Left*, którego matka ze zgrozą odnotowała, że wyrok na Rosenberkach wykonano w szabat (Chameides & Reinheimer, 2006).

koszmar, że ich rodziców także skazą na karę śmierci, a one zostaną sierotami. Dorothy M. Zellner, działaczka na rzecz praw obywatelskich, wspomina:

W czasie ekstremalnej hysterii antykomunistycznej lat pięćdziesiątych sprawa Rosenbergów pokazała, że możemy być oskarżeni o coś fantastycznego, czego nigdy nie zrobiliśmy, i „usmażyć się na krześle elektrycznym”, jak subtelnie ujęły to nowojorskie gazety. Jednocześnie staliśmy się Michaeliem i Robbym, dziećmi, których rodzice mogą być zabrani na zawsze (Zellner, 1998, s. 86)¹⁵.

Miriam Zahler z Detroit, której rodzice dorobili się grubych teczek w FBI, pisze:

Gdy miałam siedem i osiem lat, moim największym koszmarem było, że zabiorą mi mamę, tak jak zabrano Mortona Sobella i Rosenbergów ich dzieciom. Ethel i Julius byli w samym środku mojego koszmaru [...]. Obezwładnił mnie strach, że moja matka nie wróci z demonstracji 14 czerwca [1953 roku, na rzecz ułaskawienia Rosenbergów]. Wszłam do jej szafy, stałam tam wśród jej ubrań i płakałam. Czułam gorzki gniew i zagubienie. Nie umiałam ubrać mojego lęku w słowa i nie potrafiłam zrozumieć, co się ze mną dzieje. Mój ojciec próbował mnie namówić, żebym wyszła, ale ja stałam tam i wyłam, że chcę, by matka wróciła – tak jakby ona poszła podzielić los Rosenbergów, których faktycznie w tym samym tygodniu zabito na krzesłach elektrycznych (Zahler, 1998, ss. 207–208).

Norah C. Chase, później autorka książek o uczestnictwie kobiet w ruchu na rzecz sprawiedliwości społecznej, opowiadała:

Pomagałam mamie rozdawać ulotki nawołujące do ocalenia Rosenbergów, którzy mieli dwóch synów w mniej więcej moim wieku. Czułam, że jeśli to może przytrafić się małym Rosenbergom, może też przytrafić się mnie. Mogą zabić moich rodziców. Mogą zabić mnie (Chase, 1998, s. 274).

W wielu narracjach pojawia się motyw przerażenia po egzekucji Rosenbergów. Chase pamiętała, że kiedy wykonano karę śmierci na Rosenbergach, jej dziadek rzekł:

„Śluszenie zrobili”. Byłam absolutnie wstrząśnięta jego bezdusznym komentarzem, wyszłam na tylną werandę i histerycznie płakałam. Mój dziadek nagle okazał się wrogiem. Uczyniło to tę egzekucję jeszcze straszniejszą (Chase, 1998, s. 274).

Bettina Aptheker wspomina:

Juliusa i Ethel Rosenbergów stracono latem przed moimi dziewiątymi urodzinami. Pewnego wieczora po powrocie z pracy moja mama wzięła mnie na kolana. Siedzimy w dużym, zielonym, skórzanym fotelu w jadalni. „Mam ci coś bardzo ważnego do powiedzenia” – mówi mama. Jej głos jest miękki, prawie bez wyrazu. Czuję jej oddech na moim policzku. „Twój tata i ja jesteśmy komunistami. Nie wolno ci nigdy nikomu o tym powiedzieć. Rozumiesz?” Pamiętam, że czuję się mała. Mówię, że rozumiem. Pamiętam, że kiwam głową. Pamiętam, jak moje oczy robią się bardzo duże (Aptheker, 1998, s. 283).

¹⁵ Zob. także artykuł *Red Roadshow. Eastland in New Orleans, 1954* tej samej autorki (Zellner, 1992).

Gdy podczas obozu letniego Aptheker powie koleżankom, że jej rodzice są komunistami, przeżyje potem koszmar, że zdradziła sekret, który będzie kosztował jej rodziców życie (Aptheker, 2003, 2006).

Czystka antykomunistyczna, którą w popłochu makkartyzmu przeprowadziły w swoich szeregach organizacje żydowskie w Stanach Zjednoczonych, pokazała przesunięcie od liberalizmu Nowego Ładu do liberalizmu zimnowojennego. Wcześniej profesjonalści wypracowujący strategię żydowskich organizacji wobec antysemityzmu i dyskryminacji twierdzili, że uczciwe zatrudnienie zależy od pełnego zatrudnienia, uczciwa edukacja od powszechnego dostępu do edukacji, uczciwe mieszkalnictwo od taniego mieszkalnictwa. Innymi słowy: uważano, że dyskryminację można zminimalizować poprzez poszerzenie zakresu bezpieczeństwa socjalnego. Na początku lat pięćdziesiątych takie argumenty uznano by już za komunistyczne. Koncepcja relacji międzygrupowych odpowiadała na polityczne zapotrzebowanie tamtych czasów podyktowane warunkami Czerwonej Paniki. Agencje żydowskie porzuciły socjoekonomiczne wyjaśnienia nierówności, przyjmując założenie, że uprzedzenia i dyskryminację da się rozwiązać, nie zmieniając istniejących stosunków politycznych i ekonomicznych. Osobowość autorytarna, bezpośredni kontakt, ułomności charakterologiczne – perspektywa społeczna i polityczna została wyparta przez kategorie moralne i psychologiczne, odwołujące się do indywidualnych predyspozycji i możliwości ich korekty w obrębie zastanego porządku. Miało to odsunąć od mniejszości żydowskiej niebezpieczeństwo skojarzeń z wszystkim tym, co antykomunistom wydawać się mogło z politycznym radykalizmem.

Opisana wyżej reakcja amerykańskiej mniejszości żydowskiej na Czerwoną Panikę i makkartyzm wydaje mi się dobrym – i dobrze zbadanym – przykładem sublokatorstwa Żydów w obrębie nieżydowskich, dominujących wspólnot narodowych. Z powodu uprzednio zakorzenionych w tych wspólnotach antysemitycznych stereotypów – w tym wypadku głównie, choć nie tylko, stereotypu „żydokomuny” – w sytuacji politycznego napięcia mniejszość żydowska podlega natychmiast wzmożonej obserwacji, nadzorowi i podejrzeniom. Ze względu na antysemityczny stereotyp „nielojalności Żydów” jest stawiana w sytuacji, w której lojalność tę musi udowodnić. Już ta okoliczność ujawnia ramę relacji dominacji i stojącej na jej straży potencjalności przemocy: kto musi być lojalny wobec kogo, kto komu musi coś udowadniać, kto ma symboliczne oraz realne prerogatywy, by zareagować przemocą w razie, gdyby wymogi te nie zostały spełnione? Nie ma tu mowy o relacji wzajemności. Nieżydowscy Amerykanie nie musieli udowadniać żydowskim Amerykanom, że nie ulegną antykomunistycznej histerii do tego stopnia, by skazywać Żydów na karę śmierci, w dodatku na podstawie wątpliwych dowodów¹⁶.

¹⁶ Abstrahuję tutaj na chwilę od pytania o zasadność skazywania kogokolwiek na karę śmierci oraz o zasądzanie najwyższego wymiaru kary za szpiegostwo. Rodzina Rosenbergów cały czas prowadzi kampanię na rzecz oczyszczenia matki z zarzutów (*Exonerate Ethel*, b.d.). Wielu autorów i wiele autorek prac poświęconych sprawie Rosenbergów ma poważne wątpliwości

Przeciwnie – to Żydzi musieli udowodnić, że nie mają nic przeciwko takiemu obrotowi sprawy. Mówiąc brutalnie, pod groźbą przemocy, której skalę sprawa Rosenbergów dosadnie zobrazowała, Żydzi amerykańscy zostali zmuszeni do nie tylko zignorowania antysemityzmu, ale wzięcia udziału w częściowo antysemickim spektaklu w roli przyklaskujących mu widzów. Tylko pod takim warunkiem mogli zachować miejsce w amerykańskiej wspólnocie: pod warunkiem akceptacji jej antysemickiego komponentu i głośnego zaprzeczania, jakoby było w nim cokolwiek antysemickiego. Żydzi, jeśli powiedzieć dosadniej, zostali zmuszeni do dostarczenia Amerykanom alibi dla ich uwikłanego w antykomunizm antysemityzmu. Tylko to zapewnić mogło bezpieczeństwo i stabilność Żydów w Ameryce.

Jak pokazuje przykład żydowskiej reakcji na makkartyzm, wraz z wyznaczeniem granic bezpieczeństwa antysemickie wzory kultury dominującej wyznaczają Żydom horyzont działania i kształtują dozwolone Żydom modele tożsamości. Co więcej, definiują one sposoby szacowania, rozumienia i problematyzowania antysemityzmu, a także wypracowywania narzędzi walki z nim. Jeśli ujmijemy rzecz bardziej ogólnie, w warunkach podporządkowania grupa zdominowana może problematyzować własne zdominowanie tylko na tyle, na ile pozwala jej na to grupa dominująca, bo wszystko inne wystawia ją na niemałe ryzyko. A grupa dominująca pozwala na to tylko na tyle, na ile grupa podporządkowana nie naruszy jej wyidealizowanego własnego obrazu, dobrego samopoczucia na własny temat, nie zagrozi jej korzyściom symbolicznym i materialnym czerpanym z faktu dominacji i nie postawi jej przed koniecznością zmiany. Strategie żydowskie wobec makkartyzmu wydały mi się warte szczegółowego prześledzenia właśnie dlatego, że ujawniają one bezwiednie warunki brzegowe. Dominujący i zdominowani, władcy sfery symbolicznej i im podporządkowani, ci ze statusem gospodarza i ci ze statusem gościa – na co dzień wszyscy inwestują wiele, by warunki te ukryć, odgrywając teatr dobrowolności, równości, dialogu i wyboru. Makkartyzm obstawił scenę tego teatru policją, wojskiem, przesłuchaniami, komisjami dyscyplinarnymi, więzieniami, a nawet krzesłem elektrycznym.

Targetowanie systemowo dyskryminowanych i eksploatowanych mniejszości jako zagrażających bezpieczeństwu kraju pozwoliło, po pierwsze, na zablokowanie bardziej radykalnych procesów emancypacyjnych niż te, które mieściły się w liberalnym Nowym Ładzie, po drugie, posłużyło jako narzędzie do kreowania dozwolonych modeli tożsamości i obywatelskości. Takie między innymi były stawki gorącego okresu zimnej wojny w obrębie wewnętrznej polityki Stanów Zjednoczonych. Eric Hobsbawm napisał, że dopóki istniały kraje komunistyczne, dopóty Zachód nie mógł zbyt wiele poszaleć z kapitalizmem. Blok wschodni był bowiem realnie istniejącą alternatywą, w kierunku której klasy zdominowane społeczeństw kapitalistycznych mogły zerkać

z nadzieją, lub, co gorsza, dawać nadmierny wyraz tych nadziei na kartach do głosowania (Hobsbawm, 2018). Było jednak także odwrotnie: w Stanach Zjednoczonych – i zapewne nie tylko – zimną wojnę wykorzystano do celów wewnętrznych, utrwalając lokalne nierówności za pomocą antykomunistycznego szantażu.

CZĘŚĆ II

MISTYFIKACJE UNIWERSALIZMU

1. Czym jest białość w drugim świecie?

Analogiczny „szantaż komunizmem” zastosowano wobec innych mniejszości: Afroamerykanów (Pettigrew, 1980; Woods, 2004; Zeigler, 2015) oraz osób nieheteroseksualnych i nieheteronormatywnych (Johnson, 2006; Lewis, 2010; Márquez, 2010). Podobnie jak Żydów, na mocy Czerwonej Paniki uznano ich za „grupy podwyższonego ryzyka”. Zimnowojenny podział na kapitalistyczne państwa narodowe i międzynarodowy socjalizm został urasowiony. Z jednej strony Związek Radziecki nagłaśniał rasizm w USA jako dowód na to, że system kapitalistyczny, któremu Stany Zjednoczone przewodzą, bazuje na zachodniej tradycji rasowej dominacji i będzie reprodukował ideologię białej supremacji. Z drugiej strony Stany Zjednoczone wprowadzały nowy kapitalizm pod sztandarami liberalnego antyrasizmu, ogłaszając się wzorem postkolonialnej sprawiedliwości. Zdolność do zaprowadzenia równości między Białymi i Afroamerykanami miała być dowodem, że USA powinny dowodzić powojenną rzeczywistością. Na mocy nowej retoryki okazało się, że dobrostan USA to dobrostan antyrasizmu, co miało zamknąć usta oponentom amerykańskiej dominacji.

W eseju *Literatura powszechnego protestu* z 1949 roku James Baldwin dowodzi, że osadzony w religijności dyskurs abolicyjny był zaledwie przemieszczaniem ideologii białej supremacji (Baldwin, 1965a). Zamiast postrzegać czerń jako znak grzechu, co usprawiedliwiałoby przemoc wobec Czarnych, abolicjoniści dopatrzili się grzechu w niewolnictwie, więc zamiast gniewnych wystąpień przeciwko Czarnym, instrumentem białego zbawienia stało się gniewne występowanie przeciwko niewolnictwu. Podmiotem abolicjonizmu byli jednak ciągle Biali: ich zbawienie, ich wizerunek, ich moralna słuszność. Dopuszczalne narracje o czarnym doświadczeniu musiały więc stabilizować wyjątkowy humanizm i wspinałomyślność białych przeciwników niewolnictwa. Ramy tego sentymentalnego dyskursu służyły kontroli, co mogło, a co nie mogło zaistnieć jako reprezentatywna opowieść Afroamerykanów. Analogicznie nowy dyskurs rasowego liberalizmu miał podkreślać dobroć białej Ameryki na tle geopolitycznych napięć Zimnej Wojny.

Rasowy liberalizm to termin, jakim Walter A. Jackson określa pierwszą fazę powojennego porządku kapitalistycznego, ale także, szerzej, porządek społeczny oparty na rasowym podziale pracy i kapitałów, którego zadaniem jest utrzymanie hegemonii Stanów Zjednoczonych w skali globalnej i utrzymanie przywilejów Białych w skali lokalnej. Rasowy liberalizm to nie tyle filozofia polityczna czy ruch społeczny, lecz realnie istniejący reżim, który posiłkuje się dyskursem o rasie, ustanawiając przy jego pomocy epistemologiczne granice, co liczy się, a co nie liczy się jako „kwestia rasowa”, decydując o możliwych w obrębie tych granic pytaniach i odpowiedziach, a także namaszczać swoich popleczników na moralne autorytety w dziedzinie rasy i rasizmu (Jackson, 1990). Cedric Robinson, autor koncepcji rasowego kapitalizmu, zgodnie z którą urasowienie stanowi o globalnej sile kapitalizmu, nazywa rasę metadyskursem nowoczesności (Robinson, 2000). Za Robinsonem Jodi Melamed (2011) traktuje rasę jako historycznie podstawowy komponent kapitalizmu, ponieważ oparty na państwach narodowych, kolonializmie i dominacji imperialnej system kapitalistyczny był w stanie ukonstytuować się właśnie dzięki urasowanej strukturze społecznej. Za sprawą przypisywania określonym, indyferentnym cechom wartościujących znaczeń, ludzie i wspólnoty uszeregowane zostały w hierarchicznym porządku. Innymi słowy, za sprawą urasowania kapitalizm pozwolił na akumulację kapitału w rękach białej Północy.

W rozumieniu Jodi Melamed urasowienie (*racialization*) polega na procesualnym konstytuowaniu różnej wartości jednostek w zależności od materialnych okoliczności, w jakich jednostkom tym przyszło funkcjonować oraz od ich sytuacji geopolitycznej. Proces ten sam siebie prezentuje jako całkowicie racjonalną i aksjologicznie obojętną procedurę, za pomocą której jednostki sortowane są podług kategorii różnicujących. Melamed dowodzi, że w obrębie powojennego dyskursu antyrasistowskiego różnica, którą wcześniej ustanawiano wokół koloru skóry, dziś opiera się na kategoriach typu: bogaci–biedni, zaawansowani–zacołani, moralni–niemoralni, legalni–nielegalni, racjonalni–nieracjonalni, centralni–peryferyjni, postępujący zgodnie z prawem–kryminaliści, liberalni–antyliberalni, wielokulturowi–monokulturowi itd. Rasa to zatem w ujęciu Melamed kulturowa procedura neutralizowania nierówności, jaką wdraża grupa uprzywilejowana.

Mechanizm, który opisuje Jodi Melamed, przypomina ten opisany przez Pierre’a Bourdieu w odniesieniu do klasy: jakie są i jak działają narzędzia legitymizacji strukturalnie generowanych nierówności w warunkach oficjalnej polityki równości. Bourdieu (2005) analizował, jak uprawomocnienie nierównego dostępu do kapitałów odbywa się przy pomocy kategorii gustu, a także współczesnego systemu edukacji dokonującego selekcji podług dziedzicznego szlachectwa kulturowego. Melamed (2011) unaocznia, jak dyskurs wielokulturowości i różnorodności, a także oparta na kategorii reprezentacji polityka uznania służą za parawan zakrywający urasowany podział pracy i rasistowską przemoc, w tym zwłaszcza przemoc ekonomiczną. Za pomocą tego dyskursu rasizm zdefiniowano poza kontekstem materialnym,

czyniąc tym samym jego ekonomiczny wymiar niewidzialnym. W ten sposób oficjalny amerykański antyrasizm częściowo przyczynił się do naturalizacji urasowionej dystrybucji władzy i zasobów.

Zaryzykuję tezę, że w przypadku polskiego antysemityzmu odpowiednikiem kapitalizmu jest reżim identyfikacyjny. Zapożyczam ten termin od Marcina Starnawskiego, który definiuje go jako „strategię wymuszania identyfikacji”, „sztywną kategoryzację symboliczną, pociągającą za sobą efekty społeczne i psychologiczne, związane z polaryzacją określeń tożsamościowych (wewnętrznych i zewnętrznych) oraz niemożliwością swobodnego wyboru identyfikacji” (Starnawski, 2016, s. 329). Uzupełniłabym tę definicję o aspekt hierarchizacji. To tożsamość Polaków, rozumiana jako bycie nie-Żydem, jest tutaj stawką do ugrania, analogiczną do akumulacji kapitału. Podział na Polaków i Żydów był i jest metadyskursem, za sprawą którego konstytuuje się polska tożsamość zbiorowa i polskie społeczeństwo, także w swojej warstwie ekonomicznej. Bo przecież w historii polskiej państwowości prawa Żydów do posiadania (ziemi, majątku, domu itd.) były i są regularnie ograniczane, natomiast zabór żydowskiego mienia to wielokrotnie powtórzony przez historię sposób bogacenia się Polaków, a nawet powód ich klasowego awansu (Grabowski, 2014; Leder, 2014). Za sprawą arbitralnego przypisania pewnym indyferentnym cechom określonych znaczeń, Żydów i Polaków uszeregowano w porządku hierarchicznym, który nadawał tym ostatnim przywileje gospodarza, tych pierwszych zaś spychał do roli gościa, pozbawiał ochrony prawnej, pauperyzował i wreszcie ustawiał poza wspólnotą ludzką, a zatem drastycznie ograniczał moralne powinności wobec nich.

Współczesne badacze i badaczki toczą jeszcze spór o to, czy rasizm poprzedza i wytwarza rasę. Ci, którzy tak twierdzą, dowodzą, że dzięki urasowieniu mechanizmy selekcji i hierarchicznego porządkowania jednostek i grup jawią się jako naturalne i neutralne (Allen, 2012; Appiah & Gutmann, 1996; Carby, 2009; Fields & Fields, 2012; Kilomba, 2010; Omi, 1992; Omi & Winant, 1986, 2008; Roediger, 1994; Winant, 2004). Urasowieniu podlegać więc mogą dowolne cechy, na podstawie których ludzie są selekcyonowani i hierarchicznie porządkowani. W tym kontekście warto zapytać o urasowienie Żydów. Czy Żydzi są biali w sytuacji, kiedy białość podług rasistowskiego schematu jest postrzegana jako niekolor i kiedy wszystko, co od niej odbiega, piętnuje? A jeśli nie są, to dlaczego nadal warto mówić o antysemityzmie, zamiast rezygnować z tego terminu na rzecz bardziej pojemnego rasizmu? Na jakich warunkach i na mocy czyjego werdyktu Żydzi mogą stać się biali w Polsce (Brodkin, 1998; Goldstein, 2006; Roediger, 2005)? I czy ten status mogą zyskać dożywotnio? Czym w ogóle jest białość w peryferyjnych krajach drugiego świata, których nawet najbardziej prawomocni obywatele i obywatelki podlegają urasowieniu na tzw. Zachodzie, gdzie jadą za chlebem i gdzie postrzegani są jako *Ossis*, *Gastarbeiterinnen*, nieciekawi „półdzy”, tania siła robocza spoza kręgu wartościowych cywilizacji (Satzewich, 2000)?

Poruszony lekturą Frantza Fanona, Jean Améry napisał, że w doświadczeniu bycia Czarnym odnalazł paralelę do bycia żydowskim więźniem obozu.

Kiedy mówię, że praca [Fanona] (czy słusznie jest nazywać chłodno „pracą” ten rozpaczliwy lament?) przykuła moją uwagę z różnych powodów, powinienem od razu wymienić pierwszy z nich. „Żywe doświadczenie czarnego człowieka”, jak przedstawił je Fanon, pod wieloma względami odpowiadało mojemu własnemu formatywnemu i nieusuwalnemu doświadczeniu jako żydowskiego więźnia obozu koncentracyjnego. [...] Sytuacja, w której znalazłem się jako żydowski więzień obozu koncentracyjnego była porównywalna z sytuacją skolonizowanych, którą scharakteryzował Fanon (Améry, 2005, ss. 13–15).

Podjmując próbę stworzenia przystępnej definicji rasizmu, Grada Kilomba pisze, że na rasizm składają się trzy symultanicznie przebiegające procesy: 1) konstrukcja różnicy, w której kluczowe jest, kto jest różny od kogo; 2) umieszczenie skonstruowanych różnic w porządku hierarchicznym; 3) funkcjonowanie tak skonstruowanej i uporządkowanej różnicy w kontekście władzy. „To kombinacja uprzedzenia i władzy tworzy rasizm” – podsumowuje Kilomba (2010, s. 42). „Rasa nie istnieje. Istnieje rasizm. Rasa jest narzędziem społecznej kontroli i eksploatacji, a nie terminem biologicznym” – wtóruje jej Eric Ward (2018).

Jean Paul Sartre ze swadą opisał, że rasizm, w tym także antysemityzm, zasadza się nie na opozycji rasa *versus* rasa, względnie żydzi *versus* chrześcijanie, lecz: rasa *versus* brak rasy. To jak z genderem: sercem mizoginii nie jest opozycja kobieta *versus* mężczyzna, lecz kobieta *versus* człowiek, płeć *versus* brak płci, coś *versus* nic, naznaczenie *versus* neutralność.

Chrześcijanie zdobyli się na genialną czelność i tupet: wytłumaczyli Żydom, że nie są przedstawicielami innej rasy, ale zwyczajnie i po prostu ludźmi. Żyd nie dlatego jest przez nich [sic!] zafascynowany, że są nosicielami jakichś tam cnót, które mało go obchodzą, ale dlatego, że oznaczają anonimowość, ludzkość bez rasy (Sartre, 1992, s. 97).

Na tym przecież polega istota przywileju białości: że jest ona niewidzialna (Allen, 2012; Dyer, 1997; Martinot, 2010; Roediger, 1994). Nienaznaczona jako rasa właśnie. Bycie białym oznacza bycie neutralnym, bycie człowiekiem „po prostu”. Ten fałszywy uniwersalizm partykularyzuje wszystko, co nie spełnia jego kryteriów. W książce *The Colors of Jews. Racial Politics and Radical Diasporism* Melanie Kaye/Kantrowitz opisuje następującą sytuację: na kursie dotyczącym rasizmu jedna z jej studentek, która często opowiadała o doświadczeniach własnego urasowienia jako osoby z Europy Wschodniej i jako Żydówki, wybuchła: „[M]am tego dosyć. Ja po prostu chcę być człowiekiem. Czy nie możemy być po prostu ludźmi?” Kantrowitz komentuje: „W Ameryce, na Brooklinie, powiedziano jej, że to będzie możliwe. «To jest cena rasizmu – wytłumaczyłam. Twoja cena. Nie możesz być po prostu człowiekiem»” (Kaye/Kantrowitz, 2007, s. 5). I dodaje: „Biali – a dokładnie biali

mężczyźni – mieszczą się idealnie pomiędzy «zbyt wiele» i «zbyt mało»; biali są idealnie akuradni” (Kaye/Kantrowitz, 2007, s. 21).

Peggy McIntosh pisze:

Biały przywilej jest jak niewidzialny, nic nieważący bagaż podręczny, bogato wyposażony w mapy, paszporty, wizy, ubrania, narzędzia, kody, karty kredytowe i czek *in blanco*, z którego można codziennie korzystać i który pozostaje niewidoczny dla innych. [...] Nie jesteśmy uczeni tego, by [jako biali] widzieć swoje przywileje i by widzieć swój rasizm. Przeciwnie: uważamy, że nasze indywidualne dobre intencje wystarczą, by być od rasizmu wolnymi. Uważamy, że rasizm to kwestia indywidualnego moralnego wyboru. Postrzegamy siebie jako neutralnych, normatywnych, zwykłych (McIntosh, 2003, ss. 191–192).

W przypadku Żydów kategoria białości może jednak więcej zaciemnić niż rozjaśnić. Trzy wstępne problemy wymienia jednym tchem Melanie Kaye/Kantrowitz. Po pierwsze, niektórzy mówią, że stawianie pytania o białość Żydów jest nieporozumieniem, gdyż żydowskość to nie rasa, lecz religia. Tyle że, pisze Kantrowitz, odkąd wynaleziono rasę, Żydzi byli nieustannie i na różne sposoby urasawiani. „Byliśmy nienawidzeni przez rasistów tak, jakbyśmy byli rasą” (Kaye/Kantrowitz, 2007, s. 28), a zatem i poddawani rasistowskiej przemocy. Po drugie, w Europie kluczową ideologią wykluczającą było nie bycie białym, lecz chrześcijaństwo.

Odróżnianie chrześcijanina od niewiernego oznaczało w praktyce odróżnianie człowieka od nieczłowieka. Sekularyzacja przesunęła kategorię chrześcijanina w kierunku identyfikacji etnicznej lub narodowej: niemieckiej, polskiej, rosyjskiej, francuskiej, zgodnie z którą Żydzi ponownie postrzegani byli jako obcy i zagrażający (Kaye/Kantrowitz, 2007, s. 13).

Rasizm wobec Żydów stał się zsekularyzowaną wersją chrześcijańskiego antysemityzmu (Gilman, 1985). Po trzecie, w przeciwieństwie do piętna jednoznacznie widocznego, jakim jest kolor skóry, w przypadku Żydów decydujący aspekt urasowania to niestabilność. Żydzi, w zależności od czasów i potrzeby grupy dominującej, to raz za dużo, raz za mało, raz biali, raz kolorowi, raz kapitaliści, raz komuniści. Co więcej, właśnie fakt, że Żydzi „przechodzą jako biali” (*passing as white*) bywa najbardziej rasistowskim argumentem przeciwko nim: są niebezpieczni, bo potrafią udawać, że są kimś innym (Burton, 2018; Kaye/Kantrowitz, 2007, s. 12). I tak na przykład mimikra do amerykańskości i perfekcyjne spełnienie jej warunków stało się, o ironio, kolejnym „dowodem” na specyficzność Żydów – jako grupy szczególnie zdolnej do podszywania się pod innych. Mimikrę przypisano Żydom jako ich właściwość. Właściwość niebezpieczną, bo pokazującą niestabilność kategorii takich jak białość, klasa, narodowość – skoro można je po prostu naśladować (Levine-Rasky, 2008, s. 58). Jak żartobliwie ujął to David Baddiel, „[Żydzi] odpowiadają swoją przerażającą magię za kulisami globalnej polityki i w dodatku, o zgrozo, nie da się ich rozpoznać” (Baddiel, 2021, s. 50).

Sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana. Po pierwsze, nie wszyscy Żydzi są biali w sensie najbardziej dosłownym, nie wszyscy Żydzi są bowiem aszkenazyjczykami. Po drugie, jeśli chodzi o Żydów aszkenazyjskich, jest to w najlepszym razie białość warunkowa: Żydzi „przechodzą jako biali” – to znaczy niezauważeni – w społecznych warunkach względnego spokoju, ale już jako biali nie „przejdą”, gdy rasiści będą szukać celu ataku (Schraub, 2019, s. 380).

Bycie białym nie jest kwestią koloru skóry, lecz bezpieczeństwa. Oznacza, że jesteś chroniony, ponieważ jesteś członkiem kultury większościowej. Chroniony przed uprzedzeniami, dyskryminacją, obywatelstwem drugiej kategorii, zaborem mienia i ludobójstwem (Baddiel, 2021, s. 43).

Obrazowo wyjaśnił to Eric Ward w wywiadzie dla czasopisma „Tikkun”:

Prawda jest jednak taka, że Żydzi w Stanach Zjednoczonych nie są „biali”. Gdyby byli, nie otrzymywaliby śmiertelnych gróźb, ich domy modlitwy nie byłyby obiektami ataków, nie profanowano by ich cmentarzy. Systemowa antysemicka przemoc i groźby są formami kontroli społecznej: istnieją po to, by mieć pewność, że Żydzi będą znali swoje miejsce. [...] Społeczność żydowska [w USA] nigdy nie była biała, a jedynie otrzymywała tymczasowy i prowizoryczny dostęp do przywilejów. [...] Dostęp ów przyznawano Żydom wtedy, gdy rezygnowali oni ze swojej żydowskiej tożsamości, chyba że była to forma tożsamości powszechnie akceptowanej przez nieżydowską większość. Gdy tylko Żydzi stawiali na własne tożsamości, natychmiast pojawiała się groźba, że jeśli nie będą posłuszni, akces [do świata białych], bezpieczeństwo i szanse zostaną im odebrane. Bardzo mi przykro, ale to nie dzieje się dlatego, że Żydzi są pierwotnie postrzegani jako biali, ale dlatego, że są postrzegani jako inni niż biali. Białe społeczności po prostu nie otrzymują tego typu gróźb (Ward, 2018).

Po trzecie, białość jest znakiem władzy i statusu, którego się nie zauważa. Biali nie są urasawiani i na tym polega ich największy przywilej. „Białość jest zarazem niewidzialna i wszechobecna” – pisze Schraub (2019, s. 390). Celem dyskursu antyrasistowskiego jest więc skierowanie uwagi właśnie na białość: uczynienie jej równie partykularną, jak każde inne urasowanie i w konsekwencji pozbawienie jej rzekomej neutralności. Tyle że w kontekście antysemityzmu białość Żydów nabiera innego znaczenia. Żydowskość w przeciwieństwie do białości jest silnym markerem, a białość Żydów ma podkreślać ich supermoc, uprzywilejowanie, dominację i kontrolę.

Tu rozpoczyna się rozprawa badaczek i badaczy antysemityzmu z intersekcyjnością, w obrębie badań nad którą Żydzi są zazwyczaj ignorowani lub pomijani. Dzieje się tak dlatego, że uznaje się ich za białych, a zatem uprzywilejowanych. Zamiast rozpoznać presję i specyfikę warunkowego przywileju, którym regularnie poddawani są Żydzi, ten sam mechanizm, który opisał Svonkin (amerykańskość za cenę antykomunizmu) i Marks (równoprawnienie za cenę wyrzeczenia się judaizmu),

wielu antyrasistów, lewicowców i postępowców upiera się, że Żydzi są biali, a więc po prostu uprzywilejowani. [...] Nie pozostawia to miejsca na rozmowę

o antysemityzmie. [...] W środowiskach antyrasistowskich Żydzi zostali zmuszeni do represjonowania własnych historii i doświadczeń. W efekcie nasze społeczeństwo jest bezradne, gdy biali nacjonaliści używają antysemityzmu do formowania swojej wizji świata, zdobywania przywództwa i gromadzenia społecznej oraz politycznej władzy (Ward, 2018).

„Żydowskość traktowana jest jako coś, co nic nowego nie wnosi do rozmowy o multikulturowości, bo jest już przecież w nią włączona pod postacią hegemonicznej białości” – wtóruje mu Schraub (2019, s. 396). Podobnie rzecz widzi Karin Stögner, krytykując fakt, że studia nad interseksjonalnością definiują antysemityzm jedynie jako formę rasizmu, a rasizm sprowadzają do różnicy Czarni–Biali, co oczywiście kwalifikuje Żydów jako tych ostatnich. Jest to jednak rozumowanie ułomne, ponieważ antysemityzm nie przebiega po linii koloru i w konsekwencji nie jest też prosto przekładalny na kategorie uprzywilejowania lub jego braku (Stögner, 2020).

Interseksjonalność jest analitycznym narzędziem do rozpoznawania wielowymiarowości relacji władzy. Dlaczego więc rama interseksjonalna rutynowo wyklucza antysemityzm? – pyta Stögner. I odpowiada: dlatego, że antysemityzm nie poddaje się definicji rasizmu: „jeśli uznamy antysemityzm za jeszcze jedną formę rasizmu, przeoczymy jego złożoność; jeśli jednak nie rozpoznamy antysemityzmu jako także rasizmu, również popełnimy błąd” (Stögner, 2020). Różnica między antysemityzmem a większością innych form rasizmu polega na tym, że o ile osoby niebiałe postrzegane są jako gorsze (bardziej prymitywne, głupsze, niezdolne itd.), o tyle Żydzi postrzegani są także jako spiskowcy zarządzający światem, do czego potrzeba niezwykłych mocy. Skojarzenie Żydów z władzą, konspiracją, pieniędzmi – to czyni antysemityzm nietypowym w świetle innych rasizmów (Gilman, 1996). Jak podkreślają Moishe Postone oraz Phoebe Maltz-Bovy, antysemita kreują Żydów nie tylko jako gorszych od siebie. Oni uważają się za opresjonowanych przez Żydów (Bovy, 2017; Murthy, 2020; Postone, 1980).

W tej fantazmatycznej konfiguracji antysemityzm jawi się jako antyhegemoniczny. Ponieważ Żydzi postrzegani są jako wyjątkowo uprzywilejowana mniejszość, w efekcie tracą wszelkie zabezpieczenia standardowo przeznaczone dla mniejszości w państwach demokratycznych. Przekonanie, że Żydzi podlegają specjalnej ochronie, odwraca do góry nogami rzeczywistość i czyni Żydów jeszcze bardziej podatnymi na dyskryminację. Na tle innych mniejszości Żydzi nie wyróżniają się poziomem prawnej czy zwyczajowej ochrony. Raczej otrzymują ją dokładnie w takim samym stopniu jak inne mniejszości. Problem polega na tym, że są jej sukcesywnie pozbawiani, ponieważ postrzegają się ich jako chronionych za dużo. „W skrócie, polityka żydowskiej niewidzialności oparta jest na założeniu o żydowskiej nadwidzialności. Żydzi nie są słuchani, ponieważ wszyscy zakładają, że już wszystko od Żydów zostało usłyszane – może nawet aż nadto, więc może czas posłuchać innych” – pisze Schraub (2019, s. 395).

Tu widać, co przypisanie białości robi Żydom: o ile celem rozmowy o białości w łonie interseksjonalności było wyeksponowanie czegoś, czego dotąd nie dostrzegano – przywileju bycia nieoznaczonym, nieurasowionym, o tyle w przypadku Żydów białość służy jako potwierdzenie stereotypu. Na skutek przypisanej im białości Żydzi postrzegani są wręcz jako wcielenie przywileju, „hiperbiali”, a antysemicki motyw żydowskiej dominacji urasta do rangi perfekcyjnej manifestacji białego uprzywilejowania. Dlatego „bez uważnej analizy specyficznej społecznej lokacji, jaką jest skrzyżowanie białości i żydowskości, rama białości może zreprodukować – i wzmocnić – głęboko zakorzenione antysemickie motywy żydowskiej władzy, hegemonii i dominacji” (Schraub, 2019, s. 407). Przypisana Żydom przez interseksjonalność białość wchłania żydowskość, zamiast ją komplikować, oraz podporządkowuje wszystkich Żydów jednemu wyobrażeniu, wymazując niebiałych Żydów z pola widzenia oraz wymazując żydowskość Żydów białych, bo podporządkowując ich doświadczenia wyłącznie kategorii białości. Jeśli więc Żydzi zaprzeczają swojej białości (Burton, 2018), to nie dlatego, że chcą uczynić swoje uprzywilejowanie niewidzialnym, lecz dlatego, by stworzyć na nowo przestrzeń do mówienia o żydowskości.

Paradoksalnie interseksjonalne nieporozumienie w postrzeganiu Żydów jako białych współgra z „klasycznie” rasistowską koncepcją, jakoby Żydzi nie byli biali, ale doskonale się pod białych podszywali i w efekcie, podstępem, zajęli należne białym miejsce. Mówiąc jeszcze inaczej, Żyd jest poręcznym „Białym” dla nieżydowskich Białych. Dzięki żydowskości Biali nie-Żydzi mogą bić się w nieswoje piersi za grzechy uprzywilejowania (Baddiel, 2021; Bovy, 2017). Żydzi są bowiem w przestrzeni liminalnej – rozpoznawani jako w pełni Biali, a jednak oddzieleni od Białych, z czego ci ostatni robią użytek, wskazując na Żydów jako na idealny model białego przywileju. Ponieważ Żydzi są postrzegani jako biali, bezwarunkowi biali roszczą sobie prawo do wypowiedziania się o żydowskości tak, jakby wszystko o niej wiedzieli. Żydowskość jest też poręczna dla tej części prawicy, która antysemityzmu nie praktykuje otwarcie: służy tam ona jako „patyna różnorodności na hegemonicznym judeo-chrześcijaństwie i hegemonicznej białości” (Schraub, 2019, s. 398).

Rzekoma białość Żydów to wreszcie żelazne alibi lewicowych krytyków Izraela, którzy przedstawiają się jako przeciwnicy hegemonii judeo-chrześcijaństwa, „Zachodu” i „białości”. Nie ma to nic wspólnego z realnym żydowskim doświadczeniem ani historią powstania państwa Izrael¹, jest

¹ Rozmontowując mit żydowskiego lobby rządzącego amerykańską polityką na Bliskim Wschodzie, Walter Russell Mead mówił: „Syjonizm nie był triumfalnym okrzykiem bojowym zwycięskiej grupy etnicznej, która dzięki swojej władzy w bankowości, finansach i prasie mogła sprawić, że świat gojów tańczył do jej melodii. Syjonizm był dziwną, szaloną, desperacką próbą przetrwania. I była to jedyna opcja, która okazała się skuteczna. [...] Twierdzenie, że syjonizm jest programem, który zjednoczona, zdeterminowana i wszechmocna społeczność żydowska wepchnęła do gardła światu gojów, jest pomijaniem historii. W rzeczywistości syjonizm był jedynym projektem żydowskiego przetrwania, który nie-Żydzi w wystarczającej liczbie mogli poprzeć, by stał się wykonalny. Herzl wiedział, że żydowska siła nie uczyni Syjonu w tym sensie, że Żydzi

natomiast poręcznym uprawomocnieniem antysemityzmu w łonie lewicy. Antysemityzm, który objawia się czynieniem z Izraela inicjatora wszystkich wojen i kryzysów, nie jest rasizmem jak inne, bo nie przebiega po linii koloru. W efekcie przechodzi niezauważony, co więcej: bywa postrzegany jako antyrasistowska opozycja wobec prześladowcy (Izraela) (Fine & Spencer, 2017; Rosenfeld, 2019).

Błędne wkluczenie (traktowanie antysemityzmu jako po prostu rasizmu) nieuchronnie prowadzi do wykluczenia: współczesny antysemityzm nie jest widziany jako rasizm, a nawet bywa postrzegany jako jego opozycja, zaś walka z nim – jako konserwatywna, reakcyjna, nawet rasistowska (Stögner, 2020).

Rama białości, która pozwala zobaczyć strukturalny rasizm, nie tylko nie pozwala zobaczyć antysemityzmu, ale jeszcze potrafi go wzmacniać. Jeśli się przez nią patrzy, Żydzi jawią się jako reprezentanci grupy strukturalnie rasistowskiej i eksploatującej innych, a Izrael – jako bastion zachodniego imperializmu na Bliskim Wschodzie (Seymour, 2020; Stögner, 2019).

Sformułowania „biali Żydzi” nie należy zatem traktować jako sumy dwóch części: białości i żydowskości, lecz jako wyobrażoną tożsamość projektowaną na wszystkich Żydów. Na tym w istocie polega intersekcyjność – na dostrzeżeniu kompleksowości, nie zaś sumowaniu aspektów narzuconych lub wybranych tożsamości. Biały Żyd / biali Żydzi to nie realna postać lub grupa, a figura dyskursu. By ją zrozumieć, musimy za Cythią Levine-Rasky zadać pytania: Co białość robi Żydom? Na ile potwierdza, a na ile pozbawia ich przywilejów? Co zapewnia, a czym grozi (Levine-Rasky, 2008, s. 59)? Żydzi są biali i zarazem urasowieni, uprzywilejowani i jednocześnie podporządkowani, pisze Levine-Rasky. „Czy Żydzi są biali? Tak, jeśli chodzi o Amerykę Północną i kategorię «rasy», ale nie, jeśli chodzi o stabilność tej kategorii. Czy Żydzi są uprzywilejowani? Najczęściej tak, jeśli chodzi o Amerykę Północną i przypisanie klasowe, ale nie, jeśli chodzi o społeczne koszty” – pisze Levine-Rasky (2008, s. 53). W przypadku społecznego statusu Żydów „kluczem jest ambiwalentność. Ona niesie za sobą niepewność, wątpliwości, ryzyko” (Levine-Rasky, 2008, s. 58). Ambiwalentność tę rodzi, po pierwsze, doświadczenie Zagłady, które uczyniło wszystkich Żydów ofiarami – także tych, którzy nie byli w Europie podczas II wojny światowej. Po drugie – mobilność klasowa, jakiej Żydzi doświadczyli po II wojnie światowej w Stanach, płacąc za akces do klasy średniej cenę swojej odrębności kulturowej i politycznej, cenę asymilacji (Goldstein, 2006; Kranson, 2017).

w Europie nie mogą po prostu narzucić go gojom. Historia ruchu syjonistycznego nie jest ruchem ludzi, którzy są tak potężni, że mogą mieć wszystko, czego zapagną” (Mead & Rosenberg, 2022). Zdaniem Meada absurdalność tezy, jakoby potężne lobby syjonistyczne zmusiło Amerykę do poparcia powstania Izraela, uwypukla fakt, że zaledwie kilka lat przed proklamacją izraelskiej państwowości, w latach czterdziestych, Żydzi amerykańscy bezskutecznie próbowali nakłonić administrację Roosevelta do zbombardowania trakcji kolejowych prowadzących do Auschwitz. „Przecież gdyby istniało wszechmocne żydowskie lobby, byłaby to pierwsza rzecz, z którą coś by to lobby zrobiło!” – mówił Mead w wywiadzie dla pisma „The Atlantic” (Mead & Rosenberg, 2022).

Co z tych rozważań wynika dla interseksjonalności i, szerzej, dla badań nad współczesnym antysemityzmem, które często brną w ślepy zaułek traktowania antysemityzmu albo jako jeszcze jednej formy rasizmu, albo, co gorsza, klasyfikują Żydów jako po prostu białych? Wydaje mi się, że wniosek ten dobrze sformułowała Evelyn Torton Beck, i to jeszcze przed pojawieniem się kategorii „interseksjonalność”:

[J]eśli pojęcie „Żyd” nie pasuje do kategorii, które stworzyliśmy, to proponuję przemyśleć nasze kategorie. Feministki powiedziały to twórcom teorii patriarchalnych, do których kobiety nie pasują, a potem to samo lesbijki powiedziały feministycznym teoretyczkom, które wykluczyły tożsamość lesbijek: „nie my, ale wasze teorie są nieadekwatne”. Niechęć do ponownego przemyślenia adekwatności naszych kategorii, które w każdym razie stały się nieco schematyczne, sugeruje odmowę rozważenia polityki stojącej za tymi kategoriami, a także odmowę zmierzania się z konsekwencjami ich zakwestionowania (Beck, 1988, s. 101).

Ktoś może powiedzieć, że przytoczone wyżej rozważania o rasie, rasizmie i białości Żydów pasują do kontekstu amerykańskiego, ale nijak się mają do Polski. To prawda, że analizy rasizmu w Stanach Zjednoczonych bywają nieadekwatnie przykładane do sytuacji w innych krajach i regionach. Nie jest to jednak powód, by odrzucać rozważania nad rasą, rasizmem i białością, gdy mowa o antysemityzmie w Polsce, lecz by przededefiniować je w oparciu o konteksty lokalne. Konteksty takie widzę co najmniej cztery.

Niniejszą książkę otwiera zapis antysemitzkiej lawiny z zaledwie sześciu miesięcy. Lawina ta ani nie ucichła, ani nie zwolniła. A jednak, gdy pytam aktywistki i aktywistów na rzecz wszelkiego typu poszkodowanych, dlaczego nie protestują, gdy wszystko to się dzieje, odpowiadają, używając amerykańskiego dyskursu akademickiego: Żydzi są biali, a zatem Żydzi są uprzywilejowani. Czy faktycznie? Czy amerykańska diagnoza pasuje do polskiej rzeczywistości? Czy może jej aplikowanie na gruncie Europy Wschodniej jest raczej jeszcze jednym przejawem kulturowego imperializmu Stanów Zjednoczonych, przeciwko któremu ci sami aktywiści i aktywistki niejednokrotnie protestują, na przykład pomstując na państwo Izrael? Czy może symptomem swoistych mód intelektualnych, do jakich zaliczam wymienianie przez wszystkie przypadki słowa „interseksjonalność” bez faktycznej refleksji, jak owa interseksjonalność przeformułowałaby polskie dyskursy o mniejszościach, gdyby naprawdę ją wdrożyć? Żydzi są biali, a zatem Żydzi są uprzywilejowani – czy jest to adekwatna diagnoza do rzeczywistości zachodnioeuropejskiej? „Jews don’t count”, jak trafnie opisał to nieporozumienie Baddiel (2021). W rachunkach krzywd motywowanych rasizmem, szowinizmem, nacjonalizmem i ksenofobią Żydzi się nie liczą, a dokładniej nie liczą się krzywdy Żydom zadane, a to znaczy, że antysemityzm znika z radaru tych, którzy krzywdy te monitorują i starają się im przeciwdziałać². I właśnie to zniknięcie, to przeoczenie, ta

² Organizacjami, które nadal monitorują przemoc antysemitzską w Polsce są stowarzyszenia Nigdy Więcej i Otwarta Rzeczpospolita. Znamienne, że młodzi lewicowi aktywiści postrzegają je jako zbyt establishmentowe i „układne” wobec głównego nurtu.

ślepa plamka jest – zgadzam się z Baddielem – kolejnym objawem antysemityzmu. Polskie środowiska postępowe kategorię interseksjonalności przyjęły z dobrodziejstwem inwentarza, a wraz z nią rozpoznanie, że Żydzi są biali i że Izrael reprezentuje białą, imperialną dominację. Przyjęły do tego stopnia, że kilka lat temu jedna z corocznych demonstracji wrocławskich szła pod hermetycznym dla postronnych hasłem „Nasza manifa jest interseksjonalna”. Nie byłoby logiczne, aby jedne kategorie przyjmować mimo ich „amerykańskości” (a może wręcz za sprawą renomy tej ostatniej), a inne z powodu tej samej „amerykańskości” – jako tym razem wyrazu imperialistycznej siły – odrzucać.

Kontekst drugi polega na tym, że w historii Polski Żydzi byli urasawiani wielokrotnie. Urasawiani nie tylko kulturowo, ale także biologicznie. Żydów postrzegano jako fizjologicznie i anatomicznie różnych od Polaków, chrześcijan, nie-Żydów, a z różnicy fizycznej wynikać miały wszystkie inne. Wystarczy wspomnieć „aferę trupa” (Andersz & Aleksun, 2020). Badania nad tą formą antysemickiego myślenia stopniowo zanikły, zastąpiły je bardziej wyrafinowane narzędzia, które miały podążać za szczególnie zawoalowanymi formami rasizmu. Myślę jednak, że rasizm biologiczny jest nadal silnie zakorzeniony w polskim społeczeństwie. Kategorie postrzegania, jakich on dostarcza – że ciało, budowa anatomiczna, krew kształtują czyjąś psychikę, umysł, zachowanie, moralność, przynależność – nie tylko nie zostały zdekonstruowane, ale wzmocnił je jeszcze dyskurs socjobiologiczny świecący triumfy w głównym, w tym liberalnym nurcie kultury polskiej od późnych lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku do jeszcze niedawna. Stawką rodzimej edycji socjobiologii było przede wszystkim utrzymanie systemowego seksizmu oraz homofobicznego *status quo*, a nie rasizm, niemniej schemat myślenia – fizjologia determinuje człowieka, a przemoc społeczna to tylko przejaw tej determinacji niepotrzebnie upolitycznianej i waloryzowanej – pozostaje ten sam.

Po trzecie, w Polsce Żydzi byli (i nadal bywają) postrzegani jako właśnie niebiali, gdyż biały równa się Polak. „Zły wygląd”, „Polak pozna, Niemiec nie”, „Polak zawsze rozpozna Żyda”, farbowanie włosów na jasno, szmalcownicy wypatrujący Żydów „po wyglądzie”, orientalizacja żydowskiej urody w przypadku kobiet, bycie „ciemnym/ciemną”, „śniadym/śniadą”, obrzezanie jako cielesny znak niepolskości – to przecież klasyczny repertuar rasowego *passingu*. Niebiałość Żydów jest dodatkowo uwypuklona brakiem innych Inných – innych z piętnem widocznym, takim jak kolor skóry czy kształt oczu. Zamiast zatem odrzucać kategorię rasy jako nazbyt amerykańską, trzeba raczej zadać pytania: jak konstruowana jest rasa w rejonie, gdzie rasowo innymi nie są przede wszystkim, jak w Stanach, Afroamerykanie i Latynosi, lecz Żydzi, Romowie, a ostatnio także Arabowie (Bobako, 2017); czym jest białość w warunkach drugiego świata (Polak jest kwintesencją białości w Polsce, ale przestaje być biały, gdy jest imigrantem za chlebem w Europie Zachodniej); jakie są specyficzne rytuały *passingu* na postholokaustowym terytorium.

I wreszcie, po czwarte, podobnie jak białość Żydów w USA, polskość Żydów (przyjmując, że polskość to odpowiednik białości) jest warunkowa.

W XIX wieku Żydzi europejscy zapłacili za część praw obywatelskich zerwaniem z tradycją i religią żydowską. W okresie makkartyzmu Żydzi amerykańscy (oraz europejscy imigranci żydowscy w Ameryce) zapłacili za obywatelskość antykomunizmem (rozumianym jako specyficzna formacja polityczna odpowiadająca realnemu komunizmowi tylko trochę lub zgoła wcale). Ceną, jaką zapłacili za białość, było zdystansowanie się wobec własnej pamięci i przeszłości, ponieważ kolidowały one z wartościami amerykańskiej klasy średniej. Białość pozwoliła wyprzeć własne urasowienie będące zbiorowym doświadczeniem Żydów i stwarzające płaszczyznę sojuszu z innymi urasowanymi mniejszościami. „*Passing* potwierdza integrację, ale pozbawia Żydów widzialności – a nawet autentyczności – w obrębie większości” – pisze Levine-Rasky (2008, s. 64). Jaką cenę Żydzi płacą za polskość – tym zajmę się w rozdziałach poświęconych asymilacji i „żydokomunie”.

Obywatelstwo, klasa średnia, białość: Żyd wchodzi do wspólnoty tylko warunkowo. Musi się w nią wkupić, rezygnując, jak chciał Bauer, ze swojej żydowskości. Z żydowskości autonomicznej, to znaczy wolnej od nieżydowskiego oka, większościowego pozwolenia lub zakazu. „Żyd – pisze Sartre – musi dać dowody. I choćby nie wiem ile ich dawał, zawsze będą niewystarczające” (Sartre, 1992, s. 82). Żyd nieustannie musi się starać, a nawet manifestować swe staranie o akces do wspólnoty dominującej i nigdy nie zostanie do niej dopuszczony na równych prawach. To właśnie, zdaniem Sartre’a, definiuje żydowskość. Podaje on przykład wojska: w czasie wojny nikt nie liczy, ilu służy w nim Lotaryńczyków. Ale Żydów – owszem.

Tak więc Żyd, aby pozostawiano go w spokoju, winien być powoływany do wojska przed innymi, winien w czasie głodu cierpieć większy głód niż inni, winien w wypadku gdyby jakaś klęska dotknęła kraj, być bardziej dotknięty niż inni. Ta stała konieczność dostarczania dowodów, że jest Francuzem, stawia Żyda stale w sytuacji winnego: jeśli w każdej sytuacji, przy każdej okazji nie wykaże się bardziej od innych – jest winny. Jest wtedy wrednym Żydem i niczym więcej (Sartre, 1992, ss. 86–87).

Tutaj docieramy do istoty działania antysemityzmu. Bez względu na swoją formę działa jak przysłowiowa strzelba wisząca na ścianie. W sytuacji ciągłego egzaminu z podporządkowania kulturze dominującej, a zatem kulturze, w którą wpisane jest traktowanie Żyda jak gościa lub intruza, Żyd pozostaje zawsze pod groźbą, że egzamin ten obleje. A przecież ten egzamin, jak każdy, jest po coś. Niezdanie go pociąga za sobą pewne konsekwencje. Nie chodzi zresztą tylko o nie. Chodzi o nieustanną pracę, wysiłek, trud udowadniania, że jest się człowiekiem „takim jak inni” i że jak człowiek powinno się być traktowanym. Praca, wysiłek i trud tego typu jest oszczędzona „każdemu pierwszemu lepszemu chrześcijaninowi” (Sartre, 1992, s. 88). Pierwszy lepszy chrześcijanin ma to raz na zawsze dane. Tymczasem Żydowi „niepostrzeżenie zatruto jego pożywienie, jego sen i nawet jego śmierć; w każdej chwili musi zajmować jakieś stanowisko wobec tego zatruwania” (Sartre, 1992,

s. 88). Nieustająco musi odtruwać wszystko, czego dotknie, to znaczy wytrzymywać napięcie związane z przebywaniem wśród chrześcijan, na którego nasilenie nie ma wpływu.

2. Sublokatorstwo

Uniwersalizm fałszywy, mistyfikacyjny, egoistyczny – to kategorie Pierre’a Bourdieu stworzone do opisu sytuacji, w której uniwersalizacji zasad dystynkcji nie towarzyszy uniwersalizacja warunków możliwości zdobycia kompetencji niezbędnych do realizacji owych dystynkcji. Uniwersalizm taki Bourdieu diagnozuje jako wyparte demokracji, gdyż „przyznanie, lecz czysto formalnie, wszystkim «natury ludzkiej» oznacza, że pod pozorem humanizmu pozbawiono jej tych wszystkich, którzy są pozbawieni środków na jej urzeczywistnienie” (Bourdieu, 2006, s. 94). Wybiórczy humanizm, humanizm jako pozór skrywający przemoc i stanowiący alibi dla przemocy, ma historię na tyle długą i krwawą, że współcześni jego krytycy zalecają daleko idącą ostrożność wobec optymistycznych deklaracji jego końca.

Deniz Utlu pisze:

Gdyby liberalna obietnica równości – która nigdy nie miała uniwersalnego zastosowania, ponieważ nie wszyscy byli postrzegani jako ludzie – ani przez Woltera, ani przez Hume’a, ani przez Kanta – gdyby ta obietnica nagle miała zastosowanie do wszystkich, nawet to nie oznaczałoby jeszcze ufności w jej spełnienie (Utlu, 2021, ss. 25–26).

Pomijanie historycznych i społecznych warunków dostępu do tego, co uznajemy za uniwersalne, to akt przemocy i wykluczenia czyniony bezkolizyjnie w obrębie paradygmatu komunikacji i integracji. Mistycznym uniwersalizmem jest więc na przykład męskość, białość, europejskość jako wzorcowe modele człowieka „po prostu”. To te wszystkie cechy, które pozostając partykularne ze względu na uprzywilejowane urodzenie, są uważane za nośniki normy, neutralności i słuszności; za to, co czyni nas w pełni wyposażonym w człowieczeństwo. Jeżeli białość lub męskość uchodzą za nieoznaczone i neutralne, a wszystko inne za odstępstwo, taki uniwersalizm pozostaje mistyfikacją.

Grada Kilomba opisuje, jak mechanizm ten działa w polu akademickim, a dokładnie – w obrębie nauk społecznych.

Jako akademiczka często słyszę, że moje badania na temat codziennego rasizmu są bardzo interesujące, ale nie do końca naukowe. Ta uwaga dobrze ilustruje porządek kolonialny, w którym przyszło funkcjonować czarnym akademikom i akademikom: „masz bardzo subiektywną perspektywę”; „bardzo osobistą”; „bardzo emocjonalną”; „bardzo specyficzną”; „czy to są obiektywnie potwierdzone fakty?”. Te komentarze funkcjonują jak maska: uciszają nas, gdy tylko zabieramy głos. Pozwalają białemu podmiotowi ulokować nasze dyskursy z powrotem na marginesach jako wiedzę ułomną, podczas gdy ich dyskursy

pozostają w centrum, jako norma. To, co oni mówią, jest naukowe, to, co mówimy my – nie jest naukowe;

uniwersalne / specyficzne;
 obiektywne / subiektywne;
 neutralne / personalne;
 racjonalne / emocjonalne;
 całościowe / częściowe;
 oni mają fakty / my mamy opinie;
 oni mają wiedzę / my mamy doświadczenia
 (Kilomba, 2010, s. 28; podkreślenie oryginalne).

I konkluduje: „Za sprawą rasizmu stajemy się niepełnymi podmiotami. Podmioty niekompletne nie są równe podmiotom kompletnym” (Kilomba, 2010, s. 45). Podobnie dzieje się w polu polskich badań nad Zagładą, gdzie od lat czterdziestych XX wieku źródła żydowskie oraz materiały zbierane, opracowywane i analizowane przez historyków żydowskich traktowane są jako ułomne, pomija się je lub pozostają one nieznane nawet dziedzinowym ekspertom. Posługując się kategorią Mirandy Fricker, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z niesprawiedliwością epistemiczną (*epistemic injustice*) (Fricker, 2007, ss. 1–16). Polega na tym, że ze względu na uprzedzenia tożsamościowe niektóre świadectwa nie są traktowane jako wiarygodne i w rezultacie nie uwzględnia się ich w poszerzaniu wiedzy na temat faktów historycznych. Podobnie jak w przypadku niesprawiedliwości hermeneutycznej, o której pisałam w rozdziale pierwszym, w niesprawiedliwość epistemiczną także uwikłana jest władza. Tym razem, jak dowodzi Fricker, chodzi o władzę tożsamości (Fricker, 2007, s. 4), wszak niektóre tożsamości postrzegane są jako wyposażone w większą wiarygodność niż inne. W Polsce tożsamość żydowska – czy to indywidualna, czy instytucjonalna – nie cieszy się prawomocnością równą tożsamości polskiej, skoro wiele przełomowych świadectw zebranych między innymi przez Centralną Żydowską Komisję Historyczną, zwłaszcza tych o udziale Polaków w Zagładzie, nigdy nie doczekało się polskich przekładów³. Pozostały one znane wąskiemu, zazwyczaj wyłączając żydowskiemu gronu odbiorców. Polscy historycy do dziś niechętnie sięgają po źródła żydowskie, postrzegając je jako prawdopodobnie zbyt „stronnicze” – tak jakby źródła nieżydowskie stronnicze nie były. Znowu więc mamy do czynienia z wizją, w której naprzeciwko siebie stają nie dwa partykularyzmy, lecz partykularyzm (opowieść żydowska) *versus* uniwersalizm (opowieść polska).

Odnajdując swoje doświadczenia żydowskie w opisach rasizmu pióra Franza Fanona, Jean Améry pisał:

³ Mam na myśli publikacje między innymi Chaiki Grossman (1988), Szymona Datnera (Datner, 2021; Siek, 2015), Hersza Smolara (H. Smolar, 1947, 1948, 1952, 1979), a także Mordechaja Canina (Canin, 2019), którego reportaże i zebrane świadectwa doczekały się co prawda polskiego wydania, ale uległy natychmiastowej „pacyfikacji” jako nazbyt stronnicze i emocjonalne, a więc niewiarygodne. W obszernej recenzji pracy Canina dla „Gazety Wyborczej” Halina Bortnowska pisała między innymi o „nieuprawnionej odrzynie” i „obrzydzeniu” autora, jego „oskarżycielskim” i „emfatycznym” tonie oraz „braku współczucia” wobec Polaków (Bortnowska, 2020).

Czarny mężczyzna, którego Frantz Fanon poznał podczas praktyk w powojennym Paryżu, był człowiekiem, którego nietypowość wywoływała przyjazne, nieprzyjazne, lekceważące, a czasem gwałtowne reakcje; był człowiekiem, którego liberałowie uznawali za dowód uniwersalności ludzkiej natury, a konserwatyści – za dowód wiecznej wyższości własnej rasy. Tego Czarnego tolerowano, czy to życzliwie, czy niechętnie, ale nigdy nie traktowano go jako po prostu człowieka, nigdy bez komentarza (Améry, 2005, s. 14).

Obserwacja Fanona obnaża, zdaniem Améry'ego, fałszywy uniwersalizm okcydentalnej Europy „jako mistyfikację stawiającą pod znakiem zapytania całości kształt «białych» wartości” (Améry, 2005, s. 13). Wtórnie mu Werner Bonefeld:

Jedynym sposobem walki z odradzającym się antysemityzmem nie jest głoszenie liberalnej tolerancji, w obrębie której w najlepszym razie akceptuje się, że nikt, ani kobieta, ani mężczyzna, nie powinien być ukamienowany, ale wycofuje się tę zasadę w stosunku do swojego Innego: cywilizowane człowieczeństwo liberalizmu jest w rzeczywistości nieludzkie w stosunku do tych, których po cichu uważa za niecywilizowanych (Bonefeld, 2014, s. 319).

„Nie ma większego wywłaszczenia, większej deprywacji niż to, co dotyka zwyciężonych w symbolicznej walce o uznanie, o dostęp [...] do ludzkości” – pisał Bourdieu (2006, s. 344). Dlatego Żydzi, uważa Sartre, na różne sposoby walczą o uznanie ich, tylko i aż, za ludzi. „Niestety, realizacja tego przedsięwzięcia zwichnięta jest od podstaw”, bo nawet gdy Żydzi przyjmowani są w miejsca zarezerwowane dla nie-Żydów, to właśnie na specjalnych prawach: jako wyjątki od reguły. W efekcie „w swej rozpaczliwej gonitwie za człowiekiem Żyd nie może uciec od wizerunku, który stale go prześladowa” (Sartre, 1992, s. 100).

Jedną z takich ucieczek jest racjonalizm: pokładanie nadziei w czymś, co dla wszystkich powinno być takie samo, czyli logicznym myśleniu. Teoretycznie może ono stanowić więź między ludźmi bez względu na ich kolor skóry czy wyznanie i zarazem dać odpór irracjonalnym siłom, jakie kieruje się przeciwko Żydom: tradycji, „rasie”, przeznaczeniu, woli boskiej, narodowi itd., a tym samym zneutralizować groźbę antysemitckiej przemocy, rozbroić wspomnianą strzelbę wiszącą na ścianie. Tam, gdzie Sartre pisze o typowym dla Żydów myśleniu krytycznym, pobrzmiewa nuta esencjalizmu (Sartre, 1992, s. 113). Wydaje mi się jednak, że jego intencja jest zgoła odwrotna: podobnie jak Marks w odniesieniu do Żydów i finansowej spekulacji Sartre chce pokazać, że to, co przypisywane Żydom jako „ich” charakterystyczna cecha, jest w istocie skutkiem społecznej kondycji podporządkowania i przemocy, z której podporządkowany i poddany przemocy nieustannie szuka dróg wyjścia.

W ujęciu zarysowanym powyżej fałszywy uniwersalizm jest nie tylko jednym z aspektów antysemityzmu, lecz sednem „kwestii żydowskiej” w ogóle. Jeśli ma ona coś wspólnego z realnymi Żydami, to jedynie wtórnie: w postaci żydowskiej reakcji na antysemityzm. Pierwotnie, „kwestia żydowska” „świadczy o człowieku bardziej niż wszystkie inne razem, bo [Żyd] zrodził się na skutek wtórnych reakcji w łonie samej ludzkości” (Sartre, 1992,

s. 136; podkreślenie oryginalne). Za Richardem Wrightem, który powiedział to o amerykańskim rasizmie, Sartre powtarza, że antysemityzm nie jest problemem żydowskim, tylko problemem wszystkich, którzy podzielają antysemickie kategorie postrzegania. Myśl tę brawurowo rozwinie James Baldwin (1965b, 2019). Rzecz w tym, że za problem piętnujących wciąż płacą napiętnowani. Jedną z danin jest nieustanna, syzyfowa, tyleż oczekiwana od napiętnowanych co daremna, praca ukrywania piętna (Goffman, 2007).

Sartre jest więcej niż antyesencjalistą. Uważa, że żydowskość definiuje przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, sytuacja opresji. To antysemityzm kreuje wyobrażenie Żyda i do tego wyobrażenia każdy, kto jest naznaczony jako Żyd, chcąc nie chcąc musi się odnieść, odbić od niego, obrać jakąś wobec niego strategię. Żydowskość jest więc u Sartre'a właściwie strategią wobec antysemityzmu. „Jeśli chcę wiedzieć, kim jest Żyd, muszę, ponieważ jest to istota w sytuacji, zapytać o to najpierw jego sytuację” – pisze (Sartre, 1992, s. 60). Sytuacja, o której mowa, to antysemickie piętno. Nic poza nim – ani przeszłość, ani religia, ani terytorium – nie łączy jego zdaniem Żydów. „Żyd to człowiek, którego inni ludzie uważają za Żyda. [...] to antysemita tworzy Żydów” (Sartre, 1992, s. 69; podkreślenie oryginalne). Wielokrotnie spotkałam się z opinią, że to skandaliczny redukcjonizm. Ja jednak myślę, że to ogromnie dużo jak na jedną tożsamość, jedno życie. Starczy aż nadto. Być może podoba mi się śmiałość Sartre'a w postawieniu tej tezy, bo w podobny sposób myślę o kobiecości: jako o performansie. Nie o płci „w ogóle”, ale o kobiecości właśnie, ponieważ gdybym powiedziała, że o płci, oznaczałoby to fałszywe zrównanie podmiotów, które w świecie społecznym nie tylko nie są równe, ale także są zbudowane wobec siebie komplementarnie. Jako pomagające zoperacjonalizować pytania badawcze kategorie takie, jak płeć kulturowa, orientacja psychoseksualna, LGBTQiA, są mi bliskie i potrzebne. Jako kategorie tożsamościowe budzą jednak moją coraz większą nieufność, ponieważ, podobnie jak chrześcijanin i żyd, kobiecość i męskość (abstrahuję teraz od dyskusji o poszerzeniu tego ciasnego spektrum), heteroseksualista i homoseksualista, a nawet uwikłane w gender gej i lesbijka to nie są pary bliźniaczo podobnych do siebie rusztowań. To nawet nie są pary. Na tym w istocie polega esencja piętna: ono sprawia, że w przeciwieństwie do nienapiętnowanego cokolwiek napiętnowany robi, będzie to zawsze znaczące. Dlatego Żyd jest z definicji w sytuacji sublokatora: nigdy nie jest u siebie, jest zawsze pod obserwacją, zawsze patrzy się mu na ręce i interpretuje jego zachowania. Także wtedy, gdy dokładnie te same zachowania prezentowane przez nie-Żyda nie byłyby w ogóle dostrzegane, a tym bardziej nie niosłyby żadnego dodatkowego znaczenia. To nie są inne egzaminy do zdania, lecz sytuacja, w której ktoś musi zdawać egzamin, a ktoś go zdawać nie musi. Kondycja napiętnowanego jest radykalnie inna niż kondycja nienapiętnowanego. Polega na tym, że życie, a czasem nawet przetrwanie napiętnowanego zależy od tego, na ile i w jaki sposób uzgodni obraz własny z obrazem jego osoby, jaki tkwi w oczach patrzących. Skutkuje to sytuacją ciągłego niepokoju. Nie jest to

niepokój metafizyczny, lecz społeczny. Uzasadniony strach przed przemocą, wygnaniem, grabieżą, koniecznością ucieczki.

Przywołując wiele przykładów antysemickich stereotypów, Sartre skrupulatnie tłumaczy, że wszystkie zasadzają się na tym, co Bourdieu nazywa paradygmatem wszelkiej rasistowskiej nienawiści: odwróceniem kolejności przyczyn i skutków. I tak na przykład Żydom przypisuje się skłonność do wykonywania tzw. nieproduktywnych zawodów, gdy tymczasem były to jedyne zawody Żydom dostępne, ponieważ wzbraniano im dostępu do wszystkich innych. Podobnie rzecz ma się z syjonizmem: ponieważ Żydom odmawia się wspólnoty i przyszłości w krajach, w których żyją, na wzór dziewiętnastowiecznych nacjonalizmów projektują własne państwo. Natychmiast zostaje to użyte przeciwko nim: jako dowód na wrodzoną żydowską wsobność, solidarność i rasową więź. Strukturalna niemożność asymilacji przy jednoczesnym jej wymogu także obraca się przeciwko Żydom: skoro się nie asymilują, to znaczy, że nie chcą. To samo dotyczy pieniędzy: Żyd nie może niczego posiadać na mocy uczestnictwa, a wyłącznie na drodze kupna. Jest więc skazany na pieniądze, bo one jako jedyne zapewniają mu względne poczucie bezpieczeństwa w warunkach wykluczenia (Sartre, 1992, s. 127). Pieniądz, pisze Sartre, daje konsumentowi i kupującemu anonimowość, której w innego typu wymianie Żydzi są pozbawieni. Pieniądz pozwala zatem Żydom być „niezauważonym” (Sartre, 1992, s. 130), co można interpretować jako formę *passingu*. Ta wymiana – pieniądz za bycie niezauważonym – odegrała kolosalną rolę podczas Zagłady, gdy Żydzi musieli sowicie opłacać szantażystów, by móc pozostać niewidocznymi. Nie byli bowiem traktowani jako uczestnicy polskiej wspólnoty, a zatem nie obowiązywały wobec nich zasady solidarności, pomocy czy choćby nieszkodzenia. Ale znowu z faktu, że Żydzi musieli polegać na transakcjach płatniczych, czyni się dowód, jakoby byli oni szczególnie pazerni na pieniądze i mieli do nich „niezdrowy” stosunek. I tak dalej. „W ten sposób antysemita zawsze będzie wygrany” – konkluduje Sartre (1992, s. 85).

Już sama próba ucieczki od żydowskości jest w obrębie kultury antysemickiej naznaczona jako przejaw żydowskości, jako typowo żydowskie zachowanie. „Antysemita dewaloryzuje każdy świadomy wysiłek Żyda, aby przeżywać swą sytuację i panować nad nią – w każdym takim wysiłku widząc jeszcze jeden rzekomy dowód niemożności jego asymilacji” (Sartre, 1992, s. 118). Im bardziej napiętnowany próbuje udowodnić, że przypisywane mu cechy nie są prawdziwe, tym bardziej jest to traktowane jako dowód słuszności napiętnowania. O tym, jak daremne są próby takiego zaprzeczenia pisał Jean Améry, po latach komentując swój udział w ruchu oporu:

Oczywiście, cały czas chciałem zostać antynazistą, jednak z własnej, nieprzymuszonej woli: do wzięcia na siebie losu żydowskiego nie byłem jeszcze gotowy. Dlaczego? Podczas lektury tak wielu narodowosocjalistycznych dzieł wbiłem sobie do głowy obraz samego siebie jako wroga i w pełni go uwewnętrznilem [...]. Chciałem być wrogiem nazistów, dlatego z młodzieńczym zapałem wikałem się w bójki, do których stale dochodziło wtedy na wiedeńskim uniwersytecie.

Pragnąłem jednak, żeby działo się to za sprawą mojego własnego wyboru, a nie ze względu na „krew” czy też „rasę”. [...] Żydów przepędzano, wystawiano, aresztowano i deportowano wyłącznie dlatego, że byli Żydami. Z perspektywy czasu wydaje mi się, że chciałem zostać wtedy schwytany przez wroga nie jako Żyd, lecz jako członek ruchu oporu. Ostatnia, absurdałna próba ucieczki przed zbiorowym losem. Z narażeniem życia roznosiłem bezskuteczne ulotki, ale towarzyszyła mi fałszywa i dumna świadomość, że jestem „bojownikiem” i nie należę do tych, którzy jak beczące owce dają się prowadzić na rzeź (Améry, 2019, ss. 265–269).

Taką postawę – próbę dowodzenia tego, czego od Żydów żąda się, by dowodzili – Sartre nazywa nieautentyczną. Dziś to słowo brzmi oceniająco, pejoratywnie, surowo. Więcej: brzmi jak decydowanie za kogoś, kim ktoś jest, a kim nie jest. Gest na szczęście już dziś niedopuszczalny. Rezygnując z tej podejrzanej kategorii, chciałabym jednak skorzystać z definicji Sartre’a, ponieważ przekładając ją na bliskie mi kategorie współczesne, jest to w istocie definicja sytuacji sublokatora. Brzmi ona: człowiek „zatruty przez wyobrażenie, jakie o nim mają inni, żyjący w strachu, aby jego czyny nie upodobniły się przypadkiem do tego wyobrażenia” (Sartre, 1992, ss. 94–95). Według Sartre’a jedyna autentyczna postawa to nie ucieczka przed piętnem, lecz jego afirmacja. Przyjęcie go i tym samym przejęcie. Na gruncie polskim gest taki wykonał między innymi Zygmunt Bauman. W rozmowie z Anną Mieszczanek, komentując antysemickie szykany w latach 1967–1968, powiedział: „Jeśli więc zadekretowano, że jestem Żydem, postanowiłem być nim. Miałem taką samą reakcję jak amerykańscy Murzyni⁴, którzy zamiast wstydić się swojej czarnej skóry, dodatkowo fryzują włosy na afrykańską modłę” (Mieszczanek, 1989, s. 164). Jedyne, co łączy osoby naznaczone jako Żydzi – powiada Sartre – to pogarda, jaką żywią do nich inni. I właśnie tę pogardę należy zacząć afirmować: „autentyczność [Żyda] polega na przyjęciu i przeżyciu do końca jego żydowskiego położenia, nieautentyczność na negowaniu go albo na wymykaniu się mu” (Sartre, 1992, s. 90). Tutaj Sartre spotyka Améry’ego.

Nigdzie nie czułem się jak w domu. Byłem Żydem i chciałem/powinienem być nim zostać. Po powrocie do Belgii w 1945 roku zacząłem coraz bardziej interesować się kulturą francuską, zauroczył mnie Paryż, Jean-Paul Sartre stał się dla mnie kimś w rodzaju ojca, niemniej jednak przestałem wierzyć w asymilację. Jak mogłaby być jeszcze możliwa? Wcześniej nie byłem „zasymilowany”, choć bardziej niż ktokolwiek inny byłem „pełnym” Austriakiem. Mimo to nie uchroniłem się przed żydowskim losem. Jak więc teraz – zmartwychwstały, lecz opuszczony jak nigdy wcześniej – mógłbym sobie wmówić, że istnieje chociażby cień nadziei na to, aby zostać Francuzem? [...] Nieustające wygnanie, które wybrałem, stanowiło jedyną autentyczność, na jaką mogłem sobie pozwolić – bycie Żydem zamknęło przede mną wszystkie inne możliwości (Améry, 2019, s. 270).

⁴ Słowo „Murzyni” podaję za oryginałem. W roku wydania książki, z której pochodzi cytat, tj. 1989, określenie „Murzyn” uchodziło w polskiej sferze publicznej za neutralne. Świadomość, że ma ono charakter rasistowski, jest dzisiaj bardziej powszechna (zob. „Murzyn” i „Murzynka”, 2020).

Jeśli sublokatorstwo to podporządkowanie wymogom fałszywego uniwersalizmu, a wraz z nim ramom symetryzacji i przebaczenia, to zerwać z sublokatorstwem można jedynie wtedy, gdy zobaczy się je właśnie jako ramę, w której musimy się zmieścić. Jako strukturę. Tylko takie spojrzenie pozwala wyjść spod władzy tej struktury, a w konsekwencji przestać grać w dom na prawach gościa, skończyć ze spektaklem integracji odgrywanym dla tych, którzy dzierżą prawo gospodarza i zintegrować się z kondycją Żyda, „pogodzić się ze swoją obcością i samotnością” (Améry, 1980a, ss. 94–95). Améry twierdzi, że to, co czyni z niego Żyda, to przemoc antysemitki oraz fakt, że on nie może wybrać, że Żydem nie jest. Bycie Żydem jest, pisze Sartre, „sytuacją nie do zniesienia”, ale dla nie-nie-Żyda – rewelacyjna kategoria Améry’ego – nie ma z tej sytuacji ucieczki (Améry, 1980a, s. 94). A zatem zamiast pomimo wszystko usilnie starać się nim nie być, jak robił przed wojną, Améry postanawia odrzucić nie samą żydowskość, lecz obce, alienujące spojrzenie na nią; „wie, że jest innym, pariasem, banitą, wygnańcem – takim chce być [...], czerpiąc całą swoją dumę ze swojego upokorzenia” (Sartre, 1992, s. 137). Tylko w ten sposób może odebrać antysemityzmowi władzę nad sobą.

Nie jest to jednak rozwiązanie polityczne, lecz tożsamościowe, a jego ciężar ponownie spoczywa na napiętnowanych. Nie zapewnia ono także bezpieczeństwa Żydom, przeciwnie: „aryjczycy” godzą się na żydowską autentyczność, o ile prowadzi ona do żydowskiego getta, w którego strażników zawsze mogą się wcielić. Nie jest to więc rozwiązanie, lecz strategia najmniej podporządkowująca się antysemitki wymogom. Rozwiązaniem politycznym po stronie zdominowanych było między innymi, na przekór ogromnym przeciwnościom, doprowadzenie do powstania Izraela (Shapira, 2018). Podjęcie się tego wyzwania wymagało konsekwentnego odrzucenia zależności od dobrej woli nie-Żydów, a wraz z nim – odrzucenia wiary w pryncypia, których owoce, zgodnie z logiką mistyfikacyjnego uniwersalizmu, pozostawały w gestii jedynie nie-Żydów. Jak ujął to Walter Russell Mead:

[P]aństwo żydowskie powstało w oparciu o rozsądny i historycznie uzasadniony sceptycyzm co do zdolności liberalnego porządku w kwestii skutecznej ochrony Żydów. [...] Izrael jest w zasadzie pełen Żydów i potomków Żydów, dla których Herzl okazał się proroczy. Są tam Żydzi, którzy uciekli z ruin Europy po 1940 roku, a także trochę tych, którzy uciekli wcześniej. Są tam też setki tysięcy Żydów, którzy musieli uciekać przed arabskimi prześladowaniami w latach po uzyskaniu niepodległości przez Izrael i uciekają stamtąd do dziś. Dla nich wszystkich jest oczywistym, że liberalne pryncypia nie uratują Żydów. Nawet jeśli są one miłe, lubimy je i chcemy żyć według nich, jak tylko możemy. Wolność słowa, demokracja, wszystkie te rzeczy są wspaniałe! Ale światowy porządek liberalny, europejski porządek liberalny, europejskie oświecenie – to wszystko nie może uratować Żydów (Mead & Rosenberg, 2022).

Rozwiązaniem politycznym po stronie dominujących byłoby traktować Żydów w sposób równy sobie jako Żydów właśnie, a nie pomimo lub za cenę ich żydowskości. To była przecież istota sporu Marksa z Bauerem.

Sartre rekapitułuje ten spór po nazizmie, gdy ograniczenia koncepcji Bauera zdążyły ujawnić się z całą mocą.

3. Dezintegracja

„Jeśli więc zadekretowano, że jestem Żydem, postanowiłem być nim” – powiedział Zygmunt Bauman (Mieszczanek, 1989, s. 164). Manifestowanie dumy z piętna na przekór wymuszanej wstydu, podkreślanie piętnujących atrybutów jako akt wypowiedzenia posłuszeństwa kulturze dominującej – to także strategia feministyczna i właśnie na niwie feministycznej wybrzmiały kilka lat temu kontrowersje z nią związane. Chodzi o inicjatywę o wiele mówiącej nazwie „Marsz Szmata”: feministyczny marsz kobiet przeciwko stygmatyzacji kobiecej seksualności i obwinianiu ofiar za przemoc seksualną argumentami typu „trzeba było nie prowokować”. Komentując to wydarzenie, zniesmaczona nim Agata Bielik-Robson posłużyła się kategorią *autonienawiści*, by zaproponować grupom mniejszościowym formułę: „udowodnij, że nie jesteś taki, jak cię widzą prześladowcy” (Bielik-Robson, 2013). „Rób wszystko tak, by nigdy nie dać Hitlerowi pośmiertnej satysfakcji! Co należy czytać właśnie jako: nigdy nie stań się tym, czym Hitler sądził, że jesteś – istotą słabą, upośledzoną, podrzędną i *unlebenswertig*, niegodną tego, by żyć” – pisała Bielik-Robson (2013), odnosząc się do analogicznego sporu o metody emancypacji w obrębie żydowskości. Zarzuciła ona uczestniczkom „Marszu Szmata”, że zrobiły odwrotnie, ponieważ w istocie wierzą w negatywny obraz własny wykreowany przez kulturę dominującą.

Autorem studium o *autonienawiści* jest psychiatra i badacz dyskursu, Sander Gilman. Gilman nie ułatwił sobie zadania, poświęcając obszerny rozdział książki *Jewish Self-Hatred. Anti-semitism and the Hidden Language of the Jews* zatytułowany w polskim brzmieniu *Wynalezienie koncepcji autonienawiści* kategorii, którą sam stosuje (Gilman, 1990). Dekonstruuje on *autonienawiść* tak jak inne elementy dyskursu o Żydach: pokazuje jej historię, zmiany w zależności od kontekstu oraz stawki jej użycia. W książce *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness* ten sam autor przedstawił koncepcję stereotypu oraz komplet narzędzi do ich badania (Gilman, 1985). Stereotyp to dla niego bogate źródło wiedzy o grupie stereotypizującej oraz o kulturowych przemianach i historycznych procesach, które w niej zachodzą. Nigdy natomiast – o grupie stereotypizowanej. W książce śledził proces stereotypizacji „pierwotnej”, czyli to, za pomocą jakich kategorii większość definiuje mniejszość. Już tam sporo miejsca poświęcił recepcji stereotypu przez grupy i jednostki stygmatyzowane. Pisał wtedy między innymi o koncepcji żartu Zygmunta Freuda oraz powieści *Rodzina Karkowskich* Joszuy Singera. *Jewish Self-Hatred* to książka poświęcona już w całości stereotypizacji „wtórnej”: temu, jak napiętnowani radzą sobie z piętnem, lokując je – za pomocą napiętnowania kogoś z własnej grupy – poza sobą. Mechanizm

ten opisuje Gilman na przykładzie recepcji antysemityzmu przez Żydów. W szczególności zajmuje go ten aspekt antysemickiej ideologii, który dotyczy specyfiki żydowskiego języka i żydowskiej mowy. Książka Gilmana to zatem książka o strategiach przetrwania w warunkach przemocy symbolicznej. Przemoc symboliczna to taka przemoc, którą stosuję wobec siebie, ponieważ przyjmuję kategorie oceny i postrzegania mnie (ze względu na jakąś moją cechę społecznie zdefiniowaną jako znacząca) narzucone przez grupę dominującą, w której interesie leży przedstawienie mnie w sposób dezawuujący. Grupa ta dysponuje narzędziami narzucenia swojej wizji mojej osoby/mojej grupy jako wizji prawomocnej. Także w moich własnych oczach.

Żadna z tych strategii nie jest skuteczna, co gwarantuje już sama struktura dominacji; w strukturze tej zawarte jest współistnienie 1) konieczności dostosowania się i 2) niemożności dostosowania się. Sander Gilman i Pierre Bourdieu mechanizm ten nazywają podwójnym wiązaniem (*double bind*). Z jednej strony grupa dominująca obiecuje: jeśli tylko staniesz się taki jak my, zostaniesz obdarowany tymi samymi przywilejami, pozbądź się więc swojej odmienności, udowodnij, że nie jesteś taki, za którego cię mamy, dostosuj się do nas, a zostaniesz nagrodzony. Z drugiej strony ta sama grupa twierdzi: twoja inność jest esencjalna, więc pozostanie ona zawsze czymś, co czyni cię odmiennym, a my zawsze wyнайdziemy różnicę i narzędzia do jej znalezienia.

Podwójne wiązanie warunkuje sposób myślenia i praktyki nie tylko grupy dominującej, ale także grupy podporządkowanej. Grupa dominująca potrzebuje asymilatorów, ponieważ oni potwierdzają jej wartość („skoro inni chcą być tacy jak my, to znaczy że jesteśmy wartościowi”), z drugiej jednak potrzebuje Innego, by projektować na niego wszystko to, co z przyczyn historyczno-ideologicznych musi znaleźć się poza nią; wszystkie cechy, które musi ona wykluczyć z własnego obrazu. Dobrym przykładem takiej ekskluzyj jest „żydokomuna”: dzięki tej antysemickiej kategorii postrzegania komunizm okazuje się tworem obcym i narzuconym, a polska wspólnota wolna od grzechu komunizowania, czego wymaga hegemoniczna dziś ideologia. Opisany przez Gilmana mechanizm podwójnego wiązania wytwarza określone typy dominującego dyskursu. Na przykład dyskurs, który za Franzem Fanonem nazywam zdzieraniem masek: jesteś zbyt podobny do nas – maskujesz się, podszywasz, udajesz kogoś innego, niż jesteś, musimy więc znaleźć sposób, by ujawnić twoją prawdziwą naturę (Fanon, 2020). Albo dyskurs esencji: jesteś zbyt niepodobny do nas i na dodatek nie chcesz się dostosować, więc nie dziw się, że nie wpuszczamy cię do naszej wspólnoty.

W grupie podporządkowanej podwójne wiązanie objawia się z kolei tak: skoro uczestnictwo w grupie dominującej jest moim pragnieniem, to – by nie popaść w sprzeczność – muszę tę grupę uznawać za wartościową. Jeśli tak, to nie mogę przeczyć jej ideologii. Przeciwnie, powinnam ją wyznawać. A jeśli ją wyznaję, to wyznaję także wiarę w to, co grupa ta sądzi o mnie jako o Innym (Żydzie, Czarnym, kobiecie, lesbijce itd.). Mówiąc słowami Sartre’a, Żyd, który próbuje sprostać wymogom kultury dominującej, który nieustannie

podchodzi do egzaminu, jakiego ta kultura od niego wymaga, który stara się udowodnić, że ją przyswoił i że jest jednym z jej uczestników, to Żyd, który musi stać się „antysemitą na cudzy rachunek” (Sartre, 1992, s. 103), a zatem cierpieć jeszcze bardziej, bo przeżywa nie tylko antysemityzm zewnętrzny, ale i wewnętrzny. Skoro uznaje, że faktycznie noszę skazę, to muszę z nią coś zrobić, jakoś się z niej wytłumaczyć lub oczyścić. Najczęściej robię to, ekskludując tę skazę na innych napiętnowanych: może oni tak, ale ja nie.

Dla grupy zdominowanej podwójne wiązanie oznacza uczestnictwo w dyskursie na prawach dowodu. „Tak, to faktycznie prawda, co o nas mówią” – twierdząc to, udowadniam dystans do samej siebie, a dystans ten jest cechą dystynktywną. Udowadniam także, że podzielam z grupą dominującą jej uniwersum, w tym jej stereotypy i jej instrumentarium piętnujące. „Ale ja taka nie jestem” – dodaję po chwili. Tym razem eksponuję moje pragnienie, by być podobną piętnującym, a nie piętnowanym. Manifestuję swoją aspirację, potęgując samozachwyt piętnujących.

Przykładów włączania się mniejszości w dyskurs dominujący na prawach dowodu dostarcza polska sfera publiczna. W szczególności zaś to, jak funkcjonują w niej osoby o publicznej tożsamości żydowskiej i osoby publicznie wypowiadające się jako Żydzi. Podstawianiem polskiej wspólnoty dominującej lustra i szeptaniem zza niego: „tak, jesteś najpiękniejszy na świecie” jest między innymi przepraszanie Polaków za żydowskich komunistów, wcielanie się w rolę Żyda z ludowej legendy czyli autofolkloryzacja (gdzie folklor postrzegam jako odmianę kolonizacji), bagatelizowanie polskiego antysemityzmu, podkreślanie przywiązania i miłości do Polski, przedstawianie polskiego i żydowskiego nacjonalizmu z lat trzydziestych XX wieku jako zjawisk symetrycznych itd. Wszystkie te publiczne gesty przynależą do repertuaru „dobrego Żyda”, a ich „warunki brzegowe” dobrze ilustruje film *Klub dyskusyjny* (Washington, 2007). W jednej scenie widzimy najpierw dwóch czarnych mężczyzn rozmawiających z białym szeryfem. Wypełniają oni idealnie skierowane wobec nich oczekiwania: przytakuja każdemu słowu swojego rozmówcy, śmieją się z jego żartów, zgadzają się na wszystkie jego propozycje. Na koniec kamera przesuwa obraz w kąt pokoju, gdzie leży zmasakrowane na komisariacie ciało czarnego mężczyzny. To ten, który zamiast potakiwać, powiedział prawdę.

Uprawomocnienie to kluczowa stawka podwójnego wiązania. Treści dyskryminujące, opresyjne, podtrzymujące relacje dominacji zostają potwierdzone za sprawą powtórzenia ich jako prawdziwe przez osoby, które są ich przedmiotem. Tak działa dowód. Dzięki temu ci, którzy stosują kłamstwo, przemoc, okrucieństwo i wyzysk, mogą powiedzieć: to nie jest kłamstwo, to nie jest przemoc, to nie jest okrucieństwo, to nie jest wyzysk, przecież oni sami mówią, że tacy są.

Przypomnijmy raz jeszcze postulat Bielik-Robson: zachowuj się tak, by udowodnić, że nie jesteś taka, jak cię malują. Dzięki Gilmanowi wiemy, że to rzekome remedium na opresję jest w istocie jednym z mechanizmów opresji. Przymus udowadniania, że jest się takim samym jak piętnujący, a nie jak

piętnowany to jedno z dwóch wiązań w zestawie *double bind*. Tymczasem istotą podwójnego wiązania jest to, że tworzące je supły występują razem. Przemoc symboliczna sprawia, że każdy wybór – także odstąpienie od wyboru – ma charakter obrania strategii: coś znaczy i coś kosztuje.

Aby nie dać się zdefiniować antysemitom, trzeba przede wszystkim najpierw realnie oszacować i rozpoznać antysemitę. Spójrzeć bez złudzeń na antysemityzm, na własne położenie, na pozycję jaką społeczeństwo, w którym żyjemy, nam przyznało. Wymaga to odwagi analogicznej do bourdieuskiego aktu zerwania z *illusio*.

Tak naprawdę znalazłem się w sytuacji psychicznie nie do zniesienia: zostałem wychowany jako chrześcijański Austriak – a jednak wcale nim nie byłem. Już nim nie byłem. Przytłaczająca większość nie tylko niemieckiego, ale też mojego, austriackiego społeczeństwa wykluczyła mnie ze wspólnoty. Już wówczas powinienem to zaakceptować – gdybym tylko był gotów powiedzieć sobie prawdę (Améry, 1980b, s. 266; podkreślenie za oryginałem).

Tak pisał Jean Améry o swojej młodości. Zerwanie z iluzją uniwersalizmu jest aktem przeciwko sublokatorstwu. Rozpoznać, że przeznaczono nam miejsce pod schodami, to zarazem akt rewolty przeciwko zajęciu tego miejsca. Améry relacjonuje swoje doświadczenie następująco:

Bycie Żydem oznaczało akceptację wyroku śmierci nałożonego przez świat jako wyroku globalnego. Uciekanie przed nim poprzez zamykanie się w sobie byłoby tylko hańbą, podczas gdy jego akceptacja była jednocześnie fizycznym buntem przeciwko niemu. Upodmiotowienie polegało nie na odwoływaniu się do mojego abstrakcyjnego człowieczeństwa, lecz odnalezieniu się w danej rzeczywistości społecznej jako Żyd zbuntowany (Améry, 1980b, s. 96).

Nie dać sobie wmówić, że rzeczywistość jest inna, niż jest – to pierwszy krok od uniwersalizmu fałszywego do realnego. Zmierzyć się z rzeczywistością w pełni, bez znieczulenia, nie pozwolić narzucić sobie kategorii postrzegania, przez które nie widać antysemityzmu. „Czy jestem psychicznie chory, czy mam przywidzenia, czy cierpię na histerię? Pytanie jest retoryczne. Od dawna znam na nie w pełni zadowalającą odpowiedź. Wiem, że to, co mnie gnębi, to nie neuroza, lecz precyzyjnie dostrzeżona rzeczywistość” – pisze Améry (1980b, s. 96).

Współcześnie – obok choroby psychicznej, przewrażliwienia, neurozy czy histerii – często stosowaną kategorią pacyfikacyjną zaczerpniętą ze słownika psychologicznego, a więc mającą moc sprowadzania generalnego osądu rzeczywistości do zindywidualizowanej patologii, jest trauma. Odrzucenie tych wszystkich kategorii, jak robi to Améry, to akt uwewnętrznienia opresji, wyjścia poza przemoc symboliczną, obiektywizację:

[N]ie jestem „straumatyzowany”, mój stan duchowy i psychiczny całkowicie odpowiada rzeczywistości. Świadomość, że jestem Żydem z Zagłady, nie jest ideologią. Można to porównać do świadomości klasowej, którą Marks próbował wyjaśnić proletariuszom dziewiętnastego wieku (Améry, 1980b, s. 99).

Odmowę integracji do kultury, której strukturalnymi elementami są antysemityzm i rasizm, ogłosił Max Czollek. Czollek współorganizował w Berlinie wydarzenie o nazwie "Disintegration. A Congress of Contemporary Jewish Positions" (Dubrowska, 2021). Hasła kongresu brzmiały: „No more Jews for Germans”, „Jud Sauer” i „Desintegriert euch!” i in. (Landry, 2020, s. 4). „Nie, nie zapalę z tobą tych świeczek, nie, nasze matki i ojcowie nie szli do Auschwitz razem, nie, moja biografia nie jest twoją, nie, moja opinia o Izraelu nie ma nic wspólnego z tobą, do cholery. Nie, nie wywiniesz się z tego tak łatwo!” – deklarował Czollek, odmawiając udziału w wymuszonym na niemieckich Żydach spektaklu wybaczenia i pojednania (Landry, 2021, s. 4). Treściwe omówienie koncepcji dezintegracji znajdziemy w jego tekście *Gegenwartsbewältigung*. Czollek wyjaśnia tam, na jakich założeniach zasadza się dominujący we współczesnych Niemczech paradygmat integracji (Czollek, 2020). Tekst ten ukazał się pierwotnie w tomie zbiorowym pod wiele mówiącym tytułem *Eure Heimat ist unser Albtraum* [Wasza ojczyzna jest naszym koszmarem] (Aydemir & Yaghoobifarah, 2019). Jak piszą jego redaktorki Fatma Aydemir i Hengameh Yaghoobifarah, tom powstał w odpowiedzi na powołanie przez rząd niemiecki „ministerstwa ojczyzny”⁵, ponieważ dla grup marginalizowanych *Heimat* to śmiertelnie niebezpieczna koncepcja. We wstępie do anglojęzycznego wydania wskazują:

Termin *Heimat* nigdy nie opisywał realnego miejsca, był natomiast wiecznym wołaniem o homogeniczne, białe, chrześcijańskie społeczeństwo, w którym mężczyźni mają ostatnie zdanie, kobiety natomiast martwią się o potomstwo – w którym możliwości innego życia zwyczajnie nie istnieją. [...] *Heimat* jest także integralną częścią nazistowsko-faszystowskiej ideologii i dlatego nie da się tej koncepcji zrozumieć bez odniesienia do Zagłady. A teraz przemianowano instytucję państwową na „Ministerstwo Ojczyzny”. Znormalizowano to słowo. Bez dyskusji. Bez wyjaśnienia. Tak po prostu (Aydemir & Yaghoobifarah, 2020).

By pokazać, na jakich założeniach opiera się kategoria integracji, Czollek posłużył się koncepcją teatru pamięci Y. Michala Bodemanna.

Teatr integracji wymaga podziału ludzi na „dobrych” i „złych” (i) migrantów. Dobrzy imigranci strzelają gole dla narodowej drużyny piłki nożnej i otrzymują nagrody integracji. Zli imigranci represjonują swoje kobiety [i molestują Niemki]. Odgrywanie tych ról podwójnie stabilizuje niemiecki autowizerunek: po pierwsze, Niemcy to społeczeństwo otwarte, po drugie, owo otwarte społeczeństwo jest śmiertelnie zagrożone przez ludzi, którzy powinni być Niemcom wdzięczni: (i) migrantów (Czollek, 2020, s. 146).

Według niego koncepcja integracji, podobnie jak asymilacja, jest przejawem narcyzmu grupy dominującej. Kto musi się integrować z kim, wobec kogo stawiane jest to żądanie, kto jest sprawdzany pod kątem właściwego lub niewłaściwego przysposobienia?

⁵ Chodzi o zmianę na Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat zwane w skrócie: Heimatsministerium. Poprzednia nazwa brzmiała: Bundesministerium des Innern.

Podobno niektórzy ludzie integrują się lepiej niż inni. Ale co to tak naprawdę znaczy: integracja? Z pewnością tutaj zaczyna się nierówność: jeśli zakładamy, że musimy kogoś integrować do społeczeństwa, ustanawiamy tym samym pewne normy społeczne jako lepsze i ważniejsze niż inne. „Inni” muszą się dopasować do „nas”: muszą się zintegrować (Grjasnowa, 2021, s. 65).

Tak pisze Olga Grjasnowa, której rodzice, rosyjscy Żydzi, wyemigrowali do Niemiec wraz z dziećmi w 1996 roku. Wymóg integracji ujawnia faktyczną dominację. By mówić o integracji, potrzebny jest hegemon kulturowy, do którego integracja następuje. Dlatego Czollek wzywa do dezintegracji – to znaczy odmowy uznania hegemoniczności kultury białych Niemców (białych oznacza także nieżydowskich), a tym samym jakiegokolwiek hierarchizacji ludzi w obrębie państwa. Paradygmat integracji opiera się na rasistowskiej koncepcji przynależności (*belonging*) i w tym sensie jest nieustannym ukłonem rzekomo liberalnych, otwartych i tolerancyjnych Niemiec w kierunku skrajnej prawicy. Zdaniem Czollka za sprawą tego paradygmatu idea niemieckiego *Volk* pozostaje wciąż żywa.

Pozycję zmarginalizowaną można zdefiniować nie tylko poprzez funkcję, jaką pełni ona względem grupy dominującej, lecz także poprzez przymus odpowiadania na ciągle te same pytania: skąd pochodzisz? Jesteś mężczyzną czy kobietą? Czy twoja rodzina była w Holokauście? Za tymi pytaniami kryje się nie tylko wzorzec normalności, ale także, a może przede wszystkim, założenie, że ktoś posiada odpowiedź dla przesłuchującego: mężczyzna albo kobieta. Niemiec albo nie-Niemiec. Zagłada albo nie-Zagłada. By przerwać przesłuchanie, sugeruję koncepcję dezintegracji. [...] Dezintegracja oznaczać może odmowę odpowiedzi na pytania, które uznamy za kompulsywne. Kłamstwo. Fikcję. Ciszę (Czollek, 2020, s. 150).

Kłamstwo, zmyślenie, milczenie są prawem każdego, kto jest wciągany na scenę tego teatru, ponieważ przesłuchanie, które na tej scenie się odbywa, to akt subordynowania, wymuszanie posłuszeństwa, demonstracja dominacji. Problemem nie jest zatem czyjeś kłamstwo, lecz fakt, że osoby należące do mniejszości zmuszone są podtrzymywać wyidealizowany obraz własny większości.

Warto podkreślić, że postulowana przez Czollka dezintegracja nie oznacza odmowy asymilacji w tym sensie, żeby zachować wierność judaizmowi lub znajomość kultury żydowskiej na przekór wtopieniu się w pejzaż lokalny. Nie jest to więc projekt bundowski. Dezintegracja oznacza odmowę podchodzenia do egzaminu z podporządkowania regułom tego pejzażu. A nawet więcej: demonstracyjne tego egzaminu oblanie. Podobnym postulatem jest autodekolonizacja Grady Kilomby. Kilomba proponuje, by porzucić fantazję o sprostaniu białej publiczności. „Jeśli tylko będę odpowiednio przekonująca”, „trzeba było zachować się inaczej”, „mogłam to powiedzieć innymi słowami” – ten perfekcjonizm osób poddanych rasistowskiej przemocy, owocujący ciągłym poszukiwaniem właściwej odpowiedzi dla białych, jest przejawem internalizacji rasizmu (Kilomba, 2010, s. 142). Polega na tym, że wciąż w sobie, a nie w strukturze, na jakiej nadbudowana jest rzeczywistość społeczna, upatrujemy powodów dyskryminacji i prześladowań, jakich doświadczamy.

Dlatego Améry proponuje, aby zamiast walczyć z własnym dyskomfortem i niepokojem, zaakceptować je jako kondycję wyróżniającą tych, którzy na podstawie fałszywych uniwersalizmów nie zostali zaliczeni „po prostu” do zbioru ludzi, lecz kazano im ten test zaliczać nieustannie od nowa.

Rozważania o uniwersalizmie zaczęłam od przypomnienia, w jaki sposób zdekonstruował go Pierre Bourdieu, obnażając przesłanki, na jakich uniwersalizm, który znamy, jest ufundowany. A jednak Bourdieu nie rezygnuje z samej idei uniwersalizmu. Uniwersalizm faktyczny – w odróżnieniu od mistyfikacyjnego – polegać miałby na uniwersalnym uzyskiwaniu warunków dostępu do tego, co uniwersalne. „Trzeba starać się, aby wszędzie sprzyjać dostępowi wszystkich ludzi do narzędzi produkcji i konsumpcji zdobyczy historycznych, które wskutek logiki scholastycznej uzyskały w danej chwili uniwersalny charakter” – pisał Bourdieu (2006, ss. 116–117). Celem byłaby więc uniwersalizacja warunków dostępu do uniwersalności.

Odrzucenie fałszywego uniwersalizmu poprzez, po pierwsze, skonfrontowanie się z faktem własnego podporządkowania i faktycznym rozmiarem przemocy, jakiej jest się poddanym lub poddana, po drugie, odmowę grania w teatrze integracji, po trzecie, demaskację fałszu stojącego za obietnicą składaną przez dotychczasowy uniwersalizm – to wszystko są warunki konieczne, lecz niewystarczające, by cel ów osiągnąć. Mówiąc inaczej, polityka tożsamości – wycofania się w partykularyzmy na skutek rozczarowania fałszywą obietnicą asymilacji – na dłuższą metę nie gwarantuje emancypacji. Tak ujął to Eric Ward:

Odrzucam współczesny trend obwiniania mniejszościowych społeczności za ich *empowering*. Odrzucam jednak także rosnącą tendencję liderów i lidererek tych społeczności, by traktować politykę tożsamości jako cel ostateczny. To nie jest cel ostateczny. Polityka tożsamości miała być naszym sposobem na odbudowę ruchów społecznych na rzecz sprawiedliwości. Jej celem było zgromadzić nas razem, byśmy rozpoznali w sobie nawzajem to, co wspólne wszystkim ludziom (Ward, 2018).

W kontekście żydowskości i antysemityzmu skuteczne roszczenie do uniwersalności – a zatem nie to, które podtrzymuje strukturę dominacji, lecz to, które ją obnaża i żąda jej przebudowania – można zgłosić dopiero jako Żyd właśnie, przeszedłszy najpierw drogę nie od, ale do własnego piętna. Paradoks ten oddają słowa Améry’ego: „Mogę być Żydem tylko w strachu i gniewie, kiedy – by odzyskać godność – strach przeradza się w gniew. «Usłysz, o Izraelu» to nie moje wezwanie. To «Usłysz, o świecie» chce gniewnie wyrwać się ze mnie. Domaga się tego sześciocyfrowy numer na moim przedramieniu” (Améry, 1980a, s. 100). Stać się Żydem oznacza zmierzyć się z iluzją obietnicy, że można nim nie być w świecie, którego warunki dyktują antysemickie wzory. I dopiero z tego miejsca – miejsca zerwania – żądać inkluzji.

Uniwersalizm fałszywy, sublokatorstwo, dezintegracja i wreszcie ponowne roszczenie do uniwersalności, które zaczyna się, chyba zawsze, od żądania uznania różnicy na przekór usypiającym opowieściom o „losie ludzkim” –

chciałabym teraz omówić, jak sekwencja ta może wyglądać, posiłkując się trzema tekstami literackimi poświęconymi antysemityzmowi. Zanim jednak to zrobię, korzystając z rozpoznania Jodi Melamed spróbuję wyjaśnić, jak doniosłą rolę może pełnić literatura w kształtowaniu wzorów kultury. Zdaniem Melamed to właśnie literatura piękna odegrała szczególną rolę w konstruowaniu i reprodukcji kategorii postrzegania dopasowanych do kolejnych generowanych przez państwo porządków rasowych w USA i to w polu literackim podejmowano próby ich przekraczania (Melamed, 2011).

4. Pacyfikacja

Nie utrzymywał kontaktów towarzyskich z Żydami. Z wyjątkiem tych, którzy jak on nie chcieli się uważać za Żydów i jak on płacili każdą cenę za akceptację. Nie kontaktował się nawet z rodzonymi braćmi. Chciał, żeby wszyscy zapomnieli, że jest panem Sztajnsbergiem, a pamiętali tylko, że jest panem Marianem. I udawało mu się to. Wszędzie, gdzie wchodził, słyszał: „Panie Marianie! Panie Marianie!”. Podśmiewano się z niego i wykorzystywano go w bezwstydnym sposób, ale był popularny wśród eleganczkiej bohemy. Która natychmiast o nim zapomniała, kiedy nie mógł już nic jej zaoferować, lecz przeciwnie, sam potrzebował pomocy. Jedni twierdzili, że Ćwiklińska [żona] kazała mu odejść, drudzy, że sam odszedł, żeby jej nie narażać. Załadował książki na wózek, tyle ile mógł uciągnąć, i poszedł do getta, gdzie je z tego wózka sprzedawał. Umarł z głodu, bo kto mógł wyżyć z książek w getcie? (H. Grynberg, 2018, ss. 82–83).

We wspomnianej już książce *Represent and Destroy. Rationalizing Violence in a New Racial Capitalism* Jodi Melamed (2011) pokazuje, jak powojenne ideologie antyrasistowskie nie tylko ograniczyły rozumienie rasizmu, ale ufunდowały i znormalizowały nowe formy urasowanej przemocy. Chciałabym pokazać analogiczny proces wygaszania polemicznego potencjału, jaki miał miejsce w Polsce odnośnie do antysemityzmu. Mam na myśli uporczywie fałszywe odczytanie literackich i wspomnieniowych narracji żydowskich o Zagładzie, w nieprzystającym do nich, a czasem wręcz zaprzeczającym im duchu uniwersalizmu spod znaku wyświechtanego bon motu Zofii Nałkowskiej, a w konsekwencji zaprzepaszczenie szansy na realną konfrontację z antysemickimi wzorami kultury poprzez ich przeoczenie, zapoznanie lub zakrycie tam, gdzie zostały one ujawnione, opisane i poddane dekonstrukcji.

Od Jodi Melamed wiemy, że przestrzenią transmisji ideologii rasowych może być pole produkcji kulturalnej ze szczególnym wskazaniem na literaturę piękną, a nie, jak zwykło się sądzić w odniesieniu do splotu ideologii

i uprzedzeń, wąsko rozumiana polityka. Przybliżyła nas do kategorii wzorów kultury, oddala natomiast od postrzegania rzeczywistości w sposób quasi-spiskowy – jako gry świadomie i celowo prowadzonej przez demiurgów i manipulatorów. Melamed traktuje kulturę nie jako pole wolnej ekspresji i twórczego indywidualizmu, lecz wytwarzania społeczeństwa i jednostek, ściśle powiązane z innymi polami tej produkcji. W jej ujęciu kultura jest tyleż integralnym, co niezbędnym elementem porządku politycznego i ekonomicznego, bo za sprawą promowanych tekstów kultury narzucony przez państwo porządek społeczny zostaje uprawomocniony w oczach jej odbiorców i odbiorczyń i przez nich zinternalizowany. Kultura proponuje także indywidualne i grupowe tożsamości, które bezkolizyjnie wpisują się w ramy narzucone i strzeżone przez państwo.

Zdaniem Melamed to literaturoznawstwo trenowało czytelników w takim rozumieniu różnicy rasowej, którego wymagała ideologia dominująca (Melamed, 2011, ss. 2–4). Kulturotwórczą siłą literaturoznawstwa, której dowodzi Melamed, chciałabym teraz pokazać na przykładzie recepcji trzech dzieł: opowiadania *Wielki Stefan Konecki* Adolfa Rudnickiego oraz powieści *Zapiski z martwego miasta* i eseju *O sytuacji polskiego pisarza pochodzenia żydowskiego* Artura Sandauera. Wszystkie te trzy teksty zrywały z iluzją asymilacji, pokazując stojącą za nią przemoc. Za sprawą zaproponowanych przez literaturoznawców interpretacji we wszystkich doszło do drastycznego przemieszczenia znaczeń.

4.1. „Mit przeprowadzki”

Fałszywa uniwersalizacja ma moc performatywnego wezwania: zmusza Żydów do jej powtórzenia. Zgodnie z logiką egzaminu z podporządkowania częścią wymaganej mimikry do kultury dominującej jest jej replikowanie. Dlatego już samo poprowadzenie innej narracji to nierzadko kosztowny gest odmowy. Odmowę narracyjnej reprodukcji figur dominującego dyskursu traktuję zatem jako odmowę asymilacji do polskości. Bo, jak dowodzić będą autorzy, których teksty za chwilę omówię, w Polsce asymilacja polega na tym, że Żyd musi dać dowody uznania dla kultury, której immanentnym składnikiem jest przemoc wobec Żydów. Manifestacyjne uznanie tych cech kultury polskiej, które nasączone są antysemityzmem, to egzamin, który zadawany jest Żydom zgłaszającym akces do polskości. Podobny do współczesnych testów dla kandydatów do holenderskiego czy amerykańskiego obywatelstwa, które – jako formę przemocy symbolicznej – opisała Judith Butler (2011, ss. 173–179). W sensie technicznym obywatelstwo – papier, pieczętkę, paszport, dowód – czasem można dostać. Ale, jak dowodzić będą Rudnicki i Sandauer, na płaszczyźnie relacji społecznych między grupą dominującą a mniejszościami ten egzamin nigdy nie wystarcza. Ze względu na antysemityzm będący nie tylko światopoglądem jednostek, ale też integralnym

elementem kultury, asymilacja Żydów okazała się projektem niemożliwym. Z całą mocą ujawniła to wojna. I z całą mocą obnażyły to teksty Adolfa Rudnickiego i Artura Sandauera.

Ale jeśli Żyd, to niechby już prawdziwy, lubieżny, demoniczny, a nie ja – ze swoją poprawną polszczyzną i tytułem magistra!... [...] Trzeba by na przykład, abym charczał wymawiając „r”, abym dni spędzał na handlu, a noce nad Talmudem oraz popełniał od czasu do czasu czarujące błędy gramatyczne (Sandauer, 1963, ss. 54–55).

Tak wyśmiewał Artur Sandauer polską wizję Żyda. Badacz wiedział jednak, że zasymilowanym Żydom wcale nie było do śmiechu. We wstępie do *Wierszy wybranych* Juliusza Wita pisał:

W tym nieszczęśliwym kraju Wit należy do mniejszości, nad którą w ówczesnej sytuacji zawisła groźba zagłady: jest Żydem. Wśród tych ostatnich jest przedstawicielem innej jeszcze mniejszości: należy do Żydów zasymilowanych. Żle umieszczony w świecie jako Polak, wśród Polaków jako Żyd i wśród Żydów jako asymilator, powinien być na dobrą sprawę czuć się najnieszczęśliwszym z ludzi (Artur Sandauer, cyt. za: Wit, 1959, s. 6).

W *Zapiskach z martwego miasta* za pomocą mapy rodzinnego miasta Artur Sandauer dekonstruuje polską kulturę i miejsce przeznaczone w niej dla Żyda (Sandauer, 1963). W przedwojennym Samborze dzielnicę polską (Rynek) oddziela od dzielnicy żydowskiej (Blich) Targowica – przestrzeń „pomiędzy”. Przestrzeń, gdzie oczekuje się na prawo pobytu w będącym przedmiotem aspiracji Rynku. W Targowicy, czyli – jak wskazywałaby nazwa – miejscu dla „zdrajców”, mieszka między innymi młody Sandauer, niecierpliwie wyczekując przeprowadzki do dzielnicy polskiej. Już jako dziecko narrator *Zapisków z martwego miasta* – a więc i sam autor, o czym wiemy ze wstępu – wstydzi się Blichu. Dzielnicę żydowską postrzega jako otchłań i chce się uwolnić od jej siły przyciągania.

Urodzony – jak się rzekło – na pograniczu dwu narodowości i klas, na dwuznaczonej Targowicy, za sobą miałem siedlisko żydowskiej nędzy i ciemnoty – Blich; przed sobą, na wzgórzu – nasz małomiejski Rynek. Do tej dzielnicy kultury i polszczyzny musiałem – najdosłowniej – się wspinać (Sandauer, 1963, s. 42).

Najdosłowniej, ale i najbardziej metaforycznie. *Zapiski z martwego miasta* to książka o wyzwaniu się narratora z aspiracji do Rynku. To droga od Targowicy jako przekleństwa do Targowicy jako wyboru. Od sublokatorskiej aspiracji do dumy z piętna. Droga, która okazała się wieść nie przez Rynek, lecz przez Blich.

Nim jednak Sandauer upora się z Samborem, odwiedzi Lwów i Warszawę. Przyjechawszy po raz pierwszy do tej ostatniej, by z Julianem Tuwimem prowadzić wysublimowane rozmowy o Horacym, szedł piechotą z Ochoty na Mazowiecką gwarnymi ulicami, na których co i rusz natykał się na oenerowskie bojówki. Potem przez otwarte okno wpadały do domu poety okrzyki „nie

bić!". Studia we Lwowie Sandauer opisuje jako okres, w którym po raz pierwszy podał w wątpliwość swoje oddanie klasycie, a wraz z nią – gloryfikowaną postawę dystansu wobec świata. W praktyce dystans ów polegał na tym, że plamy żydowskiej krwi na podłogach sal wykładowych i inne przejawy przemocy wobec Żydów profesorowie ostentacyjnie ignorowali. A przecież była to przemoc tak rozbuchana, że po Lwowie „chodziło się ze wzrokiem wytężonym, z napiętym słuchem: napad mógł nastąpić w każdej chwili z każdego zakamarka” (Sandauer, 1963, s. 20). Podnoszony do rangi cnoty dystans polegał na ignorowaniu „polskiego faszyzmu, który w dwa lata później, w 1934 roku, miał objąć rządy oficjalne, [a który] sprawował je już teraz faktycznie: za pomocą kastetów i pałek” (Sandauer, 1963, s. 20). Sandauer traktuje polski i niemiecki antysemityzm jako kontinuum – nie tylko ideowe, ale i kontinuum rzeczywistości, jakiej doświadczać musiało ówczesne pokolenie polskich Żydów. Generacja, której „polski faszyzm odebrał młodość, a niemiecki – życie” (Sandauer, 1963, s. 28). Wojna jest więc w ujęciu Sandauera nie tyle wybuchem przemocy przeciwko Żydom, ile jej zradykalizowaniem. „Dopiero okupacja zaprowadziła tu [w Samborze – A.Z.] ład i precyzję, nadała moc prawną temu, co unosiło się w atmosferze” (Sandauer, 1963, s. 103).

W warunkach wszechobecnej przemocy wobec Żydów dystans, którego piewcą był sam Sandauer (jako człowiek wychowany w duchu filozofii starożytnej i klasycznej estetyki), okazuje się przyzwoleniem na tę przemoc. To tyrania „stylu niezobowiązującej blagi, zaznaczenie rezerwy i stania ponad”, które praktykować można było, dopiero jeśli się przeszło test „uszu i oczu” (Sandauer, 1963, ss. 36, 37, 56). Mieczysław Rosenzweig, bohater parabiograficznych fragmentów *Zapisków*, do takich osób nie należy, gdyż ma „zły wygląd”. Uparty w staraniach o bycie bardziej polskim niż wszyscy Polacy myśli o sobie: „Jam Europejczyk, za mną murem Zachód, Grecja i Francja, trzydzieści wieków kultury i pięć lat studiów humanistycznych, kubizm i surrealizm, Sofokles i Horacy, Valéry i Léger”, ale w praktyce nie może przejść swobodnie ulicami Warszawy, bo przechodnie wytykają go i chichoczą za jego plecami, bojówki faszystowskie urządzają na niego polowania, a Niemrawo rozpędzający je policjant nie skąpi antysemickiego komentarza: „Siedziałbyś w domu i majufesy śpiewał...” (Sandauer, 1963, s. 57).

Może się wydawać, że Sandauer gra kontrastami: zderza wzniosłe z przyziemnym, teoretyczne z praktycznym, czyste z brudnym, efekt szoku wywołując nieprzystawalnością rejestrów. Jego zamierzenie jest jednak poważniejsze: chce pokazać relację przyczynowo-skutkową między jednym a drugim. Relację tę opisuje, znowu posługując się mapą. Tym razem jest to mapa samborskiej kanalizacji. Młody Sandauer lubił chodzić nad rzekę. Niestety,

paradoks terenowy mojej młodości polegał na tym, że nad Dniestr szło się przez Blich, że droga do raju prowadziła przez piekło. Aby uciec w letnie dni od skwaru i fetoru Targowicy, trzeba było mianowicie zanurzyć się w skwar i fetor jeszcze większy, trzeba było przez gęsto pokryty rynsztokami teren getta przedostać

się na pola nadrzeczne. Szedłem tamtędy jakby zagrożony jakimś wewnętrznym niebezpieczeństwem. Zdawało mi się, że niechbym stąpnął nieco mocniej, a runę przez tę powierzchnię nieszczelną w jakiś podziemny labirynt, którego obsesyjną mapę nosiłem w sobie. Wszystkie te rynsztoki, przejścia i przełazy łączyły się w wielkim kanale, który w centrum getta otwierał półtorametrową, ciekącą żółtym wysiękiem, paszczę. Był to główny odbył całego miasta, które tam, na górze, maskowało dyskretnie swą podziemną łączność z Blichem przy pomocy płyt kanałowych, ale tu załatwiała się otwarcie i bez żenady. Nie mogłem – na widok tej strużki zaropiałego błota – opędzić się od myśli o jej proveniencji: w ten więc sposób dawały tym na dole znać o swym istnieniu wille i urzędy, szkoły i gimnazja? Tym więc podszyty był rynkowy klasycyzm? A czyż mój własny klasycyzm – wszystkie te róże i zachody, te przekłady z parnasistów, cała ta kurczowa czystość mej postawy – nie były podszyte czymś podobnym: lękiem przed stoczeniem się w podziemia Czarnego Łądu? Ten brud i nędzę nosiłem w sobie; nie byłem o tyle różny od tych raczkujących w błocie dzieci, mój dom – nie o tyle piękniejszy od ich ruder, abym nie czuł wspólnoty losu (Sandauer, 1963, ss. 88–89).

Getto jest więc brudne brudem Rynku. Wypełnione nieczystościami kanały są tu najbardziej dosłowne, o czym przekona się Sandauer, kiedy będzie próbował się w nich ukryć podczas jego likwidacji. Ale dzięki freudowskiej projekcji wiemy, że kanały to także metafora kultury: tego, co w niej ukryte, a jednocześnie fundamentalne dla jej systemu. Strukturalnie niezbędne. W tym ujęciu Rynek funduje getto jako brudne i zarazem maluje obraz getta jako miejsca zmyzy. Za jego sprawą jest to miejsce nieczyste – dosłownie i wyobrażeniowo. Na przykład w rezultacie niedofinansowania infrastruktury miejskiej w dzielnicach żydowskich. Nade wszystko chodzi jednak o znaczenie symboliczne: Rynek przedstawia Żyda jako kogoś, kto jest zbyt brudny, by wstąpić w progi czystej polskości. Polskość jawić się może jako czysta – czyli należąca do sfery wzniosłości – bo ceduje swe symboliczne (i realne) fekalia na Żydów. Dlatego dopiero kiedy Sandauer stanie „utyłfany krwią i błotem getta, przeszedłszy – nie psychicznie, ale dosłownie – przez kanały”, uwolni się od potrzeby uznania ze strony kultury dominującej (Sandauer, 1963, s. 91). Wykona gest odwrotny: odmówi przyjęcia symbolicznego prawa pobytu albo w dzielnicy polskiej, albo w żydowskiej. Dowartościuje miejsce pomiędzy. To miejsce, z którego, uwiedziony wzniosłością Rynku, za wszelką cenę chciał się wcześniej wynieść. Kiedy odkryje, że wzniosłość jest ufundowana na piętnującym naznaczeniu tego, co poza nią, i na przyzwoleniu na przemoc wobec obszaru napiętnowanego, zdomowi się poza nią.

Tak jak u Sartre’a i Amery’ego, u Sandauera wyjście poza zakłęty krąg uznania bez poznania – uznania dla kultury dominującej bez poznania wpisanej w nią przemocy (Bourdieu, 2006) – prowadzi przez poddanie się najgorszym wyobrażeniom na własny temat produkowanym przez panującą kulturę. Narrator czeka na prawo wstępu do Rynku, mając nadzieję, że zostanie kiedyś uznany za „swojego”. Zagłada ukazuje mu iluzoryczność tej nadziei: uznanie Żyda za „jednego z nas” nie jest w polskiej kulturze możliwe. Zepchnięty podczas Zagłady na powrót do getta dopiero wtedy dostrzega

strukturę polskości: „Odkąd życie – w ów przewrotny sposób, w jaki realizuje ono wszelkie marzenia – zrealizowało nasz rodzinny mit przeprowadzki, odkąd zatem znalazłem się w getcie” – ironizuje (Sandauer, 1963, s. 104). Struktura ta prezentuje się nader wymownie, gdy ku ucieście i zabawie polskich obserwatorów polskie dzieci i kanalarze wykurzają z kanałów getta ukrywających się tam Żydów.

Zapanowała tu nagle, jak w mieszkaniu, gdzie po długiej zimie otwiera się okna na przestrzał, atmosfera wiosennych porządków. Bal czy polowanie? [...] Aby wkraść się w nasze zaufanie, niektórzy uciekali się do żydowszczyzny, przy okazji nie mogąc się jednak powstrzymać od parodiowania i demaskując tym samym własną komedię. W gruncie rzeczy nie tyle o rezultat im chodziło, co o zabawę – wielką zabawę ludową, podziemny festyn z fantami, loterią i słupem szczęścia, na którym jako nagroda – zamiast kiełbasy i wódki – wisieliśmy my. [...] To szli kanalarze, szli w asyście dzieciaków, poprzedzani śmiechem i błazenadą, wygarniając po drodze ludzi z włazów (Sandauer, 1963, ss. 114–115).

Przemoc, której autor *Zapisków* poświęca najwięcej miejsca, kryje się w asymilacji. Jej mechanizm pokazuje Sandauer, powołując do życia swoje karykaturalne alter ego: Mieczysława Rosenzweiga. Rosenzweig to przestroga: ktoś, kim mógł stać się Sandauer, gdyby poszedł drogą asymilacji. Pod presją kultury polskiej Żyd Rosenzweig marzy, że zostanie uznany przez Polaków za „swojego”, dzięki czemu poczuje się wartościowy. By jednak tak się stało, parabiograficzny bohater Sandauera musi uznać wszystko, co żydowskie, za gorsze, poślednie, ohydne i obce – a zatem za takiego musi uznać samego siebie. „Jednym ze źródeł żydowskiego niepokoju jest ta cała konieczność zastanawiania się i ustosunkowywania do tej dziwnie obcej i jednocześnie bliskiej postaci, niezrozumiałej, ale i znajomej, która dręczy go ustawicznie i nie jest niczym innym, jak tylko nim samym, nim samym w oczach innych ludzi” – pisał Sartre (1992, s. 78). Niepokój dręczy Rosenzweiga bez ustanku, bo wraz z przyjęciem kultury polskiej Rosenzweig „uznał pogardę, jaką go darzą, za słuszną, dopuścił do siebie bakcyła rasizmu” – pisze Sandauer (1963, s. 44). Im bardziej Rosenzweig kocha Polskę, tym bardziej nienawidzi samego siebie, bo spogląda na siebie przez pryzmat polskiego antysemityzmu. A im dłużej to robi, tym bardziej zapatrzonej jest w Polskę, która stanowi odwrotność tego, jak w jej oczach prezentuje się Żyd. W efekcie „jeszcze na długo przed wojną znajduje się w okupacji psychicznej, uzależniony od cudzego spojrzenia – jak gdyby był na aryjskich papierach” (Sandauer, 1963, s. 44).

Tutaj następują opisy autonienawiści rasowej. O tym, jak głęboko antysemityzm „wchodzi” w tych, których atakuje, i jak zatruwa stosunek Żydów do własnego ciała, wiemy od wspomnianego już Sandera Gilmana. Z powodu licznych antysemickich stereotypów na temat żydowskiego wyglądu i fizjonomii (Gilman, 1991; Jütte, 2020) Żydzi „nie czują się dobrze w swoim ciele, nie mają do swojego ciała tak spokojnego, beztróskiego stosunku własności, tak charakterystycznego dla większości Aryjczyków”, wszak „czuć się Żydem pod spojrzeniami Aryjczyków to jeszcze gorzej, niż czuć się nagim” – pisał

Sartre (1992, ss. 119, 122). Dokładnie to dzieje się z bohaterem Sandauera. Spogląda on w lustro, rozpaczając nad tymi elementami swojego wyglądu, które Polacy konotują jako symptomy żydowskości: „Oto moje blond włosy, które najwprawniejszego znawcę mogłyby w błąd wprowadzić. Oto nos – orli, co prawda, ale szlachetny i prawie szlachecki – który też mógłby ująć od biedy, gdyby nie uszy – cienkie niczym skrzydła nietoperza i jak palce jutrzienki prześwitujące” (Sandauer, 1963, s. 48). Uszy nie są przypadkowe. Rosenzweig uczy się „kłaść je po sobie”. Wedle słownika PWN „kłaść uszy po sobie” znaczy „pokornieć”. Kiedy bohater przechodzi z dzielnicy żydowskiej do dzielnicy polskiej, jego uszy coraz bardziej „przylegają do głowy bez wysiłku, naturalnie”.

Tak jak cytowany już Améry, Sandauer dostrzega paralełę między auto-nienawiścią rasową i klasową. Żydzi z ambicjami asymilacyjnymi są jak jednostki z klas zdominowanych: przyjmują za pewnik swoją gorszość, bo patrzą na siebie przez pryzmat kategorii kultury dominującej.

Cokolwiek robi plebejusz wśród arystokratycznej socjety – czy podda się jej ceremoniałowi, czy będzie afiszować swą plebejskość – nie uniknie ironicznych pomrukiwań; podobnie i Mieczysław Rosenzweig nie umknie przed niezyczliwym sądem Słotwickich, czy będzie manifestował swą polskość, czy podkreślał swe żydostwo; jeśli mówi poprawnie, nazwą go „mechesem”; jeśli zaciąga – „szmajgelesem”. Tak czy owak, będzie w groteskowej sytuacji człowieka, który wprasza się tam, gdzie go nie chcą, zaplątany w „komedię pogranicza” (Sandauer, 1963, s. 44).

Za każdą decyzję – asymilować się czy przyjąć status obcego – zapłaci. Bezwzględny koszt jest istotą jego piętna.

W wojnie Resenzweig dostrzega szansę wyjścia poza żydowskość. „Cóż jednak, gdyby wdrzeć się w ten mit cierpiętniczy i boleściwy [...] – poprzez bohaterstwo? Okazja jest jedyna! Teraz albo nigdy! Umitycznić się nareszcie, spolszczyć! [...] poprzez Sybir, tajgi, katorgi i tundry” – ironizuje Sandauer, przywołując figurę Berka Joselewicza (Sandauer, 1963, s. 65). Jego bohater snuje fantazje o tym, jak na policji poda się za Polaka i dzięki temu jako Polaka ześlą go na Sybir. Niestety, za sprawą stereotypu „żydokomuny” to wejście do kultury polskiej także jest zaryglowane. Wraz z nastaniem w mieście władzy radzieckiej Rosenzweig zostanie uznany przez Polaków za jej sojusznika. Nie ma prawa zaprzeczać. Nie jest istotne, jakie ma poglądy. O tym, kim jest, decyduje werdykt Polaków. A werdykt brzmi: jeśli Żyd, to znaczy, że bolszewik.

Siła stereotypu „żydokomuny” jest tak potężna, że za jego sprawą Rosenzweig całkowicie traci kontrolę nad własną tożsamością. Zostaje „ubran” w bolszewizm, choć w rzeczywistości nominacje od Rosjan na lukratywne stanowiska dostają Polacy. Przychodzi im brać je tym łatwiej, że jako beneficjentów mogą wskazywać wyłącznie Żydów. Wówczas odium zdrajcy ich nie obejmuje. W narzucaniu Żydowi roli sojusznika bolszewików kultura dominująca jest na tyle bezwzględna, że Rosenzweig – trochę jak bohater Kafki, a trochę Gombrowicza – nie poznaje sam siebie: zaczyna mówić obcym

głosem i wygłaszać nie swoje poglądy. Robi to, do czego obliguje go prześladowczy stereotyp. Doświadcza całkowitej alienacji. Jej przypieczętowaniem jest spoliczkowanie samego siebie przed lustrem: „O, gdyby móc zedrzyć tę maskę, zszarpnąć tę przyklejoną od urodzenia powłokę!... I podniósłszy rękę, wciąż przyglądając się swemu odbiciu, spoliczkowałem swą twarz dwukrotnie” (Sandauer, 1963, s. 77). Przemoc kultury dokonuje tutaj całkowitego wcielenia. Zamienia się w przemoc symboliczną: autoprzemoc.

Tym, co przerywa alienację samego Sandauera, a więc chroni go przed stanieniem się Mieczysławem Rosenzweigem, jest powrót do dzielnicy żydowskiej i przyłączenie się do nowej wspólnoty: komunistycznego podziemia. Sandauer przestaje wypatrywać gestu zaproszenia ze strony tych, którzy traktują go jak gorszy gatunek człowieka. Chodzi mu już nie o uznanie w aktualnej rzeczywistości, lecz o walkę o nową rzeczywistość (Sandauer, 1963, ss. 114–116). W planie tożsamości natomiast, po podróży z Blichu do Targowicy, wyczekiwaniu na prawo wstępu do Rynku, powrocie do getta i przejściu przez jego kanały, Sandauer wybiera pozycję „permanennie na rozdrożu”. Ta pozycja, której przyjdzie mu z trudem bronić, zdefiniuje go jako twórcę, pisarza, postać życia publicznego.

Korzystając z okazji, jaką daje omawianie autobiograficznej książki Sandauera, zatrzymajmy się na chwilę przy wspomnianej już kategorii autentyczności. Podejmując polemikę z Sartre’em w tym zakresie, w *Zapiskach z martwego miasta* Sandauer deklaruje, że jego aktem oporu wobec antysemityzmu jest pielęgnowanie rozdarcia: nieuleganie presji, by przyjąć jakąkolwiek narodową tożsamość. Wydaje mi się, że najdojrzałej podszedł do tego zagadnienia Max Czollek, uzmysławiając nam, że to nie jest albo-albo (albo nieautentyczny-zasymilowany Żyd, albo Żyd autentyczny, bo posiadający jednoznacznie żydowską tożsamość), lecz raczej i-i. Jedno i drugie.

Można postrzegać siebie jako Żyda i jednocześnie nadal być robionym w Żyda. Moja żydowskość może mieć związek z moim pochodzeniem rodzinnym, praktykami religijnymi lub moją socjalizacją. W tym sensie jest częścią mojej identyfikacji. Jednocześnie jestem robiony w Żyda, kiedy zawsze zadawane są mi te same pytania i przypisuje mi się te same funkcje. Kluczowym jest, by zrozumieć, że to są dwie różne rzeczy: 1) grupa empiryczna i 2) grupa przypisana, konstrukt ze wszystkimi atrybucjami i oczekiwaniami wobec niego. Obie grupy posiadają własne historie, które można oddzielnie rekonstruować. Jeśli postępowanie kogoś, kto ma żydowską tożsamość, odpowiada na hegemoniczne oczekiwania i opisy Żydów, nie z autentycznością mamy do czynienia, lecz z nakładaniem się życia i społecznej alokacji. Nie należy mylić tych rzeczy (Czollek, 2020, s. 145).

Czollek nie obawia się negatywnej oceny hegemonu i tym samym wychodzi poza „gojowską normę” (Coffey & Laumann, 2021). Świadczy o tym niechęć do moralnego usprawiedliwiania żydowskich strategii przetrwania w obrębie kultur antysemickich. Czollek zdaje się mówić: jeśli jesteś Żydem (nie jesteś nie-Żydem), współtworzy cię wszystko: i żydowskość z wyboru, i żydowskość jako piętno; i życie żydowskie, i antysemicka rama, w jakiej się

ono toczy. Nie musisz, a być może nawet nie możesz, wybrać. Nie musisz do tego wyboru dążyć. I ten brak wyboru nie jest czymś, z czego musisz się komukolwiek tłumaczyć. Nawet sobie.

4.2. „Ze skazą?”⁶

Wygląda na to, że Artur Sandauer za Adolfem Rudnickim nie przepadał. Jego esej o Rudnickim jest próbą dowiedzenia, że recepcja dzieł potrafi szkodliwie wpłynąć na ich autora i że skutki tego bywają zgubne (Sandauer, 1959, ss. 7–30). Jednak tekst, w którym Rudnicki podejmuje ten sam temat co Sandauer, krytyk akurat chwali. O opowiadaniu *Wielki Stefan Konecki* (w jego tytułowym bohaterze Sandauer widzi Ostapa Ortwina, „zapomnianego dziś krytyka okresu Młodej Polski”) Sandauer pisze, że nie chodzi tu o „manifestację żydowskiego poczucia narodowego”, jak twierdzą niektórzy, lecz o sprawę poważniejszą: pozycję Żyda w literaturze polskiej – i jako pisarza, i jako bohatera. „Był to świadek jedyny w swoim rodzaju: na tyle identyczny z ginącym społeczeństwem, aby móc jego śmierć przeżyć psychicznie, na tyle zaś odległy, aby ją przeżyć fizycznie i artystycznie zobiektywizować” – pisze Sandauer o Rudnickim (Sandauer, 1959, ss. 10–11).

Jeżeli dawniej – w *Lecie* czy *Koni* – [Rudnicki] zajmował się Żydami, to czynił to jeszcze dość bezosobście, umieszczając się poza ich nawiasem; teraz – zaczyna przemawiać bezpośrednio w ich imieniu. Należy zdać sobie sprawę, jak niesłychana to była u nas innowacja; bez niej w literaturze kraju, który miał największy na świecie procent Żydów, nie byłoby bohatera lirycznego – Żyda. [...] Tu jednak po raz pierwszy pisarz-Żyd przemawiał jako Żyd do publiczności polskiej. Co więcej, czynił z tego artystyczny program (Sandauer, 1959, s. 11).

Lwów, krytyka postawy zdystansowanej jako przyzwolenia na przemoc, nieadekwatność estetyzmu kultury wysokiej w obliczu historii, wreszcie asymilacja jako projekt niemożliwy, a wszystko to rozpisane na kanwie asymilacji Żydów do polskości – zbieżności między *Zapiskami z martwego miasta* a wcześniejszym o piętnaście lat opowiadaniem *Wielki Stefan Konecki* są wielorakie. Rudnicki, podobnie jak Sandauer, zaczyna od krytyki postawy „obiektywistycznej”, która nie wytrzymuje próby rzeczywistości.

[Stefan Konecki] zaczął mi tłumaczyć, że nie ma różnicy między Niemcami, od których uciekłem, a Rosjanami, do których przybyłem. Wystawiłem oczy, to było coś nowego, coś, czego nie mogłem słuchać. Nienawidziłem takich słów, nie miałem uszu dla „obiektywizmu”. Przybywałem z wojennych dróg, uczestniczyłem w bitwach, wiedziałem, że to nie wszystko jedno, czy jest się bitym, czy się samemu bije, że to nie wszystko jedno, kto umiera. Ból i głód leczą człowieka z obiektywizmu, nie spotkałem go nigdzie na wojnie! (Rudnicki, 1948, s. 11).

⁶ To pytanie zostaje zadane narratorowi opowiadania *Wielki Stefan Konecki*. Jaka to „skaza”, nie zostaje powiedziane. Konteksty polski i okupacyjny jednoznacznie ją definiują (Rudnicki, 1948, s. 70).

Sztuka wysoka i postawa dystansu okazują się bezradne wobec przemocy. W obliczu Zagłady ten etos ponosi porażkę.

Stefan Konecki jest Mieczysławem Rosenzweigem na serio. Usta ma pełne wzniosłych sloganów o polskości. Z kultury polskiej asymiluje postawy endeckie. Zaciekle atakuje lewicę i komunistów. W ten sposób ma nadzieję zaskarbić sobie zaufanie Polaków. Podczas Zagłady patrzy na Żydów „z kamiennym sercem i zimnymi oczami”, powtarzając antysemitckie mantry o „chorym narodzie” (Rudnicki, 1948, ss. 71–72). Ale i odwrotnie: o ile Rosenzweig poważnie traktuje fetysze polskiej kultury, o tyle Rudnicki sobie z nich żartuje. „W mej twarzy dominowały kolory łąk i stawów, harmonizowałem z ulicą jak wierzba z polską drogą” – przygląda się samemu sobie okiem szmalcownika (Rudnicki, 1948, s. 68). Zaraz potem jednak narrator opowiadania składa poważną deklarację, którą Sandauer zapewne by wykpił: „Uważam się zawsze przede wszystkim za Polaka, reszta to moje zawiłe sprawy. Że Polska uważa inaczej, to są niestety jej zawiłe sprawy” (Rudnicki, 1948, s. 68). Tymczasem te zawiłości są nie do rozplątania, z czego zdaje sobie sprawę Sandauer. Im bardziej Polska „uważa inaczej”, tym bardziej Żydzi zmuszeni są udowadniać, że Polska w ich ocenie się myli.

Konecki wstydy się swojej żydowskości, więc kompulsywnie odcina się od prześladowanych. Narrator go wypunktowuje: „Nasze istnienie uważał pan zawsze przede wszystkim za złośliwość wobec swojej osoby, bo ktoś gdzieś przecież pana za nas szczypał...”. Zarzuca Koneckiemu, że zawsze stosował „strategię mimikry”: „aby być bardziej polskim od nich samych”, „aby się zmieścić w ich wąziutkim strumyku, prześlepił pan morze” (Rudnicki, 1948, ss. 73–74). Rudnicki wykrzykuje przed Koneckim nienawiść do jego autonienawiści. Jest to nienawiść Żyda świadomego antysemityzmu do „dobrego Żyda” – takiego, który spełnia oczekiwania wrogiej większości. Zaprzeczając dominacji, „dobry Żyd” zaprzepaszcza wysiłek innych, by tę dominację ujawnić. Dlatego Rudnicki obarcza Koneckiego współodpowiedzialnością za skalę polskiego antysemityzmu.

Wreszcie podobnie jak aspiracje Rozenzweiga rozwiewa posądzenie o bolszewizm, tak Koneckiego arestuje Niemiec pomstujący na niego za komunizm. Wraz z kliszą „żydokomuny” Koneckiego dopada żydowskie piętno. Kiedy klęska jego ucieczki w polsłość okazuje się całkowita, bohater opowiadania Rudnickiego wykonuje dobrowolny gest żydowskości: śpiewa żydowską pieśń. Jest to gest analogiczny do powrotu do getta u Sandauera. Dołączając do wspólnoty prześladowanych, obaj bohaterowie rezygnują z asymilacyjnego marzenia o uznaniu ich za „swoich” w obrębie polskości. Gest wyboru tego, co narzucone – odsłonięcie żydowskiego piętna i jego integracja w obrębie własnej tożsamości – w obu tekstach ma moc upodmiotawiającą.

4.3. „Arcypolskość i arcyżydowskość”

To, co w *Wielkim Stefanie Koneckim* Rudnicki przypisuje kulturze polskiej, recepcja z wnętrza tej kultury przypisuje samym Żydom. Omówienia powojennych opowiadań Rudnickiego przedstawiają jego żydowskich bohaterów jako jednostki pełne ułomności i obsesji i uznają to za powód ich nieszczęść. We wstępie do *Opowiadań wybranych* z 2009 roku Jerzy Wróbel pisze, że Stefan Konecki to jeden z przedwojennych „Żydów nieautentycznych”, rojących „o stworzeniu kultury uniwersalnej, w której roztopiłoby się ich hebrajskie dziedzictwo. Opuścili swój naród, przeszli do kultury polskiej, fascynowali się kulturą europejską (a określenie to bywało synonimem kultury niemieckiej)” (Jerzy Wróbel, cyt. za: Rudnicki, 2009, s. XXXI). Mamy tu więc kategorię Sartre’a użytą w sposób, który oszczędza antysemicką kulturę i przerzuca jej ograniczenia na barki Żydów. Helena Zaworska na łamach „Nowej Kultury” wyraża pretensję, że w opowiadaniach Rudnickiego Żydzi są zbyt mało podmiotowi: za rzadko kontrolują sytuację (Zaworska, 1953, s. 3). Rudnicki przedstawia Żydów jako ofiary, co recenzentkę razi, bo wolałaby czytać o ich walce z okupantem. Na końcu zarzut, który Rudnicki stawia kulturze polskiej – że z powodu antysemityzmu ma Żydom do zaoferowania jedynie przemoc i alienację – Zaworska obraca przeciwko samemu Rudnickiemu, wygłaszając pod jego adresem reprimendę, że musi przestać traktować społeczeństwo polskie per „oni”, bo społeczeństwo to dawno już powinno stać się jego „my” (Zaworska, 1953, s. 3).

Pozostałe recenzje albo skrzętnie unikają podjęcia za autorem tematu antysemityzmu i wpisują opowiadania Rudnickiego w nurt „walki z faszyzmem” (Szczepański, 1953), albo koncentrują się na tym, czy Rudnicki jest pisarzem socrealistycznym, odpowiadając na to pytanie analizami formalnymi (Matuszewski, 1953). Wspólnym mianownikiem omówień tomów, w których znalazło się opowiadanie *Wielki Stefan Konecki*, jest niedostrzeganie wykluczającego Żydów charakteru kultury polskiej. To przeoczenie skutkuje przrzuconiem na Żydów odpowiedzialności za niemożność asymilacji. Na skutek zabiegów recenzenckich znika zarysowany przez Rudnickiego kontekst, toteż jego bohaterowie jawią się jako jednostki doskonale wolne w doskonale wolnych warunkach, co czyni z ich losów następstwo niefortunnnych wyborów.

To samo nieporozumienie dominuje w licznych i obszernych recenzjach *Zapisków z martwego miasta*. Te same blokady, które dekonstruuje Sandauer, sprawiają, że jego tekst ulega chybionemu odczytaniu. Tymoteusz Karpowicz na łamach „Odry” diagnozuje książkę Sandauera jako traktat o problemach z samookreśleniem (Karpowicz, 1964). Czyich problemach i jakiego rodzaju samookreśleniem – o tym nie wspomina. Z tekstu Karpowicza wynika, że problemy tego typu po prostu występują, a na dodatek występują w próżni. Czas, który Sandauer opisuje jako niecierpliwe wyczekiwanie na prawo wstępu do Rynku, Karpowicz określa mianem „skazywania się na dwustronność”, „pośredniością”, którą autor uważał za „wolność i atut”, i za którą, zdaniem

Karpowicza, poniósł zasłużoną karę w postaci „kompletnej samotności”. Karpowicz opisuje więc doświadczenie przymusu i przemocy w kategoriach wolnych wyborów i ponoszenia ich konsekwencji. Rażąca dekontekstualizacja polega na wpisaniu narracji Sandauera w ramy przypowieści o tożsamości. W ten sposób całkowicie znika z pola widzenia właściwy przedmiot analizy – polska kultura i antysemityzm jako jej komponent, czyli to, co w *Zapiskach* określa tożsamościowe możliwości bohaterów. Nawet płynący przez żydowską dzielnicę kanał wypełniony fekaliami nie-Żydów Karpowicz sprowadza do „symbolu egzystencji ludzkiej, obsesyjnego motywu książki, [...] niby podziemia dantejskiego piekła” (Karpowicz, 1964, s. 57), a Rosenzweiga, który policzkuje się za to, że jest nazbyt żydowski – do „rozszczerzenia wobec życia i sytuacji” (Karpowicz, 1964, 57). Sandauer opisuje, jakie to życie i jaka sytuacja, a jego powieść jest analizą rozszczerzenia konkretnego, nie zaś rozszczerzenia w ogóle czy też przykładu rozszczerzenia podniesionego do rangi rozważań o „dialektyce życia”. Ten konkret Karpowicz starannie pomija. Pomija go także Włodzimierz Maciąg, który na łamach „Życia Literackiego” uznaje *Zapiski* za wyraz intelektualnego panowania nad własną biografią, ponieważ ich autor „demonstruje wyzwolenie się od złych jądów okupacji, od krzyku i rozpacz, od martyrologicznej hysterii” (Maciąg, 1963, s. 4). Asceza, sceptycyzm i nieufność rozumu – oto, zdaniem Maciąga, cechy pisarstwa Sandauera warte odnotowania. Mniejsza z tym, skąd asceza, czego dotyczy sceptycyzm i z jakiego powodu bierze się nieufność.

W książce *People Love Dead Jews* Dara Horn interpretuje uogólnienia jako jeszcze jeden sposób na wymazywanie historii antysemityzmu, a wraz z nią – jego ofiar (Horn, 2021). Omawiając książkę Horn, Shane Burley pisze:

Auschwitz to nie miejsce, gdzie nauczyliśmy się odnawiać ducha humanizmu. To nie miejsce, gdzie ludzie „tacy jak my” udowadniali, że prawa człowieka i współczucie (choć jest to z pewnością dobre uczucie) muszą być wartościami uniwersalnymi. To miejsce, gdzie zginęli Żydzi. [Martwi] Żydzi nie są metaforą, lecz realnymi ludźmi, którymi nie chcemy, by stały się nasze dzieci (Burley, 2022).

W pozbawioną społecznego wymiaru opowieść o indywidualnych zmaganiach z tożsamością ubiera *Zapiski* także Julian Przyboś (1963). Na łamach „Kultury” omawia powieść Sandauera jako przykład doskonałej autopsychanalizy, „na którą mógł się zdobyć człowiek prawdziwie wolny, to znaczy taki, który zwyciężył w sobie największy ze wstydów i lęków: obawę śmieszności” (Przyboś, 1963, s. 3). Przyboś zachwyca się sposobem, w jaki autor wykorzystał karykaturę, by opisać proces dochodzenia do swojego prawdziwego „ja”. Kwestii kluczowej dla książki – miejsca zasymilowanego Żyda w kulturze polskiej – nie podejmuje. *Zapiski* to dla niego świadectwo wyzwania się jednostki z „automistyfikacji i mitologizowania nas samych”. Podobnie Zbigniew Bieńkowski publikuje w „Życiu Warszawy” pean na cześć „nowego, niepraktykowanego w literaturze stosunku pisarza do własnej biografii” (Bieńkowski, 1963). Książkę Sandauera czyta jako pełną „drwiącej świadomości siebie”,

autoironiczną i bezlitosną wobec autora – a nie ironiczną i bezlitosną wobec polskiej kultury. „Jakby z samego siebie skórę darł pasami” – pisze Bieńkowski (1963, s. 4). Wstrząsające jest nieporozumienie wokół postaci Mieczysława Rosenzweiga. Bieńkowski bierze go za kogoś, kto łączy w sobie nieautentyczne „arcypolskość i arcyżydowskość”, toteż kompromituje się kompleksami oraz pozerstwem. Tymczasem Rosenzweig łączy w sobie uwewnętrzniony za sprawą aspiracji do kultury polskiej antysemityzm z piętnem żydowskości. W efekcie jest pełen autonienawiści. Znowu więc recenzent interpretuje perypetie żydowskiego bohatera jako oskarżenie wobec Żydów, a nie kultury, która stawia Rosenzweiga w sytuacji bez wyjścia: buduje jego ambicje do polskości, a jednocześnie blokuje możliwości ich spełnienia.

O ile w recenzjach Karpowicza, Przybosia i Bieńkowskiego ramą interpretacyjną zastosowaną do *Zapisków* Sandauera jest psychologia tożsamości i psychoanaliza, o tyle w omówieniu Tomasza Burka rolę tę pełni marksizm (Burek, 1964). Niestety, jak się okazuje, nie stanowi to gwarancji, że recenzent będzie widział bohaterów Sandauera w kontekstach, w jakich umieścił ich autor. Powołując się na kategorie Marksa, Burek traktuje *Zapiski z martwego miasta* jako książkę o wyzwaniu się jednostki z alienacji, a Żyd to dla niego typ idealny marksowskiego wyalienowania. Ktoś, kto nie należy do samego siebie, komu odmówiono ludzkiego statusu i czyje życie było dyktowane przez innych. Wszystkiemu temu kres położył dopiero komunizm – dowodzi Burek. Sandauer, jego zdaniem, z odwagą tę alienację opisuje. Że z odwagą opisuje też owej alienacji przyczyny – tego już Burek nie zauważa. W tym miejscu jego marksizm wyhamowuje, ustępując pola egzystencjalizmowi. W recenzji Burka *Zapiski* relacjonują proces nabierania dystansu do siebie, zyskiwania samoświadomości, dążenia do wolności i samorealizacji, wreszcie są dowodem dojrzałości. Widziane przez pryzmat zmagania artysty z materią własnego życia kluczowe u Sandauera konteksty – społeczny, kulturowy i polityczny – zostają pominięte.

Największym nieporozumieniem wydaje mi się recenzja Artura Międzyrzeckiego (Międzyrzecki, 1964). Jej autor skupia się wyłącznie na walorach formalnych i ich specyfice w dziedzinie autobiografii, przemilczając temat żydowskości tak konsekwentnie, że aż krzykliwie. W warstwie faktograficznej recenzent uważa książkę za „opowieść o rodzinnym domu”, który po latach „przypomina senną konstrukcję”. Tabu obejmujące słowo na „ż” okazuje się tak silne, że nawet dzielnicę żydowską Międzyrzecki nazywa „matecznikiem plemiennym”.

Są jednak i recenzenci, którym nie udało się pominąć treści książki. I tak na przykład w krótkiej notce na łamach „Tygodnika Powszechnego” Wiesław Szymański pisze, że *Zapiski* to „książeczka bardzo ciekawa i pouczająca” o „asymilacji narodowościowej” jako projekcie uniemożliwionym przez endecję (Szymański, 1963). Recenzentowi teza ta wyraźnie się nie podoba, zamiast jednak z nią polemizować, kwituje jedynie, że „problem został przez Sandauera nieco zawężony”. Konstatacji tej nie towarzyszy żadne uzasadnienie.

Że rzecz jest o asymilacji, wie także Janina Katz. „Chodzi o udowodnienie, że asymilacja jest koniecznością i może być korzyścią, a problem polega tylko na wyborze kręgu, któremu pozwalamy się przyjąć. A więc na tym, od kogo i dla kogo przyjmujemy określone orientacje polityczne, normy zachowań i wzorzec etyczny” – pisze o *Zapiskach* na łamach „Twórczości” (J. Katz, 1964, s. 97). Choć powtarza się tu ujęcie woluntarystyczne, wybór nie jest wyłącznie kwestią świadomego „pozwolenia” jednostki, ale pozostaje uwarunkowany arbitralnościami kulturowymi i dominującą ideologią, która je kształtuje. Jest to bodaj jedyna recenzja, w której pojawia się słowo „antysemityzm”.

Najbardziej trafne wydają się recenzje Wacława Sadkowskiego z „Trybuny Ludu” i Katarzyny Meloch z „Wiatraków” (dodatku do bydgoskiego czasopisma „Fakty i Myśli”).

Sadkowski pisze:

Groteskowe przeżycia Rosenzweiga, świadomie przecież skonstrastowane z tragiczną powagą spraw ukazanych w autobiografii, są w gruncie rzeczy szyderczą rozprawą z urojeniami nacjonalistycznymi i rasistowskimi, z obłąkaną mentalnością szowinistyczną (Sadkowski, 1963, s. 6).

Z kolei Meloch:

Jest to biografia inteligenta, który z mieszczańskiego estety zmienił się w bojownika przemycającego broń dla nielegalnej gettowej organizacji. Ale nie o dziejach swego ocalenia opowiada, lecz o doświadczeniach społecznych, o lekcji historii, która przełamała jego życie na dwie połowy i uformowała Sandauera pisarza (Meloch, 1964, s. 2).

Jednak oboje recenzenci stawiają zgodną diagnozę: ekskluzywność i nacjonalizm polskiej kultury przeminęły wraz z nastaniem socjalizmu. Autor *Zapisków* opisuje przeszłość. W 1982 roku Artur Sandauer powiedział więc jeszcze raz i nieco dosadniej: to nie jest żadna przeszłość.

4.4. Problem metodologiczny

Jest coś takiego w tekście *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)* (Sandauer, 1982), co sprawia, że recenzenckie nieporozumienie nie było już możliwe. Eseju nie mogło spotkać to, co spotkało *Wielkiego Stefana Koneckiego* i *Zapiski z martwego miasta* – całkowite, nierzadko wręcz demonstracyjne pominięcie istotnego tematu tekstów, czyli antysemitów wzorów polskiej kultury. W efekcie Sandauer wywołał reakcję, która pokazała, że nie pomylił się w swojej diagnozie.

Zacznijmy od samej książki, wydanej w 1982 roku, czyli dziewiętnaście lat po *Zapiskach z martwego miasta*. Sandauer wraca w niej do tematu asymilacji, co być może spowodowała recepcja dotychczasowej literatury poświęconej temu zagadnieniu. Broszura Sandauera przypomina trochę didaskalia do *Zapisków*. Podtytuł autor tłumaczy tym, że jest Żydem, więc pisząc

o warunkach asymilacji, jakie polska kultura narzuciła Żydom, nie dochowa niezbędnej krytykowi bezstronności (Sandauer, 1982, s. 40). Podtytuł ten można jednak rozumieć nieco inaczej: to nie Sandauer powinien tę książkę napisać, bo już raz o tym pisał. Temat podejmuje jednak ponownie – tym razem w formie publicystycznej, bez ubierania w literackie metafory – bo „jest rzeczą nieomal pewną, że nikt inny się nie wypowie” (Sandauer, 1982, s. 40). Od Żydów zasymilowanych – jak będzie dowodził Sandauer – w temacie antysemityzmu oczekuje się milczenia.

Być może pomny recenzji *Zapisków* autor wmontowuje w nową książkę blokady uniemożliwiające przemieszczenie jej znaczenia. „Nie jest to historia wkładu Żydów we współczesną kulturę polską; ma to być – na tle dziejów powstałej w XX wieku grupy społecznej Żydów-Polaków – opis warunków, w jakich ich asymilacja się dokonywała, oraz reakcji psychicznych na te warunki” – pisze (Sandauer, 1982, s. 5). Wielokrotnie też zaznacza, że nie będzie formułował opinii na temat asymilujących się Żydów, lecz „na temat sytuacji, w jakiej asymilacja ta się odbywała”.

Sandauer rozpoczyna swoje rozważania od problemu metodologicznego, który i mnie nie daje spokoju: narzucanie komuś żydowskości, traktowanie tej kategorii jako opisowej wbrew czyjemuś samookreśleniu jest gestem rasistowskim. Zarazem jednak, „poprzestając na metodzie samookreślenia, musielibyśmy [...] ignorować całe fragmenty biografii” (Sandauer, 1982, s. 6). Jeśli na przykład ktoś za czasów wojny musiał się ukrywać, bo okupant uznał go za Żyda lub Żydówkę, to bez względu na tożsamość wybraną fakt ten odciśniętą piętno na jego/jej twórczości – twierdzi Sandauer. Pomijając piętnowanie żydowskością i jego wpływ na piętnowaną lub piętnowanego to pomijając rzeczywistość. To, co nazywa się w Polsce „żydowskim pochodzeniem”, ma wszak „wokół siebie aurę, której ignorować nam nie wolno” (Sandauer, 1982, s. 9).

Warto zatrzymać się nad tym w gruncie rzeczy metodologicznym problemem. Jak pokazała recepcja omówionych opowiadań Rudnickiego i Sandauera, w obrębie fałszywego uniwersalizmu doświadczenie żydowskie staje się – w przeciwieństwie do doświadczenia polskiego – doświadczeniem partykularnym, a opowieść o nim – jeśli nie marginalną, to z pewnością stroniczą i wybrakowaną. By zyskać wymiar reprezentatywny, musi ono zostać wpisane w opowieść o doświadczeniu polskim. Rozpłynąć się w nim: albo jako także polskie, albo podobne, albo jedno z wielu, albo wyjątek od reguły. Wraz z partykularyzacją doświadczenia żydowskiego spartykularyzowane zostają jego „polskie” powody. Na przykład antysemityczne zachowania Polaków jawią się w podporządkowanej polskości narracji jako niereprezentatywne dla polskich postaw incydenty, a następnie przypisane jednostkom patologicznym: „mętom”, „szumowinom”, „elementowi” i „motłochowi”⁷. Podmiot żydowski – z jego doświadczeniem i opowieścią o nim – okazuje się więc podmiotem

⁷ Współcześnie ten typ argumentacji ujawnił się z całą mocą przy okazji dyskusji o książkach Jana Tomasza Grossa *Sqsiedzi* i *Strach* (Forecki, 2018).

niepełnym, któremu przeciwstawiony zostaje podmiot polski jako kompletny i uniwersalny.

Taka struktura dyskursywna stawia w upośledzonej pozycji tych uczestników dyskursu, którzy – bez względu na to, jaką mieli tożsamość wybraną – z powodu tożsamości wymuszonej traktowani byli jako Żydzi. Opisując polską rzeczywistość, ludzie piszący o żydowskim tej rzeczywistości doświadczaniu z powodu swojej żydowskości – wybranej lub wymuszonej – zostają zmarginalizowani jako „nieobiektywni” w przeciwieństwie do neutralnego obserwatora polskiego. Bez względu na to, jak sobie z tą presją poradzi i jaką strategię wybierze, autor żydowski startuje więc z pozycji już naznaczonej jako stronnicza, a zatem w przeciwieństwie do autora nienaznaczonego żydowskością zmuszony jest do podjęcia w ogóle jakiejś strategii – bardziej lub mniej świadomie. Jest to jeden z efektów fałszywego uniwersalizmu: odebranie żydowskiej opowieści kulturowej i historiograficznej prawomocności. Sprawia ono, że autor żydowski zmagać się musi albo z autocenzurą, albo z ryzykiem marginalizacji. Czy należy zatem brać pod uwagę, że piszący jakieś świadectwo był Żydem? Czy nie jest to powtórzenie – w imię analizy – rasistowskiego gestu napiętnowania? A jednocześnie, czy nie byłoby to niedopuszczalnym przeoczeniem, skoro wiemy, że autor lub autorka pisze w obrębie kultury antysemitycznej, która z przyczyn strukturalnych, pod groźbą przemocy, nie chce dopuścić go/jej do głosu na równych prawach – a już zwłaszcza wtedy, gdy antysemitaizm tej kultury miałyby/miałyby opisać?

Przełamaniem tego metodologicznego impasu wydaje się inne postawienie pytania: nie czy brać to pod uwagę, lecz jak to robić, by w imię analizy powtórnie nie piętnować, ale i by w imię dobrych intencji nie zbagatelizować istnienia i roli piętna, a tym samym nie powielić mistyfikującej rzeczywistość uniwersalizacji. Antysemitaizm napiętnowanie nie jest jednorazowym aktem, lecz pociąga za sobą całą gamę następstw. Wymusza przede wszystkim przyjęcie jakiejś strategii wobec napiętnowania. Piętno interpeluje napiętnowanego, a więc nie pozostawia mu wyboru, zmusza do odpowiedzi (Butler, 2010, ss. 34–39). Może nią być zaprzeczanie, ale także na przykład: duma z piętna; atakowanie innych napiętnowanych, by uniknąć podejrzenia o to, że także jest się nosicielem/nosicielką piętna; wchodzenie w rolę napiętnowanego/napiętnowanej i przesadne jej wypełnianie w nadziei na uniknięcie przemocy w zamian za odegranie maskarady inności; próba pozbycia się piętna przez asymilację do grupy piętnującej. Bez względu na przyjętą strategię żadna z nich nie jest w stanie sprawić, by piętno przestało definiować społeczne funkcjonowanie podmiotu. Jedynie brak konieczności przyjmowania jakiegokolwiek strategii – a nie bagatelizacja lub zaniechanie – oznacza wolność od piętna. Dla badaczek i badaczy piętna jako jednego z elementów kultury opisana wyżej sytuacja oznacza, że opisując piętno, należy brać pod uwagę nie tylko mechanizm piętnowania, ale także sposoby radzenia sobie z nim. Strategie te dostarczają bogatej wiedzy o piętnującej kulturze, ponieważ ich wzorów dostarcza kultura dominująca.

Mamy więc już: 1) piętnowanie, 2) strategię radzenia sobie z piętnem i 3) konieczność opisania nie tylko piętna, ale i strategii radzenia sobie z piętnem. Do tych trzech elementów dochodzi czwarty: bunt napiętnowanych przeciwko opisowi (3) zamiast buntu przeciwko napiętnowaniu (1), który to bunt można określić jako swoiste przeniesienie (3 zamiast 1). Buntu tego nie należy ani bagatelizować, ani dezawuować. Wynika on po trosze z faktu, że ludzie zazwyczaj nie lubią być przedmiotem obiektywizującego opisu, ponieważ ma to charakter antyindywidualistyczny i uprzedmiotawiający (Bourdieu, 2000). Dla napiętnowanego opis taki jest jednak zagrożeniem dużo większym. Po pierwsze, ujawnia i stawia w świetle reflektorów samo piętno, po drugie zaś, ujawnia działanie mechanizmu, który fragmentarycznie i warunkowo chronił jednak napiętnowanego przed przemocą. Tymczasem aby mechanizm przemocy symbolicznej mógł działać, musi on pozostać w ukryciu, to znaczy jawić się jako akt całkowicie dobrowolny, swobodnie wybrany i podjęty (Althusser, 2010; Bourdieu, 2004, ss. 33–54, 2006, ss. 233–259). Innymi słowy, poprzez opis (3) nierzadko wysiłek ukrycia piętna (2), a zatem i ukrycia dyskryminacji, w której zapoznanie kultura angażuje najbardziej osobę dyskryminowaną, zostaje zaprzepaszczone. Przypomina to trochę sytuację pokazania czyichś rachunków, upublicznienia prywatnych kosztów.

I wreszcie dochodzi jeszcze napięcie między ujawnieniem mechanizmu piętnowania a piętnowaniem. Na przykład ujawnienie homofobii wobec kogoś może zarazem stać się w oczach niektórych napiętnowanych demaskacją homofobiczną; ujawnienie antysemityzmu jako sprawczego agensa może zarazem stać się w doświadczeniu ofiary antysemickim ujawnieniem jej/go jako Żyda itd. Należy zatem każdorazowo i precyzyjnie odróżnić intencję osoby napiętnowanej, która próbuje uniknąć przemocy i uzyskać dostęp do tego, co uniwersalne, od intencji osoby dekonstruującej mechanizm napiętnowania i jego skutki.

Mimo buntu przed obiektywizacją i zrozumiałego, nierzadko uzasadnionego poczucia zagrożenia, jakie ona ze sobą niesie, analiza dyskursu antysemickiego nie może jednak pomijać faktu, że żadna strategia unikania piętna i wobec piętna nie jest indyferentna. Każda jest częścią procesu reprodukcji kulturowej. Zaproponowany powyżej czterostopniowy schemat – 1) piętnowanie, 2) strategię radzenia sobie z piętnem, 3) opis piętnowania i opis strategii radzenia sobie z nim, 4) bunt przeciwko opisowi – może być pomocny, by analizować dyskurs o Żydach i o antysemityzmie bez jednoczesnego powielania samego aktu piętnowania jego współuczestniczek i współuczestników.

4.5. Asymilacja jako iluzja

By zarysować warunki brzegowe asymilacji, Sandauer kreśli historię polskiego stosunku do Żydów. Analizując treść przedwojennych konstytucji, dowodzi, że polska wspólnota to wspólnota narodowa. Druga Rzeczpospolita była krajem „opartym na ciągłej dyskryminacji mniejszości” – pisze (Sandauer, 1982, s. 21). Jego zdaniem Żydzi mieli dwie drogi, żeby tej dyskryminacji uniknąć: emigrację lub polonizację. Na czym polegało to drugie zadanie, Sandauer pokazuje, przytaczając program endecji i podkreślając fakt, że był reprezentatywny „dla nastrojów znacznej części ówczesnego społeczeństwa polskiego”. W temacie żydowskim program ten podsumowuje następująco: ma on charakter rasistowski. Stawia Żydom warunki, na jakich „mogą być przyjęci do wspólnoty narodowej: 1) przyjąć bez zastrzeżeń kulturę polską; 2) akceptować program endecki «nawet tam, gdzie idzie o ograniczenie roli społecznej żywiołu żydowskiego»” (Sandauer, 1982, s. 18). Akceptować – innymi słowy – antysemityzm. W warunkach polskich „asymilować się – znaczy akceptować kryteria obyczajowe i kanony estetyczne obcego społeczeństwa – także wtedy, gdy mierzą one w nas”, „spoglądać na siebie cudzym wzrokiem” i „trwać bezbronnym pod cudzym spojrzeniem”, „odczuwać własną egzotykę” i „zgodzić się na własną nieurodziwość” (Sandauer, 1982, ss. 27, 28, 30, 31). Asymilować się to także dawać dowody dystansu do siebie przez ostentacyjne odcinanie się od żydowskości oraz bagatelizowanie antysemityzmu (Sandauer, 1982, ss. 32, 33).

Zagadnienie to przedstawia Sandauer na przykładzie wybranych pisarzy polsko-żydowskich: Juliana Tuwima, Antoniego Słonimskiego, Brunona Schulza, Jerzego Andrzejewskiego, Adama Ważyka, Mieczysława Jastruna, Adolfa Rudnickiego i Juliana Strykowski. W analizach powojennej twórczości dwóch ostatnich wydobywa oczekiwania polskiej większości, będące czynnikiem silnie kształtującym tę twórczość. O *Głosach w ciemności* Strykowskiego Sandauer pisze na przykład: „każde zdanie zawiera – językowy lub obyczajowy – rodzynek, który potwierdza mniemanie czytelnika, że Żydzi są tacy inni [...], każdy szczegół działa jedynie na zasadzie swej egzotyczności”; chodzi o twórczość, w którą „wkalkulowane jest «spojrzenie goja»” (Coffey & Laumann, 2021; Sandauer, 1982, s. 93).

Antysemickość tego spojrzenia po wojnie przybiera coraz częściej charakter filosemicki. „Rzadkość Żyda, jego egzotyzm staje się wabikiem – niemal erotycznym. Większość powojennych wypowiedzi na ten temat nacechowana jest czułościową egzaltacją; takie też bywają krytyczne oceny pisanych o nich utworów” – diagnozuje Sandauer (1982, s. 72). Trudno oprzeć się wrażeniu, że krytyk ma tu na myśli recepcję między innymi własnych dzieł, od *Śmierci liberała* poczynawszy. W jego ujęciu filosemityzm jest efektem antysemickiego przekonania o wyjątkowości Żydów i „magicznej ambiwalencji ich losów” (Sandauer, 1982, s. 12). Trudno o lepsze wyjaśnienie faktu, że pisarz katolickiego czasopisma określił Zagładę mianem „wielkiej

przygody”⁸. Wraz z bardziej „tradycyjnym” antysemityzmem filosemityzm narasta od czasów październikowej odwilży. Ale odwilż przyniosła także obwinianie Żydów o stalinizm i oczekiwanie, że bardziej niż inni będą się ze stalinizmu tłumaczyć. Współczesna intensyfikacja stereotypu „żydokomuny” i sublokatorskie gesty Żydów zagrożonych tym stereotypem (poświęcam temu zagadnieniu kolejne rozdziały tej książki) świadczą o aktualności diagnozy Sandauera na przekór narracji o zerwaniu – wraz z transformacją – z ideologiami obecnymi w PRL-u (Machcewicz, 1993, 2010, s. 209).

„Asymilacja okazała się niemożliwa; za to możliwa się okazała – analiza tej niemożliwości” – kończy swoją książkę Sandauer (1982, s. 97). Sądząc po recepcji dzieł autorów i autorek żydowskich, przyswojenie owej analizy zostało niemal całkowicie zablokowane. Recenzje ich dzieł, stanowiące łącznik między autorami i autorkami a czytelnikami i czytelniczkami, narzucające sposoby lektury, proponujące interpretacje, zakreślające możliwości rozumienia, należy uznać za systematyczną pracę przesłaniania, zakrywania i unieważniania żydowskich narracji o polskiej kulturze oraz o miejscu, jakie kultura ta wyznaczyła Żydom. Książki o byciu Żydem między Polakami uległy w Polsce masowej dezinterpretacji i w obrębie kultury dominującej zostały zaliczone do literatury o Żydach. Tymczasem jest to przede wszystkim literatura o Polakach. *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego* dezinterpretacji ulec już nie mogło. Rozprawiając się z filosemityzmem, Sandauer ten rodzaj przemocy wobec siebie skutecznie zablokował. Przemoc antysemiticka objawiła się więc w sposób dużo mniej wysublimowany.

4.6. Uderz w stół

Dzięki narracjom polskich Żydów o byciu Żydem między Polakami jasne staje się, że Dara Horn ma rację: stawką fałszywej uniwersalizacji jest ukrycie przemocy antysemitycznej (Horn, 2021). Gdy uniwersalizacji tej nie można już było – jak w przypadku ostatniej omawianej tu książki Sandauera – sprokurować, mogliśmy wówczas zobaczyć, jaką furję wywołuje ujawnienie tej przemocy.

Recenzje były miażdżące, a za ich pisanie wzięły się intelektualne autorytety. Pierwszy argument, którzy zgodnie podnieśli przeciwko Sandauerowi Bohdan Czeszko, Tadeusz Komendant i Leszek Bugajski, brzmiał: problem postawiony przez Sandauera już nie istnieje. Autor tkwi w przeszłości, tymczasem dziś w Polsce Żydów nie otacza wcale żadna „specyficzna aura”. „Problem Żydów zamieszkujących Polskę przestał istnieć i przeszedł w dziedzinę historii” – pisze Czeszko (1983, s. 46).

⁸ Sformułowanie „jeden z wariantów wielkiej przygody Żydów szukających ocalenia” w odniesieniu do Zagłady pojawiło się na łamach „Tygodnika Powszechnego” w recenzji *Żydowskiej wojny* Henryka Grynberga. Zdaniem Jacka Susuła Grynberg opowiada o Żydach, którzy „wbrew fatalizmowi wielu swych najbliższych postanowili się ratować” – tak jakby to fatalizm żydowski był powodem, dla którego Żydzi ginęli (Susuł, 1966, s. 8).

Czy w ogóle bycie Polakiem pochodzenia żydowskiego jest dzisiaj jakimkolwiek problemem? Rozglądam się wokół siebie, rozpytuje, a tu problemu nie ma – nikt nie zaprzęta sobie dziś głowy (poza nielicznymi maniakami) tym, czy ktoś miał rodziców Żydów, czy nie. [...] I to jest właśnie sedno: książka Sandauera zwrócona jest całą sobą do tyłu, z przeszłości czerpie wszystkie swoje anemiczne soki żywotne (Bugajski, 1983, s. 60).

„Kombinatoryczny talent autora pozwolił wykorzystać niegdysiejsze kategorie do opisu nowych, choć strukturalnie podobnych zjawisk” – podsumowuje Komendant (1983, s. 127).

Zjawisko nowe polega, zdaniem Komendanta, na zastąpieniu uniwersalizmu polityką uznania, który to proces rozpoczął się pod koniec lat sześćdziesiątych. Rozpisując się o asymilacji, Sandauer odśłania zatem swoją niedzisiejszość. Należy, jak twierdzi Komendant, do zbioru „liberalnych humanistów wierzących w potęgę rozumu”, zagubionych wobec „końca kultury Tego Samego” (Komendant, 1983, ss. 124–125). Komendant anihiluje perspektywę Sandauera, czyniąc z niej egzemplifikację formacji przedwojennej. Tekst kończy akapit o żydowskim pochodzeniu samego Komendanta. Po co autor recenzji o tym pisze? W swoim mniemaniu po to, by dowieść, że żydowskość piszącego lub piszącej nie ma już w Polsce żadnego znaczenia. W świetle wyводу Sandauera – po to, aby opinią tą uwiarygodnić się w oczach polskiego czytelnika.

Wspomniana już recenzja Bugajskiego to z kolei w jednej trzeciej złośliwy opis Sandauera jako megalomana krytyki literackiej, głoszącego swoją wielkość i nieomylność, czego nie potwierdzają czytelnicy. Następnie, niepomny wyjaśnień z początku, jej autor bierze problematyzację żydowskiego piętna za rasistowski gest piętnowania:

Nie zostałem przez Sandauera przekonany, że żydowskie pochodzenie „ma wokół siebie aurę, której ignorować nam nie wolno” – przeciwnie, uważam, po staremu, że jest to tak samo „dobre” i tak samo „złe” pochodzenie jak każde inne. [...] Nie ma powodu wyróżniać jakiegokolwiek pochodzenia jako lepszego, gorszego, egzotycznego czy zasługującego na szczególny szacunek (Bugajski, 1983, s. 60).

Instrumentalne ustawienie Sandauera w roli allosemity (tego terminu używa w komentowanym przez Bugajskiego tekście sam Sandauer) pozwala autorowi recenzji na manifestację anty-antysemickiej samoidentyfikacji. Analogicznej manifestacji dokonuje Czeszko, kończąc recenzję w „Nowych Książkach” (w dziale o wdzięcznej nazwie „Marginałki”) konstatacją: liczy się nie to, na ile żydowskie było pisanie pisarzy, lecz jakiej było ono jakości. Gestowi temu towarzyszy krótki zarys problematyki polskiego antysemityzmu: przed wojną istniał on po części dlatego, że Żydzi „kultywowali swą odmienność”, więc sprawiali wrażenie egzotycznych, a do ich społeczności trudno było przeniknąć po części dlatego, że „cała Europa skręcała na prawo”. Choć – jak przyznaje sam Czeszko – „antysemityzm, także w swej zoologicznej formie, był [wówczas] złowieszczą obecny na każdym kroku” (Czeszko, 1983, ss. 46–47).

Deklaracja anty-antysemityzmu pojawia się także w sztandarowo antysemitkiej recenzji Piotra Kuncewicza na łamach „Życia Literackiego” (Kuncewicz, 1983). Kuncewicz legitymuje się „posiadaniem przyjaciół-Żydów”, by następnie zaproponować obszerną wersję historii relacji polsko-żydowskich, alternatywną do tej, jaką napisał Sandauer. Relacje te opisuje Kuncewicz jako z grubsza przyjazny stosunek dwóch grup pokrzywdzonych przez los i historię, przy czym siły między nimi nigdy nie były wyrównane: Żydzi to grupa silniejsza, która na dodatek niejednokrotnie przyczyniła się do polskiej szkody. Niechętnie Żydom postawy podczas okupacji Żydzi wywołali sami: tym, że podczas zaborów Polakom nie pomogli, choć nikt im wówczas „nie odbierał historii, języka, godności własnej”. Wzajemne krzywdy – ale zapoczątkowane przez Żydów – uruchomiły błędne koło: „żadna ze stron nie zdobyła się na tyle tolerancji, kultury i zrozumienia”, by je zatrzymać (Kuncewicz, 1983, s. 3). Zarzut wobec Sandauera polega na tym, że w tym sporze bierze stronę żydowską.

Żydzi i Polacy są w tekście Kuncewicza notorycznie symetryzowani: nie można oceniać postaw Polaków podług szmalcowników, tak jak nie można oceniać postaw Żydów podług „żydowskich, pracujących dla gestapo szpiegów i oprawców”; antysemityzm stanowił odpowiedź na fakt, że zamiast zachowywać się jak „rodacy”, Żydzi zachowywali się jak „konkurencja”, w dodatku silniejsza, bo „dysponująca doświadczeniem, zmysłem handlowym, międzynarodowymi i lokalnymi powiązaniem, no i kapitałem”, a także zjednoczona słynną żydowską solidarnością; pogrom kielecki był po trosze prowokacją, po trosze sukcesem niemieckiej propagandy wojennej, a po trosze odpowiedzią na zajęcie przez Żydów kierowniczych stanowisk w państwie – i tak dalej. Symetrię, którą Kuncewicz ustanawia, nazywa po imieniu: po jednej stronie są Żydzi, po drugiej antysemici: „Ponieważ i Żydzi, i «antysemici» mają racje częściowe, a nie chcą pamiętać o całości zagadnienia, więc jawny spór będzie zapewne trwał dalej” (Kuncewicz, 1983, s. 3). Tymczasem w poszukiwaniu obiektywizmu racje między Żydami i antysemitami należy wypośrodkować. Wywód Kuncewicza to dyskurs współczesny: dyskurs dialogu. Znajdziemy tam sformułowania typu: „rozmawiać należy bez uprzedzeń i nienawiści”. Recenzje książki Sandauera pokazują, że dyskurs dialogu bezkolizyjnie, we wzajemnym szacunku i przyjaźni koegzystuje z antysemityzmem.

Głos Mariana Stępnia jest w dyskusji o eseju Sandauera wyjątkowy. W bardzo odosobnionym tekście Stępień napisał:

Nie mniej niż rozważania o książce Sandauera pociągać może pomysł napisania szkicu o sposobach jej odbioru. I kiedyś trzeba będzie to zrobić. Dałoby to sposobność do prześledzenia mechanizmów sprawiających, że filosemici łączą się z antysemitami (co nie powinno dziwić), i kierujących jeszcze jedną dyskusję literacką (i nie tylko literacką, jak każda ważna dyskusja) na zastępcze, ślepe tory (co powinno martwić). [...] Dlatego mam tak dużo nieufności do dzisiejszego polskiego filosemityzmu, rozkwitającego obecnie w pewnych kręgach. Widzę w nim fałsz, który polega na chęci ułatwionego i dokonanego cichcem porzucenia

całego kłopotu związanego z antysemityzmem właśnie bez dokonania uczciwego obrachunku. A w dodatku – w wielu przypadkach – cały ten proces nie jest podyktowany autentycznym wstrząsem moralnym, lecz pozostaje dodatkowo spłaszczony przez instrumentalne wkomponowanie go w działalność opozycyjną (Stępień, 1983, s. 9).

Wydaje się, że recepcja książki Sandauera – którą Stępień podsumował jako złośliwą, wredną i nierozumiejącą – obrazuje nowe otwarcie tematu „Żydów polskich” i „relacji polsko-żydowskich”, do jakiego doszło w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych. Zastąpienie opartego na uniwersalizmie żądania równości przez oparte na tożsamości żądanie uznania, o którym pisał Komendant, było nie-Żydom bardzo na rękę. Stępień dziwi się, że środowisko opozycji tak źle przyjęło książkę Sandauera. Powinno jej przyklasnąć, wszak postanowiło nie przemilczać więcej spraw „dotyczących polskich Żydów”. „Sprawę polskich Żydów” środowisko to postawiło jednak radykalnie inaczej niż Sandauer. Zamiast rozrachunku z polskim antysemityzmem zaproponowało odnowienie przedwojennej fascynacji Innym. Sandauer swoją książką wsadził kij w szprychy opozycji inicjującej wówczas trwający do dziś, w wielu wymiarach orientalizujący festiwal zwany *Jewish Revival* (Gruber, 2004; Matyjaszek, 2019), którego jednym z efektów jest zastąpienie krytycznej refleksji nad kulturą polską ekscytacją tym, co postrzega się w Polsce jako żydowską przeszłość.

5. Odrodzenie kontrolowane

Przechwycenie, zawłaszczenie, instrumentalizacja, a w efekcie rozbrojenie, subordynacja i pacyfikacja dyskursów emancypacyjnych, a wraz z nimi zaprzepaszczenie szansy na rzetelną dekonstrukcję rasistowskich wzorów kultury – tak w skrócie wygląda zrekonstruowany przez Jodi Melamed typowy ciąg zdarzeń wokół prób rozmontowania opartych na rasizmie wzorów kulturowych. Autorka gorzko konstatuje, że dziś w USA każdy jest antyrasistą, a zarazem opresja rasowa pozostaje oczywista i powszechna. Rejestruje ona kolejne przykłady estetycznego przechwycenia polegającego na sprowadzaniu ekonomicznie i kulturowo zakotwiczonego rasizmu do kwestii autentyczności, tożsamości i reprezentacji (Melamed, 2011). Weźmy przykład z protestów *Black Lives Matter*. Początkowo gestem symbolizującym sprzeciw wobec współczesnej urasowionej przemocy policyjnej w USA było podniesienie rąk. Na wielu zdjęciach z protestów, zwłaszcza na zdjęciach z kampusów uniwersyteckich, widać Białych, którzy gest ten wykonują. Można to interpretować jako akt solidarności ze zdominowanymi, ale także jako nieuprawnione utożsamienie się z nimi, podczas gdy należy się do grupy dominującej. Takie utożsamienie jest tyleż politycznym, co emocjonalnym pójściem na skróty, uniknięciem konfrontacji z własnym uprzywilejowaniem za sprawą manifestacji komfortowej pozycji sprawiedliwego lub sprawiedliwej.

Widząc Białych, którzy podnoszą ręce do góry tak, jakby na równi z Afroame-rykanami groziła im śmierć z rąk policji, nie sposób zbagatelizować refleksji Melamed o studentkach i studentach, którzy z ulgą przyjęli antyrasistowską identyfikację, gdyż obdarowała ich ona poczuciem bycia po słusznej stronie, pozwalając czerpać korzyści z urasowanej struktury społecznej już bez wyrzutów sumienia (Melamed, 2011, ss. 91–99).

Ten sam mechanizm działa w Polsce w przypadku męskiego feminizmu. Coraz więcej mężczyzn ogłasza się feministami, gdyż tożsamościowy charakter tej proklamacji nie tylko nie wymaga rezygnacji z mizoginicznych zachowań i przyzwyczajęń ani refleksji nad własnymi przywilejami płynącymi z faktu przynależności do grupy dominującej, ale wręcz pozwala na ich dalsze, komfortowe praktykowanie. Na przykładzie polskich „feministów” śledzić możemy, jak feminizm staje się czymś w rodzaju „karty pokładowej”: wygodną identyfikacją, etykietą, za pomocą której mężczyźni ogłaszają swoją kulturową niewinność (Czyż i in., 2017; Hu, 2017).

Z podobnym przykładem identyfikacyjnego nadużycia polegającego na tyleż spontanicznym, co symbolicznym przyjmowaniu tożsamości zdominowanych zetknęłam się podczas badań Archiwum Etnograficznego nad pamięcią o Żydach i Zagładzie na polskiej prowincji. Słuchając antysemitycznych komentarzy badanych i dowiadując się od nich o antysemitycznych prześladowaniach, wiele badaczek i badaczy naprędce utożsamiało się z Żydami i Żydówkami, co manifestowali oni podczas wieczornych spotkań we własnym gronie. Opisywali emocje, jakie im towarzyszyły podczas przeprowadzania wywiadów, tak jakby podczas wojny to oni byliby na miejscu upokarzanych i zabijanych Żydów i Żydówek. Ten dobrowolny akces *ex post* do grupy prześladowanej był w moich oczach sposobem uniknięcia konfrontacji ze sprawczością (we wszystkich znaczeniach tego słowa). Wyrazem niechęci, by wyobrazić sobie siebie nie jako ofiarę, lecz jako jednostkę wyposażoną w społeczną władzę, jaką daje przywilej. Na przekór postulatowi współczucia, który w spłyconej wersji owocuje prędką identyfikacją z ofiarami, proponowałabym próbę utożsamienia ze sprawcami. Nie w sensie powielania ich sposobu myślenia, racjonalizacji i czynów, lecz jako sposób, by dojrzeć własną sprawczość tam, gdzie najczęściej jej nie dostrzegamy. Społecznie ustanowione granice naszych indywidualnych możliwości dostrzegamy dopiero wtedy, gdy się od nich odbijemy. Zauważamy je, kiedy stajemy się ich ofiarami, ale rzadko zdajemy sobie sprawę z udziału w krzywdzących mechanizmach społecznych, kiedy tylko na nie patrzymy lub jesteśmy ich beneficjentami. Identyfikacja większości z mniejszością jest wygodną drogą na skróty. Podczas tzw. kryzysu uchodźczego politycy z niemieckiej partii Zielonych powiesili na ratuszu Lipska baner: „Wszyscy jesteśmy migrantami”. „Nie wszyscy jesteśmy migrantami. Migranci ryzykują życiem na zewnętrznych granicach Europy. I migranci żyją w poniżających warunkach w [niemieckich] obozach dla uchodźców, takich jak ten w Mockau” – skomentował tę inicjatywę Paweł Matusz, członek samorządowej Der Migrant:innenbeirat der Stadt Leipzig

(MDR SACHSEN, 2021). Zgadzając się z Matuszem, proponowałabym dla odmiany powiedzieć „wszyscy jesteśmy strażą graniczną” i zobaczyć, co z tego eksperymentu myślowego wyniknie.

Analiza Jodi Melamed może być przydatna także dla zrozumienia wspieranego przez mainstreamowe instytucje kultury i entuzjastycznie witanego przez nie-Żydów fenomenu tzw. odrodzenia życia żydowskiego w Polsce (Gruber, 2004; Lehrer, 2013), przez amerykańskie badaczki i badaczy zwanego naprzemiennie *Jewish Renaissance in Poland* i *Jewish Revival in Poland*. Melamed dowodzi, że za pomocą zarządzania wiedzą i specyficznego diagnozowania rasizmu oficjalne antyrasizmy państwowe służyły w istocie utrzymaniu w mocy praktyk urasawiania i wielu form rasistowskiej przemocy. Analogicznie *Jewish Revival in Poland* interpretować można jako taką propozycję formuły żydowskości, która bezkolizyjnie wpisuje się w kulturę polską, nie burząc kultury tej antysemitowskiego komponentu oraz nie stawiając jej przed koniecznością jego przepracowania. Rozliczne festiwale kultury żydowskiej, podczas których żydowskość sprowadzona zostaje albo do religijności, albo do estetyczno-folkowej fasady spod znaku muzyki, tańca, kuchni i zwyczajów, pozwala Polakom poczuć się w roli życzliwie zainteresowanych „Innymi” gospodarzy, którzy poprzez uczestnictwo w tego typu festiwalach praktykują moralnie słuszną postawę gościnności (Janicka & Żukowski, 2016). Ten filosemicki mechanizm opisał Sartre.

Gdy pewne osoby, pełne najlepszych chęci, zaczęły się kłaniać na ulicy ludziom z żółtymi gwiazdami, ci prosili, aby oszczędzić im tej przykrości. Pod wymownymi, błyszczącymi współczuciem spojrzeniami kłaniających się im ludzi czuli jak powoli stają się przedmiotami. Przedmiotami współczucia, litości, politowania, ale przedmiotami. Byli dla tych cnotliwych liberałów okazją do demonstracji, do pięknego gestu; byli jedynie okazją, liberałowie bowiem byli ludźmi wolnymi, mogli uścisnąć Żydowi dłoń czy też plunąć mu w twarz, wybierali tę postawę, jaką dyktowała im ich moralność, dokonany przez każdego z nich wybór samego siebie. Żydzi natomiast nie mieli tej wolności, nie mogli być nie-Żydami. Dlatego też niektórzy z nich z dwójga złego woleli już wzbudzać nienawiść niż litość, gdyż nienawiść jest namiętnością i wydaje się nie tak całkowicie własnowolną jak litość, którą zwykło się traktować z góry na dół. [...] Właściwie hitlerowskie zarządzanie doprowadzało tylko do ostateczności pewną sytuację faktyczną, którą tolerowaliśmy dotychczas z doskonale czystym sumieniem. Oczywiście przed wojną Żydzi nie nosili żółtej gwiazdy. Ale ich nazwiska, twarze, gesty, tysiące innych cech wskazywały na nich jako na Żydów. Żyd, czy to spacerując po ulicach, czy wchodząc do sklepu, kawiarni, salonu, czuł się już wtedy n a z n a c z o n y jako Żyd. Jeśli ktoś podchodził do niego w towarzystwie z przesadną wylewnością, z wyciągniętą ostentacyjnie dłonią, Żyd zdawał sobie natychmiast sprawę, że stał się oto przedmiotem maleńkiego pokazu tolerancyjności tego pana, który użył go jako pretekstu, aby poświadczyć przed światem i sobą samym: ja jestem tolerancyjny, nie jestem antysemitą, dla mnie istnieją tylko indywidua, a nie rasy (Sartre, 1992, ss. 76–78).

Wiele inicjatyw odrodzenia życia żydowskiego w Polsce nie tylko estetyzuje, ale także egzotykuje Żydów, czyniąc z różnicy między Żydami a nie-Żydami przedmiot fascynacji i celebracji. Tymczasem rama urasawiająca – podział na Polaków i Żydów – pozostaje nietknięta. Za sprawą dyskursu różnicy grupa większościowa zyskuje tożsamość tolerancyjnej, a Żydzi pozostają od niej w odległości, która nie narusza jej zdefiniowanego przez antysemityzm poczucia komfortu i bezpieczeństwa. Zdaniem Maxa Czollla z analogicznym mechanizmem mamy do czynienia w Niemczech, gdzie potrzeba „swoich Żydów” wynika z kompulsywnego udowadniania, że „z nami” wszystko jest już w porządku „Któż nie chciałby uwierzyć, że nie jest już nazistą? Któż nie potrzebuje tego katharsis, by móc wywijać [niemiecką] flagą na mistrzostwach świata? Niemiecka zbiorowość opiera się na podzielanym przez wszystkich pragnieniu normalności i pozytywnej dumy narodowej” – pisze Czollek (Czollek, 2020, s. 146). W tych warunkach „Żydom przypisano rolę tych, którzy mają zatwierdzić niemieckie katharsis. Już sama obecność Żydów [w Niemczech] ma zaświadczać: skoro Żydzi tu są, nie może już być mowy o narodowym socjalizmie” (Czollek, 2020, s. 145).

Symptomatycznym jest, że *Jewish Revival* rzadko generuje zainteresowanie aktywnością polityczną Żydów przed wojną i po wojnie lub uruchamia taką aktywność dzisiaj. Choć inicjatorzy tzw. odrodzenia żydowskiego w Polsce chętnie sięgają do historii, zazwyczaj skrupulatnie unikają także takiego ujęcia dziejów Żydów polskich, które wskazywałoby na polski stosunek do Żydów jako jedną z kluczowych determinant tego życia. Żydowskie upodmiotowienie polityczne, żydowska problematyzacja relacji większość–mniejszość, czyli relacji z Polakami, żydowska samoobrona, żydowskie roszczenie do równości czy wreszcie żydowskie ujawnienie przemocy i walka przeciwko niej – wszystko to nie mieści się w ramach zaproponowanych przez współczesne tzw. odrodzenie kultury żydowskiej w Polsce, gdyż psuje, a nie poprawia komfort grupy dominującej. Żydowskość może być tu co najwyżej specyficzną wiarą, atrakcyjnym stylem życia lub przyciągającą uwagę stylistyką⁹. Tak jak literatura rasowego liberalizmu i uprawomocnione przez ideologiczne aparaty państwa dyskursy antyrasistowskie wskazywały Afroamerykanom granice możliwych identyfikacji i problematyzacji ich doświadczenia biograficznego, a także – co niemniej ważne – dozwolone modele obywatelskości, tak jak modele te Żydom amerykańskim dobitnie wskazał makkartyzm, polskie *Jewish Revival* można analogicznie traktować jak kulturalną procedurę wyznaczania miejsca dla Żyda: podlegającego kontroli grupy większościowej procesu

⁹ Zob. na przykład projekt artystyczny *Dąbrowszczacy – wyklęci wśród wyklętych* Zuzanny Ziółkowskiej/Hercberg (2016), podczas którego artystka wykorzystwała sztandary i kolorystykę Brygad Międzynarodowych z wojny domowej w Hiszpanii, a w opisie jej inicjatywy pojawiły się odniesienia do Hannah Arendt, Jacques’a Derridy, „pamięci DNA” oraz „siostrzeństwa i braterstwa”, nie wspomniano natomiast o komunizmie, a nawet socjalizmie (*Wyklęci Wśród Wyklętych – Dąbrowszczacy*, 2016). Od tego czasu artystka pojawia się z wielkim, barwnym sztandarem dąbrowszczaków na warszawskich manifestacjach i innych publicznych zgromadzeniach, jakby – po uprzednim wypraniu go z oryginalnego znaczenia – uczyniła z niego swój znak marketingowy.

kształtowania dozwolonych tożsamości mniejszościowych, to znaczy takich, które tożsamość polską – kolektywną i indywidualną – pozostawiają nie tylko nienaruszoną, ale umocnioną o komponent gotowości na wielokulturowość.

Gdy mowa o kontroli, warto znów wspomnieć o niebezpieczeństwie polityki tożsamości.

Polityka tożsamości to podejście, które redukuje różnorodność indywidualnych tożsamości do poszczególnych atrybutów. Jako strategia emancypacyjna często towarzyszy temu nadzieja na uwidocznienie utrwalałych marginalizacji (na przykład pozycjonowanie się jako Żyd, queer, (i)migrant, postmigrant itp.). Emancypacyjna polityka tożsamości oznacza zatem próbę przebudowania społeczeństwa w sposób, który promowałby wyższy stopień społecznej i materialnej sprawiedliwości. Polityka ta napotyka jednak rzeczywistość, w której samodzielnie wybrane przymioty i ich znaczenia zostają przechwycone w celach ich eksploatacji, a co za tym idzie – eksploatacji zmarginalizowanych perspektyw i środków ekspresji. Żydzi, queer, (i)migranci czy postmigranci to nie są zatem wyłącznie emancypujące autokategoryzacje, podkreślające nietożsamość indywidualnej pozycji z tą narzucaną przez kulturę dominującą. Są to również kategoryzacje, za pomocą których wykluczeni i zmarginalizowani stają się przedmiotem konsumpcji i kontroli (Czollek, 2020, s. 145).

Chodzi tutaj o mechanizm przechwycenia narzędzi emancypacyjnych i wydrążania ich z pierwotnie wywrotowego potencjału na rzecz utowarowienia, które równolegle staje się mechanizmem kontrolnym jednostek i grup próbujących się za pomocą tych narzędzi emancypować. Podobnie jak w przypadku autentyczności, Czollek nie stawia jednak sprawy na ostrzu noża: albo zgubna w skutkach polityka tożsamości, albo całkowite od niej odejście. Proponuje raczej zaakceptowanie tej ambiwalencji jako konieczności, przed jaką stają ci, od których żąda się integracji.

W 1944 roku Sartre pisał: „U najbardziej liberalnego demokrata można odnaleźć pewien odcień antysemityzmu: jest przeciwny Żydom w tym stopniu, w jakim uważają się oni za Żydów” (Sartre, 1992, s. 58). Od Jodi Melamed wiemy, że ta diagnoza jest już nieaktualna. Jej adekwatność kończy się wraz z początkiem ery polityki uznania. Od tej pory „najbardziej liberalny demokrata” nie ma nic przeciwko, by Żyd uważał się za Żyda, a nawet będzie żywił wobec tego zjawiska uczucia filosemickie, pozwalające mu zachować przekonanie o własnej otwartości i tolerancji. Uczucia te ujmować będzie odtąd w zgrabną formułę: „pięknie się różnić”. W wytyczonych przez demokratę granicach Żyd może zachować swoją odrębność i swoją żydowskość tylko o tyle, o ile nie będzie podważał zasad, na jakich demokrata pozwolił mu przystąpić do wspólnoty, a już z całą pewnością nie samego faktu, że to wciąż demokrata decyduje o losie Żyda. Gdyby bowiem zamachnął się na te pryncypia, różnica prędko przeistoczyłaby się z pięknej w brzydką.

CZĘŚĆ III

WZÓR KULTURY: RUSZTOWANIE

1. „Satysfakcja miernot”?¹ Szantaż z resentymentu

W duchu psychoanalitycznym antysemityzm bywa diagnozowany jako forma resentymentu: odmawiam czegoś sobie (na przykład swobody seksualnej) lub nie mam do czegoś dostępu (na przykład do bycia zamożnym), więc muszę odmówić tego innym, tworząc z tego zasadę moralną, a jednocześnie projektuję na nich, że oni to mają, tyle że niesłusznie, bo mieć nie powinni; w ten sposób umacniam się w przekonaniu, że to, czego pragnę, jest złe, więc lepiej tego nie mieć; za rezygnację z tego zostanę wynagrodzony (na przykład zbawieniem), za posiadanie zaś – byłbym ukarany; zawczasu karę wymierzam tym, na których projektuję to, czego sam sobie zakazałem.

W tym rozdziale chciałabym przyjrzeć się związkom antysemityzmu i resentymentu, na które wskazywał Jean Améry (1980c). Interesować mnie będzie zatem resentyment zdefiniowany inaczej niż w psychoanalizie: nie jako efekt represji i projekcji, lecz trafnej diagnozy krzywdy – krzywdy realnej i nieusuwalnej. Resentyment, o którym na wzór Róży Luksemburg Améry napisał, że jest „emocjonalnym źródłem każdej prawdziwej moralności, a ta zawsze jest moralnością przegranych” (Améry, 1980c, s. 81).

W książce *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive* Thomas Brudholm (2008) zastanawia się nad znaczeniem angielskich słów: *resentment* i *ressentiment*. Zdaniem Brudholma, choć sam Améry posługuje się pojęciem *ressentiment*, opisywany przez niego afekt to raczej coś z pogranicza żalu i gniewu, coś, na co nie ma stosownego określenia. W angielskim tłumaczeniu książki Jeana Améry'ego *At the Mind's Limits. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities* (Améry, 1980a) Stella i Sidney Rosenfeldowie konsekwentnie stosują termin *resentment*. Myślę, że nie jest to do końca zbieżne z prowokacyjnym zamiarem Améry'ego, który odnosi się do koncepcji Nietzscheańskiej, samego siebie nazywając „człowiekiem resentymentu”. Podobnie jak Brudholm sądzę, że Améry chciał raczej zagrać z negatywną konotacją tego słowa, a nie ją wymazać.

¹ Kostyrko (2020).

Obok resentymentu Améry stosuje także termin: uraza (*grundge*). By eksplorować to uczucie, najpierw rozprawia się w pojęciem taktu. Bliski kategoriom smaku i gustu, takt przynależy do słownika estetyki. Określa sposoby zachowań ocenzone z porywów emocji, dyskretne i subtelne, stanowiące przeciwieństwo spontaniczności, wedle tej samej estetyki przynależnej do zjawisk grubiańskich i prymitywnych (Améry, 1980a, s. 63). W jaki sposób kategorie estetyczne stają się argumentem politycznym? Pisali o tym Sandauer i Rudnicki w omówionych już tutaj opowiadaniach, gdy nie zostawiali suchej nitki na tak cenionej w ich starych kręgach klasycie. Dobrym przykładem jest także wiersz Zbigniewa Herberta pt. *Potęga smaku*, w którym poeta pisał o swojej odmowie udziału w budowaniu nowego ładu po wojnie:

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia (Herbert, 2008)

W wierszu wytykał komunistom brak taktu jako błąd strategiczny: jego adwersarze nie rozumieli, że gdyby sprzyjali gustom wysokim, być może zjednaliby sobie przychyłność herbertowskiego „my” – nosicieli kulturowego szlachectwa. Ten typ połąjanki wobec komunistów – dotyczący tego, że byli za mało wyrafinowani w swojej mowie, piśmie i działaniach, że dbali o klarowność przekazu kosztem jego formy – powtarza się jak echo w polskich opracowaniach na temat komunistów. Powołując się na Herberta, taką argumentację przyjmują autorki *Lawiny i kamieni* (Bikont & Szczęsna, 2006, s. 507) – książki poświęconej zaangażowaniu polskich pisarzy i poetów w komunizm. Szczęsna i Bikont nie mogą wyjść ze zdumienia, że „«Kuźnicę» stworzyli intelektualiści z dobrym przedwojennym wykształceniem, często, choć niekoniecznie, lewicujący, subtelni znawcy zachodniej poezji. I to oni właśnie stanęli na czele akcji glajchszaltowania polskiej kultury” (Bikont & Szczęsna, 2006, s. 52). Ten sam szok wywołuje w nich komunizm Adama Ważyka. „Niepojętym pozostaje, jak ktoś o takiej literackiej kulturze i literackich gustach [jak Adam Ważyk] mógł nie tylko zaakceptować socrealizm, ale wręcz zostać jego głównym orędownikiem” – piszą (Bikont & Szczęsna, 2006, s. 153). W ujęciu autorek kategorie estetyczne zyskują status probierza racji: jeśli ktoś nie wie lub nie dba, jak zachować się przy stole, to znaczy, że nie mogą stać za nim racje polityczne i moralne. Wszak zgodnie z zasadami kulturowego szlachectwa to pierwsze jest koniecznym znakiem drugiego.

W praktyce kategoria taktu jest sposobem cenzurowania głosów dochodzących spoza – trzymajmy się tej metafory – grona dopuszczonych do zasiadania przy stole. Jeśli chodzi o Zagładę, kategorie estetyczne (na przykład opanowanie) służą jako narzędzie uciszania ofiar. Améry ujmuje to z właściwą sobie ironią: „Może tak być, że wielu z nas, ofiar, straciło wyczucie taktu. Emigracja, ruch oporu, więzienie, tortury, obóz koncentracyjny –

wszystko to nie jest żadnym usprawiedliwieniem, by wyrzec się taktu i nie miało takowym być. Musi to jednak wystarczyć jako wytłumaczenie przyczynowe” (Améry, 1980c, s. 62).

Taktu zabrakło także Elie Wieselowi, gdy pisał w jidysz książkę *Un di velt hot geshvign* [A świat milczał] (Vizel, 1956), którą uważa się za pierwowzór francuskojęzycznej *Nocy* (Wiesel, 2017). Tyle że, jak dowodzi Naomi Seidman w tekście pod wiele znaczącym tytułem *Elie Wiesel and the Scandal of Jewish Rage* [Elie Wiesel i skandal żydowskiego gniewu], *A świat milczał* pełna była wściekłości, którą w *Nocy* zastąpiła metafizyczna zaduma, a przede wszystkim milczenie (Seidman, 1996). „Książka w jidysz opowiadała tę samą historię co *Noc*, tyle że przesycona była gniewem na morderców rodziny [autora], a także, jak wskazuje tytuł, na cały świat, którego obojętność (lub aktywna nienawiść) umożliwiła mordercom ich działanie” – pisze Dara Horn (2021, s. 10). Seidman pisze, że to François Mauriac doradzał Wieselowi, by przereklamować francuską wersję książki tak, by w miejsce gniewu pojawił się „teologiczny niepokój” sygnalizowany ciszą. Jak widać po entuzjastycznym przyjęciu *Nocy*, katolicki pisarz dobrze wyczuwał, że w kulturze europejskiej gniew, a zwłaszcza gniew żydowski, ma charakter skandalu. W przeciwieństwie do abstrahujących od konkretności, uniwersalizujących medytacji o naturze ludzkiej powiązana z brutalną rzeczywistością uraza bardziej czytelników zrazi niż zachwyci; zdiagnozowana zostanie jako niedopuszczalny resentyment – „zła emocja” i niska pisarska pobudka.

Améry mierzy się z podwójną patologizacją resentymentu: jako skazy moralnej oraz jako choroby. Pierwsza ma swoje korzenie w filozofii Nietzschego, druga – w psychologii.

Z niedowierzaniem poddaję samego siebie diagnostyce. Podobno jestem chory, bo obiektywna metoda naukowa, w swoim uroczym oderwaniu od rzeczywistości, stwierdziła na podstawie obserwacji nas, ofiar, że cierpimy na „syndrom obozu koncentracyjnego”. W opublikowanej niedawno książce o „opóźnionych skutkach psychicznych na skutek politycznych prześladowań” czytałem, że wszyscy jesteśmy uszkodzeni nie tylko fizycznie, ale także mentalnie. [...] Powiedziano, że jesteśmy „wypaczeni”. Przypomniało mi to przelotnie sposób, w jaki wykręcano moje ramiona wysoko za plecami, gdy byłem torturowany. Przede wszystkim jednak wyznaczyło mi to zadanie zdefiniowania na nowo naszego wypaczenia jako formy kondycji ludzkiej, która zarówno moralnie, jak i historycznie należy do wyższego porządku niż zdrowa norma (Améry, 1980c, s. 68).

Autor broni resentymentu, dekonstruując wymóg wybaczenia sprawcom. Odmawia poddania się tej presji i wskazuje na manipulacyjny zabieg wpisany w dyskurs przebaczenia: zamykania sprawy w przeszłości, gdy tymczasem ona nadal decyduje o teraźniejszości. W ujęciu bezlitośnie krytykowanym przez filozofa, gniew, uraza i resentyment przedstawiane są nie tylko jako nienaturalne, ale także logicznie niespójne, przykuwające do zrujnowanej przeszłości, blokujące wyjście ku prawdziwie ludzkiemu wymiarowi, jakim jest przyszłość. Patologizacja gniewu poszkodowanych pozwala uniknąć

konfrontacji ze sprawstwem i wyrządzoną krzywdą. Améry odmawia symetryzacji sprawców i ofiar, czynionej poprzez zamykanie jednych i drugich w ramie traumy, poza którą jedni i drudzy muszą rzekomo wykroczyć. Obserwuje, jak dzięki tej psychologizującej ramie dyskursywnej sprawcy zbyt prędko delegują Zagładę do przeszłości, w dodatku czyniąc z tego swoją zasługę: dowód postępu na drodze tolerancji. Znowu z ironią, Améry cytuje przypadkowo spotkanego Niemca, który zapewnia go, że „Niemcy nie żywią już do Żydów żadnej urazy” (Améry, 1980c, s. 67). Na skutek wspomnianych manipulacji – symetryzacji ofiar i sprawców oraz patologizacji tych ostatnich – to ofiary, a nie sprawcy, muszą tłumaczyć się ze swoich emocji i prosić o wyrozumiałość. To na nich spoczywa obowiązek udowodnienia prawa do gniewu i to oni stają się symbolicznie winni, ponieważ nie chcą lub nie potrafią wybaczyć.

Zamykanie antysemityzmu w przeszłości pozwala opowiedzieć o Zagładzie jako o historycznym incydencie, z którym nie mamy już nic wspólnego. Kreuje to tyleż życzeniowy, co zafałszowany obraz teraźniejszości i odsuwa konieczność pracy nad antysemityzmem, skoro

postrzegany jest [on] jako zjawisko z przeszłości, które czasem rzuca cień na teraźniejszość, ale jako takie już nie występuje. Jawne przejawy antysemityzmu traktowane są w tym ujęciu jako patologiczne aberracje w obrębie cywilizowanego świata (Bonefeld, 2014, s. 314).

Takie ujęcie proponowały zresztą socjologiczne problematyzacje antysemityzmu jeszcze przed Zagładą, ze względu na charakterystyczne umiejscowienie dziedziny. „Socjologia, u zarania związana ze swoim obiektem badań, czyli społeczeństwem mieszczańskim, postrzegała antysemityzm raczej jako przedmieszczański relikwyt niż ugruntowany i trwały element nowoczesnego społeczeństwa” – pisze Detlev Claussen (2014, s. 334). „Wiek barbarzyństwa” to slogan, który rygluje drzwi za hitleryzmem i tym samym zwalnia z konieczności przyjrzenia się jego genezie. Tymczasem Auschwitz, pisze Améry, „jest przeszłością, teraźniejszością i przyszłością” (Améry, 1980c, s. 78). Z analogicznym mechanizmem mamy do czynienia w odniesieniu do niewolnictwa i kolonializmu. „Mogą wydawać się sprawami przeszłości, ale są blisko związane z teraźniejszością. [...] nasza historia nas prześladowa, ponieważ nie została odpowiednio opisana i pożegnana” – pisze Grada Kilomba (2010, s. 137).

To właśnie te zbieżności – fałszywe pożegnanie przeszłości oraz wymuszone wybaczenie pod szantażem z resentymentu – skłoniło Glena Seana Coultharda, autora książki *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition* (Coulthard, 2014), poświęconej pułapkom procesów dekolonizacyjnych w Kanadzie, by sięgnąć nie tylko do Fanona (na co wskazuje tytuł), ale także Améry’ego. Praca Coultharda jest z ducha i foucaultowska, i bourdieuska. Foucaultowska – bo wynika z niej, że współcześnie zmieniają się narzędzia dominacji, lecz nie jej podmiot i przedmiot, a jej skala być może rośnie. Bourdieuska – bo Coulthard opisuje politykę uznania tak, jak Bourdieu opisywał system edukacji: jako demokratycznie uprawnomożony

mechanizm reprodukcji arbitralnych hierarchii i opresji. Sięgając do słownika Althussera można chyba powiedzieć, że w ujęciu Coultharda polityka uznania to nie tyle ideologiczny aparat państwa, co aparat przechwycony przez państwo do celów ideologicznych.

Coulthard dowodzi, że faktyczne przejście od kolonializmu do demokracji może stać się tylko za sprawą rewolucji przeprowadzonej przez skolonizowanych. Jeśli się nie pojawi, zastępuje ją polityka uznania. Za pomocą polityki uznania mocodawcy dyskursywnie odsyłają kolonializm do „przeszłości”, nie przekształcając jednak realnych stosunków społecznych tak, by faktycznie pozbawić je kolonialnego wymiaru. Innym celem tej fabrykacji – zamknięcia przemocy w szkatułce „przeszłość” po to, by jej współczesny charakter i kontynuacja były trudniejsze do rozpoznania – jest patologizacja wszystkich tych, którzy nie potrafią „pogodzić się” z historią, cierpiąc na „zaburzenia”, takie jak gniew czy resentyment. Ekspresja emocji doświadczanych na skutek doznanych i doznawanych krzywd postrzegana jest negatywnie i etykietowana jako zagrażająca procesowi „gojenia ran” i komunikacji (Coulthard, 2014, s. 22). Etykietowanie to odbywa się na podstawie przekonania, że gniew i resentyment są irracjonalne, niezdrowe psychicznie, reakcyjne i znamionują orientację na przeszłość. Autor tymczasem twierdzi, że w warunkach niesprawiedliwości, agresja i resentyment mogą być znakiem moralnej niezgody i politycznego gniewu, które powinny być traktowane jako przejaw poważnej, krytycznej samoświadomości. Tutaj Coulthard sięga do Améry’ego. W tak zarysowanym kontekście – manipulacji i ideologii – wybaczyć znaczy odrzucić moralną ocenę zdarzeń, poddać się wymogowi „tak zwanego obiektywizmu, zgodnie z którym mordowani są równie, jeśli nie bardziej, winni, co mordercy” (Coulthard, 2014, s. 92).

Jak dalece gniew jest nieakceptowalny i jak dalece wymusza się na ofiarach wybaczenie sprawcom, pokazuje historia Abby’ego Kownera. Kultuwując potrzebę zemsty Kowner „dokonał złego wyboru i słono za to zapłacił” (Porat, 2009, s. 213). Biografka Kownera, Dina Porat, pisze:

Pozostając wiernym idei *Nakam* [zemsty], Kowner popełnił polityczne samobójstwo. Poróżniło go to z bliskimi przyjaciółmi, którzy poczuli się urażeni, że nie wtajemniczył ich w swój plan. Poróżniło go to z [Cywią] Lubetkin i [Antkiem] Cukiermanem, którzy ostro sprzeciwiali się jego zamiarom [...]. Poróżniło go to z członkami własnej organizacji – Jewish Brigade i Hativy – a także z tymi, którzy w niego wierzyli i za nim podążali. Po latach Kowner powie ze smutkiem, że on i jego grupa zniknęła z pola widzenia (Porat, 2009, s. 213).

Zaraz po wojnie Jewish Brigade (Brygada Żydowska) pod wodzą Chaima Laskowa, późniejszego szefa Sił Obronnych Izraela, zabiła kilkuset nazistów na terenie Austrii, Niemiec i Włoch. Działała jednak potajemnie i nie był to całociosowy plan zemsty, poparty gorącym manifestem. Tymczasem głoszona przez Kownera idea *Nakam*, gdyby wprowadzono ją w ruch, miała uniemożliwić światu powrót do starych trybów. „Powrót do życia jest egoizmem i obraża wszystkich tych, którzy zginęli, tak jakby ich cierpienie i śmierć nie były

warte wysiłku, jakby Żydzi pozostawali poza biegiem historii” – relacjonuje sposób myślenia Kownera Porat (2009, s. 216). Dla Kownera zemsta była jedynym sposobem wymuszenia, aby naprawdę dogłębnie i na nowo przemysłano, na czym opierać ma się społeczeństwo i prawo. Po Zagładzie żaden sąd oparty na starych zasadach nie był bowiem w mocy ogłosić, że nie można przelewać żydowskiej krwi bezkarnie. „Poprzez *Nakam* chciałem powiedzieć światu, że ci, którzy przeżyli Auschwitz, mogą zniszczyć świat. Niech wiedzą! Jeśli to się kiedykolwiek powtórzy, świat zostanie zniszczony” – pisał Kowner (Sarid, 1992, s. 52). Dina Porat także nie powstrzymała się od oceny Kownera. Opisała go jako człowieka, który nie był w stanie poradzić sobie z traumą i przez to utknął w przeszłości, kultywując „koszmarną ideę *Nakam*” (Porat, 2009, s. 233). Jej zdaniem idea ta skompromitowałaby moralnie Żydów na całym świecie, bo byłaby sprzeniewierzeniem się biblijnej zasadzie, że zemsta należy wyłącznie do Boga.

Do „traumatologicznego” pakietu, obok resentymentu i gniewu, dołącza zatem zemsta. Améry nie obawiał się mierzyć z jej potrzebą. Pisał, że ma ona charakter do pewnego stopnia emancypujący. Upodmiatawiający. W tej kwestii poszedł dalej niż Fanon. Pisał o przemocy bez tabuizacji – nie z perspektywy ofiary, lecz mściciela. Postulował odróżnienie przemocy represyjnej od wyzwolicielskiej. Zadaniem tej pierwszej jest utrzymanie dominacji, druga natomiast dominację znosi, przywracając fundamentalną równość. Robi to, obnażając podatność na zranienie i ludzką kruchość dotychczasowego kata oraz rekapitulując sprawczość dotychczasowej ofiary (Améry, 2005). Jak przebiega ten proces? Coulthard pisze, że gniew może przybierać formy destrukcyjne lub autodestrukcyjne, nigdy jednak rozmiar tej destrukcji nie jest większy niż rozmiar kolonialnej krzywdy. Przede wszystkim jednak gniew może prowadzić do aktów oporu i odnowienia podmiotowości jednostek i grup skolonizowanych (Coulthard, 2014, ss. 111–112, 120). Narodziny takiego gniewu są dowodem eksternalizacji zinternalizowanego rasizmu, czyli aktem zerwania z przemocą symboliczną. Pierwszym jego sygnałem jest zazdrość: sponiewierany skolonizowany chce być tam, gdzie kolonizator; chce cieszyć się jego przywilejami, posiadać takie same dobra, być tak samo szanowanym. Dopiero wtedy może skierować swój gniew na zewnątrz, a nie wobec samego siebie.

Zemsta zasila repertuar antysemicki. „Żydowska mściwość” to stały element dyskursu „żydokomunistycznego”: Żydzi mieli zostawać komunistami, by mścić się na Polakach. Ta konstrukcja więcej odsłania niż chyba chcieliby tego ci, którzy lubią się nią posługiwać. Trzeba bowiem zapytać, za co Żydzi mieliby się mścić, skoro w Polsce przedwojennej nie było antysemityzmu, a w czasie wojny Polacy tylko Żydom pomagali? Skąd w Polakach ten lęk przed żydowską zemstą, jeśli uważają, że Żydzi powinni być im raczej wdzięczni za pokojowe sąsiedztwo, a potem pomoc i solidarność? Co ważniejsze, motyw żydowskiej zemsty dobrze pokazuje, jak przydatna jest kategoria wzorów kultury. W książce *Państwo czy rewolucja. Polscy komuniści a odbudowanie*

państwa polskiego 1892–1920 Andrzej Friszke nie szczędzi sążnistych opisów komunizmu jako ideologii krwawej zemsty.

Zbrodnie były wynikiem zarówno celowo realizowanej próby zastraszania przeciwników, jak i nienawiści klasowej, politycznej, rasowej, a także rozluźnienia kontroli, dopuszczenia do swobodnego, oddolnego wyrażania nienawiści. Wojna, a następnie rok 1917 sakralizowały przemoc, sprzyjały porzucaniu zahamowań etycznych, „a na porządku dziennym znalazły się agresywne zachowania typowe dla osób z nizin społecznych” [fragment w cudzysłowie, ale brak przypisu – A.Z.]. Rozpowszechniło się pragnienie zemsty i rewanżu za prawdziwe i wyobrażone krzywdy (Friszke, 2020, s. 222).

Historyk dodaje, że aby zrozumieć, dlaczego w ZSRR masowo popierano komunizm, trzeba mieć na uwadze „emocjonalną potrzebę identyfikacji”, która czyniła ludzi głuchymi na racjonalne argumenty. Ta interpretacja wydaje mi się nad wyraz uboga, choćby dlatego, że nie ma w niej mowy o klasowych, narodowościowych i genderowych procesach emancypacyjnych, które uruchomiło obalenie caratu. Chwilowo interesuje mnie jednak przede wszystkim wpisanie komunistycznej motywacji w ramę nienawiści i zemsty. Friszke nie pisze o Żydach (choć zastanawia mnie, co miał na myśli wspominając o „rasowej nienawiści”), powiela jednak kliszę wściekłego, rozemocjonowanego komunisty, którego polityczność to zaledwie alibi, cienka warstwa patyny na „złych emocjach”. Tutaj widać, jak zbiega się obraz Żyda i obraz komunisty, produkując żydowską mściwość, zgodnie z polskimi fantazjami realizowaną następnie w gabinetach Urzędu Bezpieczeństwa. Narrację Friszkego, a nawet jego rozumienie komunistycznego zaangażowania, dyktuje dyskurs o „żydokomunie”: to stamtąd pochodzi komunista jako krwawy mściciel i komunistka jako perwersyjna mścicielka. Czy to znaczy, że książka Friszkego jest antysemicka? Że jej autor jest antysemitą? Tak brzmiałoby pytanie zadane zgodnie z logiką tożsamości. Moim zdaniem jest ono źle postawione, bo odpowiedź na nie nie może być ani prawdziwa, ani fałszywa, a poza tym nie nam nie daje prócz sensacji. W sukurs przychodzi właśnie kategoria wzorów kultury. To ona – w tym antysemicki wzór wyposażający patrzących na komunistów w szkieleto „żydokomuny” – rządzi narracją Friszkego o komunizmie. Jest jego kategorią postrzegania, okularami, które odbijają się na kartkach, które zapisuje historyk.

W odróżnieniu od Seneki, a potem tradycji chrześcijańskiej, tradycja arystotelesowska pozwala na docenienie gniewu jako adekwatnej odpowiedzi na moralne zło. Jeffrie Murphy argumentuje, że gniew jest dowodem dbania o siebie. Jeśli nie czujemy go, gdy jesteśmy poniewierani, oznacza to, że nie traktujemy swoich praw poważnie, a zatem zinternalizowaliśmy pozycję sublokatora (Murphy & Hampton, 1988, s. 17). Margaret Walker także dowodzi, że gniew jest oskarżeniem pod adresem tych, którzy łamią nasze poczucie sprawiedliwości (Walker, 2004). W duchu takich rozpoznań napisana jest wspomniana na początku rozdziału książka *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive* Thomasa Brudholma. Jak wyznaje autor, powstała

ona ze zmęczenia retoryką domknięcia i pojednania. Poświęcona jest analizie mechanizmów wymuszania tych procesów na ofiarach i niekwestionowanych założeń tej retoryki. Brudholm przygląda się krytycznie narracjom przebaczenia. Za jej wzór służy mu postawa i przemówienia Desmonda Tutu. Ofiara, która nie wybaczta, zazwyczaj prezentowana jest jako zżerana przez gorycz i żądzę zemsty, a także jako strauumatyzowany „więzień przeszłości”. Wybaczenie jest wartościowane pozytywnie moralnie, a jego odmowa – jako coś szkodliwego. Gniew i resentyment postrzegane są jako oznaka słabości i egoizmu, nienawiści, przewrażliwienia, zazdrości i zawiści. Tymczasem w wymuszaniu wybaczenia jest coś z powtórzenia aktu przemocy, który ma być koniecznie wybaczony. „Dzieło zniszczenia trwa dopóki, dopóty nie nadejdzie pełna oburzenia odpowiedź na nie” – pisze Brudholm (2008, s. 171).

Zdaniem Glena Seana Coultharda polityka pojednania jest nową wersją polityki uznania. W jej ramach pożądany scenariusz przebiega następująco: 1) najpierw poszkodowani odnawiają pozytywny obraz własny, odrzucając zinternalizowany dotąd rasizm; 2) następnie przepracowują indywidualny ból, pozbywają się gniewu odczuwanego na skutek doznanych krzywd lub na skutek wiedzy o nich; 3) doprowadza to do harmonii, zgody i współpracy między rdzennymi mieszkańcami a państwem kanadyjskim. Jak widać, polityka pojednania oparta jest na wymuszeniu przebaczenia. Wymuszenie dokonuje się poprzez patologizację odmowy przebaczenia jako szkodliwej dla jednostki, która doświadczyła krzywd, ponieważ uczucie gniewu jest „niezdrowe”, „nieracjonalne”, „reakcyjne” i prowadzi do politycznej przemocy oraz destabilizacji społecznej. Coulthard dowodzi, że wymuszenie przebaczenia związane jest z faktem, że w krajach takich jak Kanada nie było wyraźnego momentu tranżycji od kolonializmu do demokracji. Wybaczenie ma ten moment markować. Jego zadaniem jest odesłanie grzechów państwa w przeszłość, symboliczne uznanie ich za minione. Utrzymywanie gniewu jest postrzegane jako tkwienie w przeszłości, tymczasem terażniejszość powinna być widziana jako wolna od krzywdy. Nie jest to jednak stan faktyczny, lecz ideologiczny konstrukt, do budowy którego angażuje się rdzennych mieszkańców, wymuszając na nich akt przebaczenia:

to, co państwo domyślnie interpretuje jako resentyment rdzennej ludności – rozumiany jako obezwładniająca niezdolność lub niechęć do pokonania przeszłości – jest w istocie całkowicie adekwatnym przejawem naszego gniewu: upolitycznionym wyrazem złości i oburzenia rdzennych mieszkańców skierowanym wobec strukturalnej i symbolicznej przemocy, która wciąż kształtuje nasze życie, nasze relacje z innymi i nasze relacje z ziemią (Coulthard, 2014, s. 109).

W warunkach strukturalnej przemocy pojednanie jest gestem pacyfikującym. Gestem wymuszonym przez państwo, a zatem gestem sublokatorskim, a nie realnym, bo dobrowolnym aktem grupy dyskryminowanej. Jeśli dyskryminacja nie odeszła w przeszłość, na czym miałyby polegać wybaczenie?

Wymuszenie przebaczenia to także nierówna dystrybucja pracy, rodzaj wyzysku. Przetransformowana w pracę emocjonalną zostaje ona

przerzucona na tych, którzy doznali krzywdy, a nie krzywdziciela. Zamiast doświadczenia po stronie dominujących, zmierzania się z własnym przywilejem i skonfrontowania z podwalinami własnej tożsamości pracę emocjonalną wykonać muszą zdominowani. Arlie Russell Hochschild pisze:

Przez pracę emocjonalną rozumiem akt próby zmiany natężenia lub jakości emocji lub uczuć. „Pracować nad” emocjami czy uczuciami jest, dla naszych potrzeb, tożsame z „zarządzaniem” emocjami lub z „głębką grą”. Zauważmy, że „praca emocji” odnosi się do wysiłku – próbowania – a nie do rezultatu, który może, ale nie musi, być pomyślny. Nieudane akty zarządzania wciąż wskazują, jakie idee przyświecają wysiłkom (Hochschild, 2012, s. 224).

Zatem chodzi przede wszystkim o spektakl: o manifestowanie właściwej intencji, to jest intencji porzucenia gniewu, zamiaru wybaczenia. Manifestacja ta ma na celu wskazać właściwe rozpoznanie „reguł odczuwania”. Korzystając z siatki pojęciowej zaproponowanej przez Hochschild, przymus wybaczenia możemy uznać za taką właśnie regułę, a gest Améry’ego – za odmowę przyjęcia ideologii, której reguła ta strzeże:

Można odrzucać stanowisko ideologiczne nie tylko przez podtrzymanie alternatywnych ram sytuacji, ale też przez podtrzymanie alternatywnego zestawu praw i obowiązków uczuciowych. Można opierać się stanowisku ideologicznemu poprzez niewłaściwe emocje i odmowę zarządzania emocjami, które są konieczne, by odczuwać to, co powinno się – zgodnie z oficjalną ramą – czuć. Głęboka gra lub praca emocjonalna może być zatem formą posłuszeństwa wobec danego stanowiska ideologicznego, zaś niedbałe zarządzanie emocjami – wskaźnikiem odrzuconej lub błędnej ideologii (Hochschild, 2012, s. 232).

Dzięki Hochschild możemy dostrzec wagę gestu Améry’ego. Odzyskanie *ressentiment*, upieranie się przy prawie do niego, obrona tego uczucia jako adekwatnego do sytuacji jest aktem odrzucenia żydowskiego sublokatorstwa wobec grupy dominującej: nie-Żydów. Gniew, złość, wściekłość, resentyment, potrzeba zemsty – to wypowiedzenie tej grupie posłuszeństwa. By sprzeciwić się reżimowi uczuć, którego zadaniem jest utrzymać dominację dominujących i zdominowanie zdominowanych, trzeba go jednak najpierw trafnie rozpoznać. Rozpoznać jako reżim właśnie, co w tym wypadku oznacza odrzucenie ideologii, zgodnie z którą wymienione wyżej emocje oznaczają wynikającą z traumy chorobę psychiczną pociągającą za sobą niebezpieczeństwo moralne.

Diagnozowanie niechęci wobec przebaczenia jako szkodliwego resentymentu jest sposobem wymuszenia *performance’u* właściwych uczuć, a tym samym udziału w zideologizowanym obrazie rzeczywistości. Przykładów, jak ten *performance* wygląda, dostarczają publiczne gesty oficjalnych reprezentantów społeczności żydowskiej w Polsce, nieustannie podkreślających chęć dialogu i pojednania.

„To wielka nauka dla nas, bo kiedy człowiek będzie doświadczał krzywdy od drugiego, to powinien mu wybaczyć, powinien być jak miłosierny Bóg” – mówił naczelny rabin Polski. Przyznał, że taka postawa wydaje się sprzeczna z logiką,

bo doświadczwszy krzywdy, człowiek ma prawo domagać się wyrównania zła. „Ale tradycja mówi – nie, musisz być jak Bóg. Jeśli oczekujemy miłosierdzia Boga wobec nas, to my kolei powinniśmy umieć wybaczać tym, którzy nam zawinili” – wskazał Michael Schudrich (KAI, 2022).

W przesłaniu na Jom Kipur Michael Schudrich wzywał:

We wtorek tuż przed zachodem słońca, Żydzi na całym świecie zgromadzą się, by prosić siebie nawzajem i Boga o przebaczenie. Jako naczelny rabin Polski i jako osoba prywatna – Michael Schudrich – chciałbym skorzystać z tej okazji i prosić Was o przebaczenie, o przebaczenie naszej społeczności i naszemu narodowi. Być może zawiodłem Was lub ktoś w synagodze okrutnie was potraktował. Wybaczcie nam, nikt nie jest idealny i każdemu czegoś brakuje, dopóki nie jesteście wszyscy razem (Schudrich, 2018).

W oświadczeniu z okazji setnych urodzin Karola Wojtyły naczelny rabin Polski pisał:

Społeczność żydowska w Polsce wraz z Żydami na całym świecie zawsze wspomina życie Jana Pawła II. W tym roku setnej rocznicy jego narodzin szczególnie pamiętamy, jak głęboki wpływ wywarł on na świat jako całość, a dla nas zwłaszcza na chrześcijańsko-żydowskie pojednanie i dialog (red., 2020).

Wspominając swoją pierwszą wizytę w Auschwitz-Birkenau, Szewach Weiss mówił: „Czy można z tej okropnej sytuacji wynieść jakieś dobro? Nie powiedziałbym «czy można», bo my po prostu musimy to zrobić. Hasło «nigdy więcej» wręcz zobowiązuje nas do pojednania” (Płachta & Weiss, 2020).

Jak przekonuje [Leon Weintraub] w książce *Pojednanie ze złem*: „Często spotykałem się z pytaniem o moje stanowisko wobec sprawców. Wybaczenie czy też usprawiedliwienie tych przekraczających ludzką wyobraźnię zbrodni nie jest dla mnie możliwe. Pozostaje więc pojednanie, które po zaprzestaniu wysuwania wzajemnych zarzutów i zakończeniu nakręcania spirali wrogości i zła pozwala wspólnie tworzyć ludzką przyszłość. Jako ocalały z Zagłady świadomie przyjąłem tę postawę: gotowość do pojednania (Muzeum Polin, b.d.).

Tę informację znajdziemy na stronie muzeum Polin wraz z komentarzem Joanny Podolskiej, dyrektorki Centrum Dialogu im. Marka Edelmanna w Łodzi:

Mimo potworności, jakich Leon Weintraub doświadczył w swoim życiu, nieustająco wierzy, że dialog i wzajemny szacunek są drogą do poprawienia świata. I nie są to tylko słowa, ale idą za nami czyny. Wszystkim bliskim sobie i znajomym ludziom nieustannie powtarza, że należy do każdego podchodzić z szacunkiem, bo nie liczy się religia, narodowość, kolor skóry, ale najważniejsza jest relacja człowiek–człowiek. Determinacja, z jaką chce ze swoim przesłaniem dotrzeć do Polaków, Niemców i Żydów, których połączyła i podzieliła historia, wzbudza mój wielki podziw (Muzeum Polin, b.d.).

Wezwanie do wybaczenia, pojednania i dialogu to nader częsty gest ze strony przedstawicieli społeczności żydowskiej, osób uważanych przez polską opinię publiczną za reprezentantów Żydów i Żydówek lub jako tacy

reprezentanci występujących. Powyższe przykłady dobrze obrazują niebezpieczeństwo, przed którym uprzedzał Jean Améry: rama wybaczenia i pojednania ma moc fałszywej symetryzacji. W tym wypadku jest to symetryzacja win i krzywd, za której sprawą zapoznany zostaje charakter relacji większość–mniejszość / dominujący–podporządkowani, a wraz z nim mikro- i makrohistoria tych relacji. Rama symetryzująca sprawia, że wezwania do wybaczenia i pojednania zostają wpisane w dyskurs wzajemności: wy nam, my wam. To właśnie ten gest, gest fałszywego zrównania w sprawczości jest tutaj performowany na żądanie suwerena, czyli polskiej większości.

Nie resentyment, lecz gniew, nie historia, lecz teraźniejszość, nie wydarzenie, lecz struktura – dowodzi Coulthard. Rama przebaczenia sugeruje, że mamy do czynienia z jakimś wydarzeniem w przeszłości, „smutnym rozdziałem”, „bolesnym dziedzictwem”, czymś, za czym da się zamknąć drzwi. Tymczasem „inwazja jest strukturą, a nie wydarzeniem” (Coulthard, 2014, s. 125). Na tej strukturze opiera się teraźniejszość. Gniew to symptom poczucia sprawiedliwości, świadomości historycznej, niezgody na pogodzenie się z przemocą symboliczną obecną w życiu podporządkowanych nie kiedyś, lecz tu i teraz. W warunkach strukturalnie utrzymanej dominacji dyskurs pojednania jest w istocie ideologią pacyfikującą, służącą do łagodzenia poczucia winy uprzywilejowanych i rozgrzeszania państwa z jego przeszłych i obecnych nadużyć. A to, co współczesna psychologia zwykła diagnozować jako „złe emocje” – gniew, złość, resentyment, są reakcją niezgody na udział w tym spektaklu (Coulthard, 2014, ss. 126–127).

Jeśli weźmiemy pod uwagę skalę przemocy, symbolicznego i materialnego wywłaszczenia, rabunku, terroru i stereotypizacji, to Żydzi są w Polsce grupą o pozycji analogicznej do statusu rdzennych mieszkańców Kanady. Rzecz to o tyle paradoksalna, że jednym z powodów prześladowań antysemitycznych jest przekonanie, jakoby Żydzi nigdy nie byli w Polsce „u siebie”, zatem obowiązują ich reguły gości, a nie gospodarzy, bo tutaj nie przynależą, są obcymi przybyszami z jakiegoś mitycznego skądinąd. Podług antysemitycznych fantazmatów Żydzi są więc opozycją rdzenności. Jeśli zaś chodzi o strukturalną przemoc, to w Polsce odbył się akt zerwania z przeszłością, którego zabrakło w Kanadzie. Był to, jak chce Coulthard, akt rewolucyjny: ustanowienie komunizmu, a wraz z nim pierwszego gwarantowanego prawem równouprawnienia Żydów w Polsce, poczynając od Manifestu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego z 22 lipca 1944 roku oraz tzw. Małej Konstytucji z 22 lutego 1947 roku. W sferze stosunków społecznych po II wojnie światowej Żydzi pozostali jednak w pozycji sublokatorskiej, a przemoc wobec nich była nierzadko zabójcza. Po 1989 roku rewolucję tę uznano za niebyłą, a jej zdobycze – za zło wcielone. Na fali antykomunizmu odnowiono symboliczną ciągłość z okresem państwowo sankcjonowanej przemocy wobec Żydów: międzywojniem. Wraz z gloryfikacją dwudziestolecia międzywojennego próba redefinicji wzorów kultury polskiej, jaką w warstwie założeniowej i częściowo faktograficznej był komunizm, została ostatecznie anulowana.

2. Nowy negacjonizm

W pracy poświęconej szkole frankfurckiej na uchodźstwie Eva-Maria Ziege stawia tezę, że innowacje w nauce często wprowadzają osoby, które doświadczyły przymusowej migracji i w efekcie „przynależą do dwóch światów, w żadnym nie będąc całkowicie” (Ziege, 2014, s. 274). Są uczestniczkami i uczestnikami dwóch różnych kultur i właśnie ta pozycja, pozycja liminalna, daje im specyficzny wgląd poznawczy. Za Ziege zaryzykuję twierdzenie, że w ostatnich latach najciekawsze prace o Europie Wschodniej publikują badaczki i badaczki „spomiędzy”. Są „tu”, bo kulturę regionu, który biorą na warsztat, znają z autopsji. Urodzili się, wychowali lub spędzili tu wiele lat, często z powodów innych niż zawodowe. Są „tam”, bo pracują dla ośrodków akademickich spoza regionu, najczęściej zachodnich, co pozwala im na niespotykaną „tu” niezależność finansową, zawodową i towarzyską w pracy badawczej. Mogą pisać bez obaw przed bolesnymi konsekwencjami naruszania lokalnych *status quo*, takimi jak utrata kolegów, opinia skandalisty czy zwolnienie z pracy. Jednocześnie znają stereotypy na temat Europy Wschodniej na tzw. Zachodzie i niejednokrotnie ich zapal badawczy wynika z potrzeby stawienia im oporu².

Książka Davida Osta *Kłęska Solidarności* (Ost, 2007) zapoczątkowała zupełnie nowy, bo nieapologetyczny, lecz krytyczny i uwrażliwiony na kwestię klasową namysł nad historią antykomunistycznej opozycji w Polsce. Jej pokłosem są między innymi prace Kate Korycki (2023) i Michała Siermińskiego (Siermiński, 2016). Książka Małgorzaty Fidelis *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce* (Fidelis, 2015) zainicjowała nowy nurt historyograficzny w obrębie polskich Gender Studies – badań nad historią wschodnioeuropejskiego równouprawnienia i specyfiką tutejszej emancypacji, jakie prowadziła między innymi Magdalena Grabowska (2018), Katarzyna Stańczak-Wiślicz, Barbara Klich-Kluczevska (Stańczak-Wiślicz i in., 2020). W Bułgarii podobną rolę odegrały teksty Kristen Ghodsee, która brawurowo opisuje, w jaki sposób po 1989 roku zachodni feminizm, zarówno ten akademicki, jak i aktywistyczny, w quasi-kolonialnym geście narzucił swoje kategorie badawcze, poznawcze i interwencyjne na nieprzystającą do nich rzeczywistość bloku wschodniego (Ghodsee, 2004; Ghodsee & Lišková, 2016). I z jakim trudem spod siatki tych narzuconych kategorii dopiero powoli się wyplątujemy.

² Ta zasada nie jest jednak uniwersalna. Prace Normana Daviesa, Timothy’ego Snydera i Anne Applebaum stanowią przykład tendencji przeciwnej: nie tylko powielają one lokalne dyskursy dominujące, ale wzmacniają je poprzez swoją zachodnią – czyli w procesie produkcji i cyrkulacji wiedzy centralną, a nie peryferyjną – afiliację. Po części właśnie dlatego, że dostarczają lokalnemu nacjonalizmowi alibi w postaci legitymizacji „z Zachodu”, spotykają się w Polsce z tak entuzjastyczną recepcją. W przypadku wymienionych wyżej autorów mam na myśli przede wszystkim reprodukcję ideologii dwóch totalitaryzmów zrównującą nazizm i komunizm. Genezie oraz skutkom tej ideologii poświęcona jest omawiana tu książka Jeleny Subotić. Krytyczną lekturę prac Timothy’ego Snydera szczegółowo omówiono w pierwszym numerze czasopisma „Studia Litteraria et Historica” („Skrwawione ziemie” od nowa”, 2012).

Książki *Nowy polski kapitalizm* Jane Hardy (2012) oraz *Prywatyzując Polskę* Elizabeth Dunn (2008) stanowiły niewątpliwą inspirację dla Olgi Gitkiewicz (2017), Marka Szymaniaka (Szymaniak, 2018), Kamila Fejfera (Fejfer, 2017) i Rafała Wośa (Woś, 2017). Czy to w tekstach naukowych, czy publicystycznych, wszyscy podejmują się nowatorskich opisów pola pracy w Polsce, zdefiniowanego przez posttransformacyjny turbokapitalizm.

Wspomniane wyżej prace to tylko kilka przykładów ożywczej interwencji „spomiędzy” w obręb lokalnych dyskursów i pól badawczych. Interwencje takie są jak otwarcie okna w dusznym pokoju. Wydawało się, że na te tematy nie ma już nic nowego do powiedzenia, nic ciekawego do odkrycia. „Solidarność” była wspaniała, bo pokonała komunizm, komunizm był straszny, kobiety wyzwoliły od komunistycznego zaprzaństwa amerykańskie teoretyczki „drugiej fali”, których manifesty czytałyśmy z trzydziestoletnim opóźnieniem, bo dopiero w latach dziewięćdziesiątych, Żydów z rąk oprawców wyzwolali zaś ofiarni i współczujący Polacy. Słuchaliśmy o tym wszystkim, oglądaliśmy o tym programy telewizyjne i uczyliśmy się o tym w szkołach. Z czasem zaczęliśmy tym oddychać, bo wszystko to przesiąkło do głębokich warstw kultury, zasilając jej doksy.

Yellow Star, Red Star: Holocaust Remembrance after Communism [Żółta gwiazda, czerwona gwiazda. Pamięć Holocaustu po komunizmie] to także praca badaczki ze strefy granicznej (Subotić, 2019). Urodzona w Jugosławii, dorastająca w Serbii Jelena Subotić dziś pracuje w Stanach Zjednoczonych. Jest politolożką. Spośród współczesnych wschodnioeuropejskich doks, które dekonstruuje w swojej najnowszej książce, wymienić należy przede wszystkim znak równości między nazizmem i komunizmem. Dekonstrukcji tej dokonuje, śledząc najpierw lokalne historie tego zrównania w krajach byłego bloku wschodniego, a potem jego uprawomocnienie na arenie międzynarodowej (przede wszystkim w Unii Europejskiej, ale także przez ONZ), oraz równolegle analizując jego stawki i konsekwencje.

Ramą metodologiczną pracy Subotić jest zaczerpnięta od R. D. Lainga, a następnie przeszczepiona na pole socjologii przez Anthony’ego Giddensa kategoria ontologicznego bezpieczeństwa (*ontological security*) (Gustafsson & Krickel-Choi, 2020). W ślad za Catariną Kinnvall, Jennifer Mitzen, Brentem J. Steele’em oraz Ayşe Zarakol Subotić implementuje tę kategorię na gruncie politologii, twierdząc, że ontologiczne bezpieczeństwo to przywilej, którym tylko pod pewnymi warunkami cieszyć się mogą zarówno jednostki lub grupy, jak i państwa lub całe regiony. Koncepcja bezpieczeństwa ontologicznego bazuje na założeniu, że państwa dbają o swoje bezpieczeństwo w zakresie tożsamości zbiorowej nie mniej, niż dbają o bezpieczeństwo materialne i fizyczne. By czuć się bezpiecznie, potrzebują przewidywalności, porządku wewnętrznego i stabilnych relacji z innymi państwami, ale także solidnej i spójnej narracji o przeszłości, ponieważ opierają na niej swoją tożsamość. Dla poczucia ontologicznego bezpieczeństwa pamięć jest kluczowa, ponieważ konstituuje ona tożsamość państwa, a także pomaga w kreowaniu

narracji biograficznych jednostek i grup w jego obrębie. Kraje wschodnioeuropejskie cierpią na brak bezpieczeństwa ontologicznego, ponieważ zmagają się z uwłaczającym im przekonaniem zachodnich sąsiadów, nierzadko uewnętrznionym przez ich obywatelki i obywateli, jakoby nie były w pełni europejskie (dlaczego miano bycia „europejskim” ma być nobilitujące – to temat na osobne rozważania). To, że lęk przed takim postrzeganiem nie jest bezpodstawny, udowodnił brexit, podgrzany między innymi przez antywschodnioeuropejską propagandę („polscy emigranci zabierają nam pracę, bo wpuszczono ich do Europy” itd).

W ramach samorefleksyjnego dyskursu tzw. starej Europy być w pełni europejskim, pisze dalej Subotić (2019, ss. 20–22), oznacza między innymi podzielać europejską narrację o XX wieku. Jednym z kluczowych elementów tej narracji jest Holokaust jako zbrodnia bez precedensu. Narracja ta wywołuje jednak na Wschodzie i Południowym Wschodzie Europy sprzeciw. Dzieje się tak dlatego, że lokalne społeczności brały w Holokauście udział, a ich stan posiadania do dziś kształtowany jest przez to, co zrabowano wówczas Żydom i Żydówkom. W krajach tych centralną figurą zła uczyniono po 1989 roku „sowiecką okupację”, stalinizm, a w końcu pięćdziesiąt lat realnego socjalizmu *en masse*. Europejska narracja o Holokauście jawi się tam więc jako konkurencyjna wobec narracji o komunizmie, na której kraje wschodnioeuropejskie zbudowały swoje nowe tożsamości. Tożsamości ofiar komunizmu, ofiar niemniejszych i niemniej istotnych niż żydowskie ofiary nazizmu. Stawką współczesnego antykomunizmu krajów takich jak Polska, Węgry czy Serbia jest więc nie tylko tożsamość ofiar (komunizmu), ale także przesłonięcie tą tożsamością praktyk sprawców (Zagłady).

By wyjść z tego impasu – i dołączyć do Europy, zachowując tożsamość zbudowaną na zaprzeczeniu udziałowi w Zagładzie oraz rywalizacji ofiar – państwa postkomunistyczne, najpierw indywidualnie, a potem także w swoim sojuszu regionalnych polityk historycznych na forum Unii Europejskiej, wypracowały strategie instrumentalizacji Holokaustu. Posiłkując się przykładami z Serbii, Chorwacji, Litwy, a także – w okrojonym zakresie – Węgier, Polski, Słowacji, Ukrainy i Rosji, Jelena Subotić pokazuje, jak w Europie postkomunistycznej pamięć, symbole i imaginariusz Zagłady stały się zestawem do reprezentowania zbrodni komunistycznych. Żydzi i ich dwudziestowieczna historia posłużyli w tym procesie jako tło, punkt odniesienia i wreszcie matryca do opowiadania historii nieżydowskiej większości. Instrumentalizacją Holokaustu nazywa więc Subotić fakt, że choć Zagłada znajduje się w centrum zainteresowania polityk historycznych wszystkich tych krajów – by nie powiedzieć, że ich centralną obsesją – Żydzi nigdy nie zostali potraktowani podmiotowo przez tamtejsze zbiorowości (Subotić, 2019, ss. 25–40). Zarówno dawniej, jak i dziś mieli dla nich jedynie znaczenie użytkowe. Pamięć Holokaustu ma w postkomunistycznych krajach Europy niewiele lub zgoła nic wspólnego z Zagładą. Jest ona natomiast narzędziem legitymizowania tych państw jako krajów europejskich.

Ważne, by pamiętać, że nie chodzi tu o starego typu negacjonizm, lecz o zawłaszczenie pamięci (*memory appropriation*), czyli proces, za sprawą którego Holocaust służy do upamiętniania różnych cierpień, takich jak cierpienia na skutek komunizmu lub z powodu innych czystek etnicznych niż czystki antysemickie. Posługując się terminem Ewy Płonkowskiej-Ziarek, jest to „narcystyczna identyfikacja z żydowskim cierpieniem” (Płonkowska-Ziarek, 2007, s. 320).

By wyjaśnić, na czym polega proces zawłaszczenia pamięci, Subotić otwiera swoją książkę opisem „groteskowego widoku niepamięci” (Subotić, 2019, s. 4), jakim jest teren obozu Zemun w Belgradzie. Obóz ten założono dla Żydów w środku miasta, nad rzeką Sawą. W maju 1942 roku zamordowano tam wszystkich przetrzymywanych (6300 osób) i przekształcono w obóz dla więźniów politycznych. Zamknięto w nim ok. trzydzieści tysięcy osób, z czego jedna trzecia zmarła z powodu głodu, chorób, wycieńczenia i bicia. W czerwcu 1942 roku Niemcy ogłosiły Serbię *Judenfrei*. W ten sposób Belgrad jako pierwsze miasto w Europie, a Serbia jako drugi po Estonii kraj europejski spełniły misję „oczyszczenia się” z Żydów. Ocenia się, że w Zemunie zamordowano połowę serbskich Żydów. Część obozowych budynków zniszczyły bombardowania alianckie. Reszta stoi. Mieszczą się w nich artystyczne studia i małe zakłady usługowe. Na terenie byłego obozu jest także plac zabaw dla dzieci. W obozowej wieży centralnej, perle architektonicznej Belgradu z lat trzydziestych ubiegłego wieku, przez lata był klub nocny. Potem otworzono w budynku siłownię „Posejdon”, a także dwie restauracje. Jako miejsce, w którym zamordowano tysiące Żydów, Zemun praktycznie nie istnieje w serbskiej pamięci zbiorowej. Równolegle, pisze Subotić, obrazy Holocaustu są w Serbii wszędzie. W 2014 roku Muzeum Historyczne Serbii otworzyło szeroko reklamowaną wystawę *W imieniu ludu – represje polityczne w Serbii 1944–1953*, na której, obok zdjęć faszystowskich kolaborantów i skrajnie prawicowych bojówek przedstawionych jako „ofiary komunizmu”, pokazano słynne zdjęcie z obozu w Buchenwaldzie z 1945 roku (jest na nim między innymi Elie Wiesel). Podpis pod zdjęciem informował, że przedstawia ono zamkniętych w Goli Otok, komunistycznym więzieniu politycznym.

Materiał, z którego czerpie autorka, odtwarzając historię zawłaszczenia Holocaustu, to upamiętnienia, wystawy i katalogi muzealne, świadectwa mówione, architektura miejska, podręczniki do historii, przemówienia publiczne, przedstawienia teatralne, filmy, literatura piękna oraz wywiady z pracownikami muzeów w Auschwitz, Belgradzie, Berlinie, Krakowie, Lublaniu, Londynie, Norymberdze, Petersburgu, Pradze, Terezynie, Wilnie, Warszawie, Waszyngtonie i Zagrzebiu. Dwa najsolidniej udokumentowane rozdziały książki *Yellow Star, Red Star* poświęcone są kolejno Serbii i Chorwacji. Zrównanie nazizmu i komunizmu nie jest jednak oryginalną inwencją krajów byłej Jugosławii. Stanowi raczej typowy proces w krajach postkomunistycznych, gdzie służy rozmyciu lub zaprzeczeniu udziałowi lokalnej społeczności w Zagładzie. W procesie tym przodują Węgry ze swoim Muzeum Terroru oraz

budapesztańskim pomnikiem Ofiar Niemieckiej Okupacji wzniesionym w 2014 roku. Węgrom depcze po piętach Polska. Na gruncie polskim lektura książki *Yellow Star, Red Star*, jest przewrotnie uspokajająca: okazuje się, że Polska nie jest wyjątkowa. Sekwencja, która wyłania się ze szczegółowych analiz serbskiej, chorwackiej i litewskiej polityki historycznej, jakich dokonuje Subotić, a także z towarzyszących im pobieżnych analiz polityki historycznej Węgier, Ukrainy i Słowacji, przypomina tę kolejność zjawisk, z którą mamy do czynienia w Polsce. Sekwencję tę pokrótce zrelacjonuję. Podane niżej przykłady przytaczam za autorką.

W okresie przedwojennym opisywane przez Subotić kraje cechował brutalny i obejmujący wszystkie sfery życia antysemityzm. Następnie lokalna społeczność na masową skalę wzięła udział w Zagładzie. I tak na przykład czetnicy tworzyli specjalne oddziały do pomocy Niemcom w tropieniu ukrywających się Żydów. Eksterminację Żydów w Serbii uznano za zakończoną – jak była wyżej mowa – już w maju 1942 roku, przed oficjalnym przystąpieniem Serbii do sojuszu z Niemcami. Subotić zaznacza, że konferencja w Wannsee miała miejsce w styczniu 1942 roku, pierwsze transporty Żydów do Auschwitz – w maju 1942 roku, do Treblinki – w lipcu 1942 roku. W tym okresie większość Żydów serbskich już nie żyła. Jeśli chodzi o Chorwację, można mówić o masowym udziale społeczeństwa w Zagładzie. 6 kwietnia 1941 roku Jugosławię zajęły państwa osi. Cztery dni później ustasze ogłosili powstanie Niepodległego Państwa Chorwackiego (Nezavisna Država Hrvatska, dalej: NDH), sformowali 260 tysięcy batalionów paramilitarnych, które w następnych latach były głównymi sprawcami Holokaustu na tych terenach. Ustasze prowadzili konsekwentną politykę budowania etnicznie monolitycznego państwa. W 1941 roku NDH wprowadziło Dekret Prawny o Pochodzeniu Rasowym oraz Dekret Prawny o Ochronie Krwi Aryjskiej i Honoru Chorwackiego Narodu. Dekrety te wymierzono przeciwko Żydom, Romom i Serbom. Zaraz potem zaczęły się aresztowania. Żydowskie mienie niszczone albo grabiono, synagogi i sklepy żydowskie płonęły, Żydzi tracili zatrudnienie i musieli odtąd nosić żółte gwiazdy. W październiku 1941 roku wprowadzono Dekret o Nacjonalizacji Żydowskiego Mienia i Żydowskich Przedsiębiorstw. Mienie żydowskie skonfiskowano na rzecz ustaszy. Synagogę w Zagrzebiu rozebrano. Atmosferę sprzyjającą czystkom regularnie podgrzewał chorwacki Kościół katolicki. Ustasze stworzyli rozwinięty system 26 obozów koncentracyjnych na terenie Chorwacji. W latach 1941–1945 ok. 32 tysięcy Żydów (80% żydowskiej społeczności Chorwacji) zostało zamordowanych na terenach kontrolowanych przez NDH lub wysłanych do Auschwitz, Bergen-Belsen i innych obozów w Europie. I jeszcze przykład litewski. W 1941 roku litewskie oddziały zbrojne zostały przez Niemców najpierw zaangażowane do wypychania Armii Czerwonej z terenów Litwy, a potem do eksterminacji Żydów. Były one jednym z głównych podmiotów litewskiego Holokaustu. Z litewskiej tajnej policji uczyniono wsparcie dla Einsatzgruppen. Niemieccy komendanci raportowali, że entuzjazm litewskich pomocników w tropieniu

i zabijaniu Żydów był dla nich niemałym zaskoczeniem. W wielu miejscowościach pogromów dokonano jeszcze przed wkroczeniem Niemców. Przemoc była tak ogromna, że niektórzy Żydzi przywitani hitlerowców z nadzieją, że najgorsze za nimi, bo teraz przynajmniej ktoś tę przemoc będzie kontrolować. W raportach niemieckich znalazło się wiele wzmianek o tym, że trudno było niemieckim oddziałom zapanować nad okrucieństwem lokalnej ludności wobec Żydów.

Powojenna uniwersalizacja Zagłady to kolejny etap procesu wspólnego dla krajów regionu. Ramę narracyjną do opowiedzenia Holokaustu zmontowano tu z dyskursu antyfaszystowskiego. Zbrodnie na Żydach uczyniono przykładem faszystowskiego zła pokonanego dzięki heroicznej walce Armii Czerwonej i jej sprzymierzeńców. W Litwie o zamordowanych Żydach mówiono jako o ofiarach faszyzmu, a ten z kolei definiowano jako efekt kapitalizmu. W miejscach, w których ginęli Żydzi, stawiano pomniki ku czci poległych obywateli radzieckich. W Jugosławii upamiętnienia Holokaustu stawały się upamiętnieniami jugosłowiańskich partyzantów – ich heroizmu, poświęcenia i wreszcie triumfu. Pomniki, także te stawiane w miejscach Zagłady, dedykowano „bohaterom”, „bojownikom” i „wyzwolicielem”. Dokonywano symptomatycznych przemieszczeń znaczeń, w efekcie których pamięć o zbrodniach na Żydach ulegała zatarciu. Na pomniku, który miał upamiętniać getto żydowskie we wsi Tenja, napisano: „dla jugosłowiańskich partyzantów i ofiar Tenja, poległych w walce z faszyzmem”. Podobnie stało się z upamiętnieniem obozu w miejscowości Kerestinec. Tablicę pamiątkową zadedykowano tam „bojownikom antyfaszystowskim”. Był to proces „uniwersalizacji ofiar i uniwersalizacji pamięci” (Subotić, 2019, s. 56), a także ich militaryzacji: nie było miejsca na upamiętnienie ofiar cywilnych, ludzi, którzy umierali w obozach. W Jugosławii Holokaust wpisano także w narrację „braterstwa broni”. Podkreślano wspólnotę wszystkich grup etnicznych, w tym Żydów. Cierpienie wszystkich tych grup zrównano, by nikt nie poczuł się zbagatelizowany lub pominięty, cementując w ten sposób podzielony podczas wojny kraj, którego społeczności walczyły przeciwko sobie. Definiowanie wszystkich zbrodni na tych terenach jako zbrodni faszystowskich usuwa z pola widzenia ich etniczne motywacje. Na ołtarzu państwowotwórczej jedności złożono pamięć o specyfice Zagłady, krzywdy żydowskie zaliczając do ogólnego zbioru krzywd jugosłowiańskich³.

Nie byłoby jednak uczciwym powiedzieć, że w krajach komunistycznych Holokaust wymazano z pola widzenia. Pamięć o nim była kultywowana niespójnie i fragmentarycznie, ale zarówno symbolicznie, jak i materialnie w upamiętnieniach partycypowały władze państwowe. Przykładem niech będzie odsłonięty w 1952 roku pomnik w Zagrzebiu, dedykowany żydowskiemu bojownikowi, którzy polegli w walce o wyzwolenie ludów Jugosławii i żydowskiemu ofiarom faszyzmu.

³ Analogiczne procesy powojennej uniwersalizacji Zagłady miały miejsce w Polsce (Żukowski & Hopfinger, 2019).

We wszystkich opisywanych przez Subotić krajach koniec komunizmu oznaczał rewitalizację nacjonalizmu, powrót do przedwojennej koncepcji narodu jako wspólnoty monolitycznej etnicznie i postępujący rewizjonizm historyczny. Dokonano totalnej delegitymizacji komunizmu i kryminalizacji komunistycznej przeszłości, nie tylko za pomocą zmian w sferze symbolicznej, ale także legislacyjnej. Efektem tych procesów była między innymi deprecjacja dokonań lokalnych partyzantek antyfaszystowskich z okresu II wojny światowej, wymazanie ich z pamięci zbiorowej lub zakwalifikowanie ich do grona zbrodniarzy równych nazistom, z którymi walczyli. I tak na przykład w latach 1991–2000 chorwackie ulice, szkoły, budynki publiczne, które nosiły imiona partyzantów lub liderów komunistycznych, przemianowano i od-tąd nosiły imiona znanych postaci z okresu przedkomunistycznego, włączając w to przywódców NDH. To samo zrobiono z komunistycznymi pomnikami: część przemianowano na pomniki bohaterstwa ustaszy, część zniszczono. Pomniki upamiętniające Holokaust rozebrano lub zniszczono. Wiele z nich wysadzono przy pomocy materiałów wybuchowych. Niektóre pomniki walki z faszyzmem zastąpiono pomnikami wojny o niepodległość Chorwacji w latach 1991–1995. Czerwone gwiazdy zastępowano krzyżami, niszczone ślady upamiętnień w cyrylicy, bo odnosiły się one zazwyczaj do chorwackich zbrodni na Serbach. Wreszcie niektórym pomnikom nadano przeciwstawne znaczenie. Na przykład masowy grób zagrzebskich antyfaszystów oraz serbskich i żydowskich cywili przemianowano na masowy grób Chorwatów zamordowanych przez komunistów po 1945 roku.

Delegitymizacji komunizmu towarzyszył proces idealizacji przedwojennej przeszłości. W krajach postkomunistycznych od lat dziewięćdziesiątych systematycznie odnawiano mit o przedkomunistycznej idylli oraz Kościele (katolickim lub prawosławnym) jako duchowym przewodniku w jej konserwacji. Przedwojenny faszyzm i nacjonalizm redefiniowano, przedstawiając jego zwolenników jako obrońców niepodległości państwa przed zakusami komunistów. W geście uznania tych zasług zaczęto gloryfikować weteranów nacjonalistycznych ugrupowań zbrojnych, które uczestniczyły w dziele Zagłady. Na przykład w Chorwacji przyznano emerytury państwowe ustaszom, w Polsce ustanowiono Narodowy Dzień Pamięci Żołnierzy Wyklętych.

Równolegle do powyższych działań we wszystkich omawianych przez Subotić przypadkach ruszyła machina autowiktyimizacji. Serbowie, Chorwaci, Litwini, Polacy, Węgrzy, Ukraińcy sięgnęli po tożsamość ofiar – ofiar nie tylko II wojny światowej, ale także następującego po niej komunizmu. Tożsamość tę budowano bowiem od początku na bazie zrównania nazizmu i komunizmu. Szlifowano narzędzia propagandowe – teorię dwóch totalitaryzmów, teorię podwójnego ludobójstwa (*double genocide theory*) oraz tezę o podwójnej okupacji (najpierw kilkuletniej niemieckiej, potem kilkudziesięcioletniej radzieckiej) – i wprowadzano je do międzynarodowego obiegu akademickiego i politycznego jako neutralne kategorie opisu. By sięgnąć znowu po przykład chorwacki, w 2006 roku uchwalono tam Deklarację Potępiającą Zbrodnie

Popełnione przez Totalitarny Reżim Komunistyczny w Chorwacji 1945–1990, którą uznano za naturalną konsekwencję Rezolucji 1841 Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy, potępiającą „zbrodnie reżimów komunistycznych”. Od tego czasu Chorwacja obchodzi 23 sierpnia jako Dzień Pamięci o Totalitaryzmach, natomiast stopniowo przestała obchodzić 27 stycznia, czyli Dzień Pamięci o Ofiarach Holokaustu.

„Czerwony Holokaust”, „Polokaust”, „serbski Holokaust” itd. – w krajach postkomunistycznych Holokaust z jego imaginariów, polem skojarzeniowym i estetyką przedstawień posłużył jako matryca do opowiadania o komunizmie. Zaczniemy od przykładu serbskiego. Już w 1985 roku Vuk Drašković napisał *List do pisarzy izraelskich*, w którym można było przeczytać, że Serbowie są trzynastym, najdotkliwiej poszkodowanym przez los plemieniem Izraela. Drašković dowodził, że Żydzi i Serbowie ginęli w tych samych obozach koncentracyjnych, byli mordowani przez tych samych prześladowców, spłonęli żywcem w tych samych piecach, a ich ciała wrzucono do tych samych dołów. Od lat dziewięćdziesiątych opowieść o tym, że Serbowie są jak Żydzi, a nawet że wycierpieli więcej niż Żydzi, stanowi ramę narracyjną serbskiego patriotyzmu. Serbski intelektualista Dobrica Ćosić pisał o serbofobii w Europie, u podłoża której leżą, jego zdaniem, te same motywacje co niegdyś u podłoża antysemityzmu. Duchowe pokrewieństwo Serbów i Żydów budowano także na rzekomym współczuciu Serbów dla innych narodów: w czasie wojny Serbowie mieli jedynie pomagać swoim żydowskim sąsiadom, bo antysemityzm był im z gruntu obcy. Zbudowano paralelę między Jerozolimą a Kosowem, ponieważ Serbowie ogłosili Kosowo swoim świętym miastem, które – tak jak Jerozolimę Żydzi – muszą posiadać, by nie czuć krzywdy i braku. Korzystając ze skojarzeń z Holokaustem, mówiono także o anihilacji narodu serbskiego, „demograficznym ludobójstwie” ze strony Albanii i Chorwacji (podobnie w Polsce powtarzana jest mantra o „biologicznym unicestwieniu narodu polskiego” jako głównym celu hitlerowców).

Analogiczne procesy holokaustyzacji przebiegały w Chorwacji, Litwie i Ukrainie. W Chorwacji pamięć o udziale NDH w Zagładzie i o ludobójstwie Serbów zastąpiono pamięcią o masakrze chorwackich żołnierzy – w większości ustaszy – dokonanej przez jugosłowiańską partyzantkę w maju 1945 roku w austriackiej miejscowości Bleiburg. Co wydarzyło się w Bleiburgu? Subotić twierdzi, że nadal nie jest to do końca wyjaśnione. Rzeczywiście jugosłowiańska partyzantka zatrzymała tam kolaborantów z Serbii, Słowenii i Czarnogóry. Byli wśród nich ustasze, a także niemieccy żołnierze i chorwaccy cywile. Prawicowi politycy chorwaccy twierdzą, że zginęło tam pół miliona ludzi, historycy mówią jednak o ok. siedemdziesięciu tysiącach zabitych. Po 1990 roku utrwalono narrację, że z rąk komunistów zginął tam chorwacki naród, że była to chorwacka droga krzyżowa, że w Bleiburgu ukrzyżowano Chorwację. Bleiburg opowiedziano jako holokaust Chorwatów. Protest przeciwko corocznym upamiętnieniom tego wydarzenia podniosła natomiast Austria (Bleiburg leży w jej granicach), gdyż stały się one największymi w Europie festiwalami

faszystów i neonazistów. W Litwie odpowiednikiem Holokaustu uczyniono deportacje w głąb Związku Radzieckiego z lat 1944–1953, które objęły 160 tysięcy osób, z czego około 70 tysięcy wróciło do Litwy przed rokiem 1970. Deportacje te objęły wiele grup społecznych: antykomunistów, partyzantów kolaborujących z nazistami podczas wojny, chłopów, etnicznych Polaków. W pamięci funkcjonują one jednak jako analogiczna do zagłady Żydów zbrodnia przeciwko Litwinom. W Ukrainie taką analogię stanowić ma Holodomor, dlatego Wiktor Juszczenko naciskał, by liczbę jego ofiar oszacować na siedem do dziesięciu milionów, czyli wyższą niż liczba ofiar Zagłady (historycy mówią zazwyczaj o 2,5 do 3,5 miliona ofiar Wielkiego Głodu).

Rehabilitacja faszyzmu miała miejsce zarówno w odniesieniu do przeszłości, jak i współczesności (Tismaneanu, 2009). Na płaszczyźnie pierwszej kluczową rolę odegrały powoływane przez państwo instytucje odpowiedzialne za nową politykę historyczną oraz współpracujące z nimi sądy. I tak na przykład w grudniu 2004 roku serbski sąd uznał polityczną i ekonomiczną równoważność dwóch grup: partyzantów z okresu II wojny światowej oraz czetników. Od tego momentu osoby z obu grup mogły ubiegać się o status weteranów i wynikające z niego przywileje. Obie grupy uzano za antyfaszystowskie zrywy patriotyczne – jeden z lewej, drugi z prawej strony sceny politycznej. Od tej pory Dragoljub „Draža” Mihailović (przywódca czetników) i Josip Broz Tito (przywódca partyzantki komunistycznej) przedstawiani są jako liderzy dwóch serbskich ruchów oporu, które z równym zacięciem walczyły z Niemcami. Faktu, że od 1941 roku do końca wojny czetnicy walczyli po stronie państw ośi, narracja ta nie uwzględnia. Ustawa rehabilitowała hurtowo wszystkich, których komunistyczna Jugosławia uznała za wroga, bez względu na to, czy byli to niewinni cywile, czetnicy, członkowie innych faszystowskich organizacji militarnych, czy nazistowscy kolaboranci. By doczekać się rehabilitacji, należało jedynie udowodnić, że było się skazanym w czasach komunizmu. W uzasadnieniu ustawy użyto języka międzynarodowych praw człowieka i powołano się na rekomendacje Rady Europy. Pisano w niej także, że Serbia musi wyrzec się komunistycznej przeszłości, tak jak Niemcy wyrzekły się historii nazistowskiej. Warto dodać, że na mocy tej ustawy nazistowscy kolaboranci zażądali zwrotu mienia skonfiskowanego im po wojnie przez komunistyczny rząd. Normalizacja faszyzmu w obrębie polityki historycznej doprowadziła do jego normalizacji na współczesnej scenie politycznej państw postkomunistycznych. Zaowocowało to wejściem ugrupowań o charakterze nacjonalistycznym, neofaszystowskim i skrajnie prawicowym do politycznego mainstreamu.

Wszystkie te zdarzenia nie pozostają bez konsekwencji dla wspólnot żydowskich w opisywanych przez Subotić krajach. Żydowska mniejszość w Ukrainie stawiana jest w sytuacji „dialogu” z mordercami Żydów. Kiedy Petro Poroszenko zorganizował specjalną komisję, która miała przygotować upamiętnienie zbrodni w Babim Jarze, oprócz przedstawicieli organizacji żydowskich zaprosił do niej liderów organizacji pro-OUN-owskiej. Chorwacja

nie wprowadziła prawa, które pozwalałoby Żydom odzyskać mienie zagrabione podczas II wojny światowej na mocy ustaw aryjskich NDH. Ograniczone możliwości prawne w tym zakresie przewidują, że o zagrabione mienie może ubiegać się tylko dziecko lub wnuk pokrzywdzonych, ale już nie rodzeństwo. Aplikację trzeba przygotować w ciągu pół roku od zgody sądu na jej złożenie, a kwota zwrotu nie może przekraczać pięciuset tysięcy euro. O zwrot mienia mogą natomiast ubiegać się ci, którzy stracili je po wojnie, czyli na mocy rozporządzeń komunistycznych. W efekcie członkowie oddziałów ustaszy i ich rodziny uzyskują zwrot mienia, ale nie poszkodowani przez ustawy aryjskie Żydzi. W 2017 roku władze Zagrzebia ogłosiły plan wybudowania muzeum Holokaustu. Żydzi chorwaccy dowiedzieli się o tym z mediów, gdyż nie zaproszono ich do skonsultowania projektu. Projekt nie przewidywał, by muzeum pokazywało, co podczas Zagłady zrobiono Żydom w samej Chorwacji.

Omawianą tu sekwencję wieńczy sukces państw postkomunistycznych w zakresie zmiany europejskiej polityki historycznej na szczeblu unijnym. Kraje Europy Wschodniej, chcąc „wrócić do Europy”, nie mogły po prostu odrzucić pamięci o Zagładzie. Musiały znaleźć dla siebie miejsce w europejskiej przestrzeni pamięci. Wdrożyły więc strategię renegocjacji polityki historycznej. Zaproponowały Unii swoisty handel pamięcią: powierzchowne, ograniczające się do teatralnych gestów uznanie wagi Holokaustu w zamian za normalizację zrównania nazizmu i komunizmu, czyli koncepcji postrzeganej dotąd jako ideologiczny element prawicowego rewizjonizmu. Sojusz nowych członków Unii Europejskiej z prawicą starej Europy zaowocował wmontowaniem tej ideologii w symboliczną architekturę europejskiej pamięci i sukcesywnym wypychaniem z niej pamięci o zbrodniach antysemitycznych.

Pierwszy wyraźny znak tej zmiany to Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 12 maja 2005 roku w sprawie sześćdziesiątej rocznicy zakończenia II wojny światowej 8 maja 1945 roku, w której nie ma już mowy o Żydach i Zagładzie, lecz o „wszystkich ofiarach nazistowskiej tyranii” (European Parliament, 2005). W rezolucji nieżydowskie ofiary przedstawiono tak jak Żydów: jako ofiary „etniczne”. W 2009 roku Unia Europejska ustanowiła 23 sierpnia Europejskim Dniem Pamięci o Ofiarach Stalinizmu i Nazizmu, a następnie przyjęła Rezolucję w sprawie europejskiego sumienia i komunizmu (European Parliament, 2009), wzorowaną na deklaracji praskiej o tym samym tytule (Senate of the Parliament of the Czech Republic, 2008). W deklaracji tej nie ma już nawet mowy o „zbrodniach stalinowskich”. Zastępują je „zbrodnie komunistyczne”. Specyficznie ludobójczy aspekt nazizmu – eksterminacja całego narodu – zostaje przypisany komunizmowi. Komunizm i nazizm zrównano wówczas jako strukturalnie tożsame. Zrównania nazizmu i komunizmu dokonano także w obrębie Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, przyjmując w 2009 roku Deklarację wileńską, w której czytamy między innymi:

[w] XX wieku kraje europejskie doświadczyły dwóch wielkich reżimów totalitarnych, nazistowskiego i stalinowskiego, które przyniosły ludobójstwo, łamanie praw i wolności człowieka, zbrodnie wojenne i zbrodnie przeciwko ludzkości

(Organisation for Security and Cooperation in Europe, Parliamentary Assembly, 2019, s. 48).

W 2010 roku grupa polityków i organizacji z Europy Wschodniej zorganizowała kolejną konferencję w Pradze, na której podpisano *Deklarację o zbrodniach komunistycznych* (The participants of the international conference „Crimes of the Communist Regimes”, 2010). W dokumencie wyrażono żądanie, by powołano międzynarodowy trybunał, który będzie procedować na podobieństwo procesów norymberskich, tym razem potępiając i skazując komunistów.

Aktualnie podniesienie komunizmu do rangi zbrodni równej nazizmowi jest oficjalną narracją całej Europy, od Wschodu po Zachód. O tym, że dyskurs dwóch totalitaryzmów przyjął się w Unii Europejskiej całkowicie, świadczy kształt wystawy w brukselskim Domu Historii Europejskiej otwartej w maju 2017 roku. Doświadczenie Żydów europejskich nie zostało tam wyodrębnione, a jedynie wplecione w wiele innych opowieści o krzywdach podczas i po II wojnie światowej. Co więcej, przeforsowanie przez kraje Europy Wschodniej swojej polityki pamięci niektórzy obserwatorzy opisują jako emancypatyjny akt podwójnej dekolonizacji: spod jarzma ZSRR i spod hegemonii Zachodu. Jako pionierów tej tezy Subotić wymienia Marię Mälksoo i Jaya Wintera. Ten ostatni przeobrażenia polityki pamięci z aprobatą nazywa „przesunięciem punktu ciężkości z Paryża do Warszawy” (Subotić, 2019, ss. 41–42).

Z perspektywy Subotić przesunięcie to oznaczało nowe otwarcie dla neofaszyzmu. Akcesja do Unii Europejskiej nie tylko nie powstrzymała rewizjonizmu w Chorwacji, Polsce i na Węgrzech, ale go ustabilizowała, między innymi dlatego, że w obrębie Unii politycy mieli szansę zbudować nowe sojusze. Póki kraje te starały się o akces do UE, ich polityki pamięci wobec Holokaustu były pełne sprzeczności. Odgrywano swoisty teatr upamiętnień, by komunikować Brukseli o gotowości dołączenia do Unii; warunkiem brzegowym było uznanie wyjątkowości zbrodni na Żydach⁴. Po akcesie unijnym wspomniane kraje konsekwentnie poszły w jednym kierunku: kreowania wizji historii rywalizacyjnej wobec Zagłady.

Sekwencję, którą korzystając z pracy Jeleny Subotić zrekonstruowałam, odnajdziemy w najnowszej historii Polski. Najpierw przedwojenny antysemityzm, potem udział lokalnej społeczności w Zagładzie, następnie komunistyczny uniwersalizm symbolicznie włączający zmarłych Żydów do polskiej wspólnoty, ale przy okazji zamazujący historię ich realnego wykluczenia za życia. No a potem, po transformacji, eksplozja raczkującej już w roku 1956,

⁴ Przykładem takiej teatralności, który podaje Subotić, jest tablica upamiętniająca ofiary obozu w Topovske šupe w samym centrum Belgradu. Zamiast w Topovske šupe tablicę umieszczono omyłkowo w Tramvajske šupe. Błąd ten naprawiono po 12 latach, w 2006 roku, ze względu na pierwsze serbskie obchody Międzynarodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu. W trakcie uroczystości prezydent Belgradu Milorad Perović przyznał, że mają one szczególne znaczenie ze względu na wysiłki Serbii, by dołączyć do Unii Europejskiej. Ale już w 2013 roku teren byłego obozu w Topovske šupe został wykupiony pod budowę centrum handlowego.

nabierającej tempa w roku 1968 polityki historycznej, zarówno na arenie wewnętrznej, jak i międzynarodowej, ukierunkowanej na rywalizację z pamięcią o Zagładzie; postępujący antykomunizm prowadzący aż do rehabilitacji zbrodniarzy wojennych. Wystarczy wspomnieć współczesną gloryfikację Narodowych Sił Zbrojnych i grup o pokrewnym charakterze, której zwieńczeniem było ustanowienie Narodowego Dnia Pamięci Żołnierzy Wyklętych przez Sejm polski w 2011 roku, mimo licznych świadectw na temat motywowanych nacjonalizmem zbrodni tych ugrupowań partyzanckich, a czasami ich współpracy z nazistami. W pakiecie polskim znajdziemy również opisaną przez Subotić obsesję niewinności. Przykładem niech będzie „cudowne rozmnożenie” polskich Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata oraz wszędybylskość terminu „Sprawiedliwy” w dyskursie dominującym. Sprawia ona, że można odnieść wrażenie, jakoby podczas wojny cała Polska zajmowała się przede wszystkim ratowaniem Żydów lub przynajmniej próbami niesienia im pomocy, co nijak nie przystaje do ustaleń badaczek i badaczy Zagłady. Opowieści o niewinności towarzyszy narracja o zatrważającej skali polskich krzywd i ich skandalicznej bagatelizacji zagranicą. Powodem tej bagatelizacji ma być nadmierne skupienie na krzywdach żydowskich. Sekwencji dopełnia prężna działalność powołanych i hojnie finansowanych przez państwo instytucji propagandowych, których zadaniem jest popularyzacja przytoczonej narracji i legitymizowanie jej autorytetem nauki. Na arenie wewnętrznej zajmuje się tym IPN, na międzynarodowej zaś – Instytut im. Witolda Pileckiego. I wreszcie, podobnie jak w innych krajach regionu, wszystko to wpływa na mniejszość żydowską w Polsce zmuszoną do patrzenia na rehabilitację morderców swoich przodków.

Od jakiegoś czasu jesteśmy świadkami zintensyfikowanych represji politycznych wobec badaczek i badaczy Zagłady. Mam tu na myśli między innymi wspomniany już proces wytoczony Barbarze Engelking i Janowi Grabowskiemu, pozwanych o naruszenie czci osoby opisanej jako sprawcy przemocy wobec Żydów we współredagowanej przez nich książce *Dalej jest noc. Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski* (Engelking & Grabowski, 2018). Celem pozwu było zastraszenie tej części środowiska akademickiego, która pozostaje krytyczna wobec oficjalnej wersji historii Polski. Z podobnymi aktami represji mamy do czynienia w Serbii, Chorwacji, Litwie, Węgrzech. Nawet umiarkowanych krytyków manipulacji pamięcią określa się tam mianem zdrajców, szkodników, zastrasza się ich i próbuje uciszać za pomocą medialnych nagonek, procesów sądowych lub ataków paramilitarnych bojówek nacjonalistycznych. Subotić zwraca uwagę na ciekawą prawidłowość: niejednokrotnie argumentem podnoszonym w celu dyskredytacji niepokornych badaczek i badaczy jest ich rzekoma „prorosyjskość”: sprzyjanie Rosji poprzez niechęć do zrównania Związku Radzieckiego z III Rzeszą oraz powielanie rosyjskiego dyskursu o faszyzmie. W odróżnieniu od krajów satelickich Rosja nie zerwała całkowicie z dyskursem komunistycznym. Czerpiąc z jego zasobów, używa kategorii „faszyzmu” do delegitymizacji politycznych oponentów

(głównie Ukrainy i państw bałtyckich). W efekcie kraje te legitymizują swoje faktycznie profaszystowskie poczynania, tłumacząc, że zarzut faszyzmu jest wobec nich polityczną zagrywką Rosji. Z kolei ze względu na dynamikę geopolityczną Unia Europejska nie chce krytykować antyrosyjskich dyskursów swoich państw członkowskich. Nie ingeruje więc w legitymizowany „antyrosyjskością” rewizjonizm historyczny tych państw, przyczyniając się w ten sposób do jego umacniania pod własnymi sztandarami⁵.

Mamy więc do czynienia z sytuacją paradoksalną. W geście otwarcia na Wschód Unia Europejska oficjalnie uznała wysoce zideologizowaną narrację historyczną krajów byłego bloku komunistycznego. W politykach wewnętrznych tych krajów owo uznanie stanowi skuteczną broń polityczną przeciwko krytykom zrównania nazizmu i komunizmu oraz teorii podwójnego ludobójstwa. Lokalne nacjonalizmy, których integralną częścią jest antysemityzm, choć pomstują na Zachód i jego dominację, uprawomocniają się wsparciem Unii Europejskiej – wszak ta usankcjonowała ich ideologiczny fundament.

Jakie są funkcje wyżej opisanej polityki historycznej, typowej dla europejskich krajów postkomunistycznych? Jelena Subotić wymienia cztery. Pierwsza to rozmycie lub zaprzeczenie udziałowi lokalnej społeczności w Holokauście poprzez przyjęcie jednoznacznej tożsamości ofiar. Druga to pozbycie się odpowiedzialności za partycypację w zbrodniach faszystowskich poprzez usprawiedliwianie ich moralnie słuszną postawą antykomunistyczną. Trzecia to delegitymizacja antyfaszyzmu kiedyś i dziś. Wraz z kryminalizacją komunizmu kraje postkomunistyczne zepchnęły do podziemia antyfaszystowski ruch oporu, co szczególnie dotknęło społeczeństwa byłej Jugosławii, gdzie komunistyczna partyzantka antyfaszystowska była wyjątkowo jak na Europę liczna. Wiele osób niegdyś do niej należących musiało liczyć się teraz z łatką kryminalisty. Czwarta to uprawomocnienie współczesnej skrajnej prawicy, a wraz z nią rewitalizacja mitu o przedwojennej czystej etnicznie wspólnoty narodowej. Odrzucenie internacjonalizmu komunistycznego pozwala na powrót do etnicznego nacjonalizmu.

Wzmożenie prawicowe w Europie Wschodniej diagnozowane jest najczęściej jako efekt komunizmu – problem z demokratyzacją i liberalizacją społeczeństw postkomunistycznych. Teza Jeleny Subotić jest przeciwna: to całkowite zerwanie z narracją komunistyczną oraz komunistyczną historią – w tym historią antyfaszyzmu – uprawomocnia skrajną prawicę w krajach postkomunistycznych. Autorka *Yellow Star, Red Star* wyłamuje się z akademickiego konsensusu odrzucenia wschodnioeuropejskiej przeszłości

⁵ Ze względu na trwającą aktualnie inwazję Rosji na Ukrainę możemy obserwować wzmożenie tych dyskursów: Rosja zaatakowała kraj sąsiedzki pod cynicznym pretekstem „denazyfikacji”, a to z kolei zamknęło usta wszystkim tym, którzy zwracają uwagę na faktyczne problemy ze skalą prawicowego rewizjonizmu historycznego w Ukrainie, czyniąc z nich „pożytecznych idiotów” Rosji. Moim zdaniem ten dyskursywny „szach mat” przysłuży się jedynie wzrostowi tendencji nacjonalistycznych w Ukrainie, ponieważ będą one legitymizowane na arenie międzynarodowej walką przeciwko rosyjskim kłamstwom.

komunistycznej. Przekonująco dowodzi, że kryminalizowanie komunizmu na równi z faszyzmem jest niebezpieczne dla współczesnej dynamiki politycznej. Odnotowując kolejne sukcesy skrajnej prawicy w Europie postkomunistycznej, Subotić, zamiast zastanawiać się nad populizmem i rozwodzić nad „niedojrzałością do demokracji”, analizuje, w jaki sposób przyczyniła się do tych sukcesów polityka historyczna, a w szczególności polityka delegitymizowania i kryminalizowania komunizmu.

W mojej opinii najdonioślejszym efektem zrównania nazizmu i komunizmu jest rozkwit nowego negacjonizmu w krajach postkomunistycznych, a najistotniejszą stawką tego zrównania – jego legitymizacja. Negacjonizm ów już w 2002 roku opisał Michael Shafir, proponując następującą typologię jego odmian: przerzucanie winy za udział lokalnych społeczności w Zagładzie kolejno na nazistów, „marginesy” (w Polsce zwane „szumowinami”) i Żydów (*deflecting negationism*), negacjonizm selektywny (*selective negationism*) – czyli negowanie nie tyle samego Holocaustu, co jakiegokolwiek udziału w nim lokalnych społeczności, i wreszcie porównawczą trywializację (*comparative trivialization*) (Shafir, 2002, ss. 21–69). Tę ostatnią Shafir definiuje następująco:

Przez „porównawczą trywializację” Holocaustu rozumiem świadome wypaczenie historii i znaczenia Holocaustu, czy to za pomocą „humanizacji” jej lokalnego przebiegu poprzez porównanie z okrucieństwami popełnianymi przez nazistów, czy to za pomocą porównywania Zagłady z cierpieniami, jakich doświadczyły lokalne społeczności lub ludzkość na skutek takich czy innych wydarzeń historycznych (Shafir, 2002, s. 55).

Nie jest to już negacjonizm klasyczny, gdyż wysiłki jego teoretyków i praktyków nie mają na celu rozpowszechniania tezy, jakoby Holocaust wcale się nie wydarzył. Jest to jednak negacjonizm o tyle, że za sprawą opisanych wyżej procesów Holocaust pozbawiany jest wagi i znaczenia, bywa relatywizowany, usprawiedliwiany i „rozmywany”; a przede wszystkim opisy i obrazy Zagłady ulegają przejęciu na rzecz opisów i obrazów zbrodni innych niż te przeciwko Żydom – przede wszystkim zbrodni komunistycznych. Jest to przejęcie intencjonalne i wrogie, ponieważ jego stawką jest ukrycie lub unieważnienie zbrodni antysemitycznych. Dlatego właśnie – wracam do banneru z przekreśloną swastyką, sierpem i młotem i flagą tęczową – upamiętnienie rocznicy powstania warszawskiego wpisałam w antysemityczny kalendarz.

Właśnie w niedostatecznym wyeksponowaniu antysemitycznego komponentu polityk historycznych krajów regionu lub też jego niedoszacowaniu upatruję słabego punktu książki *Yellow Star, Red Star*. W książce Subotić mamy mocne tezy. Autorka nie ucieka przed nimi, lecz odważnie je stawia i potem przekonująco ich broni. Tym bardziej zaskakuje, że takiej tezy nie doczekał się w jej pracy antysemityzm. Bo przecież z analiz Subotić jasno wynika, że antysemityzm nie stanowi przypadkowego komponentu najnowszej historii opisywanych przez autorkę krajów, lecz jest strukturalnym elementem ich ideologii państwowych oraz głęboko zakorzenionym w kulturze

i systematycznie reprodukowanym wzorem myślenia, postrzegania i działania. Być może właśnie regionalna specyfika współczesnego antysemityzmu, a nie kategoria bezpieczeństwa ontologicznego stanowiłaby lepszą ramę spajającą tę rewelacyjną książkę. Ontologiczna niepewność krajów postkomunistycznych nie tłumaczy bowiem jeszcze, dlaczego pewność tę muszą one zdobywać kosztem Żydów, a nawet po (żydowskich) trupach.

Rozwijając tezę o porównawczej trywializacji, Michael Schafir analizuje dwie sprzężone ze sobą konstrukcje ideologiczne: symetryzację nazizmu i komunizmu (*symmetry approach*) (Kovács, 2014; Zuroff, 2005), która znalazła swój pełny wyraz w teorii podwójnego ludobójstwa (*double genocide theory*), oraz „rywalizację w cierpieniu” (*competitive martyrdom*) (Tismaneanu, 2009).

Wspólne dla obu jest założenie, jakoby Żydzi zawłaszczyli „monopol na cierpienie” po to, by po pierwsze usunąć z pola widzenia własne winy, takie jak sprawstwo Gułagu, a po drugie by czerpać profity z rzekomo „lukratywnego biznesu” [Zagłady – przyp. A.Z.] (Shafir, 2002, s. 60).

By zrozumieć, o jakie żydowskie „winy” tu chodzi, musimy przyjrzeć się jeszcze jednej konstrukcji ideologicznej: „żydokomunie”.

3. „Polskoptykon”. Konstrukcja „żydokomuny” i jej funkcje

Po lekturze prac Franza Fanona Jean Améry dochodzi do wniosku, że

musimy ostatecznie porzucić wszelkie fałszywe symetryzowanie typu: przemoc to przemoc. W perspektywie ludzkiej i historycznej przemoc rewolucji francuskiej w okresie zwanym „terrorem” – podczas którego, nawiasem mówiąc, zginęło mniej niż jedna dziesiąta ofiar wymordowanych po upadku komuny paryskiej – ma inny wymiar niż represyjna przemoc starego porządku. Kiedy dowódcy Czarnych Panter mówią o przemocy, jest to wyłącznie technicznie (jeśli w ogóle, biorąc pod uwagę dysproporcję uzbrojenia) ta sama przemoc, którą zaordynowała policja. Przemoc algierskiego Frontu Ludowego podczas wojny o wyzwolenie nie była symetryczna z przemocą wzniecaną przez francuskie oddziały paramilitarne, tak jak przemoc Wietkongu nie równała się przemocy amerykańskich oddziałów. Przemoc rewolucyjna jest autoafirmacją człowieczeństwa przeciwko jego negacji, przeciwko odmowie człowieczeństwa. Jej negatywność ma swój pozytywny wymiar. Przemoc represyjna blokuje drogę do samoświadomości bycia człowiekiem; przemoc rewolucyjna pokonuje tę barierę, odnosi się i prowadzi nie tylko do tymczasowej, ale historycznej przyszłości ludzkości (Améry, 2005, s. 16).

Dzięki powyższym rozważaniom łatwiej jest zrozumieć, jaka jest ideologiczna stawka zrównania nazizmu i komunizmu. Od Améry’ego dowiadujemy się, na czym polega manipulacja tego zrównania: zapoznana zostaje różnica

między opresyjnym a wyzwolicielskim charakterem przemocy. Nawet jeśli będziemy się upierać, że żadnej przemocy nie należy usprawiedliwiać – a tak zapewne odczytać można wywód Améry’ego – musimy zgodzić się co do jednego: przemoc komunistyczna okresu stalinizmu i przed nim była przemocą rewolucyjną, to znaczy przemocą skierowaną przeciwko staremu porządkowi.

Polskie rozważania o splocie komunizmu i żydowskości sprowadzają się do dowodzenia trzech konkurujących ze sobą stanowisk: 1) istniała nadreprezentacja Żydów wśród komunistów, toteż polskich zbrodni przeciwko Żydom nie należy traktować jako motywowanych antysemityzmem, lecz antykomunizmem; 2) nieprawdą jest wspomniana wyżej nadreprezentacja; 3) nadreprezentacja ta wynikała z antysemityzmu – Żydzi zostawali komunistami na skutek prześladowań, przemoc antysemitcka czyniła z nich gorliwych wyznawców komunistycznego internacjonalizmu. Kwestią poddawaną refleksji jest żydowskie zaangażowanie w komunizm: jego przyczyny, przebieg i oceny. Zagadnieniu temu poświęcone są między innymi książki: *Żydokomuna* Pawła Śpiewaka (Śpiewak, 2012), *Kawior i popiół. Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozzarowanych marksizmem* (Shore, 2008) i *Nowoczesność jako źródło cierpień* (Shore, 2012) Marci Shore oraz częściowo *Lawina i kamienie. Pisarze wobec komunizmu* Anny Bikont i Joanny Szczęsnej (Bikont & Szczęsna, 2006), a także liczne biografie żydowskich członków Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej pisane przez historyków (Krasucki, 2009; Nalewajko-Kulikov, 2009; Paczkowski, 2009; Persak, 2006; Rembacka, 2020; Szumiło, 2014). Żadne z wymienionych ujęć nie problematyzuje antykomunizmu. Ponieważ przynależy do sfery doksy, broni się przed urefleksyjnieniem, co znajduje swoje odbicie w akademickiej literaturze przedmiotu. Jego historyczno-społeczna geneza i formy oddziaływania nie są w tej literaturze dekonstruowane, lecz reprodukowane jako jedyne możliwe do pomyślenia stanowisko moralne i polityczne. Za najcenniejsze dzieło o tej problematyce, bo oparte na kilkudziesięciu wywiadach z żydowskimi komunistami przeprowadzonych w latach osiemdziesiątych, uważam książkę z dziedziny socjologii historycznej pt. *The Generation. The Rise and Fall of the Jewish Communists of Poland* Jaffa Schatza (1991), które wreszcie doczekało się polskiego wydania (Schatz, 2020). Autor przedstawia dzieje komunistów żydowskich przed, w trakcie i po II wojnie, umieszczając je w wielu kontekstach, między innymi polskiego antysemityzmu. Intencją Schatza było przedstawić komunistyczne zaangażowanie jako dotąd marginalizowany i tabuizowany element historii Żydów. Zamiast werdyktów na temat badanych autora interesuje historia widziana ich oczami: ich doświadczenia, spostrzeżenia i oceny. Schatzowi przyświeca ujęcie pokoleniowe. Znajdziemy je także w amerykańskiej literaturze przedmiotu. *Red Diapers. Growing Up in the Communist Left* pod redakcją Judy Kaplan i Linn Shapiro to zbiór wspomnień z lat pięćdziesiątych, napisanych przez dzieci komunistów – żydowskich i nieżydowskich – prześladowanych w epoce makkartyzmu. O ile jednak w książce Kaplan i Shapiro komunizm jawi się raczej jako pozytywnie wartościowany etos i postawa, a prześladowanie

komunistów – jako wyrządzona przez państwo szkoda i krzywda, o tyle w polskich książkach o żydowskich komunistach dominują perspektywy propaństwowe i nacjonalistyczne, z których komunizm oceniany jest jako zdrada kraju i narodu.

Czerpiąc z wielowiekowych zasobów antysemityzmu tkwiących w imaginarium polskiej kultury, stereotyp „żydokomuny” odwołuje się między innymi do przekonań o słabej konstrukcji moralnej Żydów, która czyni ich podatnymi na wpływy manipulatorów; o zdradzieckiej naturze Żydów, lojalnych wyłącznie wobec siebie nawzajem; o komunizmie jako idei, za pomocą której Żydzi chcieli przejąć kontrolę nad Polską i światem; o Żydach jako ludziach niezdolnych do rozumienia idei państwa, więc predystynowanych do działania na jego szkodę; o pokrewieństwie komunizmu i mesjanizmu judaistycznego. Wyliczeniom polskich historyków, publicystów i dziennikarzy, ilu było Żydów wśród komunistów, towarzyszy atmosfera demaskacji nie-Polaka, obcego, wroga. W efekcie stereotyp „żydokomuny” jest stale obecnym, choć nie zawsze ujawnionym, elementem debat na temat tzw. stosunków polsko-żydowskich. Fałszywie symetryzuje on te stosunki, stanowiąc rzekomy dowód na to, że winy w tej relacji były wzajemne: być może Polacy dokonywali antysemitycznych nadużyć, ale równoważą je zbrodnie Żydów na Polakach w okresie komunizmu.

Trzy funkcje stereotypu „żydokomuny” w Polsce wydają mi się szczególnie ważne. Po pierwsze, stereotyp „żydokomuny” pozwala na rytualne „oczyszczenie” polskiej wspólnoty narodowej z odpowiedzialności za komunizm. Tutaj kluczową jest specyfika konstrukcji polskości jako wspólnoty etnicznej. Po drugie, antykomunizm wyznacza we współczesnej Polsce ramy możliwych tożsamości i światopoglądów, a stereotyp „żydokomuny” sprawia, że Żydzi podlegają szczególnej obserwacji, czy potrafią ramom tym sprostać. W efekcie osoby reprezentujące w oczach opinii publicznej Żydów polskich (zgodnie z własną wolą lub wbrew niej) niejednokrotnie zmuszone są deklarować antykomunizm i odcinać się od swoich komunistycznych przodków i kolegów. By uprawomocnić się w oczach opinii publicznej, wielu podkreśla swoje zaangażowanie w działalność opozycyjną z okresu PRL-u. Trzecią funkcją jest urasowienie komunizmu. W książce *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* Erving Goffman definiuje piętno jako „atrybut dotkliwie dyskredytujący”, przy czym podkreśla, że piętno ma charakter relacyjny, a nie esencjalny: w zależności od okoliczności społeczno-politycznych i kontekstu kulturowego dane atrybuty stają się piętnem, inne zaś tracą moc piętnującą (Goffman, 2007, ss. 31–33). Za amerykańskimi badaczami i badaczkami kategorii rasy urasowieniem nazywam te zabiegi dyskursywne, za sprawą których jakieś osoby – ze względu na przynależność do grup stygmatyzowanych (na przykład Czarnych, Latynosów, imigrantów, gejów, Żydów, Azjatów) – uważane są za wyjątkowo podatne na komunizm. W efekcie komunizm zyskuje status kolejnej patologizującej cechy tych jednostek i grup, wygenerowanej rzekomo przez ich ułomność. A napiętnowani, za sprawą wzmożonej

patologizacji, podlegają jeszcze większej kontroli, represji i marginalizacji. Jednocześnie urasowieniu podlegają mechanizmy prześladowcze. We wspomnieniach komunistów i ich dzieci znaleźć można wiele przykładów dyskryminacji ze względu na poglądy własne lub poglądy rodziców, która przybierała formy zaczerpnięte z repertuaru zachowań antysemitycznych: wyśmiewanie, wykluczanie, obmowa, upokarzanie, przemoc psychiczna i fizyczna. Antysemityczny repertuar okazał się podręcznym i poręcznym zbiorem wzorów zachowań wobec komunistów.

Analiza tego, co za pomocą dyskursu dominującego ustanowiono jako niedopuszczalne (żydowski komunizm) i konieczne do wykluczenia, pozwala zrekonstruować normy kulturowe: to, co właściwe, nie budzące podejrzeń, wskazane. Normy te najczęściej obchodzą się bez eksplicytnego ich wyrażania. Brak ich urefleksyjnienia stanowi gwarancję reprodukcji i skutecznego działania. Badanie stereotypu „żydokomuny” jest więc próbą urefleksyjnienia aksjologicznych założeń, na jakich opierają się te systemy społeczno-polityczne, które zbudowały swoją prawomocność w oparciu o antykomunizm i nie cofnęły się przed użyciem do tego celu antysemityzmu.

W tej książce nie zajmuję się indywidualnym i zbiorowym życiem żydowskim, a jeśli już – to reakcjami piętnowanych na piętnowanie, by pokazać jeszcze jeden skutek antysemityzmu, jakim jest kształtowanie życia osób mu poddawanych i nim szantażowanych. W sytuacji, gdy antysemityzm stanowi element kultury danej wspólnoty, w obrębie takiej wspólnoty Żydzi znajdują się na pozycji sublokatorskiej. Sublokator czy sublokatorka to ktoś, kto przebywa w danym miejscu na warunkach narzuconych przez gospodarza. Jednym z tych warunków jest regularne dawanie wyrazu własnej świadomości, że „nie jest się u siebie”, czyli świadomości podporządkowania i zgody na nie. Strategie emancypacji można więc – także, choć nie tylko – opisywać jako próby wyjścia poza syndrom sublokatorski. Jedną z takich strategii jest sformułowana przez Maxa Chollka koncepcja autodezintegracji. Kolejna to sandauerowskie „bycie pomiędzy”. Jeszcze inną będzie pełna asymilacja stygmatu, jaką postulował Sartre, a praktykował Améry. Wreszcie jako zerwanie z sublokatorstwem potraktować można specyficzną formę uniwersalizmu: komunizm.

Myślę, że między innymi właśnie dlatego żydowscy komuniści byli i są nienawidzeni szczególnie: zostając komunistami, wypowiadali posłuszeństwo nie tylko kapitalistycznemu, lecz również rasowemu i etniczному regułom społecznym, a tym samym zrywali z postawą sublokatorską, roszcząc sobie prawo do bycia równymi „gospodarzom”. Za paradygmatyczny przypadek sublokatorstwa uważam społecznie oczekiwane i bardziej lub mniej subtelnie wymuszane na Żydach i Żydówkach przeproszenie za komunizm. W swoistym performansie podporządkowania regułom polskości praktykują je przedstawiciele społeczności żydowskiej lub osoby wbrew własnej woli jako tacy przedstawiciele postrzegane. Ekspiacyjny dyskurs skruchy, którym rządzi logika zbiorowej odpowiedzialności wedle etnicznego klucza, dominuje

w żydowskich narracjach wobec komunizmu. Moim celem jest pokazać, do jakiego stopnia podporządkowane są one nadzorowi „polskoptykonu”.

3.1. Paradygmat antykomunistyczny

Katarzyna Chmielewska nazywa politykę historyczną selektywną fabularyzacją historii, za sprawą której państwo nadaje ramy pamięci indywidualnej i zbiorowej: wyznacza co, jak i przez kogo powinno być pamiętane, a także uruchamia procesy zapominania/wymazywania (Chmielewska, 2021). W Polsce polityka historyczna stała się pasem transmisyjnym ideologii państwowych oraz narzędziem formowania postaw i poglądów młodzieży. W jej ramach odbywają się kluczowe debaty polityczne. Jej znaczenie rośnie systematycznie od końca lat dziewięćdziesiątych. W 1998 roku powołano do życia IPN: instytucję publiczną o charakterze naukowym i śledczym, ściśle współpracującą z organami ścigania i sądownictwem. Druga ważna data to otwarcie Muzeum Powstania Warszawskiego w 2005 roku. Od tego czasu, po pierwsze, polityka historyczna – wykorzystując wszystkie najnowsze narzędzia reklamy – zaadresowana została do ludzi młodych. Zaproponowała młodzieży atrakcyjną tożsamość opartą na samozadowoleniu z faktu bycia Polakiem oraz na poczuciu pozytywnej wyjątkowości. Tożsamość ta zbudowana jest na bazie dumy narodowej, militarystyki i heroicznego męczeństwa. Po drugie, od tego czasu rozpoczął się intensywny proces muzealizacji historii. Kolejne okresy i wydarzenia z historii Polski doczekują się przeznaczonych dlań przestrzeni wystawienniczych: powstanie warszawskie, II wojna światowa, historia Żydów polskich, Polacy ratujący Żydów, a nawet poszczególne bitwy na terenach polskich. Procesowi temu towarzyszy raczej zamykanie niż otwieranie badań, debat, namysłu. Stałe ekspozycje muzealne utrwalają narzucone przez państwo narracje i blokują artykulację narracji alternatywnych. Ich podstawowym zadaniem jest budowanie dobrego samopoczucia Polaków poprzez wytworzenie takiej opowieści o historii, w której Polacy byli monolitycznym podmiotem heroicznym.

Polityka historyczna, o której mowa, konceptualizuje trzy transformacje lat: 1918, 1945 i 1989. Pierwsza i ostatnia przedstawiane są jako w gruncie rzeczy podobne: prodemokratyczne i w pełni odzwierciedlające wolę Polaków. Polska po 1989 roku jawi się tutaj jako kontynuacja gloryfikowanego dwudziestolecia międzywojennego. Przeciwnieństwem obu ma być natomiast rok 1945: akt brutalnej subordynacji, przemoc przeciwko państwu dokonana przez obcych, a także, co podkreślane szczególnie, przeciwko woli narodu. Zgodnie z oficjalną doktryną państwową okres międzywojenny to czas prawdziwej – w odróżnieniu od lat 1945–1989 – polskiej niepodległości. Złoty wiek samostanowienia, a także początek pozytywnie waloryzowanego polskiego kapitalizmu i rozkwit polskiej kultury. W zestawieniu z dwudziestoleciem lata 1945–1989 jawić się mają jako swoista czarna dziura. Ahistoryczny

okres, podczas którego Polska jako kraj i jako społeczeństwo uległa zamrożeniu, ledwo go przetrwawszy. Czego brakuje na tym obrazku? Procesów, dzięki którym polskie społeczeństwo w ogóle funkcjonuje: modernizacji, industrializacji, urbanizacji, a także wielokierunkowych emancypacji oraz wrogich reakcji, jakie wywoływały. Po drugie, wielokierunkowych opresji spowodowanych synergią kapitalizmu i nacjonalizmu przed wojną i po 1989 roku. Narracja o polskich transformacjach opiera się na kontraście: zwycięstwo, wolność, bogactwo i złoty wiek *versus* katastrofa, trauma zbiorowa i kolektywny sen.

Szczególnie w warstwie popularyzatorskiej kluczowe dla polityki historycznej figury symboliczne są ufundowane przez negatywne odniesienie do komunizmu. Oprócz wspomnianej idealizacji dwudziestolecia międzywojennego mam na myśli rewindykację nacjonalistycznych partyzantek powojennych, gloryfikację antykomunistycznej opozycji z okresu wojny i PRL-u. Powstańcy warszawscy, żołnierze wyklęci, generał „Nil”, „Inka”, Jan Paweł II, Lech Wałęsa, członkowie Solidarności – wszystkie te postaci prezentowane są jako bohaterowie na miarę Dawida, którego Goliatem był komunizm. Nawet klęska powstania warszawskiego w dzisiejszym dyskursie głównego nurtu prezentowana jest jako wina komunistów – wszak komuniści nie pomogli na czas; nawet wojenne zniszczenie Warszawy – wszak komuniści nie odbudowali zbombardowanej przez Niemców stolicy wedle przedwojennego wzoru.

Można się spierać o przyczyny rosnącej wagi polityki historycznej we współczesnej Polsce. W mojej opinii polityka ta odegrała niebagatelną rolę w wypracowaniu czterech formuł uprawomocniających współczesny porządek polityczno-społeczny. Pierwsza z nich to omówiona już formuła historyczna zrównująca nazizm i komunizm. Jedną ze stawek tego zrównania jest symetryzowanie zagrożenia ze strony skrajnej prawicy i skrajnej lewicy dzisiaj – nawet w sytuacji prawicowej hegemonii. Druga formuła to formuła etyczna. Polega ona na ustanowieniu Kościoła katolickiego jedynym możliwym źródłem moralności w Polsce, co dobrze oddaje ukute przez Adama Michnika hasło w odniesieniu do Polski: „Kościół albo nihilizm” (Wielowieyska & Nowakowska, 2014). Formuła ta oparta jest o tezę, że Kościół katolicki odegrał kluczową rolę w pokonaniu komunizmu, co daje mu mandat do sprawowania władzy dzisiaj. Trzecia formuła jest ekonomiczna. Ustanawia ona neoliberalizm jako jedyną możliwą po komunizmie drogę gospodarczą. Te skutki transformacji 1989 roku, które nie mieszczą się w opowieści o sukcesie, eufemizowane są za pomocą ukutego przez socjologów, enigmatycznego terminu: „koszty transformacji” (Sztompka, 2000).

Czwartą formułę – formułę naukową – proponuję rozumieć jako swoją metaformułę dla wszystkich pozostałych. Za sprawą rangi ekspertyzy naukowej ustanowiono paradygmat antykomunistyczny (Golinczak, 2019; Zawadzka, 2009). W obrębie nauk społecznych objawił się on między innymi wyrugowaniem po 1989 roku pojęcia klasy (dopiero od niedawna obserwujemy powrót jego stosowania) oraz otoczeniem postmarksowskich teorii społecznych aurą kompromitacji i śmieszności. Za nie mniej problematyczne

uważam popularne ostatnio stosowanie do badań nad komunizmem metodologii i pojęć z zakresu Postcolonial Studies (Nycz, 2011). Manewr ten opiera się na założeniu, że w okresie socjalizmu Polska była dla Związku Radzieckiego tym samym, czym dla zachodnich mocarstw starej Europy kolonie: całkowicie zwasalizowanym terenem wyzysku i eksploatacji. Skutkiem rosnącego znaczenia polityki historycznej jest także rosnące znaczenie historyków jako autorytetów publicznych. Na mocy tego autorytetu dokonywane są kolejne zmiany prawa mające na celu ściganie osób naznaczonych piętnem komunizmu lub ich publiczne upokarzanie (na przykład odbieranie emerytur). Legitymacją dla tego „polowania na czarownice” są opinie historyków. Mamy więc do czynienia z synergią nauki, polityki i ustawodawstwa, jaką generuje polski antykomunizm.

Paradygmat antykomunistyczny sprawił, że historia polskiej myśli lewicowej oraz socjalizmu w Polsce – w jego czasach nielegalnych i legalnych – może być prezentowana jedynie jako demoniczne dzieje totalitaryzmu. Zaznaczyć jednak należy, że są od tej reguły wyjątki. Mam tu na myśli wspomniane już prace Magdaleny Grabowskiej, Małgorzaty Fidelis, Katarzyny Stańczak-Wiślicz, Aleksandry Klich-Kluczewskiej z dziedziny historii społecznej. Wiele z wymienionych osób zapoczątkowało swoje badania poza Polską. W Polsce prowadzić je trudno, bo historiografię zastąpił moralitet: dyskurs moralnej słuszności i moralnego potępienia. Przedstawianie dziejów jako walki dobra ze złem, której przyświecają wyższe cele, którą kierują wyższe siły i w której trzeba się opowiedzieć po właściwej stronie⁶, skutkuje tym, że nie da się już przyglądać procesom historycznym – a także biorącym w nich udział jednostkom i zbiorowościom – w całej ich złożoności i skomplikowaniu, biorąc pod uwagę wielość i wielokierunkowość wektorów. Wszystko sprowadzono do bohaterów, męczenników i zdrajców, do czynów godnych chwały lub wymagających potępienia. Efektem wzmożenia polityki historycznej jest także triumfalny rozrost polskiego nacjonalizmu. Mam tutaj na myśli zjawiska takie, jak: 1) ilościowe i symboliczne wzmocnienie elektoratu podatnego na szowinistyczne hasła; 2) intensyfikację przemocy dyskursywnej i fizycznej wobec jednostek i grup piętnowanych jako nieprzynależne do polskości; 3) aprobatę dla tej intensyfikacji lub jej bagatelizację wśród polskich elit i polityków; 4) rekrutację do partii, organizacji i bojówek nacjonalistycznych.

Wszystko to uwidacznia się nie tylko w wynikach wyborów. Lawinowo przyrasta nowych tytułów prasowych o charakterze prawicowym i skrajnie

⁶ We wstępie do monografii poświęconej komunistom Andrzej Friszke zaznacza: „Chciałbym czytelników uprzedzić, że nigdy nie miałem związków z komunistyczną tradycją, nie miał ich także nikt z moich krewnych. Do podjęcia tematu skłoniła mnie wyłącznie ciekawość historyka” (Friszke, 2020, s. 13). Schematem narracyjnym ten odautorski „bezpiecznik” przypomina pokazanie „aryjskich papierów” przez Tadeusza Mazowieckiego podczas kampanii prezydenckiej w 1990 roku (Keff, 2013, s. 209), które poświadczył biskup, a za nim „Tygodnik Powszechny” (Dudek, 2007, s. 114). Szerzej piszą o tym Agnieszka Pajęczkowska i Jan Borowicz, omawiając topos Papierów w książce *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej* (Kowalska-Leder i in., 2017, ss. 319–340).

prawicowym, z których niemal każdy ma ambicję wydawania dodatku poświęconego historii. W ciągu ostatnich dwudziestu lat rozmaite podmioty zbiorowe – spośród których najbardziej spektakularnymi są kibice polskich drużyn ligowych – wpisały swoje dumne autoprezentacje w zbawcze narracje historyczne. Eksploatują oni motywy walki z okupantem, męczeństwa narodu polskiego, słowiańskich tradycji. Dziś nacjonalistyczna wersja polskiej historii – wersja, zgodnie z którą historia Polski jest historią białych katolików mężnie walczących przeciwko dybiącym na nich spiskowcom (najczęściej komunistom, a ci często prezentowani są jako Żydzi) – nie jest już domeną marginalnych, skrajnie prawicowych bojówek i pism, po które nikt nie sięga. O skali sukcesu polskiego nacjonalizmu niech świadczy fakt, że jeszcze w 2010 roku organizowana przez faszystów coroczna demonstracja „Marsz Niepodległości” liczyła około tysiąca uczestników, w 2011 roku było ich już 20 tysięcy, a od roku 2012 uczestniczy w niej regularnie 50–70 tysięcy osób.

Zdecydowanie nieuprawnionym byłoby uznać siłę współczesnego polskiego nacjonalizmu za efekt działań li tylko obecnej władzy. Władza ta jest raczej efektem i emanacją tej siły, a nie jej przyczyną. Proces zaprzęgnięcia historii do polityki – a wraz z nim uprawomocnienia polskiego nacjonalizmu – narastał systematycznie, a swoje apogeum osiągnął za czasów poprzednich ekip rządzących. Dzisiaj nabiera on tylko rozpędu, ale toczy się po torach kładzionych od lat. Za moment, od którego datować można otwarte wpisanie szowinizmu narodowego w poczet oficjalnej ideologii państwowej, uznając ustanowienie Narodowego Dnia Pamięci Żołnierzy Wyklętych. Co do tego, że ta antykomunistyczna partyzantka dokonywała czystek antysemitów i etnicznych, nie ma sporu nawet wśród polskich historyków. Ustanowienia tego „święta” dokonał rząd Platformy Obywatelskiej w 2011 roku, a przypieczętował je wywodzący się z tej samej partii prezydent Bronisław Komorowski.

By skutecznie trafiać do odbiorców młodych, polityka historyczna, o której mowa, korzysta z kodów subkulturowych. Choć hegemoniczna, prezentuje samą siebie jako tłamszony głos mniejszości. Polskie miasta pełne są dzisiaj graffiti przedstawiających powstanie warszawskie, żołnierzy wyklętych, a nawet Karola Wojtyłę. Robione najczęściej na zamówienie, nierzadko finansowane przez lokalne władze, murale te korzystają z estetyki graffitiarskiego podziemia. Ich stylistyka sugeruje, że wykonane zostały nielegalnie i z oddolnej inicjatywy. Robiąca oszałamiającą karierę odzież patriotyczna – z symbolami powstania warszawskiego i żołnierzy wyklętych, z opaskami powstańczymi, z nadrukami przypominającymi ślady po kulach, z hasłami typu „Za ojczyznę oddałbym życie” – to najczęściej bluzy z kapturami produkowane przez marki hip-hopowe, sprzedawane w sklepach, w których młodzież kupuje rapowe płyty. Dziś nie można przejechać warszawskim tramwajem, by nie trafić na kogoś w koszulce z napisem „1944. Duma i honor” albo „Śmierć wrogom ojczyzny”. Albumy muzyczne z piosenkami powstańczymi i piosenkami nacjonalistycznej partyzantki powojennej nagrały zespoły operujące w stylistyce punkowo-rockowej: De Press i Lao Che. Za

instruktażowe w dziedzinie polskiej polityki historycznej służyć mogłyby dziś utwory polskich raperów. Choć nadal lubią oni prezentować się jako ofiary cenzury, proponowaną przez państwo ideologię historyczną podjęli całkowicie aprobatywnie.

Mamy więc do czynienia z trzema procesami. Pierwszy to hiperintensyfikacja polityki historycznej w roli ideologicznego aparatu państwa. Drugi to uczynienie antykomunizmu główną treścią tej polityki, a jej celem – wzmożenie polskiego nacjonalizmu. Trzeci to prowadzenie tej polityki nie tylko przy pomocy prawa, systemu edukacji oraz odgórnego zarządzania sferą symboliczną, ale także przy pomocy inicjatyw pozarządowych i kultury oddolnej, z wykorzystaniem najnowszych narzędzi multimedialnych.

3.2. Prawo symetrii

Od czasu ukazania się w Polsce książki Jana Tomasza Grossa *Sąsiedzi* w roku 2000 i dyskusji, która wydarzeniu temu towarzyszyła, można datować nowy status zagadnienia antysemityzmu w dyskursie publicznym (Dobrosielski, 2017; Forecki, 2018; Nowicka-Franczak, 2017). Od przeszło dwudziestu lat mamy do czynienia z jednoczesną, subwersywną wobec siebie, pracą ujawniania i pracą zakrywania polskiego antysemityzmu. Z jednej strony przyrastają publikacje z zakresu historiografii o stosunku Polaków do Żydów przed wojną, w czasie wojny i po wojnie oraz publikacje z zakresu socjologii, antropologii i kulturoznawstwa o antysemityzmie jako integralnym aspekcie kultury polskiej, a zatem i polskiej polityki historycznej w jej kolejnych odsłonach. Z drugiej strony jesteśmy świadkami wzmożonej produkcji dyskursu o harmonijnym współżyciu dwóch całkowicie odmiennych i całkowicie równych wobec siebie grup, które zostało przerwane przez wojnę; przerwanie to uległo swoistemu „zamrożeniu” w okresie PRL-u, by dziś odejść w zapomnienie pod naporem rewitalizacji kultury żydowskiej w Polsce. Upraszczając, podział między pracą ujawniania a pracą zasłaniania przebiega tam, gdzie przebiega podział między mówieniem o Polakach i mówieniem o Żydach, gdyż przedmiotem pracy ujawniania jest społeczne, polityczne i kulturowe „my” w miejsce dotychczasowej fascynacji „onymi”. Podział ten odzwierciedla kinematografia polska ostatnich lat. *Obława* (Krzyształowicz, 2012), *Ida* (Pawlikowski, 2013), *Tonia i jej dzieci* (Łoziński, 2011), *W ukryciu* (Kidawa-Błoński, 2013), *Polin* (Dylewska, 2008), *Pokłosie* (Pasikowski, 2012), *Demon* (Wrona, 2015), *Wesele* (Smarzowski, 2021), *Marzec '68* (Lang, 2022) to filmy podejmujące tzw. temat żydowski, ale tylko niektóre z nich poruszają wątek źródeł stereotypów prześladowczych i struktur pogromowego scenariusza.

Reprodukowany przez współczesną kulturę polską status Żyda jako „gościa” – raz mniej, raz bardziej życzliwie traktowanego – ma swoją wielowiekową genezę. Elżbieta Jaciak dowodzi, że jako oczywistość funkcjonującą do dziś podtrzymany został przez dwa kanoniczne teksty z okresu okupacji: *Na*

oczach świata Marii Kann (1932 [1943]) i *Protest!* Zofii Kossak-Szczuckiej (Kossak-Szczucka, 1942). Ich kariera dowodzi ciągłości kulturowej polskiego „miejsca dla Żyda” i uczestniczy w ciągłości tej budowaniu (Janicka, 2018). W wymiarze ponadindywidualnym, politycznym i prawnym miejsce to zostało w Polsce poddane radykalnej dekonstrukcji tylko raz: przez komunizm. Jako intelektualny i społeczny ruch o charakterze rewolucyjnym komunizm przeddefiniowywał wzory podmiototwórcze. Krytyce poddał te z nich, które zasadały się na pojęciu narodu i wspólnocie religijnej. Wprowadził kategorię interesu, która biegła w poprzek dotychczasowych podziałów i wskazywała na inne, dotąd ukryte. Antykomunizm, który stanowi dziś niezbywalny, podzielany przez prawicę i lewicę, element polskiego dyskursu publicznego, jest więc także wysiłkiem powrotu do takiego rozumienia tożsamości polskiej, zgodnie z którym Żyd znowu jest „gościem”.

Omawiana już tutaj rewitalizacja kultury żydowskiej (*Jewish Revival*) także wpisuje się w paradygmat „gościa”. Za jej sprawą żydowskość przedstawiana jest jako, po pierwsze, zjawisko esencjalne, po drugie, ciekawe i poruszające, ale obce, dotyczące ludzi, których inność jest wyzwaniem i wymaga uznania (Frazer & Honneth, 2005). Charakter owej rewitalizacji jest dobrze widoczny na przykładzie artefaktu pod hasłem „kącik mniejszości” przygotowywanego przez uczniów w wielu polskich szkołach⁷. Rewitalizacji podlegają te aspekty żydowskości, które podkreślają jej odległość od polskości, jej wymiary estetyczny, religijny i ludyczny. Za sprawą egzotyzyacji oraz nostalgiczności rewitalizowanie kultury żydowskiej oznacza uwypuklanie znaków odmienności, a nierzadko także przypisanie żydowskości do przeszłości. Status „gościa”, który zapewnia pełnoprawnym (w sensie symbolicznym) obywatelom polskim dobre samopoczucie „gościnnego gospodarza”, sprawia, że społeczno-kulturowa konstrukcja polskości unika wyzwania włączenia żydowskości i integrującej analizy historycznej.

Za sprawą będącego przedmiotem szkolnej edukacji, ale niepodlegającego refleksji przekonania, zgodnie z którym polska państwowość i polska wspólnota są dobrami moralnymi, wykluczeniu poza polskość podlega także komunista, obarczony statusem zdrajcy. Kompromitacja komunizmu miała by wynikać właśnie z faktu zerwania z polsnością jako dobrem niepodważalnym. W polskim dyskursie – od publicznego przez beletrystyczny po konfesyjny – komunizm funkcjonuje obecnie pod postacią immanentnego zła, któremu jednostki ulegały z powodu skazy charakterologicznej, chęci zysku lub głupoty. Gotowych wzorów do piętnowania komunistów dostarcza dyskurs antysemicki. Są nimi: obcość, predestynacja do zdrady i „podejrzane pochodzenie”, a wszystko to domagające się denuncjacji, demaskacji i likwidacji w imię wyższego dobra, jakim jest naród. Posiłkujące się wzajemnie antykomunizm i antysemityzm produkują stereotyp „żydokomuny”. Podobnie

⁷ Za uwagę tę dziękuję Elżbiecie Janickiej.

jak inne konstrukty dyskursu nacjonalistycznego – na przykład „lobby ge-jowskie” – „żydokomuna” służy zarazem do umacniania tego dyskursu. Jest elementem strukturującym i jednocześnie już wpisanym w strukturę, którą wytwarza (Bourdieu & Passeron, 2006): jako produkt antysemityzmu „żydokomuna” jednocześnie służy do potwierdzania jego zasadności. W efekcie pozostaje narzędziem naturalizowania polskiego antysemityzmu i relatywizacji Zagłady, w tym polskiego w niej udziału.

Jak przebiegają procesy naturalizacji i relatywizacji? Po pierwsze, dzięki stereotypowi „żydokomuny” można głosić tezę, że antysemityzm był w Polsce zjawiskiem marginalnym, bo jeśli Żydom działa się krzywda, to nie jako Żydom, lecz jako komunistom, czyli zdrajcom narodowym. Krzywdę tę uzasadnia zatem dobro polskiej wspólnoty. Po drugie, jeśli Żydzi byli komunistami, to mimo że padali ofiarą przemocy z rąk polskich, winę tę równoważyć mają zbrodnie komunistów na Polakach. Po trzecie, „żydokomuna” rozstrzyga wojnę domową 1944–1946 na moralną korzyść żołnierzy wyklętych, o których apologetyczna pamięć przeżywa obecnie państwowo zadekretowany renesans. „Żydokomuna” pozwala także odpowiedzialnymi za polski antysemityzm – ten dawny i ten współczesny – uczynić jego ofiary; wszakże żydowscy komuniści mogli przewidzieć, że polski gniew i odwet za ich poczynania spadnie na wszystkich Żydów (Śpiewak, 2012, ss. 233–234). Po piąte, „żydokomuna” służy do symbolicznego unieważniania Zagłady przez rywalizację ofiar. Rozumowanie to przebiega mniej więcej tak: być może Hitler zabił wielu Żydów, ale Polacy wycierpieli podwójnie – z rąk hitlerowskich i z rąk komunistycznych. Tymczasem Żydzi jako sojusznicy komunistów nie tylko nie doznali z ich strony krzywd, ale pełnili rolę komunistycznych katów Polaków. Pomniejszało to skalę żydowskiej ofiary, uszczupliło polski wobec niej szacunek, co należy uznać za uzasadnione. Wreszcie „żydokomuna” pozwala zrzuć winę za zaangażowanie po stronie nowego ustroju – lub chociażby brak wobec niego sprzeciwu lub korzystanie z życiowych udogodnień, jakie ustrój ten oferował – na „obcych”. Przekonanie, że po 1945 roku to Żydzi wprowadzili w Polsce ustrój komunistyczny, a potem przemocą i wbrew woli Polaków go utrzymali, zasila polski antysemityzm. Współczesna mantra opisująca koniec wojny – „jedna okupacja zamieniła się w drugą” – nie definiuje jednoznacznie okupanta. Myślenie potoczne podstawia w jego miejsce „szatańską” trójkę, która zlewa się w jedno: Rosjanina, komunistę i Żyda.

Efektem tak zakreślonego pola dyskursywnego wokół „Żyda” i „komunisty” jest przekonanie, zgodnie z którym przemoc wobec Żydów – symboliczna, ekonomiczna, fizyczna itd. – była i jest efektem żydowskich działań. Żydzi pozostają tu siłą sprawczą i narażają swoim zachowaniem Polaków na niebezpieczeństwo, krzywdę lub utratę dóbr moralnych, jakim są polska państwowość i wspólnota narodowa. W tym ujęciu wojenne i powojenne zbrodnie na Żydach – zabór mienia, szantaż, denuncjacja, zabójstwo – to albo akt samoobrony, albo odpłaty za krzywdę żydowską, natomiast domaganie się przez Żydów sprawiedliwości postrzegane jest jako kolejna żydowska

agresja, przed którą trzeba się bronić (Bein, b.d.; Janoś, 2015; Zespół wPoli-tyce.pl, 2015).

Emocjonalny ładunek „żydokomuny” zostaje dopełniony figurą retoryczną, jaką jest omówione już zrównanie komunizmu i nazizmu. Opiera się ona na złożonych i wielofunkcyjnych fantazmatach, które generują sekwencję symetrii. Pierwszą z nich jest symetria przemocy: przedwojennej przemocy wobec Żydów odpowiada komunistyczna przemoc wobec Polaków po wojnie, a stereotyp „żydokomuny” sprawia, że przemoc ta postrzegana jest jako żydowska. Drugą jest symetria sprawców: hitlerowcom odpowiadają bolszewicy. Trzecią jest symetria ofiar: holokaustowi Żydów odpowiadać ma „zapomniany holokaust Polaków” (Lukas, 2012). Czwarta to symetria „szumowin” (termin ten zrobił karierę podczas dyskusji nad książką Jana Tomasza Grossa, gdy w celu obrony dobrego imienia Polaków polskie zbrodnie na Żydach przypisywano jednostkom aspołecznym): szmalcownikom, szantażystom i zabójcom Żydów odpowiadać mają członkowie Judenratów i policja żydowska⁸. Piąta symetria odnosi się do krzywdy historycznej: samotnemu umieraniu Żydów podczas wojny odpowiada samotna powojenna niewola Polski pod okupacją radziecką. Szósta symetria dotyczy partykularnych wydarzeń, jakimi były powstanie w getcie warszawskim i powstanie warszawskie⁹.

Symetriom budowanym w obrębie narracji historiograficznej odpowiadają symetrie w dyskursie o współczesności. Na przykład jako równie dziś groźny co nacjonalizm przedstawiany jest komunizm, jako równie rosnący w siłę co faszyzm przedstawiany jest bolszewizm, jako równie nieparlamentarne co opinie antysemitki przedstawiane są wyniki badań nad polskim antysemityzmem, jako równie oburzające co antysemityzm prezentowane są antypolonizm i antyklerykalizm, a zakres i moc oddziaływania antysemitckiego stereotypu „żydokomuny” zrównywane są z zakresem i mocą oddziaływania stereotypu „Polaka-katolika”. Wymienione wyżej symetrie ustawiają Żydów i Polaków w rolach wspólnot konkurencyjnych. Przedmiotem konkurencji jest pierwszeństwo ofiar (to Polacy, a nie Żydzi byli większymi ofiarami, bo Żydzi ginęli tylko z rąk Hitlera, a Polacy i Hitlera, i komunistów), katów (to komunizm, a nie hitleryzm, był głównym rzeźnikiem II wojny światowej) i wykluczenia (to antypolonizm, a nie antysemityzm jest najważniejszą niesprawiedliwością współczesności). Te dyskursywne zawody rozstrzyga figura Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata – bohaterów, dla których nie ma żydowskiego odpowiednika, symetrycznego partnera do położenia na drugiej szali.

Poza tym, że niejako „niechcący” wskazują one na traktowanie Żydów jako nie-Polaków, zrównania i symetrie, które budują scenę dla konkurencyjnych zawodów między polską a żydowską krzywdą, mają dwie podstawowe

⁸ Zob. na przykład magazyn „Historia” czasopisma „Do Rzeczy” z grudnia 2018 roku, którego temat numeru to *Żydowska policja. Ofiary czy sprawcy* (Szukała, 2018).

⁹ Zob. na przykład akcja „Warszawa dwóch powstań” organizowana wspólnie przez Muzeum Powstania Warszawskiego i Muzeum Historii Żydów Polskich w siedemdziesiątą rocznicę wybuchu powstania w getcie warszawskim (*Warszawa dwóch powstań*, 2013).

funkcje. Po pierwsze, służą relatywizacji Zagłady przez zrównanie polskiego i żydowskiego losu, zwane czasem holokaustyzacją historii Polski (Janicka, 2014). Po drugie, są sposobem wytwarzania złotego środka, którego wskazywanie staje się następnie przedmiotem egzaminu z podporządkowania, jakiemu poddane są osoby podlegające antysemickiej przemocy (Zawadzka & Forecki, 2015). Społeczno-kulturowy kontekst, który próbowałam powyżej zarysować, powoduje, że egzaminowi temu – będącemu formą szczególnie wyspecjalizowanej przemocy symbolicznej (Bourdieu, 2004; Goffman, 2007, ss. 38, 44) – podlegają przede wszystkim dorosłe dziś dzieci żydowskich komunistów lub komunistów uchodzących w polskiej opinii publicznej za „żydowskich” bez względu na własną autoidentyfikację. Osoby te są nośnikami zdublowanego piętna (Goffman, 2007, ss. 31–33). Dyskurs publiczny dostarcza licznych przykładów obarczania potomków żydowskich komunistów za wybory polityczne i życiorysy rodziców. Strategie reagowania na te sytuacje, a także – szerzej – strategie funkcjonowania w polskiej przestrzeni publicznej będą przedmiotem mojego dalszego wywodu. Ich wstępne rozpoznanie pozwala wyodrębnić zachowania takie jak: przepraszenie za komunizm poprzednich pokoleń; opowieść o uwiedzeniu lub o „ukąszeniu” przez komunizm; opowieść o odkupieniu komunistycznej przewiny przez działalność wielu Żydów w opozycji antypeerelowskiej. Wszystkie te strategie łączy niepodważalność przekonania, że komunistyczne zaangażowanie rodziców wymaga od ich dzieci ekspiacji, wyjaśnienia, zajęcia stanowiska.

W kolejnych rozdziałach zajmę się recepcją piętna. Zrobię to po to, by pokazać jeszcze jeden wymiar działania wzorów kultury dominującej: w jaki sposób kształtują one praktyki, postawy i tożsamości zdominowanych. Interesować mnie będą struktury narracyjne o „żydokomunie”, jakie budują i z jakich korzystają osoby o publicznej tożsamości żydowskiej, osoby, które identyfikują się jako Polacy, ale publicznie opowiadają o wychowaniu w żydowskich domach, bądź też osoby, które mimo swojej nieżydowskiej identyfikacji komentują fakt, że przez polską opinię publiczną traktowani są jako Żydzi. Będę analizować treści, które struktury te dopuszczają i które blokują; zmiany owych struktur w czasie; stopień ich ukształtowania przez te wzory kultury polskiej, które narzucają Żydom miejsce podrzędne, plasują ich w pozycji „gości” i wymuszają na nich akceptację antysemityzmu.

CZĘŚĆ IV WZÓR KULTURY W DZIAŁANIU

1. Recepcja piętna „żydokomuny”

Żydowska recepcja stereotypu „żydokomuny” nie jest jednolita. Jej pokoleniowe przemiany odzwierciedlają dynamikę najnowszej historii Polski i w tym sensie stanowią okazję do prześledzenia ewolucji specyficznego wzoru kultury, jaki kształtuje się na przecięciu antysemityzmu i antykomunizmu. By okazji tej nie zmarnować, proponuję pokoleniowe uporządkowanie przykładów żydowskiej recepcji owego stereotypu. Zrobię to, posiłkując się narracjami: Zygmunta Baumana, Jerzego Urbana, Pawła Hertza, Adama Michnika, Stanisława Krajewskiego, Lucyny Tychowej, Wery i Marcela – dzieci Toni Lechman, Michała Bilewicza oraz „wnuków żydokomuny”, jak określili się dyskutanci tego tematu na łamach pisma „Jidele”. Z wyjątkiem konsekwentnie indywidualistycznego stanowiska Zygmunta Baumana narracje, które będę analizować, zawierają komponent żydowskiej autoidentyfikacji, a także deklarację przynależności do określonego pokolenia (dzieci żydowskich komunistów i wnuków żydowskich komunistów) oraz roszczenie do jego reprezentowania.

Kategoria pokolenia wydaje się użyteczna do takiego badania z kilku powodów. Po pierwsze, pozwala zbadać, czy dzieci osób, które przed wojną zaangażowały się w intelektualną, społeczną lub polityczną działalność komunistyczną, łączy wspólnota doświadczeń, a także czy czerpią one z tego samego zasobu dostępnych strategii wobec przeszłości rodziców i jakie są źródła owego zasobu. Po drugie, kategoria pokolenia pozwala przeanalizować przekonanie o zbiorowej odpowiedzialności, z którym mamy do czynienia w przypadku wszystkich stereotypów, a stereotypów opartych na kategorii pokrewieństwa w szczególności. Po trzecie, badanie dzieci oraz wnuków żydowskich komunistów jako pokoleń pozwoli, być może, odpowiedzieć na pytanie, czy piętno stanowi swoisty, „odwrócony” kapitał społeczny, tzn. czy – jak kapitał społeczny – podlega dziedziczeniu (Bourdieu, 2005, ss. 83–125). Przy okazji badania dziedziczenia piętna należałoby również zadać pytanie, czy dziedziczność obejmuje sposoby ukrywania piętna oraz strategie jego odśłaniania i neutralizacji. Kategorią przydatną do rozważań na temat

międzypokoleniowego transferu piętna „żydokomuny” i prób jego pozbywania się może okazać się freudowskie „ojcóbóstwo” (Freud, 1991, 1994, ss. 99–100, 154–155) – wszakże, jak za chwilę postaram się pokazać, ekspiacja osób obarczonych piętnem „żydokomuny” niejednokrotnie polega na publicznym odcinaniu się od postaw i poglądów rodziców. Wreszcie analiza pokoleniowa pozwala przyrzeć się nie tylko mechanizmom dziedziczenia piętna, ale także dziedziczenia narzędzi piętnowania w grupie dominującej. Wart zbadania jest społeczny obieg informacji „kto jest Żydem” oparty na domniemaniach pokrewieństwa oraz wytwarzaniu społecznych oczywistości o jednostkach i grupach objętych jakąś cechą wspólną (na przykład nazwiskiem).

1.1. Narracja pierwsza: żydowscy komuniści

Wiosną 2013 roku Uniwersytet Śląski DSW Wrocław ogłosił, że zamierza przyznać Zygmuntowi Baumanowi doktorat *honoris causa*. Ugrupowania o charakterze nacjonalistycznym wszczęły wówczas kampanię medialną i uliczną mającą na celu zdyskredytowanie Baumana jako „komunistycznego zbrodniarza”. Efektem kampanii miało być odstępienie uczelni od pomysłu uhonorowania socjologa. Wykład, który Zygmunt Bauman wygłosił na Uniwersytecie Wrocławskim, został zakłócony antysemitkami i antykomunistycznymi okrzykami. Publikacji owego wykładu w „Gazecie Wyborczej” towarzyszył długi wywiad z Zygmuntem Baumanem przeprowadzony przez Tomasza Kwaśniewskiego, a dotyczący komunistycznego zaangażowania socjologa w latach powojennych (Kwaśniewski & Bauman, 2013). Jakkolwiek wywiad nie jest samodzielną wypowiedzią medialną, bo o jego kształcie decydują, częściowo przynajmniej, pytania dziennikarza podyktowane jego światopoglądowym zapleczem, to w rozmowie z Kwaśniewskim Zygmunt Bauman zdaje się nie poddawać logice dziennikarskich pytań, niejednokrotnie przeformułowuje je lub podważa ich zasadność. Nie podąża wskazywaną mu przez dziennikarza ścieżką, lecz proponuje alternatywne kategorie postrzegania tematu „żydokomuny”. Dlatego wywiad ten analizuję poniżej jako interesującą mnie narrację pokolenia żydowskich komunistów (Bauman, 2007; Tester & Bauman, 2003).

Narracja Baumana jest indywidualistyczna. Jeśli socjolog posługuje się jakimś „my”, to tylko wtedy, gdy chodzi mu o Janinę Bauman, której zresztą nie przedstawia, mówi o niej „Jasia”, językiem poufałym, intymnym. Co prawda powołuje się na fakt, że w swoich socjalistycznych poglądach nie był osamotniony („jak bardzo wielu ludzi w tamtym czasie”, „były tysiące i setki tysięcy takich jak ja”), ale przeprowadza analizę postaw własnych, nie cudzych (Kwaśniewski & Bauman, 2013).

Bauman rysuje kontekst społeczny dla swoich powojennych wyborów. Jest nim antysemityzm, ale także potrzeba, by wszystko było nowe, inne niż dotychczas. Wiele miejsca poświęca programowi komunistycznemu: reformie

rolnej, dostępowi do bezpłatnej edukacji, nacjonalizacji fabryk. Próbuje naskicować kategorie postrzegania, jakie przypadły mu w udziale z racji urodzenia, wychowania i momentów historycznych, w których dokonywał wyborów politycznych. Wyborów, których pula – jak podkreśla – była uwarunkowana okolicznościami. W doświadczeniach, obserwacjach i wiedzy wyniesionych z okresu dzieciństwa i młodości szuka korzeni przyjęcia socjalistycznego światopoglądu („ten świat, który istniał, zawiódł kompletnie. Właściwie wszystko się zawaliło. Cała ta aparatura, która miała zabezpieczać ludzkie życie, się skompromitowała i trzeba było coś nowego wymyślić” (Kwaśniewski & Bauman, 2013). Zastanawia się nad dynamiką historyczną i procesami społeczno-politycznymi, upatrując w nich przyczyn indywidualnych zapatrywań i tożsamości, dlatego o zaangażowaniu w komunizm mówi: „to nie było z wyboru. To nigdy nie było z wyboru” (Kwaśniewski & Bauman, 2013). Jego perspektywa integruje historię w wymiarze mikro i makro, procesy społeczne i indywidualne zachowania.

W konsekwencji Bauman nie rozdziela historii Polski od historii polskich Żydów. Operując pojęciem społeczeństwa, jego norm i dynamiki, a także rozważając społeczne projekty i utopie, narracja Baumana wykracza poza paradygmat wspólnot narodowych, z których każda miałaby autonomiczny byt i autonomiczną sprawczość. W podobnie socjologiczny sposób Bauman używa pojęcia pokolenia. Pokoleniem nazywa na przykład ludzi, którzy po wojnie poszli do szkoły, a zdecydowana większość z nich miała dostęp do edukacji na uczelni.

Z ekspiacyjną ramą interpretacyjną narzuconą przez dziennikarza Bauman negocjuje. Ani jej nie odrzuca, ani się jej nie poddaje. Mówi na przykład, że powoli dojrzał do zrozumienia swojej pomyłki, za chwilę zaznacza jednak, że nadal jest socjalistą, gdyż za pomyłkę uważa nie ideę, lecz PRL-owski sposób jej realizacji. Deklaruje, co prawda: „miałem sobie za złe, że przez długi czas dałem się za nos wodzić”, „dałem się uwieść. Byłem naiwny”, ale gdy dziennikarz próbuje zmusić go do wyznania wstydu („wyczuwam coś takiego, jakby się pan wstydził”), Bauman odmawia. Gdy niepomny tego dziennikarz po raz kolejny imputuje rozmówcy wstyd („Nadal się pan wstydzi?”), Bauman odpowiada: „nie wstydzę się wyboru wartości, jakiego dokonałem wtedy, bo nie tylko do dziś go nie poddaję krytyce, ale jeszcze bardziej się w nim utwierdziłem” (Kwaśniewski & Bauman, 2013). Wstyd to kategoria zaproponowana i uporczywie forsowana przez dziennikarza, a zarazem obywająca się bez słowa wyjaśnienia, czego konkretnie Zygmunt Bauman miałby się wstydzić. Przynależy ona zatem do zestawu oczywistości na temat „żydokomuny”, na które dziennikarz może liczyć, że podziela je z czytelnikami. Bauman odmawia udziału we wspólnocie związanej na bazie takiej oczywistości.

Narracja Jerzego Urbana, której obietnicę stanowią wywiady z nim, jest niestety trudna do usłyszenia, ponieważ zazwyczaj zagłusza ją jawnie wrogi, napastliwy, pełen manifestacyjnej niechęci ton jego rozmówców. Taki jest wywiad przeprowadzony z Urbanem przez Teresę Torańską (Torańska & Urban,

2002). Zatytułowany *On*, mógłby śmiało dołączyć do zbioru wywiadów *Oni*, gdyż Torańska przyjmuje w nim podobną postawę jak podczas tamtych rozmów: konfrontacyjną i pogardliwą (Torańska, 1989). Dziennikarka sugeruje, że to Urban poprosił ją o spotkanie, gdyż z własnej inicjatywy nie zrobiłaby z nim wywiadu. Następnie imputuje swojemu rozmówcy „złe emocje”, wielokrotnie powtarzając, że Urban nienawidzi: społeczeństwa, Wałęsy, papieża itd., a zarazem niejako stwarza pożądaną przez siebie sytuację społeczną, z jakiej następnie Urban miałby się wytłumaczyć – powtarza mianowicie, że on także jest nienawidzony. Z wywiadu tego niewiele dowiedzieć się można o samym Urbanie, więcej natomiast o imponującej wiedzy Teresy Torańskiej na temat zakulisowych gier władzy w latach osiemdziesiątych. Urban nie dostaje przestrzeni, by powiedzieć cokolwiek swobodnie. Pod presją zaczyna zastanawiać się nad swoją niechęcią do „Solidarności”, aż w końcu prosi Torańską, by to ona wytłumaczyła mu jej źródła. Nacjonalizm i antysemityzm „Solidarności”, Wałęsy i papieża, o których Urban ciekawie i wcale nie złośliwie opowiada w wywiadzie-rzecz, jaki przeprowadziła z nim Marta Stremecka (Stremecka & Urban, 2013), u Torańskiej pozostają niesproblematyzowane, chociaż mogłyby nieco rozjaśnić czytelnikom powody politycznych decyzji Urbana.

Wywiad przeprowadzony z Jerzym Urbanem przez Grzegorza Wysockiego jest w tonie nieco podobny, choć bardziej prząsny, kpiarski (Wysocki & Urban, 2020). W odróżnieniu od wywiadu Torańskiej, tutaj wątek żydowski pojawia się jawnie i zarazem groteskowo: „koszerne?” – pyta Wysocki, gdy mowa o Urbanie, który kupuje u rzeźnika mięso. Podobnie jak Torańska dziennikarz cały czas manifestuje dystans do Urbana i nazywanej „żoną” Małgorzaty Daniszewskiej, pokazując ich jako parę nieco cyrkową, paradną. Wysocki kilkakrotnie próbuje wymusić na swoim rozmówcy przeprosiny za komunizm. Bezskutecznie. Urbanowi udaje się przebić przez nałożoną mu maskę tylko na chwilę: gdy mówi o nacjonalizmie opozycji w okresie PRL-u i o nacjonalizmie współczesnych homofobów.

Dopiero w wywiadzie niezwiązanym bezpośrednio z życiem politycznym możemy wreszcie usłyszeć głos Jerzego Urbana niewydobywający się spod maski kpiarza, którą musiał się chronić w dwóch wyżej wspomnianych rozmowach. W 2012 roku Igor Rakowski-Kłós wypytał Urbana o jego wspomnienia z Łodzi (Rakowski-Kłós & Urban, 2012). W wywiadzie stroniącym od ocen PRL-u, spokojnie, ciekawie i „na serio” Urban opowiada o dzieciństwie w żydowskiej zasymilowanej rodzinie łódzkiej. Zaskakuje różnica stylu, w jakim zadawane są tym razem pytania, a w konsekwencji – stylu odpowiedzi. Podobnie rzecz ma się ze wspomnianą już książką *Jerzy Urban. O swoim życiu rozmawia z Martą Stremecką* (Stremecka & Urban, 2013). Co prawda jego rozmówczyni od czasu do czasu ulega pokusie przywoływania potocznych opinii o Urbanie, daleko jej jednak do napastliwego i zjadliwego tonu Torańskiej i Wysockiego. Urban ma tutaj szansę na wyczerpujące odpowiedzi, atmosfera rozmowy wydaje się przyjazna, a nie prokuratorska, pełna ciekawości,

a nie pogardy. Dopiero w takich warunkach można wreszcie dowiedzieć się, co Urban myśli o okresie komunizmu i własnego zaangażowania. Nie trzeba jego ocen wyłuskiwać zza sztafażu monstrum.

Bo taka wydaje się jego strategia. Urban nie przeprosza za komunizm, nie kaja się za „ukąszenie”, nie udowadnia, że jest gorliwym patriotą i że wie, jak bardzo kiedyś zbłądził. Przeciwnie: odmawiając deklaracji wymuszanych na nim przez antykomunistyczno-antysemicką dokkę, Urban demonstracyjnie wciela się w rolę, w jaką jest wypychany. Zamiast próbować udowadniać, że wbrew potocznym opiniom podziela wartości i oceny opozycji demokratycznej oraz cały jej etosowy pakiet, bierze na siebie wszystkie opinie i przesady na swój temat, mnoży je przez dwa i przywdziewa niczym zbroję, by w takim rynsztunku odgrywać teatr własnej karykatury, dobrze się przy tym bawiąc. Postrzegam ten gest jako niezgodę na uiszczenie sublokatorskiego haraczu; oryginalną, bo wypracowaną od podstaw i konsekwentnie udoskonalaną przez samego Urbana strategię odmowy. Odmowy brania udziału w spektaklu podług scenariusza „żydokomunistycznej” kliszy. Ceną, jaką za ten gest płacimy, jest fakt, że zza maski „potwora” i kuglarza niewiele da się usłyszeć, a rzadko kto zaprasza Urbana do rozmowy, w której nie musi on jej przywdziewać.

Jak wiele zależy od ram narzuconych przez rozmówcę czy medium, wiadać na przykładzie wywiadu-rzeki, który Barbara N. Łopieńska przeprowadziła z Pawłem Hertzem (Łopieńska & Hertz, 2016). Ton tej rozmowy nie ma nic wspólnego z natarczymym i agresywnym stylem Torańskiej. Nie jest nienawistny i nachalnie rozliczeniowy. Łopieńska nie domaga się od Hertza ani przeproszenia za cokolwiek, ani przyznawania do błędu, a Hertz, choć w latach późniejszych katolik¹ i konserwatysta, nie demonizuje komunizmu ani swojego w nim udziału, wypowiada się o zaangażowaniu swoim i cudzym jako o sprawie zwyczajnej, chłodno, z dystansem, bez rozdzierania szat. Nawet stalinowskie ograniczenia w jego opisie nie jawią się jako wyjątkowo dojmujące: Hertz jest zdania, że w zaciszu domowym można było „robić swoje”, przeczekując te kilka lat.

Zaskakująco autonienawistne są natomiast wypowiedzi Hertza o antysemickiej kampanii z 1968 roku. Sugeruje on, że ówczesna niechęć do Żydów brała się z tego, jakoby Żydzi naruszali polskie świętości. Czyni paralełę między wyszydzaniem żydowskich pejsów a wyszydzaniem ułańskich szarż na czołgi i potem konsekwentnie już buduje symetrię antysemityzmu i antypolonizmu. Dając wiarę stereotypowi „żydokomuny”, pisarz twierdzi, że zwycięstwo popieranego przez USA Izraela w wojnie sześciodniowej spotkało się z radosnym przyjęciem we wszystkich resortach władzy. Wywód

¹ W przygotowanej przez Marka Zagańczyka nocie na końcu książki Łopieńskiej znajdujemy informację, że 26 kwietnia 1982 roku Paweł Hertz przyjął chrzest w kościele św. Anny w Warszawie, należał do Rady Duszpasterstwa Środowisk Twórczych oraz wchodził w skład Rady do Spraw Stosunków Polsko-Żydowskich przy Prezydencie RP (1991–1995) (Łopieńska & Hertz, 2016, ss. 216–217).

o Marcu 1968 Hertz zamyka podsumowaniem, że społeczeństwo nie dało się wówczas antysemityzmem sprowokować, a Kościół takowy potępił, więc wszyscy, poza garstką partyjnych, zachowali się w gruncie rzeczy przyzwolicie (Łopieńska & Hertz, 2016, s. 161).

Ponieważ nie zajmowałem żadnego stanowiska i nie byłem przypisany do żadnego określonego środowiska, nie zostałem objęty jakimikolwiek działaniami dyskryminacyjnymi. Może przyczyniło się do tego także i to, że nigdy nie ukrywałem żydowskiego pochodzenia mojej rodziny, nie zmieniałem nazwiska rodowego i nie miałem kompleksu antysemickiego, rozumiałem bowiem i rozumiem, że w swojej grzeszności i ułomności jedni ludzie nie zawsze miłują drugich. Trzeba też pamiętać, że z takich czy innych przyczyn w Polsce po roku 1945 wiele osób żydowskiego pochodzenia ukrywało je, zajmując zarazem wysokie stanowiska w aparacie partyjnym czy rządowym. Inaczej wychowani, nieraz kierując się odmiennym systemem wartości, nie zawsze dobrze rozumieli nastroje społeczności, w której im działać wypadło, i nie byli przez nią rozumiani. Stali się więc łatwym łupem demagogii (Łopieńska & Hertz, 2016, s. 159).

A zatem Żydzi sami zapracowali na przemoc, której doświadczyli w latach 1967–1968: bo zajmowali stanowisko, bo „udawali” nie-Żydów, bo pracowali jako urzędnicy państwowi, bo mieli inny system wartości, bo jako obcy nie potrafili zrozumieć społeczeństwa polskiego.

W wypowiedziach Hertza uderza autostereotypizacja oraz towarzysząca jej normalizacja i bagatelizacja polskiego antysemityzmu. Czystka antysemicka jest wytłumaczalna („Cóż więc oczywistszego, że ta część partii, która chce objąć ster, wykorzystuje to i dokonuje czystki?” (Łopieńska & Hertz, 2016, s. 159)), zamiast więc przesadzać, robiąc „wielkie halo” z polskiego antysemityzmu, trzeba ją zrozumieć; dzieci i młodzież przeżyły Marzec traumatycznie z winy swoich rodziców, którzy wyolbrzymiając polski antysemityzm, ukrywali przed dziećmi żydowskie pochodzenie; tymczasem antysemityzm ów nie jest wcale większy niż niechęć Polaków do innych nacji czy też w ogóle niechęć do nieswojaków, co przynależy przecież do natury ludzkiej (Łopieńska & Hertz, 2016, s. 160). Pisarz żarliwie broni Polski i Polaków przed opinią, która głosi,

że tu panuje jakiś szczególny, osobliwie niechętny stosunek do Żydów. Tymczasem nie tu, gdzie było tak wielkie skupisko Żydów, urządzano pogromy i nie tu obmyślano i w najdrobniejszych szczegółach wykonano plan ich unicestwienia. To jednak zasadnicza różnica, czy się kogoś nie lubi, czy się kogoś zabija dlatego, że się go nie lubi. Marzec nie tylko wyzwolił antysemityzm, ale też wzmocnił obraz polskiego antysemityzmu, którym w ostateczności obciążono cały naród z wyjątkiem garstki sprawiedliwych (Łopieńska & Hertz, 2016, s. 160).

O ile Paweł Hertz wydaje się świadomie unikać powielania antykomunistycznych mantr, o tyle podporządkowuje się mantrom antysemickim. Z sukcesem udaje mu się zneutralizować piętno pierwsze, ale piętno drugie, żydowskie, bierze go w posiadanie i przemawia przez niego niczym dybuk. W temacie żydowskim Hertz mówi dokładnie to, czego kultura polska żąda

od Żyda: zaprzecza antysemickiej przemocy i tym samym zaprzecza, jakoby czegokolwiek w ogóle od niego, jako od Żyda, w tej kulturze żądano. Jego komentarze dotyczące antysemityzmu są jakby krzyczącą deklaracją: znam oczekiwania wobec mnie i będę je spełniać. Chyba nieintencjonalnie, a może nawet po freudowsku, Hertz zasadę sublokatorstwa wyraził wprost, mówiąc:

[N]ie można być w Polsce Europejczykiem, jeżeli nie jest się Polakiem. [...] Uważam, też, że mniejszość powinna w takiej samej mierze szanować większość, co większość – mniejszość. Ostatecznie to większość gwarantuje prawa mniejszości, która z kolei – w dobrze i rozumnie pojmowanym interesie własnym – powinna szanować uczucia i wierzenia większości (Łopieńska & Hertz, 2016, s. 158).

1.2. Narracja druga: dzieci żydowskich komunistów

Jakub Berman był działaczem komunistycznym przed wojną i po wojnie, członkiem polskich władz w latach 1949–1956, między innymi w randze wicepremiera. Już sam tytuł wywiadu-rzeki z jego córką, Lucyną Tychową – *Tak, jestem córką Jakuba Bermana* – sugeruje wyznanie, a nawet przyznanie się (Romanowski & Tychowa, 2016). Dziś Berman postrzegany jest jako człowiek aparatu stalinowskiego terroru (historia terminu „stalinowski terror” zasługuje na osobne opracowanie). Narracja Tychowej wskazuje, że ten status jego dziecko zmuszone było dziedziczyć. Lucyna Tychowa albo broni – ojca i siebie – przed zarówno antykomunistycznymi, jak i antysemickimi przesądami, tłumacząc, że komunizm nie przeszkadzał być dobrym człowiekiem, albo przyznaje się do komunistycznych poglądów i wtedy próbuje wyjaśnić, jakie były motywy tej zbrodni. „Ich świat się skończył, minął, zbankrutował, i jestem ostatnia, która by się z tego powodu martwiła. Ale ich intencje nieraz były szlachetne” – mówi (Romanowski & Tychowa, 2016, s. 221). Taką ramę narracyjną – ramę obrony przed oskarżeniem – narzuca Lucynie Tychowej jej rozmówca, a ona tej ramy nie kwestionuje.

Obrona ojca przebiega wielotorowo. Tychowa dowodzi, że mimo komunizmu jej ojciec był serdecznym, ciepłym człowiekiem, a jej mąż Feliks Tych – mimo komunizmu był świetnym naukowcem. Komunizm jednak wyalienował ojca. Oddzielił go od samego siebie i od bliskich. Był aurą, która Bermana zaczadziła i wydrążyła.

Istnieje dużo zdjęć z pobytów w naszym domu, na wsi. Widać, jak wszyscy tam jesteśmy razem – rodzina, goście, których zawsze było dużo. I ojciec też był z nami, a jednak jakoś osobno, oddzielony czymś niewidzialnym. [...] On sam siebie dał na przemilenie. Powtarzam: on zaprzeczył swej istocie, swemu charakterowi. A ten charakter ja czuję, ja z nim współbrzmiałam (Romanowski & Tychowa, 2016, ss. 205, 126).

Córka Bermana podkreśla, że ojciec nie był ślepy na wady komunizmu – to pierwsza okoliczność łagodząca. Po drugie, zrobił wiele dobrego dla Polski, ponieważ był patriotą. Oceniany wyłącznie pozytywnie, patriotyzm ma być

okolicznością łagodzącą numer dwa. Trzecią jest antysemityzm, w którym córka widzi przyczynę, dla których ojciec został komunistą.

Sądzę, że dyskryminacja rodzi bunt. Żydzi byli dyskryminowani przez wieki, więc odgradzali się od świata, zachowali język, religię, poszanowanie dla Księgi, wiedzy. Przetrwali. Ale byli i tacy, którzy pokochali otaczający ich świat i zapragnęli przynależności do niego. A tu nie byli akceptowani. Ponieważ zaś byli wrażliwi na ludzką krzywdę, zaczęli z nią walczyć – już nie tylko z żydowską krzywdą, ale krzywdą wszystkich nieszczęśliwych (Romanowski & Tychowa, 2016, s. 28).

Mimo to zaangażowanie w komunizm jest w tej narracji winą niezaprzeczalną. Tychowa opisuje je jako „ślepą wiarę”, która prowadzi do czynienia zła.

[Po II wojnie światowej] trwała wojna domowa. O potwornych akcjach NKWD nie wiedziałam. Czy ojciec wiedział – nie wiem. I to jest najtrudniejsza rzecz w tej rozmowie. Bo ja po prostu nic nie wiem o jego świadomości tamtych spraw. [...] Wiem tylko, że wierzył w lepszy świat, który współtworzy. Jak zgubna jest taka pewność – zrozumiałam dopiero po latach. [...] Nasuwa się jedna gorzka uwaga: by nie uwierzyć w „jedyną prawdę”. Bo wtedy mamy to „śmiercionośne złudzenie” (Romanowski & Tychowa, 2016, ss. 80, 211).

Komunizm – ojca i własny – jest więc kwestią wiary, fanatyzmu, złudzenia. Jest błędem. „Te lata zaangażowania i wiary to przecież byłam ja. Naiwnie wierzyłam, myliłam się, błądziłam” (Romanowski & Tychowa, 2016, s. 194). Obrona samej siebie przebiega jednak nieco inaczej. Po pierwsze, córka Bermiana raportuje proces odchodzenia od komunizmu. Robi to w trybie „przejrzenia na oczy”. Chwalebne, choć czasem zbyt późnego „oślnienia”. Po drugie, szczegółowo wymienia przykłady komunistycznej przemocy, jakby zdając przed czytelnikami egzamin z grzechów komunizmu. Po trzecie, zapewnia o pozytywnym stosunku do Kościoła katolickiego i opozycji antykomunistycznej. Dystans do komunizmu sygnalizuje także poprzez idealizację świata po drugiej stronie żelaznej kurtyny:

Ileokroć byłam na Zachodzie, w Anglii czy Stanach, zawsze zauważałam kontakt wzrokowy między przechodniami, bezinteresowną wymianę uśmiechów. Więc gdy w późnych latach osiemdziesiątych, w Getyndze, spotkaliśmy na spacerze z mężem grupkę Niemców, ja od razu wiedziałam, że oni nie są stąd, lecz z NRD: byli poważni, zaafetowani, nie uśmiechali się, unikali kontaktu... Ich oblicze było obliczem komunizmu (Romanowski & Tychowa, 2016, s. 176).

Snując opowieść o wojennych losach rodziców, Tychowa wtrąca: „Niedawno rozmawiałam z przyjaciółką Rosjanką – okazało się, że w czasie wojny jej matka wysłała ją do sierocińca, a sama poszła na front. Przyjaciółka nigdy dotąd mi tego nie mówiła – trauma była, widać, głęboka” (Romanowski & Tychowa, 2016, s. 61). Ten motyw – motyw komunizmu jako sprzeniewierzenia się genderowym powinnościom kobiet, z których najdonioślejszym jest ofiarne macierzyństwo – stanowi oś konstrukcyjną filmu dokumentalnego *Tonia i jej dzieci* Marcela Łozińskiego (Łoziński, 2011). W filmie obserwujemy Werę i Marcela – dziś osoby ponad siedemdziesięcioletnie, dzieci komunistycznej

działaczki Toni Lechtman. Reżyser filmu odkrywa przed nimi dokumenty związane z życiem ich matki i obserwuje ich reakcje. Spontaniczność tych reakcji tworzy dynamikę filmu. Film ma charakter intymny, co uwypuklone zostało czarno-białą formą, domowymi warunkami, w których odbywa się rozmowa i oświetleniem wyłącznie w postaci wieczornej lampki. Reżyser operuje zbliżeniami twarzy Wery i Marcela, by widzowi nie umknęło widoczne na nich poruszenie.

Wera i Marcel to straumatyzowane dzieci. Straumatyzowane w dzieciństwie postępowaniem matki i straumatyzowane ponownie nową wiedzą o niej. Główny zarzut pod adresem Toni, który sformułowany zostaje w filmie, brzmi: ta kobieta była bardziej komunistką niż matką. Przez dwa lata 1945–1947 angażowała się w budowę komunistycznego państwa, podczas gdy jej dzieci przebywały w domu dziecka. Płacziwa pretensja wypełnia cały film. Zwłaszcza syn Lechtman zachowuje się, jakby nadal był dzieckiem, przepełnionym żalem i agresją wobec matki. Wera zajmuje rolę emocjonalnej opiekunki brata. Jej dorosłość nie objawia się w dorosłym spojrzeniu na matkę, lecz w matkowaniu Marcelowi.

Tonia Lechtman była prześladowana w okresie stalinizmu. Spędziła pięć i pół roku w więzieniu pod zarzutem współpracy z amerykańskim wywiadem. Gdy Marcel czyta zeznania matki wymuszone na niej podczas śledztwa, potępia ją za przyznanie się do zarzucanych jej czynów. „Ona się poniża tutaj!” – mówi wzburzony. Tymczasem, o czym także dowiadujemy się z filmu, Tonia Lechtman była podczas śledztwa torturowana. Na tę informację Marcel znowu reaguje irytacją, że matka nigdy mu o torturach nie powiedziała.

Komunizm jest tutaj ukazany jako groźna sekta, która zamienia ludzi w fanatyków, a kobiety w wyrodne matki. Na opowieść o tym, że dziadek Toni Lechtman spoliczkował ją, gdy dowiedział się, że wnuczka jest komunistką, Marcel reaguje: „I słusznie!”. „Indoktrynacja!” – komentuje, gdy czyta list Toni o Polsce lat czterdziestych, w którym pisze ona o rozwoju gospodarczym kraju i podnoszącej się stopie życiowej. Gdy mąż Toni pojechał do Hiszpanii walczyć przeciwko Franco, w liście do rodziców Tonia pisała: „Cieszę się, że Sioma [mąż] może wypełnić to zadanie. On walczy nie tylko o wolną Hiszpanię, walczy przeciwko międzynarodowemu faszyzmowi, który wam też może zagrozić”. Tymczasem Wera i Marcel reagują oburzeniem na ojca, że jak mógł zostawić kobietę w ciąży. Komunistyczne zaangażowanie Marcel podsumowuje komentarzem: „Nie rozumiem tego. Nigdy. Nigdy”, a Wera: „Oni tak robili. Ideologia była ważniejsza”. Ważniejsza niż dzieci.

W roku 1970 reżyser filmu Marcel Łoziński i Paweł Kędziński, wówczas studenci Łódzkiej Szkoły Filmowej, przygotowywali film dokumentalny o trzech kobietach uwięzionych i torturowanych w okresie stalinizmu. Jedną z nich była właśnie Tonia Lechtman. Cenzura nie pozwoliła im tego filmu dokończyć, ale nagrany materiał pozostał. Jego fragmenty widzimy w filmie *Tonia i jej dzieci*. Łoziński nie zdecydował się jednak dokończyć tamtego filmu, oddając głos pierwotnym bohaterkom. Zamiast tego zaproponował,

by widzowie spojrzeli na Tonię Lechtman oczami jej dorosłych dzieci. Sytuacja ta obrazuje, jak rozmawia się dziś o żydowskich komunistach. Zostają oni zreifikowani przez opowieść, której warunki dyktuje współczesna narracja o komunizmie.

Zarówno ze względu na roszczenie do reprezentacji oraz na dyskurs ekspiacyjny narracja pokolenia „pośredniego”, czyli dzieci żydowskich komunistów i zarazem rodziców osób określających się mianem „wnuków żydokomuny”, jest zdecydowanie zbliżona do narracji tych ostatnich. W numerze pisma „Jidele” zatytułowanym *Żydzi i komunizm* ukazał się artykuł Stanisława Krajewskiego *Żydowscy komuniści – problem dla nas?*, którego już sam tytuł stanowi podwójną interpelację: i zbiorowego przedmiotu, i zbiorowego podmiotu (Krajewski, 2000). „My” Krajewskiego nie jest dookreślone, ale zapewne chodzi tu o Żydów w ogóle, bo Krajewski pisze: „gdy postrzega się Żydów jako wielką rodzinę, albo uznaje tradycyjną zasadę talmudyczną, że «wszyscy Żydzi są nawzajem za siebie odpowiedzialni», to trudno zaprzeczyć, że powstaje problem moralny dla wszystkich Żydów” (Krajewski, 2000, s. 155). A ponieważ sam deklaruje żydowską tożsamość, musi się z tym problemem zmierzyć. „Dla mnie problem jest ogólny i osobisty. Ogólny, bo dziedzictwo komunizmu stanowi wyzwanie moralne dla wszystkich weń uwikłanych. Osobisty, bo dotyczył bezpośrednio mojej rodziny” – pisze Krajewski (2000, s. 150).

Stanisław Krajewski operuje dyskursem moralnym, a w jego ramach – pojęciami odpowiedzialności i wstydu. „Odpowiedzialność moralna może być pośrednia. Odczuwam wstyd z powodu zbrodni popełnionych przez żydowskich komunistów” – wyznaje (Krajewski, 2000, s. 151). Odmawia jednak przeproszenia, gdyż „mogłoby to sugerować, że Żydzi są winni, a nie-Żydzi – niewinni” (Krajewski, 2000, s. 156). Wydaje się więc, że zamiarem Krajewskiego jest wyznaczenie standardów moralnych i danie przykładu ich realizacji. Oburza go bowiem, że wśród Polaków nikt nie poczuwa się do takiej pośredniej odpowiedzialności moralnej za zbrodnie na mniejszościach. Swoim gestem pokazuje więc, jakie uczucia są pożądane i jaki jest właściwy sposób ich wyrażenia.

Ze względu na ogromną skalę antysemitycznych ataków wymierzonych w Adama Michnika, z których nie mała część posiłkuje się odwołaniami do komunistycznej przeszłości niektórych członków jego rodziny, a także ze względu na dyskursywną prawomocność medium tworzonego przez Adama Michnika oraz jego indywidualnych wypowiedzi – prawomocność w oczach opinotwórczej inteligencji polskiej – za ważny i symptomatyczny uważam jego głos jako dziecka żydowskich komunistów. 5 grudnia 2013 roku w siedzibie „Gazety Wyborczej” odbyła się prowadzona przez Adama Michnika „debata o żydokomunie” z udziałem Andrzeja Friszkego, Pawła Machcewicza i Andrzeja Titkova. Kontekst towarzyszący debacie Michnik zdiagnozował następująco: „My, organizując to spotkanie, chcemy odczarować ten temat, bo to dziś nie jest centrum konfliktu politycznego, o tym można już normalnie rozmawiać”².

² Cytaty pochodzą z mojego zapisu tej debaty. Debata miała charakter publiczny.

W świetle wypowiedzi z tej samej debaty należałoby się jednak zastanowić nad słusnością tej diagnozy. Na przykład Paweł Machcewicz wyraził podczas dyskusji opinię, że: „Polscy Żydzi muszą zmierzyć się z pytaniem silnego udziału Żydów w KPP. Połowa rewolucjonistów rosyjskich z lat 1900–1910 to byli Żydzi”. Wydaje się, że dyskusja w „Gazecie Wyborczej” była próbą sprostania temu postulatowi. Wywołanie do odpowiedzi „polskich Żydów”, by wytłumaczyli się z komunizmu przed polską większością, trudno uznać za akt „normalnej rozmowy”.

Pretekstem do debaty był film Andrzeja Titkowa o Leonardzie Borkowiczu pt. *Bezsenność* (Titkow, 2012). Michnik mówił po filmie: „Dla mnie [biografia Borkowicza – przyp. A.Z.] to jest niesamowicie polska biografia. My tacy jesteśmy. Porąbani, pokręceni. To, co najbardziej przejmujące, to poczucie winy Borkowicza. Bo miarą wartości ludzkiego patriotyzmu jest nie tylko duma, ale i wina”. Wątek poczucia winy, które jest swoistą pokutą żydowskich komunistów, Michnik rozwija:

[Borkowicz] miał poczucie winy, że brał udział w zgnojeniu polskiej podmiotowości, godności polskiej. Jeśli można mówić o kolektywnym poczuciu winy, to ja też takie mam. Za osoby z mojej rodziny, które stanęły po stronie kata, a nie ofiary. Bo lata czterdzieste to były lata niszczenia polskiej podmiotowości. Ja noszę w sobie to poczucie winy, bo oni stanęli przeciw społeczeństwu polskiemu. Zdolność Borkowicza do wstydu to jego człowieczeństwo.

Wypowiedź Michnika oparta jest na doksie kolektywnej winy żydowskiej wobec Polski i Polaków. O tym, że wyznanie tej winy i deklaracja skruchy stanowią współcześnie wymóg wobec Żydów, a także warunek przyjęcia Żydów do polskiej wspólnoty, niech świadczy fakt, że za poniższą wypowiedź Adam Michnik otrzymał brawa od wypełnionej po brzegi sali, a Andrzej Friszke skomentował ją: „To są bardzo potrzebne słowa, co Adam powiedział. One otwierają drogę do rozmowy. I to dobrze, że w tym miejscu o tym mówimy”. „W tym miejscu”, tzn. w siedzibie „Gazety Wyborczej”, można więc przypuszczać, że Friszke odwoływał się do potocznej opinii, jakoby „Gazeta Wyborcza” była medium tworzonym przez Żydów i reprezentującym Żydów. Michnik mówił:

Historycznym grzechem społeczności żydowskiej jest odwracanie głowy od tego, co myśmy zrobili temu narodowi. Ta nieustanna skłonność do bicia się w cudze piersi. Jeżeli ja rozliczam Polaków za Jedwabne, to muszę się rozliczyć za tych, którzy torturowali AK-owców. Szlag mnie trafiał, jak widziałem podczas stanu wojennego, ilu Żydów go popierało. Ja nie wierzę, że w bezpieczeństwie byli sami katolicy. To jest historyczna wina społeczności żydowskiej.

Wypowiedź ta symetryzuje żydowskie i polskie krzywdy (z jednej strony Jedwabne, z drugiej prześladowania AK-owców), a zatem i wzajemne winy. Konsekwencją symetryzacji win i krzywd jest symetryzacja społecznego uplasowania podmiotów. Zaproponowana przez Michnika definicja sytuacji stwarza obraz dwóch równie silnych oraz równie uprawomocnionych grup: polskiej i żydowskiej. Wypowiedź Michnika tworzy także wrażenie, że krzywdy

Polaków wobec Żydów równoważą krzywdy Żydów wobec Polaków, a zatem ich skala jest porównywalna. Przede wszystkim jednak uderza w wypowiedzi Michnika logika kolektywna. Żydzi ponoszą, jego zdaniem, zbiorową odpowiedzialność wobec Polaków. Owo „my”, do którego Michnik zgłasza swój akces, to Żydzi polscy. Wypowiedzią powyższą rządzi także logika narodo-wo-etniczna: Żydzi i Polacy tworzą dwa autonomiczne światy, między którymi istnieje przepaść. Michnik występuje w roli tego, kto próbuje uregulować rachunek krzywd ze strony żydowskiej. Podobnie jak Krajewski, wykonuje spektakularny gest samorozliczenia, samoobwinienia i skrucy. O ile jednak celem Krajewskiego było danie przykładu Polakom, jak powinni zachować się wobec Żydów, o tyle Michnik ustanawia swój gest standardem, który powinien obowiązywać wszystkich polskich Żydów.

1.3. Narracja trzecia: „wnuki żydokomuny”

Narracja „wnuków żydokomuny” – tym mianem określili się dyskutanci numeru specjalnego pisma „Jidełe”, zatytułowanego *Żydzi i komunizm* – w przeciwieństwie do reprezentującego pokolenie ich dziadków Baumana – oparta jest na kategoriach esencjalistycznych i moralnych („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000). Język socjologii, którym mówi Bauman, to dla dyskutantów „gadanie”, pokolenie to dla nich „pokolenie komunistów”, żydowskość to dla nich naród i dziedziczenie. Proponowane przez Baumana integralne rozumienie historii Polaków i Żydów symbolicznie zrywa Michał Bilewicz. W artykule poprzedzającym dyskusję, w której także bierze udział, pisze: „Pogodziłem się już z tym, że historia polska i historia żydowska to dwie zupełnie inne kwestie, które rzadko się splatają, a znacznie częściej stoją w otwartym konflikcie” (Bilewicz, 2000, s. 162).

Oprócz proklamacji swoistej „autonomii historycznej” polskich Żydów Bilewicz dokonuje też proklamacji własnej tożsamości. Nazywa siebie „obywatelem III Rzeczypospolitej” oraz „młodzieżą dorastającą w wolnej Rzeczypospolitej”, przy czym temu drugiemu samookreśleniu towarzyszy już „my”. Bilewicz podaje trzy przykłady innego spojrzenia Polaków i Żydów na te same postaci historyczne: Józefa Hallera, Romana Dmowskiego i Józefa Kurasia „Ognia”. Różnicę w ocenie działalności każdego z nich nazywa „rozdwojeniem jaźni, które zafundowali nam nasi [żydowscy – przyp. A.Z.] dziadkowie” (Bilewicz, 2000, s. 161). Antysemickiego charakteru działań Hallera, Dmowskiego i Kurasia nie wlicza w poczet historii Polski. To dla niego historia żydowska – osobna, owocująca inną perspektywą, tymczasem współczesny badacz powinien zrozumieć i uszanować perspektywy różne. Bilewicz daje przykład takiego zrozumienia i uszanowania. Wspomina, że AK nie pomagało podczas wojny Żydom uwięzionym w białostockim getcie. I tłumaczy:

Trudno się dziwić działaniom białostockiej Armii Krajowej. Od niepamiętnych czasów w tym kraju żyli „tutejsi”, czyli Polacy, Białorusini, Ukraińcy, czy też

pozbawieni narodowości Poleszacy oraz ci „inni” – ubrani na czarno, o ciemnej karnacji, nadreprezentowani w handlu i rzemiośle, pogrążeni w nieustających dyskusjach religijnych. Wszystko w nich było inne – tajemnicze, niezrozumiałe, podejrzliwe, ale też nieraz rażące nadmierną ekspresyjnością, nachalnością (Bilewicz, 2000, s. 159).

Analiza polegać ma więc na przyjęciu perspektywy większości. Wczucia się w nią i wyrażenia wobec niej zrozumienia.

Próbując dokonać zintegrowanego opisu historycznego, należałoby zapytać, dlaczego ktoś, kto głosił jawnie antysemicką ideologię lub przewodził pogromom Żydów, może być polskim bohaterem; jak to świadczy o polskiej kulturze, która takowym bohaterem tego kogoś ogłasza; jaką tożsamość kultura ta proponuje i jakie wobec tego wybory mają Żydzi, jeśli chcą się w niej zmieścić. Narracja „wnuków żydokomuny” blokuje możliwość zadania takich pytań. Bilewicz pisze:

Boję się przyjmować na wiarę poglądy pokolenia moich dziadków [poglądem nazywa tu informacje o antysemityzmie Hallera, Dmowskiego i Kurasia – przyp. A.Z.], bo takie myślenie doprowadziłoby mnie do chorego negacjonizmu, lecz jednoznaczne uznanie wizji historii reprezentowanej przez nowe podręczniki i zmienione nazwy ulic kłóciłoby się z moim wychowaniem i poglądami (Bilewicz, 2000, s. 161).

Gdyby więc autor poszedł tropem swojego wychowania i poglądów – a genezę obu przypisuje żydowskości – poskutkowałoby to, jego zdaniem, obraniem patologicznego punktu widzenia. Rzetelne podejście badawcze nie oznacza tutaj zatem integracji perspektywy mniejszościowej, doświadczenia i wiedzy podzielanych przez mniejszość w obręb historiograficznego opisu i analizy, lecz porzucenie tej perspektywy, wiedzy i doświadczenia na rzecz mimikry do grupy większościowej. Mimikra ta odbywa się za pomocą powielenia narracji dominującej.

Już sam tytuł dyskusji w „Jidele” wskazuje na usytuowanie pokoleniowe. Wszyscy rozmówcy posługują się kategorią „pokolenie żydowskich komunistów”, do którego zaliczają swoich dziadków (o babciach nie ma mowy, choć najpewniej chodzi im także o nie), sami zaś określają się mianem pokolenia wnuków żydowskich komunistów. Genealogia pokoleniowa zostaje ustanowiona poczwórnie: jako rodzinna w dosłownym sensie tego słowa, jako przynależność do „narodu żydowskiego”, jako przynależność do polskości i wreszcie jako podzielenie pewnego „systemu wartości i stereotypów kulturowych” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 167).

Podobnie jak w przytoczonych wypowiedziach Adama Michnika w dyskusji wielokrotnie pojawiają się wzmianki sugerujące symetrię win: Polaków wobec Żydów i Żydów wobec Polaków. Założeniem dyskusji jest, że Polacy robią rachunek sumienia wobec Żydów, zatem ze strony Żydów należy im się gest analogiczny, tymczasem Żydzi tego gestu unikają, co napawa rozmówców poczuciem winy i dyskomfortu. Symetrii win towarzyszy symetria

komunizmu i faszyzmu, wielokrotnie pojawiająca się w rozmowie. Pada nawet porównanie, że Żydzi polscy powinni tak samo zmierzyć się z komunistycznymi przodkami, jak Niemcy mierzą się z przodkami nazistowskimi. Komunizm funkcjonuje w tej dyskusji na prawach zła *a priori*. Jego szatański wręcz charakter nie wymaga ani dyskusji, ani wyjaśnienia. Zło komunizmu jest dokłą tej rozmowy, a jej przedmiotem – stopień żydowskiej odpowiedzialności za tę część komunistycznego zła, która została wyrządzona Polakom. Apriorycznym dobrem jest z kolei państwo polskie. Gdy jeden z rozmówców mówi, że działalność żydowskich komunistów „była to działalność przeciwko państwu polskiemu” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 165), jego wypowiedź działa na prawach argumentu: nie trzeba wyjaśniać, dlaczego należy taką działalność potępić. To potępienie jest „w powietrzu”: przynależy do podręcznych narzędzi rozumienia, jest wbudowaną w język opisu kategorią postrzegania historii. Jeśli pojawia się tu jakieś wyjaśnienie, to jedynie tożsamościowe: „Jako Polak – obywatel państwa polskiego – oceniam tę działalność bardzo negatywnie” – deklaruje jeden z rozmówców („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 170).

Podobnie jak artykuł Stanisława Krajewskiego, cała dyskusja ma charakter próby surowej oceny moralnej. Namysł o charakterze socjologicznym – szukanie przyczyn żydowskiego zaangażowania w komunizm – zostaje zdyskredytowany jako czcze „gadanie” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 171) oraz próba ucieczki przed zmierzeniem się z „odpowiedzialnością i wstydem” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 164). Rozmówcy poczuwają się do obu jako do moralnego obowiązku wobec Polaków. To, co podobnie jak komunizm nie podlega namysłowi, to geneza owego obowiązku. Jeśli jakaś zostaje przywołana, to wyłącznie tożsamościowa: „nasza tożsamość wynika właśnie z faktu posiadania dziadków – komunistów. To dlatego naszym obowiązkiem jest publiczna, bardzo negatywna ocena tego pokolenia” – mówi jeden z dyskutantów. Uporczywość owego obowiązku jest powodowana także faktem, że „jeśli nie my, to zajmą się tym antysemita, a oni robią to przecież zawodowo” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 170).

Antysemityzm narzuca zatem Żydom powinności. Zostaje to *explicito* wyrażone, ale nie poddane refleksji, przeciwnie: dyskutanci z aprobatą uznają, że należy wyjść naprzeciw antysemickiemu oczekiwaniu. Kontekst zostaje zatem nazwany, a następnie natychmiast unieważniony: rozmowa odbywa się w cieniu antysemityzmu, ale zarazem usilnie od tego cienia abstrahuje. Dlaczego? Gdy jeden z rozmówców wspomina, że być może to społeczna izolacja Żydów powodowała w nich chęć zaangażowania komunistycznego, drugi odpowiada: „w ten sposób dojdziemy do wniosku, że to Polacy są winni wszystkiemu temu, co zrobili żydowscy komuniści”, trzeci zaś ripostuje: „Nie znoszę takiego gadania, które uzasadnia postęпки ludzi warunkami społecznymi. Człowiek jest wyposażony w wolną wolę i ma możliwość wolnych wyborów. Nie można tłumaczyć faktu, że ktoś popełnia zbrodnie tym, że wychował

się w lepiance” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, ss. 171–172). W obu wypowiedziach pobrzmiewa, po pierwsze, woluntaryzm, po drugie, przekonanie, jakoby postawa moralna była czymś, co nie podlega społecznemu kształtowaniu. W abstrahowaniu od kontekstu społecznego, politycznego i ekonomicznego dyskutanci widzą gwarancję moralnej słuszności. Choć jeden z nich wspomina o „specyficznych warunkach społecznych”, nie zostają one nawet zdefiniowane, gdyż namysł nad nimi został już w tej dyskusji aksjologicznie zablokowany. Na końcu rozmowy jeden z dyskutantów zastanawia się, czy „być może wejście w komunizm było paradoksalnie jedynym sposobem na wejście w polskość” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 174), ale temat ten ogłasza osobnym, nad którym powinni dyskutować nie Żydzi, lecz Polacy. Mamy tu więc do czynienia z oddzieleniem podmiotów i oddzieleniem przedmiotów, z podwójnym antyintegryzmem historycznym.

Wraz z unieważnieniem społeczno-historycznego kontekstu tematu dyskusji – zaangażowania Żydów w komunizm – unieważnione zostaje znaczenie antysemityzmu. Jeśli jest o nim mowa, to jako o winie samych Żydów: wielokrotnie rozmówcy wspominają, że działając w polu przesiąkniętym, ich zdaniem, antysemityzmem, żydowscy komuniści wspierali tym samym ów antysemityzm. W ten sposób, uważają rozmówcy, Żydzi zaszkodzili nie tylko samym sobie, ale także innym Żydom. Wobec braku choćby powierzchownej analizy polskiego antysemityzmu antysemityzm „uprawomocniony” przez żydowskich komunistów wybija się na pierwszy plan. W efekcie można odnieść wrażenie, że dyskutanci uważają, jakoby za polski antysemityzm odpowiadali Żydzi³.

W dyskusji przewija się wątek rodziców rozmówców, którzy współtworzyli opozycję antykomunistyczną w Polsce i tym samym niejako „odpokutowali” grzechy swoich ojców i matek. „Może pewnym elementem łagodzącym w naszej ocenie dziadków był fakt, że to właśnie oni wychowali pokolenie opozycjonistów” – mówi jeden z rozmówców („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 174). To jedyna okoliczność uśmierzająca wstyd za żydowskich komunistów. Wątek ten podyktowany jest genealogicznym rozumieniem żydowskości i odpowiedzialności. W obrębie tej logiki zarówno żydowskość, jak i winę dziedziczy się w obrębie rodziny: dostaje od poprzednich pokoleń i przekazuje pokoleniom kolejnym.

Dyskutanci mówią w imieniu zbiorowości: „my naprawdę «jesteśmy stąd»”, „u nas jest to problem kolektywny, zbiorowy” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 165). My, wnuki „żydokomuny”, a zarazem „my Żydzi polscy”. „My” to także tytuł dzieła „Jidele”, w którym znalazły się omawiana tutaj dyskusja oraz artykuły Stanisława Krajewskiego *Żydowscy komuniści – problem dla nas?* i Michała Bilewicza *Dwie historie*. W ten sposób dyskutanci, po pierwsze, budują dla swoich tez symboliczne zaplecze, sugerując, że reprezentują postawy, stanowiska i problemy polskich Żydów

³ Podobne ujęcie sprawy znajdziemy w książce Pawła Śpiewaka *Żydokomuna* (Śpiewak, 2012).

w podobnym wieku jak oni, po drugie zaś, dokonują ustanowienia swego *status quo* w temacie „żydokomuny” dla grupy, do której reprezentowania się poczuwają. Granice owego „my” zostają zakreślone w geście dystynktywnym. My to pewna „socjeta” dzieląca doświadczenie wychowania w „domach rodzin żydowskich komunistów”, która „trzyma się razem” oraz podziela „poglądy demokratyczno-lewicowe”, a także jest „niechętna wobec tradycyjnego modelu polskości” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, ss. 167–168). Zakreślenie granic reprezentowanej tu rzekomo wspólnoty ma więc charakter, po pierwsze, etniczny, po drugie, klasowy, po trzecie, światopoglądowy, co nie przeszkadza jednak rozmówcom uważać się za reprezentantów wszystkich Żydów polskich w podobnym wieku.

Reasumując, wypowiadający się na łamach „Jidefe” młodzi mężczyźni podzielają silnie obecne w polskiej kulturze przekonanie o zbiorowej odpowiedzialności Żydów polskich wobec Polaków, odpowiedzialności przechodzącej z pokolenie na pokolenie i wymagającej aktu ekspiacji, skruchy, przeprosin. Im bardziej niewidoczne są ramy dyskursu dominującego, który narzuca tej dyskusji jej aprioryczne założenia, tym dokładniej zostaje on odtworzony. I tak rozmowę kończy konstatacja, że nadszedł czas, by Żydzi polscy zdefiniowali swoją polskość, a powinni to zrobić przez „negatywną ocenę żydowskich komunistów, z punktu widzenia tego, co w nas jest polskie” („Wnuki «żydokomuny»: Dyskusja młodych polskich Żydów”, 2000, s. 174). W ten sposób wyrażona została, a zarazem nie poddana refleksji, lecz aprobatywnie przyjęta, zasada polskiego dyskursu dominującego: polskość oznacza antykomunizm, a Żydzi ze względu na stereotyp „żydokomuny” zdają z niej egzamin antykomunistyczną deklaracją.

1.4. Kontekst porównawczy: *red diapers*⁴

Kontekstem, który wydaje się decydować o charakterze narracji dzieci i wnuków żydowskich komunistów, jest pięćdziesięcioletnia przynależność Polski do bloku wschodniego. By sprawdzić, na ile reprodukcja stereotypu „żydokomuny” jest właściwa dla dyskursu antykomunistycznego, a na ile zdefiniowana przez kontekst, który czyni ten dyskurs hegemonicznym, postanowiłam poszukać perspektywy porównawczej. Między innymi dzięki makkartyzmowi znalazłam ją w Stanach Zjednoczonych.

Wspomnienia dzieci żydowskich komunistów z USA znaleźć jest łatwiej niż tych z Polski (Gornick, 1977; J. Kaplan & Shapiro, 1988; Keniston, 1968). Niektórzy napisali książki o wyjątkowości swojego dzieciństwa i wpływu, jakie miało ono na ich późniejsze życie (Bernstein, 1990; Dennis, 1997; Kimage, 1998b; Zellner, 1992). Ich rodzice byli najczęściej dziećmi żydowskich

⁴ W dalszej części wywodu pojęcie *red diapers* (czerwone pieluchy) stosuję w wersji oryginalnej. W kulturze amerykańskiej mianem tym określa się potocznie osoby wychowane w lewicowych, nierzadko komunistycznych rodzinach.

rewolucjonistów z okresu rosyjskiego caratu albo dziećmi białoruskich, polskich, łotewskich, rosyjskich Żydów, którzy uciekali z Europy Wschodniej przed antysemitycznymi prześladowaniami. Wspomnienia tych prześladowań stawały się elementem domowych opowieści. „Nigdy nie znudziły nam się opowieści matki z czasów jej dzieciństwa o niebezpieczeństwach jej podróży do Ameryki w wieku 15 lat, gdy uciekała przed pogromami terroryzującymi getto” – pisze Ruth Hunter (1998, s. 28).

W odróżnieniu od narracji z Polski w narracjach amerykańskich relacja między komunizmem i żydowskością nie jest diagnozowana jako problem czy wyzwanie. *Red diapers* wspominają pozytywny stosunek rodziców do języka i kultury jidysz, negatywny natomiast – do żydowskiej religii. „Przekonania komunistyczne zastąpiły ortodoksyjne wychowanie żydowskie, które straciło dla moich rodziców znaczenie. [...] W naszym domu w miejsce modlitw weszły dyskusje ideologiczne, a specjały kuchni chińskiej, filipińskiej i innych złamały wszystkie zasady koszeru” – pisze Ann Kimmage (1998a, s. 185). Konflikt między religią żydowską a komunistycznymi wartościami prowadził do ostrych podziałów w rodzinie. Podziały te miały także charakter polityczny. Ruth Pinkson pisze:

Nim jako dzieci zorientowaliśmy się, co jest grane, rodzina podzieliła się na dwie części. Przez wiele lat nie widziałam moich kuzynów, choć byłam z nimi bardzo zżyta; dla mnie i mojego brata to było dość traumatyczne doświadczenie. Wiedzieliśmy tylko, że moi bliscy są *linke* – lewicowi, a reszta rodziny jest *rechte* – prawicowa (Pinkson, 1998, s. 231).

Konflikty wartości nie prowadzą tu jednak do rozważań o zdradzie żydowskości lub jej porzucaniu.

Dzieci żydowskich komunistów z USA wspominają rodziców jako oddanych idei, wiernych swoim wartościom ludzi z pasją, co wartościują pozytywnie. Ann Kimmage pisze:

Moi rodzice i ich towarzysze byli głęboko zaangażowani w uzwiązkowanie, prawa ludzi pracy, przeciwdziałanie dyskryminacji. Robili sceny w restauracjach, gdy ich czarnym przyjaciółom odmawiano obsługi. Byli dumni, że żyją w czasach, gdy przyszłość wydawała się pełna możliwości i wkładali serce w walkę o ich wizję lepszego, być może nawet idealnego świata. Żyli życiem pełnym pasji i wierzyli, że komunizm pozwoli wszystkim ludziom na wolne i godne życie (Kimmage, 1998a, s. 185).

Po drugie, przedstawiają rodziców jako osoby pracowite, a przy tym niezorientowane na dobra materialne. Podkreślają, że dzięki komunistycznym wartościom – a nie wbrew nim, jak uważają dzieci komunistów w Polsce – rodzice wychowali ich na dobrych ludzi. „Moi rodzice zachęcali moje siostry i mnie, byśmy myślały samodzielnie i broniły swoich racji [...]. Często stawaliśmy w poprzek szkolnym regułom, ale nasi rodzice zawsze nas w tym wpierali i pomagali nam zrozumieć społeczne oraz polityczne problemy, które nas otaczały” – pisze Susan Moscou (1998, s. 309). Dick Levins wspomina: „Nabrałem

niecio arogancji, by trzymać się z daleka od otaczającej nas propagandy – anty-komunizmu, seksizmu, rasizmu, wychwalania rywalizacji, osobistych ambicji, by koniecznie «się wybić» lub posiadać rzeczy” (Levins, 1998, ss. 262–263). Wartościom tym piszący hołdują przez całe życie. Z dumą wspominają, że rodzice także pozostawali im wierni. Dzieci żydowskich komunistów z USA opisują swoich rodziców jako osoby odważne i nonkonformistyczne. „Żywię głęboki podziw dla tych, których poznałam na lewicy. Chylę przed nimi czoła za ich odwagę, poświęcenie i bezkompromisową walkę o przyzwoitość w nieprzyzwoicie upiornych czasach” – to słowa Miriam Zahler (1998, s. 209).

Nie znaczy to, że amerykańskie *red diapers* wspominają swoje dzieciństwo wyłącznie różowo. Czasami komunizm rodziców powodował nastoletnie dramaty. „Kiedy podrośliśmy, w imię walki klas tata wprowadził kilka restrykcji. Dotyczyły zakazu makijażu, randek, jedwabnych pończoch i imprez, bo wszystko to uznawał za mieszczańskie luksusy” – pisze Ruth Hunter (1998, s. 29). Angażowanie dzieci w sprawy polityczne dawało poczucie bycia traktowanym poważnie, ale także odbierało beztroskę. Norah C. Chase wspomina:

Mając lat trzynaście, byłam już po lekturze książek o Holokauście, egzekucjach lewicowców i Afroamerykanów. Przez cały okres dzieciństwa zastanawiałam się, czy potrafię zachować milczenie, gdy będą mnie torturować. W moim młodym umyśle prawicowcy, makkartyści i naziści zlewali się w jednego wroga. To poczucie, że naziści mogą jutro zapukać do naszych drzwi, było i pozostało przerażające i intensywne (Chase, 1998, s. 274).

Poglądy rodziców, a także status społecznie podejrzanych, powodowały w dzieciach poczucie zagrożenia. *Red diapers* wspominają okres makkartyzmu dramatycznie: agentów FBI dyżurujących pod ich domami, aresztowania rodziców i ich przyjaciół, publiczne przesłuchania, zwolnienia z pracy. Wielu wspomnianych rodziców doświadczyło życia w ukryciu, bezrobocia, poważnych kłopotów zdrowotnych. Represje wobec komunistów zmuszały całe rodziny do szczególnych środków ostrożności. Komunizm rodziców, a także własny aktywizm trzeba było trzymać w tajemnicy przed nauczycielami, sąsiadami, szkolnymi koleżankami. Wyjątkowo traumatycznie wspominana jest sprawa Rosenbergów – jako okres, w którym dzieci śmiertelnie bały się o rodziców. Strach wywoływały także losy przyjaciół. Ilana Girard Singer pisze:

Pewnej niedzieli spiker poinformował, że FBI złapało znajomego mojego ojca, Billa, na Market Street i deportowało go z powrotem do Finlandii, nie informując o tym rodziny. Ścisnęło mi żołądek, gdy spojrzałam na wstrząśnięte twarze moich rodziców. Martwiłam się, czy może im się przytrafić to samo? (Singer, 1998, s. 195).

W przeciwieństwie do typowo polskich narracji dzieci żydowskich komunistów w Stanach za to wszystko nie winią rodziców i komunizmu, lecz represyjny aparat państwowy. Uważają, że jeśli coś niszczyło ich beztroskę, były to prześladowania zarządzane przez państwo. Jeśli jakieś pretensje kierują

do rodziców, dotyczą one utrzymywania przed dziećmi sekretów, co tylko pogłębiało poczucie zagrożenia. Miriam Zahler wspomina:

Kiedy miałam siedem lat, na strychu naszego domu odkryłam kryjówkę, a w niej dowód, że czyha na nas niebezpieczeństwo. Wkrótce zaczął mnie on terroryzować. [...] W kryjówce było wielkie tekturowe pudło wypełnione klasykami marksizmu i innymi książkami komunistów lub o komunistach, socjalistach i działaczach związkowych. [...] Mama musiała myśleć, że milcząc, chroni mnie przed strachem. Ale niewypowiedziany i niewyjaśniony niepokój w naszym domu był w rzeczywistości równie niszczący jak agenci FBI pod domem (Zahler, 1998, s. 204, 206).

Rodzice Susan Ann Protter powiedzieli córce, że byli członkami partii komunistycznej, dopiero gdy ta skończyła dwadzieścia pięć lat. Tłumaczyli, że partia zalecała ukrywać ten fakt przed dziećmi, ponieważ dzieci mogły się niechętnie wygadać. „W teorii to ma sens. W praktyce było to potwornie bolesne i alienujące. Ciągłe czuję się tym zraniona i jestem zła na nich. Wyjaśnienie mojej matki sprawiło, że pomyślałam: partia była dla nich ważniejsza ode mnie” – komentuje Protter (1998, s. 271).

W oczach swoich potomków żydowscy komuniści z Ameryki stawiali dzieci w sytuacji radykalnej przepaści między rzeczywistościami świata zewnętrznego i świata domowego. Rzeczywistość w czterech ścianach była jakby przesunięta w odniesieniu do tej, którą żyła reszta świata.

Sharon Temple Lieberman wspomina:

Czy mój ojciec jest lojalnym amerykańskim patriotą? W sumie to nie wiem. Woli system, który jest w Związku Radzieckim. Ale kocha swój kraj. Nie chce go opuścić, tylko go zmieniać. Ale nie jestem impregnowana na szkolną propagandę. Podzielałam obawy moich kolegów. Część mnie wierzy, że komuniści nie są tacy sami jak my; są podludźmi, zagrożeniem dla cywilizacji. Co to jest cywilizacja? Przeciwnieństwo chaosu. Przeciwnieństwo mojej rodziny. Wstydzę się swojej inności i jestem z niej dumna. Mam mętlik w głowie (Lieberman, 1998, s. 219).

A to opowieść Ruth Pinkson:

Podczas gdy moi przyjaciele i koledzy z klasy poszli na wodewilowy spektakl, moi rodzice zabrali nas do Madison Square Garden, żeby posłuchać Eugene’a Debsa, który odsiedział wyrok za sprzeciw wobec I wojny światowej. [...] Kiedy powiedziałam o tym kilku przyjaciółkom ze szkoły, nie wiedzieli, kto to jest Debs i o czym ja w ogóle mówię (Pinkson, 1998, ss. 231–232).

Dick Levins pisze:

Zawsze czułem się nieswojo w obliczu seksistowskich żartów i zachowań typowych dla nastoletniej kultury chłopięcej. Jako dziecko nauczono mnie, że seks jest czymś naturalnym, ale nie rozumiałem dowcipów o podtekście seksualnym. Często mylono to z ogólną ignorancją w sprawach seksu. Na letnich obozach dla postępowców, na które jeździłem, dwa razy dziennie chłopcy przebierali się w kostiumy kąpielowe razem z dziewczynkami i po dziś dzień nagość nie ma dla mnie erotycznego charakteru (Levins, 1998, s. 261).

Oczywistości domowe nie są tu jednak wyszydzone i zdewauowane. *Red diapers* nie przedstawiają świata rodziców jako kuriozum zrodzonego z fanatyzmu i ślepej wiary, jak robią to zazwyczaj dzieci żydowskich komunistów w Polsce. To raczej świat zewnętrzny rodził problemy wobec wartości rodzinnych.

Przemoc powodowana komunistycznym zaangażowaniem rodziców, która dotyczyła także ich dzieci, nie była wyłącznie państwowa. Państwo kreowało atmosferę, która pozwalała zwykłym obywatelom na piętnujące zachowania. Ponieważ ojciec Ruth Pinkson zeznawał przed HCUA,

staliśmy się *personae non gratae* w naszym sąsiedztwie i w naszym mieście. Natychmiast usunięto mnie z funkcji redaktorki biuletynu Partii Demokratycznej oraz dziewięcioletniego harcerstwa. Przez dwa lub trzy tygodnie codziennie mieliśmy przebite wszystkie opony w aucie stojącym przed domem. Ojciec przyjaciółki mojej trzyletniej córki kazał jej wracać do domu z naszej przydomowej piaskownicy krzycząc: „mówiłem ci, żebyś nie bawiła się z tym dzieciakiem komuchów”. Mój syn, który miał jechać na organizowany przez wspólnotę sąsiedzką obóz letni, stał się celem ataków niektórych rodziców. Odgrążali się, że nie puszcza swoich synów na obóz, w którym będzie uczestniczyć „dzieciak tych komuchów Pinksonów” (Pinkson, 1998, s. 235).

Podobną sytuację opisuje Bettina Aptheker:

Mam jakieś siedem lat, gdy ojca wzywają, by zeznawał przed Komisją Senacką McCarthy’ego. Przesłuchanie transmituje telewizja. Telewizor jest włączony. Nic nie rozumiem z komunistycznego „zagrożenia” ani powodu przesłuchania. Wszystko, co widzę, to mój tatuś w telewizji. Jestem bardzo dumna. Krzyczę: „Zobacz! Mój tata jest w telewizji!”. Zapada przerażająca cisza. Rodzice przyjaciółki, u której jestem, wyłączają telewizor. Nikt nic nie mówi. Idę do domu. Potem jej rodzice mówią, że nie mogę więcej do nich przychodzić (Aptheker, 1998, s. 283).

Zdemonizowany w oczach opinii publicznej komunizm stawał się powodem wykluczenia. Z obawy przed obmową dzieci komunistów nie dzieliły się z rówieśnikami swoimi doświadczeniami – ani aktywistycznymi, ani rodzinnymi. Skazywało je to na alienację. Doris C. Kaplan, która w okresie międzywojennym pojechała z rodzicami do Związku Radzieckiego, wspomina:

Ze strachu przed wykluczeniem nie powiedziałam moim kolegom i koleżankom z klasy o mojej radzieckiej podróży. W amerykańskim życiu politycznym lata trzydzieste to był głęboko antyradziecki czas. Nikt w szkole nie wiedział, gdzie byłam i przez wiele kolejnych lat udawałam, że nie mówię i nie rozumiem języka rosyjskiego (D. C. Kaplan, 1998, s. 44).

Polityczne zaangażowanie rodziców wyrzucało ich dzieci poza nawias wspólnoty dominującej, ale oferowało wspólnotę alternatywną. Wspomnienia tej ostatniej są wśród amerykańskich *red diapers* żywe i entuzjastyczne. Chodzi tu zarówno o indywidualne więzi, jak i aktywności grupowe. Dorothy M. Zellner wspomina sąsiadów – komunistów, z którymi lubiła spędzać każdą wolną chwilę. Miriam Zahler opisuje przyjaciela rodziców, który demonstrował lekceważenie dla FBI i tym samym dodawał jej otuchy. Robert

Meeropol, syn Rosenbergów, wspomina, że towarzysze rodziców zajęli się nim i jego bratem po tym, jak zamordowano rodziców chłopców: „Staliśmy się dziećmi całego ruchu [komunistycznego], kontakt z wieloma fantastycznymi ludźmi sprawił, że dorastałem z pozytywnym nastawieniem do ludzi i życia” (Meeropol, 1998, s. 211). Roberta Wood pisze o domu zawsze pełnym przyjaciół, sąsiadów i towarzyszy. Przychodzili obgadać swoje problemy i bolączki, przedyskutować aktywistyczne strategie albo podzielić się swoją wiedzą, pysznym spaghetti i tartą cytrynową” (Wood, 1998, s. 295). Wielu nowojorskich *red diapers* z rozrzwinięciem wspomina Workers Cooperative Colony: dwa bloki mieszkalne na Bronxie zamieszkałe przez komunistów. „Bycie częścią tej wspólnoty dawało nam poczucie bezpieczeństwa. [...] Każdy znał każdego i wspieraliśmy się nawzajem” – pisze Ruth Pinkson (1998, s. 232). Niszowy aktywizm, wspólnie przeżywane niebezpieczeństwa i wspólna rozrywka dawały poczucie więzi. A w niektórych wypadkach dawała je już sama przynależność do zbioru komunistów. „Miałem towarzyszy na całym świecie. Ponieważ spodziewałem się, że faszyzm zawita do Ameryki, najsilniej identyfikowałem się z niemieckimi antyfaszystami – batalionem Thälmann, wolontariuszami walczącymi w Hiszpanii przeciwko Franco – i z ruchem oporu w samych Niemczech” – pisze Dick Levins (1998, s. 262). Susan Moscou wspomina:

Chociaż mieszkaliśmy w Queens [w Nowym Jorku], moje sąsiedztwo rozciągało się poza naszą dzielnicę, gdyż moi rodzice definiowali je szerzej. Nasza wspólnota obejmowała różnorodną społeczność postępowych polityków i rasowo mieszanych rodzin. Byłam pewna, że wszyscy żyją w takim środowisku. Zajęło mi wiele czasu, by zrozumieć, że dorastałam w wyjątkowych warunkach (Moscou, 1998, s. 309).

We wspomnieniach *red diapers* aktywność komunistyczna rodziców nie-rozerwalnie łączy się z komunistyczną aktywnością ich samych – jako dzieci, nastolatków, potem studentów. Young Pioneers (Młodzi Pionierzy), Young Communist League, Labor Youth Group, młodzieżówka International Workers Order – to organizacje, do których większość z nich należała. Wspomniane przez nich aktywności nie ograniczały się tylko do edukacji w lewicowych szkołach weekendowych, śpiewania rewolucyjnych piosenek i wystawiania komunistycznych dramatów w osiedlowych klubach. Wielu wspomina udział w protestach przeciwko segregacji rasowej, blokowanie ewikcji, redagowanie komunistycznych czasopism, pomoc dla związków zawodowych, upamiętnianie Abraham Lincoln Brigade (Brygady Abrahama Lincolna), pochody pierwszomajowe. Dzieci żydowskich komunistów brały także udział w protestach podczas interwencji USA w Nikaragui, podczas spraw Ferdinanda „Nicolí” Sacco i Bartolomea Vanzettiego, Scottsboro Boys i Mortona Sobella, wreszcie przeciwko egzekucji Rosenbergów. Dorothy M. Zellner wspominała:

Żyłam i oddychałam tą sprawą. Pisałam listy protestacyjne, podpisywałam petycje o ułaskawienie, chodziłam na protesty, z komitetem Rosenbergów wystawałam

zimą i latem na ulicach, rozdając ulotki i prosząc przechodniów o podpisy. Wiedziałam o Rosenbergach – ludziach, których nigdy nie poznałam – tyle samo co o moich bliskich i przejmowałam się ich losem zdecydowanie bardziej niż losem niektórych osób z mojego życia (Zellner, 1998, s. 85).

Własnej aktywności komunistycznej dzieci z żydowskich domów nie wspominają ze wstydem, lecz z dumą. „Byliśmy pierwszymi nieletnimi komunistami aresztowanymi w Los Angeles – sądzę, że to powód do dumy” – pisze Lilian Carlson (1998, s. 22). Carlson organizowała dziecięcy strajk głodowy.

Nigdy nie pojme, skąd wzięłam na to odwagę, siłę i rozum. Pomogło zapewne to, że byłam młoda, oddana sprawie, zdeterminowana i nie zdawałam sobie sprawy z ogromu przedsięwzięcia [...] Zrobiliśmy to! To było jedno z najbardziej satysfakcjonujących doświadczeń mojej młodości. Jestem z tego dumna nie mniej niż z innych moich osiągnięć (Carlson, 1998, s. 26).

Tak podsumowała tamto doświadczenie. Aktywizm, w atmosferze którego wychowali ich rodzice, *red diapers* opisują jako cenny spadek. Amy Swerdlow, która od komunistycznych poglądów rodziców przeszła w kierunku najpierw ekologii, a potem feminizmu, pisze: „Spuścizna moich rodziców w postaci ich walki i poświęcenia na rzecz świata sprawiedliwości, pokoju i radości inspirowuje mnie, by «iść naprzód», nawet w czasach tak złych jak dzisiejsze, i to jest coś, co przekazuję moim dzieciom i wnukom z dumą i nadzieją” (Swerdlow, 1998, s. 256).

Wychowywanie własnych dzieci i wnuków w duchu, w jakim samemu zostało się wychowanym, to motyw, który często pojawia się w cytowanych narracjach. „Wstąpiłem [do partii komunistycznej] w 1947 roku, żeby opuścić ją siedem lat później. Nie przestałem jednak być czerwony, z moją żoną odchowaliśmy trójkę czerwonych dzieciaków, a teraz jestem dziadkiem trzech, jeśli jeszcze nie straciłem rachuby, czerwonych wnucząt” – pisze Dick Levins (1998, s. 265).

A to z kolei słowa Ruth Pinkson:

Uczestniczyliśmy w ruchu pokojowym jako rodzina; nasze dzieci stały się doświadczonymi manifestantami. W jednej z waszyngtońskich demonstracji przeciwko wojnie w Wietnamie maszerowały trzy pokolenia mojej rodziny: moja matka weteranka, mój mąż i ja oraz nasze dzieci [...]. Aktywizm, zaangażowanie na rzecz poprawy ludzkiego losu – to jest tradycja, którą odziedziczyłam po rodzicach, a potem przekazałam moim dzieciom i ich dzieciom. Dwie moje najstarsze wnuczki są już czwartą generacją aktywistek (Pinkson, 1998, s. 236).

Mamy tu do czynienia ze świadomym budowaniem ideowej ciągłości między pokoleniami. Z traktowaniem wartości i stylu życia rodziców jako spuścizny, którą należy kultywować i przekazać dalej.

Córki żydowskich komunistek z USA podkreślają, że podążają ścieżką wytyczoną przez ich poprzedniczki. Polityczne zaangażowanie to dla nich nie tylko kultywowanie tradycji rodzinnych, ale także pamięci o historii bliskich im kobiet. Ethel Panken pisze:

Moja matka zmarła w 1960 roku, mając 64 lata. Spośród trójki moich dzieci to moja najstarsza córka postanowiła podążać śladami babci. Będąc w college'u, zaangażowała się w walkę przeciwko wojnie w Wietnamie; potem przez wiele lat pracowała na rzecz sprawiedliwości społecznej i eliminacji rasizmu. Byłyśmy szczęściarami, że miałyśmy tak rewelacyjny wzór do naśladowania w postaci matki i babci (Panken, 1998, s. 248).

Judith Clark, która od 1981 roku odsiaduje wyrok za swoją polityczną działalność, opisuje, jak odwiedzają ją matka i córka. Dyskutują na tematy polityczne. „Słucham i śmieję się. To wszystko brzmi tak staro i znajomo. Tak bardzo jak nasza rodzina. Ale z każdym pokoleniem są w tym nowe głosy i nowe wizje. Wszystkie jesteśmy kobietami Clark: ocalałe i wojowniczkami, dla rodziny i dla świata” (Clark, 1998, s. 307).

W odróżnieniu od dzieci żydowskich komunistów z Polski amerykańskie *red diapers* szukają raczej podobieństw niż różnic między rodzicami i sobą. Steven J. Diner, który nigdy nie był komunistą, pisze:

Podobnie jak mój ojciec, mam świra na punkcie polityki. Uważam, że rząd powinien bardziej się starać na rzecz społecznej równości. Część mnie głęboko gardzi dziedzicznymi przywilejami klasowymi. Zazwyczaj głosuję na Demokratów, popieram powszechny system ubezpieczeń zdrowotnych, rządowe programy wyrównywania społecznych i ekonomicznych szans, wyższe podatki dla bogatych, prawo do aborcji. Czy to jest spuścizna żydowskiego radykalizmu mojego ojca? Czy byłby zadowolony, wiedząc, że wciąż określam się jako liberał? Myślę, że tak, i myślę, że nadal nazywałby mnie „postępowym umysłem” (Diner, 1998, s. 294).

Nawet trudne doświadczenia bywają przekuwane w pozytywną spuściznę. Ruth Hunter opisuje swojego ojca jako despotę. Mimo to konkluduje:

Zakwestionowawszy niektóre z przekonań mojego ojca, odeszłam od politycznego ekstremizmu. Pozostała we mnie jednak pasja na rzecz sprawiedliwości. [...] Kiedy przeszłam na emeryturę, wychowanie w czerwonej rodzinie, głęboko zakorzenione w mojej psychice, dało o sobie znać [...]. We mnie i w wielu innych ta wizja wciąż żyje (Hunter, 1998, s. 32).

Amy Swerdlow również uważa, że – choć ostre – polityczne dyskusje z rodzicami ukształtowały jej sposób myślenia.

Prawdę mówiąc, wiele zawdzięczam politycznym poglądom moich rodziców. Utopijne elementy mojego komunistycznego wychowania dały mi poczucie sprawiedliwości i wiarę w ludzkie możliwości. Ideologiczna surowość mojego ojca, przeciwko której musiałam się buntować, by mój umysł i ego przetrwały, dały mi zarazem odwagę, by myśleć krytycznie (Swerdlow, 1998, s. 256).

Dla wielu amerykańskich *red diapers* z żydowskich domów wartości przekazane przez rodziców to drogowskaz na życie, którego wytycznych zamierzają się trzymać. Roberta Wood pisze:

Jako dziecko w czerwonych pieluchach przyswoiłam sobie jedną rzecz fundamentalnie i idąc przez życie trzymam się jej jak kotwicy: głębokie docenienie

robotników i klasy robotniczej, szacunek dla wiedzy i umiejętności tych, którzy tworzą wszystko, co nas karmi, ubiera i daje nam dach nad głową (Wood, 1998, s. 301).

1.5. Kłopoty z reprezentacją

Jeśli ich rodzice zrobili w życiu coś dobrego, to mimo komunizmu i wbrew niemu – uważają żydowskie dzieci polskich komunistów, amerykańskich natomiast – że dzięki komunizmowi. Ci pierwsi oceniają swoje dzieciństwo jako traumatyczne i samotne, ci drudzy – jako ciekawe i spędzone w gronie fascynującej wspólnoty. Pierwsi podkreślają komunistyczne zbrodnie, drudzy – komunistyczne wartości. Pierwsi diagnozują komunizm jako fanatyczną wiarę, drudzy uwypuklają sprzeczność między komunizmem a wiarą. Pierwsi deklarują przynależność do opozycji antykomunistycznej, drudzy widzą w polityce antykomunistycznej powód prześladowań, jakich doświadczyli. Prześladowania te, a zatem i dziecięce traumy nimi spowodowane, obarczają, ich zdaniem, władze Stanów Zjednoczonych, tymczasem w narracjach polskich dziecięca trauma jest sprawą „prywatną” – efektem decyzji rodziców. W opowieściach amerykańskich antyrasizm i antyfaszyzm to oczywista część komunistycznego etosu, w polskich natomiast pojawia się zrównanie faszyzmu i komunizmu jako bliźniaczych reżimów. W opowieściach amerykańskich *red diapers* antysemityzm to przyczyna emigracji do Stanów Zjednoczonych, tymczasem w opowieściach polskich to zjawisko, które wypacza żydowski charakter, czyniąc Żydów podatnymi na radykalizm. Podczas gdy amerykańskie dzieci żydowskich komunistów są dumne z odwagi rodziców i ich nonkonformistycznych biografii, a także wartości wyniesionych z domu, dzieci polskie czują wstyd i za rodziców, i za żydowskich komunistów w ogóle. Amerykanki postrzegają matki-komunistki jako *role models* w kontekście niezależności od genderowych oczekiwań, tymczasem dzieci polskie postrzegają komunistyczne matki jako te, które sprzeniewierzyły się swojej kobiecości, bo postawiły zobowiązania polityczne ponad zobowiązaniami wobec rodziny.

Suma summarum rodzice-komuniści to dla amerykańskich *red diapers* my, którym zagrażali oni, tymczasem dla polskich to oni, którzy dla nas stanowią niewygodny balast. Jeśli dzieci żydowskich komunistów z USA piszą o rodzicach, to najczęściej po to, by ich upamiętnić, dać świadectwo ich prześladowaniom, a także przekazać dalej ich spuściznę. Jeśli robią to dzieci żydowskich komunistów z Polski, to dlatego, że zostają wywołane do odpowiedzi przez stereotyp „żydokomuny” – w celach ekspiatywnych lub terapeutycznych.

Mojemu wyborowi wspomnień dzieci żydowskich komunistów ze Stanów Zjednoczonych z pewnością można zarzucić stronniczość: idąc tropem Judy Kaplan, Linn Shapiro, Vivian Gornick i Kennetha Kennistona wybrałam te aprobatywne, spisane przez ludzi, którzy nie odrzucili wartości rodziców i do pewnego stopnia wartościom tym pozostali wierni. Z pewnością

znajdziemy i takie, których autorzy osądzaliby swoich rodziców surowo i kategorycznie by się od nich odcinali. Czy jednak ze względu na ich i swoją żydowskość czuliby się zobowiązani przepraszać za swoich komunistycznych przodków? Wątpię.

Pytanie o granice dozwolonego uogólnienia nieuchronnie prowadzi do rozważań na temat skomplikowanego zagadnienia reprezentacji. Przykłady narracji omówionych w tym rozdziale pokazują, że kategoria pokolenia, oprócz opisowego, ma potencjał ideologiczny, który także powinien być przedmiotem badania. Ustanowienie lub samoustanowienie jakiejś jednostki lub grupy jako reprezentantów danego pokolenia rodzi wątpliwości. Nasuwają się pytania, dlaczego jedni roszczą sobie pretensje do reprezentowania innych, natomiast drudzy tego nie robią; co czyni jednych bardziej predystynowanymi niż inni do przyjęcia tej roli; co stanowi wystarczające uprawnienie do pełnienia funkcji reprezentanta; kto i na jakich zasadach na tę funkcję namaszcza; jakie kapitały są niezbędne, by zabrać głos w imieniu szerszym niż własne i w ogóle poczuć się do tego uprawnionym. Po drugie, reprezentacja taka może stanowić blokadę artykulacji innego doświadczenia i innych opinii osób z grona reprezentowanej społeczności niż te wyrażane przez reprezentanta. Po trzecie, zdarza się, że reprezentanci używają kategorii pokolenia do tego, by zuniwersalizować własne, partykularne trajektorie życiowe i poglądy na temat społecznego usytuowania grupy własnej, jej praw i powinności. Innymi słowy, pokolenie może być użytecznym pojęciem przy narzucaniu arbitralności kulturowych, nadawaniu sensów i produkowaniu wartości, ponieważ wywołuje ono obraz ponadindywidualnego zaplecza i mandatu do przemawiania w imieniu wielu.

2. Case study I: Smolarowie

„Złudzeniem jest, że można odwrócić się od swoich korzeni tak, jakby się przeszło na drugą stronę ulicy” – napisał w książce *Zły Żyd* Piotr Smolar (P. Smolar, 2021, s. 166). Pobrzmiewa w tym determinizm: dziedziczy się chcąc nie chcąc. W tej kwestii autor zgadza się z ojcem, który w eseju *Bezpieczne miejsce* pisał:

Czy nasza wolność obejmuje także przeszłość? Czy przeszłość może być domeną wolnego wyboru? Czy wszystko możemy wymyślać? Kim jesteśmy, skąd pochodzimy? [...] Jeżeli manipulowanie własną przeszłością uznać za objaw wolności nie tylko w skali jednostkowej, to wtedy przeszłości nie ma, wszystko jest możliwe! [...] Jaką możemy mieć pewność co do otaczającego nas świata ludzkiego, jeżeli wszystko jest w nim dowolne? (A. Smolar, 2016).

Przyjrzyć się teraz wyszczególnionym w rozdziale poprzednim pokoleniowym narracjom o „żydokomunie” w obrębie jednej rodziny. Zrobię to po to, by spróbować doprecyzować, na ile deterministyczna wizja dziedziczenia

wynika z obciążeń, jakie kultura, zwłaszcza polska, nakłada na żydowskość. Czy nie-Żydzi w ogóle muszą się w tym kraju zastanawiać i przed kimkolwiek spowiadać, jaka jest przeszłość ich rodzin i ile z tej przeszłości biorą na swoje barki? Ten wymóg – wymóg potraktowania własnych korzeni jako trudnego zadania – stawia się w Polsce nie wszystkim, lecz Żydom, właśnie ze względu na poprzedzające go założenie, że jest w tych korzeniach jakieś zło, które współcześni powinni rozpoznać, wyeksponować, przeprosić za nie, a być może nawet odpokutować. Tym złem jest „żydokomuna”. W przypadku rodziny Smolarów to Hersz, ojciec Aleksandra, dziadek Piotra, jest ciężkim kamieniem w plecaku, który podług norm kulturowych dźwigać powinny wespół jego dzieci i wnuki.

2.1. „Żydowski strażnik leninizmu” czy leninowski strażnik żydowskości?

Hersz Smolar angażował się w działalność komunistyczną w dwudziestolecie międzywojennym. Był za nią wówczas wielokrotnie skazywany na więzienie. W czasie wojny organizował ucieczki z mińskiego getta, za sprawą których około dziesięciu tysiącom osób udało się przedostać do lasu. Hersz organizował także ruch oporu: najpierw w getcie, potem poza nim. Stworzył sieć siedmiu oddziałów partyzanckich, do których wstąpiło dwa tysiące Żydów i Żydówek (P. Smolar, 2021, s. 86). Już wtedy wiedział, jak ważne będzie świadectwo, dlatego skrupulatnie zbierał informacje. Jego przekazy dotyczące powstania, walki i zagłady getta w Mińsku okażą się najbardziej wiarygodne i szczegółowe. Po wojnie Hersz Smolar przystąpił do odbudowy i animacji świeckiego, jidyszowego życia żydowskiego w Polsce. Był tej sprawie całkowicie oddany aż do momentu, kiedy zmuszono go do emigracji, zarzucając mu, że oskarża PRL o tolerowanie antysemityzmu i prześladowań Żydów, a także pozwala, by na łamach jego gazety pisano o udziale Polaków w Zagładzie (P. Smolar, 2021, ss. 146–147).

W 1956 roku na łamach „Fołks-Sztyme” Hersz Smolar opublikował tekst *Nasz ból, nasza pociecha*⁵. Jego intencją było uzupełnienie referatu Nikity Chruszczowa o wątek żydowski, gdyż w referacie nie wspomniano o mordach na żydowskich twórcach i pogromie kultury radzieckiej. Smolar przypominał o żydowskiej emancypacji politycznej, ekonomicznej i kulturalnej w Związku Radzieckim od samego jego zarania, którą postrzegał jako owoc leninowskiej, prorocnościowej polityki narodowościowej:

Jakże więc doszło do tego, że reprezentacja społeczeństwa żydowskiego, która w godzinie najczarniejszej dla Związku Radzieckiego i dla naszego narodu żydowskiego umiała zjednoczyć Żydów w oporze – jakże mogło się zdarzyć,

⁵ Tytuł i cytaty z artykułu H. Smolara (H. Smolar, 1956) podaję w nieopublikowanym tłumaczeniu z jidysz Joanny Nalewajko-Kulikow.

że ta reprezentacja, w której występowali najlepsi synowie i córki żydowskich radzieckich mas ludowych – Żydowski Komitet Antyfaszystowski – została nagle, bez dania żadnych racji, zlikwidowana, a jej przywódcy skazani zostali na śmierć?! (H. Smolar, 1956)⁶.

Odpowiedź na to pytanie Smolar ufnie pozostawia w rękach „partii leninowskiej, [która] odkryje wreszcie całą prawdę i śmiało, zdecydowanie ujawni ją wszystkim narodom” (H. Smolar, 1956) Inicjatywę publikacji tekstu autor uzgodnił z Szymonem Zachariaszem i Michałem Mirskim. Dostał ich pełne poparcie. Tekst odbił się szerokim echem w prasie jidyszowej na całym świecie. W Moskwie wzbudził oburzenie i zaprzeczenia (Berendt, 2007).

W lutym 1967 roku podczas wizyty w Izraelu, przemawiając do redaktorów komunistycznej gazety „Kol-Haam”, Hersz Smolar powiedział między innymi:

Solidaryzujemy się w pełni z niezachwianym i konsekwentnym stosunkiem „Kol-Haamu” do zamieszkałych w Izraelu Arabów – walką o ich absolutne uprawnienie narodowe i obywatelskie. [...] Tak jak i wy, jesteśmy głęboko uczuleni na każdy krok ze strony prowokatorów wojennych. Dlatego też jesteśmy bezlitośni w demaskowaniu wrogów pokoju w Europie – nowych i starych nazistów, morderców i kandydatów na morderców z Niemiec Zachodnich. Dlatego też z niepokojem odzywają się nasze uczulone serca, gdy słyszymy, że niespokojnie jest na waszych granicach, że tu i tam wroga mina odebrała życie Żydom. Czy ciągle jeszcze nie jest pełna czara krwi przelana przez nasz naród? (H. Smolar, 1995–1996, ss. 135–136).

Na koniec spotkania Smolar życzy towarzyszom pokoju z arabskimi sąsiadami.

Końcowy fragment przemówienia wywołał burzę w szeregach Rakach – proradzieckiego odłamu partii komunistycznej Izraela – a potem w Polsce. Smolarowi zarzucono sprzyjanie imperializmowi, kolonializmowi i nacjonalizmowi (izraelskiemu) (Leszczyński, 1995–1996). Jeszcze w tym samym roku, na wzbierającej fali antysemitycznych czystek, Hersz Smolar stracił pracę w Towarzystwie Społeczno-Kulturalnym Żydów (dalej: TSKŻ), którego był przewodniczącym, oraz stanowisko redaktora naczelnego czasopisma „Fołks-Sztyme”. Został przeniesiony na wcześniejszą emeryturę. Obaj jego synowie, Aleksander i Eugeniusz, za działalność opozycyjną znaleźli się w więzieniu. Hersz napisał wówczas list do Wiesława Gomułki, że jeśli jego emigracja miałaby uratować życie synów, to wyjedzie (P. Smolar, 2021, s. 149). Złożył wniosek o paszport. Dostał odmowę. W 1971 roku obaj synowie byli już wolni. W tym samym roku pisarze katoliccy z Francji zaprosili Hersza Smolara do Paryża, by pomógł w przygotowaniu francuskiej antologii poezji żydowskiej. Polski attaché kulturalny odradził Gomułce, by blokować ten wyjazd. Podczas

⁶ Członków Żydowskiego Komitetu Antyfaszystowskiego rozstrzelano w Związku Radzieckim 12 sierpnia 1952 roku.

pobytu w Paryżu Smolar z pomocą agencji żydowskiej uciekł, najbardziej dosłownie, do Izraela (Lanzmann & Smolar, 1979, ss. 60–61).

W 1979 roku Claude Lanzmann przeprowadził wielogodzinny wywiad z Herszem Smolarem (Lanzmann & Smolar, 1979). Na pytanie Lanzmanna „Czy nadal wierzysz, że komunizm jest odpowiedzią na kwestię żydowską?” Smolar odpowiedział, że komunizm był taką alternatywą w latach dwudziestych, ale dziś już nią nie jest. Dziś jest nią wyłącznie Izrael jako niezależne państwo żydowskie. „Rewolucja została zabita. Projekt rewolucyjny poniósł porażkę, ale nie my. [...] Mam tyle odwagi, by to przyznać. Mogłem pojechać do Ameryki, do Paryża. Chciałem jednak zostać z moimi Żydami, z tymi, z którymi razem robiliśmy komunizm. Dlatego jestem w Izraelu” – mówił Smolar (Lanzmann & Smolar, 1979, ss. 56–57). Dodał, że nie jest w stanie żyć w środowisku innym niż żydowskie.

Czytając wywiad Krystyny Naszkowskiej z synem Hersza Aleksandrem Smolarem, można odnieść wrażenie, że życie jego ojca kręciło się wyłącznie wokół komunizmu (Naszkowska, 2019). Okres wojenny ojca syn kwituje dwoma zdaniem. Tymczasem w wywiadzie z Lanzmannem Hersz Smolar opowiada niemal wyłącznie o czasie Zagłady. Podobnie było z tekstami i książkami Hersza Smolara, nigdy zresztą nieprzetłumaczonymi na polski: *Fur minsker geto* (1947), *Jidn on gele lates* (1948), *A pšuter zelner: drame in 3 aktn* (1952), *The Minsk Ghetto. Soviet-Jewish Partisans Against the Nazis* (1989). Niemal wszystkie autor poświęcił wojnie. Będący ważnym świadectwem głos Hersza Smolara całkowicie w Polsce zignorowano. Smolar był komunistą i Żydem, nikomu więc nie było na rękę go słuchać. Wywiad z Lanzmannem ukazuje człowieka, który jest żywym zaprzeczeniem formuły Juliana Strykowski, jakoby zostając komunistą, przestawało się być Żydem. Dla Hersza Smolara żydowskość była wszystkim: misją, pasją, tożsamością, wspólnotą, światem. Życie życiem żydowskim, o którym Smolar mówi *explicit* i które widać w sposobie opowiadania o nim Lanzmannowi – całym sobą, w narracji Lanzmanna harmonijnie współgra z jego zaangażowaniem politycznym. Przytoczone wyżej wystąpienia Smolara pokazują, że dbałość o żydowską historię i bezpieczeństwo były dla niego priorytetowe i że za te priorytety drogo w Polsce płacił.

W książce Piotra Smolara Efraim Sneh, syn Mosze Sneh, przyjaciela i komunistycznego towarzysza Hersza Smolara, wspomina, że Hersz nie przeszedł na pozycje antykomunistyczne. Podczas wspólnej kolacji w Izraelu powiedział do Mosze i Efraima: „przywódcy radzieccy zdradzili pierwotną ideę” (P. Smolar, 2021, s. 139). Ten gest wydaje mi się wyjątkowy jako akt niezgody na podporządkowanie idei złym praktykom. To ja uosabiam komunizm, nie ci, którzy go zdradzili – zdaje się mówić w ten sposób Smolar. Dlatego gdy za Genadijem Estrajchem wnuk Hersza opisze dziadka jako „żydowskiego strażnika leninizmu” (P. Smolar, 2021, s. 170), rozważyłabym, czy nie był on raczej „leninowskim strażnikiem żydowskości”.

2.2. Ruch skoczka

Trudno orzec, czy w autobiograficznych opowieściach Aleksander Smolar ma potrzebę odnoszenia się do rodzinnych historii i roztrząsania kwestii ideowej spuścizny po ojcu, czy jest to raczej potrzeba osób robiących z nim wywiady, na którą cierpliwie odpowiada. O ojca pytają go Krystyna Naszkowska (2019) i Konrad Matyjaszek (Matyjaszek & Smolar, 2018). Matkę przemilczają. Walentyna Najdus-Smolar była członkinią Międzynarodowej Organizacji Pomocy Rewolucjonistom, Komunistycznego Związku Młodzieży Polskiej i Komunistycznej Partii Polski. Za komunistyczną działalność skazano ją przed wojną na dziewięć lat więzienia. Wśród biogramów poprzedzających każdy wywiad w zbiorze *My, dzieci komunistów* próżno jednak szukać informacji o matkach. Są tylko ojcowie. Tak jakby Naszkowska zakładała, że dziedziczy się idee wyłącznie po linii męskiej. Kobiety dziennikarka okroiła do funkcji reprodukcyjnej.

„Politruk”, „niszczył ludzi”, „fanatyczny, gotowy zrobić wszystko dla partii”, „twardy, zdyscyplinowany członek partii”, „wierny żołnierz partii” – tak mówi o ojcu Smolar, gdy chodzi o komunistyczne zaangażowanie (Naszkowska, 2019, ss. 134, 136, 139, 140)⁷. Dzwadzieścia pięć lat współtworzenia kultury żydowskiej w komunistycznym kraju – dla Aleksandra Smolara jest to dziedzictwo co najmniej kłopotliwe. Nie potępia jednak ojca całkowicie. Za pewne cechy i postawy go podziwia. „Walka o zwykłe przetrwanie była dla niego nie do przyjęcia. [...] Lata wojny to najlepszy fragment jego życia. Był bardzo odważnym, dzielnym człowiekiem” – mówi (Naszkowska, 2019, s. 153). Trochę tak, jakby chciał, by na tym okresie działalność polityczna Hersza Smolara się skończyła. Czuje się spadkobiercą pasji politycznej ojca. Deklaruje, że podobnie jak robił to ojciec, on także stawia życie publiczne ponad prywatnym. Docenia upolitycznienie, jakie przeszedł w domu: nawyk czytania prasy, niekończące się dyskusje. Sprawili one między innymi, że później ojciec, niejako ponad politycznymi działaniami, szanował zaangażowanie syna. „On miał ten ambiwalentny stosunek, była to mieszanina strachu i dumy, i w jakimś sensie podziwu” – powie Aleksander o stosunku Hersza do swojej opozycyjnej działalności. Pobyt w więzieniu także ułatwił Aleksandrovi Smolarowi doświadczenie rodziców. „Pochodzę z domu, gdzie więzienie stanowiło część biografii” – mówi Naszkowskiej (Naszkowska, 2019, s. 172). Synowi opowiada, że mama, „stara więźniarka i specjalistka od życia więziennego” wiedziała, jak przygotować słane mu do więzienia paczki, by były przydatne (P. Smolar, 2021, s. 152). Nadal podpisuje się pod wyniesioną z domu niechęcią do pogardy klasowej, a wręcz uczulenia na nią (Naszkowska,

⁷ Zob. też wywiad-rzekę Witka Tracza z Aleksandrem Smolarem dostępny w całości na kanale YouTube: *Web of Stories – Life Stories of Remarkable People* (Web of Stories – Life Stories of Remarkable People, 2018), który pokrywa się niemal słowo w słowo z wywiadem Krystyny Naszkowskiej, tyle że ten ostatni jest w stosunku do wywiadu Tracza mocno okrojony.

2019, s. 192)⁸. Wyraża także zrozumienie i poparcie dla decyzji ojca o emigracji do Izraela.

W wywiadzie dla „*Studia Litteraria et Historica*” Aleksander Smolar wspomina strach ojca przed antysemityzmem,

który się wyrażał w nadmiernej ostrożności. Przestrzegał mnie przed formułowaniem sądów, a nawet przed organizowaniem zabaw, kiedy się zbliżało jakieś święto katolickie; on pamiętał przedwojenne pogromy przed Wielkim Piątkiem. U niego była gdzieś zakodowana taka tradycyjna ostrożność, żeby nie powiedzieć strach żydowski przed otoczeniem katolickim. Ja byłem tego świadom jako bardzo młody człowiek (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 13).

Synowi powie: „Kiedy [w 1968] mówiłem o antysemityzmie, nikt – przede wszystkim młodzi działacze opozycyjni – nie traktował moich słów poważnie. Ta sprawa była dla mnie ważna jeszcze przed Marcem. Ojciec mnie na nią uczulił” (P. Smolar, 2021, s. 151). I wydaje się, że to właśnie ten temat nastręcza Smolarowi najwięcej trudności. Antysemityzm, zwłaszcza polski, żywo go zaprzęta, a jednocześnie do opowiadania o nim Smolar uruchamia cały złożony system kodowania znaczeń – tak, by nie złamać zasady dyskrecji, nie zostać posądzonym o kalandrię własnego gniazda (gdzie gniazdo to nie tylko polskość, lecz także jeszcze ciaśniejsza wspólnota inteligentkiego środowiska), nie naruszyć regulaminu gospodarza i tym samym nie zaniechać sublokatorskiego obowiązku.

Opozycyjny aktywista z 1968 roku, wówczas student matematyki na Uniwersytecie Warszawskim, syn żydowskiego komunisty, podzielił się ze mną taką historią: gdy w marcu 1968 roku jego wydział wybierał delegatów na walne zgromadzenie protestujących studentów, kandydaturę mojego rozmówcy odrzucono. Argumentowano, że wybór na tę funkcję Żyda nie byłby dobrym posunięciem, bo władza wykorzysta to przeciwko protestującym. No proszę, opozycję w Polsce robią Żydzi, a więc nie warto im ufać, bo to przecież nie „nasi” i nie o Polskę im chodzi, lecz o własne, żydowskie interesy – powiedzą rządzący. Mój rozmówca skomentował to zająście słowami: „Z jednej strony trudno było się z tym argumentem nie zgodzić. Z drugiej – przecież był to argument czysto antysemicki”⁹.

O analogicznym zajściu opowiada Konradowi Matyjaszkowi Aleksander Smolar. Gdy w 1973 roku, będąc już na emigracji, przygotowywał pierwszy numer czasopisma „*Aneks*”, przed publikacją wstęp do numeru wysłał

⁸ Wyzulenie na pogardę klasową kontrastuje z elitarystycznym tonem artykułu Aleksandra Smolara pt. *Tabu i niewinność*, w którym o uczestnikach pogromów antysemickich Smolar pisze: „tłuszcza podjudzana” (A. Smolar, 1986, s. 107), a o antysemityzmie w PZPR jako o zjawisku powodowanym faktem, że aparat partyjny wyrastał „ze wsi polskiej i małych miasteczek, składał się z ludzi oderwanych od swego naturalnego środowiska i kultury, w którym kumulowały się jednak, poza frustracjami własnej kasty, frustracje i obsesje społeczeństwa” (A. Smolar, 1986, s. 122). O artykule *Tabu i niewinność* piszę w dalszej części tego rozdziału.

⁹ Fragment ten przytaczam za jednym z wywiadów, który wraz z Alicją Plachówną zrobiłam do projektu filmowego *Żydokomuna* (2007–2010).

kolegom z opozycji. Roman Zimand, Karol Modzelewski, Jakub Karpiński i jeszcze jedna prominentna postać opozycyjnego środowiska, której nazwiska Smolar nie wymienia, stanowczo sprzeciwili się pewnemu zawartemu tam sformułowaniu. Chodziło o fragment:

Jesteśmy emigrantami, jednakże nie akceptujemy tradycyjnego podziału na kraj i emigrację według granic geograficznych. Jesteśmy emigrantami na podobnej zasadzie jak ci wszyscy, którzy uważają za obcy sobie istniejący w Polsce system polityczny. Dzielimy losy emigranta z tą większością społeczeństwa, która swoją dezaprobatę dla rzeczywistości politycznej kraju wyraża najczęściej poprzez bierny opór; z tymi, którzy w Marcu i Grudniu podjęli aktywną walkę (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 4).

[T]o znaczyło, że sposób naszych sformułowań może ułatwić atakowanie opozycji, że to jest w istocie żydowska opozycja. [...] Chodzi o reakcję ludzi bliskich, których o żadne złe myśli podejrzewać nie można. To pokazuje najwyżej, jak bardzo obolałe po Marcu było to środowisko i jak w jakimś sensie skuteczna była ta antysemicka propaganda, ten strach. [...] Zimand przekazał, to była negatywna opinia mówiąca, że ten wstęp może sugerować niejako obcość opozycji wewnątrz kraju. [...] Po pierwsze, duża część społeczeństwa miała ambiwalentny stosunek do opozycji, nawet jeżeli była niechętna wobec władzy, i po drugie, problem żydowski nie był prostym problemem w Polsce (Matyjaszek & Smolar, 2018, ss. 5–6).

Tak tłumaczy Matyjaszkowi Smolar. Mimo że w międzyczasie zeszyt poszedł już do druku, redakcja „Aneksu” podporządkowała się opinii kolegów z Polski. Za pomocą żyletek Aleksander Smolar i Irena Grosfeld wycięli z wydrukowanych egzemplarzy wspomniany fragment.

„Myśmy zdefiniowali naszą rolę skromnie, jako «Aneks», wobec tych spraw, które oni uważali za istotne; nie mogliśmy zaczynać od tego, że nie mając wycucia atmosfery w kraju, występowałibyśmy przeciwko. Podporządkowaliśmy się” – komentuje tę decyzję Smolar (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 6). Na pytanie Matyjaszka o antysemicki wymiar omawianej sytuacji odpowiada:

Przy zakładaniu „Aneksu” problem antysemityzmu czy też, można powiedzieć, żydowskości większości jego uczestników był istotnym czynnikiem. To znaczy, że „Aneks” zakładali ludzie – w większości, ale nie wszyscy – którzy należeli do emigracji marcowej, którzy wyjechali poobijani, z pewnego typu opiniami na temat sytuacji w kraju. [...] Moje wrażenia, kiedy wyjeżdżałem z Polski, to była duża obojętność i rezygnacja. To nie znaczy, że ludzie akceptowali Marzec, ale nawet w środowiskach inteligencji miałem poczucie pewnej izolacji i pewnego niezrozumienia. Takiego zmęczenia, że właściwie o co chodzi. Byli prześladowani i chłopci jako kułacy, i arystokracja, i robotnicy, i opozycja, i pisarze – to przyszła kolej na Żydów. To jest zdanie, które słyszałem wielokrotnie. Przy tym to było zdanie ludzi, którzy skądinąd sympatyzowali w pełni (Matyjaszek & Smolar, 2018, ss. 2, 6).

A zatem problemem jest antysemityzm, czy problemem jest raczej żydowskość? Ludzie z opozycyjnego środowiska rozumieli, czy raczej nie rozumieli, że dzieje się wokół nich czystka etniczna i że jej ofiarami padają ich

koleżanki i koledzy? Sympatyzowali z poszkodowanymi, czy raczej byli obojętni? Koledzy nie mieli „złych myśli”, czy raczej bojąc się „żółtej łaty”, opuścili swoich żydowskich towarzyszy? Redakcja „Aneksu” była pełnoprawną częścią demokratycznej opozycji, której teksty drukowała, czy raczej ze względu na żydowskość redaktorów czasopisma traktowano ją w łonie samej opozycji z pewnym dystansem, skoro Smolar bał się opinii kolegów na temat jego wyuczucia „atmosfery w kraju”? I pytanie zasadnicze: czy dostosowując swoje posunięcia do antysemitickich nastrojów, które wówczas zarządziły codziennością ze zdwojoną mocą, po to, by zyskać więcej popleczników, opozycjonistki i opozycjoniści zachowali się po prostu rozsądnie, czy raczej wzmocnili antysemityczne fundamenty polskiej wspólnoty? Nie ulega wątpliwości, że robiąc to, wymusili na swoich żydowskich kolegach i koleżankach akceptację dla takiej właśnie strategii: strategii zatrwajająco niesolidarnej, która najbardziej uderzała w Żydów, bo pozostawiała ich podwójnie osamotnionymi.

Albo weźmy takie fragmenty.

Aleksander Smolar opowiada Krystynie Naszkowskiej, że kiedy Armia Czerwona wkroczyła do Zambrowa, rodzinnego miasta jego ojca, Hersz Smolar po raz pierwszy mógł przejść ulicami przez nikogo nie szykanowany, wybrać najkrótszą drogę nad rzekę, którą dotąd nie pozwalano Żydom chodzić, bez obawy, że ktoś poszczuje go psami. „Taki symboliczny tryumf upokarzanego żydowskiego chłopca” – komentuje Smolar (Naszkowska, 2019, s. 133). W tym samym wywiadzie fakt, że w 1967 roku jego ojca zwolniono z funkcji szefa TSKŻ, redaktora naczelnego „Fołks-Sztyme” i wyrzucono z partii, Smolar komentuje: „represje, które spadły na ojca, były dość łagodne” (Naszkowska, 2019, s. 149). W rozmowie z Matyjaszkiem Smolar wspomina, jak po Marcu Marcin Król i Wojciech Karpiński zabrali się za reaktywowanie konserwatywnej i religijnej myśli politycznej.

Chodzi o to, że Marzec poprzez swoją oficjalną retorykę nacjonalistyczną otworzył równocześnie możliwości dla refleksji autonomicznej nad polską myślą. [...] Wszyscy ci ludzie uważali oczywiście, że Marzec był obrzydliwy, że to było rasistowskie, antysemityczne, ale że równocześnie pojawiły się elementy, które pozwoliły na poszerzenie refleksji. To nie są sprzeczne sądy (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 7).

Na pytanie Konrada Matyjaszka o antysemityzm polskiej inteligencji Smolar co prawda zaprzecza, „ale myślę, że nawet w środowiskach inteligencji pewnego typu hasła, które były w Marcu popularne, też były akceptowane, przynajmniej częściowo. Chodzi o to, co było skuteczne w propagandzie marcowej, to znaczy utożsamianie tego najgorszego okresu socjalizmu realnego czy komunizmu z Żydami” – dodaje (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 7). To utożsamienie Smolar uznaje za uzasadnione:

Naprawdę widzi się tych Żydów, Bermiana, Zambrowskiego. To nie to, że się generalizuje, że Żydzi w ogóle mają taki stosunek [jak Berman i Zambrowski], ale jest świadomość, że dla społeczeństwa polskiego tu powstaje bardzo istotny problem

roli Żydów w komunizmie. Wobec tego odgrzebywanie problemu wojny staje się – również dla ludzi, którzy mają takie tradycyjne inteligenckie posłannictwo narodowe czy społeczne – dysonansem nie do przezwyciężenia (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 25).

Wobec skandalicznych pytań Naszkowskiej typu „Wstydziłeś się komunistycznego pochodzenia? Tego, że jesteś członkiem rodziny, która ten ustrój tutaj wprowadziła i utrzymuje?”, „Czy miałeś poczucie, że powinieneś jakoś odpokutować?” Smolar jest stanowczy (Naszkowska, 2019, ss. 156, 161). Odrzuca regułę żydowskiego wstydu za komunizm, której próbuje podporządkować go dziennikarka. Z drugiej jednak strony czuje potrzebę usprawiedliwienia jakoś swojej obecności w opozycji. Wyrok więzienia, emigracja polityczna, praca na rzecz Polski – „w moim życiu zapłaciłem wystarczająco wysoką cenę”, mówi Smolar, by nie przejmować się argumentami o „żydokomunie” (Naszkowska, 2019, s. 161).

A zatem antysemityzm wobec żydowskich komunistów był w Polsce dotkliwy, czy raczej nie był? Inteligencja polska, także ta opozycyjna, była przeciwko antysemityzmowi, czy raczej na fali Marca odkurzyła antysemitzkie klasyków? Była odporna na marcowy język, czy raczej sama zaczęła się nim posługiwać? „Żydokomuna” to podgrzany w Marcu antysemitzki stereotyp, czy raczej faktyczny problem polskiego życia publicznego? Będąc Żydem, jest się w opozycji pełnoprawnym jej członkiem, czy raczej trzeba się wylegitymować w dwójnasób?

Tak, ale nie. Nie, ale tak. Narracją Smolara o antysemityzmie rządzi ruch szachowego skoczka. Widzi on polski antysemityzm, w tym antysemityzm własnego środowiska, w całej jego jaskrawości, a zarazem deklaruje pełne zrozumienie dla kolegów i koleżanek, którzy się mu poddali. Gdy Konrad Matyjaszek próbuje skonfrontować swojego rozmówcę z tą podwójnością, ten stosuje coraz więcej uników. Myślę, że jedną ze stawek, o jakie zabiega Smolar, jest obrona inteligencji polskiej jako warstwy, środowiska i etosu, gdyż tam tkwią korzenie jego tożsamości i habitusu. To jest grupa jego głębokiej identyfikacji. Jeśli Smolar zgodzi się z Matyjaszkiem, że tworzona przez tę inteligencję opozycja demokratyczna w Polsce idealizowała relacje polsko-żydowskie, podtrzymywała antysemitzkie mity i nie zachowała się wobec antysemitzko prześladowanych solidarnie, to we własnym mniemaniu stanie po stronie anti-antykomunistycznej. „Odłączy od stada”, a tymczasem tkwienie w nim jest w jego optyce jedynym słusznym moralnie wyborem.

Warto jednak pamiętać, że ruch skoczka to nie tylko unik. To także ujawnienie. A może jeszcze inaczej: ujawnienie i zakrycie za jednym zamachem. Migoczący, trudny do przyszpilenia, ale jednak komunikat. Nie wiem, jaka w istocie jest intencja Smolara: więcej ujawnić, czy więcej zasłonić. Zgodnie z nią lub w poprzek niej, tak czy siak, wiele możemy się z tych komunikatów dowiedzieć.

2.3. Neutralny znaczy polski

Aleksander Smolar wielokrotnie podkreśla swój obiektywizm, dystans i chłodną racjonalność w ocenie historii. „Kiedyś Adam Michnik powiedział, że ja patrzę na Polskę okiem ichtiologa. [...] I takim okiem ichtiologa zawsze próbowałem patrzeć również na własne życie” – powie Krystynie Naszkowskiej (Naszkowska, 2019, s. 129). „[Ś]wiadomie rezygnowałem z jakiegokolwiek kariery politycznej i publicznej. W sprawach polskich chciałem być całkowicie bezinteresowny” (Naszkowska, 2019, s. 161). Podobną deklarację wygłosi podczas rozmowy z Konradem Matyjaszkiem: „Wie Pan, politycznie ja się zawsze angażuję i zazwyczaj dość zdecydowanie i radykalnie, natomiast intelektualnie staram się pokazać raczej złożoność zjawisk i tragizm historii” (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 16).

Chciałabym teraz poświęcić chwilę kanonicznemu dziś tekstowi *Tabu i niewinność* Aleksandra Smolara, ponieważ na jego przykładzie chyba najlepiej widać, czym w istocie jest owa bezstronność. Smolar o *Tabu i niewinności* mówi:

Aleksander Smolar: Najlepszy komplement, jaki otrzymywałem w związku z tym tekstem – często również od cudzoziemców – to, że z niego trudno jest wyczytać, czy ja jestem Żydem, czy Polakiem.

Konrad Matyjaszek: To był komplement?

Aleksander Smolar: W tym sensie, że potrafię, analizując i formułując często ostre sądy, zachować pewien dystans i rozumiejącą postawę, że – ujmując to w kategoriach procesowych – próbuję zająć rolę raczej sędziego niż prokuratora czy obrońcy (Matyjaszek & Smolar, 2018, s. 15).

I, podobnie jak argument o sędzim, skonstruowany jest cały ten poświęcony tzw. stosunkom polsko-żydowski tekst: symetrystycznie.

Po pierwsze, jest to symetryzm żydowskiej i polskiej opowieści o historii. Żydzi mają swoje opinie, a Polacy swoje. Żydzi widzieli jedno, Polacy drugie. Każdy broni „swoich”. Na dowód Smolar cytuje i zestawia wypowiedzi intelektualistów polskich i żydowskich: ich opinie na temat antysemityzmu, stosunku Polaków do Żydów, ratowania, prześladowań itd. Kontekstu, w jakim funkcjonują te dwie opowieści w Polsce – jedna triumfalna, podręcznikowa i będąca już wtedy kręgosłupem polityki historycznej na szczeblu państwowym, druga zmarginalizowana, spartykularyzowana i spatologizowana jako opowieść ludzi okaleczonych lub mściwych – Smolar nie bierze pod uwagę. Polacy przeginają w jedną stronę, widząc wszędzie żydowski spisek, Żydzi w drugą, oskarżając Polaków o antysemityzm, tymczasem autor chce zająć pozycję pośrodku: rozsądną i racjonalną. W praktyce pozycja ta obliuguje go do uporczywego wyjaśniania, dlaczego „historiografia żydowska”, a w szczególności żydowska historiografia Zagłady, jest w błędzie. W jej miejsce Smolar proponuje uniwersalizujące formuły moralne w rodzaju: „Cały tragizm splątania losów ludzkich w nieludzkich warunkach”, „Zejście do piekieł nie pozostaje bez śladów. Czy patrząc w piekło mogą ujść bezkarnie? Gdzie są

granice nieludzkiego świata?”, „tak różne, tak liczne były ofiary” (A. Smolar, 1986, ss. 93, 101, 114).

Drugi symetryzm dotyczy stereotypów: z jednej strony Polak-katolik, z drugiej „żydokomuna”. W „żydokomunie” Smolar upatruje jednak ziarna prawdy. „Żydzi byli rzeczywiście widoczni wszędzie” (A. Smolar, 1986, s. 109) – pisze, wyrażając przy tym zrozumienie, że Polaków mogło to kłuć w oczy. Żyd jest w oku patrzącego i Smolar uczy się patrzeć przez te same pryzmaty. Elementem tego swoistego ćwiczenia jest pełen szacunek stosunek do Kościoła katolickiego. Smolar chwali kler, że wspaniale pomagał Żydom podczas wojny, a potem zainicjował dyskusję o antysemityzmie – tak jakby nie było tej dyskusji już w latach czterdziestych. Rzekomy lęk Kościoła przed posądzeniem o komunizm jest dla autora *Tabu i niewinności* rozsądnym argumentem na rzecz milczenia hierarchów wobec antysemityzmu. Nawet gdy autor cytuje wypowiedzi księży uparcie odmawiających potępienia antysemityzmu, komentuje to enigmatycznym stwierdzeniem: „niepokojąca dwuznaczność sformułowań” (A. Smolar, 1986, s. 113). Cyniczny argument Kościoła, że Żydzi spotykali się z wrogością katolików nie dlatego, że byli Żydami, lecz komunistami, bierze za dobrą monetę. A jeśli Żydzi padali tego ofiarą, to poniekąd sami byli sobie winni, bo „inni Żydzi rządzą” (A. Smolar, 1986, s. 114). „Inni Żydzi rządzą” oznacza w tym wypadku: to żydowscy komuniści odpowiadają za antysemickie egzekucje. Nawet pogromy powojenne Smolar przypisuje komunistom: w ten sposób chcieli oni, jego zdaniem, uwiarygodnić obraz Polaków jako antysemitów.

Tabu i niewinność to tekst, którego autor dowodzi, jak dalece potrafi wczuć się empatycznie w polskiego antysemitę. Pisze, że Żydzi byli postrzegani w Polsce jako grupa polityczna, a więc i polityczny problem. Nie kwestionując dominujących w Polsce kategorii postrzegania, porzuca ofiary antysemityzmu na rzecz identyfikacji ze sprawcami. Perspektywa prześladowanych – czy to przed, w trakcie, czy po wojnie – nie ma w tym tekście racji bytu. Smolar unieważnia ją jako subiektywną, a nawet obsesyjną. Żydzi nigdy nie byli „problemem społecznym, ekonomicznym, kulturalnym, politycznym czy moralnym” (A. Smolar, 1986, s. 118), jak chce autor. Problemem był antysemityzm, który jako taki ich definiował. Smolar jednak deklaruje dla tej definicji zrozumienie i w tym geście upatruje dowodu swojego obiektywizmu.

Performance zrozumienia i empatii dla polskiego antysemitę, a tym samym manifestacja utożsamienia z polskością, osiąga swoje apogeum, gdy Smolar powołuje do życia traumę świadka. „Żaden naród w Europie nie został skazany na karę świadectwa w stopniu równie strasznym co Polacy, którzy sami żyjąc w piekle, musieli co dzień oglądać niższe, jeszcze straszliwsze kręgi piekielne” – pisze, ubolewając nad Polakami, że musieli oni patrzeć na upokarzanych Żydów (A. Smolar, 1986, s. 101). Jego współczucie dla oglądających nie obejmuje w tekście oglądanych. Zapewne dlatego, że naraziłoby to na szwank jego „obiektywizm”. Żydowi, który współczuje Żydom, zarzucono by wszak stronniczość. Żyd, który współczuje Polakom, usprawiedliwiając lub

bagatelizując krzywdy żydowskie z rąk polskich, jest tymczasem neutralny i bezstronny. Więc Smolar właśnie to robi: na przemian usprawiedliwia i bagatelizuje. Próbuje na przykład bronić tez, że obojętność była jedyną przyzwoitą formą reakcji wobec bezradności na krzywdę żydowską i że polski nawyk obwiniania Żydów za Zagładę to „naturalna tendencja do szukania jakiejś racjonalności w tym, co się dzieje” (A. Smolar, 1986, s. 102). Już w latach czterdziestych dyskutowano i pisano o szantażowaniu, wydawaniu, torturowaniu i mordowaniu Żydów, powojennych pogromach, akcjach pociągowych i uciszaniu żydowskich świadków przy jednoczesnym budowaniu narracji o heroicznym niesieniu pomocy i braterstwie broni. Trudno wyobrazić sobie, by dyskusje te nie pochłaniały Walentyny i Hersza, rodziców Aleksandra, a zwłaszcza jego ojca oddanego bez reszty żydowskiej wspólnotie ocalałych. Udział Polaków w Zagładzie Aleksander Smolar sprowadza tymczasem do hasła o „niechęci, strachu i przede wszystkim obojętności”, a po wojnie „milczenia, próby zapomnienia” (A. Smolar, 1986, s. 103).

Uważna lektura *Tabu i niewinności* pozwala lepiej zrozumieć, czym w warunkach polskich jest dystans, obiektywizm, neutralność. Obiektywizacja, którą demonstrowa Smolar, to w istocie jego egzamin z podporządkowania. Dystans, któremu hołduje autor, okazuje się dystansem do antysemityzmu. Oko ichtiologa to oko polskiej większości. Smolar wydaje się doskonale świadomym, że bez względu na jego tożsamość wybraną i deklarowaną jego tekst o antysemityzmie będzie w Polsce odczytywany przede wszystkim przez pryzmat jego żydowskości. W efekcie tekst ten staje się litanią polskich mantr na temat Żydów: po pierwsze, komunistów, po drugie, przewrażliwionych na swoim punkcie historyków. Budując tekst na zasadzie „złotego środka”, Smolar daje dowód, że wie, jakiej narracji oczekują od niego czytelnicy „Aneksu”.

Komunistów zwykło oskarżać się o ślepą wiarę: jak mogli nie odchodzić od komunizmu, wiedząc o zbrodniach Stalina. „Tyle było sygnałów ostrzegawczych w latach pięćdziesiątych” – pisze Piotr Smolar, nie rozumiejąc, dlaczego dziadek nie wystąpił wówczas z partii (P. Smolar, 2021, s. 131). Tymczasem Aleksander Smolar robi to samo wobec Polski: odmawia sobie prawa do oceny i reakcji na antysemityzm. Dystans od własnego napiętnowania i jego konsekwencji prezentuje jako właściwą postawę, z której jest dumny. Podobnie robi z emigracją: przekuwa przymus w wybór, podkreślając, że nie musiał wyjeżdżać. Wyjmując samego siebie poza zbiór narażonych, mówi Smolar Naszkowskiej:

Moja decyzja nie była ani historyczna, ani nie stanowiła konsekwencji dyskryminacji. Nie musiałem wyjeżdżać, zawsze odrzucałem taką interpretację. To mój swobodny wybór. Miałem pewne problemy moralne z tą decyzją, ale podjąłem ją. Rozstrzygająca była dla mnie świadomość, że nawet moje zaangażowanie w działalność opozycyjną jest pozbawione sensu, bo oznacza narażenie innych na skutki propagandy antysemickiej (Naszkowska, 2019, s. 182).

Antysemityzm uderza w niego bezpośrednio: potraktowany jako Żyd traci pracę i partię. Uderza także choćby dlatego, że w państwie, w którym trwa odgórnie podsycana kampania antysemicka, osoba napiętnowana żydowskością faktycznie jest wyjęta spod prawa. Smolar za wszelką cenę odmawia jednak statusu ofiary. Tego typu autonarrację odczytuję jako próbę zachowania sprawczości we własnych oczach, czyli w istocie kontroli, choćby *post factum*, nad własnym życiem. Smolar podkreśla ją także wtedy, gdy powtarza, że antysemityzm nie był dla niego zaskoczeniem (Naszkowska, 2019, ss. 171, 178) i że nie reagował na niego emocjonalnie. To jego sposób na zachowanie podmiotowości: podkreśla, że to on decyduje, jak zmieniać świat, a nie świat zmienia jego.

Oprócz sprawczości odmowa statusu ofiary skutkuje jednak w tym wypadku czymś jeszcze: bagatelizacją antysemickiej przemocy i jej skali. Odmawiając sobie prawa do powiedzenia, że przemoc, której się doświadczało, była dojmująca, Smolar zmusza się tym samym do usprawiedliwienia z tego, że wyjechał, tak jakby popełniał coś moralnie dwuznacznego, emigrując z kraju, w którym był prześladowany. Robi to na trzy sposoby, argumentując, że: 1) jako osoba z łatką Żyda więcej by opozycji zaszkodził, niż pomógł; 2) emigracja nie była dla niego wybawieniem, lecz „formą samobójstwa” (Naszkowska, 2019, s. 183), a zatem nie wyjechał dla własnych korzyści; i wreszcie 3) otrzymał misję od Polaków z tradycyjnej polskiej inteligencji, nie-Żydów, by działać z emigracji na ich rzecz. Wywodem usprawiedliwienia rządzi logika zabiegania o uznanie w oczach Polaków. A nawet więcej: o pozwolenie, by angażować się w sprawy polskie. Oznacza to, że Smolar czuje – i uznaje to uczucie, nie walczy z nim – że jako Żydowi nie wolno mu zakładać, że po prostu może to robić, w dodatku po swojemu.

Poczucie braku legitymizacji będzie towarzyszyć Smolarowi również przy tworzeniu „Aneksu”. I znowu, nie podda on tego poczucia krytycznej refleksji, raczej przyjmie je z dobrodziejstwem inwentarza.

Uważałem, że nasza emigracja jest specyficzna, że różnimy się od poprzednich fal emigrantów. Ich przynależności do Polski nikt nie kwestionował, nikt nie podważał na przykład moralnego prawa do zaangażowania się w polską politykę choćby twórców paryskiej „Kultury”. Natomiast my nie mieliśmy takiej legitymacji jak oni, by w sprawach politycznych i ideowych się wypowiadać (Naszkowska, 2019, s. 188).

Dlaczego? To pozostaje w sferze oczywistości: bo my – Smolar, jego brat i jego żona – to Żydzi. I właśnie ta oczywistość, jeśli tylko wyjąć ją poza bezpieczny obręb tego, co niepodważalne, najwięcej odsłania. Nie o Smolarze, lecz o tym, jakie wzory kultury polskiej łączyły w Marcu ponad podziałami władzę z opozycją.

Nie będzie zaskoczenia, gdy powiem, że spośród tematów podejmowanych przez Smolarę najbardziej sublokatorską jest narracja o żydowskich komunistach. Pisana pod dyktando polskich obsesji, klisz i politycznych

potrzeb, ma ona w sobie pewien naddatek potępienia, wynikający zapewne z przymusowego performance'u „ojcobójstwa”. Smolar postrzega żydowskie zaangażowanie komunistyczne jako żydowską manifestację odrębności, zdradę Polski i w konsekwencji element usprawiedliwiający antysemityzm. „Po zjednoczeniu Polski pod okupacją niemiecką wieść o postawie Żydów na wschodzie rozeszła się na cały kraj. Można sobie wyobrazić, jak fakt ten wpłynął na postawę Polaków” – pisze, odwracając kolejność przyczyn i skutków (A. Smolar, 1986, s. 98). Doniesienia o wyłącznie żydowskim entuzjazmie wobec Armii Czerwonej bierze za prawdziwe, nie widząc, że ten topos kultury polskiej tworzy uprzednio ustanowiona antysemicka kategoria postrzegania: „żydokomuna”.

O komunistycznym zaangażowaniu Smolar myśli wyłącznie w kategoriach wyrażania określonych poglądów, a nie potrzeby polepszenia warunków życia, co w przypadku Żydów oznacza przede wszystkim dostęp do bezpieczeństwa. Zauważa co prawda, że nawet wywózki na Sybir nie odwoływały Żydów od sympatii dla ZSRR, ale nie wyciąga z tego wniosku. Na przykład tego o wszechobecności i skali polskiego antysemityzmu, skoro nawet wywózki na Syberię były lepsze niż zostanie w kraju. O Polakach i Żydach w czasie wojny pisze jako o grupach czasem sprzecznych interesów – całkowicie pomijając kontekst Holokaustu, a więc i zasadniczej różnicy wojennego doświadczenia Żydów i Polaków, oraz władzy tych ostatnich nad żydowskim życiem. Pozwala mu to nazwać Żydów „kolaborantami”, choć zaciekle broni Polaków przed tym mianem (A. Smolar, 1986, ss. 98–99). Wobec Polaków, znowu, pełen zrozumienia i empatii, wobec Żydów Smolar pozostaje bezlitosny. Postawa proradziecka jest w jego oczach moralną winą, z której potem każdy żydowski komunista będzie musiał się rozliczyć. Smolar udowadnia swój akces do polskości, uznając komunizm, po pierwsze, za winę, po drugie, za winę żydowską.

Dla Smolara komuniści żydowscy byli komunistami jakby „bardziej”: opisuje ich jako mściwych, posłusznych i dyspozycyjnych „wiernych preto-rianów Moskwy” (A. Smolar, 1986, ss. 119–121). Żydowski komunizm jest w jego oczach komunizmem „bardziej”, bo kryje się w nim żydowski interes: to znaczy... równouprawnienie. „I nie jest pewne, czy ci sami ludzie z równym entuzjazmem podejmowaliby ryzyko asymilacji w miejscu społecznie mniej uprzywilejowanym” – pisze (A. Smolar, 1986, s. 120). Stawia tym samym Żydom zarzut konformizmu, że potrzebują środowiska wolnego od antysemityzmu, a przynajmniej w teorii prorównościowego. Dobry Żyd to zatem taki Żyd, który żyje w warunkach antysemickich, kocha otaczającą go wspólnotę, będącą wobec niego agresywną i wykluczającą, oraz chce asymilować się do jej kultury. Zły Żyd to taki, który chce od życia czegoś więcej.

Tekst Aleksandra Smolara w zbiorze pt. *Księga przyjaciół* nosi znamienny tytuł *Bezpieczne miejsce*. Poza wszystkim tu już napisanym sublokatorstwo to konieczność obierania strategii przetrwania. Smolar zdaje się to wiedzieć. Więcej: wokół tego zagadnienia krąży przecież jego rozmyślanie.

[P]owraca temat, który mnie dręczy od dawna: strategię przetrwania Żydów w środowisku zasadniczo obcym, jeżeli nie wręcz wrogim. Jedni się chowali, inni wyjeżdżali, jeszcze inni zmieniali nazwiska, aż po nazwiska i imiona rodziców, jeszcze inni dowodzili żarliwie, że są Polakami, bo to wedle nich kwestia wyboru; posuwali się w tym czasem aż do publicznego okazywania antysemityzmu (A. Smolar, 2016).

Pozostaje pytanie, czy można, nie wychodząc poza sublokatorski odruch, wiarygodnie pisać o sublokatorstwie. Myślę, że tak, choć wiarygodność tego pisania – w moich oczach – leży nie do końca tam, gdzie autorzy zamierzali ją ustanowić. Nie w ich polskości, nie w uporczywym usprawiedliwianiu antysemityzmu i nie w zaprzeczaniu, by kiedykolwiek padli jego ofiarą, lecz raczej we wszystkim tym, przed czym kompulsywnie się bronią. Dzięki takim narracjom jak *Tabu i niewinność* możemy podejrzec, jakie pytania są na egzaminie z podporządkowania.

2.4. „Oto definicja przetrwania: trzecie pokolenie musi dochować wierności regułom pierwszego pokolenia”¹⁰

Anna Smolar, córka Aleksandra Smolara, zaangażowała się w temat dziedziczenia i żydowskości, wystawiając z okazji pięćdziesiątej rocznicy Marca sztuki *Kilka obcych słów po polsku* w warszawskim Teatrze Polskim (2018). Nie miałam niestety szansy zobaczyć spektaklu, dlatego w tym rozdziale podejmuję się analizy jedynie męskiej refleksji nad genealogią Smolarów. Poza dostępem do narracji, zawsze ułatwionym w przypadku książek, decyzję tę wzmacnił niejako fakt, że książka Piotra Smolara, brata Anny, dedykowana jest synowi autora Daniłowi. Myślę, że definicje żydowskości i odniesienia do komunizmu w męskiej linii Smolarów pozwalają ujrzeć kwestię chcianego/niechcianego dziedzictwa także w aspekcie genderowym.

Opowieść Piotra Smolara jest inna niż omówiona już rozmowa „wnuków «żydokomuny»” opublikowana na łamach „Jidele”: chłodniejsza, z dystansu, nostalgiczna. Spokój tej narracji wynika, jak sądzę, z trzech powodów: 1) habituś wольnego od polskich nerwów i przymusów, wszak Piotr Smolar wychował się poza Polską i, jak sam deklaruje, jego tożsamość jest przede wszystkim francuska; 2) dystynkcji klasowej, która przebija z wtrącanych mimochodem wzmianek o stylu życia narratora; a także 3) określonego stylu dziennikarstwa, do którego jest przywiązany: niepozabawionego ocen moralnych, ale dążącego do obiektywizmu (P. Smolar, 2021, s. 66). Za powstaniem książki stoi tęsknota za dziadkiem, potrzeba „złożenia mu hołdu”, a także wyrażona wprost chęć odniesienia się do historii dziadka i ojca, za pomocą czego Piotr Smolar ma nadzieję określić międzypokoleniową ciągłość (P. Smolar, 2021, s. 12, 24). W odróżnieniu od ojca Piotr szczegółowo relacjonuje biografię Hersza, szuka

¹⁰ Elicha Haas w rozmowie z Piotrem Smolarem (P. Smolar, 2021, s. 182).

materiałów o nim, spotyka się ludźmi, którzy go znali. Opowiada o dziadku słowami ojca – pokaźną część książki, wyróżnioną kursywą, stanowią długie wypowiedzi Aleksandra – ale dociekliwie je uzupełnia własną kwerendą.

Tytuł książki Piotra Smolara wiele obiecuje. *Zły Żyd* to dla niego Żyd, który nie podoba się innym Żydom, bo jest krytyczny wobec polityki Izraela. Żły jest on zatem w oczach Żydów. Większość książki stanowią reminiscencje autora z czasu, gdy pracował jako korespondent gazety „Le Monde” w Jerozolimie. Przeplatane opowieściami o dziadku i ojcu mają mu one pomóc odpowiedzieć sobie na pytanie o własną żydowskość. Odczytany przez pryzmat polskiego kontekstu, ten tytuł zwodzi jednak i zawodzi. W Polsce zły Żyd to ten, który odmawia zdawania egzaminu z podporządkowania polskiej kulturze i znajomości jej wzorów. Tymczasem Żyd, który w Polsce krytykuje Izrael, jest zdecydowanie dobry. W tym sensie publikacja tej książki w Polsce, po polsku, przez autora kojarzonego jako Żyd polski, a nie francuski, ma w sobie przewrotność, której autor chyba nie przewidział. Prezentując swoją narrację jako nonkonformistyczną, Piotr Smolar dostarczył bardzo pożądanego w Polsce produktu: no proszę, Żydzi wcale nie są tacy święci, zarzucają Polakom rasizm, a sami są rasistami i nie ma nic antysemickiego w takim stwierdzeniu, skoro sami Żydzi o tym mówią. „Co to za społeczeństwo, które nie potrafi nazwać zła dziejącego się w jego łonie? Co to za społeczeństwo, które, odurzone pogardą i lekceważeniem innego narodu, posuwa się do usprawiedliwiania wszystkiego w imię absolutnego prawa do obrony” (P. Smolar, 2021, s. 186) – nie bojąc się łatki złego, Żyd mógłby z powodzeniem wypowiedzieć te słowa o Polsce. Piotr Smolar wypowiada je jednak o Izraelu.

Zły Żyd to książka, na którą składa się seria epizodów. Swoistych pocztówek z różnych miejsc i czasów, które łączy wątek żydowskości. I chyba to właśnie sprawdza autor: czy ten wątek jest faktycznym spoiwem, a jeśli tak, to czego. Nie ma tu linii przewodniej, nie ma wspomnianego już na początku „złotego zdania”: esencji. Pocztówki przychodzą z trzech planów. Plan dziadka to wojna, Zagłada, komunizm, emigracja, Izrael, świat żydowski. Plan ojca to działalność opozycyjna, represje komunistyczne, polski patriotyzm. Plan syna to Francja, emigracyjne doświadczenia francuskiego szowinizmu, dziennikarstwo, wyczulenie na krzywdy palestyńskie. Jeśli więc coś łączy te trzy pokolenia, to nie tyle nie zdystansowany stosunek do Polski, ile do Izraela: dziadek był antysyjonistą i pozostał nim także na emigracji, ojciec deklaruje, że Izrael ani go ziębi, ani grzeje, a obierając różne kierunki emigracji – Stany Zjednoczone, Włochy, Francja – nigdy nie zamierzał osiedlić się w Izraelu; syn stawia sobie za cel nieść światu rzetelne informacje o nadużyciach i zbrodniach państwa żydowskiego na terytoriach okupowanych.

Czyniąc z Timothy’ego Snydera swojego eksperta od lokalnej historii, o komunizmie Piotr Smolar powtarza sądy tyleż potoczne, co błędne, typu: „komuniści nie bardzo wiedzą, co robić z tą odrębną grupą ludności [Żydami]”, „walka i opór Żydów zostały wymazane”, kultura żydowska nie może rozwijać się „bez religijnej gleby”, której pozbawił jej komunizm (P. Smolar, 2021,

ss. 128, 130, 132). Deklaruje, że nie rozumie akcesu dziadka do komunizmu, nie chce go jednak osądzać. Rozumie też, że „żydokomuna” to „stara polska antysemicka obsesja”, której Hersz Smolar padł ofiarą (P. Smolar, 2021, s. 148). Wbrew ojcu nie szuka w niej ziarna prawdy. Ostatecznie komunistyczne zaangażowanie dziadka podsumowuje słowami: „komunizm stanowił dla ciebie i tobie podobnych pewną formę politycznej męskiej siły, ostateczną niezgodę na status wiecznej ofiary. Wiedziałeś świetnie, kim nie chcesz być. Ale twój pomysł na życie okazał się ślepym zaułkiem” (P. Smolar, 2021, s. 160).

W rozmowie z Piotrem Smolarem Elicha Haas twierdzi, że aby Żydzi przetrwali, „trzecie pokolenie musi dochować wierności pierwszemu pokoleniu”. W jakimś sensie Piotr Smolar właśnie to robi. W opowieściach o dziadku jest z pewnością bardziej uczciwy niż jego ojciec. Jeśli jednak mówić tu o jakiejś wierności, byłaby to raczej wierność antysyjonizmowi z pominięciem faktu, że jego dziadek dzięki syjonizmowi miał dokąd uciekać przed polskim antysemityzmem i gdzie dożyć spokojnej starości. To Polska, a nie Izrael powinna Herszowi zadośćuczynić. Próżno jednak szukać w *Żłym Żydzie* krytyki pod adresem Polski poza kilkoma kąśliwościami, dość łagodnymi, porównując ich moc z żarliwością krytyki Izraela. Inny punkt ciężkości, kwestia zainteresowań, przeoczenie?

David Baddiel pisze:

Idea, że powinienem bardziej przejmować się Palestyńczykami, trąci czymś dziwnym. Trąci koncepcją, że Żydzi – Żydzi nieizraelscy – muszą przeproszać za Izrael, że Żydzi – Żydzi nieizraelscy – powinni się nieco wstydzić za Izrael i muszą, nim zabiorą publicznie głos w jakiegokolwiek sprawie, poczynić coś w rodzaju oświadczenia na ten temat. [...] Nie jestem odpowiedzialny za poczynania Izraela i oczekiwanie, że będę się czuł za nie odpowiedzialny, jest rasistowskie. Jeśli nieizraelski Żyd czuje taką odpowiedzialność, jest to wyraz zinternalizowanego rasizmu. Szczerze mówiąc, myślę, że wielu Żydów o lewicowych poglądach wstydzi się bycia Żydami. Sądzę, że Żydzi na lewicy do pewnego stopnia wchłonęli mity o żydowskich krwiożerczych kapitalistach, więc podkreślają, jak bardzo są nieżydowscy, czego następstwem jest podkreślanie nienawiści do Izraela (Baddiel, 2021, ss. 92–93).

Myślę, że spośród wielu interpretacji dopuszczalna jest i taka, że emocjonalne zaangażowanie Piotra Smolara w krytykę Izraela, podobnie jak w przypadku jego ojca podporządkowanie regułom polskości, jest tym naddatkiem, do którego czuje się on zobowiązany jako Żyd (lub jako osoba w ten sposób postrzegana). Dzieje się tak dlatego, że krytyka Izraela jest żydowskim sublokatorstwem w obrębie współczesnej lewicy: by móc czuć się jej częścią, by być zaakceptowaną lub zaakceptowanym w obrębie tej międzynarodowej wspólnoty, Żydzi bardziej niż inni zmuszani są do regularnego potępiania Izraela. Zważywszy na deklaracje potępiające Izrael, do których w latach 1967–1968 zmuszały Żydów i Żydówki PRL-owskie władze, a także na to, że współczesna lewica zażarcie i bez wyjątku odcina się od dorobku realnego socjalizmu, ktoś mógłby nazwać ten lewicowy wariant sublokatorski rechem historii.

2.5. Gospodarz, gość, artystka

Przykładem analogicznego niezrozumienia, czym są antysyjonistyczne deklaracje w kontekście polskim i w efekcie udział we wzmacnianiu lokalnych zbawczych narracji, jest tryptyk Yael Bartany pt. *I zadziwi się Europa*¹¹. Bartana kreśli w nim fikcyjną historię ruchu żydowskiego odrodzenia w Polsce, którego inicjator i przywódca (w tej roli Sławomir Sierakowski) ginie w zamachu. Aktem założycielskim tego społecznego zrywu jest wezwanie Żydów do powrotu do Polski i – na kształt wczesnego osadnictwa hałucowego w Palestynie – budowa kibucu na warszawskim Muranowie. Podejmując temat mitu polskiej gościnności jako polskiej racji stanu, której służy współczesna polityka historyczna, pisałam o tym, że jego stawką jest obraz własny Polaków jako narodu nie tylko niewinnego, ale także otwartego. Gościnnego nawet wbrew własnym interesom, bo „goście” nie zawsze odpłacali za tę gościnność dobrem. Nierzadko nie doceniali jej i nadużywali. Intensyfikacja tej polityki zbiega się w czasie z powstaniem pracy Bartany. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób tryptyk wpisuje się w zarysowany już kontekst.

Obraz polsko-żydowskiej przeszłości, jaki wyłania się z pracy Bartany, to obraz dwóch zwaśnionych grup. „Nie będziemy więcej wyzyskiwać się nawzajem, upokarzać ani kraść sobie nawzajem owoców naszej pracy” – obiecuje w swoim przemówieniu lider ruchu Jewish Renaissance Movement in Poland. Zastanawia mnie, kiedy, zdaniem autorów tego przemówienia, Żydzi eksploatowali i poniżali Polaków oraz kiedy kradli owoce polskiej pracy? Niewątpliwie taki obraz Żydów jest popularny w Polsce od co najmniej przedwojnia. Tutaj ulega on zaskakującej reprodukcji. Potem przychodzi zło. Przychodzi z zewnątrz. Przychodzi od sąsiadów. „Na Polskę runęły kraje sąsiedzkie, owładnięte doktrynami faszyzmu i komunizmu. Świat utonął we krwi” – mówi Anda Rottenberg na pogrzebie lidera ruchu. Zrównane faszyzm i komunizm przynoszą „upadek wszelkich norm” i „pogardę dla innego”. W efekcie Żydzi znikają. „Trzy miliony Żydów, których zabrakło w Polsce”. Zabrakło – jakby zmioła ich jakaś nieokreślona siła. Dopiero teraz na scenę wkraczają Polacy. Nie płaczą po Żydach, którzy zniknęli. Co więcej, zabierają ich rzeczy. Rzeczy tych, których i tak już nie ma. Holokaust jest w pracy Bartany jakby „na niby” – jest teren warszawskiego getta, jest pomnik Bohaterów Getta, ale nie jako część wspólnej historii Polaków i Żydów. Yaron London, jedyna osoba, która mówi w filmie Bartany o Holokauście jako sprawie także polskiej, zostaje – także jako jedyna – wzięta w nawias. Jego słowa podważa Rywka, symbol „znikniętych” Żydów. Rywka to stereotypowa figura kobiety-Żydówki, która w pracy Bartany reprezentuje ofiary Zagłady. W ich imieniu Rywka mówi o Zagładzie tak, jak mówi o niej Sławomir Sierakowski: w trybie bezosobowej tragedii, wielkiego kataklizmu, jakby nie ręką ludzką uczynionego:

¹¹ Na tryptyk składają się filmy: *Mary Koszmarmy* (Bartana, 2007), *Mur i wieża* (Bartana, 2009) oraz *Zamach* (Bartana, 2011) w reżyserii Yael Bartany.

„Jam jest Rywka, którą zamordowano i pogrzebano, którą wydziedziczono, którą wypędzono”. W imieniu trzech milionów Rywka przychodzi na pogrzeb lidera Jewish Renaissance Movement in Poland i kładzie na jego uświęconym ceremoniałem ciele biały kwiat. W imieniu ofiar Zagłady aprobuje ideę żydowskiego powrotu do Polski.

Obrazowi przeszłości – dwie zwaśnione, rozłączne grupy – odpowiada obraz terażniejszości. Bartana prezentuje Polskę i Izrael jako kraje symetryczne: symetryczne w winie, w jej wyparciu i w potrzebie jej odkupienia. Kraje zbudowane na krzywdzie innych: Polska na krzywdzie żydowskiej, Izrael na krzywdzie palestyńskiej. „Wróćcie, a wy i my przestaniemy być wreszcie narodami wybranymi, wybranymi do cierpienia i wybranymi do przyjmowania ran i do zadawania ran” – grzmi z mównicy lider. Powrót Żydów do Polski miałby być remedium na winy obu krajów: Polacy odkupią niechęć do Żydów, Żydzi zostawią Palestyńczyków w spokoju. W rozmowie z Dorotą Jarecką Yael Bartana mówiła:

Yael Bartana: Te wszystkie narody wybrane! Polacy jako naród wybrany, Żydzi jako naród wybrany. To jest historycznie ciekawe, ale nie wiem, czy może dzisiaj jeszcze funkcjonować.

Dorota Jarecka: Pokonać traumę, ale czyją? Polską czy żydowską?

Y.B.: Tę, którą mają dwa narody.

D.J.: Naszą traumą jest poczucie winy.

Y.B.: Naszą też.

D.J.: Jakiej?

Y.B.: Winy wobec Palestyńczyków. W filmie *Mary Koszmarmy* chciałam się też rozprawić i z moim poczuciem winy. On mówi tak o Polsce, jak o Izraelu. Może być czytany na dwa sposoby, jak w lustrze – jest jedna i druga strona (Jarecka, 2011).

Strony sporu, które trzeba pogodzić, z obopólną dla nich korzyścią – tak przedstawiona zostaje relacja polsko-żydowska. „Uleczcie nasze rany, a my uleczyliśmy wasze” – obiecuje lider ruchu.

Bartana cytuje wiele motywów z kultury polskiej i historii regionu: estetyka komunistycznych świąt, śmierć Stalina, Rywka z wiersza Władysława Broniewskiego, komunistyczna młodzieżówka, Bruno Schultz. Nie jestem jednak pewna, na ile świadomie Bartana uruchamia jeszcze jeden motyw: króla Kazimierza i tzw. Esterki. Tyleż antysemitka, co mizoginiczna legenda głosi, że w XIV wieku król Kazimierz zniósł drastyczne ograniczenia nałożone na Żydów w Królestwie Polskim za namową żydowskiej kochanki. Zwana w Polsce paternalistycznie „Esterką”, nie wiadomo, czy w ogóle istniała. A jeśli tak, to czy – jako kobieta i jako Żydówka, a zatem osoba o podwójnie upośledzonym statusie – miała jakąkolwiek możliwość sprzeciwić się awansom samego króla. Ale w polskiej kulturze postrzegana jest ona jako egzotyczna, uwodzicielska siła, która powiodła polskiego mężczyznę na pokuszenie i zmanipulowała go na rzecz Żydów. Król Kazimierz jawi się w tym świetle jako mąż stanu, którego wielkie serce zostało nieco wykorzystane. W pracy Bartany mamy polskiego męża stanu, którego żoną jest izraelska Żydówka. Dana Sierakowski,

kobieta z nazwiskiem po mężu, która mówi o partnerze: „mój wieczny bohater”. Opłakująca go wdowa. Zresztą we wszystkich częściach trylogii mamy wyjątkowo liczną reprezentację dziewczynek, dziewcząt i kobiet wpatrzonych z zachwytem, oddaniem i wdzięcznością w męskiego przywódcę. Krytycy reform króla Kazimierza nazwali wówczas Polskę *Paradisus Judeorum* – żydowskim rajem. Takim tytułem opatrzone w Muzeum Historii Żydów Polskich Polin galerię poświęconą okresowi 1569–1648. Zrobiono to całkiem na serio. Całkiem na serio o Polsce jako *Paradisus Judeorum* opowiada w filmie Bartany Anda Rottenberg, gdy kreśli obraz Zamościa jako idealnego miasta renesansu: miasta wzbogacającej koegzystencji wielu kultur.

Studia nad antysemityzmem są już tak zaawansowane, że śmiało można na ich podstawie powiedzieć: Polska jest miejscem wielowiekowej, kultywowanej do dziś i dobrze udokumentowanej tradycji przemocy wobec Żydów. Przemocy fizycznej, prawnej i symbolicznej. Przemocy nie incydentalnej, lecz, co próbowałam w tej książce opisać, wpisanej w kody kultury, w struktury tożsamości, w dominujące ideologie, w kodeksy prawne, w oczywistości kulturowe. Dziś reprodukcja tej przemocy polega między innymi na idealizowaniu polsko-żydowskiej przeszłości i przedwojennego życia żydowskiego w Polsce. Mamy do tego skrzynkę z narzędziami: król Kazimierz, tysiąc lat pokojowej koegzystencji, „rywalizacja ekonomiczna”, Sprawiedliwi. Od niedawna – proces ten ma swoje początki w latach osiemdziesiątych – Polska, kraj półperyferyjny, kraj o statusie awansującego do Zachodu (*I zadziwi się Europa*), jest jednocześnie miejscem, na który przyjezdni z pierwszego świata projektują swój raj utracony. Raj, którego nigdy tu nie było. *Paradisus Judeorum*. Te dwie płaszczyzny nakładają się na siebie.

Co jest przyczyną tej projekcji? Czy chodzi o sprzeciw wobec pokolenia rodziców, którzy mówili: Polska jest krajem antysemickim? Rodziców, którzy doświadczyli polskiej gościnności do tego stopnia, by zdecydować się z Polski wyjechać lub nie mieć nawet czasu na podjęcie takiej decyzji? Jaką potrzebę zaspokaja nowe pokolenie Żydów i Żydówek z Zachodu i Izraela? Co to pokolenie ekstrapoluje? Wyposażone w symboliczny kapitał reprezentantek i reprezentantów Zachodu – wciąż mitycznego, wciąż idealizowanego, wciąż postrzeganego w peryferyjnej Europie Wschodniej jako lepszy, mądrzejszy, bardziej zaawansowany – interweniuje w polski kontekst, nie zawsze go rozpoznając albo nie licząc się z lokalnymi skutkami tych interwencji. Tymczasem jego działania bywają przez lokalnych uczestników życia publicznego wykorzystywane do wzmocnienia lokalnych *status quo*. Wykorzystaniu temu sprzyja wysoki status wiedzy z Zachodu i narzuconych przez Zachód kategorii opisu. Jedną z takich kategorii jest Jewish Renaissance Movement in Poland.

Tak właśnie stało się z pracą Bartany. Trylogia sprawiła, że w 2011 roku Yael Bartana została wybrana przez polskiego ministra kultury do reprezentowania Polski w pawilonie narodowym na 54. Biennale Sztuki w Wenecji. W wywiadzie dla „Dwutygodnika” współtwórca projektu Bartany, Sebastian Cichocki, mówił:

Musieliśmy poważnie zastanowić się, co to w ogóle oznacza, że polski minister kultury niejako namaszcza Ruch Odrodzenia Żydowskiego w Polsce do udziału w międzynarodowym, prestiżowym biennale. Podczas wręczenia nominacji podkreślał on edukacyjną rolę tego przedsięwzięcia. Mówił, że nasz projekt mógłby być materiałem instruktażowym dla szkół, że jest opowieścią o przyjęciu obcego, jakiej potrzebujemy w nowej Polsce, otwartej na multikulturowość (Mazur & Cichocki, 2011).

Dokładnie o taki namysł bym apelowała.

W 2010 roku premierę miał film pt. *Betar* (Kaczmarek, 2010). Jego reżyser Robert Kaczmarek wykorzystał sprawy wewnętrznej polityki Izraela do ugrania polskich stawek. Chodziło o normalizację polskiego faszyzmu kiedyś i dziś. Faszyści polscy to nic strasznego, dowodzili twórcy filmu, skoro nie dość, że byli też faszyści żydowscy, to jeszcze ci drudzy zbudowali tak silne – bo narodowe – państwo, czyli dzisiejszy Izrael. Bartana wykonała analogiczny gest w drugą stronę: ugrania stawki w izraelsko-izraelskiej wojnie o charakter państwa na terytorium Polski. Jej tryptyk jest ciekawym, prowokacyjnym głosem wobec syjonizmu. Tyle że w Polsce głos ten zasiłił tutejsze narodowe mity. Można na to odpowiedzieć, że każdy ma prawo do definiovania przestrzeni żydowskiej w Polsce – czy to w przeszłości, czy dziś, czy to analitycznie, czy postulatywnie. Warto jednak zdawać sobie sprawę z konsekwencji, a jest nim między innymi wpływ na polski kontekst, którego częścią, a może raczej ramą, jest polski antysemityzm. Abstrahować od niego, robiąc pracę o stosunkach polsko-żydowskich, to wzmacniać go. Można także powiedzieć, że projekt Bartany jest nie tyle postulatywnym, politycznym działaniem na serio, co raczej ironicznym komentarzem opisanych przeze mnie zjawisk. Tyle że ironia pozwala na wieczną grę uników pomiędzy „byciem na serio” a dystynktywnym dystansem. Jeśli potraktujesz to dzieło zbyt poważnie, możesz usłyszeć: „nie zrozumiałaś, bo nie znasz się na żartach”. Szantaż z poczucia humoru pozwala uniknąć konfrontacji z krytycznymi argumentami. Nawet jeśli zamysł był ironiczny, to zapoczątkował coś, w co ludzie angażują się na serio. We wspomnianym już wywiadzie Sebastian Cichocki mówił:

Interesujące jest skonsolidowanie się Ruchu. Zakładam, że Ruch Odrodzenia Żydowskiego w Polsce już istnieje. Wokół Yael wytworzyła się specyficzna grupa osób, które podążają za jej projektami, spotykają się w miejscach, w których są one realizowane, podsuwają nowe pomysły. [...] Wyrażają swoje poparcie dla ruchu najlepiej jak tylko mogą, dostarczając swoje teksty, manifesty, instrukcje, rysunki, plany architektoniczne (Mazur & Cichocki, 2011).

W przemówieniu lidera ruchu Jewish Renaissance Movement in Poland uderza, że Żydzi mają spełnić jakąś polską potrzebę. Tym razem mają Polaków uleczyć. „Potrzebujemy Innego” – mówi Sierakowski. Potrzebujemy udowodnić, że jesteśmy Europejczykami, toteż, drodzy Żydzi, dostarczcie nam i światu tego dowodu. W istocie taką właśnie rolę od wieków wyznacza Żydom polska kultura dominująca: potwierdzenia wyidealizowanego obrazu własnego. Tylko pod warunkiem, że tego dowodu się dostarczy – zapewni się

o polskiej niewinności i gościnności – można w Polsce być Żydem względnie bezpiecznie.

„Wy staniecie się nami, a my wami” – kusi Sierakowski. „Żydzi! Rodacy!” – nawołuje. W książce *Księga wyjścia* Mikołaja Grynberga Andrzej Krakowski opowiada o rozmowie z niegdyś polskim ministrem kultury Waldemarem Dąbrowskim. Dąbrowski powiedział do Krakowskiego: „Przecież ty jesteś jednym z nas”. Krakowski odpowiedział: „Nie jestem jednym z was, Waldku. Wy mi zabraliście dokumenty dwadzieścia pięć lat temu, zabraliście mi kraj i zabraliście mi obywatelstwo. Mogę być wszystkim, ale na pewno nie jednym z was” (M. Grynberg, 2018, s. 173). Trudno o lepszy przykład dezintegracji, do jakiej namawia Max Czollek. Dezintegracji, czyli odmowy integracji na prawach gospodarza.

3. Case study II: historia pewnego paraliżu

Z końcem stycznia 2020 roku otrzymałam newsletter Stowarzyszenia Przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii „Otwarta Rzeczpospolita” (Sawicka i in., 2020). Było w nim oświadczenie w związku z napaściami na Mariana Turskiego. Mieszkłam wtedy poza Polską, nie czytałam polskiej prasy codziennie, dlatego nie wiedziałam, w reakcji na co oświadczenie to napisano. Przeczytałam. Nie zrozumiałam. Przeczytałam po raz drugi. Treść oświadczenia znowu była dla mnie kompletnie niejasna. Czytam je teraz po raz kolejny i nadal uważam za wyjątkowo tajemnicze. Dowiadujemy się z niego, że Marian Turski wygłosił ważne przemówienie w Auschwitz, że został za to przemówienie skrytykowany i że Stowarzyszenie staje w obronie Mariana Turskiego. Co powiedział Marian Turski? Dlaczego został skrytykowany? Przez kogo? Jakie są argumenty w jego obronie? Z oświadczenia „Otwartej Rzeczpospolitej” tego się nie dowiemy.

Brakujące informacje znalazłam później. Za chwilę je zrelacjonuję. Zrelacjonuję, kim jest Marian Turski, co powiedział, w jakich okolicznościach, kto i w jaki sposób go zaatakował, kto i w jaki sposób go bronił. Postaram się najpierw naświetlić konteksty.

Pierwszym z nich jest specyfika Auschwitz jako miejsca pamięci i jako toposu kultury polskiej. Specyfika ta sprawia, że Auschwitz to miejsce walk polskiej polityki historycznej o szczególnym zagęszczeniu, teren nieustającej bitwy o narzucenie pożądanego przez polskie państwo kształtu pamięci o wojnie i Zagładzie. Walka ta toczy się od momentu przeniknięcia informacji o działaniu obozu do polskiej świadomości zbiorowej. Została ona niejako zinstytucjonalizowana wraz z powstaniem muzeum Auschwitz-Birkenau. By oddać jej charakter współczesny, zrelacjonuję jedynie ostatnie dwa lata upamiętniających wydarzeń związanych z obozem Auschwitz. Drugim kontekstem jest polski antysemityzm i jego odmiany. Trzeci to antykomunizm jako niepodważalna oczywistość w polskiej sferze publicznej.

Jak starałam się pokazać w poprzednich rozdziałach, dokładnie na przecięciu tych współrzędnych znajduje się ideologiczny konstrukt „żydokomuny”. Jego powszechność, moc działania i jego „przezroczystość” w polskiej kulturze nie tylko stworzyły warunki do ataku na Mariana Turskiego, ale także sparaliżowały jego obrońców. Z perspektywy politycznej czy nawet medialnej skandal rozpętaný wokół przemówienia Mariana Turskiego nie był wydarzeniem specjalnie doniosłym. Interesuje mnie on dlatego, że skupiają się w nim jak w soczewce i uwidaczniają współczesne reżimy dyskursywne, które upośledzają lub wręcz uniemożliwiają adekwatną diagnozę antysemityzmu. Chodzi mi o reżimy dotyczące mówienia o komunizmie, a w szczególności o żydowskich komunistach. „Sprawa Turskiego” pokazuje, że w obrębie polskiego dyskursu obejmują one wszystkich bez wyjątku. Podporządkowali się im bowiem zarówno atakujący Turskiego, jak i jego obrońcy. Co więcej, to właśnie ci ostatni sami owe reżimy ustanowili.

3.1. Dialogi

27 stycznia 2018 roku podczas obchodów rocznicy wyzwolenia obozu Auschwitz i Międzynarodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu premier Polski Mateusz Morawiecki powiedział między innymi:

Ta straszna zbrodnia, która wtedy miała miejsce, jednocześnie oprócz oddzielenia od świata drutem kolczastym i wysokim murem, była też jeszcze oddzielona ideologią. Groźną, ciemną, straszną, hitlerowską, nazistowską ideologią. Dlatego nie ma najmniejszego przyzwolenia na żadne ideologie zbrodnicze, takie jak niemiecki nazizm, komunizm (*73. rocznica wyzwolenia niemieckiego nazistowskiego obozu Auschwitz, 2018*).

Prezydenta Polski Andrzeja Dudę reprezentował wówczas Wojciech Kołarski, minister z jego kancelarii.

W imię ogólnoludzkiego dziedzictwa i przyszłości my, Polacy, zawsze będziemy pielęgnować pamięć o ofiarach Zagłady i świadczyć o niemieckich zbrodniach. Od samego ich początku próbowaliśmy zaalarmować wolny świat prawdą o Holokauście. Mężna działalność wspomnianych tutaj Witolda Pileckiego i misja Jana Karskiego są właśnie przykładami zaangażowania Polskiego Państwa Podziemnego. Ratunek niosła Rada Pomocy Żydom „Żegota”, działająca przy Delegaturze Rządu RP na Kraj. Tak jak wtedy, tak i dzisiaj pamiętamy, że trzy miliony osób zamordowanych w Holokauście – prawie połowa wszystkich ofiar – to mieszkańcy Rzeczypospolitej, nasi współobywatele (*73. rocznica wyzwolenia niemieckiego nazistowskiego obozu Auschwitz, 2018*).

Podczas obchodów do sektora zarezerwowanego dla byłych więźniów i więźniarek obozu wdarła się członkini Stowarzyszenia Rodzin Polskich Ofiar Obozów Koncentracyjnych (dalej: SRPOOK). Uzbrojona w polską flagę, zasłoniła widok gościom uroczystości. Poproszona przez jedną z byłych więźniarek, by poszła gdzieś indziej, odpowiedziała: „pani nie jest prawdziwą

Polką". Powtórzyła to pod adresem innych ofiar obozu siedzących w tym sektorze (WB, 2018).

Przygotowując kolejne obchody Międzynarodowego Dnia Pamięci o Ofiarach Holokaustu, w grudniu 2018 roku Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau wystosowało list do SRPOOK. Zastępca dyrektora Muzeum Andrzej Karczyk pisał w nim między innymi:

Uprzejmie informujemy, że ze względu na bolesny incydent z 27 stycznia 2018 roku, kiedy zaproszeni przez Muzeum członkowie Stowarzyszenia w obraźliwy sposób potraktowali byłych więźniów niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady, delegacja SRPOOK nie otrzyma oficjalnego zaproszenia na obchody upamiętniające 74. rocznicę wyzwolenia Auschwitz. [...] Takie zachowanie w Miejscu Pamięci jest niedopuszczalne, zwłaszcza ze strony przedstawicieli organizacji deklarującej dbanie o pamięć Ofiar niemieckich obozów koncentracyjnych. [...] do tej pory ze strony Stowarzyszenia byli więźniowie nie doczekali się przeprosin (ŁZ & ADOM, 2018).

Stowarzyszenie poinformowało o tym liście na Facebooku, okraszając go pełnym oburzenia komentarzem. Komentarze pojawiły się także ze strony internautów. Przytaczam dwa, które w moim odczuciu reprezentują stanowisko większości komentujących:

Bruno Siemieniuk: „Europa sprowadza imigrantów zewsząd i tłumaczy, że imigranci zintegrują się z Europąspójrzmy dla przykładu jak Żydzi zintegrowali się z Polakami i Polską przez kilka wieków. Żyd polski nie rozumie po kilkusetletniej „integracji” że jego ojczyzna jest tutaj w Polsce i z Polakami. Oni natomiast rozumieją to że tu jest ich ojczyzna i w ich ojczyźnie żyją również nieżydzy. Gość stał się panem domu” (Stowarzyszenie Rodzin Polskich Ofiar Obozów Koncentracyjnych, b.d.; pisownia oryginalna).

Jerzy Sabala: „Haniebne jest dla naszych władz budowanie żydowskich muzeów i mauzoleów za pieniądze podatników. Budowanie dla narodu który opluwa i znieważenie nasz naród polityką oszczerstw i fałszowania historii. Jak to możliwe że Żydzi praktycznie sterują i zarządzają placówkami muzealnymi w Polsce które działają jak jakaś enklawa Izraela na terenie naszego kraju?” (Stowarzyszenie Rodzin Polskich Ofiar Obozów Koncentracyjnych, b.d.; pisownia oryginalna).

W kolejną rocznicę wyzwolenia obozu, 27 stycznia 2019 roku, nacjonaliści zorganizowali w Oświęcimiu demonstrację. Inicjatorem przedsięwzięcia, w którym wzięło udział około stu osób, był Piotr Rybak. Podczas demonstracji Rybak mówił: „Czas walczyć z żydostwem i uwolnić od niego Polskę! Przyszłość czas powiedzieć tym najeźdźcom żydowskim: Dosyć tego wszystkiego! My jesteśmy panami w tym kraju!” (Waluś, 2019a, 2019b).

10 czerwca 2019 roku Muzeum Auschwitz-Birkenau opublikowało na swojej stronie internetowej obszerny artykuł będący reakcją na „wiele fake newsów, nieprawdziwych lub zmanipulowanych informacji, a także wiele kłamstw” dotyczących tej placówki. Oto niektóre z fałszywych informacji, które Muzeum postanowiło sprostować: że Muzeum usunęło z flagi

upamiętniającej więźniów obozu literę „P”, że na teren Muzeum nie wolno wnosić polskich flag, że na teren Muzeum wolno wnosić tylko flagi izraelskie, że na terenie Muzeum nie wolno śpiewać polskiego hymnu i odprawiać katolickiej mszy, że zdewastowano ślady polskich więźniów skazanych na śmierć, że Muzeum marginalizuje pamięć rtm. Witolda Pileckiego, że na terenie Muzeum nie ma wystawy polskiej, że w Muzeum nie są prezentowane losy Polaków – więźniów obozu, że Muzeum nie chciało przyjmować dokumentów związanych z Polakami, więźniami obozu Auschwitz, że na tablicach informacyjnych na terenie Muzeum nie są wymienieni Polacy i używa się tylko formy „nie-Żydzi” (bb, 2019).

W lipcu 2019 roku tarnowskie Towarzystwo Opieki nad Oświeczeniem „Pamięć o Auschwitz-Birkenau” oraz władze Tarnowa wspólnie zapowiedziały, że przygotowują muzeum poświęcone „pierwszemu transportowi więźniów do Auschwitz, który w 1940 roku wyruszył właśnie z tego miasta”. Ekspozycja mieścić się będzie w wagonie kolejowym, a jej część stanowić będą zdjęcia polskich więźniów w obozowych strojach, tzw. pasiakach. Wagon na cele wystawiennicze przekaże Tarnowowi spółka PKP Cargo (Kuraś, 2019).

15 sierpnia 2019 roku na terenie obozu Auschwitz odbył się Marsz Życia Polaków i Polonii. Pretekstem do organizacji tego przedsięwzięcia była rocznica śmierci Maksymiliana Marii Kolbego. Jeden z organizatorów, Witold Gadowski, wzywał: „Polacy z kraju i Polacy z zagranicy. Nasza modlitwa za wszystkie ofiary niemieckich morderstw popłynie w niebo, a nad głowami będziemy słyszeć łopot biało-czerwonych flag”. W marszu wzięło udział około dwóch i pół tysiąca osób, w tym także katolicy duchowni. Pod obozową ścianą straceń odśpiewano hymn polski oraz *Rotę* (Waluś, 2019c, 2019d). W „Gazecie Wyborczej” odnotowano:

Część uczestników znów oburzał fakt, że przed wejściem na teren byłego obozu koncentracyjnego są sprawdzani przez ochronę wykrywaczami metalu. – Boją się, że my, Polacy, wniesiemy bombę na teren, gdzie mordowano naszych rodaków? Czy inne grupy też są tak skrupulatnie kontrolowane? – dopytywali między sobą. Podobne dyskusje trwają też w sieci (Waluś, 2019d).

Podczas kolejnej, 75. rocznicy wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau 27 stycznia 2020 roku prezydent Polski Andrzej Duda mówił między innymi:

w obecności ocalałych, ostatnich świadków, w imieniu Rzeczypospolitej, która pierwsza stała się celem nazistowskich Niemiec, której żołnierze walczyli na wszystkich frontach II wojny światowej i która podejmuje wszelkie starania zachowania wszystkich byłych niemieckich obozów, mamy przywilej i zaszczyt ponowić zobowiązanie, który pojawiło się już wtedy, gdy Polacy nieśli pomoc Żydom, gdy Polacy, jak Witold Pilecki czy Jan Karski, jako pierwsi informowali o tym, co się tu dzieje (Kuraś, 2020).

Podczas tych samych obchodów Marian Turski, ocalały z Zagłady, były więzień obozu, wygłosił słynne już dziś przemówienie. Co powiedział Turski i jaką lawinę to wywołało – o tym za chwilę.

14 czerwca 2020 roku zorganizowano obchody pierwszego transportu więźniów do obozu Auschwitz I. Podczas obchodów prezes IPN Jarosław Szarek podkreślał, że pierwszymi ofiarami obozu byli Polacy.

KL Auschwitz powstało, by niepodległa Polska nigdy więcej się nie odrodziła. To miejsce to cmentarz dwudziestu narodów. Musimy jednak pamiętać o początkach. Polacy byli pierwszymi ofiarami tego miejsca. [...] To ważne, by pamiętać, że wojna wybuchła w 1939 roku, a nie w 1941 roku. Ta historia pierwszych lat wojny, gdy to Polacy byli ofiarami, jest praktycznie nieznana. Przypominamy ją 14 czerwca (karslo, 2020).

3.2. Didaskalia

Kiedy premier Polski Mateusz Morawiecki wymienia jednym tchem „nazizm, komunizm” jako zbrodnicze ideologie, sam korzysta z dwóch omówionych wyżej ideologii: dwóch totalitaryzmów i podwójnego ludobójstwa (*double genocide theory*) (D. Katz, 2017; Shafir, 2002; Zuroff, 2011). W wersji rozwiniętej ideologia dwóch totalitaryzmów opiera się na koncepcji, że nazizm był wobec komunizmu wtórny (Nolte, 2004). Był nań „jedynie” odpowiedzią, a zatem gdyby nie komunizm, nie byłoby ani nazizmu ani w konsekwencji Zagłady. Niebagatelny wydaje mi się fakt, że polski premier wymienia jednym tchem nazizm i komunizm podczas obchodów wyzwolenia nazistowskiego obozu przez komunistyczną armię. To tak, jakby zrównywał sprawców oraz wyzwolicieli i tym samym odbierał temu wydarzeniu szczególną rangę.

Kiedy reprezentant prezydenta Polski Andrzeja Dudy mówi o trzech milionach osób zamordowanych w Holokauście (2018), że byli to „mieszkańcy Rzeczypospolitej, nasi współobywatele”, dokonuje wspomnianego wyżej rozumienia tożsamości ofiar. Ci ludzie zostali zamordowani dlatego, że byli Żydami, a nie dlatego, że byli polskimi Żydami, Polakami, albo polskimi obywatelami (Ogonowski, 2012). Reprezentant prezydenta robi to po to, by zaliczyć wspomniane osoby w poczet ofiar polskich i tym samym powiększyć rozmiar cierpienia Polaków w optyce międzynarodowej i w dniu wyzwolenia obozu przenieść ciężar uwagi z Żydów na Polaków.

Kiedy reprezentant polskiego prezydenta wymienia w swoim przemówieniu Witolda Pileckiego, Jana Karskiego, „Żegotę”, Polskie Państwo Podziemne i Delegaturę Rządu na Kraj, portretuje te podmioty jako nie tylko wiernie świadkujące cierpieniu Żydów, ale także robiące wszystko, by cierpieniu temu zapobiec, żarliwie niosące pomoc prześladowanym, jakby to była jedna z ich podstawowych misji. Ani w zakresie skali, ani w zakresie ważności, ani w zakresie jednomyślności stwierdzenie to nie ma nic wspólnego z ustaleniami historyków. Witold Pilecki był polskim nacionalistą związanym z organizacjami o charakterze antysemickim (Cyra, 2014). Polskie Państwo Podziemne czasami „prewencyjnie” zabijało Żydów jako domniemych komunistów, a także pozostawiało antysemickie zbrodnie swoich żołnierzy bez dochodzenia (Dąbmski, 2010; Libionka, 2006). Delegatura Rządu na Kraj traktowała

Zagładę jako sprawę odrębną, niepolską – jako „żydowską wojnę” (H. Grynberg, 1989), o której długo nie zamierzała informować mimo posiadania niezbędnych informacji (Janicka, 2015). Niesienie pomocy Żydom lub choćby wezwanie do powstrzymania się od szkodenia Żydom denuncjacjami, szantażami i szmalcownictwem Delegatura traktowała jako zagadnienia spoza kręgu jej zainteresowań. Doniesienia Karskiego na temat Zagłady zbagatelizowała i nie planowała ich upubliczniać (Karski, 1992). Wreszcie „Żegota” cieszy się sławą zdecydowanie przerastającą jej możliwości. Sądząc po tym, że każde dziecko w Polsce wie, co to „Żegota”, można by się spodziewać, że była to ogólnokrajowa, dowodzona przez Polskie Państwo Podziemne, dobrze skoordynowana i sownie finansowana, rozbudowana i prężna sieć niesienia pomocy Żydom. Tymczasem „Żegota” była grupą kilkunastu osób nieustannie walczącą z administracją Polskiego Państwa Podziemnego, by przekazywane na ręce Delegatury przez zagraniczne organizacje żydowskie pieniądze na rzecz ratowania Żydów trafiały właśnie do niej. Tymczasem jeśli w ogóle trafiały do „Żegoty”, to mocno uszczuplone przez polskiego pośrednika. Czasem nie trafiały w ogóle, bo Delegatura postanawiała, że przeznaczy je na cele, które uważała za ważniejsze (Urynowicz, 2009).

Zabieg reprezentanta polskiego prezydenta polega więc na tym, by zaśluzonym nimbem ratujących Żydów – Jan Karski i „Żegota” – otoczyć osoby i instytucje, którym przyświecały inne, nierzadko zgoła przeciwne cele. I wywołać tym samym wrażenie, że podczas wojny cała Polska ratowała Żydów oraz alarmowała świat o potrzebie ratowania. Ten sam zabieg powtórzył podczas obchodów wyzwolenia obozu osobiście prezydent Andrzej Duda (2020), znowu wymieniając jednym tchem Polaków niosących pomoc Żydom, Witolda Pileckiego, Jana Karskiego i polskich żołnierzy.

Kiedy członkini SRPOOK mówi do kobiety, która przetrwała pobyt w obozie, „pani nie jest prawdziwą Polką”, wymachując jej przed oczami polską flagą, odwołuje się ona do nacjonalistycznej tradycji wyzywania Żydów – bez względu na stopień ich asymilacji – od „nieprawdziwych Polaków”, czyli, inaczej mówiąc, „farbowanych lisów”, którzy być może mówią po polsku („są polskojęzyczni”, jak mają w zwyczaju określać polskich Żydów polscy nacjoniści), a nawet są katolikami (w nacjonalistycznym języku określanymi mianem „przechrztów”), ale nigdy nie będą prawdziwymi Polakami, ponieważ polskość, podobnie jak żydowskość, to kwestia krwi, rasy i urodzenia. Kiedy zatem była więźniarka obozu słyszy pod swoim adresem, że nie jest prawdziwą Polką, słyszy ona antysemicką obelgę. Z tej obelgi wywodzi się nazwa Stowarzyszenia Rodzin Polskich Ofiar Obozów Koncentracyjnych. W kontekście Auschwitz, obozów koncentracyjnych i pamięci o ofiarach „polskich” oznacza „nieżydowskich”, czemu dobitnie dali wyraz internauci komentujący zdarzenie na facebookowym fanpage’u Stowarzyszenia.

Kiedy władze Muzeum Auschwitz-Birkenau komentują to zdarzenie słowami: „członkowie Stowarzyszenia [SRPOOK] w obraźliwy sposób potraktowali byłych więźniów niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego

i zagłady”, to przemilczają istotę sprawy. Decydują się mylnie zdefiniować sytuację. Nie nazywają antysemityzmu antysemityzmem, czyli w istocie informując, dezinformując. Komentując zdarzenie, zacierają po nim ślady. Owijają antysemityzm w wyprane ze znaczenia słowo „obraźliwy”. Dla kogoś obraźliwe będzie, że w kawiarni dostanie zimną kawę, dla kogoś innego – że usłyszy „cześć” zamiast „dobry wieczór”. Obrażliwe może znaczyć wszystko i nic.

Kiedy władze Muzeum Auschwitz-Birkenau publikują obszerne wyjaśnienie, w którym dementują pogłoski, jakoby Muzeum usunęło z flagi upamiętniającej więźniów obozu literę „P”, na terenie Muzeum wolno nosić tylko flagi izraelskie, nie wolno natomiast śpiewać polskiego hymnu i odprawiać katolickiej mszy itd., to znaczy, że Muzeum znalazło się pod ostrzałem. Wszystkie te oskarżenia łączy zarzut o antypolskość, rozumianą jako pielęgnowanie pamięci o ofiarach Zagłady (Żydach) zamiast pielęgnowania pamięci o ofiarach polskich. Zarzuty te mają podłoże antysemityczne: opierają się one na założeniu, że istnieje jakieś „żydowskie lobby”, które forsuje upamiętnienia zbrodni na Żydach (Finkelstein, 2001) oraz blokuje upamiętnienia zbrodni na (prawdziwych) Polakach. Muzeum Auschwitz-Birkenau miałoby być narzędziem w rękach tego „lobby”, realizującym pokornie żydowski spiszek: nagłaśniać historię Zagłady i przyćmiewać nią cierpienia Polaków. Wszystkie wszak zarzuty, które Muzeum odpiera, dotyczą marginalizowania losu polskich więźniów obozu na rzecz eksponowania losu więźniów żydowskich. Znowu jednak Muzeum nie nazywa zjawiska, które opisuje i na które odpowiada. W bardzo długim dementi z gruntu antysemitycznych zarzutów słowo „antysemityzm” nie pojawia się ani razu.

Kiedy w Tarnowie powstaje odrębne muzeum poświęcone pierwszemu transportowi więźniów do Auschwitz, którego zadaniem jest uwypuklić, że transport ów składał się z Polaków, znowu mamy do czynienia z aktem motywowanym nienawiścią wobec upamiętniania Zagłady Żydów, postrzeganego jako nadmiarowe i przysłaniające cierpienia Polaków, a zatem postrzeganego rywalizacyjnie. Dał temu wyraz prezes IPN, podkreślając, że pierwszymi ofiarami obozu byli Polacy. Kiedy Jarosław Szarek mówi: „To ważne, by pamiętać, że wojna wybuchła w 1939 roku, a nie w 1941 roku. Ta historia pierwszych lat wojny, gdy to Polacy byli ofiarami, jest praktycznie nieznana”, daje on wyraz przekonaniu, że Żydzi niesłusznie i niesprawiedliwie narzucili światu wizję, zgodnie z którą zbrodnie wojenne zaczynają się wraz z Holokaustem i tym sposobem unieważnili – z premedytacją lub bez – zbrodnie wojenne wobec Polaków. Muzeum w Tarnowie zostaje więc powołane do istnienia w kontrze do rzekomej żydowskiej dominacji w polu pamięci historycznej.

Kiedy władze tarnowskiego muzeum pod patronatem IPN decydują, że ekspozycja muzeum mieścić się będzie w wagonie kolejowym przypominającym te, którymi Niemcy transportowali ludzi do obozów, mamy do czynienia z przechwyceniem elementu z imaginarium Holokaustu na użytek imaginarium cierpienia Polaków, z całym symbolicznym i skojarzeniowym potencjałem tego symbolu.

Wagon jako „przejęty” symbol staje się znakiem tego przesunięcia. [...], oba totalitaryzmy zostają zrównoważone, ujęte – każdy osobno i oba jednocześnie – przede wszystkim w perspektywie doświadczenia polskiego (Kurz, 2017, s. 417).

Kiedy w sierpniu 2019 roku na terenie obozu Auschwitz zorganizowano Marsz Życia Polaków i Polonii, zrobiono to niejako w odpowiedzi na coroczny Marsz Żywych. Od 1988 roku ten pochód z Auschwitz do Birkenau odbywa się w Jom Ha-Szoah, dzień pamięci Holokaustu, przypadający najczęściej w kwietniu. Pod auspicjami izraelskimi – Jom Ha-Szoah jest oficjalnym świętem państwowym Izraela i organizacji żydowskich – w Marszu Żywych uczestniczą ludzie z całego świata, by uczcić pamięć Żydów zamordowanych w Zagładzie. Marsz Życia Polaków i Polonii to zatem kolejne z serii wydarzeń zaplanowanych zgodnie z logiką konkurencji ofiar i wrogiej rywalizacji Polaków z Zagładą. O ile Marsz Żywych nie ma z definicji charakteru wykluczającego – trzecim z trzynastu wymienionych celów Marszu jest „pamiętać o milionach innych [poza żydowskimi] niewinnych ofiarach ludobójstwa nazistowskich Niemiec w czasie II wojny światowej” (International March of the Living, b.d.) – o tyle Marsz Życia Polaków i Polonii już poprzez samą swoją nazwę zdefiniowany jest narodowo.

3.3. Namnożenie rocznic

Gwałtowną potrzebę zastąpienia Żydów Polakami (i żydów katolikami) w pamięci o obozach odzwierciedla nazwa Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Rodzin Oświęcimskich oraz cele jego działalności. Oto cztery pierwsze z dziewięciu:

- 1) Dbłość o pielęgnowanie pamięci polskich ofiar obozu Auschwitz- Birkenau;
- 2) Kształtowanie opinii i ocen w zakresie losu Polaków w obozie oświęcimskim;
- 3) Upowszechnienie wiedzy o historii obozu oświęcimskiego ze szczególnym uwzględnieniem losu Polaków;
- 4) Popularyzacja patriotycznych postaw Polaków w obozie (*Cele działalności Stowarzyszenia*, b.d.; podkreślenia – A.Z.).

Wspomnianemu Stowarzyszeniu zawdzięczamy między innymi wykreowanie Narodowego Dnia Pamięci Ofiar Niemieckich Nazistowskich Obozów Koncentracyjnych i Obozów Zagłady obchodzonego w rocznicę pierwszego transportu Polaków do Auschwitz (14 czerwca 1940 roku). Inicjatywę tę chrześcijańska organizacja podjęła w 2000 roku. Wynikła ona z podzielanego w Stowarzyszeniu oburzenia, że na forum międzynarodowym zbyt rzadko wspomina się o polskich ofiarach zbrodni nazistowskich. W liście do prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego z 2003 roku chrześcijanie apelowali:

Z przykrością musimy stwierdzić, że pamięć o polskich ofiarach Auschwitz jest dzisiaj częstokroć marginalizowana bądź zniekształcana. Wystarczy sięgnąć do podręcznika historii pod redakcją prof. Andrzeja Garlickiego (w bilansie ofiar

KL Auschwitz brak Polaków!) czy też wysłuchać wystąpień zachodnich polityków w odniesieniu do obozu oświęcimskiego (zwykle nie wymienia się w ogóle Polaków!). Ostatnio nawet „Gazeta Wyborcza” na pierwszej stronie mylnie podała datę deportacji do KL Auschwitz pierwszego transportu Polaków (!). Póki żyjemy, staramy się przeciwdziałać fałszowaniu przekazu historycznego. Z obawą myślimy o czasie, gdy nie będzie już naocznych świadków. Z tego niepokoju właśnie wynika nasz apel. Wierzmy, że Pan Prezydent postrzeża sprawy oświęcimskie jako element polskiej racji stanu. Martyrologia stu pięćdziesięciu tysięcy Polaków jest nieodłącznym elementem historii tego cmentarzyska narodów (*Geneza*, b.d.).

Pierwszy efekt inicjatywy był natychmiastowy: już w 2000 roku Sejmik Województwa Małopolskiego uchwalił rezolucję nr 3/2000. Czytamy w niej między innymi:

Na terenie Małopolski rozpoczęła się męczeńska droga Polaków – ofiar obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau. Samorząd Województwa Małopolskiego w związku z 60-tą rocznicą pierwszego transportu polskich więźniów politycznych z więzienia w Tarnowie do KL Auschwitz, podejmując inicjatywę Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Rodzin Oświęcimskich trwałego upamiętnienia cierpień Polaków, zwraca się do Sejmu i Rządu Rzeczypospolitej Polskiej o proklamowanie dnia 14 czerwca Dniem Pamięci o Polskich Ofiarach KL Auschwitz i innych Nazistowskich Obozów Koncentracyjnych (*Geneza*, b.d.; podkreślenia – A.Z.).

W 2004 roku do starań Stowarzyszenia o powołanie narodowego dnia pamięci o polskich ofiarach obozów dołączyli prezydenci i starostowie Tarnowa i Oświęcimia. Następnie projekt poparli prominentni politycy, między innymi Marek Jurek (marszałek sejmu), Janusz Kurtyka (prezes Instytutu Pamięci Walk i Męczeństwa), Andrzej Zoll (prezes Trybunału Konstytucyjnego), a także poseł Ziemi Oświęcimskiej Paweł Kowal (PiS) oraz poseł Bogusław Sobczak (LPR). Ostatecznie 8 czerwca 2006 roku, za czasów rządów koalicji Prawa i Sprawiedliwości, Samoobrony i Ligi Polskich Rodzin, powołując się na przesłanie papieża Benedykta XVI, Sejm RP uchwalił to upamiętnienie (Uchwała Sejmu RP z dnia 8 czerwca 2006 roku). Obchody odbywają się rokrocznie pod pomnikiem Witolda Pileckiego przy Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej im. rtm. Witolda Pileckiego w Oświęcimiu. W 2019 roku patronat nad nimi objął prezydent Andrzej Duda i minister kultury Piotr Gliński (kuba, 2019).

Obchody rocznicy śmierci Maksymiliana Marii Kolbego wykreowano kilka lat temu. O śmierci księdza Kolbego dzieci uczą się od najmłodszych lat w polskich szkołach jako o przykładzie nadzwyczajnego bohaterstwa Polaków i katolików podczas II wojny światowej (Mika, 2014; Stadtmüller, 2016). Dotychczas upamiętniano ją rokrocznie wspomnieniem na łamach katolickich periodyków, ewentualnie szkicem historycznym w świeckiej prasie. Od 2019 roku 14 sierpnia rocznica obchodzona jest z pompą w Auschwitz. W uroczystościach uczestniczą członkowie nacjonalistycznych organizacji młodzieżowych i katolicycy duchowni, którzy na terenie obozu odprawiają katolicką mszę.

3.4. Dlaczego Kolbe, dlaczego Pilecki

Katolicki ksiądz Maksymilian Maria Kolbe założył i kierował stowarzyszeniem maryjnym Rycerstwo Niepokalanej, które w dwudziestolecu międzywojennym wydawało wysokonakładowe pisma o charakterze otwarcie antysemitycznym i nacjonalistycznym: „Rycerz Niepokalanej” oraz „Mały Dziennik”, czerpiące swoje inspiracje między innymi z *Protokołów Mędrców Syjonu*. Antysemityzm Kolbego był do tego stopnia brutalny, że nawet założony przez niego ośrodek Niepokalanów nie wypiera się tego faktu, a jedynie tłumaczy, że antysemityczne zaciętrzewienie Kolbego nie odbiegało od postaw innych duchownych (Sotowski, 2010, s. 208). Kolbe był więźniem Auschwitz. Według relacji świadków w 1941 roku uratował życie innego polskiego więźnia, stępując go w grupie skazanych na śmierć głodową.

Witold Pilecki, przed wojną żołnierz, w 1939 roku dołączył do Tajnej Armii Polskiej zrzeszonej następnie w Konfederacji Narodu – organizacji zbrojnej o charakterze nacjonalistycznym, grupującej tych, dla których Związek Walki Zbrojnej nie był wystarczająco chrześcijański. Konfederacja Narodu powstała z inicjatywy działaczy Obozu Narodowo-Radykalnego „Falanga” (między innymi Bolesława Piaseckiego) o otwarcie antysemitycznym charakterze. Józef Kuraś „Ogień”, Zygmunt Szendzielarz „Łupaszka”, kard. Stefan Wyszyński, ks. Jerzy Popiełuszko – Witold Pilecki zasila listę postaci o poglądach zgoła nieciekawych, z których współcześnie uczyniono bohaterów dlatego, że zostali poszkodowani przez komunizm. Nota o Konfederacji Narodu zamieszczona w Wikipedii, której autorzy oceniają opisywaną organizację jednoznacznie pozytywnie, zawiera następujące informacje:

Konfederacja Narodu było ugrupowaniem z ambitnym programem geopolitycznym, opartym na ideologii katolicko-narodowej o bardzo wyraźnym rysie antyhitlerowskim i antykomunistycznym. Młodzi działacze przedwojennej Falangi pod wpływem rzeczywistości okupacyjnej zrewidowali swój wcześniejszy, faszystujący światopogląd i wypracowali nową ideologię: uniwersalizm, której założenia można sprowadzić do hasła: ani totalitaryzm, ani liberalizm. [...] Program geopolityczny Konfederacji przewidywał z kolei integrację państw Europy Środkowo-Wschodniej w Imperium Słowiańskie pod przewodnictwem Polski w granicach na wschodzie z 1772, a na zachodzie – na Odrze i Nysie Łużyckiej. [...] Rosja miała zostać rozbita, a następnie część Rosjan (podobnie jak Białorusini i Ukraińcy których prawa do narodowej odrębności nie uznawano) – zasymilowana w Polsce („Konfederacja Narodu”, b.d.).

Współczesna legenda o Pileckim głosi, jakoby z własnej inicjatywy pojechał on jako więzień do Auschwitz, by zebrać informacje na temat obozu oraz by zorganizować tam ruch oporu. W oparciu o materiały historyczne Ewa Cuber-Strutyńska skutecznie tę legendę rozmontowuje (Cuber-Strutyńska, 2014). Pilecki pojechał do Auschwitz, prawdopodobnie realizując rozkaz swojego dowództwa. Zadanie to zostało mu odgórnie przydzielone. Co więcej, w obozie znajdowali się już jego koledzy z Tajnej Armii Polskiej. Mając

stosunkowo uprzywilejowaną pozycję w hierarchii więziennej – pracę pod dachem i nie będąc więźniami żydowskimi – mogli już rozpracowywać działanie obozu oraz organizować na jego terenie akcje dywersyjne, co stawia misję Pileckiego pod znakiem zapytania. Aresztowanie Pileckiego to kolejna mglista sprawa, uproszczona i wygładzona przez bohaterską legendę. Nie jest wiadome, czy Pilecki dał się, jak owa legenda głosi, celowo aresztować, czy też „wpadł” podczas jednej z łapanek na członków TAP. Jasne jest natomiast, że tworząc za pomocą raportów, sprawozdań z aresztowania, pamiętników i wspomnień wiele różnych wersji swoich wojennych losów, Pilecki świadomie uczestniczył w kreowaniu własnego wizerunku bohatera.

Pilecki uciekł z obozu w kwietniu 1943 roku. Raport dla Armii Krajowej (której w tym okresie podlegała już TAP) z pobytu w obozie, tzw. Raport W, napisał dopiero cztery miesiące później.

„Raportu W” nie można traktować jako raportu sensu stricto o Holokauście, ponieważ na kilkudziesięciu stronach informacje dotyczące traktowania Żydów i wskazujące na ich zagładę pojawiły się zaledwie kilka razy, bez wyróżnienia ich szczególnej sytuacji (z nie mniejszą częstotliwością wspomniane zostały losy różnych grup więźniów). [...] (Cuber-Strutyńska, 2014, s. 490).

Cuber-Strutyńska podkreśla, że wbrew potocznej wiedzy Raport W nie był ani pierwszy, ani o Holokauście (Cuber-Strutyńska, 2014, s. 492). Odnośnie do informowania przez Polaków o Zagładzie, to pierwszy raport zatytułowany *Zagadnienie żydowskie w Polsce pod okupacjami* Jan Karski napisał już w 1940 roku (Karski, 1992). Dziś *Raportem Karskiego* nazywa się tekst opublikowany przez Delegaturę Rządu w Londynie dopiero w listopadzie 1942 roku na temat akcji Reinhardt, tymczasem z realnym raportem Karskiego, którego autor donosił między innymi o tym, że Polacy traktują Żydów jak takich samych wrogów jak Niemców, tekst ten nie ma nic wspólnego (Janicka, 2018). Co więcej, data jego publikacji jest skandalicznie spóźniona. Prześledziwszy losy raportów Karskiego, Elżbieta Janicka konkluduje:

Promocja postaci Karskiego zaciera także milczenie polskiego rządu na uchodźstwie w temacie Holokaustu. Od 25 sierpnia 1942 r. rząd emigracyjny wiedział już z całkowitą pewnością o przemysłowej eksterminacji warszawskich Żydów. Informacje na ten temat zaczęły docierać do londyńskiej siedziby rządu RP na uchodźstwie już pod koniec lipca 1942 r., a więc od samego początku deportacji z getta warszawskiego do komór gazowych w Treblince (od 22 lipca do 23 września 1942). Polski rząd emigracyjny ujawnił swoją wiedzę na ten temat dopiero trzy miesiące później, 24 listopada 1942 r., czyli dzień po tym, jak Agencja Żydowska opublikowała te same informacje poprzez zredagowane zeznania żydowskich uchodźców, którzy przybyli do Palestyny 16 listopada 1942. David Engel pisze: „Gdy ta wiadomość została opublikowana [przez Agencję Żydowską], [polski] rząd nie mógł już dłużej ukrywać własnej wiedzy”. O Karskim zaś dodaje: „Informacje na temat skali deportacji z Warszawy i losu deportowanych, które rząd polski posiadał co najmniej od 25 sierpnia, zostały ujawnione najprawdopodobniej nie dlatego, że Karski przywiózł do Londynu jakieś nowe

wieści (detailednie uzupełnił jedynie to, o czym już wiadano), ani nie dlatego, że wcześniej wiadomościom tym nie dawano wiary, czekając na naocznego świadka [...], ale przede wszystkim dlatego, że Karskiego oskarżono o dostarczenie informacji [żydowskim] środowiskom, nad którymi polski rząd nie miał kontroli” (Janicka, 2015, s. 207).

Dlaczego zatem Kolbe i Pilecki podlegają szczególnej trosce polskiej polityki historycznej? Dlaczego akurat oni nominowani zostali na polskie symbole Auschwitz, a ich biografie podlegają intensywnej mitologizacji? Właśnie dlatego, że obaj należeli do formacji jednoznacznie antysemitów: narodo-wo-katolickich ugrupowań przedwojennych i wojennych. Ich bohaterskie czyny mają być dowodem, że polski antysemityzm nie był groźny, niczego nie świadczył o jego praktykantach, w istocie nie znaczył nic. Oto bowiem mamy dwóch antysemitów, a jednak bohaterów. Dwóch antysemitów, a jednak przejętych losem Żydów. A skoro nawet polscy antysemitów byli dobrymi ludźmi, w czasie wojny współczuli, pomagali i ratowali Żydów, to co dopiero mniej antysemitów część polskiego społeczeństwa. Innymi słowy Kolbe i Pilecki mają dowodzić prawdziwości tezy, jakoby polski antysemityzm był niegroźny i nie był zabójczy. Tezę tę falsyfikują i źródła żydowskie, i historiografia Zagłady już z lat czterdziestych, o dzisiejszej nawet nie wspominając. Z uporem powtarza ją jednak polska inteligencja (Błoński, 1987; Hopfinger & Żukowski, 2018; Janion, 2000; Koźmińska-Frejlik, 2002; Żukowski, 2013), umacniając jej obecność w zestawie polskich oczywistości kulturowych.

3.5. Co powiedział Marian Turski

Do serii wydarzeń z ostatnich dwóch lat, których scenografią i punktem odniesienia był obóz Auschwitz, dodajmy teraz przemówienie Mariana Turskiego wygłoszone podczas siedemdziesiątej piątej rocznicy wyzwolenia obozu. Turski powiedział w nim między innymi:

Auschwitz nie spadło z nieba. Może to się wydawać banalne stwierdzenie, ale jest w tym niesłychanie głęboki, bardzo ważny do zrozumienia skrót myślowy. [...] Auschwitz tupał, dreptał małymi kroczkami, zbliżał się, aż stało się to, co stało się tutaj. [...] Jeżeli się łamie prawa obywatelskie, jeżeli się nie docenia praw mniejszości, jeżeli się je likwiduje. Jeżeli nagina się prawo, tak jak to czyniono w Selmie, wtedy to się może zdarzyć. [...] Nie bądźcie obojętni, jeżeli widzicie kłamstwa historyczne. Nie bądźcie obojętni, kiedy widzicie, że przeszłość jest naciągana do aktualnych potrzeb polityki. Nie bądźcie obojętni, kiedy jakkolwiek mniejszość jest dyskryminowana. Istotą demokracji jest to, że większość rządzi, ale demokracja na tym polega, że prawa mniejszości muszą być chronione. Nie bądźcie obojętni, kiedy jakkolwiek władza narusza przyjęte umowy społeczne, już istniejące. Bądźcie wierni przykazaniu. Jedenaste przekazanie: nie bądź obojętny. Bo jeżeli będziesz, to nawet się nie obejrzyjcie, jak na was, na waszych potomków jakieś Auschwitz nagle spadnie z nieba (Turski, 2020).

Już tego samego dnia Marian Turski znalazł się pod ostrzałem prawicowych i skrajnie prawicowych publicystów, dziennikarzy, polityków i internautów. Samuel Pereira, wówczas szef portalu TVP Info (informacyjny kanał polskiej telewizji publicznej), skomentował przemówienie Turskiego na Twitterze słowami: „Niestety zło potrafi być zaraźliwe. Przypadki, gdy więzień Auschwitz, który sam doświadczył cierpienia i zbrodni nazizmu – później działał w PPR, pracował w wydziale propagandy PZPR i w komunistycznej «Polityce». Takie też są karty naszej trudnej historii... #WeRemember” (Pereira, 2020). Pewna internautka ironizowała pod adresem ocalonego z Zagłady: „Gazu nie starczyło?” (Waluś, 2020). Dzień później tym samym medium posłużył się Rafał Ziemkiewicz, popularny wśród młodzieży prawicowy publicysta i negacjonista, by wyrazić swoje zdanie o Marianie Turskim: „Jakobini, bolszewicy, szturmowcy, hunwejbini – oni wszyscy «nie byli obojętni», tylko właśnie chcieli oczyścić świat ze zła” (Ziemkiewicz, 2020). Portal polskiej telewizji publicznej TVP zamieścił artykuł, w którym czytamy między innymi: „Turski, od 1945 roku działacz PPR i PZPR, wygłosił podczas wystąpienia w Auschwitz tezy, które odebrano jako krytykę rządu. [...] W czasie gdy Turski służył stalinowskiej władzy, prześladowała ona również byłych więźniów Oświęcimia, między innymi Witolda Pileckiego” (jmk & mnie, 2020). Kolejnego dnia głos zabrał Jakub Maciejewski, publicysta skrajnie prawicowego portalu Wpolityce.pl:

[M]ożna mieć wątpliwości co do tego, czy Ocalały z Holocaustu redaktor Turski widzi dziś zaczątki totalitaryzmu, nie można mieć jednak wątpliwości, że pan Marian Turski jeden z totalitaryzmów wspierał. Jak wspomina w swoich dziennikach Mieczysław Rakowski, Turski był uczniem stalinowsko-bierutowskiej kuźni kadr partyjnych, Centralnej Szkoły Partyjnej ZSRR [...]. Będąc autorem tygodnika „Polityka” od lat pięćdziesiątych, nie uniknął Turski innych aktów sympatii wobec Związku Sowieckiego, największego państwa totalitarnego na świecie. [...] nasz brak dekomunizacji, prawdziwej spowiedzi ludzi komunistycznego reżimu, nadal się mści. Dzięki lukom w życiorysach, półsłówkach, grze porównań i wykorzystywania trudnej polskiej historii wielu publicystów mówi, że Polska 2020 roku to zło, a komunizm – nawet w tej stalinowskiej wersji – pomija milczeniem, usprawiedliwia albo nawet go broni (Maciejewski, 2020).

Tego samego dnia na łamach „Tygodnika Solidarność” ukazał się artykuł Jerzego Bukowskiego. Czytamy w nim między innymi:

Mosze Turbanowicz (obecnie Marian Turski) był członkiem młodzieżowej organizacji Polskiej Partii Robotniczej, a następnie pracował w Wydziale Prasy Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. [...] Wtedy nie przeszkadzało mu antydemokratyczny, ludobójczy reżim oparty w dużej mierze na jego żydowskich pobratymcach. Dziś usiłuje odgrywać rolę moralizatora [...] (Bukowski, 2020).

Wreszcie w numerze marcowym skrajnie prawicowego „Kuriera Wnet” autor artykułu pod znamienym tytułem *Auschwitz nie spadł nam z nieba, komunizm też!* napisał: „[Turski] był obojętny na los ludzi przechodzących piekło

nie tylko w Auschwitz, ale także w Gułagu czy w katowniach UB, tworzonych przez instalatorów systemu komunistycznego” (Wieczorek, 2020).

Choć głosy obrońców Mariana Turskiego podniosły się już tego samego dnia co głosy atakujących, żaden nie odniósł się do głównego zarzutu pod adresem Turskiego: że był komunistą i że w związku z tym nie powinien odgrywać roli autorytetu moralnego, a nawet że wspierał system tak samo zbrodniczy jak ten, którego padł ofiarą.

W jaki więc sposób broniono Mariana Turskiego? Bartosz Węglarczyk, redaktor naczelny portalu Onet.pl, tweetował, że to „hejtowanie” i „kwintesencja podłości” (Węglarczyk, 2020). Wtórował mu na Twitterze Tomasz Lis, redaktor naczelny magazynu „Newsweek”. „Szumowiny” – pisał Lis (2020). Portal opozycji antypisowskiej „Koduj24” nazwał atak na Turskiego „obrzydliwym” (Bt, 2020). Konrad Dulkowski, szef Ośrodka Monitorowania Zachowań Rasistowskich i Ksenofobicznych, skomentował: „paskudne” (Waluś, 2020). Podobnie ogólnikowymi kategoriami posłużyło się Stowarzyszenie „Otwarta Rzeczpospolita” zrzeszające inteligenckie elity, pisząc w swoim oświadczeniu, że pod adresem Turskiego skierowano „ohydne, pełne nienawiści słowa brukające i hańbiące wszystkich obywateli” i że zrobili to ludzie, którym zabrakło „przyswoitości” (Sawicka i in., 2020).

Monika Waluś, dziennikarka „Gazety Wyborczej”, najważniejszego liberalnego medium w Polsce, napisała: „nienawistne słowa” (Waluś, 2020). Wojciech Karpieszuk, dziennikarz tej samej gazety, wyjaśniał, że słowa Turskiego odnosiły się do rozpętanej przez PiS kilka tygodni wcześniej kampanii nienawiści wymierzonej w społeczność queer. „Politycy PiS, dobrze wiecie, że Marian Turski mówił również o waszym szczuciu na mniejszości. I boicie się, bo świat to usłyszał” – napisał Karpieszuk, wyjaśniając w ten sposób, dlaczego media prorządowe „zabrały się za lustrowanie tego byłego więźnia Auschwitz” (Karpieszuk, 2020). O jakiego typu lustrację chodziło? O tym dziennikarz nie wspomniał. Dowodził natomiast, że za atakami na Turskiego stoi strach przed opinią międzynarodową. Agnieszka Kublik, jeszcze inna dziennikarka „Gazety Wyborczej”, dowodziła, że Turskiego zaatakowano jako przedstawiciela elit (Kublik, 2020).

Adam Leszczyński, dziennikarz portalu „Oko.press”, skomentował fakt, że Turskiego zaatakował także polityk skrajnie prawicowej partii Konfederacja. Zakwalifikował ten atak jako antysemicki, przypominając, że Konfederacja posługuje się antysemityzmem w swoich politycznych kampaniach, nie jest więc rada, gdy ktoś (Turski) ostrzega przed jego tolerowaniem (Leszczyński, 2020). Nie odniósł się jednak do zarzutu o komunizm. O „antysemityzmie, rasizmie i wykluczeniu” oraz „pochwale ludobójstwa” wspomniano także w oświadczeniu Stowarzyszenia „Otwarta Rzeczpospolita”, jednak także tam zarzut o komunizm przemilczano (Sawicka i in., 2020).

Redakcja „Polityki”, liberalnego tygodnika, dla którego Marian Turski pracuje od kilkadziesiąt lat, zaproponowała, by Turski otrzymał pokojową nagrodę Nobla. Propozycję tę zainspirowało przemówienie Turskiego, ale

wysunięto ją także w odpowiedzi na ataki wobec ocalałego z Zagłady. Jednak w tekście skwitowano je jedynie eufemizmem: „skonfliktowany i rozedrgany świat” („Nobel dla Mariana Turskiego!”, 2020). Resztę przemilczano.

Jedyny tekst, który odniósł się do zarzutu o komunizm – zdawkowo, na marginesie i raczej w obronie wychodzącego jeszcze w czasach PRL-u magazynu „Polityka” niż samego Turskiego – ukazał się właśnie w „Polityce”. Był to zjadliwy i pełen sarkazmu pod adresem atakującej Turskiego prawicy felieton Jana Woleńskiego, profesora filozofii.

Co do oceny „Polityki” – p. Bukowski zapewne zapomniał o wielu inicjatywach tego pisma, nigdy nieukrywającego swej prolewicowej postawy, a jednak niezgodnych z oficjalną linią PRL – napisał Woleński. – [...] Kimkolwiek był Marian Turski w 1945 roku i później, przypisywanie mu rozmaitych niecności bez wystarczającej wiedzy na ten temat [...] jest czymś wyjątkowo obrzydliwym, zwłaszcza gdy jest czynione w otoczeniu antysemickich klisz (Woleński, 2020).

I to by było na tyle.

3.6. Paraliż

Opiszmy pokrótce, co się wydarzyło. Marian Turski, Żyd ocalały z Zagłady, został zaatakowany jako niegdysiejszy komunista. Prawica bez cenzury argumentowała, że z tego powodu powinien on zostać pozbawiony legitymacji moralnego autorytetu, a nawet jakiegokolwiek publicznej prawomocności. Cenzura była wyłącznie po stronie obrońców Turskiego. Nikt z nich nie zmierzył się z powtarzaniem w kółko argumentem, jakoby komunistyczne zaangażowanie Turskiego było jego ostateczną kompromitacją. Nikt z obrońców nie sprzeciwił się także ramie interpretacyjnej, które czyniły ten argument czytelnym: teorii dwóch totalitaryzmów i podwójnego ludobójstwa. W efekcie mowa obrońców była niejasna, niezrozumiała, enigmatyczna. Bez zaglądania do prawniczych mediów, a jedynie czytając teksty w obronie Turskiego, nie można było dowiedzieć się, w jaki sposób próbowano Turskiego zdyskredytować. Zaglądając natomiast do prawniczych mediów, można było odnieść wrażenie, że obrońców Turskiego ogarnął jakiś dziwny paraliż. Dosadność, nazwanie i w efekcie ujawnienie stawki tej „dyskusji” cechowało wyłącznie mowę atakujących.

Dlaczego obrońcy Turskiego nie mogli nazwać rzeczy po imieniu? Dlaczego tę niemożność mają tak silnie uwewnętrznioną, że decydowali się raczej publikować nieczytelne oświadczenia zamiast zmierzyć z tematem? Co by się stało, gdyby zamiast przemilczenia, przeoczenia i odwracania uwagi podjąć się konfrontacji z zarzutem o komunizm Mariana Turskiego?

Marian Turski mówi otwarcie, że był komunistą (Bukojemski, 2013). Zaznaczam tę otwartość, bo w obliczu totalnej delegitymizacji komunizmu po 1989 roku w Polsce oraz powszechności ideologicznego konstruktu „żydomuny” otwartość ta jest czymś wyjątkowym w polskiej sferze publicznej.

Wymaga niebagatelnej odwagi i niezależności. Delegitymizacji tej dokonano przy udziale całego spektrum politycznego, a nie tylko prawicy, która dziś atakuje Turskiego jako komunistę. Jeśli chodzi o antykomunizm, różnice między liberałami, prawicą i skrajną prawicą są w Polsce estetyczne. Merytorycznie na polskiej scenie politycznej różnic na ten temat nie ma. Jest albo jednomyślność, albo ideologiczne kontinuum, wyrażane co najwyżej przy pomocy trochę innego języka, bardziej lub mniej dosadnie. W procesie ustanowienia ramy narracyjnej dwóch totalitaryzmów i podwójnego ludobójstwa na równi z prawicą, niejednokrotnie wyposażona w wyższą prawomocność kulturową, uczestniczyła i nadal uczestniczy polska liberalna inteligencja (Michnik, 1998; Szczypiorski, 1990). Ta sama, która dziś próbuje Turskiego bronić. Nieporadność i nieskuteczność, z jaką to robi, jest efektem blokad w dyskursie, które inteligencja ta sama ustawiła i sukcesywnie umacniała. Z czasem okazało się, że postawiła je przeciw sobie. „Sprawa Turskiego”, pozornie dość błaha, a w każdym razie niebędąca niczym wyjątkowym na mapie codziennego polskiego antysemityzmu, ma tę „zaletę”, że dobrze tę pułapkę unaocznia.

Stawką atakujących była delegitymizacja opinii, które wygłosił Turski, na mocy antykomunistycznego *status quo*. Ponieważ dzielą ją obrońcy Turskiego, musieli oni uciekać się do infantylnych i nic niemówiących kategorii „hejtu” lub w najlepszym razie wybrakowanej diagnozy antysemityzmu. Wybrakowanej, bo pomijającej milczeniem, o jaką antysemicką kliszę tu chodzi. A chodzi o kliszę „żydokomuny”. Nie da się jej zdekonstruować bez dekonstrukcji antykomunizmu jako ideologii, strategii politycznej i dominującego dyskursu. Tymczasem w Polsce tylko komunizm postrzegany jest jako ideologia, antykomunizm zaś – jako swoiste moralne absolutorium. W efekcie nawet osoby i grupy profesjonalnie zajmujące się analizą i zwalczaniem antysemityzmu okazują się bezradne wobec kliszy „żydokomuny”. Biorąc się z nią za bary, albo mimowolnie ześlizgują się w antysemityzm, reprodukując kategorie dominującego dyskursu (Zawadzka, 2013, 2016), albo pomijają sprawę milczeniem.

Adekwatna odpowiedź na zarzuty wobec Turskiego nie była więc możliwa dlatego, że obnażyłaby głęboką schizofrenię polskich środowisk liberalnych i lewicowych. Z jednej strony od kilku dekad uczestniczą one aktywnie w umacnianiu antykomunistycznej doksy, bezkrytycznie podążając za polską polityką historyczną głównego nurtu, a wcześniej wyznaczając jej bieg. Polityka ta jest kluczowym producentem antykomunizmu jako nieprzekraczalnego horyzontu myśli, narracji i wartości. Czy jednak, gdyby traktowali przekazy, pod jakimi sami się podpisują, naprawdę serio – choćby taki, że nazizm i komunizm były równie zbrodniczymi ideologiami i praktykami – mogliby bronić Mariana Turskiego? Uważaliby go za moralny autorytet? Jeśli zgadzają się co do tego, że komunizm oznacza totalitaryzm i ludobójstwo, czy nie powinni traktować byłych komunistów tak, jak chcieliby, by traktowano byłych nazistów, pozbawiając ich prawa głosu, a przynajmniej rangi autorytetów? Czy z antykomunizmem polskich liberalnych elit nie jest tak, jak z ich poparciem

dla „aborcyjnego kompromisu”, czyli pełnej nielogiczności ustawy antyaborcyjnej, która obowiązywała od 1993 do 2020 roku? Aborcja jest w Polsce zakazana na mocy katolickiego dogmatu, że aborcja to morderstwo, a zarodek to człowiek. Dopuszczano ją jednak w trzech przypadkach: gdy ciąża zagrażała zdrowiu i życiu kobiety, gdy ciąża była efektem gwałtu lub gdy płód był uszkodzony. Nadal dopuszczalna jest z pierwszych dwóch powodów. Gdyby jednak potraktować poważnie argument, jakoby aborcja była mordowaniem człowieka, zawsze i nieodwołalnie czymś złym, tragicznym i wymagającym za wszelką cenę uniknięcia, to czy ktokolwiek zgodziłby się, by „mordować” w tych trzech przypadkach? Zahaczamy wówczas o co najmniej eugenikę. Z moralnego punktu widzenia „kompromis aborcyjny” jest absurdem. Podobnie jest z polskim antykomunizmem. Traktując Mariana Turskiego – który nie tylko był komunistą, ale nie wypiera się tego i przede wszystkim nie ulega przymusowi przeproszenia za komunizm – jak autorytet, polska liberalna inteligencja okazuje się tego świadoma.

Skandal rozpętany wokół przemówienia Mariana Turskiego jest jeszcze jedną egzemplifikacją słuszności tez Jeleny Subotić. Obrońcy Mariana Turskiego konsekwentnie nie odpowiadali na jedyny postawiony Turskiemu zarzut: że był komunistą. Nie mogli na ten zarzut odpowiedzieć, ponieważ padli ofiarą szantażu, którego fundamenty sami położyli¹². Tym razem kryminalizacją komunizmu posłużyła się skrajna prawica. Gdyby jednak kryminalizacja ta nie cieszyła się w Polsce najwyższą prawomocnością kulturową i nie dominowała w dyskursie głównego nurtu, skrajna prawica nie miałaby mocy, by paraliżować nią bez wyjątku wszystkich. „Sprawa Turskiego” pokazuje, że zrównanie nazizmu i komunizmu, na którym owa kryminalizacja się opiera, jest narzędziem, za pomocą którego współczesne faszyzmy weszły do mainstreamu. Obecnie ustanawiają w nim swoje porządki.

¹² Art.13 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej uchwalonej 2 kwietnia 1997 r. głosi między innymi: „Zakazane jest istnienie partii politycznych i innych organizacji odwołujących się w swoich programach do totalitarnych metod i praktyk działania nazizmu, faszyzmu i komunizmu [...]”. Dz.U.1997.78.483.

ANEKS

Od dekonstrukcji do rekonstrukcji wzorów kultury. Przypadek polskiego feminizmu

Ze względu na podwójne umocowanie ideologicznego konstruktu „żydokomuny” w kulturze polskiej – antykomunizmem i antysemityzmem – sublokatorskie gesty Żydów są w tym kraju szczególnie często wymuszane i wyjątkowo skrupulatnie wykonywane. Polityka mimikry do polskości nie jest jednak „specjalnością” mniejszości żydowskiej, czy, szerzej, mniejszości narodowych, etnicznych lub religijnych. Politykę tę wdrażają z godną pozazdrosczenia werwą ruchy polityczne, choć z niego innego powodu. O ile spektakl sublokatorski na potrzeby polskiego nadzorcy pt. „znam swoje miejsce, wiem, czego się ode mnie oczekuje i robię to” ma zapewniać względne bezpieczeństwo napiętnowanym, o tyle zmarginalizowane opcje światopoglądowe upatrują



Il. 13. Uczestnicy demonstracji antyfaszystowskiej w Warszawie składają kwiaty pod pomnikiem Armii Krajowej 11 listopada 2011 roku. Printsreen ze strony JournalistInnen-Kollektiv Krise und Kritik z 16 kwietnia 2015 roku, fot. Maciej Markowski / Na poziomie / FORUM (Majchrzak, 2015)



Il. 14. Fragment zaproszenia na imprezę benefitową warszawskiej Antify, która odbyła się 11 maja 2019 roku w Teatrze Powszechnym. Printscreen z Facebook, <https://www.facebook.com/events/582815622219647/>



Il. 15. Baner zawieszony na budynku przy ulicy Marszałkowskiej w Warszawie przez organizatorów i organizatorki antyfaszystowskiej demonstracji 11 listopada 2019 roku. Printscreen ze strony wp.pl, fot. Piotr Molecki / East News (Kościńska & Andrzejewicz, 2019)

w podłączaniu się do głównego nurtu polskości szansy na zyskanie szerszego poparcia społecznego, aprobaty, poklasku. Od dobrych kilku lat na manifestacjach społeczności LGBTQ+ powiewają flagi z godłem narodowym w tęczy kolorach, a ich organizatorki i organizatorzy motywują swoje działania na rzecz równości już nie tylko budowaniem lepszego życia dla dotąd prześladowanych, lecz lepszej, bo bardziej europejskiej ojczyzny. Podobnie jak Żydzi, jednostki i społeczności nieheteronormatywne mogą wykonywać tego typu

gesty po to, by uniknąć ciosów, czasem najbardziej dosłownych. Trochę tak, jak w polskich miastach robią to właściciele lokali z arabskim *street food*, którzy w widocznych miejscach umieszczają znak Polski Walczącej, biało-czerwone flagi lub szaliki lokalnych klubów piłkarskich, by tym sposobem zapobiec rasistowskim atakom na swoje bary. Gdy jednak Razem – najbardziej lewicowa partia polityczna zasiadająca w polskim Sejmie – deklaruje jednoznacznie pozytywny stosunek do patriotyzmu, dołącza do chóru na cześć polskich Sprawiedliwych i wytacza procesy za nazywanie jej komunistyczną, trudno to tłumaczyć zastraszeniem, samonienawiścią, uwewnętrznieniem wrogich sobie wzorów kultury czy przemocą symboliczną. Z podobną furią co Razem od komunizmu odcina się polska Antifa, której symbolem stała się między innymi kotwica powstańcza i której demonstracje wędrują pod pomniki żołnierzy Armii Krajowej, by tam składać kwiaty i wznosić pięści przy hasłach Boga, Honoru i Ojczyzny.

Podobnie rzecz ma się z feminizmem w Polsce, którego publiczne odsołny są coraz bardziej biało-czerwone. Przy feminizmie chciałabym się teraz na chwilę zatrzymać, by na jego przykładzie pokazać, na czym polega polityka mimikry.

Z wyjątkiem jednoznacznie negatywnego stosunku do komunizmu ko-biecy ruch emancypacyjny w posttransformacyjnej Polsce zazwyczaj zachowywał daleko idący dystans wobec kultury dominującej. Zarówno na poziomie analitycznym, jak i aktywistycznym czynił ją raczej przedmiotem swojej krytyki niż udziału, dekonstruując proponowane przez nią wartości i tożsamości. Dlatego początkowo zastanawiałam się, czy nacjonalistyczna polityzacja historii została przez rozmaite feminizmy w Polsce po prostu przeoczona. Niedoceniona, niezauważona, potraktowana jako rozproszone incydenty albo uznana za sprawę niemającą z feminizmem wiele wspólnego. Z perspektywy czasu myślę jednak, że stało się inaczej: feministyczne inicjatywy ostatniej dekady bardziej lub mniej świadomie wzięły w tych procesach udział.



Il. 16. „JESZCZE POLKA NIE ZGINEŁA! Jest wściekła i idzie po swoje! Polka niepodległa to Polka walcząca. Nie pozwoli narzucić sobie żadnej okupacji [...]”. Grafika z postu Krytyki Politycznej na Facebooku z okazji 11 listopada 2020 roku (Krytyka Polityczna, 2020)

Weźmy przykład Solidarności. Feministyczne badaczki i aktywistki intensywnie podjęły temat obecności – a potem marginalizacji – kobiet w strukturach Solidarności w latach osiemdziesiątych. Pytanie, co stało się z kobietami Solidarności, zadały najpierw Shana Penn swoją książką *Podziemie kobiet* wydaną w 2003 roku (Penn, 2003) i Ewa Kondratowicz książką *Szminka na sztandarze. Kobiety Solidarności 1980–1989* wydaną w 2001 roku (Kondratowicz, 2001). W 2009 roku Kongres Kobiet ogłosił Polką Dwudziestolecia działaczkę tzw. pierwszej Solidarności Henrykę Krzywonos. Rok później jako pokłosie tej nagrody ukazała się biografia Krzywonos pt. *Duża solidarność, mała solidarność* autorstwa Agnieszki Wiśniewskiej (Wiśniewska, 2010). W 2014 roku premierę miał film Marty Dzido pt. *Solidarność według kobiet* (Dzido & Śliwowski, 2014). W tym samym roku ukazała się w Polsce druga książka Shany Penn pod tytułem: *Sekret Solidarności – kobiety, które pokonały komunizm w Polsce* (Penn, 2014). Wreszcie w 2016 roku Marta Dzido opublikowała książkę pod tytułem *Kobiety Solidarności* (Dzido, 2016).

Wszystkie wymienione wyżej projekty herstoryczne operują wewnątrz zaproponowanej przez państwową ideologię ramy: Solidarność funkcjonuje tu na prawach świętności i świętości. Czegoś, co wypromowało wartości i znaczenia, których nie wolno kwestionować i czym do dzisiaj wszyscy z wdzięcznością oddychamy. Feministyczne projekty upominają się o pamiętanie, że w tej świętności i świętości uczestniczyły także kobiety. Jako przyczynę ich zapomnienia uznają najczęściej samomarginalizację kobiet. Kobięcą tendencję, by walkowerem oddawać mężczyznom przywództwo.

W miejsce tej zawężonej refleksji można by zaproponować pytanie szersze: o narodowo-katolicki charakter polskiej opozycji antykomunistycznej. O to, jak charakter ów ewoluował od lat siedemdziesiątych. Jak zdefiniował, po pierwsze, podejście do kobiet w obrębie opozycji, po drugie, podejście do kwestii równouprawnienia w ogóle, po trzecie, kształt polskiej tożsamości zbiorowej po 1989 roku? W odniesieniu do wielorakich emancypacji – klasowych, genderowych i narodowych – już w latach siedemdziesiątych opozycja antykomunistyczna miała cechy konserwatywnej kontrrewolucji, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę: 1) namaszczenie przez nią na autorytet polityczny i moralny Kościoła katolickiego; 2) rewindykację etosu inteligencji jako przewodnika narodu oraz 3) budowanie wspólnoty politycznej w oparciu o wiarę w katolickiego Boga oraz przynależność do polskości rozumianej nie obywatelsko, lecz etnicznie. W filmie Marty Dzido widzimy Jadwigę Chmielewską – działaczkę Związku Zawodowego „Solidarność” od jego powstania do dziś – która przemawia na wiecu w 2013 roku z użyciem nacjonalistycznych, podszytych antysemityzmem haseł: „żeby Polska była Polską” oraz „potrzebujemy prawdziwych elit” (Dzido & Śliwowski, 2014). Prawdziwych znaczy tutaj: prawdziwie polskich. W domyśle: nie obcych. Ja natomiast myślę, że potrzebujemy jeszcze nie odpowiedzi, ale póki co samego pytania, na ile z perspektywy praw kobiet, wielości kobiecych podmiotów oraz solidarności opresjonowanych Solidarność była zjawiskiem ambiwalentnym.

Książkowe przewodniki herstoryczne po polskich miastach i miasteczkach zainicjowane przez krakowską Fundację Przestrzeń Kobiet, herstoryczne kalendarze, internetowy projekt Archiwum Historii Kobiet, gdański projekt *Stocznia jest kobietą*, lubelski projekt *Herstory*, projekt *Polska Literacka Herstoria* Ewy Graczyk – polskie realizacje herstoryczne uwzględniają historię do 1939 roku i ewentualnie czas wojny. Wystrzegają się jednak prezentowania postaci kobiecych i ich osiągnięć z okresu 1944–1989, wpisując się tym samym w antykomunistyczną dokkę. Jako postaci heroiczne prezentują natomiast także te kobiety, które przed wojną były teoretyczkami i aktywistkami ugrupowań o charakterze nacjonalistycznym i antysemickim. Prezentacje te mają charakter jednoznacznie aprobatywny, bo chodzi o to, by pokazywać kobiety aktywizm. Ten typ feminizmu – nieważne w jakim nurcie działała, ważne, że była kobietą – dominuje w polskich projektach herstorycznych.

Entuzjastycznemu włączeniu się w nurt fascynacji historią i uczynienia z niej przedmiotu tożsamościowej dumy – mam tu na myśli kreowanie symbolicznych babek i prababek z kręgu polskości – towarzyszy zwrot ku polskości w feministycznej retoryce współczesnej. Podczas Czarnego Protestu z mównic wielokrotnie można było usłyszeć, że w tym proteście chodzi o życie „polskich Kobiet”, obronę „polskich Kobiet” i solidarność z Polkami. W 2013 roku hasłem corocznej Manify warszawskiej, czyli największej demonstracji feministycznej, było: „O Polkę niepodległą”. Na plakacie widniała tzw. kotwica: symbol powstania warszawskiego, znak Polski Walczącej, w który wpisane były piersi. Znak ten robi karierę do dziś. Wiele jego kopii zobaczyć można było podczas Czarnego Protestu.

Wyrazem włączenia się polskiego feminizmu współczesnego w apologię powstania warszawskiego jest film *Powstanie w bluzce w kwiatki. Życie codzienne kobiet w czasie Powstania Warszawskiego* z 2009 (Borkowska i in., 2009). Stworzony został na fali kanonizacji tego zrywu jako najbardziej bohaterskiego wydarzenia w polskich dziejach. Kanonizacja ta stanowiła element spójnej polityki państwa: skoordynowanych działań Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Ministerstwa Edukacji Narodowej, a także promocji powstania warszawskiego za granicą. Na film *Powstanie w bluzce w kwiatki* składają się wywiady z kobietami biorącymi udział w walce. Kategorie takie jak Polska, ojczyzna, naród, niepodległość nie zostają w nim spopularyzowane, a jedynie użyte aprobatywnie – jako chwalebne motywacje kobiet walczących. Pytania zadane powstankom dotyczą jednak niemal wyłącznie sfer życia tradycyjnie kojarzonych z kobiecością: aprowizacji, ubioru, higieny, relacji rodzinnych, związków miłosnych podczas powstania. Poglądy polityczne respondentek, polityczna ocena powstania i współczesna jego gloryfikacja – tych tematów w filmie nie podjęto.

Na ostatnie lata intensyfikacji nacjonalistycznej polityki historycznej w Polsce przypada także zwrot macierzyński w obrębie polskiego feminizmu. Mam tutaj na myśli – zauważalne nawet w mainstreamie – skupienie polskich aktywistek i teoretyczek feminizmu na kwestiach rodzicielskich. W wydanej



Transparent, za który została skazana Alina / facebook.com/RazemŚwiątokrzyskie

Il. 17. „Transparent za który została skazana Alina/facebook.com./ RazemŚwiątokrzyskie”. Printscreen ze strony strajk.eu z 17 października 2017 roku (PN, 2017)

w 2014 roku książce *Matka Feministka* – podobnie zresztą jak w poprzedzających ją wywiadach i felietonach – Agnieszka Graff stawia tezę, że polski feminizm przeoczył temat macierzyństwa. Postuluje ona „feminizm umatczyniony” (Graff, 2014). Zarysowuje podział: z jednej strony dotychczasowa feministyczna ignorancja w temacie macierzyństwa, z drugiej – dostrzeżenie alienacji matek, niedowartościowania ich pracy, matczynego przepracowania, samotności i wyobcowania. W takim ujęciu macierzyństwo to temat o matkach małych dzieci. To „rodzina, praca i opieka” – jak piszą w tekście *Umatczymy Polskę* Agnieszka Graff i Elżbieta Korolczuk (Korolczuk & Graff, 2012). Drugi zarysowany podział to: bezduszny neoliberalizm kontra dowartościowanie pracy opiekuńczej i wzmocnienie systemu opieki instytucjonalnej. Horyzontem nieprzekraczalnym jest w tej myśli pronatalizm: kobiety chcą mieć dzieci, a pytanie brzmi, jak im to umożliwić i ułatwić.

Myślę, że alienacja i przepracowanie nie wyczerpują spektrum społecznego usytuowania matek. Matka to kobieta, która wypełnia przewidziany dla niej wzorzec życia: pragnieniem i posiadaniem dziecka dowodzi swojej normalności płciowej. Realne kobiety-matki są beneficjentkami heteronormalności. Nie czują tego przywileju właśnie dlatego, że tak działa przywilej – nikt im nie wypomina braku kobiecości, braku normalności, braku dojrzałości, braku rozsądku albo braku kobiecych hormonów. W obrębie dominującej

ideologii genderowej macierzyństwo jest wzorem normatywnym, dlatego ma wpływ na wszystkie kobiety – te, które wzór ów wypełniają, i te, które z różnych powodów tego nie robią. Jak ujął to Didier Eribon:

Otoczająca nas kultura oferuje nam te modele zarówno jako jedyny sposób, w jaki można żyć, jak i jako ideał, do którego musimy dążyć. Dzieje się tak, nawet jeśli taka wersja normatywnej rodziny lub rodzinnej normy w rzeczywistości nie odpowiada niczemu, z czym kiedykolwiek spotykamy się w prawdziwym życiu (Eribon, 2013, s. 72).

Za Sarą Ahmed należałoby powiedzieć, że obietnica macierzyńskiego szczęścia, mając ledwo ukrywany potencjał normatywny, jest *de facto* groźbą nieszczęścia wymierzoną w te kobiety, które nie zamierzają być matkami (Ahmed, 2010).

Ale to tylko wierzchołek góry lodowej. Temat macierzyństwa trzeba przede wszystkim umieścić we współczesnym kontekście polskim. Na kontekst ów składają się zakaz aborcji, postępujące ograniczenie dostępu do antykoncepcji, brak edukacji seksualnej w systemie szkolnym i jej szczątkowy charakter w obiegu pozapaństwowym. Wszystkie te zjawiska – w większości zadekretowane prawnie – mają na celu zmuszenie kobiet do rodzenia dzieci. Dlatego aprobatywne skupienie na macierzyństwie i zarzucenie feminizmu, że dotychczas tego nie robił, wydaje mi się gestem analogicznym do historycznego „kobiety też!” – podłączeniem się pod dominujące narracje z kobiecym kontentem, zamiast dekonstrukcji warunków brzegowych tych narracji, zamiast ujawnienia, jakie arbitralności i jaka przemoc stoją na ich straży.

Jednym z takich warunków brzegowych – mówię tu o ideologii, nie praktykach – jest rodzina. Mała, duża, patchworkowa, a nawet wśród postępowych elit jednopłciowa, ale rodzina. To ciągle rodzina pozostaje podmiotem rozpoznawalnym przez państwo. Modelem, na którym opiera się współczesny podział pracy i organizacja współczesnych społeczeństw. Toczą się walki o to, jak tę rodzinę definiować. Myślę, że potrzebujemy także dyskusji o tym, dlaczego rodzina wciąż pozostaje pozytywnym modelem wspólnotowości i dlaczego to w obrębie rodziny jednostka ma realizować swoją codzienność, znajdować radość, satysfakcję i bezpieczeństwo. Jaki wpływ obowiązywanie tego modelu ma na kobiety w rodzinach i kobiety poza rodzinami? Jaki to ma wpływ na kształtowanie aspiracji, marzeń i pragnień – także pragnienia posiadania dziecka? Na wyobraźnię – w wymiarze indywidualnym i zbiorowym – odnośnie do przyszłości?

Nie przypadkiem wybuch tematu macierzyństwa w polskim feminizmie zbiegł się w czasie z nacjonalistycznym wzmożeniem. Atmosfera gloryfikacji narodu, postulaty jego wzmacniania, kolektywna autoafirmacja polskiej wspólnoty narodowej sprzyjają wątkowi macierzyństwa. Macierzyństwo to od zawsze element narodowej ideologii, w obrębie której pewne pytania stają się niedozwolone. Na przykład pytanie, jak się ma postulat zwiększania populacji społeczeństw zachodnich do globalnego przeludnienia, do rosnącej liczby uchodźców i blokowania przed uchodźcami granic, do skrajnie nierównomiernych statystyk zaludnienia globu. Co zostaje z postulatu dostępu do

macierzyństwa, gdy spojrzeć na niego przez pryzmat szerszy niż europejskiego państwa narodowego?

Myślę, że zwrot polskiego feminizmu w kierunku macierzyństwa ma kilka przyczyn. Po pierwsze, jest efektem pogłębiającej się frustracji uporczywym brakiem sukcesu na polu walki o prawa reprodukcyjne. Po drugie, podobnie jak projekty herstoryczne powodowany jest chęcią uzyskania prawomocności w polskiej sferze publicznej. Wreszcie macierzyństwo ma być sposobem na uzyskanie autorytetu w oczach tzw. zwyczajnych kobiet. Podobnie jak „zwykły człowiek”, „zwyczajne kobiety” to silny fantazmat polskiego dyskursu współczesnego. Fakt uznania ze strony tego fantazmatu ogłaszają media w momencie, gdy same postanowią coś uznać. To szantaż zakładany na feminizm od lat dziewięćdziesiątych, kiedy media i politycy pozycjonowali feministki jako osoby, które nikogo nie reprezentują. Jego moc oddziaływania okazała się dużo trwalsza niż ktokolwiek przypuszczał, skoro o błogosławieństwo tego fantazmatu biją się do dziś podmioty sfery publicznej. Pytanie, czy feminizm powinien do tej bitwy dołączać, czy raczej – znowu – przyjrzeć się, z czego ów fantazmat jest zbudowany. Z macierzyństwa na pewno. Wszak wedle dominującej w Polsce ideologii „zwyczajność” to „normalność”, a normalność kobieta realizuje dążeniem do macierzyństwa. Manifestacyjna aprobata polskich działaczek feministycznych dla normatywnego wzorca kobiecych pragnień i trajektorii kobiecego życia miała osłabić niechęć do feminizmu wśród tzw. zwykłych kobiet, które zostały przez feministki i feministów zdiagnozowane przede wszystkim jako matki. Do rozważenia pozostaje, po pierwsze, trafność tej diagnozy, po drugie, emancypacyjny potencjał wspierania dotychczasowego modelu kobiecego życia, głęboko uwikłanego w patriarchalny podział kapitałów i ról.

Wobec wzmocnienia nacjonalistycznej polityki historycznej w Polsce polski feminizm nie zachował dystansu i nie podjął analizy, jakiego typu wspólnotą proces ten zaowocuje. Zamiast tego zajął stanowisko: kobiety też! A wraz z kobietami – esencjalistycznie rozumiana kobiecość, kobiece sfery życia, kobieca perspektywa: kobiety też brały udział w powstaniu warszawskim, kobiety też były żołnierzkami walczącymi z Armią Czerwoną, kobiety też były w antykomunistycznej opozycji, kobiety też tworzyły Polskę po 1989 roku i tworzą ją nadal, rodząc dzieci. W efekcie feminizm wzmocnił dominujące narracje, dostarczając państwowej ideologii dodatkowej legitymizacji. Legitymizacji różnorodności, dywersyfikacji, uwzględnienia głosów spoza centrum. Pozwolił władzy uniknąć konfrontacji z krytyczną refleksją nad całością tych procesów, dając jej alibi w postaci „kącika mniejszości”. „Ukobiecenie” narodowych świętości i ufeministycznienie narodowej ideologii pronatalnej spotkało się z aprobatą w obrębie mainstreamu. Okazało się bowiem, że za pomocą tego „ukobiecenia” można łatwiej zaakceptować nawet najbardziej szowinistyczne epizody nowych polskich świętych. Mam tu na myśli na przykład znakomicie przyjęty projekt muzyczny *Panny wyklęte*, gdzie czołowe artystki polskiej estrady śpiewają piosenki nacjonalistycznej partyzantki powojennej.

A także kult Danuty „Inki” Siedzikówny – jednej z kobiet walczących w szeregach tejże partyzantki (Wilczyk, 2014). Kult, który przyswoili nawet polscy kibice, z reguły uznający wyłącznie męskie autorytety. Trudno nie odnieść wrażenia, że herstoria udekorowała polski nacjonalizm.

Na Kongresie Kobiet, na corocznych feministycznych manifestacjach, podczas Czarnego Protestu, słyszałyśmy hasła: „Polska jest kobietą”, „Wszystkie jesteście Polkami”, „Solidarność jest kobietą”, „Rewolucja jest kobietą”. Myślę, że potrzebujemy więcej namysłu nad tym, jaka rewolucja, z kim solidarność, co oznacza wspólnota związana na bazie tak wykluczającej kategorii jak polskość oraz jak antykomunistyczna doksa definiuje i zawęża polski feminizm – w jego wymiarze dzisiejszym i w spojrzeniu na jego historię. Sprawia ona między innymi, że feministyczne środowisko ignoruje bądź odcina się od lokalnej historii emancypacji kobiet. Magdalena Grabowska nazywa ów proces zerwaniem genealogii (Grabowska, 2018), historię tę bowiem tworzą przede wszystkim osiągnięcia emancypantek socjalistycznych i z okresu socjalizmu (Stańczak-Wiślicz i in., 2020). Antykomunistyczna doksa, która cechuje polską sferę publiczną, sprawia, że chcąc spełnić wymogi tej sfery, reprezentantki polskiego feminizmu zamykają sobie drogę do własnej historii i jej rewindykacji.

Na ile inicjatywy feministyczne podejmowane w ramach strategii uczestnictwa w aktualnych trendach kulturowych wzięły udział w przesuwaniu dyskursu ku nacjonalizmowi? Jakie są zyski i straty polskiego feminizmu współczesnego z respektowania antykomunistycznego *common sense*? Jakie są konsekwencje tej strategii dla kwestii reprezentacji? Pytania te pozostają otwarte. Naszkicowałam pokrótce powyższy pejzaż współczesnego feminizmu w Polsce po to, by pokazać, jak działa syndrom sublokatorski w ruchach politycznych. Powodowany potrzebą inkluzji w obręb głównego nurtu, za cenę przemocy symbolicznej generuje strategię „unikania ciosu” poprzez próby pozbycia się piętna radykalizmu. Sublokatorstwo, które w warstwie dyskursywnej przejawia się gorliwym reprodukowaniem wzorów kultury dominującej i ścisłym trzymaniem się ram prawomocności przez tę kulturę wygenerowanych, nie jest przypadkiem li tylko żydowskim. Jeśli chodzi o Żydów, jest ono jednak czymś nieco innym niż w wypadku Antify, ruchu feministycznego czy partii Razem: to nie tyle strategia zyskania akceptacji, sojuszników, poparcia, co raczej strategia przetrwania.

ZAKOŃCZENIE

W książce *People Love Dead Jews* Dara Horn (2021) wyróżnia dwa typy antysemityzmów: purimowy i chanukowy. Przesłanie antysemityzmu purimowego jest proste: zabić wszystkich Żydów; to antysemityzm bez wyjątku pogromowy, eksterminacyjny. Typ chanukowy natomiast

często angażuje samych Żydów jako swoich wykonawców. Wymaga nie tyle Żydów martwych, co dobrych Żydów [*cool Jews*]: tych, którzy gotowi są zrezygnować z każdego aspektu żydowskości, który akurat nie jest *cool* [...]. Tak „przerobieni” Żydzi są wykorzystywani do tego, by zademonstrować dobre intencje reżimu – który w żadnym wypadku nie jest antysemitowski, tylko po prostu wymaga, by jego Żydzi spuścili w toalecie tysiące lat żydowskiej cywilizacji w zamian za cenną nagrodę: nie będą traktowani jak śmiecie albo nie będą mordowani. Przez kilka lat. Może (Horn, 2021, s. 57).

W niniejszej pracy chciałam pokazać, że „antykomunizm chanukowy” jest nie tylko częścią składową motywu „żydokomuny”, ale w dużej mierze ukształtował taki model badań nad antysemityzmem, w którym możliwość zdiagnozowania i rozmontowania tego ideologicznego konstruktu jest strukturalnie zablokowana. Strukturę tę nadal umacnia fakt, że za sprawą szantażu z „żydokomuny” zbudowano ją niejako „rękami Żydów” – badaczek i badaczy, którzy próbując ten szantaż obejść, rozwinęli koncepcję relacji międzygrupowych. Kategoria relacji, a tym bardziej relacji międzygrupowych, jest tymczasem nieadekwatna do zrozumienia, a często nawet uchwylenia, antysemitycznych komponentów aktualnych zjawisk społecznych i kulturalnych, których bezpośrednim lub pośrednim kreatorem jest polska polityka historyczna. Wszystko to razem generuje niesprawiedliwość hermeneutyczną nie tylko na poziomie doświadczeń jednostek, ale także w perspektywie reprodukcji kultury.

Szantaż „żydokomuną” odcisnął swoje piętno nie tylko na badaniach nad antysemityzmem, ale także na zbiorowych i indywidualnych tożsamościach żydowskich. Zdaniem Deborah Dash Moore (1988) wieńcząca makkartyzm sprawa Ethel i Juliusa Rosenberga ostatecznie określiła dopuszczalny model żydowskości w USA, formatując drugie pokolenie – urodzone w USA dzieci imigrantów i imigrantek żydowskich. Oznaczało to koniec żydowskiego

pluralizmu politycznego, który charakteryzował pokolenie ich rodziców, a także kres autonomii żydowsko-amerykańskich tożsamości politycznych, w szczególności zaś specyfiki żydowskiej lewicowości. Egzekucja Rosenbergów „oczyściła” żydowską mniejszość w Ameryce z antysemitkiej skazy „żydokomuny”. Śmierć żydowskich komunistów reprezentowała symboliczną daninę wymaganą, by udowodnić lojalność amerykańskich Żydów wobec Ameryki i jej wartości.

Jeśli chodzi o tożsamość żydowską w Polsce, starałam się pokazać, że w obrębie paradygmatu antykomunistycznego zarządza nią analogiczna logika: by jako Żyd lub Żydówka być warunkowo zaakceptowanym/zaakceptowaną w obrębie polskiej kultury, trzeba regularnie i publicznie odcinać się od komunizmu, potępiać go, a najlepiej także za niego przeproszać. Takie jest społeczne, odgórne i oddolne, oczekiwanie. Historia implementacji ukształtowanego przez makkartyzm amerykańskiego podejścia do antysemityzmu na gruncie polskim wymaga szczegółowego prześledzenia. Kiedy to się zaczęło? Czy, podobnie jak transfer amerykańskich modeli żydowskości na grunt wschodnioeuropejski, w latach osiemdziesiątych XX wieku (Gruber, 2004)? Czy może raczej, podobnie jak amerykański model emancypacji kobiet, w latach dziewięćdziesiątych (Cîrstocea, 2019; Ghodsee & Lišková, 2016; Grabowska, 2018)? A może dzięki przepływowi akademickich trendów między Wschodem a Zachodem – mimo żelaznej kurtyny – dużo wcześniej?

Niniejsza praca nie aspiruje do wyczerpującej monografii motywu „żydokomuny” w warunkach polskich. Osobnego badania domaga się historia tego konstruktu ideologicznego w polskich tekstach kultury ze szczególnym uwzględnieniem dyskursu historiograficznego. Przyglądając się „z ukosa” kanonicznej dziś twórczości Zygmunta Krasińskiego, Aleksandra Sekuła dowiodła, że w obrębie polskiej kultury antykomunizm, a wraz z nim „żydokomuna”, wyprzedziły komunizm (Sekuła, 2015). Analogicznej analizy historycznej domaga się zrównanie nazizmu i komunizmu. W niniejszej pracy rozważałam stawki, użycia i konsekwencje tego zrównania, ale nie jego genezę. Jej badaniom powinno towarzyszyć śledztwo dotyczące kategorii totalitaryzmu: jej powstania, karier, schyłków i odrodzeń. Dalsze rozwinięcia należą się także kategorii wzorów kultury, przede wszystkim w kierunku takiej jej operacjonalizacji, by mogła służyć do badań nad różnorodnymi zjawiskami o uporczywym charakterze, których złożoności zdecydowanie nie wyczerpuje definicja stereotypu lub uprzedzenia.

Eva-Maria Ziege pisze następująco o warunkach, w jakich przyszło pracować zespołowi ISR:

W latach 1942–1944 przemoc antysemitka była w Stanach Zjednoczonych codziennością. Żydowskie cmentarze i synagogi dewastowano, malowano na nich swastyki i [antysemityczne] hasła, literatura antysemitka była powszechnie dostępna. Młodzież atakowała żydowskie dzieci. Do najpoważniejszych przestępstw dochodziło w Nowym Jorku i Bostonie, głośno było także o incydentach w armii i Kongresie (Ziege, 2012, s. 97).

Formacyjny okres zimnowojennego antykomunizmu i towarzysząca mu spektakularna fala antysemityzmu lat czterdziestych wywołana Zagładą postawiły organizacje żydowskie w sytuacji bez wyjścia. Biorąc na siebie zadanie uspokojenia tej fali, by zyskać aprobatę, organizacje żydowskie musiały wpisać swoje kampanie w antykomunistyczną ramę narracyjną, niejako wbrew dostarczonej przez nauki społeczne wiedzy, że antykomunizm i antysemityzm chodzą w parze dużo częściej niż antysemityzm i komunizm. To wtedy właśnie następuje zwrot w kierunku psychologii społecznej, rozważań nad konstrukcją osobowości i tożsamości. Zaskakującym pozostaje, że przykładem do tego rękę środowisko szkoły frankfurckiej na uchodźstwie, zapewne nieświadome, jak dalekosiężne będą tego konsekwencje dla kształtu badań nad antysemityzmem, a przede wszystkim zaszantażowane antykomunizmem swojego „gospodarza”.

Procesy, które starałam się opisać w tej pracy, unaoczniają, że „żydokomuna” to nie, jak zwykliśmy sądzić, jeden z wielu antysemitycznych stereotypów, który generuje myślenie: komuniści to Żydzi. Też, ale nie tylko. Chciałam dowieść, że formuła „żydokomuny” kształtuje nasz sposób myślenia o antysemityzmie, skutecznie blokując myślenie¹, które pozwalałoby ujrzeć zjawisko antysemityzmu nie tylko jako indywidualne postawy i poglądy, nie tylko jako sposób postrzegania Żydów, lecz również bezrefleksyjnie powielany, obywatelski się bez uzasadnienia, przenikający teksty kultury sposób postrzegania rzeczywistości i zachodzących w niej stosunków społecznych. Co niemniej ważne, szantaż „żydokomuną” nadal wymusza na Żydach i Żydówkach określone zachowania i określony typ uczestnictwa w kulturze, a zatem także w dyskursie o antysemityzmie. Dzięki analizie formuły „żydokomuny” zobaczyć można, że antysemityzm jest czymś więcej niż stereotypem, który sprawia, że jednostki w jakiś sposób myślą o Żydach. Jest też czymś więcej niż bezpośrednią, symboliczną lub fizyczną, przemocą wobec Żydów. Będąc wzorem kultury i pozostając w trybach kulturowej reprodukcji, a zatem będąc zarazem elementem strukturalnym i strukturyzującym, antysemityzm ma charakter kulturotwórczy.

Reprodukowany przez współczesną kulturę polską status Żyda jako „gościa” – raz mniej, raz bardziej życzliwie traktowanego – ma swoją wielowiekową genezę (Matyjaszek, 2019). W wymiarze ponadindywidualnym, politycznym i prawnym status ten został w Polsce poddany radykalnej dekonstrukcji tylko raz: przez komunizm. Jako intelektualny i społeczny ruch o charakterze rewolucyjnym komunizm przeddefiniowywał wzory podmiototwórcze. Krytyce poddał te z nich, które zasadały się na pojęciu narodu i wspólnocie

¹ Przywołując analizy dyskursu Michela Foucaulta, Glen Sean Coulthard pisze: „Formacje dyskursywne nie są neutralne: «konstruuja» one tematy i przedmioty naszej wiedzy; zarządzają «sposobem, w jaki jakiś temat może być pomyślany, ujmowany w słowa i uzasadniany». Wpływają także na to, jak idee «znajdują wyraz w praktyce i jak regulują zachowania innych». Formacja dyskursywna może legitymizować określone sposoby myślenia i postępowania, ale z równą mocą może także ograniczać lub powstrzymywać «inne sposoby ich ujmowania»” (Coulthard, 2014, s. 103).

religijnej. Wprowadził kategorię interesu, która biegła w poprzek dotychczasowych podziałów i wskazywała na inne, dotąd ukryte. Komunizm żydowski można zatem postrzegać jako jeszcze jedną, poza omówionymi tu koncepcjami Sartre'a, Améry'ego, Sandauera i Czollka, strategię emancypacyjną. Antykomunizm, który stanowi dziś niezbywalny, dzielany przez prawicę i lewicę element polskiego dyskursu publicznego, jest więc także powrotem do takiego rozumienia tożsamości polskiej, zgodnie z którym Żyd znowu jest „gościem”.

Zastanawiając się nad możliwością utrzymania władzy bez ciągłego stosowania środków bezpośredniego przymusu, David Beetham pisał:

Poparcie wyrażone przez podporządkowanego legitymizuje władzę, która jest nad nim sprawowana. Zachowania podporządkowanego rozpoznawane są w wymiarze symbolicznym i normatywnym jako przyzwolenie na władcze podporządkowanie, a przez to także jako aproba reguł władzy. Legitymizacja wynika z publicznego potwierdzenia zarówno prerogatyw władczych, jak i powinności wynikających z nich dla podporządkowanego. Legitymizacja stosunków władczych poprzez wyrażenie przyzwolenia jest potrzebna rządowi bez względu na to, jak solidne są procedury, na których oparta jest jego władza (Beetham, 1995, s. 297).

Zajmowanie się antysemityzmem, o ile jest konsekwentne, musi prowadzić do dekonstrukcji antykomunizmu. Nie tylko ze względu na stereotyp „żydokomuny” i nie tylko dlatego, że „żydowski bolszewizm” był kluczowym elementem propagandy NSDAP, ale także dlatego, że w okresie przedwojennym zaangażowanie komunistyczne oznaczało całkowitą dezaprobatę dla reguł władzy, odmówienie podporządkowania władczym prerogatywom, a tym samym poszerzenie horyzontu politycznej wyobraźni (Dean, 2018). W tym sensie komunistyczne zaangażowanie Żydów i Żydówek można także postrzegać jako akt zerwania z sublokatorstwem rozumianym jako wypełnianie roli dobrowolnego podporządkowania, której grupa dominująca oczekuje od grupy zdominowanej po to, by potwierdzać dobry wizerunek własny i własne prawo do dominacji. Komunizm oznaczał praktykę delegitymizowania ówczesnego układu sił w społeczeństwie.

Komunistyczny sprzeciw wobec antysemityzmu wynikał z internacjonalistycznego postulatu porzucenia podziałów narodowych na rzecz solidarności klasowej proletariatu. Generował on antydyskryminacyjną postawę wobec Żydów, daleką jednak od współczesnej polityki uznania. W warunkach polskich po wojnie komuniści zaproponowali Żydom inkluzję w obręb polskiej obywatelskości. Ceną za ten uniwersalizm było wymazanie historii Żydów sprzed komunizmu jako historii mniejszości podlegającej strukturalnej przemocy, ponieważ postulatyczny język komunizmu posłużył nowym władzom także do opisu przeszłości. W efekcie przeszłość polskich Żydów uległa idealizacji, a polski antysemityzm nie został dostatecznie sproblematyzowany.

Uniwersalizm generuje postulat asymilacji, którą – jako strategię żydowską wobec antysemityzmu – Sartre nazywa nieautentyczną, a Sandauer niemożliwą. Podobnie jak dziś robi to Max Czollek w odniesieniu do

kategorii integracji i podobnie jak robił to kiedyś Karol Marks w odniesieniu do kategorii praw obywatelskich, obaj rozliczali z tego postulatu liberalnych demokratów, którzy – może i pełni dobrych intencji – stawiają jednak przez Żydami zadanie pozbycia się żydowskości jako warunku przystąpienia do wspólnoty równych. Nie chcąc widzieć uwarunkowań rasowych, etnicznych, płciowych, demokratą udaje, że ich nie ma, w efekcie dostosowując wszystkich do samego siebie jako wzoru człowieczeństwa, jako człowieka *per se*, człowieczy wzorzec metra z Sèvres. Na tym polega postulat asymilacji, który „ocala Żyda jako człowieka, ale unicestwia go jako Żyda, [...] przepuszcza [go] przez demokratyczną maszynkę, z której wyjdzie samotny i nagi, jako indywidualna partykuła, podobna do wszystkich innych partykuł” (Sartre, 1992, s. 57). Wyobrażonym oponentem Sartre’a jest tu ktoś taki jak Otto Bauer z eseju Marksa. Na wzór Marksa Sartre obnaża fałszywość uniwersalizmu stojącego za postulatem asymilacji, a następnie przygląda się, w jaki sposób tak skrojony horyzont – uniwersalizmu i asymilacji – wpływa na żydowski los w świecie społecznym.

Asymilacja, której dzieje na przykładach paru pisarzy polskich usiłowałam narysować, okazuje się – właściwie – niemożliwa. Do żydostwa swojego nie można mieć stosunku obojętnego: dziedzictwo zbyt ciężkie, by można przejść nad nim do porządku. Można tylko – albo się go zaprzeczyć, albo je eksponować (Sandauer, 1982, ss. 96–97).

Jean Améry twierdzi, że to, co czyni z niego Żyda, to przemoc antysemitki oraz fakt, że on nie może wybrać, że Żydem nie jest. Zamiast więc usilnie starać się nim nie być, jak robił przed wojną, Améry postanawia odrzucić nie samą żydowskość, lecz alienujące spojrzenie na nią. Analogiczny gest proponuje Max Czollek, twórca afirmatywnej koncepcji dezintegracji.

Poza dekonstrukcją postulatu asymilacji wszystkie te podejścia łączy odmowa ucieczki przed fałszywym uniwersalizmem w ramiona polityki tożsamości. O ile bowiem mistyfikacyjny uniwersalizm wypycha w pułapkę asymilacji, która okazuje się niekończącym egzaminem z podporządkowania kultury, do której ma nastąpić asymilacja (oraz jej prawomocnym nosicielem), o tyle polityka tożsamości wypycha z powrotem w fałszywie symetryzujący paradygmat relacji, wzajemności i podlegającej wielokierunkowym procesom egzotyzyacji różnicy. Co więcej, dyskurs wielokulturowości i różnorodności, a także oparta o kategorię reprezentacji polityka uznania, posłużyły w roli parawanu zakrywającego urasowiony podział pracy i rasistowską przemoc, w tym zwłaszcza przemoc ekonomiczną. Tę dychotomię – uniwersalizm *versus* polityka tożsamości i uznania – Max Czollek diagnozuje jako ramę fałszywie problematyzującą życie żydowskie w obrębie dominujących wspólnot narodowych oraz służących im struktur państwowych. I konstruuje ją krótką, pragmatyczną odmową. Odmową brania udziału w narcystycznych spektaklach otaczającej go wspólnoty narodowej na prawach dowodu. Dowodu na jej inkluzywność, gościnność, przepracowanie antysemityzmu lub inne podyktowane aktualnościami zapotrzebowania.

SPIS ILUSTRACJI

Il. 1–3. Wielka Synagoga w Poznaniu, 29 lipca 2021 roku. Fot. Anna Zawadzka	44–45
Il. 4.1–4.3. Dokument znaleziony w Synagodze, 29 lipca 2021 roku. Fot. Anna Zawadzka.....	46–48
Il. 5. Kadr z nagrania demonstracji pod ambasadą Izraela, 15 maja 2021 roku. Video OKO.press na You Tube <i>Polacy i Żydzi solidarnie z Palestyńczykami. Protest pod ambasadą Izraela przeciwko przemocy</i> (OkO.press, 2021a)	51
Il. 6. Zdjęcie demonstracji pod ambasadą Izraela, 8 czerwca 2021 roku. Printscreen strony internetowej Narodowego Odrodzenia Polski, z artykułu <i>Nacjoniści przeciwko żydowskiemu ludobójstwu</i> (info@nop.org.pl, 2021).	52
Il. 7. Kadr z nagrania demonstracji w Jedwabnem, 10 lipca 2021 roku. Video OKO.press na You Tube pt. <i>Sceny hańby. 80. rocznica Jedwabnego</i> (OKO.press, 2021b).....	52
Il. 8. Wyniki głosowania Sejmu nr 73 z 24 czerwca 2021 roku. Printscreen strony internetowej Sejmu RP (<i>Głosowanie nr 73 na 33. posiedzeniu Sejmu</i> , 2021).....	53
Il. 9. Zdjęcie instalacji organizacji Młodzież Wszechpolska pod ambasadą Izraela z 30 czerwca 2021 roku. Printscreen twitta Młodzieży Wszechpolskiej <i>Żeby była jasność...</i> (Młodzież Wszechpolska, 2021).....	54
Il. 10. Mem z przysłowiową „kupą gruzu”. Printscreen ze strony Demotywatory.pl z 26 marca 2019 roku (<i>Polski rząd rozpoczął ogólnokrajową zbiórkę żydowskiego mienia utraconego podczas Holokaustu</i> , 2019).	55
Il. 11. Baner przed Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Printscreen ze strony Młodzież Wszechpolska, Poznań z 20 lipca 2021 roku, Facebook, https://www.facebook.com/mwpoznan/ posts/4214430568644972/	57
Il. 12. Transparent „Stop totalitaryzmom” niesiony podczas obchodów 75. rocznicy powstania warszawskiego. Printscreen ze strony Noizz.pl z 3 sierpnia 2019 roku, fot. Jakub Kaminski/East News/East News (Piasecki, 2019).....	60
Il. 13. Uczestnicy demonstracji antyfaszystowskiej w Warszawie składają kwiaty pod pomnikiem Armii Krajowej 11 listopada 2011 roku. Printscreen ze strony JournalistInnen-Kollektiv Krise und Kritik z 16 kwietnia 2015 roku, fot. Maciej Markowski / Na poziomie / FORUM (Majchrzak, 2015).....	275

- Il. 14. Fragment zaproszenia na imprezę benefitową warszawskiej Antify, która odbyła się 11 maja 2019 roku w Teatrze Powszechnym. Printscreen z Facebook, <https://www.facebook.com/events/582815622219647/>.....276
- Il. 15. Baner zawieszony na budynku przy ulicy Marszałkowskiej w Warszawie przez organizatorów i organizatorki antyfaszystowskiej demonstracji 11 listopada 2019 roku. Printscreen ze strony wp.pl, fot. Piotr Molecki / East News (Kościńska & Andrzejewicz, 2019).....276
- Il. 16. „JESZCZE POLKA NIE ZGINĘŁA! Jest wściekła i idzie po swoje! Polka niepodległa to Polka walcząca. Nie pozwoli narzucić sobie żadnej okupacji [...]”. Grafika z postu Krytyki Politycznej na Facebooku z okazji 11 listopada 2020 roku (Krytyka Polityczna, 2020).....277
- Il. 17. „Transparent za który została skazana Alina/facebook.com./ RazemŚwiętokrzyskie”. Printscreen ze strony strajk.eu z 17 października 2017 roku (PN, 2017).....280

SPIS SKRÓTÓW

- ADL – Anti-Defamation League (Liga Przeciw Zniesławieniom)
- AJC – American Jewish Committee (Amerykański Komitet Żydowski)
- AJCongress – American Jewish Congress (Kongres Żydów Amerykańskich)
- CPUSA – Communist Party of the United States of America (Komunistyczna Partia Stanów Zjednoczonych)
- HUAC – House-Committee of Un-American Activities (Komisja Izby Reprezentantów ds. Badania Działalności Antyamerykańskiej)
- IPN – Instytut Pamięci Narodowej
- ISR – Institute of Social Research
- JLC – Jewish Labor Committee
- JPFO – Jewish Peoples Fraternal Order
- NAIRO – National Association of Intergroup Relations Organizations
- NDH – Nezavisna Država Hrvatska (Niepodległe Państwo Chorwackie)
- OSKILK IBL PAN – Ośrodek Studiów Kulturowych i Literackich nad Komuni-
zmem Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk
- SRPOOK – Stowarzyszenia Rodzin Polskich Ofiar Obozów Koncentracyjnych
- TSKŻ – Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów

BIBLIOGRAFIA

- 12-latkowie zdewastowali cmentarz żydowski we Wrocławiu. (2021, czerwiec 17). *Jewish.pl*. <https://jewish.pl/pl/2021/06/17/12-latkowie-zdewastowali-cmentarz-zydowski-we-wroclawiu/>
- 1950 *Studies in Prejudice*. (b.d.). AJC Global Jewish Advocacy. <https://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=1380>
73. rocznica wyzwolenia niemieckiego nazistowskiego obozu Auschwitz. (2018, styczeń 27). Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau. <http://www.auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/73-rocznica-wyzwolenia-niemieckiego-nazistowskiego-obozu-auschwitz,1962.html>
- Achinger, C. (2022). *Intersectionality and critical theory: Paper for the 14th Critical Theory Conference of Rome, 15–18 May 2022* [Niepublikowany referat].
- Aderet, O. (2021, czerwiec 25). New law in Poland would end property restitution for Holocaust survivors, causing a new crisis with Israel. *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/world-news/europe/jewish-poland/.premium-new-law-in-poland-to-end-property-restitution-for-holocaust-survivors-1.9940416>
- Adorno, T. W. (1986). What does coming to terms with the past mean? W G. H. Hartman (Red.), *Bitburg in moral and political perspective* (ss. 114–129). Indiana University Press.
- Adorno, T. W., Sanford, N., Levinson, D., & Frenkel-Brunswick, E. (2010). *Osobowość autorytarna* (M. Pańków, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Duke University Press.
- Ajzen, I., & Fishbein, M. (1977). Attitude-behavior relations: A theoretical analysis and review of empirical research. *Psychological Bulletin*, 84(5), 888–918. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.84.5.888>
- Ajzen, I., & Fishbein, M. (1980). *Understanding attitudes and predicting behavior*. Prentice Hall.
- aka. (2018, luty 3). Tego chcą Żydzi od Polski: Lasy, fabryki, kamienice nawet bilion zł. *SUPERexpress*. Pobrano 4 sierpnia 2022, z <https://polityka.se.pl/wiadomosci/tego-chca-zydzi-od-polski-lasy-fabryki-kamienice-nawet-bilion-z-aa-WXED-A-Dzu-Uy3J.html>
- Allen, T. (2012). *The invention of the white race: Racial oppression and social control*. Verso Books.

- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Addison-Wesley Publishing Company.
- Allport, G. W., & Kramer, B. M. (1946). Some roots of prejudice. *Journal of Psychology*, 22(1), 9–39. <https://doi.org/10.1080/00223980.1946.9917293>
- Almond, G. A. (1954). *The appeals of communism*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400876747>
- Althusser, L. (2010). Ideologie i aparaty ideologiczne państwa (A. Staroń, Tłum.). *Nowa Krytyka*, 4(20). http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888
- Améry, J. (1980a). *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities* (S. P. Rosenfeld & S. Rosenfeld, Tłum.). Indiana University Press.
- Améry, J. (1980b). On the necessity and impossibility of being a Jew. W J. Améry, *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities* (S. P. Rosenfeld & S. Rosenfeld, Tłum.; ss. 82–101). Indiana University Press.
- Améry, J. (1980c). Resentments. W J. Améry, *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities* (S. P. Rosenfeld & S. Rosenfeld, Tłum.; ss. 62–81). Indiana University Press.
- Améry, J. (2005). The birth of a man from the spirit of violence: Frantz Fanon the revolutionary. *Wasafiri*, 20(44), 13–18. <https://doi.org/10.1080/02690050508589945>
- Améry, J. (2019). Moje żydostwo (K. Kończal, Tłum.). *Narracje o Zagładzie*, 2019(5), 263–272. <https://doi.org/10.31261/NoZ.2019.05.14>
- Andersz, K., & Aleksun, N. (2020). Studenci żądają żydowskich trupów. *Chidusz*, 2020(70(6)). <https://chidusz.com/afra-trupia-natalia-aleksun/>
- Appiah, K. A., & Gutmann, A. (1996). *Color conscious: The political morality of race*. Princeton University Press.
- Aptheker, B. (1998). The weight of inheritance. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 278–285). University of Illinois Press.
- Aptheker, B. (2003). Red feminism: A personal and historical reflection. *Science & Society*, 66(4), 519–526. <https://doi.org/10.1521/siso.66.4.519.21111>
- Aptheker, B. (2006). *Intimate politics: How I grew up red, fought for free speech, and became a feminist rebel*. Seal Press.
- Archibald, K. (1947). *Wartime shipyard: A study in social disunity*. University of California Press.
- Archibald, K. (2006). *Wartime shipyard: A study in social disunity* (E. Arnesen & A. Lichtenstein, Red.). University of Illinois Press. <https://doi.org/10.1525/9780520319707>
- Arendt, H. (2021). *Korzenie totalitaryzmu* (D. Grinberg & M. Szawiel, Tłum.). Wydawnictwo Świat Książki.
- Ashmore, R. D. (1970). The problem of intergroup prejudice. W B. E. Collins (Red.), *Social psychology: Reading* (ss. 246–296). Addison-Wesley Publishing Company.
- Ashmore, R. D., & Del Boca, F. K. (1981). Conceptual approaches to stereotypes and stereotyping. W D. L. Hamilton (Red.), *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior* (ss. 1–35). Erlbaum.
- Avineri, S. (1964). Marx and Jewish emancipation. *Journal of the History of Ideas*, 25(3), 445–450. <https://doi.org/10.2307/2707911>
- Aydemir, F., & Yaghoobifarah, H. (Red.). (2019). *Eure Heimat ist unser Albtraum: Mit Beiträgen von Sasha Marianna Salzmann, Sharon Dodua Otoo, Max Czollek, Mithu*

- Sanyal, Margarete Stokowski, Olga Grjasnowa, Reyhan Şahin, Deniz Utlu, Simone Dede Ayivi, Enrico Ippolito, Nadia Shehadeh, Vina Yun, Hengameh Yaghoobifarah und Fatma Aydemir: *Paukensschlag zur aktuellen Rassismus-Debatte*. Ullstein fünf.
- Aydemir, F., & Yaghoobifarah, H. (2020). Foreword to the translations (J. Cho-Polizzi, Tłum.). *Transit*, 12(2), 106–107. <https://doi.org/10.5070/T7122047477>
- Babińska, M. (2021). *Ratowali czy wydawali? Wyobrażenia Polaków i Izraelczyków na temat stosunków polsko-żydowskich w okresie II wojny światowej*. Centrum Badań nad Uprzedzeniami, Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. <http://cbu.psychologia.pl/2021/06/30/ratowali-czy-wydawali-wyobrazenia-polakow-i-izraelczykow-na-temat-stosunkow-polsko-zydowskich-w-okresie-ii-wojny-swiatowej-2/>
- Baddiel, D. (2021). *Jews don't count: How identity politics failed one particular identity*. TLS Books.
- BAK. (2021a, czerwiec 29). *Masowa dewastacja nagrobków na cmentarzu żydowskim: Doszło do profanacji*. bielsko.biala.pl. <https://bielsko.biala.pl/szukaj/aktualnosci/0/1/Masowa+dewastacja+nagrobk%C3%B3w+na+cmentarzu+%C5%BCy-dowskim.+Dosz%C5%82o+do+profanacji>
- BAK. (2021b, lipiec 3). *Kolejny akt antysemityzmu na cmentarzu żydowskim: W worku były fekalia*. bielsko.biala.pl. <https://bielsko.biala.pl/aktualnosci/46309/kolejny-akt-antysemityzmu-na-cmentarzu-zydowskim-w-worku-byly-fekalia-foto>
- Baldwin, J. (1965a). Literatura powszechnego protestu. W J. Baldwin, *Następnym razem pożar* (D. Passent, Tłum.; ss. 63–72). Książka i Wiedza.
- Baldwin, J. (1965b). *Następnym razem pożar* (D. Passent, Tłum.). Książka i Wiedza.
- Baldwin, J. (2019). *Zapiski syna tego kraju* (M. Denderski, Tłum.). Karakter.
- Bandoła, B. (2021, styczeń 21). *Oświadczenie: W tej sprawie milczeć nie wolno...* [Aktualizacja statusu]. Facebook. <https://www.facebook.com/BarbaraBandolaStarostaPszczynski/photos/a.110061280457783/276423570488219/>
- Bartana, J. (Reż.). (2007). *Mary Koszmary* [Film]. Hermes; Foksal Gallery Foundation; My-I Productions.
- Bartana, J. (Reż.). (2009). *Mur i wieża* [Film]. My-I Productions.
- Bartana, J. (Reż.). (2011). *Zamach* [Film]. My-I Productions.
- Bauman, Z. (2007). *Tożsamość: Rozmowy z Benedetto Vecchim* (J. Łaszcz, Tłum.). Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Bazylak, M. (2019, marzec 29). *Złość! Zwyczajna, najzwyklejsza ludzka złość! To czuję, widząc zdjęcia bazgrołów jakiegoś analfabety, który od przeszło tygodnia dewastuje różne części naszego miasta!* [Aktualizacja statusu]. Facebook. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=414977012401874&id=322731801626396
- bb. (2019, czerwiec 1). *Fake newsy pojawiają się także w obszarze Pamięci*. Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau. <http://www.auschwitz.org/muzeum/aktualnosci/fake-newsy-pojawiaja-sie-takze-w-obszarze-pamieci,1965.html>
- Bebel, A. F. (1897). *Kobieta i socjalizm*. Wydawnictwo T. Z. N. S.
- Beck, E. T. (1988). The politics of Jewish invisibility. *National Women's Studies Association Journal*, 1(1), 93–102.

- Beetham, D. (1995). Legitymizacja władzy (J. Szczupaczyński, Tłum.). W J. Szczupaczyński (Oprac.), *Władza i społeczeństwo: Antologia tekstów z zakresu socjologii polityki* (ss. 288–301). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beim, A., & Fine, G. A. (2007). The cultural frameworks of prejudice: Reputational images and the postwar disjuncture of Jews and Communism. *The Sociological Quarterly*, 48(3), 373–397. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2007.00082.x>
- Bein, P. (b.d.). *Żydowskie roszczenia*. Obóz Wielkiej Polski. Pobrano 8 maja 2022, z <https://www.owp.org.pl/index.php/artykuly/test/631-zydowskie-roszczenia#!/ccomment> (Przedruk z „Żydowskie roszczenia”, *Biuletyn PRP*, nr 166).
- Benedict, R. (1999). *Wzory kultury* (J. Prokopiuk, Tłum.). Muza.
- Bentley, E. (1952). *Out of bondage*. Rupert Hart-Davis.
- Berendt, G. (2007). Udział Żydów polskich w walce o pamięć i rehabilitację twórców radzieckiej kultury żydowskiej – lata 1955–1956. W A. Grabski (Red.), *Żydzi a lewica: Zbiór studiów historycznych* (ss. 279–305). Żydowski Instytut Historyczny.
- Bernstein, C. (1990). *Loyalties: A son's memoir*. Touchstone Books.
- Bettelheim, B., & Janowitz, M. (1950). *Dynamics of prejudice: A psychological and sociological study of veterans*. Harper and Brothers.
- Bhabha, H. (2010). *Miejsca kultury* (T. Dobrogoszcz, Tłum.). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bielik-Robson, A. (2013, maj 20). O uwewnętrznieniu. *Krytyka Polityczna*. <https://krytykapolityczna.pl/felietony/agata-bielik-robson/o-uwewnetrznieniu/>
- Bieńkowski, Z. (1963, październik 3). Tego jeszcze nie było. *Życie Warszawy*, 4.
- Bikont, A., & Szczęsna, J. (2006). *Lawina i kamienie: Pisarze wobec komunizmu*. Prószyński i S-ka.
- Bilewicz, M. (2000, wiosna). Dwie historie. *Jidełe*, 2000, 158–162.
- Bilewicz, M. (2004). Wyjaśnianie Jedwabnego: Antysemityzm i postrzeganie trudnej przeszłości. W I. Krzemiński (Red.), *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie: Raport z badań* (ss. 248–269). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bilewicz, M. (2006). Kiedy kontakt osłabia uprzedzenia? Kategoryzacje społeczne i temporalne jako warunki skuteczności kontaktu międzygrupowego. *Psychologia Społeczna*, 1(2(2)), 63–74.
- Błoński, J. (1987, styczeń 11). Biedni Polacy patrzą na getto. *Tygodnik Powszechny*.
- Bobako, M. (2017). *Islamofobia jako technologia władzy: Studium z antropologii politycznej*. Universitas.
- Bonefeld, W. (2014). Antisemitism and the power of abstraction: From political economy to critical theory. W M. Stoetzler (Red.), *Antisemitism and the constitution of sociology* (ss. 314–332). University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nnbd>
- Boniek, Z., & Kowal, J. K. (2017, grudzień 15). Kto chroni kibola. *Gazeta Wyborcza*, 36.
- Borkowska, O. (Reż.). (2009). *Powstanie w bluzce w kwiatki: Życie codzienne kobiet w czasie Powstania Warszawskiego* [Film]. Fundacja Feminoteka.
- Bortnowska, H. (2020, styczeń 25). Polacy z miasteczek po Zagładzie: „Żydów tu nie ma. Teraz rządzą w Warszawie”. *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/7,75410,25630884,polacy-z-miasteczek-po-zagladzie-zydow-tu-nie-ma-teraz-rzadza.html>

- Botor-Pławecka, R. (2021, luty 12). Zakłócony wykład online, przebite opony... *Nowe Info*. <https://noweinfo.pl/zaklocony-wyklad-online-przebite-opony/>
- Bourdieu, P. (2000). Understanding (P. Parkhurst Ferguson, Tłum.). W P. Bourdieu, A. Accardo, G. Balazs, S. Beaud, F. Bonvin, E. Bourdieu, P. Bourgois, S. Broccolichi, P. Champagne, R. Christin, J.-P. Faguer, S. Garcia, R. Lenoir, F. Oeuvrard, M. Pialoux, L. Pinto, D. Podalydès, A. Sayad, C. Soulié, L. J. D. Wacquant, *The weight of the world: Social suffering in contemporary society* (ss. 607–626). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2004). *Męska dominacja* (L. Kopciewicz, Tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P. (2005). Sfery szlachectwa kulturowego (P. Biłos, Tłum.). W P. Bourdieu, *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia* (ss. 83–125). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Bourdieu, P. (2006). *Medytacje pascaliańskie* (K. Wakar, Tłum.). Oficyna Naukowa.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (2006). *Reprodukcja: Elementy teorii systemu nauczania* (E. Neyman, Tłum.; 2. wyd.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bovy, P. M. (2017). *The perils of "privilege": Why injustice can't be solved by accusing others of advantage*. St. Martin's Press.
- Brennan, S. M. (1992). Popular images of American women in the 1950's and their impact on Ethel Rosenberg's trial and conviction. *Women's Right Law Reporter*, 1992(1), 43–63.
- Bright Enlightenment. (2012, listopad 13). *The brotherhood of man (1946)* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Fnrxbkaj9M>
- Brodin, K. (1998). *How Jews became white folks and what that says about race in America*. Rutgers University Press.
- Brossat, A., & Klingberg, S. (2016). *Revolutionary Yiddishland: A history of Jewish radicalism* (D. Fernbach, Tłum.). Verso.
- Brown, R. (1965). *Social psychology*. Free Press.
- Bruhdmann, T. (2008). *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Temple University Press.
- Bt. (2020, styczeń 28). *Obrzydliwy wpis szefa portalu TVP Info o Marianie Turskim – „Nawet więźniów Auschwitz pan weryfikuje?”*. Koduj24.pl. <https://koduj24.pl/obrzydliwy-wpis-szeffa-portalu-tvp-info-o-marianie-turskim-nawet-wiezniow-auschwitz-pan-weryfikuje/>
- Budenz, L. F. (1947). *This is my story*. Whittlesey House.
- Bugajski, L. (1983). Ni to, ni sio. *Zdanie*, 1983(3(14)), 58–61.
- Bugajski, R. (Reż.). (2016). *Zaćma* [Film]. RB Film.
- Bukojemski, M. (Reż.). (2013). *Mój najszczęśliwszy dzień* [Film]. Digit-Film.
- Bukowski, J. (2020, styczeń 29). Marian Turski – sojusznik morderców Żołnierzy Wyklętych. *Tygodnik Solidarność*. <https://www.tysol.pl/b42904-Marian-Turski-sojusznik-mordercow-Zolnierzy-Niezlomnych>
- Bulska, D., & Winiewski, M. (2017). *Powrót zabobonu: Antysemityzm w Polsce na podstawie Polskiego Sondażu Uprzedzeń 3*. Centrum Badań nad Uprzedzeniami, Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. <http://cbu.psychologia.pl/2021/02/20/powrot-zabobonuantysemityzm-w-polsce-na-podstawie-polskiego-sondazu-uprzedzen-3/>

- Burek, T. (1964, styczeń 22). Autointerpretacja heroiczna. *Współczesność*, 8–9.
- Burley, S. (2022, luty 14). *People love dead Jews – Dara Horn*. Full Stop. <https://www.full-stop.net/2022/02/14/reviews/shane-burley/people-love-dead-jews-dara-horn/>
- Burton, N. (2018, lipiec 2). White Jews: Stop calling yourselves “white-passing”. *Forward*. <https://forward.com/opinion/404482/white-jews-stop-calling-yourselfes-white-passing/>
- Butler, J. (2010). *Walczące słowa: Mowa nienawiści i polityka performatywu* (A. Ostolski, Tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler, J. (2011). *Ramy wojny* (A. Czarnacka, Tłum.). Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Canin, M. (2019). *Przez ruiny i zgłiszcz: Podróż po stu zgładzonych gminach żydowskich w Polsce* (M. Adamczyk-Garbowska, Tłum.). Nisza; Żydowski Instytut Historyczny.
- Carby, H. V. (1999). *Cultures in Babylon: Black Britain and African America*. Verso.
- Carby, H. V. (2009). Becoming modern racialized subjects. *Cultural Studies*, 23(4), 624–657. <https://doi.org/10.1080/09502380902950948>
- Carlson, L. (1998). A California girlhood. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 20–26). University of Illinois Press.
- Castillo, G. (2010). *Cold War on the home front: The soft power of midcentury design*. University of Minnesota Press.
- Cele działalności Stowarzyszenia*. (b.d.). Chrześcijańskie Stowarzyszenie Rodzin Oświęcimskich. Pobrano 30 grudnia 2020, z <http://www.chsro.pl/chrzecijaskie-stowarzyszenie-rodzin-owicimskich/cele.html#>
- Chambers, W. (1953). *Witness*. Regnery Random House.
- Chameides, M. K., & Reinheimer, I. (Reż.). (2006). *Young, Jewish, and left* [Film]. <https://youngjewishandleft.org/>
- Chase, N. C. (1998). Cookies and communism. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 273–277). University of Illinois Press.
- Chmielewska, K. (2021, grudzień 9). *Antykomunizm jako polityka pamięci – Na przykładzie współczesnego dyskursu historycznego* [Wystąpienie na konferencji]. III Polska Konferencja Pamięcioznawcza. Studia nad (post)pamięcią o/w Europie Środkowo-Wschodniej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Chrapan, M. (b.d.). *Odzyskiwanie kamienic przez Żydów, a kwestie lokatorskie: Obóz Wielkiej Polski*. Pobrano 4 sierpnia 2022, z <https://www.owp.org.pl/index.php/artykuly/test/590-odzyskiwanie-kamienic-przez-zydow-a-kwestie-lokatorskie>
- Cîrstoce, I. (2019). *La fin de la femme rouge? Fabriques transnationales du genre après le chute du Mur*. Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.147435>
- Clark, J. (1998). So here I am. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 303–307). University of Illinois Press.
- Claussen, D. (2014). Conclusion: The dialectic of social science and worldview (M. Stoetzler, Tłum.). W M. Stoetzler (Red.), *Antisemitism and the constitution of sociology* (ss. 333–342). University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nnbd.17>

- Coffey, J., & Laumann, V. (2021). *Gojnormativität: Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen*. Verbrecher Verlag.
- Cohen, E. E. (1947, sierpień). Letter to the movie-makers: The film drama as a social force. *Commentary*, 1947(4), 110–118.
- Cohen, E. E. (1948, styczeń). Mr. Zanuck's "Gentleman's Agreement": Reflections on Hollywood's second film about anti-Semitism. *Commentary*, 1948(5), 51–56.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679645.001.0001>
- Critics of anti-red conference assailed as Jewish isolationists. (1951, styczeń 12). *National Jewish Post*, 5.
- Cuber-Strutyńska, E. (2014). Witold Pilecki: Konfrontacja z legendą o „ochotniku do Auschwitz”. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2014(10), 474–494. <https://doi.org/10.32927/zsim.720>
- Cukras-Stelągowska, J. (2016). Ireneusz Krzemiński (red.), *Żydzi – problem prawdziwego Polaka. Antysemityzm, ksenofobia i stereotypy narodowe po raz trzeci*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2015, s. 220 [Recenzja książki]. *Pedagogia Christiana*, 37(1), 276–280. <https://doi.org/10.12775/PCh.2016.018>
- Cuordileone, K. A. (2005). *Manhood and American political culture in the Cold War*. Routledge.
- Cyra, A. (2014). *Rotmistrz Pilecki: Ochotnik do Auschwitz*. Wydawnictwo RM.
- Czeszko, B. (1983). O pisarzach polskich pochodzenia żydowskiego, ale nie tylko. *Nowe Książki*, 1983(5), 46–48.
- Czollek, M. (2020). Gegenwartsbewältigung [Overcoming the present] (J. Cho-Polizzi, Tłum.). *Transit*, 12(2), 144–151. <https://doi.org/10.5070/T7122047484>
- Czyż, S., Dymińska, D., Wieczorkiewicz, P., & Ziółkowska, A. (2017, listopad 27). *Papierowi feminiści: O hipokryzji na lewicy i nowych twarzach polskiego #metoo*. Codziennikfeministyczny. <http://codziennikfeministyczny.pl/papierowi-feminisci-nowe-twarze-polskiego-metoo/>
- Dahrendorf, R. (1959). *Class and class conflict in industrial society*. Stanford University Press.
- Datner, H. (2021). Immediately after the war the picture was complete: Szymon Datner's narrations on the Holocaust. W I. Grudzińska-Gross & K. Matyjaszek (Red.), *Breaking the frame: New school of Polish-Jewish studies* (ss. 159–192). Peter Lang.
- Datner-Śpiewak, H. (1996). Struktura i wyznaczniki postaw antysemickich. W I. Krzemiński (Red.), *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania sondażowego* (ss. 27–64). Oficyna Naukowa.
- Dawidowicz, L. S. (1952, lipiec 1). "Anti-Semitism" and the Rosenberg case: The latest Communist propaganda trap. *Commentary Magazine*. <https://www.commentary.org/articles/lucy-dawidowicz/anti-semitism-and-the-rosenberg-casethe-latest-communist-propaganda-trap/>
- Dąbski, S. (2010). *Egzekutor*. KARTA.
- Dean, J. (2018). *The communist horizon*. Verso.
- Delton, J. (2010). Rethinking post-World War II anticommunism. *Journal of The Historical Society*, 10(1), 1–41. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5923.2009.00290.x>

- Denbeaux, M., Dolan, S., Graber, R., Mancuso, E., & Tanzer, T. (2016). *The government's hostage: The conviction and execution of Ethel Rosenberg* (SSRN Scholarly Paper No. 2885448). Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2885448>
- Dennis, P. (1997). *The autobiography of an American communist: A personal view of a political life, 1925–1975*. Lawrence Hill Books.
- Diner, S. J. (1998). Cheering for Khrushchev and other childhood memories. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 290–294). University of Illinois Press.
- DJ. (2021, marzec 23). Komisja Dyscyplinarna ds. Pracowników KUL podtrzymuje umorzenie sprawy ks. Guza. *Wież.pl*. <https://wiez.pl/2021/03/23/komisja-dyscyplinarna-ds-pracownikow-kul-podtrzymuje-umorzenie-sprawy-ks-guza/>
- Dobrosielski, P. (2017). *Spory o Grossa: Polskie problemy z pamięcią o Żydach*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Domagała, M. (2021, marzec 30). Ks. Guz nie zostanie ukarany za antysemicką wypowiedź o mordach rytualnych. KUL ostatecznie umarza sprawę. *Wyborcza.pl*. <https://lublin.wyborcza.pl/lublin/7,48724,26930113,ks-guz-mowil-o-mordach-rytualnych-kul-ostatecznie-umarza-sprawe.html>
- Douvan, E., & Bardwick, J. (1982). Ambivalencja: Socjalizowanie kobiet. W T. Hołówka (Red. & Tłum.), *Nikt nie rodzi się kobietą* (ss. 165–186). Czytelnik.
- Dubrowska, M. (2021). Od integracji do dezintegracji, od Heimatu do wielu ojczyzn. Aktualna debata o społeczeństwie mniejszościowym w Niemczech: Studium przypadku. *Archiwum Emigracji*, 2021(28), 275–291. <https://doi.org/10.12775/AE.2020.019>
- Dudek, A. (2007). *Historia polityczna Polski 1989–2005*. Wydawnictwo Arcana.
- Dyer, R. (1997). *White*. Routledge.
- Dylewska, J. (Reż.). (2008). *Po-lin: Okruchy pamięci* [Film]. Bomedica & a jour film.
- Dzido, M. (2016). *Kobiety Solidarności*. Świat Książki.
- Dzido, M., & Śliwowski, P. (Reż.). (2014). *Solidarność według kobiet* [Film]. Emotikon-film; Instytucja Filmowa SILESIA FILM; Instytut Adama Mickiewicza.
- [Editorial]. (1953, styczeń 6). *Shreveport Times*.
- Engel, D. (1987). *In the shadow of Auschwitz: The Polish government-in-exile and the Jews, 1939–1942*. University of North Carolina Press.
- Engel, D. (1994). Readings and misreadings: A reply to Dariusz Stola. *Polin: Studies in Polish Jewry*, 8, 345–381.
- Engelking, B., & Grabowski, J. (Red.). (2018). *Dalej jest noc: Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski* (T. 1–2). Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Engels, F. (1906). *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa: W związku z badaniami Lewisa H. Morgana* (J. Warska, Tłum.). „Biblioteka Naukowa” Wyd. S. Kucharski.
- Engerman, D., & Crossman, R. (Red.). (2001). *The god that failed*. Columbia University Press.
- Epstein, B. (1948). *Anti-Defamation League Bulletin*, 1948(5(9)).
- Eribon, D. (2013). *Returning to Reims* (M. Lucey, Tłum.). Semiotext(e).

- Ernst, M. L., & Loth, D. (1952). *Report on the American communist*. Henry Holt.
- European Parliament. (2005). *European Parliament resolution on the sixtieth anniversary of the end of the Second World War in Europe on 8 May 1945* (B6-0290/2005). https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-6-2005-0180_EN.html
- European Parliament. (2009). *European Parliament resolution of 2 April 2009 on European conscience and totalitarianism* (RC-B6-0165/2009). https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-6-2009-0213_EN.html?redirect
- Exonerate Ethel. (b.d.). Rosenberg Fund for Children. Pobrano 30 kwietnia 2022, z <https://www.rfc.org/exonerate-ethel>
- Falk, B. J. (2020). The Smith Act trials and systemic violence: Anti-communist persecution and prosecution in America, 1949–1957. W C. Gerlach & C. Six (Red.), *The Palgrave handbook of anti-communist persecutions* (ss. 31–49). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-54963-3_2
- Fanon, F. (2020). *Czarna skóra, białe maski* (U. Kropiewiec, Tłum.). Karakter.
- Feingold, J. (2017, czerwiec 22). *Remembering Peekskill*. Jacobin. <https://jacobinmag.com/2017/06/peekskill-riots-woody-guthrie-paul-roberson-anticommunism>
- Fejfer, K. (2017). *Zawód: Opowieści o pracy w Polsce*. Czerwone i Czarne.
- Ferfecki, W. (2019, październik 3). MSZ niemal nie reagowało na „polskie obozy śmierci”. *Rzeczpospolita*. <https://www.rp.pl/kraj/art9187991-msz-niemal-nie-reagowalo-na-polskie-obozy-smierci>
- Fidelis, M. (2015). *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce* (M. Jaszczurowska, Tłum.). Wydawnictwo W.A.B. – Grupa Wydawnicza Foksal.
- Fields, K. E., & Fields, B. J. (2012). *Racecraft: The soul of inequality in American life*. Verso.
- Fine, R. (2014). Rereading Marx on the “Jewish question”: Marx as a critic of antisemitism? W M. Stoetzel (Red.), *Antisemitism and the constitution of sociology* (ss. 137–159). University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9n-nbd.9>
- Fine, R., & Spencer, P. (2017). *Antisemitism and the left: On the return of the Jewish question*. Manchester University Press.
- Finkelstein, N. (2001). *Przedsiębiorstwo holokaust* (M. Szymański, Tłum.). Volumen.
- Foley, A. S. (1954, listopad). The workshop way. *Interracial Review*.
- Forecki, P. (2018). *Po Jedwabnem: Anatomia pamięci funkcjonalnej*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Foucault, M. (2002). *Porządek dyskursu: Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970* (M. Kozłowski, Tłum.). słowo/obraz terytoria.
- Frazer, N., & Honneth, A. (2005). *Redystrybucja czy uznanie: Debata polityczno-filozoficzna* (M. Bobako & T. Dominiak, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Freud, Z. (1991). Dostojewski i ojcostwo (B. Kocowska, Tłum.). W K. Pospiszył (Red.), *Zygmunt Freud – człowiek i dzieło* (ss. 309–323). Ossolineum.
- Freud, Z. (1994). *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (J. Prokopiuk & A. Ochocki, Tłum.). Wydawnictwo KR.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>

- Friedman, A. (2014). *Citizenship in Cold War America: The national security state and the possibilities of dissent*. University of Massachusetts Press.
- Friszke, A. (2020). *Państwo czy rewolucja: Polscy komuniści a odbudowanie państwa polskiego 1892–1920*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej; Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Fromm, E. (2008). *Ucieczka od wolności* (O. Ziemilska & A. Ziemilski, Tłum.; 13. wyd.). Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Geneza. (b.d.). Chrześcijańskie Stowarzyszenie Rodzin Oświęcimskich. Pobrano 30 grudnia 2020, z <http://www.chsro.pl/narodowy-dzien-pamieci/geneza.html>
- George, A. (2012). *Cold War fictions: Gender, anticommunism, and the reconfiguration of the post-war United States* [Praca magisterska, Western Washington University]. WWU Graduate School Collection. <https://doi.org/10.25710/861x-4442>
- Gessen, M. (2021a, marzec 26). The historians under attack for exploring Poland's role in the Holocaust. *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/news/our-columnists/the-historians-under-attack-for-exploring-polands-role-in-the-holocaust>
- Gessen, M. (2021b, marzec 28). *The following is a statement I have sent to Gazeta Wyborcza, which is covering the outsize reaction to my recent article in The New Yorker* [Aktualizacja statusu]. Facebook. <https://www.facebook.com/gessen/posts/pfbid02hWG76kKtVGjBNYzaJJqjyWCeEwdQg75FVjhNopuaBbYcN2TAVz-2jfPbEc75GpNxXI>
- Gessen, M. (2021c, marzec 30). Gessen: “it is shocking that so many people have chosen to ignore the rules of logic in reacting to my piece”. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/7,173236,26935568,gessen-it-is-shocking-that-so-many-people-have-chosen-to-ignore.html>
- Ghodsee, K. (2004). Feminism-by-design: Emerging capitalisms, cultural feminism, and women's nongovernmental organizations in postsocialist Eastern Europe. *Signs*, 29(3), 727–753. <https://doi.org/10.1086/380631>
- Ghodsee, K., & Lišková, K. (2016). Bumbling idiots or evil masterminds? Challenging Cold War stereotypes about women, sexuality and state socialism. *Filozofija i društvo*, 27(3), 489–503. <https://doi.org/10.2298/FID1603489G>
- Gilman, S. L. (1984). Karl Marx and the secret language of Jews. *Modern Judaism – A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 4(3), 275–294. <https://doi.org/10.1093/mj/4.3.275>
- Gilman, S. L. (1985). *Difference and pathology: Stereotypes of sexuality, race, and madness*. Cornell University Press.
- Gilman, S. L. (1990). *Jewish self-hatred: Anti-Semitism and the hidden language of the Jews*. Johns Hopkins University Press.
- Gilman, S. L. (1991). *The Jew's body*. Routledge.
- Gilman, S. L. (1996). *Smart Jews: The construction of the image of Jewish superior intelligence*. University of Nebraska Press.
- Gitkiewicz, O. (2017). *Nie hańbi*. Fundacja Instytut Reportażu.
- Gleichgewicht, D., & Penn, S. (2019). Nurturing a Jewish revival in Poland: An interview with Shana Penn, executive director of the Taube Foundation for Jewish Life & Culture. Interviewer: Daniel Gleichgewicht. *New Eastern Europe*, 2019(2), 134–139.

- Głosowanie nr 73 na 33. posiedzeniu Sejmu*. (2021, czerwiec 26). sejm.gov.pl. <https://www.sejm.gov.pl/Sejm9.nsf/agent.xsp?symbol=glosowania&nrkadencji=9&nroposiedzenia=33&nrglosowania=73>
- Goffman, E. (2007). *Piętno: Rozważania o zranionej tożsamości* (A. Dzierżyńska & J. Tokarska-Bakir, Tłum.). Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Goldstein, E. L. (2006). *The price of whiteness: Jews, race, and American identity*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691207285>
- Golinczak, M. (2019). Komunizm jako powszechne przestępstwo: Przyczynek do analizy hegemonii dyskursu antykomunistycznego we współczesnej Polsce. *Praktyka Teoretyczna*, 31(1), 94–117. <https://doi.org/10.14746/prt.2019.1.5>
- Gornick, V. (1977). *The romance of American communism*. Basic Books.
- Grabowska, M. (2018). *Zerwana genealogia: Działalność społeczna i polityczna kobiet po 1945 roku a współczesny polski ruch kobiecy*. Wydawnictwo Naukowe Scholar; Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Grabowski, J. (2014). *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych, 1939–1950*. Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Graff, A. (2014). *Matka feministka*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Grjasnowa, O. (2021). Privileges (A. García, Tłum.). *Transit*, 2021, 64–67. <https://doi.org/10.5070/T70055567>
- Grossman, C. (1988). *The underground army: Fighters of the Bialystok ghetto*. Holocaust Library.
- Gruber, R. E. (2004). *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie* (A. Nowakowska, Tłum.). Pogranicze. <https://oficyna.pogranicze.sejny.pl/?73,odrodzenie-kultury-zydowskiej-w-europie-ruth-ellen-gruber>
- Grynberg, H. (1989). *Żydowska wojna*. Czytelnik.
- Grynberg, H. (2018). *Memorbuch*. Wydawnictwo Czarne.
- Grynberg, M. (2018). *Księga wyjścia*. Wydawnictwo Czarne.
- Gustafsson, K., & Krickel-Choi, N. C. (2020). Returning to the roots of ontological security: Insights from the existentialist anxiety literature. *European Journal of International Relations*, 26(3), 875–895. <https://doi.org/10.1177/1354066120927073>
- Hanebrink, P. (2018). *A specter haunting Europe: The myth of Judeo-Bolshevism*. Harvard University Press.
- Haneke, M. (Reż.). (2009). *Biała wstążka* [Film]. Wega Film; X Filme.
- Hardy, J. (2012). *Nowy polski kapitalizm* (A. Czarnacka, Tłum.). Książka i Prasa.
- Heale, M. J. (1998). *McCarthy's Americans: Red Scare politics in state and nation 1935–1965*. MacMillan Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-14546-1>
- Hendershot, C. (2003). *Anti-Communism and popular culture in mid-century America*. McFarland.
- Hennelowa, J. (2012). *Otwarty, bo powszechny: O Kościele, który może boleć*. Wydawnictwo Literackie.
- Herbert, Z. (2008). Potęga smaku. W Z. Herbert, *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze* (R. Krynicki, Red.; ss. 523–524). Wydawnictwo a5.

- Hewstone, M., & Swart, H. (2011). Fifty-odd years of inter-group contact: From hypothesis to integrated theory. *British Journal of Social Psychology*, 50(3), 374–386. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8309.2011.02047.x>
- Himes, C. (1997). *The end of a primitive*. W. W. Norton & Company.
- Hinnershitz, S. (2022, marzec 18). *Anna M. Rosenberg and women in defense after World War II*. The National WWII Museum | New Orleans. <https://www.national-ww2museum.org/war/articles/anna-m-rosenberg-world-war-ii>
- Hinton, P. R. (2020). *Stereotypes and the construction of the social world*. Routledge.
- Hobsbawm, E. (2018). *Wiek skrajności: Spojrzenie na krótkie dwudzieste stulecie* (J. Kalinowska-Król & M. Król, Tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Hochschild, A. R. (2012). Praca emocjonalna, reguły odczuwania i struktura społeczna (K. Sekerdej, Tłum.). W M. Rajtar & J. Straczuk (Red.), *Emocje w kulturze* (ss. 213–244). Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego; Narodowe Centrum Kultury.
- Hoover, J. E. (1958). *Masters of deceit: The story of communism in America and how to fight it*. Henry Holt.
- Hopfinger, M., & Żukowski, T. (Red.). (2018). *Opowieść o niewinności: Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942–2015)*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialektyka oświecenia: Fragmenty filozoficzne* (M. Łukasiewicz, Tłum.). Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments* (G. S. Noerr, Red.). Stanford University Press.
- Horn, D. (2021). *People love dead Jews: Reports from a haunted present*. W. W. Norton & Company.
- Hu, N. (2017, marzec 23). *Beware the male feminist: How allies often undermine the very movement they claim to support*. *The Harvard Crimson*. <https://www.thecrimson.com/column/femme-fatale/article/2017/3/23/hu-beware-male-feminist/>
- Hunter, R. (1998). From red diapers to protest banners. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 27–32). University of Illinois Press.
- info@nop.org.pl. (2021, czerwiec 8). *Nacjonałści przeciwko żydowskiemu ludobójstwu*. Narodowe Odrodzenie Polski (NOP) – Nacjonalistyczna Opozycja. <https://www.nop.org.pl/2021/06/08/nacjonalisci-przeciwko-zydowskiemu-ludobojstwu/>
- International March of the Living. (b.d.). *Thirteen goals of the March of the Living*. <https://www.motl.org/goals/>
- Jackson, W. A. (1990). *Gunnar Myrdal and America's conscience: Social engineering and racial liberalism, 1938–1950*. University of North Carolina Press.
- Jahoda, M., & Ackerman, N. W. (1950). *Anti-Semitism and emotional disorder: A psycho-analytic interpretation*. Harper and Brothers.
- Janicka, E. (2014). Zamiast negacjonizmu: Topografia symboliczna terenu dawnego getta warszawskiego a narracje o Zagładzie. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2014(10), 209–256. <https://doi.org/10.32927/ZSiM.522>
- Janicka, E. (2015). The Square of Polish Innocence: POLIN Museum of the History of Polish Jews in Warsaw and its symbolic topography. *East European Jewish Affairs*, 45(2–3), 200–214. <https://doi.org/10.1080/13501674.2015.1059246>

- Janicka, E. (2018). Świadkowie własnej sprawy: Polska narracja dominująca wobec Zagłady w trakcie Zagłady. *Studia Litteraria et Historica*, 2018(7), Article 1478. <https://doi.org/10.11649/slh.1478>
- Janicka, E., & Żukowski, T. (2016). *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Janion, M. (2000). *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*. Wydawnictwo Sic!
- Janoś, K. (2015, lipiec 7). *Amerykańscy Żydzi chcą od Polski zwrotu 230 mld zł*. money.pl. <https://www.money.pl/gospodarka/wiadomosci/artukul/amerykanscy-zydzy-chca-od-polski-zwrotu-230,198,0,1851078.html>
- Jarecka, D. (2011, kwiecień 11). Śmierć lidera. [wysokieobcasy.pl](https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,9399606,smierc-lidera.html). <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,9399606,smierc-lidera.html>
- Jefferson, M. (2017). *Negroland: Zapiski z życia afroamerykańskich elit* (A. Nowakowska, Tłum.). W.A.B.
- jmk, & mnie. (2020, styczeń 28). „Antysemityzm międzywojnia”: Dziennikarz TVN usprawiedliwia kolaborację z stalinizmem. TVP.INFO. <https://www.tvp.info/46397954/dziennikarz-tvn-usprawiedliwia-kolaboracje-ze-stalinizmem-wieszwiecej>
- Johnson, D. K. (2006). *The lavender scare: The Cold War persecution of gays and lesbians in the federal government*. University of Chicago Press.
- jp, & now. (2020, czerwiec 27). *Uchwalili po dwóch latach: Skasowali w dwie godziny*. TVN24. <https://tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/pis-chcial-karac-za-polskie-obozy-szybko-zmieniona-ustawa-o-ipn,849161.html>
- Jütte, R. (2020). *The Jewish body: A history* (E. Bredeck, Tłum.). University of Pennsylvania Press. <https://www.pennpress.org/9780812252651/the-jewish-body/>
- Kaczmarek, R. (Reż.). (2010). *Betar* [Film]. Film Open Group.
- KAI. (2022, styczeń 17). 25. Dzień Judaizmu. Prymas Polski. <http://prymasypolski.pl/25-dzien-judaizmu/>
- Kann, M. (1932 [1943]). *Na oczach świata*. Wydawnictwo „Glob” [=Wydawnictwo K.O.P.R.].
- Kaplan, D. C. (1998). Passage to Siberia. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 41–44). University of Illinois Press.
- Kaplan, J., & Shapiro, L. (Red.). (1988). *Red diapers: Growing up in the communist left*. University of Illinois Press.
- Karpieszuk, W. (2020, styczeń 29). „Nie bądź obojętny”, czyli o czym mówił Marian Turcki w Auschwitz i dlaczego politycy PiS nie klaskali. *Wyborcza.pl*. <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,54420,25643156,nie-badz-obojetny-czyli-o-czym-mowil-marian-turski-w-auschwitz.html>
- Karpowicz, T. (1964). Zapiski z Ziemi Obiecanej czyli księga samookreślenia. *Odra*, 1964(2), 55–58.
- Karski, J. (1992). Zagadnienie żydowskie w Polsce pod okupacjami. *Mówią wieki*, 1992(4), 3–8.
- karslo. (2020, czerwiec 14). 80. Rocznicą pierwszego transportu do KL Auschwitz: Szef IPN: Polacy byli pierwszymi ofiarami tego obozu. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/7,75398,26032024,80-rocznica-pierwszego-transportu-do-kl-auschwitz-szef-ipn.html>

- Katz, D. (2017, listopad 22). The "double genocide" theory. *Jewish Currents*. <https://jewishcurrents.org/the-double-genocide-theory>
- Katz, J. (1964). [Recenzja *Zapisków z martwego miasta* A. Sandauera]. *Twórczość*, 1964(7), 95–98.
- Kaye/Kantrowitz, M. (2007). *The colors of Jews: Racial politics and radical diasporism*. Indiana University Press.
- Keff, B. (2013). *Antysemityzm: Niezamknięta historia*. Czarna Owca.
- Kendziorek, P. (2004). *Antysemityzm a społeczeństwo mieszczańskie w kręgu interpretacji neomarksistowskich*. Trio.
- Keniston, K. (1968). *Young radicals: Notes on committed youth*. Harvest.
- Kidawa-Błóński, J. (Reż.). (2013). *W ukryciu* [Film]. Wytwórnia Filmów Dokumentalnych i Fabularnych.
- Kilomba, G. (2010). *Plantation memories: Episodes of everyday racism*. Unrast.
- Kimmage, A. (1998a). Growing up in exile. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 184–191). University of Illinois Press.
- Kimmage, A. (1998b). *An un-American childhood*. University of Georgia Press.
- Koestler, A. (1990). *Ciemność w południe* (T. Terlecki, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Komendant, T. (1983). Demony. *Twórczość*, 1983(7), 124–127.
- Komitet Obrony Lokatorów. (2019, luty 17). *Sprawa tzw. „roszczeń żydowskich”*. <https://lokatorzy.info.pl>. Pobrano 4 sierpnia 2022, z <https://lokatorzy.info.pl/sprawa-tzw-roszczen-zydowskich/>
- Kondratowicz, E. (2001). *Szminka na sztandarze: Kobiety Solidarności 1980–1989*. Wydawnictwo Sic!
- Konfederacja Narodu*. (b.d.). Wikipedia. Pobrano 30 grudnia 2020, z https://pl.wikipedia.org/wiki/Konfederacja_Narodu
- Korolczuk, E., & Graff, A. (2012, listopad 19). Umatczyliśmy Polskę. *Gazeta Wyborcza*, 20–21.
- Korycki, K. (2023). *Weaponizing the past: Collective memory and Jews, Poles, and communists in twenty-first century Poland*. Berghahn Books.
- Korzec, P. (1980). *Juifs en Pologne: La question juive pendant l'entre-deux-guerres*. Presses de la Fondation des Sciences Politiques.
- Kossak-Szczucka, Z. (1942). *Protest!* [Odezwa Frontu Odrodzenia Polski].
- Kostyrko, W. (2020, lipiec 12). [Komentarz do posta Xawerego Stańczyka na temat wyników wyborów prezydenckich w 2020 r.] [Komentarz]. Facebook. <https://www.facebook.com/profile/100006232395752/search/?q=satysfakcja%20miernot>
- Kovács, A. (2014). *Antisemitic prejudices and dynamics of antisemitism in post-communist Hungary*. Jüdisches Museum Berlin. https://www.jmberlin.de/sites/default/files/antisemitism-in-europe-today_4-kovacs.pdf
- Kovács, A., Glöckner, O., & Schoeps, J. H. (2011). From anti-Jewish prejudice to political anti-Semitism? On dynamics of anti-Semitism in post-communist Hungary. W O. Glöckner & J. H. Schoeps (Red.), *A road to nowhere? Jewish experiences in unifying Europe* (ss. 247–269). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004201606_016

- Kowalska-Leder, J., Dobrosielski, P., Kurz, I., & Szpakowska, M. (Red.). (2017). *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kozińska, A., & Andruszkiewicz, A. (2019, listopad 11). *11 listopada. Zmodyfikowane flagi zawisły na warszawskich blokach. „Lewicowa prowokacja”*. wp.pl. <https://wiadomosci.wp.pl/11-listopada-zmodyfikowane-flagi-zawisly-na-warszawskich-blokach-lewicowa-prowokacja-6444998577096833a>
- Kozłowska, D. (2011, czerwiec). Kościół otwarty po 65 latach. *Miesięcznik Znak*. <https://www miesiecznik.znak.com.pl/6732011dominika-kozłowskakosciol-otwarty-po-65-latach/>
- Koźmińska-Frejłak, E. (2002). Świadkowie Zagłady – Holocaust jako zbiorowe doświadczenie Polaków. *Przegląd Socjologiczny*, 49(2), 181–206.
- Koźmińska-Frejłak, E., & Krzemiński, I. (1996). Stosunek społeczeństwa polskiego do Zagłady Żydów. W I. Krzemiński (Red.), *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania sondażowego* (ss. 96–145). Oficyna Naukowa.
- Krajewski, S. (2000, wiosna). Żydowscy komuniści – problem dla nas? *Jidele*, 2000.
- Krall, H. (1985). *Sublokator*. Libella.
- Krall, H., Janicka, E., & Tokarska-Bakir, J. (2013). *Sublokator* po latach: Z Hanną Krall rozmawiają Elżbieta Janicka i Joanna Tokarska-Bakir. *Studia Litteraria et Historica*, 2013(2), 3–26. <https://doi.org/10.11649/slh.2013.002>
- Kranson, R. (2017). *Ambivalent embrace: Jewish upward mobility in postwar America*. University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469635439.001.0001>
- Krasucki, E. (2009). *Międzynarodowy komunista: Jerzy Borejsza – biografia polityczna*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kristol, I. (1952, marzec 1). “Civil liberties,” 1952 – A study in confusion: Do we defend our rights by protecting communists? *Commentary Magazine*. <https://www.commentary.org/articles/irving-kristol/civil-liberties-1952-a-study-in-confusion-do-we-defend-our-rights-by-protecting-communists/>
- Krugman, H. E. (1953). The role of hostility in the appeal of communism in the United States. *Psychiatry*, 16(3), 253–261. <https://doi.org/10.1080/00332747.1953.11022929>
- Krytyka Polityczna. (2020, listopad 11). *JESZCZE POLKA NIE ZGINEŁA! Jest wściekła i idzie po swoje! Polka niepodległa to Polka walcząca. Nie pozwoli narzucić sobie żadnej okupacji* [Grafika] [Aktualizacja statusu]. Facebook. <https://www.facebook.com/KrytykaPolityczna/photos/a.87503102834/10160291890522835/>
- Krzemiński, I. (Red.). (1996). *Czy Polacy są antysemitami? Wyniki badania sondażowego*. Oficyna Naukowa.
- Krzemiński, I. (Red.). (2004). *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie: Raport z badań*. Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Krzemiński, I. (Red.). (2015). *Żydzi – problem prawdziwego Polaka: Antysemityzm, ksenofobia i stereotypy narodowe po raz trzeci*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. <https://doi.org/10.31338/uw.9788323518105>
- Krzyształowicz, M. (Reż.). (2012). *Obława* [Film]. Skorpion Arte.
- kuba. (2019, czerwiec 14). Dziś rocznica pierwszego transportu do Auschwitz: Żyje tylko jeden były więzień. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow>

- /7,44425,24897948,dzis-rocznica-pierwszego-transportu-do-auschwitz-zyje-tylko.html
- Kublik, A. (2020, luty 4). TVP może okładać telewizyjnym bejsbolem, kogo chce: I nikomu nic do tego [POLITYKA TELEWIZYJNA]. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/7,75398,25666010,tvp-moze-okladac-telewizyjnym-bejsbolem-kogo-chce-i-nikomu.html>
- Kuncewicz, P. (1983). Chwalić czy walić? (Artura Sandauera). *Życie Literackie*, 1983(15), 3.
- Kuraś, B. (2019, lipiec 3). Tarnów: W wagonie ma powstać muzeum pierwszego transportu do Auschwitz. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,24956425,tarnow-w-wagonie-ma-powstac-muzeum-pierwszego-transportu-do.html>
- Kuraś, B. (2020, styczeń 27). Prezydent Andrzej Duda: Nie wolno zapomnieć o Auschwitz. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,25639435,andrzej-du-da-nie-wolno-zapomniec-o-auschwitz.html>
- Kurz, I. (2017). Wagon. W M. Szpakowska, J. Kowalska-Leder, P. Dobrosielski, & I. Kurz (Red.), *Ślady Holokaustu w imaginariu kultury polskiej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kwaśniewski, T., & Bauman, Z. (2013, czerwiec 30). Dałem się uwieść: Z Zygmuntem Baumanem rozmawia Tomasz Kwaśniewski. *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,14189361,bauman-dalem-sie-uwiesc.html>
- Kwiek, J. (2021). *Nie chcemy Żydów u siebie: Przejawy wrogości wobec Żydów w latach 1944–1947*. Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Lait, J., & Mortimer, L. (1951). *Washington confidential*. Crown Publishers.
- Landry, O. (2020). *Theatre of anger: Radical transnational performance in contemporary Berlin*. University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781487536756>
- Lang, K. (Reż.). (2022). *Marzec 68* [Film]. Telewizja Polska.
- Lanzmann, C., & Smolar, H. (1979). *Claude Lanzmann Shoah Collection, interview with Hersh Smolar*. United States Holocaust Memorial Museum. Accession Number: 1996.166 | RG Number: RG-60.5038 | Film ID: 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382. <https://collections.ushmm.org/search/catalog/irn1003871>
- Leder, A. (2014). *Prześląta rewolucja: Ćwiczenie z logiki historycznej*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Lehrer, E. T. (2013). *Jewish Poland revisited: Heritage tourism in unquiet places*. Indiana University Press.
- Lehrer, E. T. (Red.). (2014). *Na szczęście to Żyd: Polskie figurki Żydów / Lucky Jews: Poland's Jewish figurines* (A. Bilewicz, E. Lehrer, P. Rogala, M. Waligórska, & J. Warchoł). korporacja ha!art.
- Leszczyński, A. (1995–1996). Sprawa redaktora naczelnego „Folks-Sztyme” Grzegorza Smolara na tle wydarzeń lat 1967–1968. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1995–1996(3–2), 131–134.
- Leszczyński, A. (2020, styczeń 28). Bosak atakuje Turskiego za przemówienie w Auschwitz: To lewicowa retoryka i atak na rząd! *Oko.press*. <https://oko.press/bosak-atakuje-turskiego-za-przemowienie-w-auschwitz-to-lewicowa-retoryka-i-atak-na-rzad/>

- Leszczyński, A. (2021, kwiecień 23). *Sąd: Można skazać historyków za naruszenie „poczucia dumy narodowej”*. Publikujemy uzasadnienie wyroku. *Oko.press*. <https://oko.press/sad-mozna-skazac-historyka-za-naruszenie-poczucia-dumy/>
- Levine-Rasky, C. (2008). White privilege: Jewish women's writing and the instability of categories. *Journal of Modern Jewish Studies*, 7(1), 51–66. <https://doi.org/10.1080/14725880701859969>
- Levins, D. (1998). Touch red. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 257–265). University of Illinois Press.
- Lewis, C. H. (2010). *Prescription for homosexuality: Sexual citizenship in the Cold War era*. University of North Carolina Press. https://doi.org/10.5149/9780807899540_lewis
- Libionka, D. (2006). ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich. W A. Żbikowski (Red.), *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945: Studia i materiały* (ss. 15–207). Instytut Pamięci Narodowej.
- Library of Congress. (2017, grudzień 11). *The house I live in* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ovwHkb1wEfU>
- Lieberman, S. T. (1998). The rehabilitation of Howard Bruchner. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 214–223). University of Illinois Press.
- Lingeman, R. (2012). *The noir forties: The American people from victory to Cold War*. Nation Books.
- Lis, T. [@lis_tomasz]. (2020, styczeń 27). *A szumowiny już atakują Mariana Turskiego¹, potwierdzając słuszość jego słów* [Tweet]. Twitter. https://twitter.com/lis_tomasz
- Lukas, R. C. (2012). *Zapomniany holokaust: Polacy pod okupacją niemiecką 1939–1944* (S. Stodulski, Tłum.). Rebis.
- Łopieńska, B. N., & Hertz, P. (2016). *Sposób życia: Z Pawłem Hertzem rozmawia Barbara N. Łopieńska*. Wydawnictwo „Iskry”.
- Łoziński, M. (Reż.). (2011). *Tonia i jej dzieci* [Film]. Studio Filmowe Kronika.
- ŁŻ, & ADOM. (2018, grudzień 22). *Kara za flagę: Stowarzyszenie rodzin ofiar niemieckich obozów wykluczone z obchodów*. TVP.INFO. <https://www.tvp.info/40555432/stowarzyszenie-rodzin-ofiar-niemieckich-obozow-wykluczone-z-obchodow-rocznicy-wyzwolenia-auschwitz>
- Machcewicz, P. (1993). *Polski rok 1956*. Mówią Wieki.
- Machcewicz, P. (2010). Odwilż 1956. W K. Persak & P. Machcewicz (Red.), *Polski wiek XX* (T. 3, ss. 199–237). Bellona; Muzeum Historii Polski. <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/13580>
- Maciąg, W. (1963, listopad 3). Myśl przeciw rozpacz. *Życie Literackie*, 4.
- Maciejewski, J. (2020, styczeń 29). Auschwitz nie spadło z nieba: Ale komunizm też nie, a jednak lewicowi publicyści nie zacytują słów p. Turskiego, w których wspierał ZSRR. *wPolityce.pl*. <https://wpolityce.pl/polityka/484668-wykorzystuja-slowa-turskiego-ale-o-jego-przeszlosci-milcza>

¹ Pisownia oryginalna – A.Z.

- Majchrzak, K. (2015, kwiecień 16). *Reaktionäre Reeducation*. JournalistInnen-Kollektiv Krise und Kritik. <http://www.krise-und-kritik.de/2015/04/reaktionaeere-education/>
- Marks, K. (1960). W kwestii żydowskiej. W K. Marks & F. Engels, *Dzieła wszystkie* (T. 1, ss. 420–458). Książka i Wiedza. https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/w_kwestii_zydowskiej.htm
- Márquez, H. (2010). Persecution of homosexuals in the McCarthy hearings: A history of homosexuality in postwar America and McCarthyism. *Fairmount Folio: Journal of History*, 12. <https://journals.wichita.edu/index.php/ff/article/view/130/137>
- Martinot, S. (2010). *The machinery of whiteness: Studies in the structure of racialization*. Temple University Press.
- Maslow, W. (1951, maj). Prejudice, discrimination, and the law. *Annals*, 275(1), 9–17. <https://doi.org/10.1177/000271625127500103>
- Maslow, W., & Robison, J. B. (1953). Civil right legislation and the fight for equality, 1862–1952. *University of Chicago Law Review*, 20(3), 363–413. <https://doi.org/10.2307/1597662>
- Massing, H. (1951). *This deception*. Duell, Sloan and Pearce.
- Massino, J. (2019). *Ambiguous transitions: Gender, the state, and everyday life in socialist and postsocialist Romania*. Berghahn Books. <https://doi.org/10.2307/j.ct-v1850hqs>
- Matuszewski, R. (1953, marzec 1). Przyjaciele i wrogowie. *Nowa Kultura*, 3.
- Matyjaszek, K. (2019). *Produkcja przestrzeni żydowskiej w dawnej i współczesnej Polsce*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Matyjaszek, K., & Smolar, A. (2018). „To nie jest kwestia wyboru”: Z Aleksandrem Smolarem rozmawia Konrad Matyjaszek. *Studia Litteraria et Historica*, 2018(7), Article 1862. <https://doi.org/10.11649/slh.1862>
- May, E. T. (2008). *Homeward bound: American families in the Cold War era*. Basic Books.
- Mazur, A., & Cichocki, S. (2011, sierpień). Nie chciałbym być w skórze Yael Bartany: Rozmowa z Sebastianem Cichockim. *Dwutygodnik.com*. <https://www.dwutygodnik.com/artukul/2578-nie-chcialbym-byc-w-skorze-yael-bartany.html>
- McIntosh, P. (2003). White privilege: Unpacking the invisible knapsack. W S. Plous (Red.), *Understanding prejudice and discrimination* (ss. 191–196). McGraw-Hill.
- MDR SACHSEN. (2021, grudzień 17). *Kritik an Banneraktion der Stadt Leipzig zum Tag der Migranten*. MDR.DE. <https://www.mdr.de/nachrichten/sachsen/leipzig/leipzig-leipzig-land/kritik-banner-wir-sind-alle-migranten-100.html>
- Mead, W. R., & Rosenberg, Y. (2022, lipiec 14). Why does America support Israel? *The Atlantic*. <https://newsletters.theatlantic.com/deep-shtetl/62cf09b668f61f0021d786ca/biden-israel-lobby-america-walter-mead/>
- Meeropol, R. (1998). Carry it forward and pass it on. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 211–213). University of Illinois Press.
- Melamed, J. (2011). *Represent and destroy: Rationalizing violence in the new racial capitalism*. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816674244.001.0001>

- Meloch, K. (1964). Zapiski z martwego miasta. *Fakty i Myśli*, 1964(20(128), 2.
- Michels, T. (Red.). (2012). *Jewish radicals: A documentary history*. New York University Press.
- Michnik, A. (1998). *Kościół, lewica, dialog*. Świat Książki.
- Mieszczanek, A. (1989). *Krajobraz po szoku*. Wydawnictwo Przedświt.
- Międzyrzecki, A. (1964). Dystans i biografia. *Świat*, 14(5), 11.
- Mika, J. (Reż.). (2014). *Aureola – Od Stanisława do Karola: Święty Maksymilian Maria Kolbe* [Film]. Wydawnictwo PROMYCZEK i TVP S.A.
- Młodzież Wszechpolska [@MWszechpolska]. (2021, czerwiec 30). *Żeby była jasność: środowiskom żydowskim nie należy się nawet cegiełka* [Tweet]. Twitter: <https://twitter.com/MWszechpolska/status/1410259015116939271>
- Moore, D. S. (1988). Reconsidering the Rosenbergs: Symbol and substance in second generation American Jewish consciousness. *Journal of American Ethnic History*, 8(1), 21–37.
- Moscou, S. (1998). In my world. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 308–310). University of Illinois Press.
- Murphy, J. G., & Hampton, J. (1988). *Forgiveness and mercy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625121>
- Murthy, V. (2020). Moishe Postone's historical time: Capital, the Holocaust, and Jewish Marxism. *Critical Historical Studies*, 7(1), 43–62. <https://doi.org/10.1086/708009>
- „Murzyn” i „Murzynka”. (2020, sierpień). Rada Języka Polskiego. <https://rjp.pan.pl/po-rady-jezykowe-main/1892-murzyn-i-murzynka>
- Muzeum Polin. (b.d.). *Premiera książki „Pojednanie ze złem” – Niezwykłe przejmująca historia chłopca z łódzkiego getta*. Polin.pl. Pobrano 7 maja 2022, z <https://polin.pl/pl/aktualnosci/2021/07/01/premiera-ksiazki-pojednanie-ze-zlem-niezwykłe-przejmująca-historia-chłopca-z>
- Myrdal, G. (1996). *An American dilemma: The Negro problem and modern democracy* (T. 1–2). Routledge. <https://www.routledge.com/An-American-Dilemma-The-Negro-Problem-and-Modern-Democracy-Volume-1/Myrdal/p/book/9781560008569>
- Nalewajko-Kulikov, J. (2009). *Obywatel Jidyszlandu: Rzecz o żydowskich komunistach w Polsce*. Instytut Historii PAN; Wydawnictwo Neriton.
- Naszkowska, K. (2019). *My, dzieci komunistów*. Czerwone i Czarne.
- New Rosenberg grand jury testimony released!* (2015, lipiec 15). The National Security Archive. <https://nsarchive2.gwu.edu/news/20150714-Rosenberg-spy-case-Green-glass-testimony/>
- Nobel dla Mariana Turskiego! (2020, styczeń 30). *Polityka*. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1940386,1,nobel-dla-mariana-turskiego.read>
- Nolte, E. (2004, czerwiec 25). Auschwitz zrodził się z gułagu (A. Cedzyńska, Tłum.). *Gazeta Wyborcza*. <https://classic.wyborcza.pl/archiwumGW/4101557/Auschwitz-zrodzil-sie-w-gulagu>
- Nowicka-Franczak, M. (2017). *Niechciana debata: Spór o książki Jana Tomasza Grossa*. Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Nycz, R. (Red.). (2011). *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością: Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*. Universitas.

- Ogonowski, J. (2012). *Sytuacja prawna Żydów w Rzeczypospolitej Polskiej 1918–1939: Prawa cywilne i polityczne*. Żydowski Instytut Historyczny.
- OKO.press. (2021a, maj 20). *Polacy i Żydzi solidarnie z Palestyńczykami: Protest pod ambasadą Izraela przeciwko przemocy* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SMYNUrEwKwU>
- OKO.press. (2021b, lipiec 19). *Sceny hańby: 80. rocznica Jedwabnego* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AAa74bxwLoI>
- Old TV Time. (2015, styczeń 22). *Can we immunize against prejudice? (1954)* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=jp4zJlu_Isc
- Omi, M. (1992). Shifting the blame: Racial ideology and politics in the post-civil rights era. *Critical Sociology*, 8(3), 77–98. <https://doi.org/10.1177/089692059101800305>
- Omi, M., & Winant, H. A. (1986). *Racial formation in the United States: From the 1960's to the 1980's*. Law Book Co of Australasia.
- Omi, M., & Winant, H. A. (2008). Once more, with feeling: Reflections on racial formation. *PMLA / Publications of the Modern Language Association of America*, 123(5), 1565–1572. <https://doi.org/10.1632/pmla.2008.123.5.1565>
- Open Republic. (2021, listopad 9). *Inauguracja projektu „Antysemityzm w Polsce: definicja, monitorowanie, skuteczne przeciwdziałanie”* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/bjbXDfZI-UA>
- Organisation for Security and Cooperation in Europe, Parliamentary Assembly. (2019). *Vilnius Declaration of the OSCE Parliamentary Assembly and Resolutions Adopted at the Eighteenth Annual Session* (AS (09) D 1 E). <https://www.oscepa.org/en/documents/all-documents/annual-sessions/2009-vilnius/declaration-6/261-2009-vilnius-declaration-eng/file>
- Ost, D. (2007). *Kłeska „Solidarności”: Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie* (H. Jankowska, Tłum.). Wydawnictwo Literackie Muza.
- Paczkowski, A. (2009). *Trzy twarze Józefa Światły: Przyczynek do historii komunizmu w Polsce*. Prószyński Media.
- Panken, E. (1998). Three generations of activists. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 246–248). University of Illinois Press.
- The participants of the international conference “Crimes of the Communist Regimes”. (2010, luty 24). *Declaration on Crimes of Communism*. Institute for the Study of Totalitarian Regimes. <https://www.ustrcr.cz/en/conferences/international-conference-crimes-of-the-communist-regimes/>
- Pasikowski, W. (Reż.). (2012). *Pokłosie* [Film]. Apple Film Production.
- Pawlikowski, P. (Reż.). (2013). *Ida* [Film]. Opus Film.
- Peled, Y. (1992). From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation. *History of Political Thought*, 13(3), 463–485.
- Penn, S. (2003). *Podziemie kobiet* (H. Jankowska, Tłum.). Rosner & Wspólnicy.
- Penn, S. (2014). *Sekret „Solidarności”: Kobiety, które pokonały komunizm w Polsce* (M. Antosiewicz, Tłum.). Wydawnictwo W.A.B. – Grupa Wydawnicza Foksal.
- Pereira, S. [@SamPereira]. (2020, styczeń 27). *Niestety zło potrafi być zaraźliwe* [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/sampereira>
- Persak, K. (2006). *Sprawa Henryka Hollanda*. Instytut Pamięci Narodowej.

- Petegorsky, D. (1947, marzec 15–17). *Combating racism by utilizing the forces of social control* [Referat wygłoszony na V Sesji Plenarnej National Community Relations Advisory Council w Atlancie].
- Petegorsky, D. (1948, marzec 31 – kwiecień 4). *Record in review* [Raport przedstawiony na Konwencji American Jewish Congress w Nowym Jorku].
- Pettigrew, T. F. (Red.). (1980). *The sociology of race relations: Reflection and reform*. Free Press.
- ph. (2018, marzec 1). *Weszła w życie nowelizacja ustawy o IPN dotycząca kar za „polskie obozy śmierci”*. RMF FM. <https://www.rmf24.pl/raporty/raport-spor-ustawe-ipn/fakty/news-weszla-w-zycie-nowelizacja-ustawy-o-ipn-dotyczaca-kar-za-pol,nId,2551401>
- Piasecki, M. (2019, sierpień 3). *Nieważne, ile osób LGBT+ walczyło w Powstaniu Warszawskim: Należy im się szacunek*. Noizz. <https://noizz.pl/opinie/osoby-lgbt-w-powstaniu-warszawskim-czy-geje-i-lesbijki-walczyli-w-powstaniu/g2seq9k>
- Pieczynski, M. (2021, kwiecień 11). *Tęczowy antypolonizm. Do Rzeczy*. <https://dorzeczy.pl/kraj/179070/teczowy-antypolonizm.html>
- Pinkson, R. (1998). The life and times of an elderly red diaper baby. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 231–236). University of Illinois Press.
- Plachta, K., & Weiss, S. (2020, styczeń 24). *Szewach Weiss: Zaciskałem pięści i chciałem chwycić za nóż* [Wywiad]. Culture.pl. <https://culture.pl/pl/artykul/szewach-weiss-zaciskalem-piesci-i-chcialem-chwycic-za-noz-wywiad>
- Płonkowska-Ziarek, E. (2007). Melancholic nationalism and the pathologies of commemorating the Holocaust in Poland. W D. Glowacka & J. Zylińska (Red.), *Imaginary neighbors: Mediating Polish-Jewish relations after the Holocaust* (ss. 301–327). University of Nebraska Press.
- PN. (2017, październik 11). *Kielce: Organizatorka Czarnego Protestu musi zapłacić za przerobienie „kotwicy” na piersi*. Strajk.eu. <https://strajk.eu/kielce-organizatorka-czarnego-protestu-musi-zaplacic-za-przerobienie-kotwicy-na-piersi/>
- Polski rząd rozpoczął ogólnokrajową zbórkę żydowskiego mienia utraconego podczas Holokaustu*. (2019, marzec 26). Demotywatory.pl. <https://demotywatory.pl/4917435/Polski-rzad-rozpoczal-ogolnokrajowa-zbiorke-zydowskiego-mienia>
- Polsko-żydowskie spotkania młodzieży*. (b.d.). Forum Dialogu. Pobrano 26 kwietnia 2022, z <http://dialog.org.pl/pl/polsko-zydowskie-spotkania-mlodziezy/>
- Porat, D. (2009). *Fall of a sparrow: The life and times of Abba Kovner* (E. Yuval, Tłum.). Stanford University Press. <https://doi.org/10.11126/stanford/9780804762489.001.0001>
- Postone, M. (1980). Anti-Semitism and National Socialism: Notes on the German reaction to “Holocaust”. *New German Critique*, 1980(19), 97–115. <https://doi.org/10.2307/487974>
- Postone, M. (2003). The Holocaust and the trajectory of the twentieth century. W E. Santner & M. Postone (Red.), *Catastrophe and meaning: The Holocaust and the twentieth century*. University of Chicago Press.
- Protter, S. A. (1998). Secrets of the *Susan Ann*. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 266–271). University of Illinois Press.
- Przyboś, J. (1963, październik 6). [Recenzja książki *Zapiski z martwego miasta. Autobiografie i parabiografie* A. Sandauera]. *Kultura*, 3.

- Rakowski-Kłos, I. (2021, marzec 30). Artykuł Mashy Gessen w „New Yorkerze” został zmieniony. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/alehistoria/7,121681,26934932,artykul-mashy-gessen-w-new-yorkerze-zostal-zmieniony.html>
- Rakowski-Kłos, I., & Urban, J. (2012, wrzesień 28). „To ja jestem taki brzydki?!”: Jerzy Urban o dzieciństwie, które spędził w Łodzi. *Gazeta Wyborcza*. <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,12569027,jerzy-urban-opowiada-o-swoim-dziecinstwie-w-lodzi-wywiad.html>
- Rayner, W. P. (1983). *Wise women: Singular lives that helped shape our century*. St Martin's Press.
- red. (2020, maj 17). Naczelny rabin Polski: Nikt w historii nie uczynił więcej niż Jan Paweł II, by wyeliminować antysemityzm. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/7,75968,25952581,naczelny-rabin-polski-nikt-w-historii-nie-uczynil-wiecej-niz.html>
- Reitter, P. (2012). *On the origins of Jewish self-hatred*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400841882>
- Rembacka, K. (2020). *Komunista na peryferiach władzy: Historia Leonarda Borkowicza 1912–1989*. Instytut Pamięci Narodowej.
- Rensmann, L., & Salzborn, S. (2021). Modern antisemitism as fetishized anti-capitalism: Moishe Postone's theory and its historical and contemporary relevance. *Antisemitism Studies*, 5(1), 44–99. <https://doi.org/10.2979/antistud.5.1.03>
- Riesman, D. (2007). *Samotny tłum* (J. Strzelecki, Tłum.). Vis-à-vis Etiuda.
- Robinson, C. (2000). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. University of North Carolina Press.
- Roediger, D. R. (1994). *Towards the abolition of whiteness: Essays on race, politics, and working class history*. Verso Books.
- Roediger, D. R. (2005). *Working toward whiteness: How America's immigrant's became white: The strange journey from Ellis Island to the suburbs*. Basic Books.
- Rogin, M. P. (1987). *Ronald Reagan, the movie, and other episodes in political demonology*. University of California Press.
- Romanowski, A., & Tychowa, L. (2016). *Tak, jestem córką Jakuba Bermana*. Universitas.
- Rorty, J. (1950, October). The lessons of the Peekskill riots: What happened and why. *Commentary Magazine*. <https://www.commentary.org/articles/james-rorty/the-lessons-of-the-peekskill-riots-what-happened-and-why/>
- Rosenfeld, A. H. (Red.). (2019). *Anti-Zionism and antisemitism: The dynamics of delegitimization*. Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvbnm283>
- Rudnicki, A. (1948). Wielki Stefan Konecki. W A. Rudnicki, *Szekspir* (ss. 58–89). Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”.
- Rudnicki, A. (2009). *Opowiadania wybrane*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sadkowski, W. (1963, listopad 3). Zapiski z martwego miasta. *Trybuna Ludu*, 6.
- Saloman, S. (2015). *The red war on the family*. Forgotten Books.
- Salzmann, S. M. (2021). Visible (L. Silhol-Macher, Tłum.). *Transit*, 2021, 10–15. <https://doi.org/10.5070/T70055559>
- Samoliński, W. (2021, marzec 30). Antysemicki wybryk ks. Guza KUL uznał za naukową wypowiedź: To więcej niż skandal. *Wyborcza.pl*. <https://lublin.wyborcza.pl/>

- lublin/7,48724,26933315,antysemicki-wybryk-ks-guza-kul-uznal-za-naukowa-wypowiedz.html
- Sandauer, A. (1959). *Bez taryfy ulgowej*. Czytelnik.
- Sandauer, A. (1963). *Zapiski z martwego miasta: Autobiografie i parabiografie*. Czytelnik.
- Sandauer, A. (1982). *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*. Czytelnik.
- Sarid, A. L. (1992). The Revenge Organisation: Its history, image, and deeds. *Yalkut Moreshet*, 52, 35–106.
- Sartre, J. P. (1992). *Rozważania o kwestii żydowskiej* (J. Lisowski, Tłum.). Futura Press.
- Satzewich, V. (2000). Whiteness limited: Racialization and the social construction of “peripheral Europeans”. *Histoire sociale / Social History*, 33(66), 271–289. <https://hssh.journals.yorku.ca/index.php/hssh/article/view/4566/3760>
- Sawicka, P., Gumkowski, M., Wutke, D., & Wiślicki, P. (2020). *Oświadczenie Stowarzyszenia Otwarta Rzeczpospolita i Stowarzyszenia ŻIH w związku z napaściami na Mariana Turskiego*. Otwarta Rzeczpospolita. Stowarzyszenie Przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii. <http://www.otwarta.org/oswiadczenie-stowarzyszenia-otwarta-rzeczpospolita-i-stowarzyszenia-zih-w-zwiazku-z-napasciami-na-mariana-turskiego/>
- Schatz, J. (2020). *Pokolenie: Wzlot i upadek polskich Żydów komunistów* (S. Kowalski, Tłum.). Żydowski Instytut Historyczny.
- Schlesinger, A., Jr. (1949). *The vital center: The politics of freedom*. Houghton Mifflin.
- Schraub, D. (2019). White Jews: An intersectional approach. *AJS Review: The Journal of the Association for Jewish Studies*, 43(2), 379–407. <https://doi.org/10.1017/S0364009419000461>
- Schudrich, M. (2018, wrzesień 18). *Przebacmy sami sobie: Przesłanie naczelnego rabina Polski na Jom Kipur*. *Więź.pl*. <https://wiez.pl/2018/09/18/przebacmy-sami-sobie-przeslanie-naczelnego-rabina-polski-na-jom-kipur/>
- Seidman, N. (1996). Elie Wiesel and the scandal of Jewish rage. *Jewish Social Studies*, 3(1), 1–19.
- Sekuła, A. (2015). *Sylwetka ideowa Zygmunta Krasińskiego: Dylematy i meandry polskiej myśli konserwatywnej*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Senate of the Parliament of the Czech Republic. (2008). *Prague Declaration on European Conscience and Communism*. <https://www.legal-tools.org/doc/e123be/pdf/>
- Seymour, D. (2020). Continuity and discontinuity: From antisemitism to antizionism and the reconfiguration of the Jewish question. *Journal of Contemporary Antisemitism*, 2(2), 11–23. <https://doi.org/10.26613/jca/2.2.30>
- Shafir, M. (2002). Between denial and “comparative trivialization”: Holocaust negationism in post-communist East Central Europe. *Analysis of Current Trends in Antisemitism*, 19. https://www.researchgate.net/publication/239549015_Between_Denial_and_Comparative_Trivialization_Holocaust_Negationism_in_Post-Communist_East_Central_Europe
- Shapira, A. (2018). *Ben Gurion: Twórca współczesnego Izraela* (H. Jankowska, Tłum.). Wydawnictwo Akademickie Dialog.

- Shibusawa, N. (2012). The lavender scare and empire: Rethinking Cold War anti-gay politics. *Diplomatic History*, 36(4), 723–752. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7709.2012.01052.x>
- Shore, M. (2008). *Kawior i popiół: Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozczarowanych marksizmem* (M. Szuster, Tłum.). Świat Książki – Bertelsmann Media.
- Shore, M. (2012). *Nowoczesność jako źródło cierpienia* (M. Sutowski, Tłum.). Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Siek, M. (2015). *Spuścizna Szymona Datnera S/340/*. Żydowski Instytut Historyczny; Archiwum ŻIH. https://www.jhi.pl/storage/file/core_files/2020/10/28/be772600244ff58ab6b5099e0bb6956d/Spus_cizna_Szymona_Datnera.pdf
- Siermiński, M. (2016). *Dekada przełomu: Polska lewica opozycyjna 1968–1980: Od demokracji robotniczej do narodowego paternalizmu*. Książka i Prasa.
- Šima, K. (2021). From identity politics to the identitarian movement: The Europeanisation of cultural stereotypes? W J. Barkhoff & J. Leerksen (Red.), *National stereotyping, identity politics, European crises* (ss. 75–94). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004436107_006
- Singer, I. G. (1998). Dead men tell no tales. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 192–199). University of Illinois Press.
- Sinkoff, N. (2010). The Polishness of Lucy S. Dawidowicz's postwar Jewish Cold War. W H. R. Diner, S. Kohn, & R. Kranson (Red.), *A Jewish feminine mystique? Jewish women in postwar America* (ss. 31–47). Rutgers University Press. <https://doi.org/10.36019/9780813550305-004>
- „Skrwawione ziemie” od nowa [Sekcja specjalna]. (2012). *Studia Litteraria et Historica*, 2012(1). <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/issue/view/1/showToc>
- Sluzki, C. E., & Ransom, D. C. (Red.). (1976). *Double bind: The foundation of the communicational approach to the family*. Grune & Stratton.
- Smarzowski, W. (Reż.). (2021). *Wesele* [Film]. Studio Metrage.
- Smolar, A. (1986). Tabu i niewinność. *Aneks*, 41–42, 89–130.
- Smolar, A. (2016, październik 15). Bezpieczne miejsce. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,20838337,bezpieczne-miejsce-smolar.html>
- Smolar, H. (1947). *Fun Minsker geto*. Gosizdatel'stvo „Der Ėmes”.
- Smolar, H. (1948). *Yidn on gele laʔes*. Idisz Buch.
- Smolar, H. (1952). *A pšuter zelner: Drame in 3 aktm (zeks scenes)*. Idisz Buch.
- Smolar, H. (1956, kwiecień 4). Nasz ból, nasza pociecha (J. Nalewajko-Kulikov, Tłum.). *Połks Sztytme*, 3–4.
- Smolar, H. (1995–1996). Dokument nr 1 [1967], *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1995–1996, 135–152.
- Smolar, H. (1979) *Toḥelet ye-shivrah: Zikhronot shel „Yevsek” le-she'avar*. Agudah le-Ḥeker Toldot ha-Yehudim, Makhon le-Ḥeker ha-Tfutsot.
- Smolar, P. (2021). *Zły Żyd*. Wydawnictwo Znak.
- Sobczak, K. (2018). Marcowe gadanie 2018. *Dialog: Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej*, 2018(5(738)). <https://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/mar>

- cowe-gadanie-2018?fbclid=IwAR3fgT74-ADG6ci1eO69lx8_k-r_w_haku0W8eIo-Dp_qd3Th_aGIXd89OYo
- Sommer, M., Sławiński, M., & Zubel, M. (2018, styczeń 29). *Prezydent o nowelizacji ustawy o IPN: Nie wolno się wycofać*. Polska Agencja Prasowa. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1266633%2Cprezydent-o-nowelizacji-ustawy-o-ipn-nie-wolno-sie-wycofac-.html>
- Sotowski, P. (2010). ...A zwłaszcza za masonów, Żydów: Czy tak postępuje antysemita? *Rycerz Niepokalanej*, 2010(7–8), 208.
- Sprawozdanie Komisji Nadzwyczajnej do spraw zmian w kodyfikacjach o komisyjnym projekcie ustawy o zmianie ustawy – Kodeks postępowania administracyjnego*. (2021, czerwiec 9). sejm.gov.pl. <https://www.sejm.gov.pl/Sejm9.nsf/druk.xsp?nr=1210>
- Stadtmüller, E. (2016). *Święty Maksymilian Kolbe*. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Stańczak-Wiślicz, K., Perkowski, P., Fidelis, M., & Klich-Kluczevska, B. (2020). *Kobiety w Polsce 1945–1989: Nowoczesność – równouprawnienie – komunizm*. Universitas.
- Stańczyk, X. (2019, kwiecień 28). *Patriotyczny antyfaszyzm i inne sprzeczności*. Lewica.pl. <http://lewica.pl/?id=32103&tytul=Xawery-Sta%F1czyk:-Patriotyczny-antyfaszyzm-i-inne-sprzeczno%B6ci>
- Starnawski, M. (2016). *Socjalizacja i tożsamość żydowska w Polsce powojennej: Naracje emigrantów z pokolenia Marca '68*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Staub, M. E. (2002). *Torn at the roots: The crisis of Jewish liberalism in postwar America*. Columbia University Press.
- Stember, C. H., Sklare, M., Salomon, G., & American Jewish Committee. (1966). *Jews in the mind of America*. Basic Books.
- Stępień, M. (1983). Dobrze, że Sandauer tę książkę napisał. *Polityka*, 27(29), 9.
- Stępień, M. (Red.). (2014). *Time of change: The revival of Jewish life in Poland 1989–2004–2014* (G. Kuhn, J. Sisson, A. Wencel, & G. Zajączkowski, Tłum.). Galicia Jewish Museum.
- Stoetzler, M. (Red.). (2014a). *Antisemitism and the constitution of sociology*. University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nnbd>
- Stoetzler, M. (2014b). Introduction: The theory of society talks back to its travesty. W M. Stoetzler (Red.), *Antisemitism and the constitution of sociology* (ss. 1–42). University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nnbd.4>
- Stögner, K. (2019). Challenges in feminism: Intersectionality, critical theory, and anti-Zionism. W A. H. Rosenfeld (Red.), *Anti-Zionism and antisemitism: The dynamics of delegitimization* (ss. 84–112). Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvbnm283.7>
- Stögner, K. (2020, maj). Intersectionality and antisemitism – A new approach. *Fathom*. <https://fathomjournal.org/intersectionality-and-antisemitism-a-new-approach/>
- Storrs, L. R. Y. (2013). *The Second Red Scare and the unmaking of the New Deal left*. Princeton University Press.
- Stouffer, S. A. (1955). *Communism, conformity, and civil liberties: A cross-section of the nation speaks its mind*. Doubleday.

- Stowarzyszenie Rodzin Polskich Ofiar Obozów Koncentracyjnych. (b.d.). *Home* [Strona na Facebooku]. Facebook. Pobrano 29 grudnia 2020, z <https://www.facebook.com/Stowarzyszenie-Rodzin-Polskich-Ofiar-Obozow-Koncentracyjnych-746154752188673>
- Stremecka, M., & Urban, J. (2013). *Jerzy Urban o swoim życiu rozmawia z Martą Stremecką*. Czerwone i Czarne.
- Stroebe, W., & Insko, C. A. (1989). Stereotype, prejudice, and discrimination: Changing conceptions in theory and research. W D. Bar-Tal, C. F. Graumann, A. W. Kruglanski, & W. Stroebe (Red.), *Stereotyping and prejudice: Changing conceptions* (ss. 3–34). Springer Science+Business Media. https://doi.org/10.1007/978-1-4612-3582-8_1
- Subotić, J. (2019). *Yellow star, Red star: Holocaust remembrance after communism*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/cornell/9781501742408.001.0001>
- Susuł, J. (1966). Henryk Grynberg: „Żydowska wojna”. *Tygodnik Powszechny*, 1966(7), 8.
- Svonkin, S. (1997). *Jews against prejudice: American Jews and the fight for civil liberties*. Columbia University Press.
- Swerdlow, A. (1998). A child of the old, old left. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 248–256). University of Illinois Press.
- Sygn. akt III C 657/19 Wyrok w imieniu Rzeczypospolitej Polskiej (Sąd Okręgowy w Warszawie III Wydział Cywilny 9 luty 2021). (2021). https://oko.press/images/2021/04/Grabowski_Engelking_uzasadnienie_wyroku.pdf
- Szczepański, J. A. (1953, lipiec 2). O pisarstwie Adolfa Rudnickiego. *Trybuna Ludu*, 5.
- Szczypiorski, A. (1990). *Początek* (4. wyd.). SAWW.
- Sztompka, P. (2000). *Trauma wielkiej zmiany: Społeczne koszty transformacji*. Instytut Studiów Politycznych PAN.
- Szukała, M. (2018, listopad 28). *Grudniowa „Historia Do Rzeczy”: „Żydowska policja. Ofiary czy sprawcy”*. dzieje.pl. <https://dzieje.pl/aktualnosci/grudniowa-historia-do-rzeczy-zydowska-policja-ofiary-czy-sprawcy>
- Szumiło, M. (2014). *Roman Zambrowski 1909–1977*. Instytut Pamięci Narodowej.
- Szymaniak, M. (2018). *Urobieni: Reportaże o pracy*. Wydawnictwo Czarne.
- Szymański, W. (1963). Artur Sandauer: „Zapiski z martwego miasta”. *Tygodnik Powszechny*, 1963(42), 6.
- Śpiewak, P. (2012). *Żydokomuna: Interpretacje historyczne*. Wydawnictwo Czerwone i Czarne.
- Świrek, K. (2018). *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tajfel, H. (1969). Cognitive aspects of prejudice. *Journal of Social Issues*, 25(4), 79–97. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1969.tb00620.x>
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, 33, 1–39. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.33.020182.000245>
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1985). The social identity theory of intergroup behavior. W S. Worchel & W. G. Austin (Red.), *Psychology of intergroup relations* (ss. 7–24). Nelson-Hall.

- Teitelbaum, B.R. (2017). *Lions of the north: Sounds of the new Nordic radical nationalism*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190212599.001.0001>
- Tester, K., & Bauman, Z. (2003). *O pożytkach z wątpliwości: Rozmowy z Zygmuntem Baumanem* (E. König-Krasińska, Tłum.). Sic!
- Tischner, J. (2018). *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus* (3. wyd.). Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Tismaneanu, V. (2009). *Fantasies of salvation: Democracy, nationalism, and myth in postcommunist Europe*. Princeton University Press. <https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691144382/fantasies-of-salvation>
- Titkow, A. (Reż.). (2012). *Bezsensowność* [Film]. Studio Filmowe TAK.
- Tokarska-Bakir, J., Janicka, E., & Zawadzka, A. (2014–2015). Kilkanaście sekund: Z Konstantym Gebertem rozmawiają Joanna Tokarska-Bakir, Elżbieta Janicka i Anna Zawadzka. *Studia Litteraria et Historica*, 2014–2015(3–4), 228–242. <https://doi.org/10.11649/slh.2015.011>
- Tomba, M. (2015). Emancipation as therapy: Bauer and Marx on the Jewish Question. W M. Quante & A. Mohseni (Red.), *Die linken Hegelianer* (ss. 161–175). Brill | Fink. https://doi.org/10.30965/9783846754955_011
- Torańska, T. (1989). *Oni*. Agencja Omnipress.
- Torańska, T., & Urban, J. (2002, grudzień 11). On: Rozmowa z Jerzym Urbanem. *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/duzyformat/7,127290,1206787.html>
- Turski, M. (2020, styczeń 27). Auschwitz nie spadło z nieba. *Polityka*. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1940080,1,marian-turski-auschwitz-nie-spadlo-z-nieba.read>
- Urynowicz, M. (2009). La Délégation du gouvernement de la République polonaise de Londres et le financement du Conseil d'aide aux Juifs (Zegota). W J. C. Szurek & A. Wiewiorka (Red.), *Juifs et Polonais 1939–2008* (ss. 79–93). Albin Michel.
- Utlu, D. (2020). Trust (J. Cho-Polizzi, Tłum.). *Transit*, 12(2), 119–128. <https://doi.org/10.5070/T7122047480>
- Violence in Peekskill: A report of the violations of civil liberties at two Paul Robeson concerts near Peekskill N.Y., August 27th and September 4th, 1949.* (1949). American Civil Liberties Union.
- Virchow, F. (2015). The “identitarian movement”: What kind of identity? Is it really a movement? W P. A. Simpson & H. Druxes (Red.), *Digital media strategies of the far right in Europe and the United States* (ss. 177–190). Lexington Books.
- Vizel, E. (1956). *Un di velt hot geshvign*. Union Central Israelita Polaca en la Argentina.
- Volkov, S. (2006). *Germans, Jews, and antisemites: Trials in emancipation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511617645>
- Vosk, M. (1953). *Assessing techniques for change: Mass media, group processes, and intergroup contact* [Wystąpienie na konferencji „Second NAIRO Conference on Research in Intergroup Relations”]. AJC Records (Box 165).
- Wacquant, L. (2005). Race as civic felony. *International Social Science Journal*, 57(183), 127–142. <https://doi.org/10.1111/j.0020-8701.2005.00536.x>
- Wacquant, L. (2009). The body, the ghetto and the penal state. *Qualitative Sociology*, 32(1), 101–129. <https://doi.org/10.1007/s11133-008-9112-2>

- Wacquant, L. (2013). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Wiley.
- Walker, M. U. (2004). Resentment and assurance. W C. Calhoun (Red.), *Setting the moral compass: Essays by women philosophers* (ss. 145–160). Oxford University Press.
- Waluś, M. (2019a, styczeń 27). Piotr Rybak i narodowcy przemaszerowali pod bramę Auschwitz: „Czas walczyć z żydostwem”. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,24404379,piotr-rybak-i-narodowcy-premaszerowali-pod-brame-auschwitz.html>
- Waluś, M. (2019b, styczeń 30). Pomnik Pamięci znieważony! Muzeum Auschwitz zawiadamia prokuraturę o nielegalnym marszu Rybaka i narodowców. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,24411725,pomnik-pamieci-zniewazony-zawiadomienie-do-prokuratury-ws.html>
- Waluś, M. (2019c, sierpień 13). Muzeum Auschwitz: W środę mszę odprawi abp Jędraszewski, w czwartek „Marsz Polaków i Polonii”. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,25085207,muzeum-auschwitz-w-srode-msze-odprawi-abp-jedraszewski-w-czwartek.html>
- Waluś, M. (2019d, sierpień 15). „Marsz Polaków i Polonii” w Auschwitz: Uczestnicy oburzeni „plastikowymi rurkami” na flagi. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,25088894,marsz-polakow-i-polonii-w-auschwitz-uczestnicy-oburzeni-plastikowymi.html>
- Waluś, M. (2020, styczeń 29). Skandaliczne słowa o Marianie Turskim: Jest zawiadomienie do prokuratury. *Wyborcza.pl*. <https://krakow.wyborcza.pl/krakow/7,44425,25644771,bozena-zaluje-ze-niemcom-nie-starczylo-gazu-sledczy-zajma.html>
- Ward, E. (2018, kwiecień 4). The evolution of identity politics: An interview with Eric Ward. *Tikkun*. <https://www.tikkun.org/the-evolution-of-identity-politics-an-interview-with-eric-ward/>
- Warshow, R. S. (1953, listopad 1). The “idealism” of Julius and Ethel Rosenberg: „The kind of people we are”. *Commentary Magazine*. <https://www.commentary.org/articles/robert-warshow/the-idealism-of-julius-and-ethel-rosenbergtthe-kind-of-people-we-are/>
- Warszawa dwóch powstań. (2013). Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie. <https://polin.pl/pl/wydarzenie/warszawa-dwoch-powstan>
- Washington, D. (Reż.). (2007). *Klub dyskusyjny* [Film]. Harpo Productions.
- WB. (2018, grudzień 25). Muzeum Auschwitz nie zaprosiło Rodzin Polskich Ofiar: Tłumaczy: „Obrażano byłych więźniów”. *Gazeta.pl*. <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,24309615,muzeum-auschwitz-nie-zaprosilo-rodzin-polskich-ofiar-tlumaczy.html>
- Web of Stories – Life Stories of Remarkable People. (2018, grudzień 17). *Aleksander Smolar (Political scientist)* [Video]. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLV-V0r6CmEsFwIxlPurqAOCrabBgGrqLA7>
- Weingarten, A. (2008). *Jewish organizations’ response to communism and to Senator McCarthy*. Vallentine Mitchell.
- Węglarczyk, B. [@bwęglarczyk]. (2020, styczeń 27). Kiedy były więzień Auschwitz na uroczystości z okazji 75. rocznicy wyzwolenia obozu mówi coś, co nie podoba się władzy [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/bwęglarczyk>

- Węgrzyn, E. (2016). *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960*. Austria.
- Whitfield, S. J. (1996). *The culture of the Cold War* (2. wyd.). Johns Hopkins University Press. <https://doi.org/10.56021/9780801851964>
- Wieczorek, J. (2020, marzec 14). Auschwitz nie spadł nam z nieba, komunizm też! *Kurier Wnet*, 2020(69), 9.
- Wielowieyska, D., & Nowakowska, A. (2014, marzec 18). Michnik: Polska bez Kościoła to czarny obraz. *Wyborcza.pl*. <https://wyborcza.pl/politykaekstra/7,132907,15645067,michnik-polska-bez-kosciola-to-czarny-obraz.html>
- Wiesel, E. (2017). *Noc* (E. Horodyska, Tłum.). Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau.
- Wilczyk, W. (2014). *Święta wojna (2009–2014)*. Karakter; Atlas Sztuki.
- Winant, H. A. (2004). *New politics of race: Globalism, difference, justice*. University of Minnesota Press.
- Winiewski, M., Matera, J., & Bulska, D. (2021). *Polacy o Izraelczykach, Izraelczycy o Polakach: Postawy i postrzegane uprzedzenia*. Centrum Badań nad Uprzedzeniami, Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. <http://cbu.psychologia.pl/2021/03/13/polacy-o-izraelczykach-izraelczycy-o-polakach-postawy-i-postrzegane-uprzedzenia/>
- Wiśniewska, A. (2010). *Duża Solidarność, mała solidarność: Biografia Henryki Krzywonos*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Wit, J. (1959). *Wiersze wybrane*. Czytelnik.
- Wnuki „żydokomuny”: Dyskusja młodych polskich Żydów. (2000, wiosna). *Jidete*, 2000.
- Woleński, J. (2020, luty 10). 11. przykazanie i propagandziści tzw. dobrej zmiany. *Polityka*. <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1941678,1,11-przykazanie-i-propagandzisci-tzw-dobrej-zmiany.read>
- Wood, R. (1998). Proud to be working class. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 295–302). University of Illinois Press.
- Woods, J. (2004). *Black struggle, Red Scare: Segregation and anti-communism in the South, 1948–1968*. Louisiana State University Press.
- Woś, R. (2017). *To nie jest kraj dla pracowników*. Grupa Wydawnicza Foksal.
- Wrona, M. (Reż.). (2015). *Demon* [Film]. Magnet Man Film.
- Wyklęci Wśród Wyklętych – Dąbrowszczacy [Wydarzenie na Facebooku]. (2016, marzec 1). Facebook. <https://www.facebook.com/events/gr%C3%B3b-niezanego-o%C2%B3nierza/wykl%C4%99ci-w%C5%9Br%C3%B3d-wykl%C4%99tych-d%C4%85browszczacy/950031121750329/>
- Wysocki, G., & Urban, J. (2020, wrzesień 5). Jerzy Urban: Jestem jak Edith Piaf minus głos: Niczego nie żałuję. *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,26267928,jerzy-urban-jestem-jak-edith-piaf-minus-glos-niczego-nie.html>
- Yaghoobifarah, H. (2021). Looks (J. Teupert, Tłum.). *Transit*, 2021, 35–40. <https://doi.org/10.5070/T70055563>
- Zahler, M. (1998). A poisoned childhood. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 204–209). University of Illinois Press.

- Zaremba, M. (2012). *Wielka trwoga: Polska 1944–1947: Ludowa reakcja na kryzys*. Znak; Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Zawadzka, A. (2009). „Żydokomuna”: Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych. *Societas Communitas*, 2009(2), 199–243.
- Zawadzka, A. (2013a, czerwiec 2). Lustro dla narcyza. *Lewica.pl*. <http://lewica.pl/blog/zawadzka/28069/>
- Zawadzka, A. (2013b). Tearing off the masks: Narratives on Jewish communists. *Studia Litteraria et Historica*, 2013(2), 1–29. <https://doi.org/10.11649/slh.2013.010>
- Zawadzka, A. (2013c). Zdzieranie masek: Sposoby pisania o żydowskich komunistach. *Studia Litteraria et Historica*, 2013(2), 236–262. <https://doi.org/10.11649/slh.2013.010>
- Zawadzka, A. (2014). Polska walcząca. W W. Wilczyk, *Święta wojna (2009–2014)* (ss. 10–16). Karakter; Atlas Sztuki.
- Zawadzka, A. (2016). Recepcja piętna „żydokomuny” w ujęciu międzypokoleniowym: Szkic do badań. *Teksty Drugie*, 2016(1), 88–107. <https://doi.org/10.18318/td.2016.1.6>
- Zawadzka, A. (2018b). Świadcowanie świadkowania: Żydowskie narracje o polskich „świadkach” Zagłady. W M. Hopfinger & T. Żukowski (Red.), *Opowieść o niewinności: Kategoria świadka Zagłady w kulturze polskiej (1942–2015)* (ss. 279–344). Instytut Badań Literackich PAN.
- Zawadzka, A. (2018b). Ukryć, pokazując: O powojennej uniwersalizacji Zagłady. W K. Szopa, A. Dziadek, M. Głosowicz, & D. Kujawa (Red.), *Dyskursy gościnności: Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności* (ss. 193–215). Uniwersytet Śląski; Instytut Badań Literackich PAN.
- Zawadzka, A., & Forecki, P. (2015). Reguła złotego środka: Kilka uwag na temat współczesnego dominującego dyskursu o „stosunkach polsko-żydowskich”. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2015(11), 408–429. <https://doi.org/10.32927/ZZ-SiM.478>
- Zaworska, H. (1953, czerwiec 7). O prozie Adolfa Rudnickiego. *Nowa Kultura*, 3.
- Zeigler, J. (2015). *Red Scare racism and Cold War Black radicalism*. University Press of Mississippi. <https://doi.org/10.14325/mississippi/9781496802385.001.0001>
- Zellner, D. M. (1992). Red roadshow: Eastland in New Orleans, 1954. *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association*, 33(1), 31–60.
- Zellner, D. M. (1998). Proletaria and me: A memoir in progress. W J. Kaplan & L. Shapiro (Red.), *Red diapers: Growing up in the communist left* (ss. 82–90). University of Illinois Press.
- Zespół wPolityce.pl. (2015, lipiec 5). Żydzi znów wysuwają swoje roszczenia wobec Polski: Chcą od naszego państwa 200 mld złotych. *wPolityce.pl*. <https://wpolityce.pl/swiat/258272-zydzi-znow-wysuwaja-swoje-rozszczenia-wobec-polski-chca-od-naszego-panstwa-200-mld-zlotych>
- Zespół wPolityce.pl. (2021, marzec 29). Autorka tekstu z „New Yorkera” szkaluje Polskę! Kim jest? *wPolityce.pl*. <https://wpolityce.pl/historia/545019-autorka-tekstu-z-new-yorkera-szkaluje-polske-kim-jest>

- Ziege, E.-M. (2012). Patterns within prejudice: Antisemitism in the United States in the 1940s. *Patterns of Prejudice*, 46(2), 93–127. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2012.672206>
- Ziege, E.-M. (2014). The irrationality of the rational: The Frankfurt School and its theory of society in the 1940s. W M. Stoetzler (Red.), *Antisemitism and the constitution of sociology* (ss. 274–295). University of Nebraska Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9nnbd.14>
- Zieliński, R. (2021, czerwiec 17). 12-latkowie zniszczyli nagrobki na Cmentarzu Żydowskim: Zatrzymała ich policja. *Wyborcza.pl*. <https://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/7,35771,27213580,12-latkowie-zniszczyli-nagrobki-na-cmentarzu-zydowskim-zatrzymala.html>
- Ziemkiewicz, R. [@R_A_Ziemkiewicz]. (2020, styczeń 28). *Jakobini, bolszewicy, szturmowcy, hunwejbini* [Tweet]. Twitter. https://twitter.com/R_A_Ziemkiewicz
- Zúquete, J. P. (2018). *The Identitarians: The movement against globalism and Islam in Europe*. University of Notre Dame Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj775n>
- Zuroff, E. (2005). Eastern Europe: Anti-Semitism in the wake of Holocaust-related issues. *Jewish Political Studies Review*, 17(1–2), 63–79.
- Zuroff, E. (2011, maj 11). The equivalency canard. *Haaretz*. <https://www.haaretz.com/life/books/1.5010649>
- Żółciak, T. (2018, styczeń 24). Czas odkłamać polską historię: Tak MSZ interweniuje na słowa „polscy naziści” czy „polskie Gestapo”. *Dziennik Gazeta Prawna*. <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1099657,inrwencje-msz-w-sprawie-wadliwych-kodow-pamieci.html>
- Żukowski, T. (2011, lipiec 4). Grzeczny Polak, grzeczny Żyd. *Gazeta Wyborcza*.
- Żukowski, T. (2013). Wytwarzanie „winy obojętności” oraz kategorii „obojętnego świadka” na przykładzie artykułu Jana Błońskiego „Biedni Polacy patrzą na getto”. *Studia Litteraria et Historica*, 2013(2), 423–451. <https://doi.org/10.11649/slh.2013.018>
- Żukowski, T., & Hopfinger, M. (Red.). (2019). *Lata czterdzieste: Początki polskiej narracji o Zagładzie*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Żydzi, pokażcie na zdjęciach powojennej Warszawy, które to kamienice były wasze? Oddamy wam paręset ciężarówek gruzu!!! (2022). Ruch Obywatelski. Pobrano 4 sierpnia 2022, z <http://ruch-obywatelski.com/absurdy/zydzi-pokazcie-na-zdjeciach-powojennej-warszawy-ktore-to-kamienice-byly-wasze-oddamy-wampareset-ciezarowek-gruzu/>

Więcej niż stereotyp. „Żydokomuna” jako wzór kultury polskiej

Autorka:

Anna Zawadzka

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6043-3321>

e-mail: anna.zawadzka@ispan.edu.pl

Streszczenie

Książka *Więcej niż stereotyp. „Żydokomuna” jako wzór kultury polskiej* oparta jest na analizie dyskursu antykomunistycznego i antysemickiego we współczesnej Polsce i ich wzajemnych powiązań. Jej powstaniu towarzyszyła intencja uszeregowania trzech zachodzących na siebie procesów: 1) intensyfikacji i rozwoju dyskursu antysemickiego w synergii z wciąż zyskującą na znaczeniu polityką historyczną, 2) powstawania nowych teorii interweniujących w pole badań nad antysemityzmem, 3) pojawiania się nowych zjawisk w sferze społecznej, które miałyby być tymi teoriami wyjaśniane.

Na tle dotychczasowych ujęć tematu podejście autorki wyróżniają rozbudowane rozważania metodologiczne, a zwłaszcza wypunktowanie niedostatków kategorii stereotypu i wyjście poza nią w kierunku kategorii wzoru kultury. Kategoria stereotypu sugeruje, że mamy do czynienia z błędem poznawczym, aberracją lub pomyłką. Zaproponowaną w książce analizę antysemityzmu charakteryzuje tymczasem całkowite zerwanie z koncepcją „ziarna prawdy”, na której zasadza się większość definicji stereotypu jako uproszczonej wizji jakiegoś wycinka rzeczywistości. Podążając tropem Sandera Gilmana, autorka traktuje treści stereotypów jako materiał do analizy grupy wytwarzającej stereotypy. Takie podejście pozwala na wykorzystanie motywu „żydokomuny” do opisanego *status quo* współczesnej kultury polskiej w zakresie wyobrażeń o żydowskości i o komunizmie. Autorka dowodzi, że przekonania na temat Żydów są integralną częścią kultury, wypracowaną i reprodukowaną w jej prawomocnych obiegach. Są one generowane, produkowane i używane do podtrzymywania pewnej całości kulturowej i pozostają w harmonii z jej pozostałymi elementami. Autorka broni tezy o „żydokomunie” jako motywie współcześnie konstytutywnym dla koherencji kulturowej, generowanej w ramach paradygmatu antykomunistycznego.

Książka ma dowieść, że antykomunizm nie tylko stanowi komponent tradycji antysemickiej, ale w dużej mierze ukształtował taki model badań nad antysemityzmem, w którym możliwość zdiagnozowania i rozmontowania tego ideologicznego konstruktu jest strukturalnie zablokowana. Strukturę tę umacnia fakt, że – za sprawą szantażu antysemicką zbitką „żydokomuny” zastosowanym wobec szkoły frankfurckiej na uchodźctwie – zbudowano ją niejako „rękami Żydów” – badaczek i badaczy, którzy po drugiej stronie żelaznej kurtyny w początkach zimnej wojny rozwinęli koncepcję relacji międzygrupowych, próbując ten szantaż obejść. Podążając tropem Stuarta Svonkina i Avivy Weingarten, autorka śledzi historię powojennego konstruowania narzędzi badawczych antysemityzmu w duchu psychologii społecznej przy równoczesnym odchodzeniu od kategorii socjologicznych. W książce wypunktowane zostają niedostatki takiego podejścia, ponieważ koncentruje się ono na szacowaniu indywidualnych podmiotów antysemityzmu, definiując antysemityzm podług cech nieadekwatnych do jego współczesnej konstrukcji. Tymczasem kategoria wzoru kultury pozwala przenieść punkt ciężkości z pytania o to, kto jest antysemitą, na pytanie o to, jakie treści kulturowe cyrkulujące w rozmaitych rejestrach kultury, także tych najbardziej

oficjalnych, są zakorzenione w antysemitkich kategoriach postrzegania rzeczywistości oraz jakie są funkcje tych kategorii dla stabilizowania zastanego porządku. Takie ujęcie pozwala na uchwycenie mechanizmów odtwarzania motywu „żydokomuny” we współczesnym dyskursie i jego funkcjonalności.

Zaproponowana w książce krytyka słownika pojęć używanych do analizy antysemityzmu obejmuje także terminy wypracowane w łonie nauk społecznych na Zachodzie, stosowane do półperyferyjnych warunków postkomunistycznego kraju Europy Wschodniej. W książce znajdziemy krytykę powierzchownego przyswojenia kategorii: interseksjonalność, białość, imperializm. Rozważając przystawalność amerykańskiego dyskursu o rasie i rasizmie do warunków polskich, autorka stara się dowieść, że użycie niektórych pojęć bez zważania na lokalny kontekst okazuje się mieć odwrotny wydzźwięk w stosunku do intencji, które stały za ich wypracowaniem.

Ostatnia część książki poświęcona jest recepcji piętna „żydokomuny” przez napiętnowanych. Rozważania na ten temat wynikają z założenia autorki, że tylko przemoc symboliczna – przemoc, którą jednostki i grupy zadają same sobie, uwewnętrzniając przekonania grupy dominującej na własny temat i odgrywając przeznaczone im przez grupę dominującą role (gościa, sublokatora, aspirującego, podejrzanego, niszczyciela, wroga itd.) – zapewnia tym przekonaniom pełną stabilność kulturową i możliwość bezkolizyjnego wypełniania określonych funkcji w kulturze. Zadając pytanie o to, w jaki sposób czytać narracje mniejszościowe, autorka mierzy się z metodologicznym impasem powodowanym faktem, że struktura dyskursywna stawia w upośledzonej pozycji tych uczestników dyskursu, którzy – bez względu na to, jaką mają tożsamość wybraną – postrzegani są przez pryzmat tożsamości wymuszonej. Nosicielki i nosiciele piętna są w kulturze dominującej pozycjonowani jako stronnicy. Jest to jeden z efektów mistyfikacyjnego uniwersalizmu. Czy zatem, analizując narracje napiętnowanych, należy brać pod uwagę piętno podmiotu? Czy nie jest to powtórzenie – w imię analizy – gestu napiętnowania? Z drugiej strony, czy pominięcie piętna nie byłoby niedopuszczalnym przeoczeniem, skoro wiemy, że autorka/autor pisze w obrębie kultury, która z przyczyn strukturalnych, pod groźbą przemocy, nie chce dopuścić jej/go do głosu na równych prawach? By przełamać ten impas, autorka proponuje oryginalny, czterostopniowy schemat analizy dyskursu w badaniach nad recepcją piętna.

Słowa kluczowe: antysemityzm; antykomunizm; paradygmat antykomunistyczny; „żydokomuna”; zimna wojna; makkartyzm; postkomunizm; polityka historyczna; asymilacja; integracja; dezintegracja; stereotyp; wzór kultury; kultura polska; krytyczna analiza dyskursu; pół-peryferyjność; urasowienie

More Than a Stereotype: "Jewish Bolshevism" as a Pattern of Polish Culture

Author:

Anna Zawadzka

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6043-3321>

e-mail: anna.zawadzka@ispan.edu.pl

Summary

The book *Więcej niż stereotyp: „Żydokomuna” jako wzór kultury polskiej* [More than a Stereotype: "Jewish Bolshevism" as a Pattern of Polish Culture] is based on an analysis of anticommunist and antisemitic discourses and their interrelation in contemporary Poland. The author's intention was to sequence three overlapping processes: 1. the intensification and development of antisemitic discourse in synergy with increasingly influential historical politics; 2. the rise of new theories intervening in the field of research on antisemitism; 3. the emergence of new social phenomena to be explained by these theories.

What distinguishes the author's perspective from previous approaches is an elaborate methodological reflection, in particular the examination of the shortcomings of the category of stereotype and moving beyond it towards the category of cultural pattern. "Stereotype" suggests a cognitive error, aberration or mistake. In turn, the analysis of antisemitism, which the book offers, entirely breaks with the notion of "kernel of truth" present in most definitions of stereotypes as oversimplified visions of reality. Following Sander Gilman's approach, the author considers the contents of stereotypes as a material for analysing a group that produces such stereotypes. This approach enables the use of the "Jewish Bolshevism" theme to describe the status quo in contemporary Polish cultural imagery on Jewishness and communism. As an integral part of culture, beliefs about Jews are developed and reproduced in legitimate circuits of this culture. They are generated and used to sustain a cultural whole, and remain in harmony with its other elements. The author argues that the contemporary motif of "Jewish Bolshevism" is constitutive for cultural coherence achieved within the anti-communist paradigm.

The book demonstrates that anticommunism is not only a component of antisemitic tradition but it largely shaped a model of antisemitism research, in which any possibility of diagnosis and dismantling of this ideological construct is structurally blocked. The structure is reinforced by the fact that – with blackmail of the antisemitic notion of "Jewish Bolshevism" applied to the Frankfurt School in exile – it was made, as it were, "by the hands of Jews," that is, researchers who, on the other side of the Iron Curtain at the beginning of the Cold War, developed the concept of intergroup relations, in an attempt to get around this blackmail. Drawing on the ideas of Stuart Svonkin and Aviva Weingarten, the author traces the history of research on antisemitism after the Second World War, when sociological categories were replaced with the perspective of social psychology. The book discusses the deficiencies of this approach, i.e. its focus on estimating individual subjects of antisemitism thus defining antisemitism according to characteristics inadequate to its contemporary construction. In turn, using the lens of cultural pattern allows to shift the focus from the question of

who is an antisemite to the question of what cultural contents present in various registers of culture (including those most official) are rooted in antisemitic categories of perceiving the reality and what role these categories play in stabilising the established order. Such an approach helps to understand how the “Jewish Bolshevism” theme is reproduced in the contemporary discourse and what the functionality of the theme is.

Among the concepts used in analyses of antisemitism, which the author challenges, are also those developed by Western social science but applied to semi-peripheral conditions of a post-communist country in Eastern Europe. The book offers a critique of superficial adaptation of categories such as: intersectionality, whiteness, and imperialism. Reflecting on compatibility of the U.S. discourse on race and racism to the realities of Poland, the author demonstrates that when some of such concepts are applied without careful consideration of a local context, the result can be opposite to intentions of their creators.

The final part of the book focuses on the reception of the “Jewish Bolshevism” stigma by the stigmatised. These reflections are grounded in the author’s assumption that it is the symbolic violence – something that individuals and groups subject themselves to by internalising the stigmatising beliefs of the dominant group and performing roles that the dominant majority ascribes to them (guest, subtenant, aspirer, suspect, destroyer, enemy etc.) – that ensures cultural stability of these beliefs and the possibility of unproblematic fulfilment of certain cultural functions. Posing the question of how minority narratives should be interpreted, the author tackles a methodological deadlock resulting from the fact that the discursive structure disadvantages those participants of the discourse who regardless of their self-identity are perceived through imposed identity. The dominant culture positions the carriers of stigma as biased, and this is an effect of mystifying universalism. Should, therefore, the subject’s stigma be taken into account in the analyses of narratives of the stigmatised? Is this not a repetition of the stigmatisation in the name of analysis? But would excluding the stigma from consideration be correct if we acknowledge the fact that a given author speaks within a culture that due to its inbuilt structural violence denies them equal voice? To break out of the deadlock, the author proposes an original four-step scheme of discourse analysis in the studies on stigma reception.

Keywords: antisemitism; anticommunism; anticommunist paradigm; “Jewish Bolshevism”; Cold War; McCarthyism; post-communism; historical politics; assimilation; integration; disintegration; stereotype; cultural pattern; Polish culture; critical discourse analysis (CDA); semi-peripherality; racialisation



Fot. Marcin Tomczyk

Anna Zawadzka (ur. 1980) uzyskała doktorat z socjologii; pracuje w Instytucie Slawistyki Polskiej Akademii Nauk; od 2012 roku współtworzy czasopismo „Studia Litteraria et Historica”; opublikowała m.in. książkę „Ten pierwszy raz. Konstruowanie heteroseksualności” (WUW, 2015); posiada wykształcenie i doświadczenie zawodowe z dziedziny ogrodnictwa.

To nie jest kolejna książka o polskim antysemityzmie. To książka o głębokich strukturach stygmatyzacji. Teza jest mocna i klarowna: w naznaczaniu, wykluczaniu i dyskryminacji nie chodzi o stereotyp rozumiany jako błąd poznawczy. Za uprzedzeniem stoi swoisty interes grupy naznaczającej: często nieświadomiony, lecz konstytutywny dla tożsamości tej grupy. Interes ten jest wyrażany wzorem kultury – nie tyle jest zbiorem przekonań, co zróżnicowaną przestrzenią semiologiczną, odtwarzającą na różnych poziomach figury i gesty naznaczenia.

To dlatego badania ilościowe rejestrują tylko jedną kategorię uczestników antysemickiego wzorca. To dlatego rozmaite formuły dialogu między stygmatyzującymi a stygmatyzowanymi nie są transgresją, lecz reprodukcją naznaczania. Stygmatyzacja jest bowiem zawsze sprawą naznaczających, nie naznaczanych. Ci ostatni są tylko rytualnym rekwizytem. Dialog z nimi to hamletowska rozmowa z czaszką. Najważniejsze pytanie, z którym autorka mierzy się, nie udzielając jednak ostatecznej odpowiedzi, brzmi: czym jest i czyj jest ów pierwotny, tożsamościowy interes będący siłą napędową stygmatyzacji.

Michał Kozłowski

Anna Zawadzka myśli, chodzi, patrzy, czyta i bez lęku wkracza w głąb kultury, by opisać antysemityzm jako narzędzie jednej z najbardziej powszechnych, najmniej chętnie rozpoznawanych i najtrudniej modyfikowalnych dyskryminacji współczesnego świata. Polska – z antykomunizmem jako centralną figurą dyskursu historycznego i społecznego – jest szczególnym miejscem antysemickich praktyk. Jednym z uzysków praktycznych jest przekonująca interpretacja zjawiska antysemityzmu na lewicy.

Społeczna i badawcza wyobraźnia Zawadzkiej przynosi książkę, która jest powiewem świeżego powietrza i cieniem nadziei na zmianę.

Helena Datner

ISBN 978-83-66369-56-6



9 788366 369566