

Przemysław Czaplński

## Katastrofa wsteczna

Katastrofa to wydarzenie nagłe, drastyczne, rozrywające historię na „przed” i „po”. Kiedy trwa, trzeba zapobiegać rozprzestrzenianiu się jej skutków. Kiedy dobiega końca, należy naprawić zniszczenia i znaleźć środki zaradcze na przyszłość.

A katastrofa wsteczna? Czy nie brzmi to jak oksymoron? Czy jest możliwy pożar, który wybuchł dawno temu, ale dopiero teraz zaczyna pochłaniać budynki? Albo trzęsienie ziemi, które wydarzyło się niegdyś, ale niszczy dzisiejsze miasto?

Tak, sądzę, że właśnie taki pożar i takie trzęsienie ziemi są możliwe – niegdyś niezauważone, więc nierzeczywiste, a rzeczywiste dopiero wtedy, gdy wreszcie zauważone. To właśnie katastrofa wsteczna. Świadkowie nie widzieli, gdy trwała, nie rozpoznali jej istoty, nie wymyślili środków zapobiegawczych na przyszłość. Kiedy po jakimś czasie ich potomkowie odzyskują zdolność widzenia i rozumienia, kiedy opracowują środki zaradcze, katastrofa, która już kiedyś nastąpiła, zaczyna dziać się powtórnie – rozprzestrzeniając się we wszystkich kierunkach.

Taką katastrofą wsteczną w kulturze polskiej – oto teza niniejszego artykułu – jest Zagłada Żydów. Choć dokonana

w latach 1939-1945, a potem przedstawiona w dziesiątkach książek i setkach artykułów, w filmach i na obrazach, wyrażona i zaświadczone na rozmaite sposoby, pozostawała przez cały okres powojenny w szczególnym jawnym ukryciu. Była znana, a zarazem nierozpoznana, ponieważ sądzono, że tragedia Żydów nie miała wpływu na powojenne losy Polski i Polaków. W tym sensie Zagłada, postrzegana jako katastrofa osobna, dokonana obok nas, pozostawała jawna i zarazem w swej jawności ukryta, ponieważ jej skutków dla społeczeństwa polskiego nie poddawano refleksji. Takie rozumienie Zagłady zostało zakwestionowane w połowie lat 80., a zmiana spojrzenia wywołała **powtórne uruchomienie katastrofy**.

### 1. Kryzys tożsamości

Zmieniona świadomość doszła do głosu w całej serii dzieł i wypowiedzi. Ich kluczowego wątku nie stanowiła kwestia „Co przydarzyło się Żydom?”, lecz „Czy to, co przydarzyło się Żydom, dotyczy także Polaków?”. Pytanie o relację między dwoma narodami różni się od pytania o przyczyny Zagłady i jej przebieg. Przedmiotem dociekań nie są już nazistowskie plany i procedury wykonawcze, profile funkcjonariuszy i oprawców, lecz linie łączące dwie społeczności.

Zmianę spojrzenia i sposobu reprezentacji lokują w połowie lat 80. Historyczne umiejscowienie tak ważnej modyfikacji jest zawsze obarczone sporym ryzykiem, jednak podstawowym argumentem potwierdzającym tę hipotezę jest seria dzieł i polemik, które pojawiły się właśnie w tamtym momencie. Spójrzmy na poniższą listę:

#### a) 1984

- pierwsze wydanie zbioru esejów Henryka Grynberga *Prawda nie-artystyczna* (Biblioteka Archipelagu, Berlin), zawierającego tekst *Ludzie Żydom zgotowali ten los*.

#### b) 1985

- emisja pełnej wersji filmu filmu Claude'a Lanzmanna *Shoah* we Francji; na łamach „Liberation” ukazuje się artykuł *La Pologne sur les bancs des accusees* (*Polska na ławie oskarżonych*);

- na łamach podziemnego pisma „Czas” ukazuje się wywiad Anki Grupińskiej z Markiem Edelmanem *To wszystko nie miało znaczenia* (1985, nr 2);
- Stanisław Benski, *Cesarski walc*;
- Hanna Krall, *Sublokatorka*;
- emisja w TVP okrojonej wersji filmu Claude’a Lanzmanna *Shoah*; krytyczne reakcje w prasie polskiej.

## c) 1986

- Andrzej Szczypiorski, *Początek*;
- Stanisław Benski, *Ocaleni*;
- Paweł Śpiewak, *Szoah, drugi upadek* oraz dyskusja redakcyjna *Między antysemityzmem a Holocaustem* („Więź” 1986, nr 7/8).

## d) 1987

- esej Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* („Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2);
- esej Jerzego Jedlickiego *Dziedzictwo i odpowiedzialność zbiorowa* („Res Publica” 1987, nr 1);
- Paweł Huelle, *Weiser Dawidek*;
- Piotr Szewc, *Zagłada*;
- Henryk Grynberg, *Kadysz*;
- Tadeusz Konwicki, *Bohiń*;
- Stanisław Benski, *Strażnik świąt*;
- Wacław Bielawski, *Zbrodnie na Polakach dokonane przez hitlerowców za pomoc udzielaną Żydom* (Główna Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, IPN, Warszawa);
- Adolf Rudnicki, *Teatr zawsze grany*.

Kondensacji tej nie sposób uznać za przypadek<sup>1</sup>. Na liście widnieją przecież pisarze emigracyjni (Grynberg) i krajowi (Benski), debiutanci (Huelle, Szewc) i twórcy z ogromnym dorobkiem, autorzy zajmujący się tematyką żydowską od lat (Benski, Krall) i przystępujący do niej po raz pierwszy (Grupińska), zaś daty ich urodzenia sięgają od lat 20. do 60. XX w.

1 Lista z każdym rokiem będzie się poszerzać – w dekadzie 1988-1998 ukazało się więcej książek dotyczących Żydów i Zagłady niż przez cały okres powojenny.

Skąd to skomasowanie? Za wcześniej było na koniunkturę, za późno na artykulację wspólnych doświadczeń. Sądzę, że nieoczekiwana fala pamięci, przynosząca teksty o świecie żydowskim, o kulturze żydowskiej i Zagładzie, wynikała przede wszystkim z kryzysu polskiej tożsamości zbiorowej.

## 2. „Żyd, który wtedy patrzył na mnie”

Kryzys tożsamości zbiorowej odsłonił się w momencie pierwszego poważnego sporu. Nastąpił on po emisji filmu Claude’a Lanzmanna *Shoah*.

Lanzmann pracował nad filmem jedenaście lat; odwiedził czternaście krajów, zebrał trzysta pięćdziesiąt godzin zdjęć. Montował materiały pięć lat. Ukończony film trwał dziewięć i pół godziny. W *Shoah* nie ma jednak fragmentów kronik niemieckich, zdjęć archiwalnych czy fotografii. Istota zamysłu reżysera polegała na tym, by zrekonstruować Zagładę na podstawie świadectw słownych i skonfrontować ów obraz ze światem aktualnym. Uczestnikami rozmów odpytywanymi przez Lanzmanna byli

Żydzi, którzy uczestniczyli w tzw. Arbeitskommando, bezpośrednio przy procedurze zabijania, naziści oddelegowani do akcji Ostatecznego Rozwiązania, polscy chłopcy mieszkający w bezpośredniej bliskości obozów zagłady. [Bikont 1997]

Rozmowy prowadzono w przestrzeniach zbrodni i w miejscach ich dokonania: na łąkach porastających tereny dawnych obozów, przy torach kolejowych, przy rampie, we wsiach położonych wzdłuż tras wiodących do obozów. Owe przestrzenie Lanzmann [1990: 281] określił jako „nie-miejsca pamięci”, rozumiejąc przez to sformułowanie miejsca, z których wytrawiono pamięć [Liebman, red. 2007: 39]. W ten sposób film wydobywał prawdę według twórcy podstawową: że Zagłada pozostała zbrodnią bez śladów.

Film pokazano w polskiej telewizji w wersji trwającej dwie godziny. Dokonując selekcji, kierowano się przede wszystkim kryterium narodowym, czyli wybrano wątki dotyczące Polski i Pola-

ków jako świadków Zagłady. Rezultat był porażający, ponieważ z ekranu telewizora wylaniał się obraz chciwej, prymitywnej i antysemickiej zbiorowości, która niczego nie zapomniała i niczego nie zrozumiała.

Na film zareagowała niemal cała polska prasa. I był to chyba jedyny przypadek w całej historii kultury niezależnej, gdy prasa podziemna i oficjalna przemówiły zbliżonym głosem, oskarżając Lanzmanna o antypolonizm<sup>2</sup>. Nieoczekiwana i kłopotliwa zgodność dowodziła, że najistotniejszym aspektem polskiej tożsamości zbiorowej jest status ofiary, a wszystkie pozostałe wyznaczniki – pochodzenie etniczne, wyznanie, płeć, orientacja seksualna – muszą się niewinności podporządkować. Dlatego jedyny obrońca filmu, Jacek Kuroń [1985], wybrał winę<sup>3</sup>:

Jaka jest różnica między Polakami a Żydami w czasie okupacji? Ano taka, że ja jechałem przez getto tramwajem na basen i oglądałem po tamtej stronie muru umierających ludzi. Lanzmann umieścił kamerę w oczach tego Żyda, który wtedy patrzył na mnie. On musiał mnie widzieć tak, jak widzi Lanzmann tych Polaków, i trudno mu się dziwić.

- 2 Zob. Bikont 1997: „«Nie ustają protesty społeczeństwa polskiego przeciwko wyświetlaniu we Francji filmu *Shoah* – pisała »Rzeczpospolita« w maju 1985 roku. – My oceniamy film jednoznacznie – jako spóźnioną obrzydliwą pomoc dla faszyzmu». Protestujące społeczeństwo to byli np. przedstawiciele związków zawodowych Akademii Medycznej i Państwowych Szpitali Klinicznych, no i wzburzeni czytelnicy, np. w «Żołnierzu Wolności» jeden major rezerwy i jeden doktor podpułkownik. «Społeczność żydowska jest głęboko zbulwersowana tą filmową prowokacją i antypolską kampanią» – pisał Szymon Szurmiej jako przewodniczący Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w oświadczeniu złożonym w ambasadzie francuskiej. MSZ wystosował notę protestacyjną: «Oburzenie strony polskiej musi wywołać ranga, jaką nadaje się temu filmowi przez udział w premierze prezydenta Francji». A oto tytuły w gazetach regionalnych: *Oszczerstwa, Potwarz, Nikczemność, Obelga narodu polskiego*. «Te pomówienia są zatruciem źródeł naszej świadomości narodowej» – pisała «Gromada-Rolnik Polski»».
- 3 „Prasa pisała o Kuroniu jako o klakierze Lanzmanna, klakierze antypolskiej sprawy. Nie cytowała natomiast słów Papieża, który podczas audiencji udzielonej belgijskim i francuskim kombatantom z ruchu oporu mówił: «Autor *Shoah*, gromadząc z tak niezwykłą starannością świadectwa ocalałych, a nawet ich oprawców, chciał, by ludzkie sumienie nie mogło nigdy zapomnieć»” [Bikont 1997].

Kapitalna sugestia Kuronia – by odwrócić perspektywę i zapytać o biedne getto patrzące na Polaków<sup>4</sup> – nie została w sporze podjęta. Jednak nawet polonocentryczna perspektywa niosła rewoltę. Nie mogła to już bowiem być perspektywa uniwersalnego Polaka, który postrzegał siebie jako ofiarę, zaś w polu swojego widzenia zauważał jedynie niemieckich oprawców. Ujednolicony obraz społeczeństwa cierpiącego w czasach okupacji rozdzielił się, a linię podziału wyznaczyło kryterium etniczne. W polu widzenia pojawił się Żyd – przedmiot-podmiot o niejasnym statusie. Trzeba było więc zapytać, czy można pogodzić polską niewinność z losem Żydów.

### 3. Katastrofa jedności

W połowie lat 80. – dokładnie w latach 1985-1988 – nastąpiła zmiana kulturowa (a także historycznoliteracka), objawiająca się w zmienionych zasadach reprezentowania Żydów i Zagłady<sup>5</sup>. I zmiana ta uruchomiła katastrofę wsteczną.

Katastrofa zaczęła się od rewizji podstaw tożsamości zbiorowej. Dyskursywnie ujęli to dwaj autorzy w esejach opublikowanych niemal równocześnie na początku roku 1987: Jerzy Jedlicki (*Dziedzictwo i odpowiedzialność zbiorowa*<sup>6</sup>) oraz Jan Błoński (*Biedni Polacy patrzą na getto*<sup>7</sup>).

Jedlicki w obszernym tekście omawiał problem win popełnianych przez narody, partie czy Kościół i pozostawianych w spadku następcom. W przebiegu historycznym władze państwa, przy-

4 Pytanie zadano kilkanaście lat później – zob.: *O tym jak wewnątrz warszawskiego getta patrzono na stronę aryjską z profesorem Izraelem Gutmanem rozmawia Barbara Engelking; O ukrywaniu się po „aryjskiej stronie” z Feliksem Tychem rozmawia Barbara Engelking; Jak Polacy patrzyli na getto z zewnątrz z Jerzym Tomaszewskim rozmawia Jakub Petelewicz [„Zagłada Żydów. Studia i materiały” 2005].*

5 Zagadnienie jest o wiele szersze i jako takie wymaga odrębnego omówienia. Na prawach skrótu pozwolę sobie powiedzieć, że w połowie lat 80. w kulturze polskiej do głosu dochodzi zmieniona reprezentacja wszelkich inności (płciowych, seksualnych, etnicznych, wyznaniowych), co sygnalizuje przemianę modelu komunikacji społecznej – od monistycznego do pluralistycznego.

6 Zob. Jedlicki 1987; cyt. za: Jedlicki 1993.

7 Zob. Błoński 1987; cyt. za: Błoński 1996a.

wódcy partii czy hierarchowie Kościoła prawie nigdy nie traktowali takich krzywd jako odziedziczonego długu moralnego, który należy spłacić. Przełomem na skalę europejską była dopiero postawa państwa niemieckiego, które po II wojnie światowej przyjęło na siebie dziedzictwo win i przystąpiło do zadośćuczynienia. Również w działaniach posoborowego kościoła rzymsko-katolickiego – w przeprosinach zaadresowanych do Żydów, rewizji procesów Giordana Bruna czy Mikołaja Kopernika – dostrzegł autor skromną tendencję do regulowania dawnych wierzytelności. Właśnie takie zachowanie Jedlicki uznawał za konieczne. Opowiadał się bowiem za odpowiedzialnością zbiorową, rozumianą jednak nie jako prawo do pomsty na grupie etnicznie powiązanej z krzywdzicielami, lecz jako szczególne zobowiązanie. Jak pisał:

odpowiedzialność zbiorową – pragnę to z naciskiem powtórzyć – pojmuję tu jako zobowiązanie do symbolicznego zadośćuczynienia za wyrządzone ongiś krzywdy, nie zaś jako uprawnienie odłaty. Zadośćuczynienie symboliczne ma w społeczności ludzkiej własności oczyszczające, własności *katharsis*: przeto zapobiega ono zaleganiu nienawistnych emocji i wygasza prawo do odwetu. [Jedlicki 1993: 125]

Na pytanie, jak można sobie wyobrazić symboliczne zadośćuczynienie w relacji polsko-żydowskiej, odpowiadał tekst *Biedni Polacy patrzą na getto*. Esej Błońskiego to nieprzedawniony performatyw. Jako wezwanie do rachunku sumienia lokuje się obok takich – najważniejszych w powojennej historii Polski – tekstów, jak List biskupów polskich do niemieckich (1965) czy esej Jana Józefa Lipskiego *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy* (1981). Wcześniej omawiany esej Jedlickiego nakłaniał do zmiany poglądów na temat odpowiedzialności zbiorowej; przyjęcie propozycji autora wymagało jednak nie tyle rezygnacji z niewinności własnej, ile uznania, że przodkowie pozostawili nam w spadku dziedzictwo krzywd, zaś naszym obowiązkiem jest zadośćuczynić pokrzywdzonym. Z kolei Błoński ukonkretniał formę symbolicznej spłaty długów, rewidując **antropologię spojrzenia**. Przez to określenie chciałbym rozumieć procesy ucłowieczania i odcłowieczania

zachodzące w aktach patrzenia. Rewizja, pociągająca za sobą namysł nad etycznymi implikacjami patrzenia, u Błońskiego polegała na uznaniu, że Polacy, „patrząc na getto” (czyli na los Żydów w czasie okupacji), nie widzieli moralnego wezwania.

Autor przyjmował, podobnie jak Jedlicki, zasadę odpowiedzialności zbiorowej<sup>8</sup>. Przykładał ją jednak do powojennego kompleksu niewinności Polaków, odkrywając, że właśnie fantazmat naszej czystości był przyczyną braku symbolicznego zadośćuczynienia. A podtrzymanie owego fantazmatu wymagało wyparcia Zagłady. Dowodzą tego nieustanne dyskusje i debaty, w których na każdy zarzut dotyczący zachowań Polaków wobec Żydów w czasie okupacji Polacy odpowiadają listą zasług: drzewka zasadzone Sprawiedliwym wśród Narodów Świata w ogrodzie Jad Waszem, Polacy pomordowani przez Niemców za niesienie pomocy Żydom, Rada Pomocy Żydom „Żegota” etc. Ta nadmierna zapobiegliwość o własny wizerunek dowodzi, że

rozważając przeszłość, chcemy z tych rozważań wyciągnąć moralny zysk. Nawet wtedy, kiedy potępiamy, chcemy stanąć ponad – czy poza – potępieniem. Chcemy znaleźć się absolutnie poza oskarżeniem, chcemy być **zupełnie** czysti. Chcemy być także – i tylko – ofiarami... [Błoński 1996a: 19]

Jest to jednak metoda nieskuteczna: im bardziej eksponujemy własną bezsilność w obliczu zbrodni, tym dobitniej potwierdzamy, że niezliczone rzesze społeczeństwa polskiego tę zbrodnię widziały; im bardziej szcycimy się Sprawiedliwymi wśród Narodów Świata, tym większy kłopot mamy z niesprawiedliwymi.

Aby wypłatać się z perwersyjnej dialektyki narodowej moralności, należy, jak pisze Błoński [1996a: 20], „przestać się bronić, usprawiedliwiać, targować. Podkreślać, czego nie mogliśmy zrobić,

8 W późniejszym – cytowanym przeze mnie – wydaniu książkowym Jedlicki [1993: 112] w przypisie odnotował pojawienie się artykułu Błońskiego i zauważył: „Kompleks polskiej winy wobec Żydów i ucieczki przed jej uświadomieniem artykuł ten drąży głębiej niż jakakolwiek znana mi przedtem wypowiedź. W ogóle zaś Błońskiego analiza «zasady odpowiedzialności zbiorowej» jest zupełnie zbieżna ze stanowiskiem, którego tutaj próbuję bronić”.



za okupacji czy dawniej. Zrzucać winę na uwarunkowania polityczne, społeczne, ekonomiczne”. Zamiast tego wszystkiego trzeba „[p]owiedzieć **najpierw**: tak, jesteśmy winni” [Błoński 1996a: 20].

Wina ta nie jest jednak tożsama ze współudziałem:

Można być współ-winnym, nie biorąc udziału w zbrodni. Najpierw przez zaniechanie czy przeciwdziałanie niedostateczne. [...] Ale chociaż dziwnie to zabrzmie, niewykluczone, że ta współ-wina przez zaniechanie jest mniej istotna dla naszego problemu. Gdybyśmy bowiem – w przeszłości – postępowali mądrzej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku ... ludobójstwo byłoby zapewne „mniej do pomyślenia”, byłoby prawdopodobnie utrudnione, a już niewątpliwie spotkałoby się ze znacznie większym oporem. Inaczej mówiąc, nie zaraziłoby obojętnością i zdziwieniem społeczeństwa (społeczeństw), w których przytomności miało miejsce. [Błoński 1996a: 22]

Autor przeprowadził więc czytelnika od patrzenia na getto do patrzenia na siebie, od patrzenia, które uniewinnia patrzącego („biedni Polacy”), do patrzenia samokrytycznego:

[...] holokaust jest wezwaniem do **nowego spojrzenia na nas** jako na tych, którzy – choćby w małym stopniu – pozwolili, aby miał miejsce. Każe nam **inaczej patrzeć na samych siebie** [...]. [Błoński 1996b: 34-35; wyróż. – P.C.]

Na tym właśnie polegała rewolta umieszczona w obrębie polonocentrycznej perspektywy: bez porzucania polskości, bez przyjmowania zewnętrznego punktu widzenia nastąpiła zmiana określania podstaw tożsamości zbiorowej. W polu widzenia pojawiła się inna ofiara.

Było to jednak równoznaczne z katastrofą jedności. Tekst Błońskiego wskazywał przecież, że grzech zaniechania, będący źródłem polskiej współwiny za Holokaust, wynikał z praktykowania narodowo-religijnego kryterium przynależności: Polacy postrzegali Żydów jako nie-Polaków i dlatego odwrócili się od nich w chwili potrzeby. Źródłem moralnej kłębki Polaków było

podtrzymywanie jedności opartej na wąskiej zasadzie, która wykluczała z ojczyzny ludzi nienależących do narodowego plemienia. Katastrofa jedności, zdiagnozowana przez autora, zaczynała działać wstecz, ponieważ kwestionowała wizerunek Polaków jako ofiar najbardziej pokrzywdzonych przez hitlerowskiego okupanta, jako ludzi solidarnych w cierpieniu z Żydami, jako społeczeństwo, które chrześcijańskiej postawie i pielęgnowaniu patriotyzmu zawdzięcza moralne zwycięstwo i moralną czystość. Katastrofa, raz uruchomiona, biegła jednak nie tylko wstecz, ku okupacji, lecz także w przód, ku latom 80., destruując przekonanie, że aktualna więź – oparta przede wszystkim na antykomunizmie, na przyjęciu ofiarniczej pozycji wobec reżimu – wolna jest od dawnej ksenofobii.

Aby tę więź sprawdzić, należało właśnie – tak jak chciał tego Błoński – nakłonić Polaków, by jeszcze raz spojrzeli na getto i wyznali grzech obojętności. W akcie narodowej konfesji winni mieliby wyznać grzechy własne, a niewinni wziąć na siebie brzemień przodków. Tym samym – wyciągam najdalszy wniosek z eseju Błońskiego – warunkiem wyznania winy stało się **uhistorycznie grzechu pierworodnego**. Tylko takie rozumienie, czyniące z Zagłady *peccatum originale*, nadawało sens zbiorowemu wyznaniu, w którym niewinni mieli wziąć na siebie winę przodków. Jeśli zbiorowość wyznaje wspólną winę zaniechania, to przedmiotowe odniesienie owego wyznania staje się punktem orientacyjnym zbiorowej moralności. Od tej pory zbiorowość może kierować się w swoich postępkach pamięcią o winie przodków jako przejawie ludzkiej podatności na zło. W rezultacie grzech zaniechania, wyznawany nawet przez niewinnych, uczyniłby z Zagłady winę, która – tak jak grzech pierworodny – nie zniknie nigdy.

Stwierdzenie, że esej Błońskiego implikował uhistorycznie grzechu pierworodnego, pozwala zrozumieć gwałtowną reakcję czytelników. Autorzy rozlicznych listów – urodzeni po wojnie bądź niemający żadnych grzechów antysemitycznych na sumieniu – nie bronili własnej czystości. Bronili dotychczasowej nieczystości. Gdyby koncepcja Błońskiego została zaakceptowana, katolicy, wyznając w kościołach winę, wyznawaliby, że grzechem założy-

cielskim powojennego porządku społecznego był polski grzech obojętności czasów Zagłady.

Skutki eseju Błońskiego nie sięgnęły tak daleko. Jednak sformułowane przez autora wezwanie do symbolicznego odkupienia przeszłości było równoznaczne z uznaniem, że katastrofa kiedyś się wydarzyła i że trzeba szukać środków, by zapobiec jej rozprzestrzenianiu się w przyszłość.

#### 4. „[...] wywołał go chrześcijański antysemityzm”

Prowokacyjnie zatytułowany esej Henryka Grynberga *Ludzie Żydom zgotowali ten los* (1983) był wcześniejszy od tekstów Jedlickiego i Błońskiego. Jednak właściwy żywot tego artykułu nie zaczął się ani w momencie pierwodruku, ani nawet po publikacji pierwszego wydania książki *Prawda nieartystyczna* (1984), lecz dopiero za sprawą jego drugiej i trzeciej edycji (1990, 1994). Książka, poszerzana przez autora o kolejne eseje, stopniowo docierała do odbiorców jako radykalne stanowisko w sporze o Zagładę.

Podstawowa teza artykułu tkwiła już w tytule, parafrazującym jedno z najślawniejszych zdań polskiej literatury XX w. Parafraza, choć dla wielu oburzająca, została przez Grynberga przekonująco uargumentowana. Jego tekst stanowił reakcję na pogłębiający się proces uniwersalizacji Holocaustu, wyrażający się w ujmowaniu Zagłady jako zbrodni, która zagarnęła miliony ofiar wszystkich narodowości<sup>9</sup>. Tymczasem autor dowodził, że Zagłada nie była – jak brzmiał wyrok w Norymberdze czy w Jerozolimie – zbrodnią przeciw ludzkości:

Nieprzyzwoitością jest nazywanie „zbrodnią przeciwko ludzkości” holocaustu, który był ukoronowaniem zbrodni ludzkości przeciwko Żydom. Nie przez podział holocaustu [...]

9 „Po największej zbrodni, jaką przeciwko nim popełniono, Żydzi wciąż pozostają na «łasce» tego świata. Nie na prawach, ale na lasce świata, który od wieków przywłaszcza sobie ich religię (żeby nie powiedzieć Boga), ich mienie, ich życie, a teraz próbuje sobie przywłaszczyć nawet ich śmierć” [Grynberg 1994: 112].

usunie się separację, która istniała tysiące lat. I z pewnością nie w ten sposób oczyszcza się sumienia. [Grynberg 1994: 136]

Według pisarza Zagładę umożliwiły stulecia eksperymentów w izolowaniu Żydów – w ich separowaniu. Zwłaszcza od epoki nowożytnej Żydów wykluczano kolejno z konkretnych zawodów i stanów społecznych, ze wspólnot narodowych, a wreszcie – z wielkiej wspólnoty chrześcijańskiej. Poszczególne idee uniwersalizmu europejskiego – średniowieczna *christianitas* czy nowoczesna koncepcja równości – nie tyle likwidowały fundamentalne wykluczenie, ile proponowały Żydom równość za cenę rezygnacji z własnej tożsamości. Zatem nawet w świetle uniwersalnych idei Żydzi jako Żydzi nie byli w pełni ludźmi. Wszystko to sprawiło, że całkowite pozbawienie człowieczeństwa, dokonane przez hitlerowski totalitaryzm, nie natrafiło na opór ze strony Europy.

Kontrowersyjne tezy eseju Grynberga wywołały ważną polemikę [Zaleski 1994; Werner 1997], a jej podstawowy wątek dotyczył obawy, że upominając się o różnicę między Żydami i ludźmi, Grynberg powtarza antysemickie wyznaczenie ostrej granicy między człowieczeństwem ludzi i nieludzkością Żydów<sup>10</sup>. Nie dążę do wznowienia sporu wokół eseju<sup>11</sup>; przedmiotem mego zainteresowania jest pozorna zbieżność stanowisk Grynberga i Błońskiego.

Po pierwsze obaj uznawali chrześcijaństwo za kluczowy układ odniesienia dla rozumienia przebiegu Zagłady i dla jej współczesnego moralnego osądu. Obaj posłużyli się religijnym pojęciem „oczyszczenia”. Jednakże implikacje ich poglądów są różne. Błoński [1996a: 23] pisał:

Kiedy czyta się to, co o Żydach wypisywano przed wojną, kiedy się odkrywa, ile było w polskim społeczeństwie nienawiści – można się nieraz zdziwić, że za słowami nie poszły czyny. Ale nie poszły (albo szły rzadko). Bóg tę rękę zatrzymał. Tak,

10 „[...] gdy opuszczamy teren uniwersalizmu i przechodzimy do innego porządku (historycznego, kulturowego, geograficznego), otwiera się możliwość uznania pewnego człowieka, pewnej grupy ludzi, a wreszcie i pewnego narodu, za chwast, który dla dobra innych należy usunąć” [Werner 1997: 159].

11 Zob. bardzo dobre omówienie polemiki z tekstem Grynberga w: Buryła 2005.

Bóg, bo jeśli nie wzięliśmy udziału w tej zbrodni, to dlatego, że byliśmy jeszcze trochę chrześcijanami [...].

Autor sądził zatem, że chrześcijaństwo było przeciwwagą dla antysemityzmu i jako takie w ostateczności powstrzymało Polaków przed współudziałem w Zagładzie. Dlatego na polskim sumieniu ciąży grzech zaniechania, a nie – zbrodni. Rozłączność obu postaw, antysemitkiej i chrześcijańskiej, sprawia, że grzech obojętności można osadzić w porządku pokutnym, który podpowiada konkretne działania: wyznanie winy – oczekiwanie na przebaczenie – nadzieja na oczyszczenie. Tymczasem według Grynberga [1994: 104] „Nienawiść, która doprowadziła do tej zbrodni, wyrosła z chrześcijańskiego antysemityzmu”. Jeśli chrześcijański antysemityzm był przyczyną Zagłady, to nie jest możliwe uzyskanie oczyszczenia w ramach praktyk chrześcijańskich bez gruntownej odnowy chrześcijańskiego paradygmatu<sup>12</sup>. Grynberg szedł więc dalej niż Błoński: chodziło mu nie tylko o wyznanie winy obojętności, lecz także o ujawnienie jej warunków, czyli odsłonięcie antysemityzmu jako zakrytego podłoża chrześcijaństwa i współsprawcy Zagłady.

Po wtóre, obaj – a z Jedlickim wszyscy trzej – zgadzali się, że potomkowie dziedziczą winy przodków jako zobowiązanie do moralnego zadośćuczynienia<sup>13</sup>. Podzielali więc zdanie, że wina zaniechania ciąży na współczesnych Polakach i Europejczykach. Jednakże w tej zgodzie tkwiła istotna różnica: według Błońskiego wyznanie grzechu może doprowadzić do oczyszczenia sumień polskich i relacji polsko-żydowskich; natomiast według Grynberga wyznanie grzechu powinno prowadzić tylko do jednego – do zwrócenia Żydom Holokaustu<sup>14</sup>. Autorowi *Prawdy nieartystycz-*

12 Poglębiając historycznie i religijnie analizę tego zagadnienia znaleźć można w: Goldhagen 2005.

13 Grynberg [1994: 244], zapoznawszy się z tekstem Błońskiego, kilkakrotnie nawiązywał doń w tonie aprobatywnym: „[...] holocaust pokazał skutki tego, co Jan Błoński nazwał tego obowiązku [tzn. obowiązku wobec Innego – p.c]. **zaniechaniem**”.

14 Jedyną powinnością chrześcijan jest uznanie „wyjątkowości i bezprecedensowości holocaustu”, ponieważ bez tego „nigdy nie uniknie się nieporozumień i nie zamknie drogi do wypaczania i fałszowania historii” [Grynberg 1994: 123].

nej zależało bowiem na rewindykacji Zagłady, czyli na tym, by powszechnie, zwłaszcza w Polsce, uznano, iż Zagłada dotyczyła Żydów, zaś ofiary innych narodowości miały charakter uboczny. Wszystkie koncepcje wyjaśniające Holokaust, które pomijają centralną rolę antysemityzmu, okazują się niewystarczające:

Mówiono [...] o winie faszyzmu, totalitaryzmu, militaryzmu i rasizmu, choć wszystkie te „izmy” istniały w takiej czy innej formie od wieków, a holocaustu przedtem nie było. Mówiąc o holocauście, skupiono uwagę tylko na ostatnim ogniwie konkluzji, aby nie przyznać, że wywołał go chrześcijański antysemityzm, umożliwiła dwudziestowieczna technologia i biurokracja, a rasizm, totalitaryzm i faszyzm – po prostu wykonał. [Grynberg 1994: 105-106]

Przy takich poglądach wina chrześcijan jest oczywista, lecz jej wyznanie ma sens tylko wtedy, gdy doprowadzi do zwrócenia Zagłady Żydom. Błoński widział w Holokauście zbrodnię, która jeszcze dziś – na mocy wyznania win – może połączyć nicią słabego pojednania dwa narody. Dla Grynberga rezultatem uznania wyłączności związku między Zagładą i Żydami powinna być separacja; dla Błońskiego pamięć Zagłady może jeszcze posłużyć jako podstawa więzi, dla Grynberga – już tylko jako podstawa wreszcie osiągniętej osobności.

Po trzecie, obaj krytykują formy społecznej jedności. U Błońskiego jedność pojmowana narodowo stała się niegdyś przyczyną katastrofy: Polacy postrzegali Żydów jako nie-Polaków i dlatego pozostali obojętni na ich cierpienie. Według Grynberga jedność miała charakter religijny i wywołała skutki antropologiczne: Polacy – ulegli wobec odczłowieczających aspektów chrześcijańskiego antysemityzmu – odwrócili się od Żydów, ponieważ nie widzieli w nich ludzi. Esej *Biedni Polacy...* przekonywał, że dzisiaj odkupieniem dawnego grzechu powinno być chrześcijańskie przekroczenie podziałów nacjonalistycznych. Z punktu widzenia Grynberga takie poszerzanie jedności nie przyniesie rozwiązania, ponieważ umożliwi poszczególnym nacjom – w tym głównie Polakom – dopisywanie się do Zagłady. Dawna jedność w obu tekstach

jest zatem nie do podtrzymania, lecz nowa „ludzkość” pozostaje projektem równocześnie koniecznym (Błoński) i niebezpiecznym (Grynberg).

W wyliczonych przeze mnie różnicach zdań ujawniły się dwie odmienne diagnozy katastrofy wstecznej. Czy można ją powstrzymać? Czy teksty podpowiadają, jak stworzyć społeczeństwo oparte na pamięci Zagłady?

Esej Błońskiego – tak przeczytany – mówiłby, że dzisiejsze i przyszłe społeczeństwo polskie wypracuje środki przeciwdziałające wykluczeniu odczłowieczającemu, jeśli zacznie **współżyć ze zmarłymi Żydami**. Dopiero włączenie do społeczeństwa tej części, która zawsze była traktowana jako substancjalnie obca – brudna, nieczysta, odrażająca, wstrętna – ustanowiłoby „moralny przewrót” [Błoński 1996a: 21] i zapoczątkowało tworzenie nowej więzi społecznej. Tekst Błońskiego, przekształcony w koncept socjologiczny, mówił więc, że społeczeństwo polskie, jeśli nie chce w przyszłości powtórzyć grzechu wykluczenia, musi odnosić się do wszystkich różnic społecznych tak, jak powinno odnieść się do Żydów, gdyby powtórzyła się szansa świadkowania ich Zagładzie. Wtedy przeszłość zostałaby odkupiona przez przyszłość.

Grynberg postulował, by faktyczną i wielowiekową izolację skrywaną, która doprowadziła do Zagłady, przekształcić w izolację zadekretowaną i respektowaną. Autor stawia więc dodatkowy problem: po takiej separacji Zagłada, już tylko żydowska, nie może posłużyć do poszerzenia społeczeństwa. Być może jednak w tym właśnie tkwi sedno koncepcji Grynberga, który uświadamiał, że społeczeństwo dopiero wtedy staje się otwarte i dopiero wtedy nie przedłuża katastrofy wykluczania, gdy stwarza warunki osobnego istnienia swoim grupom. Stosunek do Zagłady staje się w takim ujęciu korelatem tworzenia społeczeństwa: tak jak Holocaust należy postrzegać jako wyjątkowe, niepowtarzalne i niepodlegające asymilacji wydarzenie historyczne, należące do jednego narodu, tak społeczeństwo musi się zgodzić na to, by w jego granicach istniały grupy, które nigdy się nie zasymilują, a które mimo to powinny zostać wyposażone w pełnię praw.

Na prawach ekstrapolacji można powiedzieć: Błoński sądził, że obcość powinna zostać przewyciężona przez więź, Grynberg –

że więź powinna zagwarantować prawo do obcości. Być może oba rozwiązania – asymilacyjne w duchu chrześcijańskim i federacyjne w duchu postsekularnym – były niedoskonałe. Oba jednak przebijają się przez dekoracje, które od czasów Zagłady izolowały społeczeństwo od prawdy.

Za dekoracjami rozciągały się ruiny. Oba teksty (a także wcześniejszy spór o film Lanzmanna) inicjowały zatem niecodzienny eksperyment. Polegał on na przejściu do etapu społeczeństwa postkatastroficznego, które ustanowiło samo siebie w akcie uznania, że **katastrofa Zagłady wydarzyła się Polakom, ponieważ wydarzyła się Żydom**. Sens owego „ponieważ” można wyjaśnić następująco: jeśli Polacy wspierali Żydów, pomagali im, żalowali ich śmierci, to Zagłada Żydów wydarzała się Polakom, ponieważ pochłonęła ich bliźnich; jeśli zabrakło współczucia, pomocy, upamiętnienia, to Zagłada przydarzyła się Polakom, ponieważ odsłoniła nieludzkość polskości. Jakkolwiek byśmy interpretowali Holokaust, był on katastrofą dotychczasowej tożsamości zbiorowej. Właśnie to rozpoznanie – stopniowo precyzowane od połowy lat 80. – powoływało do istnienia społeczeństwo postkatastroficzne.

## 5. Katastrofa zwykłości

Zaaranżowany przeze mnie dialog między Błońskim i Grynbergiem nie jest debatą fikcyjną. Chyba przeciwnie: kluczowe spory o Zagładę, jakie rozgrywały się w polskiej przestrzeni publicznej od połowy lat 80. do schyłku XX w., były konfliktami między (fałszywie pojętą) chrystianizacją Holokaustu i (rewindykacyjnie rozumianą) jego judeizacją.

Jednak dopiero w konkretnych sporach – na przykład o klasztor Karmelitanek w Oświęcimiu [zob. Kucia 2005], o krzyże na terenie obozu czy o zbiór opowiadań Grynberga *Drohobycz, Drohobycz* – można było zobaczyć, że chrystianizacja Zagłady, wbrew intencjom Błońskiego, nie pociągnęła za sobą przemiany tożsamości zbiorowej. Raczej, zgodnie z obawami autora eseju *Ludzie Żydom...*, posłużyła Polakom do poszerzania własnej martyrologii i do zrelatywizowania męczeństwa żydowskiego. Tendencja ta



w sposób zauważalny przyspieszyła po ważnym akcie ze strony Kościoła, czyli po wyznaniu polskiej i chrześcijańskiej winy antysemityzmu. List pasterski Episkopatu Polski z roku 1990<sup>15</sup> zawierający owo wyznanie został potraktowany jako ostateczne wyrównanie rachunków, nie zaś jako akt oczyszczenia, który powinien zakończyć historię niechęci wobec Żydów i powstrzymać wszelkie próby polonizacji Zagłady.

Stało się inaczej. – Weźcie sobie Holokaust – zdawali się mówić Polacy – ale pamiętajcie, że w obozach koncentracyjnych ginęli też nasi przodkowie. – Właśnie o to chodzi – odpowiadali Żydzi – bo my nie określamy, jakie symbole pojawią się w dawnych obozach koncentracyjnych, natomiast obozy zagłady utworzono wyłącznie dla Żydów, więc są to cmentarze żydowskie, na których chcemy umieścić własne symbole. – Auschwitz jest na polskiej ziemi – mówili Polacy – a krzyż chrześcijański to uniwersalny znak pojednania. – Nieprawda – odpowiadali Żydzi – ponieważ w czasie wojny pod tym znakiem odmówiono nam pojednania, więc nie chcemy tego znaku na cmentarzu naszych przodków. – Nie udawajcie niewinnych – odpowiadali Polacy – bo myśmy już wyznali naszą winę, a teraz czekamy na wasze wyznanie – o kolaboracji z sowietami w czasie wojny, o pracy w UB po wojnie. – Wyznaliście winę – odpowiadali Żydzi – jak byście chcieli na nowo uzyskać prawo do jej popełniania.

Spór nierówny i groźny – bo odbywający się na ziemi polskiej – narastał. Radykalną interwencją w tę dynamicznie zastygłą sytuację okazała się książka Jana Tomasa Grossa [2000] *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*. Było to studium zbrodni, do jakiej doszło 10 lipca 1941 r. po wkroczeniu wojsk niemieckich na wschodnie tereny Polski. Ofiarami byli żydowscy mieszkańcy miasteczka Jedwabne. Książka wywołała dwuletnią debatę, na którą złożyło się ponad sześćset artykułów i dziesięć książek, a także – rzecz bez precedensu – oficjalne śledztwo zakończone raportem [zob. Machcewicz, Persak, red. 2002].

15 30 listopada 1990 r., w dwudziestą piątą rocznicę soborowej deklaracji *Nostra Aetate*, Episkopat Polski opublikował list pasterski piętnujący „polski antysemityzm”. List odczytano 20 stycznia 1991 r.

Ogromna literatura – egzegetyczna i polemiczna – jaka narodziła się wokół *Sąsiadów*, parafrazy teatralne (*Nasza klasa* Tadeusza Słobodzianka) i filmowe (*Pokłosie* Władysława Pasikowskiego), poświadczają, że książka Grossa należy do najbardziej wpływowych publikacji polskiego piśmiennictwa ostatniego ćwierćwiecza. Znakomite monografie uwzględniające *Sąsiadów* [zob. Forecki 2011; Krupa 2013] zwalniają mnie z obowiązku referowania polemik. W niniejszym tekście chciałbym zająć się kwestią pomniejszą – portretem zwykłości.

Kwestia pomniejsza nie oznacza rzeczy nieważnej. Właśnie powiązanie masowej zbrodni z socjologiczną kategorią zwykłości sprawia, że *Sąsiedzi* to książka paradygmatyczna dla polskiego piśmiennictwa o Zagładzie; książka, która zsumowała wcześniejsze stanowiska i skrytalizowała nowe ujęcie metodologiczne.

Aby powyższe stwierdzenia osadzić w konkretach, przypomnę wydarzenia, opierając się na rekonstrukcji Grossa. Od 25 czerwca 1941 r. – daty wkroczenia Niemców do Jedwabnego – mnożyły się akty gwałtów, grabieży, torturowania i zabijania Żydów dokonywane przez Polaków. 10 lipca 1941 r. rano przybyło do Jedwabnego ośmiu gestapowców, którzy spotkali się z przedstawicielami lokalnych władz. W trakcie spotkania ustalono ostateczne zgładzenie wszystkich Żydów [Gross 2000: 13]. Zadanie wykonano w trzech etapach: najpierw powyciągano Żydów z ich domów (ucieczka była niemożliwa, jako że wokół Jedwabnego mieszkańcy innych miasteczek – Radziłowa, Wizny, Wąsoszy – utworzyli kordon) i zagnano na rynek. Liczni Polacy, którzy nie uczestniczyli bezpośrednio w akcji, stali przy płotach, łącząc Żydów i zachęcając swoich ziomków do działań. Następnie wybrano siedemdziesięciu pięciu młodych mężczyzn i nakazano im zanieść pokawałkowany pomnik Lenina na cmentarz; maszerujących Żydów zmuszono do skandowania „Przez nas wojna, za nas wojna” [Gross 2000: 75], kiedy zaś dotarli na cmentarz, nakazano im wykopać grób i pochować w nim pomnik [Gross 2000: 13]. Tamże „Mordercy zmusili każdego Żyda do wykopania grobu i pogrzebania poprzednio zabitych Żydów, później zaś ci z kolei zostali zamordowani i pochowani przez innych” [Gross 2000: 13; zeznanie Szmula Wasersztajna]. Pozostałych Żydów z rynku Polacy „zagnali do stodoły”, którą „oblali

benzyną i zapalili” [Gross 2000: 75]. W ten sposób w stodole „zginęło około półtora tysiąca ludności żydowskiej” [Gross 2000: 75; zeznanie Adama Grabowskiego].

Jaki zachodzi związek między powyższymi wydarzeniami i zwykłością? Swoje studium Gross rozpoczyna od opisu pewnego powojennego wydarzenia:

Ósmego stycznia 1949 roku na Mazowszu, w miasteczku Jedwabne położonym 19 kilometrów od Łomży, UB zatrzymało piętnastu mężczyzn. Wśród aresztowanych, przeważnie chłopów małorolnych i robotników, znalazło się też dwóch szewców, murarz, stolarz, zegarmistrz, dwóch ślusarzy, listonosz, były woźny magistratu i agent skupu jaj; byli między nimi ojcowie rodzin obdarzeni licznym potomstwem (jeden miał siedmioro dzieci, inny czwórkę, jeszcze inny dwoje) i ludzie samotni; najmłodszy miał 27 lat, najstarszy zaś 64. W sumie więc, ot tacy sobie, całkiem zwykli ludzie. [Gross 2000: 9]

Wprowadzając kategorię „zwykłych ludzi”, autor upoważnia nas do postawienia pytań, co – z punktu widzenia socjologii historycznej – wchodzi w skład „zwykłości”. Zacytowany opis oraz liczne charakterystyki w późniejszych partiach książki pozwalają stwierdzić oczywistości. Oto ludność Jedwabnego, jak zdecydowana większość prowincjonalnej, choć może nie tylko prowincjonalnej, Polski budowała swoje życie, opierając się na czterech zasadniczych normach: rodzinności, pracy, pobożności i patriotyzmu. Kwadrat tych wartości wytyczał pole biografii jednostkowej i ustalał zbiorowe kryteria oceny człowieka. Trzeba było być wpisanym w sieć relacji pokrewieństwa, wykonywać jakąś pracę (nie być darmozjadem), uczestniczyć w praktykach religijnych i nieść pomoc w sprawach ważnych dla ojczyzny. Spełnienie tych warunków czyniło członkiem wspólnoty, a więc człowiekiem dysponującym pełnią wspólnotowych praw. Kluczowego znaczenia w tym zestawie nabierało ksenofobiczne praktykowanie pobożności i patriotyzmu, czyli uznawanie katolicyzmu i polskości za wartości zagrożone przez obcych. Splot ten nadawał „zwykłości” charakter tożsamościowej maszyny wykluczającej, która naj-

pierw sytuowała Żydów poza społecznością polsko-katolicką, by później czynić z nich członków „anty-społeczności”.

Paradygmatyczność książki Grossa polega więc na ukazaniu, po pierwsze, jak wszystkie aspekty polskiej zwykłości – praca, rodzina, patriotyzm, religia – utrzymywały społeczność żydowską w stanie izolacji upodrzedniającej. Po drugie, żaden z wymienionych z osobna aspektów ani też wszystkie razem nie zawierały w sobie hamulców moralnych, które powstrzymałyby akty okrucieństwa i upokarzania. Po trzecie, sądzić można, że hierarchicznie ułożone składniki zwykłości – od pracy aż do religii – działały na siebie legitymizująco, co znaczy, że wyższy poziom dostarczał uzasadnienia dla wykluczania Żydów dokonującego się na poziomie niższym; jeśli narracje rodzinne wykluczały pokrewieństwo z Żydami, to narracje pracownicze przedstawiały ich jako złodziei polskich miejsc pracy, a jeśli patriotyzm czynił z Żydów ludzi obcych, to religia, pełniąc dla zwykłości rolę metadyskursu, uzasadniała odmawianie im ludzkich przymiotów.

Wcześniej omawiany esej Błońskiego implikował konieczność uhistorycznienia grzechu pierworodnego, zaś Grynberg przekonywał, że antysemityzmu należy szukać w fundamentach chrześcijaństwa. Ustawiona w tym ciągu książka Grossa dopowiada, że cała struktura polskiej prowincjonalnej zwykłości – a w świetle innych opracowań można dodać, że również zwykłości miejskiej i wielkomiejskiej [zob. Szarota 2000] – była porządkowana przez narracje upodrzedniające, segregacyjne i wykluczające Żydów. Narracje, które konstituowały zwykłość i legitymizowały czyny zbrodnicze, były tymi samymi narracjami, które pozwalały opowiadać o rodzinie, pracy, ojczyźnie i Bogu.

## 6. Wymiana paradygmatu

Wraz z książką Grossa polska refleksja nad Zagładą przeszła do nowego paradygmatu. Można go nazwać właśnie paradygmatem zwykłości czy też paradygmatem normalnościowym.

Jego wyłonienie się przypada na lata 90. Ufundowały go znaczące książki: Zygmunta Baumana *Nowoczesność i Zagłada* (1989; wyd. pol. 1992), Christophera Browninga *Zwykli ludzie. 101 Poli-*

cyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce (1992; wyd. pol. 2000), Freda E. Katza *Ordinary People and Extraordinary Evil: A Report on the Beguiling of Evil* (1993) czy Daniela Goldhagena *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holokaust* (1996; wyd. pol. 1999).

Paradygmat wcześniejszy, dominujący w badaniach nad Holokaustem do lat 80., można nazwać paradygmatem patologizującym. Opierał się on na założeniu, że Zagłada była zejściem z głównego szlaku kultury europejskiej wyznaczanego przez humanizm i postęp; jako pogwałcenie nowoczesnych ideałów wolności, równości i solidarności, jako zniszczenie uczłowieczającego charakteru pracy, a także odejście od chrześcijaństwa, Zagłada była interpretowana jako swoisty wypadek z historiozofii. Socjologia, historiografia, politologia czy psychologia badały więc Holokaust, szukając przede wszystkim aspektów dewiacyjnych – w patologicznej psychice oprawców, w obłędzie ideologii, w znieprawionych metodach wychowawczych młodzieży, w warunkach funkcjonowania najważniejszych instytucji.

Wczesną zapowiedź nowego podejścia można było znaleźć w *Dialektyce oświecenia* Theodora Adorna i Maxa Horkheimera, w *Banalności zła* Hannah Arendt, a także w analizach słynnych eksperymentów Stanleya Millgrama (1961, 1962)<sup>16</sup> i Philipa Zimbarda (1971). Pełniejsze wyłożenie i zastosowanie, przypadające na ostatnią dekadę XX w., pokazuje, że nowy paradygmat jest skoncentrowany na badaniach zwykłych ludzi w niezwykłych sytuacjach; analizując przypadki dehumanizacji, szuka się tu wyjaśnień nie w naturze ludzkiej, lecz w kontekstowych uwarunkowaniach (relacje międzyludzkie, struktura hierarchii w grupie, zestawy ról społecznych etc.). Paradygmat normalnościowy stawia pytania nie o to, jakie idee zostały pogwałcone w trakcie Holokaustu, lecz o to, jakie idee musiały zostać wcielone w życie, aby Zagłada mogła się dokonać. Prowadzić badania nad Zagładą w ramach nowego paradygmatu znaczy analizować zwykłość, która musiała zostać wytworzona, aby masowa zbrodnia, wymagająca masowej współpracy, mogła zostać dokonana na oczach mas. W świetle paradygmatu

16 Omówienia: Milgram 1963, 1974.

normalnościowego Holocaust nie był patologiczną naroślą kultury europejskiej, lecz najpełniejszą realizacją części jej ideałów.

W polskich badaniach nad Zagładą przejście do paradygmatu normalnościowego już nastąpiło. Nowe spojrzenie widać w korzystaniu z perspektywy długiego trwania, która pozwala osadzić zachowania Polaków czasów Zagłady w kontekście wcześniejszych dekad bądź stuleci. Analizuje się więc polskie dyskursy publiczne, wierzenia [zob. Tokarska-Bakir 2008], wyobraźnię historyczną [zob. Tokarska-Bakir 2012], powojenne podręczniki do nauczania języka polskiego [zob. Karolak 2014], wizerunki Żyda [zob. Cała 1992] i Żydówki [zob. Umińska 2001] w kulturze polskiej, dzieje asymilacji [zob. Cała 1989] i wielowiekowego antysemityzmu [zob. Gross 2006; Cała 2012; Umińska 2013], relacje ekonomiczne przed Zagładą, w jej trakcie i po niej [zob. Gross 2011; Buryła 2013]. Przystąpienie do analizy codziennych relacji społecznych oraz – religijnych, prawnych i potocznych – narracji porządkujących owe relacje służy wyjaśnianiu polskich zachowań w trakcie Holocaustu. Badania te w równym stopniu pozwalają jednak zrozumieć przemoc zagnieżdżoną w powojennych relacjach społecznych. Oznacza to, że katastrofa wsteczna uruchomiona w latach 80. zburzyła również normalność teraźniejszą.

## 7. Katastrofa życia

Omówiona wcześniej katastrofa zwykłości sprawiła, że normalność stała się najbardziej podejrzaną sferą życia społecznego – nie oparciem, lecz niepewnym podłożem, które trzeba ustawicznie sprawdzać. Ale stała się też największym wyzwaniem: nie sprosta mu akt wyznania grzechów czy rewizja chrześcijaństwa, nie zaspokoi go postulowanie budowy społeczeństwa bardziej tolerancyjnego. Tu chodzi o wszystko, mniej się nie liczy – jeśli myśleć o naprawie. Zarazem – ku uspokojeniu – można jednak powiedzieć, że owo „wszystko” to tylko inna normalność.

Czy nie byłoby jednak zasadne stwierdzenie, że powojenna normalność polska, broniąc się przed wchłonięciem Zagłady, która zagraża samym podstawom normalności, właśnie w tej rozpaczliwej obronie jest żywa? Że nietolerancyjność, ksenofobia, agresja,

ustawiczne wypominanie dawnego bohaterstwa – to ostatnie przejawy żywotności? Należy to rozważyć.

W roku 2007 Yael Bartana, izraelska artystka multimedialna, twórczyni filmów, instalacji wideo i instalacji dźwiękowych, laureatka licznych międzynarodowych nagród, wyreżyserowała film zatytułowany *Mary koszmary*<sup>17</sup>. W filmie młody człowiek ubrany w mundur sowieckiego pioniera przemawia do pustych trybun na Stadionie Dziesięciolecia. Jego apel jest zdumiewający:

Żydzi! Rodacy! Ludzie! Luuudzieeee!!!!

To apel, ale nie apel poległych, tylko apel dla życia. Chcemy, aby do Polski wróciło trzy miliony Żydów i abyście znowu z nami zamieszkali. Potrzebujemy was! Prosimy: wróćcie!

Kiedy was zabrakło, cieszyliśmy się skrycie. Powtarzaliśmy: nareszcie jesteśmy sami we własnym domu. Polski Polak w Polsce, któremu nareszcie nikt nie przeszkadza. A ponieważ ciągle nie byliśmy szczęśliwi, czasem udawało nam się znaleźć jeszcze jakiegoś Żyda i wyprosić go z naszego kraju. Nawet jak już było wiadomo, że nikogo z was nie ma, ciągle byli tacy, którzy was wyrzucali i wyrzucali. I co? Dziś ze znużeniem patrzymy na nasze podobne do siebie twarze. Na ulicach wielkich miast wypatrujemy obcych i wsłuchujemy się w ich mowę. Tak, dziś już wiemy, że nie możemy żyć sami. Potrzebujemy innego, a nie ma innego bliższego nam niż wy! Przybywajcie! Ci sami lecz odmienieni. Zamieszkajmy razem. I bądźmy inni, ale niech jeden na drugiego ręki nie podnosi. I głosu niech nie podnosi. [Bartana, reż. 2007]

Z jednej strony apel wcale nie wydaje się tak zaskakujący. Wypowiada on *credo* powieści z połowy lat 80. Tamte książki – autorstwa Tadeusza Konwickiego, Piotra Szewca, Pawła Huellego, Jarosława Marka Rymkiewicza – przenikało podobne pragnienie, by Żydzi wrócili. Było to jednak życzenie niespełnialne, więc narracje stały

17 Od roku 2008 realizuje w Polsce projekty dotyczące relacji polsko-żydowskich. Po filmie *Mary koszmary* zrealizowała jeszcze projekt *Mur i wieża* (2009) oraz film *... and Europe will be stunned (... i zadziwi się Europa)*.

pod znakiem melancholijnej wzniosłości, tworzonej przez znaki, które odsyłały do nieprzedstawialnej wspólnej egzystencji Polaków i Żydów. Apel pioniera z filmu *Bartana* przypomina utwory z lat 80. również w tym, że wypowiada – wyraźniej i dobitniej – krytykę identyczności, która dusi powojenne społeczeństwo polskie. Wreszcie ów apel wprowadza kategorię Bliskiego Innego, która potwierdza odmiennosc Żydów wobec Polaków i wskazuje na możliwość utworzenia społeczeństwa na nowo.

Z drugiej jednak strony miejsce wygłaszania apelu – przeciwnie niż we wzniosłych narracjach lat 80. – jest kompromitujące. Stadion Dziesięciolecia – w filmie zrujnowany i opustoszały – to obiekt symbol, wspomnienie najbardziej spektakularnych wydarzeń państwa socjalistycznego. Tu oglądano finisze Wyścigu Pokoju, rozgrywki piłkarskie na poziomie państwowym. Na trybunach zasiadały dziesiątki tysięcy ludzi, a ze specjalnie skonstruowanej mównicy przemawiali sekretarze partyjni. Kiedy zaczął się upadek Stadionu? Może w roku 1968, gdy Ryszard Siwiec w proteście przeciwko wkroczeniu wojsk Układu Warszawskiego do Czechosłowacji dokonał samospalenia podczas dożynek? A może w latach 90., gdy trybuny zaczęli zajmować drobni sprzedawcy z całego świata, którzy zmienili Stadion w Jarmark Europa, symbolizujący gorszą stronę transformacji ustrojowej?

Samo przemówienie jest też dziwną mieszanką komunistycznej agitacji i rozpaczliwej prośby. I może to właśnie jest jądro filmu – niestosowność mowy jako wynik braku odpowiedniego języka<sup>18</sup>. Kto miałby bowiem wezwać Żydów do powrotu i jakimi słowami? Każda osoba i każdy język są tu nieodpowiednie. Dlatego artystka wybrała świadomą niezbornosc, odpowiadającą nieistnieniu formy adekwatnej. Dzięki temu agitator może – w konwencji poważnego buffo – wypowiedzieć wszystko: śmiertelne polskie lęki<sup>19</sup> i idiotyczną wiarę w przyszłe osiągnięcia („Polecimy razem na księżyc!” [Bartana, reż. 2007]), tęsknotę za Żydami i polski

18 Taką interpretację zaproponowała Dorota Jarecka [2008].

19 „Żydzi! Rodacy! Ludzie! Myślicie, że ta stara kobieta, która wciąż śpi pod pierzyną Ryfki, nie chce was widzieć? Zapomniała o was? Mylicie się. Ona śni o was każdej nocy. Śni i drży ze strachu. Od tej nocy, kiedy was już nie było, a jej matka sięgnęła po waszą pierzynę, nawiedzają ją mary. Mary-koszmary. Tylko wy możecie



kompleks wobec Zachodu („Wróćcie, a staniemy się Europejczykami” [Bartana, reż. 2007]). Przesada, mówiąc inaczej, jest w odniesieniu do tematu polsko-żydowskiego jedyną odpowiednią tonacją. Nigdy nie było w tych relacjach umiaru, i dlatego Żydzi zniknęli. Trzeba zatem przekroczyć miary stosowności, aby zapełnić beźmierną pustkę.

Równie ambiwalentny jest adresat apelu-prośby. Trzy miliony Żydów to liczba ofiar Zagłady, ale agitator zaznacza, że nie jest to apel poległych, lecz „apel do życia”. Apel taki ma sens wtedy, gdy formułują go „ledwie żywi”, „prawie nieżywi”, „na w pół żywi”. Apel implikuje zatem społeczeństwo, które samo w sobie nie jest pewne własnej żywotności. Aby wszystko wróciło do normy, potrzebne jest wydarzenie spoza normy – powrót umarłych jako żywych.

Uznanie powrotu Żydów do Polski za warunek odrodzenia się życia w Polsce mogło wyjaśniać melancholijne, połowiczne egzystowanie Polaków w prozie Hanny Krall czy Andrzeja Szczypiorskiego. Nikt jednak nie próbował wymyślić momentu, w którym to pragnienie się spełnia.

W roku 2012 ukazała się powieść Igora Ostachowicza *Noc żywych Żydów* – groteskowy horror, korzystający z wzorców literatury popularnej, a zarazem wypowiadający najgłębsze lęki i nadzieje postkatastroficznego społeczeństwa. Akcja powieści dzieje się we współczesnej Warszawie; główny bohater to sympatyczny absolwent wyższej uczelni, który woli układać kafelki niż szukać pracy w sektorze państwowym. Mieszka razem z dziewczyną na Muranowie – w bloku zwykłym i nijakim, jak cała architektura modernistyczna, a zarazem dziwnym i przerażającym, bo zbudowanym na obszarze dawnego getta. Z piwnic tego bloku pewnego dnia zaczynają wychodzić Żydzi. Ani martwi, ani żywi – trochę martwi, trochę żywi. Spacerują po ulicach, wchodzi do sklepów, odwiedzają mieszkania. Jest ich coraz więcej. Wychodzą z piwnic i z ziemi, z cmentarzy i z terenu dawnego getta. Wychodzą zewsząd nie dlatego, że wszędzie zostali pogrzebani, lecz dlatego, że zewsząd zostali wykluczeni.

cie je przegnać. Niech przy jej łóżku stanie trzy miliony Żydów, których zabrakło w Polsce, i przegoni w końcu te zmary” [Bartana, reż. 2007].

Główny bohater na różne sposoby usiłuje zaspokoić pragnienia żywych Żydów, starając się – intuicyjnie – dopełnić zaniedbanych przez lata obowiązków grzebalnych i upamiętniających. Rosnąca liczebność nieumarłych budzi w mieście niepokój, aż wreszcie tworzą się przeciwko nim oddziały polskich nacjonalistów. Narodowcy wzywają na pomoc uczestników Powstania Warszawskiego. Po stronie Żydów opowiadają się nieliczni. Do ostatecznej bitwy dochodzi na terenie galerii handlowej „Arkadia”. W czasie bitwy główny bohater ginie, co znaczy, że oddał życie za Żydów.

Fabula powieści Ostachowicza jest więc niejako odpowiedzią na wezwanie agitatora z filmu *Bartany*. W ramach owej odpowiedzi Żydzi wstali z martwych i wrócili jako nieumarli. Swoim powrotem mieli przywrócić spokojny sen Polakom, uwolnić ich od nocnych koszmarów, wprowadzić konieczne różnice do życia społecznego. Tymczasem okazali się koszmarem wcielonym. Powrót nieumarłych Żydów jest przecież spełnieniem najgorszych wizji antysemickich, w których Żyd nigdy nie umiera. Pleni się i odradza jak robactwo, jak szczury. Skrywa się w podziemiach, by przygotować najście na świat aryjskiej rasy. Powrót nieumarłego Żyda to zwycięstwo żydowskiego brudu, którego nigdy nie da się usunąć.

Zarazem ich powrót to zwycięstwo czystego, nagiego życia – resztki, która pozostaje po wszystkich egzekucjach i zagładach, resztki, której nigdy nie da się zabić, uśmiercić, zlikwidować. Żydzi upostaciowieni przez nieumarłych i przedstawieni w horrorze oznaczają, że wyobraźnia masowa od dawna była zarażona wizją wiecznego Żyda – nigdy do końca żywego pośród Polaków i zarazem niedającego się do końca uśmiercić. A skoro owi Żydzi, zamordowani tyle razy, tyle razy wymazani z pamięci, nie są umarli, to znaczy, że Polacy, tyle razy w wojnie polsko-żydowskiej zwycięzcy, nie są do końca żywi.

## 8. Zanurzenie w Zagładę

Powieść Ostachowicza domyka aktualny zbiór konsekwencji katastrofy wstecznej, która sięgnęła samych podstaw życia społecznego.

Jako pierwsi granicę oddzielającą życie od śmierci naruszyli pisarze w połowie lat 80. W powieściach Szewca, Huellego, Rymkiewicza, Konwickiego koncepcja pluralizmu została oparta na pamięci o wykluczeniu Żydów, a pamięć ta ze zmarłych uczyniła żywe upiory stróżujące polskiej demokracji. Opublikowany niemal w tym samym czasie tekst Jedlickiego sygnalizował, że każda koncepcja ciągłości polskiej historii wymaga uwzględnienia moralnego długu Polaków wobec ofiar Zagłady, esej Błońskiego uświadamiał, że dług ten stanie się splecalny pod warunkiem potraktowania Zagłady jako grzechu pierwotnego, zaś esej Grynberga – że odbudowa moralności po katastrofie wymaga rewizji podstaw chrześcijaństwa.

Spór o *Shoah* Lanzmanna, a także późniejsza debata wokół *Sąsiadów* sygnalizowały jednak, że katastrofa objęła całą tkankę codzienności; reakcje na książkę Grossa reprodukowały bowiem nienawistny dyskurs z czasów Zagłady, co znaczyło, że współczesna zwykłość jest nadal fundowana na wykluczeniu antysemitycznym, skierowanym jednak nie przeciw żywym Żydom, lecz przeciw zmarłym, czyli ofiarom Zagłady. Właśnie to wykluczenie nadaje trupom upiorną żywotność, zamieniając Żydów w nieumarłych – w istoty, które zacierają granicę oddzielającą życie od śmierci i zagrażają żywym żądaniami, których nikt nie potrafi jasno określić. Ostachowicz, groteskowo przedstawiając powrót nieupamiętnionych, uchwycił to szczególne zapętlenie, w jakim znalazła się polska kultura: nie dysponuje ona obrzędami niezbędnymi do godnego upamiętnienia Żydów, ponieważ ich śmierć reprezentuje wszystko, co nieczyste, a zarazem wytwarza kosmary, które uparcie pracują nad utrzymaniem zmarłych Żydów przy życiu.

Wyjście z tego zapętlenia wskazywane przez polską sztukę polega, jak się zdaje, na akceptacji wartości nieczystych. Są one produktem katastrofy wstecznej. Jej odsłonięcie w latach 80. zburzyło nasze przeświadczenia o solidarności czasów wojny i okupacji, o wiernej pamięci w czasach PRL, o katolicyzmie wolnym od nienawiści, o zdolności do uznania win przeszłych. Aby zatrzymać katastrofę wsteczną – jej paradoksalne panoszenie się w teraźniejszości – trzeba uznać, że wartość naszego życia po Zagładzie jest pochodną śmierci, jaką ponieśli Żydzi.

## Bibliografia

- Bartana Yeal, reż. (2007), *Mary koszmary*, [dostęp: 12 grudnia 2014], <http://artmuseum.pl/pl/filmoteka/praca/bartana-yael-mary-koszmary-2>.
- Bikont Anna (1997), *A on krzyczał: „Wszyscy jesteście kapo!”*, „Gazeta Wyborcza”, 4 października [dostęp: 12 grudnia 2014], [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,258900,19971004RP-DGW,A\\_on\\_krzyczal\\_Wszyscy\\_jestescie\\_kapo,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,258900,19971004RP-DGW,A_on_krzyczal_Wszyscy_jestescie_kapo,.html).
- Błoński Jan (1987), *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2.
- Błoński Jan (1996a), *Biedni Polacy patrzą na getto*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 9-28.
- Błoński Jan (1996b), *Mysleć przeciw własnemu konformizmowi*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, s. 31-35.
- Buryła Sławomir (2005), *Oblicza Zagłady*, „Słupskie Prace Filologiczne”, nr 4, s. 151-171.
- Buryła Sławomir (2013), *Tematy (nie)opisane*, Universitas, Kraków.
- Cała Alina (1989), *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy Konflikty Stereotypy*, PIW, Warszawa.
- Cała Alina (1992), *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Wydawnictwo UW, Warszawa.
- Cała Alina (2012), *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Nisza, Warszawa.
- Forecki Piotr (2011), *Od „Shoah” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Goldhagen Daniel (2005), *Niedokończony rozrachunek. Rola Kościoła katolickiego w Holocauście i niedopełniony obowiązek zadośćuczynienia*, przeł. Hanna Jankowska, Sic!, Warszawa.
- Gross Jan Tomasz (2000), *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Pogranicze, Sejny.
- Gross Jan Tomasz (2006), *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków.
- Gross Jan Tomasz (2011), *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Znak, Kraków.
- Grynberg Henryk (1994), *Ludzie Żydom zgotowali ten los*, w: tegoż, *Prawda nieartystyczna*, PIW, Warszawa, s. 100-138.
- Jarecka Dorota (2008), *Język polski po Zagładzie*, „Gazeta Wyborcza”, 29 stycznia [dostęp: 12 grudnia 2014], [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,5023692,20080130RP-DGW,Jezyk\\_polski\\_po\\_Zagladzie,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,5023692,20080130RP-DGW,Jezyk_polski_po_Zagladzie,.html).

- Jedlicki Jerzy (1987), *Dziedzictwo i odpowiedzialność zbiorowa*, „Res Publica”, nr 1; przedruk w: tegoż, *Źle urodzeni, czyli o doświadczeniu historycznym. Scripta i postscripta*, „Aneks” i Polityka, Londyn–Warszawa, s. 108-126.
- Karolak Sylwia (2014), *Doświadczenie Zagłady w literaturze polskiej 1947-1991. Kanon, który nie powstał*, Nauka i Innowacje, Poznań.
- Krupa Bartłomiej (2013), *Opowiedzieć Zagładę. Polska proza i historiografia wobec Holocaustu (1987-2003)*, Universitas, Kraków.
- Kucia Marek (2005), *Auschwitz jako fakt społeczny*, Universitas, Kraków.
- Kuroń Jacek (1985), „Tygodnik Mazowski”, nr 145.
- Lanzmann Claude (1990), *Le non-lieux de la mémoire*, w: *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, red. Bernard Cuau, Edition Belin, Paris, s. 280-293.
- Liebman Stuart, red. (2007), *Claude Lanzmann's „Shoah”. Key essays*, Oxford University Press, New York.
- Machcewicz Paweł, Persak Krzysztof, red. (2002), *Wokół Jedwabnego*, t. 1: *Studia*, t. 2: *Dokumenty*, IPN, Warszawa.
- Milgram Stanley (1963), *Behavioral study of obedience*, „Journal of Abnormal and Social Psychology”, nr 67, s. 371-378.
- Milgram Stanley (1974), *Obedience to authority*, Harper & Row, New York.
- Szarota Tomasz (2000), *U progu Zagłady. Zajścia antyżydowskie i pogromy w okupowanej Europie, Sic!*, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna (2008), *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, W.A.B., Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna (2012), *Okrzyki pogromowe. Szkice z antropologii historycznej Polski lat 1939-1946*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Umińska Bożena (2001), *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w literaturze polskiej, Sic!*, Warszawa.
- Umińska Bożena (2013), *Antysemityzm. Nie zamknięta historia*, Czarna Owca, Warszawa.
- Werner Andrzej (1997), *Ponowoczesność i zagłada*, w: tegoż, *Krew i atrament*, Warszawa, s. 149-167.
- „Zagłada Żydów. Studia i materiały” (2005), nr 1.
- Zaleski Marek (1994), *Różnica*, „Res Publica Nowa”, nr 7/8; przedruk w: tegoż, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996, s. 181-210.

Przemysław Czapliński

### Reverse Catastrophe

The principal notion of the article—a “backward catastrophe”—stands for a catastrophe which occurs unseen until it becomes recognized and which broadens its destructive activity until it has been recognized. This concept in the article has been referred to the Shoah. The main thesis is that the recognition of the actual influence of the Holocaust began in Polish culture in the mid-1980s (largely it started with the film by Claude Lanzmann *Shoah* and the essay by Jan Błoński *Biedni Polacy patrzą na getto* [“The Poor Poles Look at the Ghetto”]), that is when the question: “What happened to the Jews”, assumes the form: “Did the things that happened to the Jews, also happened to the Poles?”. Cognitive and ethical reorientation leads to the revealing of the hidden consequences of the Holocaust reaching as far as the present day and undermining the foundations of collective identity. In order to understand this situation (and adopt potentially preventive actions) Polish society should be recognized as a postcatastrophic one.

**Keywords:** reverse catastrophe; Holocaust; postcatastrophic society.

**Przemysław Czapliński** – profesor zwyczajny, historyk literatury XX i XXI w., eseista, tłumacz, krytyk literacki; współtwórca Zakładu Antropologii Literatury (UAM w Poznaniu). Autor ponad dziesięciu książek indywidualnych – ostatnio: *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje* (2009) oraz *Resztki nowoczesności. Dwa studia o literaturze i życiu* (2011). Zainteresowania badawcze: historia literatury XX i XXI w., socjologia i antropologia literatury, literatura późnych świadectw Holokaustu, literatura ustna, estetyka XX w.