

Stanisława Vincenza filozofia współistnienia w perspektywie powojennych stosunków polsko-żydowskich

Mirosław Czarnik

Uniwersytet Rzeszowski

Liceum Ogólnokształcące im. A. Mickiewicza w Strzyżowie

Stanisław Vincenz's philosophy of coexistence in the perspective of postwar Polish-Jewish relations

Abstract: The text considers the possibility of functioning of the philosophy of coexistence supported by Stanisław Vincenz the author of *Na wysokiej poloninie* (*On the high meadow*) in the perspective of postwar Polish-Jewish relations. He does that in reference to widely treated historical context (from the 1940s up to the present times) noting that postwar Polish-Jewish relations are of extremely complex character and are realized between selfless friendship, at times even heroism and xenophobia and aggressive antisemitism. The text also mentions the criteria of strangeness/hostility and familiarity functioning between both nations. The conclusion of the text is a well-argued statement that in the present Polish reality practical realization of Vincenz's philosophy showing equality and equality of values in mutual interethnic relations is difficult, however, in the future perspective and „long lasting” (understood in accordance with the intention of Ferdinand Braudel) is not impossible and desired indeed.

Key words: Stanisław Vincenz, Polish-Jewish coexistence, antisemitism, Holocaust, dialogue

Słowa kluczowe: Stanisław Vincenz, współistnienie polsko-żydowskie, antysemityzm, Zagłada, dialog

Problematyka Kresów oraz historia rozmaitych etnikonów je zamieszkujących od wieków stanowiła jeden z najistotniejszych polskich mitów kulturowych, który, jak pisała Hanna Gosk, zawierał w sobie „olbrzymi potencjał lokalnego patriotyzmu transformowanego stopniowo w patriotyzm państwowy”¹. Idąc za tym tokiem myślenia, należałoby stwierdzić, iż to Polacy byli twórcami kresowego paradygmatu kulturowego i cywilizacyjnego, a inne komponenty etniczne istniały o tyle, o ile w ów paradygmat były przez reprezentantów kultury dominującej włączane. Literatura wiernie

¹ H. Gosk, *Polski dyskurs kresowy w niefikcyjnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6, s. 21.

ten stan oddawała nawet wtedy, kiedy historyczność dawnych Kresów nie miała już nic wspólnego z polskimi losami, co łatwo dostrzec w kresowej tematyce podejmowanej w tekstach powstałych po roku 1945. Zapanała wówczas zbiorowa żałoba po utracie mityzowanego, arkadyjskiego terytorium², która zakończyła się w roku 1989 triumfalnym powrotem tematyki kresowej do społecznej świadomości, wzmacnianym intensywną działalnością wydawniczą. Na tej fali rozpoczęło się także „Stanisława Vincenza powracanie do literatury ojczystej”³, a tym samym zaistnienie jego filozofii zgodnego narodowego współistnienia. Spostrzeżenie to stanie się fundamentem niniejszego szkicu, którego celem będzie próba wyjaśnienia, w jaki sposób filozofia współistnienia widoczna w *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza sytuuje się względem współczesnych relacji polsko-żydowskich.

Wykorzystana zostanie w tym celu koncepcja „długiego trwania” zaproponowana przez Ferdynanda Braudela, twierdzącego, iż pozytywna pamięć, rozwijająca się wertykalnie w dziejowym bezczasie, występuje obok nastawionego na „teraz” „krótkiego czasu”, którym rządzi ciasna, wydarzeniowa rzeczywistość⁴. Pozwoli to uznać „teraz” za integralną część zarówno dzieła, jak i tworzonych przez nie porządku mitycznego, jego cel, a nie zaprzeczenie. Do podobnych wniosków doszedł także Marek Klecel, zauważając, że mit, historia i współczesność to w eposie ten sam porządek przemian właściwych dla „długiego trwania” dziejów opartych na tradycji. [...] Teraźniejszość wynika tu z naturalnego postępu czasu, jest aktualizacją przeszłości, nie może być sprzeczna ani z tradycją historyczną, ani z mitologiczną⁵.

W *Na wysokiej połoninie*⁶ Stanisława Vincenza, zwanej „huculską epopeją”, złożonej z trzech bardzo obszernych „pasm”: *Prawdy starowieku*, *Nowych czasów* (dzielących się na *Zwadę* i *Listy z nieba*) oraz *Barwinkowego wianka* mamy do czynienia z mitem koegzystencji narodów, wynikającym z idealizacji przeszłości. Huculszczyzna, jako część mityzowanych Kresów Wschodnich, przynosi niemal baśniowy świat zgodnego współistnienia narodowości i kultur tak przecież różniących się od siebie

² Zob. D. Lisak-Gębala, *Literackie świadectwa kresowej melancholii*, w: *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, B. Małczyński, Opole–Wrocław 2010, s. 102.

³ Formuła ta stanowi tytuł artykułu R. Łuznego zamieszczonego w „Odrze” 1989, nr 10.

⁴ Zob. F. Braudel, *Historia i nauki społeczne: długie trwanie*, w: tegoż, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 51.

⁵ M. Klecel, *Na przelomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej połoninie”*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin–Rzym 1994, s. 139.

⁶ Wszelkie odniesienia do dzieła Stanisława Vincenza pochodzą z krajowego, PAX-owskiego wydania: 1. *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Warszawa 1980, 2. *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga pierwsza. Zwada*, Warszawa 1981, 3. *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga druga. Listy z nieba*, Warszawa 1982, 4. *Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek. Epilog*, Warszawa 1983 i w niniejszym tekście sygnowane będą skrótami: *Prawda starowieku*, *Zwada*, *Listy z nieba* i *Barwinkowy wianek*.

– Polaków, Hucułów (Ukraińców) i Żydów. Vincenz w tetralogii wykreował rzeczywistość, w której każda nacja funduje podstawy wspólnej egzystencji, a wartości przez nie wnoszone: poszanowanie praw natury i godności człowieka, stanowią wspólne dobro⁷.

Dostrzegając mityczny charakter czwórksięgu Vincenza, można zatem uznać, iż pomimo wykroczenia poza właściwy czas akcji tetralogii i wejścia w dzieje historyczne i aktualne, rozważania zawarte w niniejszym tekście nie będą opozycyjne wobec modelu świata tworzonego przez Vincenza, lecz staną się jego uzasadnionym dookreśleniem.

Uwolnienie i zautonomizowanie sensów, skonfrontowanie ich z terażniejszością niesie jednak ze sobą konstrukcyjne pułapki, których zwerbalizowanie i ominięcie będzie istotne. Nie można bowiem zapomnieć, iż aktualność karmi się „nowym czasem”, opozycyjnym wobec „długiego trwania” i w *Na wysokiej połoninie* traktowanym jako zapowiedź groźnej przyszłości. Postrzeganie historii w perspektywie jednodniowych wydarzeń powoduje całkowite odwrócenie wyobrażeń nie tylko o własnych, lecz również całych dziejach, zupełnie zniekształcając ich wizję i podsuwając propozycję kuszących, lecz ryzykownych rozwiązań prezentystycznych. Zaaprobowanie tychże sprawiłoby zaś, iż przeszłość utraciłaby swą realność, pamięć zbiorowa zostałaby zdezaktualizowana, a historia zamieniłaby się jedynie w naukę historii, abstrakcyjną i fragmentaryczną, skupiającą się na oderwanych faktach⁸. Zgoda na prezentyzm czyniłaby zatem te rozważania zupełnie bezwartościowymi, gdyż w takiej sytuacji tetralogia skazana zostałaby na odejście w literacki niebyt i całkowicie pozbawiona szans jakiegokolwiek wpływania na współczesność, a poglądy jej autora traktowane byłyby raczej jako utopijne filozoficzne fanaberie niż ponadczasowe życiowe prawdy.

Sposobem na uniknięcie prezentyzmu wydaje się przedstawienie historii nie w jednostkowych i oderwanych faktach, ale w jej sposobie oddziaływania na ludzką świadomość, wytwarzany przez społeczeństwo system pojęć, czyli na kształt obowiązującego kanonu kulturowego. Dokonana zostanie w ten sposób kontaminacja dwu perspektyw badawczych – historycznej i antropologicznej, ułatwiająca dzięki temu czasową transpozycję wartości niesionych przez huculską epopeję i uzasadniająca próbę egzegezy dzieła zgodnie z intencją Stanisława Vincenza zawartą w *Słowie wstępnym do Barwinkowego wianka*:

Pieśń ta wyrosła z ziarna, posiewu Wierchowiny, która jest – jak powiedziałem – „ostatnią wyspą Atlantydy słowiańskiej”. Ale rozrosła się teraz. Oby stała się słowem dla świata. Nie tylko naszej Wierchowiny, nie tylko Polski i Ukrainy, lecz słowem całej wynurzającej się z fal Atlantydy, jej darem⁹.

⁷ D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998, s. 90–92.

⁸ Tamże.

⁹ *Słowo wstępne*, w: *Barwinkowy wianek*, s. 5.

Józef Olejniczak uważa, że Vincenz dokonuje w *Na wysokiej połoninie* aktu kreacji Arkadii po spełnionej apokalipsie, uznając równocześnie ów akt za wyraźnie dominujący w powieści nad całą zawartą w niej wiedzą etnograficzną i folklorystyczną¹⁰. Sens słów zdaje się oczywisty: spełnieniem apokalipsy jest dla autora czwórksięgu unicestwienie arkadyjskiej rzeczywistości kresowej zapamiętanej przez Vincenza w przedwojennym kształcie, ze szczególnym uwzględnieniem dokonanej wojennej eksterminacji narodu żydowskiego, a literackim celem – ponowne ustanowienie kresowej Arkadii, nawet jeśli możliwe byłoby to tylko w micie. Jako że znana jest wielka życzliwość Vincenza do Żydów, nie dziwi jego pełna osobistego bólu reakcja odbijająca się także w twórczości, niemniej jednak charakter podjętych w tym szkicu obserwacji zmusza do przyjęcia innej perspektywy spojrzenia na doświadczenie Zagłady. Istotne stanie się prześledzenie najczęściej spotykanych polskich reakcji na *Szoah* oraz ich zmian na przestrzeni dziesięcioleci po zakończeniu II wojny światowej. Jest to niezwykle ważne i trudne zarazem, wymagające wzniesienia się ponad obiegowe sądy i prywatne opinie, gdyż należy pamiętać, iż „pytanie o polskie reakcje na Zagładę jest pytaniem o skutki bezprecedensowego zbiorowego traumatycznego doświadczenia na płaszczyźnie psychologicznej i moralnej”¹¹. Dodajmy – traumatycznego tak dla Polaków, jak i Żydów, odżywającego w coraz to nowych wcieleniach, często nadmiernie emocjonalnych czy wręcz obciążonych ideologicznym bądź politycznym balastem. Świadomość kontrowersji nie upoważnia jednak do badawczego asekuranctwa, tym bardziej że jest to bodaj jedyny sposób, aby w pełni rozpoznać mechanizmy wpływające na charakter powojennych kontaktów polsko-żydowskich.

1. Żydostwo jako problem

Generalizacja postaw, z którą mamy niewątpliwie do czynienia w stosunkach polsko-żydowskich w końcowej fazie wojny i tuż po jej zakończeniu¹², wyklucza rzetelność ocen, niemniej jednak w oskarżycielskich gestach Polaków można odnaleźć pewną dozę słuszności. Faktem jest, że w nowej Polsce Żydzi traktowani byli dużo lepiej, choćby poprzez dopuszczanie do

¹⁰ Zob. J. Olejniczak, *Arkadia i male ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992, s. 151. Andrzej Stanisław Kowalczyk rzeczywistość taką nazywa „arkadią naznaczoną bólem”, zob. tegoż, „*Stepowa Hellada*”. *Ukraina w eseistyce i epistolografii Jerzego Stempowskiego*, w: *Pogranicze kultur*, red. C. Kłak, Rzeszów 1997, s. 83.

¹¹ M. C. Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Warszawa 2001, s. 11.

¹² Związana jest ona ze stereotypowym postrzeganiem Żydów jako tych, którzy sprzyjali władzy sowieckiej i zajmowali eksponowane stanowiska w administracji odradzającego się państwa. W pamięci Polaków mocno tkwiły wiernopoddańcze wiwaty na cześć Armii Czerwonej, a nawet upokarzające całowanie radzieckich czołgów, zob. tamże, s. 49.

udziału w rządzie, zdającym się jedyną siłą zdolną bronić żydowskich praw i mienia po wojnie. Za symbol oficjalnego stanowiska władz posłużyć może wzniesienie monumentu upamiętniającego powstanie w getcie w sytuacji, gdy pośród gruzów Warszawy stał jeszcze tylko jeden tego typu obiekt – pomnik poległych żołnierzy radzieckich. Oczywiście bohaterski zryw powstańczy ludności żydowskiej zasługiwał na upamiętnienie, nie można jednak zapomnieć, że Powstanie Warszawskie jeszcze przez czterdzieści lat stanowiło temat trudny i niechętnie podejmowany, a Armię Krajową nazywano „zapluty m karmem reakcji”. Dla ludności polskiej symbolika tych faktów była bardzo czytelna: uhonorować Żydów, deprecjonując polską walkę narodową¹³.

W ciągu kilku pierwszych powojennych lat ludność żydowska jako jedyna mniejszość narodowa cieszyła się oficjalnym poparciem, trudno jednak do końca dociec, jakie były źródła przychylnego traktowania¹⁴. Nic więc dziwnego, że obraz Żyda w świadomości Polaka obciążany był coraz większym ładunkiem psychologicznym, by ostatecznie zamienić się we wrogość zastępującą polityczną awersję¹⁵. Antykomunistyczna opozycja widziała zatem w Żydach zagrożenie, na które odpowiadano nie tylko otwartą niechęcią, lecz także aktami przemocy przegradzającymi się czasem w egzekucje i mordy. Odżyły zamrożone w trakcie traumatycznych wydarzeń wojennych ksenofobiczne nastroje, także te najbardziej absurdalne, np. średniowieczna w swej genezie wiara w mord rytualny, i to właśnie one stanowiły w drugiej połowie lat czterdziestych główny impuls zbiorowych wystąpień antyżydowskich¹⁶.

Impuls ten był powodem jednego z najtragiczniejszych wydarzeń we wspólnej powojennej historii; pogromu ludności żydowskiej w Kielcach 4 lipca 1946 roku¹⁷. Efektem tych dramatycznych wydarzeń był m.in. ogromny dystans, przede wszystkim świadomościowy, dzielący arkadyjskie wizje ponadetnicznej integracji, zrozumienia i przyjaźni tworzone

¹³ Tamże, s. 64.

¹⁴ Problemem tym zajmuje się A. Cała w artykule *Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przelomów politycznych (1944–1989)*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski, Kraków 2000.

¹⁵ Fenomen zafascynowania komunizmem wśród Żydów szeroko opisuje krakowska badaczka Magdalena Ruta w: tejże, *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Kraków–Budapeszt 2012, s. 257–324, zob. też M. C. Steinlauf, dz. cyt., s. 74.

¹⁶ Alina Cała na podstawie swych badań określa liczbę zamordowanych osób narodowości żydowskiej w latach 1944–1947 na ponad tysiąc osób, zob. A. Cała, *Państwo i społeczeństwo polskie...*, s. 345. Zbliżoną, lecz nieco większą liczbę (1000–2000 zamordowanych) podaje J. Adelson, *W Polsce zwanej Ludową*, w: *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993, s. 393.

¹⁷ Dokładny opis antyżydowskich ekscesów znaleźć można w książce opracowanej przez A. Całą i H. Datner-Śpiewak pt. *Dzieje Żydów w Polsce 1944–1968. Teksty źródłowe*, Warszawa 1997. Znajdują się tam również analizy wydarzeń z miast naszego regionu: Rzeszowa (VI 1945), Leżajska, Przeworska, Kańczuga, Sieniawy i Lubaczowa.

w *Na wysokiej poloninie*¹⁸ od brutalnej rzeczywistości powojennej, w której interesy państwa narodowego zdominowały całkowicie propagowaną przez Vincenza tradycję jagiellońską¹⁹.

Wypadki kieleckie stają się ważne nie tylko poprzez ich tragizm – możemy w nich dostrzec niezwykle ciekawy proces rozgrywający się na płaszczyźnie socjologicznej. Kierowanie agresji w stronę osób wyglądających na Żydów wywołuje bowiem pytanie o mechanizmy ich definiowania, rodzaj przyjętego kryterium pozwalającego na kategoryzację. Wydaje się, iż najsensowniejsze będzie, jeśli przyjmiemy za Heleną Datner i Małgorzatą Melchior pogląd o względności określenia „Żyd”, którym naznaczyć można każdego uznawanego za takiego przez otoczenie społeczne²⁰. Otrzymuje się dzięki temu formułę bez żadnych pierwotnie przypisanych znaczeń, wypełnianą indywidualnie w trakcie jednostkowych realizacji, zależną przede wszystkim od charakteru nastawień wobec Żydów. Im bardziej są one negatywne (a w skrajnym przypadku antysemityczne), tym bardziej abstrahuje się je od sensów przypisywanych tej identyfikacji przez samych Żydów, co w konsekwencji pozwala znacznie zwiększyć zakres osób określanych tym mianem. W ten sposób Żyd staje się nie tyle rozpoznawany, co odpoznanwany, a wrogość wobec niego nie opiera się na jakichkolwiek racjonalnych przesłankach czy nawet ich cieniach, stając się organiczną. Na tej podstawie etykieta „Żyd” stosowana może być nie tylko wobec mających żydowskie korzenie, lecz także, a może przede wszystkim, wobec osób, które chce się zdyskredytować. Oznacza ona wówczas „inność” lub „gorszość” danej osoby, może być wyrazem chęci wykluczenia ze „swoich”, a w najlepszym wypadku ewokować „obcość” równoznaczną z obojętnością²¹.

Znajdujemy się tym samym niezwykle blisko problemu, który możemy uznać za węzłowy. Postrzeżenie przez pryzmat społecznej kategoryzacji i naznaczenia o znamionach uzurpacji pozwala uznać za Żydów wszystkich tych, którzy w ogólnym mniemaniu „szkodzą” czy „zagrażają”, przy czym ich liczebność może przybierać nieprawdopodobne rozmiary. Zmitologizowanie

¹⁸ Zob. J. Kolbuszewski, *Geografia Stanisława Vincenza*, w: *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski. Wrocław 1992, s. 256–257.

¹⁹ Jakże smutno w sytuacji tak krańcowego etnocentryzmu brzmi przesłanie Vincenza zaszczerpieone opryszkowi Doboszowi w *Prawdzie starowieku*: „Nie dawaj się porwać zemście i nienawiści” (*Prawda starowieku*, s. 225).

²⁰ Zob. H. Datner, M. Melchior, *Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997, s. 69.

²¹ Prowadzony wywód pokrywa się częściowo z obserwacjami Aleksandra Hertza dokonującego rozróżnienia między „swoim”, „różnym” i „obcym”: „«Obcy» nie są «swojakami». Nasz stosunek do nich nie zawsze musi być jednak wyraźnie antagonistyczny. [...] Nigdy jednak nie jest on nacechowany tą intymnością, bliskością i ufnością, jaką nacechowany jest nasz stosunek do «swoich». [...] W każdym wypadku kategoryzacja jest stanowcza: «obcy» nie jest «swoim»”. Zob. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 55–70. Doskonałym studium tego, jak można etykietować słowami, jest tom *Słowa w służbie nienawiści*, red. A. Bartuś, Oświęcim 2013.

kategorii Żydów, nieodnoszącej się w istocie do nich samych, lecz obrazującej przekonania tych, którzy chcą wszędzie widzieć „Żydów”, powoduje zaś powstanie „rzeczywistości urojonej” i zerwanie kontekstu tworzonych przez *Na wysokiej połoninie* i jedną z naczelnych zasad przyświecających jej autorowi: „wspominać sprawiedliwie i ze zrozumieniem”²².

2. Odzyskiwanie wielkiego kontekstu

Na podstawie poczynionych dotychczas obserwacji można stwierdzić, że cechą charakterystyczną funkcjonowania społeczności żydowskiej w pierwszych latach po wojnie było życie w stanie iluzorycznego bezpieczeństwa gwarantowanego przez nowy ustrój, niemający jednak szerszej społecznej akceptacji. Rok 1948 stanowił kres nadziei radzieckich na objęcie swoimi wpływami nowo powstałego państwa izraelskiego, co pociągnęło za sobą reperkusje dotyczące także polskich Żydów²³, przejawiające się w działaniach likwidujących wszelki społeczny pluralizm. W krótkim czasie Żydzi nie tylko stracili przychylność władz, lecz stali się wręcz celem represyjnych działań państwa. Objawiały się one zaborem mienia, upokarzającymi warunkami emigracji (w 1950 roku otwarto na rok granice, ale wyjeżdżający Żydzi zmuszani byli do zrzeczenia się obywatelstwa) i czystkami dotyczącymi wyższych rangą urzędników²⁴.

Traktowanie kwestii żydowskiej jako „wytrycha” odgrywającego istotną rolę w wewnątrzpartyjnych intrygach miało swe przełożenie także na poziom ogólnych nastrojów społeczeństwa wobec Żydów. Byli oni znowu napiętnowani, należy jednak zauważyć pewną zmianę „jakościową” w codziennych stosunkach polsko-żydowskich. Wciąż dochodziło do przypadków słownej i fizycznej agresji, pojawiały się plotki o „mordzie rytualnym”, ale przesąd ten, który w latach czterdziestych był motorem antyżydowskich wystąpień, w połowie lat pięćdziesiątych nie miał już siły kierowania agresją tłumu. Mimo że rozmiar akceptacji społecznej dla antysemityzmu nadal był tak duży, że stanowił dla władz zachętę do stosowania go jako zabiegu socjotechnicznego w polityce wewnętrznej, można w popaździernikowej odwilży znaleźć źródła powolnego, ale stałego zbliżania się obu nacji.

Przełom w stosunkach polsko-żydowskich nastąpił w roku 1968, w trakcie tzw. wydarzeń marcowych, kiedy to otwarta konfrontacja władz z inteligencją i środowiskami twórczymi przerodziła się w strajki studenc-

²² S. Vincenz, *Rzeczywistość urojona?*, w: tegoż, *Po stronie dialogu*, Warszawa 1983, s. 114.

²³ Szczegółowy opis antysemickich działań można znaleźć w: A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, s. 419–510, zob. też H. Chałupczak, T. Browarek, *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*, Lublin 1998, s. 198.

²⁴ Zob. A. Cała, *Państwo i społeczeństwo polskie...*, s. 346–347.

kie i rozruchy w wielu miastach Polski. Zaskoczona rozmiarami wystąpień władza rozpętała kampanię propagandową, w której wolnościowy zryw studentów usiłowano zdławić za pomocą antyżydowskiej frazeologii. Inspiraatorów protestów szukano głównie wśród Żydów i inteligencji, tworząc tym samym zbitkę pojęciową w dotychczasowych antysemitycznych nagonkach niespotykaną. W sytuacji, gdy antysemityzm był przykładem koniunkturalizmu, schemat „Żydzi – inteligencja” miał silne nacechowanie pejoratywne i stanowił kolejny przykład względności pojmowania określenia „Żyd”, mający w tym wypadku na celu deprecjację przeciwnika²⁵.

Będące efektem Marca '68 wygnanie stanowiło swoisty „egzorcyzm” pozwalający poszukiwać żydowskiej przeszłości, jednak – jak pisze Michael C. Steinlauf –

te żydowskie poszukiwania były głęboko polskie, ponieważ stanowiły integralną część szerszego dążenia do odzyskania polskiej przeszłości. Ale jako fragment bardziej ogólnego polskiego przedsięwzięcia, żydowski ruch naznaczał go w szczególny sposób, potwierdzając jego pluralistyczny charakter. W następnych latach Żyd coraz częściej pojawiał się jako pełnoprawny, a nawet otaczany szacunkiem reprezentant nowej polskiej przeszłości²⁶.

Ten skrótowy i pobieżny rekonosans historyczny charakteryzujący przemiany w społecznym pojmowaniu „kwestii żydowskiej” pozwolił określić, jak wielki багаż zaszłości ciąży na dzisiejszych stosunkach polsko-żydowskich. Zawilość najnowszej historii Polski, odkrywanie wciąż nowych faktów, w tym także dotyczących ludności żydowskiej, rodzi coraz to nowe komplikacje moralne i psychologiczne, bez których rozwiązania organizowanie wzajemnego dyskursu wciąż będzie hamowane. Istnieje jednak realna szansa porozumienia, czego dowodem jest nie tylko reakcja społeczeństwa polskiego na wydarzenia marcowe, lecz także przemiany żydowskiej tożsamości, w której coraz częściej i powszechniej doszukuje się konwergencji z polską przeszłością, podnosząc zwłaszcza jej aspekt wspólnotowy. Taki sposób szukania porozumienia zgodny jest co prawda ze spostrzeżeniem Vincenza, iż „w czasach, kiedy zblakły utopie, tęsknota nasza zwraca się ku prastarej dawności”²⁷, niemniej jednak organizacja nowych form wspólnotowych nie może opierać się tylko na skończonej dawności. Potrzebne są działania, których charakter wydaje się określać stworzona przez Martina Bubera koncepcja „pradystansu”. Uznaje on, iż zasada bytu ludzkiego ma naturę dwoistą i opiera się na dwóch działaniach – „pradystansowaniu się” oraz „wchodzeniu w relację” z inną jednostką ludzką. Pierwsze działanie warunkuje drugie, gdyż w relację można wejść tylko z tym bytem, wobec którego się wcześniej zdystansowało. „Pradystansowanie” przebiega przez czas dłuższy, stan dystansu trwa wiele lat, obejmując nie jedną osobę, ale wszystkich – najbliższe otoczenie, środo-

²⁵ Tamże, s. 349–350, zob. szerzej A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny?...*, s. 483–510.

²⁶ M. C. Steinlauf, dz. cyt., s. 113.

²⁷ Cyt. za A. Ziemilski, *Saga o Stanisławie Vincenzie*, „Wierchy” 1979, R. 48, s. 56.

wisko społeczne i mieszkańców kraju. „Wejście w relację” będzie niejako działaniem symetrycznym, „po części przekreśleniem, po części odbudową przeszłości, nawiązaniem związków z rodziną i całą «bliższą ojczyzną»”²⁸, którą traktować będziemy na złożony, Vincenzowski sposób.

3. Pojąć ojczyznę na nowo

Buberowska koncepcja „pradystansu” wymaga jednak komentarza dotyczącego „wejścia w relację” – rodzi się pytanie, czy to właśnie przemiany społeczno-polityczne zapoczątkowane końcem lat sześćdziesiątych uznać można za umowną granicę, której przekroczenie umożliwi relacyjność i właściwe wykorzystanie wiedzy płynącej z przeszłości, czy też stanowią one zjawisko epizodyczne, niewpływające na całość stosunków polsko-żydowskich. Aby na nie odpowiedzieć, konieczna jest obserwacja tych wartości, idei i wzorów, które uznać można za konstytutywne dla kanonu kulturowego charakterystycznego dla polskiej grupy narodowej.

Z badań przeprowadzonych przez Andrzeja Szpocińskiego wynika, że uczestnictwo w kanonie kulturowym było sprawą publiczną, obywatelską, znajdującą swój wyraz tak w doborze elementów kanonu, jak i tradycji w jego ramach przekazywanych. Zawsze były to więc zdarzenia ważne z punktu widzenia narodu, co czyniło kanon „państwowym”, kształtowanym w dużej mierze przez oficjalną politykę władz i dającym im tym samym możliwość sterowania nastrojami społecznymi. Wyrazem upolitycznienia kanonu było wszechobecne w latach powojennych podkreślanie monoetniczności państwa polskiego, w którym inne nacje stanowiły element co najmniej niepożądany, a często nawet wrogi, oskarżany demagogicznie o antypolskie, zagrażające państwowości zamiary.

Jak zauważył Szpociński, „kanon upowszechniany przez instytucje oświatowe (a więc wprowadzany w ramach obowiązkowej socjalizacji w kanon podstawowy) w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych różni się na poziomie struktury dość istotnie od kanonu z okresów wcześniejszych”²⁹. Rozpoczyna się odwrót od dominacji kanonu kulturowego budowanego z perspektywy zbiorowości narodowej i następuje jego prywatyzacja, przejawiająca się wprowadzaniem w kanon postaci, zdarzeń, wzorów wywodzących się z „małej historii”, interesujących przede wszystkim dla osoby prywatnej, wzbogacających jej indywidualne doświadczenia, mało wszakże przydatnych w życiu publicznym.

Z procesem prywatyzacji kanonu skorelowana jest przemiana w pojmowaniu pojęcia ojczyzny. Coraz rzadziej traktuje się ją jako synonim państwa

²⁸ Cyt. za W. Próchnicki, *Człowiek i dialog. „Na wysokiej poloninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994, s. 109.

²⁹ Tamże, s. 55.

i narodu, odrzucając tym samym koncepcje popularyzowane w okresie PRL. Następuje wyraźna deideologizacja pojęcia, co prowadzi – jak zauważył Jerzy Bartmiński – „z jednej strony [...] do ostrego kontestowania ideologicznej idei ojczyzny, z drugiej zaś przeciwnie, do jej «intymizacji», powrotu do koncepcji małej ojczyzny, ojcowizny”³⁰. Konsekwencje tych tendencji są łatwo wychwytywalne: następuje zwięźenie przestrzeni uważanej za ojczyznę, utożsamianej coraz częściej ze stronami rodzinnymi, okolicą czy też regionem, z którego się wywodzimy. Na znaczeniu tracą tym samym jakiekolwiek pryncypia ideowe wypierane ze świadomości przez poczucie zakorzenienia i uczestnictwa w pewnej wspólnotcie, którą się współtworzy. Następuje zatem powrót do więzi najbardziej podstawowych, lokalnych i rodzinnych, odbijający się w stosunkach międzyludzkich co najwyżej sympatią lub niechęcią do sąsiada, ale nigdy zamiarem zakwestionowania jego prawa do istnienia³¹.

Zaobserwowane przemiany świadomościowe, obejmujące po roku 1989³² coraz większą część polskiego społeczeństwa, doprowadziły do odkrycia „najoczywistszej nieoczywistości”³³, faktu poprzez swą historyczność oczywistego. Zaczęto dostrzegać wokół siebie świadectwa obecności nie tylko Polaków, np. dawne cerkwie czy synagogi, czyli ten wymiar naszej wspólnoty, który dotychczas nie był uświadamiany. Aprobata dla dostrzeżonej różnorodności umożliwiała zaś nie tylko zgodę na relacyjność między poszczególnymi komponentami kulturowymi, lecz także próbę dostrzeżenia szans współczesnej realizacji postulowanej przez Stanisława Vincenza filozofii współistnienia.

Tego rodzaju klimat ciągłego stykania się z „kulturowymi zagadkami” stwarzał okazję nie tylko do refleksji historycznej, lecz często także do poszukiwań wewnętrznych i studiów nad autentyczną przeszłością. Społeczeństwo wychowywane dotychczas w politycznie słusznej kulturalnej i etnicznej jednorodności zaczęło zagłębiać się w polską przeszłość, aby odkryć różnorodność i wielobarwność dostrzeganą w zapomnianych obrazach Żyda, pozornie egzotycznego, a w rzeczywistości zapomnianego sąsiada³⁴. Dla niektórych odpolitycznienie przeszłości nie ograniczało się

³⁰ J. Bartmiński, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993, s. 23.

³¹ Niestety, sytuację tę zmieniają widoczne w ostatnich latach i coraz częstsze powroty do idei nacjonalistycznych, widoczne choćby w odradzaniu się struktur ONR-u. Pozostaje mieć nadzieję, że krzyk o „Wielkiej Polsce” nie wyruguje ze świadomości społecznej piękną koncepcję „małej ojczyzny”.

³² O sytuacji Żydów we wczesnych latach osiemdziesiątych przejmująco pisze Małgorzata Niezabitowska, nazywając ich życie „niewidoczną obecnością i utajonym przemijaniem, ich rezygnacją i powszechnym wokół milczeniem”, zob. tejsze, *(Nie)ostatni*, „Karta” 2014, nr 81, s. 38–56.

³³ W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 605.

³⁴ O sąsiedzkich stosunkach polsko-żydowskich traktują m.in. następujące prace: A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992; M. Żuczek, *Żydzi w Rzeszo-*

tylko do kreowania nowego wizerunku polskiego Żyda – zainicjowany został wówczas proces odkrywania namacalnych pozostałości żydowskiej kultury, których, jak się okazało, wcale nie było mało. Zainteresowanie judaikami widoczne stało się także na księgarskich półkach, co skłoniło Jana Błońskiego do znamiennej wypowiedzi: „nigdy przedtem w powieści – a być może w całej polskiej literaturze – obecność żydowska nie była bardziej widoczna niż po Holocauście!” Żydowska literatura po polsku „rozkwitała więc – jak najdosłowniej – na cmentarzu”³⁵.

Wydawać by się więc mogło, że wobec tak wielkiej popularności wszystkiego, co związane z judaizmem, mamy do czynienia z prawdziwym „żydowskim odrodzeniem”, za którym idzie włączenie w kanon i wyeksponowanie tolerancji, akceptacji, przyjaźni i poczucia wspólnotowego między obiema grupami etnicznymi, czyli wszystko to, co było tak cenne dla „geniusza przyjaźni” – Stanisława Vincenza. Czy jednak wspomniana aprobata dla inności równoznaczna jest z jej zrozumieniem, niezbędnym dla właściwego pojmowania problemu?

Starając się doszukiwać zbieżności między Vincenzowską filozofią współistnienia a aktualnie występującymi tendencjami społecznymi, należy pamiętać, że pokolenia odkrywające w ostatnich latach kulturę jidysz są pokoleniami powojennymi, przez socjologię określanymi jako „nowi Żydzi” i „nowi Polacy”. Ich zainteresowanie problematyką żydowską coraz rzadziej związane jest z aspektem historycznym, świadomości współistnienia towarzyszy natomiast silnie podkreślona „tutejszość” obu kultur, sprawiając, że identyfikacja żydowska występuje obok identyfikacji z kulturą polską³⁶. Oczywiście powroty do żydostwa i poszukiwanie żydowskiej tożsamości za pośrednictwem kultury polskiej nie jest błędem, niemniej jednak zacieranie granic między nimi wpływa na postrzeganie historycznych kontrowersji, w tym również na coraz mniej świadome podejście do Zagłady.

Wydaje się także, iż w odniesieniu do relacji zachodzących między „nowymi Polakami” i „nowymi Żydami” nie możemy mówić o tworzeniu nowych elementów kanonu kulturowego. Współczesne generacje dziedziczą co prawda po swoich poprzednikach niektóre wzory zachowań i style bycia, jednakże w tych grupach wciąż zdaje się nie przekraczać ram obecnie istniejącego pokolenia, a więc nie występuje podstawowa cecha kanonu – podatność na trwanie i chęć dziedziczenia³⁷. Co więcej, zainteresowanie kulturą żydowską ma charakter fascynacji, z natury subiektywnej i przemijającej, wykluczającej projekcję w przyszłość, a zatem przeciwnej kanonowi i właściwej chwilowej modzie. Powierzchnowość traktowania i skupianie się na eksponowaniu arbitralnie wybranych elementów żydowskości unie-

wie. *Obraz pozostały w pamięci starszych mieszkańców miasta*, „Fraza” 1997, nr 2 (16); A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*; M. Stępień, *Tematy żydowskie*, „Zdanie” 1984, nr 10, 11.

³⁵ Cyt. za M. C. Steinlauf, dz. cyt., s. 122–123.

³⁶ Zob. H. Datner, M. Melchior, dz. cyt., s. 78–79.

³⁷ Zob. A. Szpociński, *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2, s. 47.

możliwia zaś dostrzeżenie wieloaspektowości problematyki żydowskiej, wpływając tym samym na znaczne uproszczenie jej recepcji. Dlatego też, wbrew pozorom, wciąż istnieje problem niewiedzy o bogactwie życia Żydów na dawnych terenach Rzeczypospolitej, ich współczesnej historii, a zwłaszcza dokonanej zagłady.

Stąd też zapewne pochodzi obserwowana polaryzacja postaw wśród młodzieży. Tłumom na festiwalach kultury towarzyszą nadal akty wandalizmu, prymitywne rysunki na murach przedstawiające gwiazdę Dawida na szubienicy bądź napisy „Żydzi do gazu”. Nieoczyszczone z naleciałości semantycznych, spadku po ustroju komunistycznym pozostaje również określenie „Żyd”, niezmiennie funkcjonujące jako abstrakcyjne wyzwisko, którym obdarza się nielubiane osoby lub wrogi klub piłkarski³⁸. Reasumując – w przypadku popularności tematyki żydowskiej z pewnością nie możemy mówić o rekonstrukcji tradycji, a raczej o chwilowej modzie, będącej – jak zauważył Marek Klecel – jedynie „protezą tradycji”³⁹ skupiającej się raczej na ukazaniu roli Żyda w polskości niż w jego naturalnym środowisku, będącej efektem „paniki wizerunkowej”⁴⁰.

Tego rodzaju postrzeganie więzi wspólnotowych jest całkowicie obce Stanisławowi Vincenzowi, znajdującemu w przeszłości wartości stanowiące o charakterze nie tylko terażniejszości, lecz przede wszystkim przyszłości. Egzemplifikację poglądów „Homera Huculszczyzny” bez problemów odnaleźć można w powieściowym reprezentancie młodego pokolenia, Foce Szumeju, który zawsze „powracał do dawności, odnawiał ją i odmładzał”⁴¹, by poprzez jej przetworzenie i ukształtowanie „nie minął się cały człowiek, całe jego życie, ci, z którymi żył, aby była pamiątka”⁴². Kultywowanie „prawdy starowieku”, wpisanie jej w ciągłość tradycji wiąże się u Vincenza ze specyficznym postrzeganiem kulturalnej odrębności przejawiającej się wiarą w przenikalność kultur bez ich wzajemnej destrukcji i podporządkowywania. Dokonuje on w tetralogii całkowicie przeciwnych dzisiejszym dążeniom do uniformizacji kultur przewartościowań w postrzeganiu dychotomii przynależności i odrębności, akcentując konieczność obrony niezależności tradycji i zgodę na

³⁸ Zob. A. Cała, *Państwo i społeczeństwo polskie...*, s. 350.

³⁹ M. Klecel, dz. cyt., s. 139.

⁴⁰ E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa 2016, s. 15. Książka ta w niezwykle ciekawy sposób opisuje próby pogodzenia się Polaków z rzeczywistością Holocaustu dziejącego się na ziemiach polskich i współodpowiedzialnością za to wydarzenie. Współczesny stosunek Polaków do Żydów nazywają „przemocą filosemicką”, polegającą na fantazmatycznym postrzeganiu historii i kultury Żydów („Żydów wyobrażonych”) jedynie w wymiarach emocjonalnie akceptowalnych, niekontrowersyjnych (muzyka, kuchnia, chasydzkie opowieści). Według autorów jest to jednak tylko efekt dbałości o autowizerunek, stąd brak krytycznej refleksji na tematy, które stawałyby Polaków w złym świetle.

⁴¹ *Prawda starowieku*, s. 47.

⁴² *Listy z nieba*, s. 143.

różność, która nie tylko, że nie destabilizuje wspólnoty, ale wręcz umacnia poczucie wzajemnych więzi i filiacji⁴³.

Współczesny sposób organizowania relacji polsko-żydowskich niezgodny jest także z vincenzowską wizją „słowiańskiej Atlantydy”, generującej „polimorficzność rozumianą jako wielopostaciowość i wielokształtność przy równoczesnej przynależności do jednej słowiańskiej wspólnoty historycznej”⁴⁴. Tradycja jagiellońska podporządkowana jest dwuwarstwowemu traktowaniu przeszłości, dzieleniu jej tylko między Polaków i Żydów, katolicyzm i judaizm, podczas gdy – co stwierdza Stanisław Uliasz –

na tym terytorium spotykał się nie tylko Rzym i Konstantynopol, gdyż wspólny los sąsiedztwa dzieliło pięć głównych wyznań: rzymski katolicyzm, kościół grecko-ortodoksyjny, protestantyzm w różnych odmianach, islam, religie żydowskie⁴⁵.

Tymczasem zainteresowanie judaikami nie idzie w parze z tolerancją dla innych grup wyznaniowych czy etnicznych, w stosunku do których nadal dostrzega się ksenofobię lub polską narodową megalomanię⁴⁶. Problem ten dotyczy przede wszystkim Ukraińców, Litwinów i innych nacji, które współtworząc mityczną Rzeczpospolitą Kresów, stanowią obecnie samodzielne organizmy państwowe. Istotne jest dostrzeżenie symetryczności ich obcości, nierzadko wyrażające się wręcz wrogością, uczuciami bardzo odległymi duchowości autora *Dialogów z Sowietami*.

Społeczna optyka współczesnych kontaktów polsko-żydowskich ogniskuje się wokół terażniejszości, co uniemożliwia właściwe rozumienie poglądów Stanisława Vincenza i sprawia, iż propagowany przez niego uniwersalizm postrzegany może być jedynie jako uniformizm niwelujący różnice i na tej płaszczyźnie szukający sposobów porozumienia. Wynika on także z nie do końca właściwego pojmowania Holocaustu, stąd też wielką wartość ma obowiązujące od Soboru Watykańskiego II stanowisko Kościoła katolickiego wobec religii niechrześcijańskich, po Vincenzowsku zmierzające do tego, by wszelkie międzywyznaniowe różnice oddzielały, ale nie dzieliły.

W *Prawdzie starowieku* znajdujemy następujące słowa:

Wtedy dowiedział się Dobosz, o czym i dziś wie ten i ów, że tam gdzieś obok jaskini jest granica przez samego Boga ustanowiona. Bo niedaleko jaskini wypada ze skał płaj, który tego, co ośmieli się nań wejść, zaprowadzi aż do Safed, do ziemi świętej. I choć widać, jak

⁴³ Przykładów podkreślających różność przy jednoczesnym poczuciu jedności między różnymi grupami etnicznymi odnaleźć można w *Na wysokiej połoninie* niezwykle dużo, np. „A my, czy zmuszamy kogo do naszego zwyczaju? Czy nakazujemy panom albo urzędom nosić długie kędziory? Albo czy siłujemy żydowską wiarę chodzić po chramach albo na połoninach klękać, do słoneczka się modlić?! Nie! Nasza myśl jest taka: oni mają swoje prawo, dobre dla nich, a my swoje, dla nas najlepsze”, *Prawda starowieku*, s. 428, lub też „Bo taka jest Boża ustanowa od początku świata dla nich, by byli Żydami, a dla nas – abyśmy byli chrześcijanami”, *Zwada*, s. 530.

⁴⁴ S. Uliasz, *Literatura Kresów – kresy literatury*, Rzeszów 1994, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 24.

⁴⁶ Związane jest to z trwałością tzw. mitu aneksyjnego, zob. E. Kasperski, *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, w: *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 108.

wynurza się ze skały, chrześcijaninowi nie wolno tam wchodzić za nic w świecie. Sam Bóg zachował go dla tamtej wiary, na powrót tędy lub tamtędy, [...] Bóg próbuje tych i tamtych po swojemu. Bez próby garnki pęknięte przeciekają⁴⁷.

Możemy uznać je za jeden z najbardziej reprezentatywnych poglądów religijnych Vincenza, stanowią one jednak również doskonały skrót przeobrażeń, jakie od zakończenia wojny powoli, acz konsekwentnie następowały w rozumieniu zagadnień związanych z ekumenizmem. Dyskusja nad rolą Kościoła doprowadziła do zrozumienia oczywistości, że izolacja i poczucie wyższości jednej religii nad drugą także może prowadzić do tragedii, podczas gdy międzyreligijna współpraca daje możliwość uzgodnienia większości sporów i zagadnień społecznych, leżących często u podstaw konfliktów. Odświeżono dotychczasowe doświadczenia dwóch tysięcy lat, wspomnienie wzajemnych przesądów, dramatu Inkwizycji, wygnań i nietolerancji nie po to jednak, by znów prezentować religijny triumfalizm, lecz aby wyciągnąć nareszcie słuszne wnioski, zrozumieć błędy i umożliwić dialog.

Takie ożywcze poglądy dominowały na Soborze Watykańskim II. Narodził się wówczas nowy ekumenizm, widzący wszystkich ludzi równymi sobie w obliczu Boga i oparty na uniwersalizmie monoteizmu, a zatem obejmujący swym zasięgiem także judaizm. Zachęcał on do szukania raczej podobieństw aniżeli różnic, prawdy również w innych religiach. Stanowiło to znalazło potwierdzenie w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, której rozdział czwarty, zatytułowany *Nostra Aetate* „stanowił niejako akt konstytucyjny Kościoła wobec religii mojżeszowej”⁴⁸.

Powstała tzw. teologia po Oświęcimiu, której jednym z konstytutywnych czynników jest rozważanie istoty Zagłady i jej znaczenia nie tylko dla dalszej egzystencji Żydów – uświadamia ona mocno, jaką rolę odegrał wielowiekowy antysemityzm chrześcijański w przygotowaniu nazistowskiego planu „ostatecznego rozwiązania” kwestii żydowskiej. Ciągłe odnoszenie do Szoah rodzi dla kościołów wciąż nowe wyzwania, zmuszające do retrospekcji i obiektywnej oceny, z których najważniejsze – jak uważa ksiądz Michał Czajkowski – jest „przyznanie się do starych win i bezwzględna walka z ciągle żywym antysemityzmem we własnych szeregach oraz z wszelkim nacjonalizmem i rasizmem w świecie”⁴⁹.

Obecnie ta niewyobrażalna tragedia Holocaustu daje asumpt nie tylko do współczesnych rozrachunków z przeszłością w łonie Kościoła, do uznania popełnionych błędów i chęci eksponowania wspólnego wielowiekowego

⁴⁷ *Prawda starowieku*, s. 273.

⁴⁸ J. Lichten, *Kościół i judaizm w dialogu*, „Znak” 1983, nr 339–340 (2–3), s. 240. Warto zauważyć, że ekumenizm zaproponowany na II Soborze Watykańskim stanowi jakby kalkę poglądów Vincenza, opartych przede wszystkim na chrześcijańskim widzeniu w każdym człowieku brata, zob. P. Nowaczyński, *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura – mit – idee*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, s. 77.

⁴⁹ M. Czajkowski, *Levinas czytany po Soborze*, w: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 326.

dziedzictwa. Należy dodać, iż dramat Żydów w chrześcijańskiej Europie stał się także powodem żydowskich poszukiwań zbliżenia między wyznaniem, aktualnych zresztą aż po dziś dzień. Nie można bowiem zapomnieć, że wobec wszechobecnej śmierci, w sytuacji, gdy wszelkie miłosierdzie względem Żydów było przejawem absolutnego nonkonformizmu i powodowało niezwykle ostre sankcje (z karą śmierci włącznie) ze strony hitlerowców, wyznawcy judaizmu spotkali się z wieloma aktami pomocy niesionej przez katolickie duchowieństwo⁵⁰. Doświadczenie to okazało się tak mocne, że nieodwracalnie naznaczyło żydowską świadomość. Wdzięczność dla tak pięknie opisanych przez Levinasa ludzi w czarnych sutannach powodowała odkrywanie innej, prawdziwej twarzy chrześcijaństwa, nie ekspansywnego, zaborczego i dążącego do prozelityzmu, lecz pełnego pokory, poświęcenia, odwagi i niezachwianej miłości do bliźniego⁵¹.

Zmiana oficjalnej polityki Kościoła po Soborze, ogromna rola nauk Jana Pawła II wpływających na przeobrażenia stosunku polskich katolików do Zagłady oraz przemiany żydowskiej świadomości religijnej – wszystko to sprawia, że Holocaust ma szansę w relacjach polsko-żydowskich nabrać zupełnie nowego wydźwięku. Nareszcie oczyszczony został z ideologicznych i politycznych naleciałości, dzięki czemu może stać się ważnym narzędziem umożliwiającym faktyczne i trwałe, oparte na zrozumieniu harmonijne współistnienie.

Dążenie do zobaczenia przeszłości w prawdzie jest dla prowadzonych rozważań dodatkowo cenne, gdyż wykazuje daleko posunięte podobieństwa z poglądami Stanisława Vincenza, niezwerbalizowanymi co prawda w *Na wysokiej poloninie* bezpośrednio, niemniej jednak, przy zachowaniu badawczej czujności, dostrzegalnymi. Ich przykładem może być intymny dialog prowadzony przez Fokę i Joseńka z Rozdroża podczas butynowej uczty opisywanej w *Zwadzie*, który może funkcjonować w znacznie szerszym zakresie niż pierwotnie przypisany mu przez samych interlokutorów. Stąd też w słowach Joseńka: „Posłuchaj, tam u Nachmana jest takie słowo, jedna furtka taka, że trzeba choć raz w życiu powiedzieć komuś wszyściutko, przepraszam, nawet co w łóżku z własną żoną. Aby narodzić się na nowo, aby była wiosna”⁵² możliwe staje się odkrycie dodatkowych znaczeń implikujących ideę pojednania – „wiosny”, jak również sposobów do niego prowadzących, koherentnych ze stanowiskiem reprezentowanym przez Kościół.

⁵⁰ Emmanuel Levinas w eseju *Mysł żydowska dzisiaj* tak pisał o pomocy udzielanej Żydom: „Przez cały okres nazistowskiego panowania, w świecie brunatnych koszul, czarna sutanna oznaczała schronienie i ludzkie przyjęcie. Wspaniałe duchowieństwo [...] zaskarbiło sobie niezaprzeczone prawa do naszej wdzięczności”. Zob. E. Levinas, dz. cyt., s. 171.

⁵¹ W bardzo podobnym świetle ukazuje chrześcijaństwo Abraham Joshua Heschel, wielokrotnie podkreślający, że „to Kościół przyniósł poganom poznanie Boga Abrahama. Kościół udostępnił ludzkości hebrajską Biblię. My Żydzi musimy to uznać wdzięcznym sercem”. Zob. J. Lichten, *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo*, „Znak” 1983, nr 339–340 (2–3), s. 525.

⁵² *Zwada*, s. 363.

Dostrzeżenie przydatności sensów niesionych przez tetralogię, szans realizacji zasady *coincidentia oppositorum*, pełnej polsko-żydowskiej homeostazy i ich paraleli z nauką Kościoła stanowi wartość samą w sobie. Nie daje ono jednak jednoznacznej odpowiedzi, czy owe szanse zostaną przez dzisiejszych Polaków wykorzystane i czy ich historyczna świadomość dojrzała już do aktów konfesji koniecznych do tego, aby w stosunkach polsko-żydowskich stała się „wiosna”.

Kulturowa podbudowa służąca pełnemu zrozumieniu z pewnością istnieje, o czym świadczą „symboliczne wstrząsy lat 80.”⁵³, do których zaliczyć można m.in. film *Shoah* Claude’a Lanzmanna czy tekst Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*. Błoński wykorzystuje w tym celu dwa przejmujące wiersze Czesława Miłosza: *Campo di Fiori* i *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*. Powstały one w 1943 roku i opisują tę samą rzeczywistość postrzeganą oczami autora jako naocznego świadka – rozgrywający się w warszawskim getcie dramat powstania i jego zdławienia przez niemieckie wojsko. Nie są to jednak wiersze czysto opisowe, ich wymowa niewolna jest od akcentów oskarżycielskich, poeta uważa bowiem, iż Holocaust nie da się sprowadzić do uznania winy jednostek i obciąża sumienie każdego chrześcijanina, gdyż „wobec takiej zbrodni nikt nie jest wolny od podejrzeń, każdy może być zaliczony «między pomocników śmierci»”⁵⁴.

Zarówno przypomniane wiersze Miłosza, jak i sam artykuł znakomitego krytyka literackiego stanowiły swego rodzaju katalizator dyskusji społecznej na temat Zagłady, będąc w niej zarazem głosem niezwykle istotnym. Błoński doszedł do wniosku, że narodowa pamięć i zbiorowa świadomość Polaków nie może nigdy o tym „krwawym znaku zapomnieć. Nie może zachować się tak, jakby go nie było”⁵⁵. Dlaczego? Błoński wyjaśnia:

Kraj ojczysty nie jest hotelem, w którym dość sprzątnąć brudy po przypadkowych gościach. Zbudowany jest przede wszystkim z pamięci, inaczej mówiąc, 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. I winniśmy dążyć do tego, aby ją oczyścić⁵⁶.

Tekst wywołał niezwykle burzliwą i długotrwałą dyskusję, w której ścierały się krańcowo odmienne racje, zatracające nierzadko wręcz o antysemityzm. I chociaż większość komentarzy odrzucała tezy Błońskiego wzywającego do odblokowania pamięci i odrzucenia przez Polaków postawy obronnej, wykluczającej pytania o współodpowiedzialność za Szoah, to właśnie owe komentarze – paradoksalnie – potwierdzają zasadność stawiania

⁵³ E. Janicka, T. Żukowski, dz. cyt., s. 7.

⁵⁴ J. Święch, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997, s. 130.

⁵⁵ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2, s. 1. Artykuł drukowany w „Tygodniku Powszechnym” doczekał się po kilku latach kontynuacji i znacznego rozwinięcia w książce Błońskiego pod tym samym tytułem, zob. tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994.

⁵⁶ Tamże.

wciąż – mimo upływu lat – tego rodzaju pytań. Agresywność i zaciekłość replik na artykuł była niezwykle symptomatyczna, co świadczyło i świadczy chyba nadal o istnieniu w powszechnej świadomości moralnej zadry, niechcianego poczucia winy zrodzonego z faktu bycia mimowolnym świadkiem Zagłady, przytłumionego i zagrzebanego gdzieś w narodowej psychice⁵⁷. A stąd już, wbrew pozorom, bardzo blisko do zaakceptowania argumentacji Błońskiego o konieczności samooceny, wyznania winy i prośby o przebaczenie oraz uznania, że Macierz może również jawić się jako Kain, który przyczynił się do wyniszczenia współbraci⁵⁸. Dodajmy – przyczynił się nie w sposób bezpośredni, nie przez czynne uczestnictwo w eksterminacji, lecz przez grzech zaniechania wówczas, gdy krew żydowska wsiąkała w polską ziemię, piętując ją nieusuwalnym znamieniem hekatomb.

Dokonanie analizy sposobów percepcji Holocaustu na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, oscylujących między ideologicznie sterowanym antysemityzmem, ludyzmem właściwym „nowym Polakom” i „nowym Żydom”, dostrzeganym chociażby w książce Janickiej i Żukowskiego, a głęboką refleksją teologiczną i uznaniem współwiny narodu polskiego, w przekonaniu autora dookreśla zagadnienie zawarte w tytule tekstu.

Ponadto w trakcie poczynionych obserwacji wielokrotnie dostrzec można było paralelność, a nierzadko wręcz prekursorski charakter poglądów Stanisława Vincenza wobec tendencji społecznych w danym okresie powojennej historii Polski. Niestety, rzeczywistość ostatnich kilku lat rodzi smutną konstatację, iż filozofia współistnienia propagowana przez autora *Na wysokiej poloninie* jest coraz mniej nośna. Coraz częściej spotkać się można z antysemickimi wypowiedziami, także w mediach, na które nie ma reakcji, rosną w siłę organizacje narodowe, np. ONR, nie jest wstydem przyznać się do niechęci etnicznej, wzrasta przemoc wobec cudzoziemców. Tym samym konstytuujące poglądy Vincenza dotyczące wartości, takie jak tolerancja, dialogowość, akceptacja inności i poczucie wspólnotowe coraz słabiej zaznaczają swą obecność w kanonie kulturowym.

Prowadzony dyskurs jawi się jednakże jako struktura pytań, na które bardzo trudno znaleźć jedyną i jednoznaczną odpowiedź. Tak jest i w tym przypadku, należy wszak pamiętać o zauważonej przez Szpocińskiego prywatyzacji kanonu, w coraz większym stopniu modelowanego przez relatywnie niewielkie grupy żyjące w konkretnych sytuacjach historycznych, kulturowych i społecznych⁵⁹. Dlatego też dostrzeżenie zaprzeczania filozofii „Vincenzowskiej z ducha” na szczęście nie upoważnia do uogólnień i przy-

⁵⁷ Świadczą o tym chociażby reakcje na zbrodnię w Jedwabnem czy społeczny odbiór filmu *Pokłosie*. M. C. Steinlauf uważa natomiast, że polska pamięć poczucia winy nie wynika z popełnienia jakiegokolwiek zbrodni, ale z nieszczęśliwego przecięcia się dwóch uwarunkowań: obecności podczas Zagłady w kontekście wyjątkowych stosunków polsko-żydowskich, zob. tegoż, dz. cyt., s. 130.

⁵⁸ Zob. S. Uliasz, dz. cyt., s. 21.

⁵⁹ Zob. A. Szpociński, dz. cyt., s. 47.

pisywania tej tendencji całemu społeczeństwu. Problem rodzi się jednak już na poziomie najbardziej elementarnym – percepcji Holocaustu, którego pełna świadomość niezbędna dla harmonijnego współżycia obu nacji (obu wyznań) wiąże się – co wynika choćby z badań Błońskiego – z koniecznością przewartościowania rozumienia pojęcia ojczyzny. Jak zatem widać, zgoda na fakt, iż Zagłada, czy się tego chce czy nie, dokonała się w naszej ojczyźnie, dla wielu Polaków okazuje się zbyt trudna i prowadzi do zafałszowań i niepotrzebnych upiększeń uniemożliwiających zobaczenie przeszłości w prawdzie. Postawa taka wyklucza zaś możliwość wyeksponowania wartości bliskich Vincenzowi w kanonie właściwym tej części społeczeństwa.

Uzasadnione byłoby zatem zamknięcie tych rozważań prostym stwierdzeniem dychotomii stanowisk i uznaniem aktualności filozofii współistnienia tylko dla pewnych grup społecznych. Postawić należy jednak jeszcze jedno pytanie: czy owa filozofia może stać się bardziej powszechną niż obecnie? Odpowiedź znajdujemy... u Vincenza, w jego koncepcji „bliższej ojczyzny”, różnej od narodu i państwa, będącej wynikiem „zrośnięcia się wpływów”, w której „najcenniejsze, najbardziej żywotne [...] jest jej pochodzenie z różnorodności sił z bliska i z daleka”⁶⁰. Nie mając przestrzennego centrum, rozrastała się od regionalizmu po uniwersalizm, by stać się ostatecznie „ojczyzną człowieczą”, uniwersalną, bo oderwaną od polskich realiów, stopioną z różnych pierwiastków i będącą w rezultacie „ojczyzną ojczyzn”⁶¹.

Oczywiste jest, że w obecnej polskiej rzeczywistości rozwiązanie takie jest skrajnie idealistyczne i trudne do zrealizowania, w perspektywie przyszłości i „długiego trwania” nie można go wszakże definitywnie wykluczyć. Piękno owego ideału kusi bowiem mocno i pozostaje mieć nadzieję, że Vincenzowska kreacja świata nabierze zupełnie nowych znaczeń i w tym sensie może stać się nadzieją niesioną z przeszłości dla przyszłości⁶², oby także z uwzględnieniem terażniejszości.

Bibliografia

- Adelson J., *W Polsce zwanej Ludową*, w: *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993.
- Bartmiński J., *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, w: *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993.
- Błoński J., *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994.

⁶⁰ S. Vincenz, *Mala Itaka – dialog nocny*, w: tegoż, *Po stronie dialogu...*, s. 180.

⁶¹ J. A. Choroszy, *Huculszczyzny Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji*, w: *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992, s. 110.

⁶² Zob. B. Mamoń, *S. Vincenz – pisarz ładu i nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 43–44, s. 4.

- Braudel F., *Historia i trwanie*, Warszawa 1971.
- Cała A., *Państwo i społeczeństwo polskie a mniejszości narodowe w okresach przełomów politycznych (1944–1989)*, w: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski, Kraków 2000.
- Cała A., *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.
- Cała A., *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012.
- Cała A., Datner-Śpiewak H., *Dzieje Żydów w Polsce 1944–1968. Teksty źródłowe*, Warszawa 1997.
- Chałupczak H., Browarek T., *Mniejszości narodowe w Polsce 1918–1995*, Lublin 1998.
- Choroszy J. A., *Huculsczyzny Homer czy Macpherson? Karpaty Wschodnie Vincenza na tle polskiej tradycji*, w: *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.
- Czajkowski M., *Levinas czytany po Soborze*, w: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Datner H., Melchior M., *Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1997.
- Gosk H., *Polski dyskurs kresowy w niefikcyjnych zapisach międzywojennych. Próba lektury w perspektywie postcolonial studies*, „Teksty Drugie” 2008, nr 6.
- Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988.
- Janicka E., Żukowski T., *Przemoc filosemicka? Polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa 2016.
- Kasperski E., *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*, w: *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996.
- Klecel M., *Na przełomie czasów. Mit i historia w cyklu Vincenza „Na wysokiej poloninie”*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin–Rzym 1994.
- Kolbuszewski J., *Geografia Stanisława Vincenza*, w: *Świat Vincenza*, red. J. A. Choroszy, J. Kolbuszewski, Wrocław 1992.
- Kowalczyk A. S., „Stepowa Hellada”. *Ukraina w eseistyce i epistolografii Jerzego Stempowskiego*, w: *Pogranicze kultur*, red. C. Klak, Rzeszów 1997.
- Lichten J., *Abraham Joshua Heschel – życie, dzieło i posłannictwo*, „Znak” 1983, nr 2–3 (339–340).
- Lichten J., *Kościół i judaizm w dialogu*, „Znak” 1983, nr 2–3 (339–340).
- Lisak-Gębała D., *Literackie świadectwa kresowej melancholii*, w: *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, B. Małczyński, Opole–Wrocław 2010.
- Łużny R., *Stanisława Vincenza powracanie do literatury ojczystej*, „Odra” 1989, nr 10.
- Mamoń B., *S. Vincenz – pisarz ładu i nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 43–44.
- Niezabitowska M., *(Nie)ostatni*, „Karta” 2014, nr 81.
- Nowaczyński P., *O „Prawdzie starowieku” Vincenza. Struktura – mit – idee*, w: *Studia o Stanisławie Vincenzie*, red. P. Nowaczyński, Lublin–Rzym 1994.
- Olejniczak J., *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992.
- Panas W., *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996.
- Próchnicki W., *Człowiek i dialog. „Na wysokiej poloninie” Stanisława Vincenza*, Kraków 1994.
- Ruta M., *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Kraków–Budapeszt 2012.
- Sapa D., *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998.
- Słowa w służbie nienawiści*, red. A. Bartuś, Oświęcim 2013.
- Steinlauf M. C., *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, przeł. A. Tomaszewska, Warszawa 2001.
- Stępień M., *Tematy żydowskie*, „Zdanie” 1984, nr 10, 11.

- Szpociński A., *Kanon kulturowy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2.
- Święch J., *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997.
- Uliasz S., *Literatura Kresów – kresy literatury*, Rzeszów 1994.
- Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Warszawa 1980.
- Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga pierwsza. Zwada*, Warszawa 1981.
- Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Nowe czasy. Księga druga. Listy z nieba*, Warszawa 1982.
- Vincenz S., *Na wysokiej połoninie. Barwinkowy wianek. Epilog*, Warszawa 1983.
- Vincenz S., *Po stronie dialogu*, Warszawa 1983.
- Ziemilski A., *Saga o Stanisławie Vincenzie*, „Wierchy” 1979, R. 48.
- Żuczek M., *Żydzi w Rzeszowie. Obraz pozostały w pamięci starszych mieszkańców miasta*, „Fraza” 1997, 2(16).