

## Przemysław Czapliński

Uniwersytet im. Adama  
Mickiewicza  
w Poznaniu

# Zagłada jako nieczystość

## Abstract

### Holocaust as impurity

The study concerns the category of “purification” and contradictory meanings attributed to it in an essay by Błoński titled *Biedni Polacy patrzą na getto* (*The Poor Poles Look at the Ghetto*) (1987). The first sense, for the author the only possible, refers to the Christian penitential order (complicity of Poles for the Holocaust – guilty conscience – religion – gaining forgiveness – purification). The two other senses come into conflict with the above characteristics. One of them is associated with social system of purity, which in the post-war Polish culture has appointed the status of dirty matter to the Holocaust. The last refers to the Polish affects that treat the Holocaust as what is disgusting. Three varieties of impurities (fault – dirt – disgust) imply three different ways of purification.

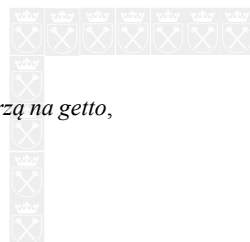
**Słowa kluczowe:** Błoński Jan, Zagłada, nieczystość, wina

**Keywords:** Błoński Jan, Holocaust, impurity, guilt

Esej Jana Błońskiego, opublikowany na początku 1987 roku<sup>1</sup>, pozostał w pamięci społecznej przynajmniej z trzech powodów:

---

<sup>1</sup> Lokalizacja przytoczeń według przedruku (J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996) bezpośrednio w tekście.



- pojawił się u schyłku PRL-u, nie wpisywał się jednak w dyskurs antykomunistyczny;
- rewindykował Zagładę w momencie, gdy mało kto o Żydach i Holokauście pisał;
- namawiał Polaków do uznania i wyznania współwiny za Zagładę.

Nie wnikając na razie ani w zawartość eseju, ani w jego historyczne usytuowanie, trzeba powiedzieć, że tekst Błońskiego stał się momentalnie wydarzeniem, a więc wypowiedzią, która zmienia interpretację świata. To nie był tekst, tylko performatyw, który rozerwał społeczne style mówienia, wyrzucił hierarchię rzeczy ważnych, odsłonił zakrytą przyczynę społecznych zachowań.

Znaczenie takich tekstów polega na tym, że naruszają światopoglądowe *status quo*. Pozbawiają nas komunikacyjnego bezpieczeństwa, odbierając przekonanie, że język, którym mówiliśmy o rzeczywistości, jest adekwatny. Pozbawieni stabilnego leksykonu, zmuszeni do wyboru między bezpieczeństwem i nieznaną prawdą, przystępujemy do rewizji własnego obrazu świata i określenia indywidualnej postawy.

## Początek historii

W roku 1987 Polska Ludowa trwała w najgorsze. Dogorywała w przewlekłej agonii. Mogła istnieć równie dobrze jeszcze przez dwa lata i przez dwie dekady. Wszystko przemawiało za tym, by się skończyła, niewiele za tym – że faktycznie przestanie trwać. Tej dziwnej egzystencji PRL-u esej Błońskiego wyznaczał kres.

Czynił to nie poprzez miażdżącą argumentację, lecz, dokładnie przeciwnie, poprzez całkowite wyminięcie problemu. Tekst kończył istnienie PRL-u, ponieważ Błoński wymyślił początek innej – nieznannej i słabo jeszcze wyobrażalnej – historii, która niczego nie zawdzięczała zniknięciu Polski socjalistycznej.

Wbrew potocznym poglądom tekst Błońskiego nie był – w tamtym momencie historycznym – jedynym głosem rewindykującym tematykę Zagłady. Właściwie należałoby powiedzieć, że fala pamięci o wszystkich innościach – żydowskiej, ukraińskiej, litewskiej, niemieckiej, łemkowskiej, cygańskiej, a także homoseksualnej i kobiecej – już wzbierała w kulturze polskiej<sup>2</sup>. W dru-

<sup>2</sup> Wskazuje na to skromne zestawienie najważniejszych tekstów z lat 1985–1988: J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach* (1985 – wznowienie), H. Krall, *Sublokatorka* (1985), J. Bocheński, *Stan po zapaści* (1986), A. Szczypiorski, *Początek* (1986), H. Grynberg, *Kadisz* (1987), P. Szewc, *Zagłada* (1987), P. Huelle, *Weiser Dawidek* (1987), A. Rudnicki, *Teatr zawsze grany* (1987), T. Konwicki, *Bohiń* (1987), J.M. Rymkiewicz, *Umschlagplatz*. Światy przedstawione tych książek wypełniały duchy, zjawy, widma i upiory przeszłości – nie tylko żydowskiej, choć ona właśnie szybko zdobyła pozycję dominującą.

giej połowie lat osiemdziesiątych nabierała mocy, wnosząc do polskiej komunikacji rozliczne treści zakryte i zapomniane. Fala ta potrzebowała jednak wyrazistego znaku, który określałby jej moralne i tożsamościowe racje – i właśnie tekst Błońskiego taką funkcję samoświadomościową spełniał.

Opublikowany na łamach tygodnika polskiej inteligencji znajdującego się w szczytowym momencie swojego wpływu na kształtowanie świadomości zbiorowej, rewindykował tematykę Zagłady w momencie historycznym niemal całkowicie podporządkowanym oczekiwaniu na koniec polskiej i wschodnioeuropejskiej wersji komunizmu. Rok wcześniejszy, 1986, rozbudzał w tej kwestii nadzieje, jako że wprowadzone przez Gorbaczowa w 1985 roku ograniczona „jawność” (*glasnost*) i „przebudowa” (*pierestrojka*) zaczęły przynosić pierwsze efekty. Tekst Błońskiego należał jednak do innego rejestru, do innego myślenia o historii.

Wstrząs wywołany przez esej wynikał stąd, że Błoński przeddefiniował podstawy zbiorowego życia. Jego tekst nie stawiał pytania, jak obalić ustrój, ani też nie formułował rad, jak przejść do demokracji. Określał podłoże, na którym Polacy powinni oprzeć swoją egzystencję zbiorową. W artykule ani razu nie padały słowa „komunizm”, „socjalizm” czy „PRL”, więc można było odnieść wrażenie, że historia PRL-u dobiegła końca i że antykomunizm jako postawa zbiorowa i jako główna więź wspólnoty wyobrażonej straciły znaczenie. W tym sensie można powiedzieć, że Błoński wymyślił początek polskiej historii postkomunistycznej.

## Wina i oczyszczenie

Kilkunastostronicowy esej zaczynał się od przypomnienia słów Miłosza o obowiązku oczyszczenia polskiej ziemi z cudzej krwi, obowiązku ciężącym na naszej poezji. Cudza krew, jak słowa Miłosza tłumaczy Błoński, to krew żydowska, odsyłająca do ludobójstwa, którego „naród polski nie jest winien, ale które dokonało się na naszej ziemi i tę ziemię jakoś na wiek wieków naznaczyło” (s. 10).

W odpowiedzi na obowiązek oczyszczenia młodsze pokolenia mogą jednak zgodzić się na potępienie zbrodni ludobójstwa, a zarazem odmówić uznania znaku owej zbrodni – znaku cudzej krwi pozostawionego na polskiej ziemi – za znak własny. Przewidując taką postawę, Błoński tłumaczy, że ojczyzna to przede wszystkim pamięć: „[...] jesteśmy sobą tylko dzięki pamięci o przeszłości. Tą przeszłością nie możemy dowolnie rozporządzać, chociaż – jako jednostki – nie jesteśmy za tę przeszłość bezpośrednio odpowiedzialni. Musimy nosić ją w sobie, chociaż bywa to przykre czy bolesne” (s. 11).

Autor przekonuje zatem, że podstawą tożsamości zbiorowej nie jest to, czemu się przeciwstawiamy (komunizm), bądź to, czego pragniemy (wolność), lecz pamięć, która zawiera w sobie dzieje przeszłe sięgające poza nasze narodziny. Jeśli granice tożsamości zbiorowej są wyznaczone przez pamięć, to

praca owej pamięci musi polegać na absorpcji wszystkiego, co przydarzyło się zbiorowości. Zwłaszcza wydarzenia pomijane bądź odrzucane przez komunikację społeczną muszą być chronione i przechowywane, ponieważ pamięć stawia wymagania całościowe. Doświadczenia wyparte, zakryte, przeinaczone, przekłamane, zmitologizowane muszą więc wrócić, bo tylko tą drogą zbiorowość może „zobaczyć siebie w prawdzie” (s. 11), a jej członkowie mogą określić własną przynależność świadomie i dobrowolnie.

Zarysowawszy obowiązek przywrócenia Zagłady do pamięci zbiorowej, Błoński przytacza fragment wiersza Miłosza *Campo di Fiori* jako dowód buntu pamięci przeciw „samotności ginących”, przeciw zapominaniu o cudzym cierpieniu i przeciw mijaniu śmierci na oczach bawiącego się życia. Zarazem jednak krytyk podkreśla, że według samego Miłosza świadectwo złożone w *Campo di Fiori* było niewystarczające; wiersz „za łatwo pozwala wyciągnąć wnioski. Coś upraszcza, upraszczając zaś, uspokaja” (s. 12). Ponadto jest w konstrukcji wiersza coś niemoralnego, ponieważ poeta usytuował się na zewnątrz, w miejscu, które nie należy ani do przestrzeni ginących, ani do przestrzeni żywych. Ustanawiając „trzecią przestrzeń”, osobną względem samotności umierania i zbiorowego zapomnienia, Miłosz wyminął konflikt sztuki z życiem, sugerując, że pieśń i poeta mogą wyjść cało z każdej zgrozy.

Tymczasem, według Błońskiego, Zagłada nie daje się wyosobnić w podwójnym sensie: nie można jej wyobcować z doświadczeń zbiorowych i nie można stworzyć bezosobowego narratora, który byłby względem niej zewnętrzny. Zagłada wniknęła w polskość tak, jak krew Żydów wsiąkła w ziemię, więc nie mówić o niej, to pomijać podstawę powojennej tożsamości zbiorowej, a mówić o niej bezosobowo, to nie rozumieć personalnego wezwania, jakie Zagłada stawia przed każdym człowiekiem jako konkretną jednostką.

Skąd jednak wiadomo, że Zagłada zajmuje centralne miejsce w polskiej tożsamości zbiorowej? Można to poznać, stwierdza Błoński, po trosze o „dobre imię” Polski, czyli po nieustannych dyskusjach i debatach, 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 Yad Vashem, Polacy pomordowani przez Niemców za niesienie pomocy Żydom, Rada Pomocy Żydom „Żegota”... Ta nadmierna zapobiegliwość o jasny 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...” (s. 19; podkr. – J.B.).

Taka postawa wynika z przyjęcia strategii prewencyjnej: Polacy spodziewają się oskarżeń, a przynajmniej drażliwych pytań, a spodziewają się ich, ponieważ odczuwają wyrzuty sumienia, zaś wyrzuty sumienia wynikają ze stłumionej pamięci. W odwrotnym kierunku rzecz ujmując: nie chcemy pamiętać, ponieważ obawiamy się, że pamięć odsłoni rzeczy straszne, więc bronimy się przed wspomnianiem i analizowaniem, a ponieważ sumienie popycha do

zglębienia przeszłości, więc w ramach obrony wytaczamy argumenty natury moralnej, mające – liczbą polskich ofiar i nazwiskami bohaterskich Polaków, którzy ukrywali Żydów – zagłuszyć sumienie właśnie. Kto ma bohaterów w narodzie, powinien czuć się wolny od rozpamiętywania ambiwalentnych przypadków historycznych.

Jest to jednak metoda samobójcza: im bardziej eksponujemy własną bezsilność wobec Zagłady, tym dobitniej potwierdzamy fakt, że właśnie tu i na oczach Polaków się dokonała; im bardziej szcycimy się Sprawiedliwymi wśród Narodów Świata, tym wyraźniej dowodzimy samym sobie, że na rewersie sprawiedliwości pozostaje jakaś niewypowiedziana resztką, której rozmiarów i zawartości nie chcemy poznać.

Aby wyplątać się z perwersyjnej dialektyki narodowej moralności, należy, jak pisze Błoński, „przestać się bronić, usprawiedliwiać, targować. Podkreślać, czego nie mogliśmy zrobić, za okupacji czy dawniej. Zrzucać winę na uwarunkowania polityczne, społeczne, ekonomiczne” (s. 20). Zamiast tego wszystkiego trzeba „[p]owiedzieć **najpierw**: tak, jesteśmy winni” (s. 20). Wina ta nie jest tożsama ze współdziałaniem:

Można być współ-winnym, nie biorąc udziału w zbrodni. Najpierw przez zaniechanie czy przeciwdziałanie niedostateczne. [...] Ale chociaż dziwnie to zabrzmia, 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 znaczniejszym oporem. Inaczej mówiąc, nie zaraziłoby obojętnością i zdziwieniem społeczeństwa (społeczeństw), w których przytomności miało miejsce (s. 22).

## Brudna materia

Myślowa i moralna konstrukcja eseju opierała się na schemacie chrześcijańskim. W kolejnych krokach autor przechodził od wyrzutów sumienia i niedopełnionych obowiązków (grzech zaniechania), poprzez wyznanie współ-winy i przyjęcie obowiązków pokutnych, aż do oczyszczenia.

Jednakże w wypowiedzi tej istnieje jakiś ciąg myśli i metafor, który nie mieści się w zarysowanym powyżej porządku. Dostrzec go można, zwracając uwagę na niepokojącą kodę artykułu, gdzie Błoński pisze: „Skażenie, zbezczeszczenie polskiej ziemi miało miejsce i dalej ciąży na nas obowiązek oczyszczenia. Chociaż – na tym cmentarzu – sprowadza się już tylko do jednego: do obowiązku zobaczenia naszej przeszłości w prawdzie” (s. 23).

Mamy więc z jednej strony konsekwentnie zbudowany tekst, który tuż przed końcem, w paroksytonie, zawiera – najbardziej kontrowersyjne – stwierdzenie: „Powinniśmy [...] najpierw wyznać naszą winę i prosić o przebacze-

nie” (s. 21). Z drugiej strony przez cały tekst przewijają się czasownik „oczyścić”, który pozostaje w niejasnej relacji wobec „winy” i „przebaczenia”.

Już w pierwszym zdaniu Błoński stwierdza: „Czesław Miłosz wypowiedział kilkakrotnie osobliwe słowa o obowiązku oczyszczenia, który ciąży na polskiej poezji. Oczyszczenia rodzinnej ziemi, która jest [...] «obciążona, skrwawiona, zbezczeszczona»” (s. 10). Od tego miejsca synonimy bądź powtórzenia trzech epitetów pojawiać się będą częściej niż słowa powiązane z „prawdą” i „wyznaniem”. Oto wybrane konteksty (wszystkie podkreślenia pochodzą ode mnie):

[Miłosz] myśli o krwi żydowskiej, o ludobójstwie, którego naród polski nie jest winien, ale które dokonało się na naszej ziemi i tę ziemię jakoś na wiek wieków **naznaczyło** (s. 10).

Poezja, literatura – albo ogólniej, pamięć, zbiorowa świadomość – nie może o tym krwawym i **ohydnym znaku** zapomnieć (s. 10).

Przed dwoma laty przysłuchiwałem się dyskusji zagranicznych i polskich specjalistów i muszę powiedzieć, że było to bardzo ciężkie przeżycie. [...] Myślałem ciągle o tym, co [...] właściwie sprawia, że dyskusje [...] łączyły się dla wszystkich z przykrością i cierpieniem. Potem doszedłem do wniosku, że było to właśnie poczucie **skażenia, zbrukania, zbezczeszczenia**, o jakim mówił Miłosz (s. 15).

Nie chcemy mieć nic wspólnego z **okropnością**. Czujemy jednak, że **kala** ona nas jakoś, «**bezczęści**». Dlatego wolimy o tym wszystkim nie mówić (s. 19).

Dostrzegam w tych dwóch ciągach myślowych – ciągu „winy” i „skażenia” – dwa różne porządki, które wbrew autorskim wysiłkom nie dają się połączyć i pojednać. „Wina” jest tym, co człowiek w sobie nosi, co mu „cięży”, co „leży na jego sumieniu”. Błoński, zgodnie z myśleniem chrześcijańskim, wiąże pamięć z sumieniem, dzięki czemu treści spoczywające w głębi pamięci stają się wyrzutami domagającymi się wypowiedzenia. W tym ujęciu „pamiętanie zła” konstituuje jednostkę; kto „pamięta zło”, ma sumienie, a pamiętając, może owo zło wyznać, osiągając w ten sposób możliwość „zobaczenia siebie w prawdzie”. Zarazem wyznanie daje szansę na otrzymanie pokuty i usłyszenie słów przebaczenia, które prowadzą do odzyskania czystości. Akcentując międzyludzki charakter sumienia, Błoński uwypukla fakt, że nikt nie może uzyskać oczyszczenia bez świadka – bez drugiego człowieka, bez bliźniego, zwłaszcza tego bliźniego, który został przez nas pokrzywdzony bądź który jest spadkobiercą krzywd.

W ten sposób autor powiązał pamięć z sumieniem, sumienie z wyznaniem, wyznanie z prawdą, a prawdę z czystością. Tekst zaczynał się od stwierdzenia, że doświadczamy ziemi polskiej jako „zbezczeszczonej”; kiedy dobiegamy końca, możemy sądzić, że udało się – poprzez performatywne wezwanie do wypowiadania prawdy – osiągnąć nadzieję oczyszczenia i uwolnienia się od krwi.

Kiedy jednak uważniej przeczytamy esej Błońskiego, okaże się, że autor przeniósł skalanie: u Miłosza zbrukana jest ziemia, u Błońskiego – pamięć. Oto moment owej transpozycji:

Krew została na ścianach, wsiąkła w ziemię, czy chcemy czy nie. **Wsiąkła w naszą pamięć.** Więc **nas samych musimy oczyścić**, czyli zobaczyć siebie w prawdzie. Bez tego dom, ziemia, my sami pozostaniemy zbrukani (s. 11).

Przeniesienie to decyduje z jednej strony o wpisaniu Zagłady w ład chrześcijańskich powinności, w procedury zbiorowej pamięci, a także w porządek dający szansę oczyszczenia. Zarazem jednak właśnie owa transpozycja sprawia, że Błoński nie omawia pozostałych konsekwencji mówienia o Zagładzie.

A są to konsekwencje podwójne. Po pierwsze, kontekstowe posługiwanie się synonimami „skalania” nasuwa myśl, że autor eseju – w błysku genialnej intuicji – odsłonił związek Zagłady ze społecznie pojmovanym brudem. Według najślynniejszej – zarazem prostej i przydatnej – definicji sformułowanej przez Mary Douglas, brud jest czymś zawsze nie na miejscu<sup>3</sup> („dirt is a matter out of place”). Aby coś mogło zostać określone jako brud, musi istnieć system, który wyznacza miejsca rzeczom i ich zbiorom: w kontekście owego systemu brudna jest rzecz, która nie pasuje do żadnego porządku i która w związku z tym zawsze jest „nie na miejscu”. Kiedy Mary Douglas pisze: „Tam, gdzie jest brud, jest też system”<sup>4</sup>, powinniśmy zacząć lokalizować raczej system niż brud. System zaś istnieje w społecznej świadomości, co znaczy, że nie ma brudu absolutnego i uniwersalnego. Brud jest w oku patrzącego.

Zaskakująca częstotliwość użycia przez Błońskiego określeń z brudem związanych świadczy, że autor uchwycił ową dwuznaczność Zagłady w polskim systemie symbolicznym. System ów, napotykając w Zagładzie aspekty niepozwalające na jednoznaczną klasyfikację, odrzuca ją, czyniąc z niej brudną materię. Zagłada należy bowiem i nie należy do historii okupacji hitlerowskiej na ziemiach polskich; daje i nie daje się włączyć w polską martyrologię; należy i nie należy do porządku win; powiększa i pomniejsza listę polskich zasług. Dlatego polski symboliczny system czystości ponosi każdorazowo klęskę w zetknięciu z Zagładą, ponieważ każda klasyfikacja okazuje się względem niej klasyfikacją. Rozum historyczny i narodowy cofa się przed tym problemem i natychmiast – dokładnie tak, jak wyraził to Błoński – wyznacza nieprzekraczalną granicę między „my” i Zagładą: „Nie chcemy mieć nic wspólnego z okropnością” (s. 19). Jednakże Zagłady odrzucić się nie da, ponieważ historia zadecydowała o siedmiuset latach istnienia Żydów na terenach Polski i o zamordowaniu całej tej społeczności właśnie tu. W tym sensie Zagłada Żydów określa i definiuje naszą tożsamość, lecz definiując ją, zarazem podważa wszystkie te jej aspekty, które chcielibyśmy uznać za własne.

<sup>3</sup> M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, wstęp J. Tokarskiej-Bakir, Warszawa 2007, s. 77: „Jeśli z naszego pojęcia brudu wyabstrahujemy patogeniczność i higienę, zostajemy ze starą definicją brudu jako czegoś na nie swoim miejscu”.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Żydzi nie są ani do końca obcy, ani do końca swoi, a zatem są w jakiejś mierze swoi, będąc zarazem w jakiejś mierze obcy. Polska tożsamość powojenna nie może zatem ani wchłonąć Zagłady, ani jej odrzucić; nie może włączyć jej do historii własnej ani nie może jej z tej historii wykluczyć. Zagłada i istnienie Żydów w Polsce to brudna materia naszej historii – zawsze nie na miejscu.

Wszystko to oznacza, że samo odnalezienie pamięci o Żydach, wyznaczenie winy i prośba o przebaczenie nakreślone w performatywnym ciągu przez Błońskiego to zaledwie część zagadnienia. Część ważna, może nawet pierwsza, ale na pewno nie ostatnia. Rozpoznanie Zagłady jako brudnej materii polskiej tożsamości zbiorowej wymaga bowiem przemodelowania polskiego systemu czystości – porządku wyznaczającego miejsce temu, co nasze i obce, i wytwarzającego materię brudną z doświadczeń, które ów podział zakłócają.

Do przebudowania tego porządku nie wystarczają badania archiwalne w piwnicach polskiej pamięci. Konieczna byłaby analiza polskiego systemu symbolicznego. Z pewnym zdziwieniem odnajdujemy w tekście Błońskiego propedeutykę takiego postępowania.

## Ohydny znak

Warunkiem przebudowy polskiego systemu symbolicznego jest prezentacja jego działania. A system symboliczny uwyrażnia się w indywidualnych reakcjach.

Błoński zdecydował się przedstawić, jak działa jego system symboliczny. Dokonał zatem drobnej i skromnej psychoanalizy na samym sobie, traktując zarazem własną nieświadomość jako *pars pro toto* nieświadomości zbiorowej. Omawiając wiersz Miłosza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, skupia się przez chwilę na postaci „kreta”, który „z małą czerwoną latarką przypiętą na czole / dotyka ciał pogrzebanych [...] / Rozróżnia ludzki popiół”. Zaznaczając, że Miłosz uchylił się od odpowiedzi na pytanie, co oznacza kret („Odparł, że napisał wiersz spontanicznie, nie zaś «programowo»”), Błoński stwierdza:

Jeśli tak, tym lepiej, wiersz byłby bezpośrednim wyrazem grozy, która – jak to bywa we śnie i także w sztuce – wylania z siebie obrazy. Unaocznia to, co nie w pełni zrozumiane, to, co było, a może jeszcze jest w ludziach, zapewne także w poecie, ale w niejasnym, zamazanym, przytłumionym kształcie. Wczytując się w taki wiersz, lepiej siebie rozumiemy, bo to, co niejasne, oglądamy jakby przed nami. Ja *Biednego chrześcijanina*... trochę – jak każdy czytelnik – uzupełniłem, skomentowałem (s. 17).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że Freud znalazłby w tym fragmencie wszystko, czego trzeba dla omówienia treści wypartych: oto Zagłada i doświadczenia z nią związane zostały kiedyś wypchnięte do nieświadomości, więc funkcjonują jako „to, co było, a może jeszcze jest w ludziach”. Nikt samodzielnie nie potrafi do nich dotrzeć i nikt też, przeczuwając grozę, nie decyduje się ich



uwalniać. Do anamnezy potrzebny jest sen, czyli poezja w każdym z nas, albo poeta, czyli współnik snu. Poeta potrafi bowiem pisać „spontanicznie”; w warunkach rozluźnionej kontroli świadomości wyparte treści zostają zniekształcone, ale nie zatrzymane. Praca wyobraźni pod osłabioną cenzurą wytwarza „obrazy”, a nie pojęcia, co pozwala unaocznici treści „nie w pełni zrozumiane”, istniejące „w niejasnym, przytłumionym kształcie”. Dzięki temu pojmujemy nie tyle referencjalną zawartość obrazów, ile „lepiej siebie rozumiemy, bo to, co niejasne, oglądamy jakby przed nami”.

Miłosz w interpretacji Błońskiego wyświetlił więc na ekranie wiersza zamazaną, niejasną, wypartą do nieświadomości materię afektywną związaną z doświadczeniem Zagłady. Dopóki zbiorowość nie zacznie uczyć się od swoich poetów, jak rozluźniać kontrolne funkcje rozumu, od swoich interpretatorów zaś jak czytać zamazane obrazy, dopóty pozostanie – jak u Freuda – w kleszczach nerwicy. Nerwica ta objawia się pod postacią alergicznego i agresywnego reagowania na przypomnienie Zagłady. Polacy, popychani przez podziemne afekty i powstrzymywani przez autocenzurę, reagują lękowo na wszelkie wzmianki o Zagładzie, ponieważ uznają, że każde – nawet najbardziej neutralne – słowo o Zagładzie jest słowem oskarżenia o współnictwo w śmierci. I właśnie to prewencyjne blokowanie komunikacji jest najwyrazistszym przyznaniem się do lęku przed własnym wnętrzem.

Esej Błońskiego interpretowany jako wstęp do psychoanalizy polskiej nieświadomości pohołokaustowej odsłania zatem trzecie już rozumienie Zagłady. Pierwsze wiązało się z pamięcią i obowiązkiem wyznania prawdy; drugie – z Zagładą jako brudną materią wytwarzaną przez polski system symboliczny. Trzecie dotyczy indywidualnego życia afektywnego.

W życiu tym Zagłada pozostaje pamięcią złą i złą pamięcią, wyrzutem sumienia i pobudką do wyznania, jednak przede wszystkim staje się ona tożsamościowym wstrętem. Wprowadzając kategorię inspirująco zinterpretowaną przez Julię Kristewę (2007), nie dokonuję nadużycia. Wręcz przeciwnie: idę za metaforą tekstu Błońskiego. Pierwszą wskazówką widniejącą w eseju jest cytowane wcześniej zdanie: „Poezja, literatura – albo ogólniej, pamięć, zbiorowa świadomość – nie może o tym **krwawym i ohydym znaku** zapomnieć” (s. 10)<sup>5</sup>. Jeśli Błoński czterdzieści lat po wojnie i Zagładzie zaklina poezję do pamiętania o owym znaku, to faktyczna „pamięć, zbiorowa świadomość” prawdopodobnie kształtowały się poprzez zapomnienie. Poprzez, czyli dzięki niemu.

Błoński mówi przecież – bardzo skrótowo – o procedurze stwarzania integralnego podmiotu w kulturze polskiej. Podmiot ten nabywa właściwości

<sup>5</sup> Tłumaczka eseju Błońskiego na język angielski wzmocniła wymowę tego zdania, oddając je jako: „That collective memory which finds its purest voice in poetry and literature cannot forget this **bloody and hideous defilement**” (co znaczy: „[...] nie może zapomnieć o tym krwawym i ohydym skalaniu”). Zob. J. Błoński, *The Poor Poles Look at the Ghetto*, przeł. I. Livezeanu. Adres internetowy: <http://www.ucis.pitt.edu/ehistory/H200Readings/Topic4-R1.html> [dostęp: 10.07.2014].

narcystycznych, ponieważ jest wychowywany do czystości: w systemie wychowawczym, który każdego z nas kształtuje, polskość to czysty znak, który zawdzięcza swoje znaczenie ofiarniczej pozycji i który jest wolny od wszelkich win. Osadzenie w symbolicznym porządku czystości oznacza, że indywidualna tożsamość rodzi się poprzez wyparcie brudów, nieczystości i odpadków historii. Tylko dzięki radykalnemu wyparciu jednostkowa tożsamość nie będzie nosić żadnych śladów winy w stosunku do Zagłady Żydów. Symptomaticznie takiej właśnie procedury wytwarzania tożsamości indywidualnej jest wskazana przez Błońskiego troska o „dobre imię” Polski i Polaków: „Chcemy znaleźć się absolutnie poza oskarżeniem, chcemy być **zupełnie** czysti. Chcemy być także – i tylko – ofiarami... [...] Nie chcemy mieć nic wspólnego z okropnością” (s. 19; podkr. – J.B.).

Zagłada jako „okropność”, od której „chcemy być zupełnie czysti”, powinna zostać odrzucona, odrzucona, usytuowana w bezpiecznym oddaleniu od tożsamości jednostkowej. Jednakże właśnie dlatego, że Zagłada poprzedza ową tożsamość<sup>6</sup>, to znaczy decyduje o rytach i procedurach kulturowego inicjowania w czystość od Zagłady, więc wykluczenie okazuje się nieskuteczne. Zagłada, będąc brudem życia zbiorowego, czyli materią zawsze nie na miejscu w polskim systemie symbolicznym, pozostaje abiektem w życiu indywidualnym. Abiektem, czyli obrzydliwością, którą każdy w ramach nabywania syndromu czystości odrzuca i której nigdy do końca odrzucić nie zdoła. Na tym właśnie polega istota abiekcji: jest to powtarzane przez wszystkich nieskuteczne odrzucenie konstytuujące. Akt wyparcia Zagłady funduje tożsamość indywidualną, ale nigdy w sposób ostateczny. Obrzydliwość będzie na zawsze powiązana z tożsamością, ponieważ kluczowa dla jednostki czystość powstała w całej serii nieskutecznych obrzędów wykluczenia Zagłady. Im bardziej Zagłada jako ohydne jest eksterioryzowana, tym bardziej – jako warunek czystości – ulega interioryzacji indywidualnej.

Błoński doskonale wyczuwa ten dziwny – ani ostatecznie wykluczony, ani włączony do polskiej kultury symbolicznej – status Zagłady. I dlatego powierza poezji rolę działania, które wchłonie ohydę Holocaustu i w ten sposób nas samych oczyści<sup>7</sup>. Wydaje się jednak, że autor, mówiąc o „oczyszczeniu pamięci” i „oczyszczeniu nas samych”, ma na myśli moralny stan osiągnięty po wyznaniu winy, nie zaś zmieniony sposób konstytuowania się podmiotu

<sup>6</sup> „Odczuwam wstręt tylko wtedy, gdy Inny umieścił się na miejscu i w punkcie tego, co będzie «mną». To nie inny, z którym się utożsamiam, ani którego wchłaniam, lecz Inny, który mnie poprzedza i bierze mnie w posiadanie, a przez to posiadanie sprawia, że jestem. Posiadanie wcześniejsze niż moje pojawienie się: bycie-tu tego, co symboliczne, które ojciec mógłby ucieleśniać bądź nie. Nieodłączne wpisanie znaczeniowości [significance] w ciało człowieka” (J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 15–16).

<sup>7</sup> „Różne odmiany oczyszczania tego, co wstrętne – różne postaci katharsis – tworzą historię religii i kończą się na sztuce, tej katharsis *par excellence*, poniżej religii i poza religią. Doświadczenie artystyczne zakorzenia się w tym, co wstrętne, a dzięki temu wypowiada je i oczyszcza” (*ibidem*, s. 21).

w kulturze polskiej. A przecież trudno wyobrazić sobie, by oczyszczenia moralnego mógł doznać ktoś, kto będzie doświadczał go jako wstrętne.

## Inni Polacy

Moje rozważania miały pokazać, że w eseju Błońskiego obok porządku dominującego, z pewnością chrześcijańskiego, istnieją dwa dodatkowe – stłumione przez samego autora albo niedostatecznie przez niego wykorzystane.

Jest to jednak do pewnego stopnia zrozumiałe. Tylko bowiem pierwszy z tych dyskursów pozwalał Błońskiemu konsekwentnie upierać się przy konieczności wyznania współwiny i łączyć to wyznanie z nadzieją na oczyszczenie. Tymczasem dwa pozostałe porządki – brudu i obrzydzenia – takiej nadziei już nie dają. Więcej nawet: rozpoznanie Zagłady jako wydarzenia „zawsze nie na miejscu”, jako brudu wytwarzanego przez polski system symboliczny nakazywałoby przystąpić do przebudowy kulturowego systemu klasyfikacyjnego. Zadanie to nie tylko nie dawałoby nadziei na oczyszczenie, lecz, co gorsza, prowadziłoby do konieczności **współzycia z brudem**.

Równie radykalne byłyby następstwa dostrzeżenia odrażających cech Zagłady. W systemie kształtowania jednostkowej tożsamości zmianie musiałaby ulec centralna pozycja czystości: prowadzi ona do narodzin podmiotu narcystycznego, który lękiem lub agresją reaguje na wszelkie znaki przypominające mu o niemożności oddzielenia się od Zagłady. Wytwarzana w ten sposób polskość autarkiczna, ofiarnicza i niewinna musi być zupełnie wolna od związków z Zagładą. Ale polskość taka byłaby (jest?) ufundowana na performatywnym kłamstwie, które musi być ustawicznie powtarzane. Wyparcie Zagłady konstituuje zatem powojennego Polaka i zarazem wplątuje go w niekończący się proces wypierania.

Błoński chciał przerwać ów łańcuch zaprzeczeń, dlatego wezwał do wyznania prawdy. Aby przekonać, że nie chodzi tu o konkretną prawdę historyczną, lecz o intersubiektywną prawdę zbiorowej świadomości, określił Zagładę jako krew, która zarazem zbecześciła ziemię i „wsiąkla w naszą pamięć, w nas samych” (s. 11). Ukazał zatem zbiorową pamięć jako przechowalnię, w której przetrwało doświadczenie Zagłady jako rzeczy odrażającej. Kłopot z obrzydliwością Zagłady polega jednak na tym, że jej dostrzeżenie oddala nas jeszcze bardziej od szlachetnie prostego zamiaru Błońskiego: w jego eseju główną rolę odgrywało publicznie wypowiedziane słowo – słowo samego autora oraz słowo, do którego wypowiedzenia autor nakłaniał całą zbiorowość. Wcześniej zarysowana przeze mnie perspektywa Zagłady jako brudu pozwalała zachować jeszcze prymat słowa, choć odwracała wektor analizy: po rozpoznaniu brudu analiza powinna biec od sumień ku klasyfikacjom wykluczającym Żydów spod opieki polskiego sumienia, od wyznania winy do zrozumienia długotrwałości jej niewyznawania, od nadziei na oczyszczenie do konieczności współzycia z brudem. Z kolei Zagłada jako to, co obrzyd-

liwe, wciąga nas w świat bezsilnego słowa: obrzydliwość jest nienazywalna, ponieważ nie należy do porządku symbolicznego. „Okropność” Zagłady, śmierć milionów jako „ohydny znak” wymagałyby innej ekspresji – idącej w poprzek stylów i dyskursów, łamiącej poprawność mowy, niezrozumiałej jak krzyk, bliższej bełkotowi niż mowie artykułowanej. Ohydny znak pozwala na wyznanie winy, ale inicjuje ekspresję, która zmierza nie ku czystości, lecz ku obcowaniu z własną obrzydliwością. Semiotyka „ohydneho znaku” jest już więc z innego świata, w którym wprowadzenie obrzydliwości do porządku symbolicznego wywraca go na nice. Odzyskać Zagładę w tym porządku znacząłoby sprawić, aby Polak uznał wstręt do Zagłady za podstawę własnej tożsamości, aby zaakceptował to, co odrażające, i zaczął szukać najbardziej indywidualnych, kontr-językowych środków wyrazu.

Pod „ohydnym znakiem” biedni Polacy byłiby zatem przynajmniej przez jakiś czas jeszcze bardziej biedni. Ale może dzięki temu, potem, po ujawnieniu i przebudowie kulturowego systemu czystości, po odmianie życia afektywnego, staliby się bardziej chrześcijańscy.

## Bibliografia

- Błoński J., *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2; cytuję za przedrukiem [w:] J Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996, s. 9–28.
- Douglas M. [1966], *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, wstęp J. Tokarskiej-Bakir, Warszawa 2007.
- Kristeva J. [1980], *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007.

