

Dawid Wildstein: Odradzanie z popiołów

Wspólnota musi Zagładę „przetrawić”, jeśli dalej chce trwać



Wspólnota musi Zagładę „przetrawić”, jeśli dalej chce trwać

Link do zdjęcia o którym mowa w artykule

Zdjęcie, które towarzyszy poniższemu tekstowi, obrazuje pewien paradoks II wojny światowej. Jest to fotografia Zagłady w zagładzie. Na dalszym planie widzimy ruiny i śmierć miasta – dokładniej Warszawy po powstaniu 1944 r. Ale w samym centrum miasta nie ma już ruin – jest tylko pustka. Warszawa nie została przez Niemców w całości przemieniona w miasto ruin. W jej sercu, na Muranowie, tam, gdzie istniało do maja 1943 r. getto żydowskie, nie ma już po prostu nic. Okazuje się, że w zagładzie miasta, w jego hekatombie może kryć się jeszcze inna zagłada – pełniejsza.

Zdjęcie to pokazuje więc śmierć Warszawy, w której centrum tkwi źródło pustki. Ta pustka wypływa powoli z getta, ogarniając resztę miasta. To Zagłada, która splotła dwa narody na zawsze – choć Żydzi znaleźli się w centrum unicestwienia, a Polacy na jego obrzeżach. Ale to unikatowe doświadczenie pozostanie niezrozumiałe dla reszty Europy.

Swoista wspólnota losów

Tylko te dwa narody w Europie stanęły przed możliwością ostatecznej, kompletnej anihilacji – inaczej niż u jakiegokolwiek narodu europejskiego zarówno zachodniego, jak i nawet wschodniego. Żydzi stanęli przed tą perspektywą już w 1941 r., poprzez dymy krematoriów i holocaust za pomocą broni palnej. Polacy dużo później – w momencie zniszczenia Warszawy. Działaniem, które miało cechy strategii doprowadzenia do pełnej Zagłady, była bowiem pacyfikacja Warszawy po powstaniu w 1944 r. Szczególnie uderzająca jest tu rzeź Woli. Oddajmy głos tym, którzy ją przeżyli. „Słyszałem, jak żandarm mówił,

by zabić mego 5-miesięcznego synka, który płakał, po czym posłyszałem strzał i dziecko ucichło... Leżąc, udawałem zabitego... Gdy robotnicy noszący trupy przyszli, by i mnie zabrać, wtedy wstałem, wziąłem z nimi trupa do noszenia i robiłem to, aż do zakończenia roboty. Trupy nosiliśmy na dwie kupy... aż do zmroku. Jeden stos miał długość ok. 20 m., drugi 15 m., szerokość ok. 10 m, wysokość ok. 1,5 m. [...] W dalszym ciągu za noszącymi trupy chodzili żandarmi i dobijali jeszcze żyjących...” „Jak okiem sięgnąć, czworobok podwórka zalegały trupy. Leżały w pełnym słońcu, jedne skłębione pośrodku w grupy, niektóre opodal rozciągnięte obok siebie, inne pojedyncze na skraju podwórza z wyciągniętymi rękami w kierunku muru, jakby w ostatniej rozpaczliwej próbie ratunku. Musiano tu do spędzonych na dziedzińcu i ściśnionych w tłumie rzucać granatami, bo splątane kłęby ciał zmasakrowane były straszliwie, a podwórko pełne było wyrw i dołów. Inni z tłumu, których śmierć nie dosięgła zaraz, leżeli porozrzucani w nieładzie, skuleni strachem czy też bólem...”

Polacy zrozumieli, czym jest getto i eksterminacja sukcesywna wszystkich – od najmniejszych dzieci po najstarszych – dopiero w gruzach Warszawy. Dopiero tam zobaczyli i przeżyli coś, co było udziałem Żydów już przez lata. Tysiące niemowlaków z rozprutymi brzuchami wrzucanymi do dołu w ramach sukcesywnie planowanej na zimno akcji. Warszawa miała być jak getto. Miała być nowym holocaustem. Ale została zatrzymana. Dlatego, o ile Żydzi żyli w holocaustie przez sześć lat, o tyle Polacy – tylko te koszmarnie miesiące kończące 1944 r. Dlatego Warszawa poza gettem to ruiny. Getto zaś to pustka. Ale w obu wypadkach to samo zło ostateczne dotknęło te dwa narody – dając im swoistą wspólnotę losów, a właściwie zrozumienie tego, czym jest możliwość nie-istnienia. Tylko w jednym wypadku trwało bez porównania dłużej. Ale nadal pozostaje to zupełnie wyjątkową kategorią percepcji rzeczywistości przez pryzmat możliwej Zagłady.

Kategoria zagłady

Doświadczenie możliwości zagłady, które dotyka całej wspólnoty, wymusza na niej próbę wytworzenia – czy to w przestrzeni jej symboli, czy jej mitów – formuły interpretacyjnej tego krańcowego wydarzenia. Wymusza na danej zbiorowości „wplątanie” perspektywy własnego, ostatecznego niebytu w obręb jej własnej tożsamości. Wspólnota musi Zagładę „przetrawić”, jeśli dalej chce trwać. Zapomnienie, zanegowanie tak skrajnego i intensywnego doświadczenia równałoby się bowiem jej rozpadowi. Możliwość zagłady to możliwość ostatecznej śmierci – to moment, gdy zespół artefaktów mających umożliwić jednostkowemu człowiekowi swoiste trwanie nawet po śmierci (jak artefakty kultury, język, sama biologiczna wspólnota) zostaje unicestwiony. Ginie sama pamięć o „nas”. To „stanięcie na skraju” unicestwienia nie może zostać zbagatelizowane. Wspólnota musi konstruować dalej samą siebie, swoje mity i rytuały w cieniu tego wydarzenia.

Ta sytuacja u swego źródła odwołuje się do pierwotnego pytania – na ile możliwa jest reprodukcja istnienia, a jeśli tak, to w jaki sposób. Czy śmierć jest końcem – po którym nastąpi tylko brak – czy można ją przemienić w rytuał ustanawiający dalsze trwanie wartości i elementów, które wcześniej konstytuowały to, co umarło. To pytanie powraca od początków istnienia cywilizacji. Rytuał pogrzebu, znany gatunek mów pogrzebowych, żałoby – to wszystko jest warunkowane ludzką intencją przemienienia śmierci w akt hołdu, dalszego trwania – a czasem i ostatecznego ukonstytuowania się tego, w co wierzył ten, którego byt biologiczny właśnie się skończył. Wplątania śmierci w proces narodzin i odnowy wspólnoty. Chyba ostatnim wielkim dziełem XX w., które explicite zostało poświęcone temu zagadnieniu, jest oczywiście „Czarodziejska góra”, w której młody bohater Hans Castorp styka się z technokratyczną i nowoczesną mentalnością odmawiającą

śmierci zdolności reprodukcji wartości, z mentalnością, która śmierć tabuuje, ukrywa – tym samym postrzegając ją jako ostateczny koniec.

To źródłowe pytanie o możliwość reprodukcji przez śmierć pojawia się regularnie we wspólnotach dotkniętych tragicznymi wydarzeniami. Polska jest tu idealnym przykładem. Pytanie to powraca do dziś, gdy mówimy o zaborach, gdy nadchodzi czas uczczenia powstania styczniowego czy warszawskiego. Ale spór wokół tego pytania rozgorzał u nas, niestety, relatywnie niedawno i w bardzo namacalnej, bezpośredniej formie – podczas tragedii smoleńskiej i żałoby po jej ofiarach.

Oczywiście w żadnej mierze tragedia smoleńska nie może być porównywalna z koszmarem mordów niemieckich podczas powstania warszawskiego czy z nieporównywalnym, ostatecznym horrorem Zagłady Żydów. Ale w pewnym zakresie struktura doświadczenia wspólnoty była analogiczna w tych trzech wypadkach – i dlatego Smoleńsk, jako wydarzenie nam najbliższe, jest wartościowym materiałem badawczym. Po pierwsze, w każdym z tych wypadków wspólnota dotknięta tragedią stanęła przed możliwością utraty własnego istnienia – w wypadku Smoleńska poprzez unicestwienie jej polityczności, a w wypadku powstania i Szoa – także trwania biologicznego. Po drugie, w obliczu swej kruchości i tymczasowości wspólnota stanęła przed pytaniem: jak konstytuować dalej siebie samą – swoje symbole i mity, oraz jak rozumieć swoją polityczność. Dlatego zresztą, tak skądinąd za to prymitywnie krytykowany, Wawrzyniec Rymkiewicz miał rację, gdy przyrównał kłamstwo oświęcimskie do kłamstwa smoleńskiego. Nie chodziło przecież o porównanie skali obu wydarzeń ani zła i szkodliwości tych dwóch kłamstw. Jednak w obu wypadkach dochodzi w moim odczuciu do tego samego – zanegowania doświadczenia śmierci – poprzez trywializację i profanację – a tym samym odrzucenia możliwości reprodukcji przez nie określonych

wartości.

Odrzucenie śmierci

W wypadku Smoleńska w sposób *explicite* zanegowano zupełnie możliwość reprodukcji wartości poprzez śmierć. Odrzucono potrzebę polityczności i państwa, jaką obudziło to doświadczenie we wspólnocie. „Krytyka Polityczna”, a szczególnie Agata Bielik-Robson (przytaczam ją tu nie dlatego, że była jedyna, ale dlatego, że abstrahując od jej wdzięków się na okładkach książek czy kompletnego bełkotu w stylu „tanato-faszystowscy mesjaniści”, stworzyła ona najbardziej interesujący i głęboki model języka mającego zakryć doświadczenie Smoleńska – który do dziś jest używany) wręcz napiętnowała jakąkolwiek próbę reprodukcji wartości poprzez śmierć. Uznała to za idolatrię nicości, zwycięstwo mroków boga śmierci Tanatosa. Negację życia i zagrożenie dla postępu i całej wspólnoty. Odmówiono więc pamięci o śmierci i jej celebracji. Narracja Agaty Bielik-Robson nie była jednak jej autonomicznym wytworem – ona tylko błyskotliwie przeniosła ją na grunt polski. Choć stworzony po to, by chronić status quo oraz interesy postkomuny, ten nowy język opisu rzeczywistości czerpał pełnymi garściami z dorobku filozofii europejskiej.

Samo bowiem pytanie o to, czy śmierć może służyć reprodukcji, nie jest broń Boże banalne. Strach przed idolatrią śmierci, przed wplątaniem tych, którzy w niej widzą jakiś sens – w akceptacje zbrodni czy brak poszanowania życia – nie jest bezpodstawną intuicją. I zrozumiałą w obrębie polskiego doświadczenia – wystarczy przypomnieć traumę powstania styczniowego. Szerzej analizując – intuicja istnienia zagrożenia ze strony cienia Tanatosa, Boga śmierci, który niszczy to, co żywe, mimo że groteskowo wypaczona przez „Krytykę Polityczną” w dniach po 10 kwietnia 2010 r., jest w jakiejś mierze trafna. Szczególnie okrutne mordy przerażają i każą sobie zadać pytanie o warunek i

usprawiedliwienie dalszego trwania tych, którzy przeżyli, a nawet samego świata. Czy to Imre Kertész zadający sobie pytanie w „Kadysz za nienarodzone dziecko” – jakim prawem może żyć w świecie, gdzie wymordowano właśnie w komorach setki tysięcy dzieci – i jakim prawem sam świat, zapominając o tym, ośmiela się istnieć dalej. Czy piękne eseje Josefa Chaima Brennera, który pyta się, jak można pisać i mówić, jaki język jest w stanie oddać koszmar pogromów, jakie przetoczyły się przez carską Rosję na początku XX w. (jest to zresztą swoiste odwołanie do psalmu 137). Nawet Theodor Adorno powtarzający: „pisanie poezji po Auschwitz jest barbarzyństwem”. Oni wszyscy stanęli przed koszmarem, który zawieszał dalsze trwanie świata i jego sensowność. Jedną z możliwości odpowiedzi na te doświadczenia jest uznanie, że doświadczenie zagłady staje się immanentne dla świata, który po niej nastąpił. Zagłada to pustka, ostateczna przerwa – po której nic nowego nie może się pojawić. Język, słowa – nie są w stanie tego opisać. Nie opisujemy tej śmierci, tej pustki. Ona nie jest w stanie niczego reprodukcja – stając się za to zasadą rzeczywistości.

Problem w tym, że abstrahując od szczerości intencji i głębi refleksji, jaka stoi za tego typu pierwotną perspektywą – okazała się ona idealna do instrumentalizacji doświadczenia śmierci i zagłady. Owa nieopisywalna pustka została oderwana od realnego wydarzenia – w wypadku Szoa – niemieckiego mordu na konkretnej wspólnoty w konkretnym momencie historycznym. Stała się instrumentalną, dowolnie wypełnianą kategorią, poprzez którą rozgrywane są doraźne batalie symboliczne. Szoa przestaje dotyczyć Żydów – ale tej grupy, która potrzebna jest np. lewicy jako oręż w walce z przeciwnikami politycznymi. Mamy więc Szoa gejów, lesbijek, transseksualistów czy lasów tropikalnych. Albo Palestyńczyków. Szoa to opłaczalny bejsbol do okładania przeciwników. Jego rola „pedagogiczna”, nauka, którą moglibyśmy wyciągnąć z tego kosmaru, próba reprodukcji przez

pamięć o tej potworności, wartości, które kiedyś mogą nas ochronić – znikają w imię walki politycznej. Oto cena, jaką płacimy za tego typu wizję Zagłady. Więcej – jest to forma jej zwycięstwa i utrwalenia. Przypomina to w pewnym zakresie sztukę Sławomira Mrożka pt. „Zabawa”. Istniejemy na pustej scenie i szukamy zabawy. W świecie, w którym niczego już nie ma. Nie ma pamięci czy hołdu. Celebруем tylko ciągłą pustkę. Konsekwencja odrzucenia możliwości reprodukcji poprzez śmierć wartości, które są trwałe, przekraczają naszą rzeczywistość i są wobec niej transcendentne. I tu nie ma znaczenia, czy mówimy o Smoleńsku, o powstaniu warszawskim czy o Szoa.

Zupełnie inną drogą poszedł Izrael. Państwo to zbierające niedobitki po Zagładzie i tworzące z nich prężny, nowoczesny naród zdołało internalizować w obręb swojej mitologii i instytucji omawiane doświadczenia śmierci i końca. Więcej – zdołało, opierając się na nich, zbudować legitymację własnego istnienia. Zagłada nie przerywa ostatecznie losu wspólnoty. Pamięć o tym koszmarze, upamiętnienie ofiar i bohaterów stają się bodźcem dla jej dalszego trwania. Dla reprodukcji w obszarze kultury, tradycji, religii oraz instytucji państwowych – wartości, w imię których oddały swoje życie. A także dąży do ucieleśnienia tych elementów wspólnoty i jej kultury, których brak umożliwił koszmar Zagłady. Dochodzi do paradoksalnej sytuacji, gdy, wyrwawszy się z ramion Zagłady, wspólnota zaczyna organizować swoje dalsze trwanie w obrębie pamięci o niej. Jednym z podstawowych wniosków, jakie wyciągnął Izrael z Szoa, jest potrzeba silnej tożsamości i niezależnej polityczności, umożliwiającej narodowi podmiotowość. Silnego państwa będącego w stanie prowadzić wojny – obronić swój naród. Jakże dalekie to od mamideł postpolityki europejskiej, jej wiary w pacyfizm i koniec wojen. Nic dziwnego, że Izrael tak denerwuje Zachód. Izraelska świadomość możliwości końca wspólnoty, jej śmierci, wraz z wynikającą stąd koniecznością trwałych, silnych instytucji państwa, armii oraz, co też fundamentalne, spójnej, czerpiącej z

tradycji sprzed Zagłady, zorientowanej wokół stałych symboli tożsamości obywatelskiej – jest obca Europie. Sama perspektywa izraelska istnienia w świecie, gdzie jest wróg i gdzie wróg może unicestwić, powoduje, że państwo to jest niezrozumiałe, nielogiczne dla narodów Europy – które po prostu nie rozumieją kategorii Zagłady, bowiem nigdy jej nie doświadczyły. Poza jednym – narodem polskim.

Ponieważ, jak to zostało zaznaczone na początku, Polacy doświadczyli Zagłady. I potrafią zrozumieć unicestwienie polityczności swojej wspólnoty oraz bezbronność, jaka jest tego konsekwencją. Wokół tego umieją budować swoje mity i swych bohaterów. Idealnym przykładem jest stworzone przez Lecha Kaczyńskiego Muzeum Powstania Warszawskiego. Tylko że o ile w Izraelu istnieje w większej mierze konsensus w interpretacji historii, u nas nasze mity są wciąż atakowane i szkalowane. Tymczasem to właśnie w obszarze mitu o powstaniu warszawskim – ale nie jednym, a dwóch – wraz z powstaniem w getcie, stworzona została po raz pierwszy przestrzeń do wspólnego dialogu wspólnoty polskiej i żydowskiej. Więcej – zaistniała możliwość stworzenia z tych dwóch zbiorowości w pewnym wymiarze jednej wspólnoty.

Nowe ujęcie

Jako puentę tekstu proponuję nowe ujęcie relacji polsko-żydowskich. Opierający się na kategoriach Zagłady i formy tożsamości oraz polityczności, jakie ów dotyk pustki i nie-istnienia wywołał. Jest to więc sposób, w jaki należy mówić dziś o tych dwóch wspólnotach i analizować ich doświadczenie – czy to polityczne, czy kulturowe. To nowe ujęcie składa się z dwóch założeń. Po pierwsze, nie jest możliwym mówienie o wspólnocie polsko-żydowskiej przed II wojną światową. Owszem, istniała wspólnota losów – oczywisty efekt istnienia w obrębie jednej wspólnoty geopolitycznej. Owszem, w sytuacjach

krańcowych możemy mówić o wspólnocie wartości, kiedy wspólnota geopolityczna była doświadczana bezdyskusyjnymi tragediami humanitarnymi, jak choćby zabory czy wspomiane już powstanie styczniowe. Nic dziwnego, że w obliczu takich tragedii Żydzi okazywali się bohaterami stojącymi ramię w ramię z tymi, których prześladowano. Chyba najpiękniejszym przykładem jest tu śmierć Michała Landego opisana przez Norwida. Jest też oczywistym, że obecność na jednym terytorium dwóch tak potężnych, prężnych i bogatych kultur, jak polska i żydowska warunkowała powstawanie na ich styku geniuszy, którzy następnie zapładniali tę wspólnotę, której w końcu okazywali się bliżsi (idealnym przykładem jest wzajemne czerpanie z siebie mesjanizmu polskiego i żydowskiego, ale to już materiał na odrębny tekst). Wreszcie – nic dziwnego, że w sytuacji, gdy to administracja polska oferowała kanały awansu społecznego, Żydzi asymilowali się, szukając tam szczęścia, z czasem stając się prawdziwymi polskimi patriotami. Jasnym jest więc, że obie wspólnoty odcisnęły wzajemnie na sobie ślad. Ale jednocześnie nie możemy zapominać, że mniejszość żydowska żyła przez wieki w większości we własnym świecie, własnym języku, nawet własnej administracji, nie asymilując się oraz nie nawiązując (i nie chcąc) kontaktu ze społecznością polską. Oraz o istniejącym i oddzielającym jedną społeczność od drugiej antysemityzmie części społeczeństwa polskiego, które swój wyraz znalazło w gettach ławkowych itd.

Z tego pierwszego założenia wynika drugie. Dopiero Zagłada tworzy unikatowe i wspólne zarówno dla Polaków, jak i Żydów doświadczenie egzystencjalne oraz potrzebę nadbudowania nań określonej wizji polityczności oraz narodu i jego mitów. Implikuje konieczność silnych instytucji państwowych i tożsamości narodowej. Konieczność korzystania z ochrony przed niebytem, jakie one dają. Tworzy potrzebę oddawania hołdu i bohaterom, którzy przeciwstawili się złu, i ofiarom zła totalitaryzmu. To pamięć o Zagładzie uświadamia, że zło trwa i że

wróg nadal istnieje. W tym ujęciu pamięć o zagładzie i śmierci musi stać się formą przekazywania wartości, w które wierzyli i które stworzyły tych, którzy złu się przeciwstawili – czy mowa tu o powstańcach warszawskich, czy bojownikach gett. Te elementy tożsamości są dziś niezrozumiałe dla Europejczyków. Ta unikatowość perspektywy tworzy jedną wspólnotę z naszych dwóch narodów. Więcej – owo doświadczenie niebytu i końca nakłada też na obie te zbiorowości obowiązek niesienia tej pamięci w świat. W świat, który robi wszystko, by o niej zapomnieć. W tym wymiarze Polacy i Żydzi stają się jedną wspólnotą – zjednoczeni w tym obowiązku i w świadomości, że będzie za to spadać na nich odium upiorów dawnej przeszłości, które nie pozwalają rozwijać się postępowi. To nieprawda, że Zagłada unicestwiła polsko-żydowską historię. Ona ją stworzyła.

W upiornej metaforze można by oddać to w ten sposób – ten popiół, w który Niemcy zamienili żydowskie ciała, spadł z deszczem na naszą ziemię, która nas rodzi. Na nasze zboże i trawę, które potem konsumujemy, by trwać. W ten sposób nastąpiło nasze zespolenie.

To w micie, w symbolach i w pamięci powstań warszawskich i w świadomości możliwości Zagłady tkwi nasz przyszły los. I znów gra idzie o to, czy pamiętać, czy nie. O to, czy wspólnie pamiętać i wspólnie dalej tę pamięć wielbić, czy też ją odrzucić. Ci, którzy są po stronie zapomnienia, perwersyjnie usiłują wykorzystywać żydowskie doświadczenie (fragmentarycznie), by miażdżyć polskie. Przeciwstawiać je. Opiewać powstanie w getcie, by opluć warszawskie (a pseudopatrioci polscy odwrotnie). Ale w ten sposób doprowadzają tak naprawdę do zapomnienia obu naszych wspólnot. Do zafałszowania. Niszczy możliwość dialogu. Tymczasem to pamięć i hołd, bez strachu o patos, są niezbędne dla naszego wspólnego przetrwania. Mit powstań warszawskich jest dla nas koniecznością.

Dawid Wildstein

Cytaty w tekście pochodzą ze zbiorów Muzeum Powstania Warszawskiego.

Tekst ukazał się w Nowym Państwie Numer 10 (80)2012