

Rachel Brenner



ŚWIADECTWA ZAGŁADY

w literaturze polskiej
1942-1947

יִידישער ŻYDOWSKI
היסטאָרישער INSTYTUT
אינסטיטוט HISTORYCZNY

Rachel Brenner

ŚWIADECTWA ZAGŁADY

יִידישער ŻYDOWSKI
היסטאָרישער INSTYTUT
אינסטיטוט HISTORYCZNY

75 LAT
חול' יי.הא

Rachel Brenner

ŚWIADECTWA ZAGŁADY

w literaturze polskiej
1942-1947

Przekład z języka angielskiego
Adam Musiał

יִידישער ŻYDOWSKI
היסטאָרישער INSTYTUT
אינסטיטוט HISTORYCZNY

Tytuł oryginału: *Polish Literature and the Holocaust: Eyewitness Testimonies, 1942–1947*

© Copyright by Heirs of Rachel Brenner, 2022

© Copyright for the Polish edition by Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Warszawa 2022

ISBN 978-83-66485-89-1

Recenzent: **dr hab. Alina Molisak**

Redaktor prowadzący: **Joanna Pikuła**

Redakcja językowa: **Aleksandra Żdan**

Korekta językowa: **Marcin Romanowski**

Korekta techniczna: **Sabina Wojtasiak**

Indeks nazwisk: **Lingventa**

Projekt graficzny: **Agnieszka Popek-Banach i Kamil Banach**

Skład: „**Tyrsa**” sp. z o.o.

Skład wersji elektronicznej: **Michał Latusek**

Na skrzydle okładki wykorzystano zdjęcie z University of Wisconsin–Madison.

Żydowski Instytut Historyczny składa podziękowanie spadkobiercom Autorki za zgodę na publikację książki w języku polskim.

The Jewish Historical Institute would like to thank the Author's Heirs for their permission to publish the Author's Work in Polish.

Publikacja powstała przy wsparciu finansowym University of Wisconsin–Madison



Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Wydanie pierwsze

Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma

ul. Tłomackie 3/5

00-090 Warszawa

Księgarnia internetowa: www.ksiegarnianatlomackiem.pl

Polakom, którzy utożsamiali się
z żydowskim cierpieniem

SPIS TREŚCI

Podziękowania 9

Rozdział 1

Zagłada w polskiej świadomości. Wczesne literackie obrazy
Holokaustu 11

Rozdział 2

Kłęska moralna oświeconego świadka Zagłady.
Kornel Filipowicz, Józef Mackiewicz i Tadeusz Borowski 33

Rozdział 3

Teologia chrześcijańska w czasie Zagłady.
Zofia Kossak 61

Rozdział 4

Kryzys humanistyczny świata bez Boga.
Leopold Buczkowski 103

Rozdział 5

Egzystencjalizm katolicki wobec okupacji i Zagłady.
Jerzy Andrzejewski 137

Rozdział 6

Zagłada a wizja polsko-żydowskiego braterstwa.
Stefan Otwinowski 173

Epilog 199

Bibliografia 205

Indeks osobowy 223

PODZIĘKOWANIA

do angielskiej wersji publikacji

Pragnę wyrazić moją wdzięczność dwóm wspomniałym osobom, które ogromnie przyczyniły się do powstania niniejszej książki.

Dziękuję byłej redaktorce serii *Cultural Expressions of World War II*, profesor Phyllis Lassner, która wspierała mnie w pracy od samego początku i której zachęta i wiara we mnie dodawały mi sił.

Jestem też wielce zobowiązana wobec mej dobrej znajomej, doktor Debry Hershkowitz, której praca redakcyjna znacząco wpłynęła na jakość tej książki. To dzięki jej ciekawości tematu niniejsze studium zyskało swój ostateczny kształt.

Spóźnione podziękowania za pracę nad moją poprzednią książką *The Ethics of Witnessing* oraz wyrazy wdzięczności za wysiłek włożony w przygotowanie niniejszej publikacji należą się zespołowi wydawniczemu Northwestern University Press.

Pragnę też podziękować University of Wisconsin-Madison oraz College of Letters and Science, których szczodre wsparcie umożliwiło mi prowadzenie wieloletnich badań.

Jak zawsze też kieruję wyrazy miłości do moich dzieci i wnuków, bez których ta praca nie miałaby sensu.

Rozdział 1

Zagłada w polskiej świadomości

Wczesne literackie obrazy Holokaustu

Mamy pełną swobodę zostawienia tej książki na stole. Jeśli ją jednak otwieramy, bierzemy za nią odpowiedzialność. Albowiem wolności [...] doświadcza się w akcie twórczym, którego domaga się imperatyw. Ten cel absolutny, imperatyw [...] jest właśnie tym, co się nazywa wartością. Dzieło sztuki jest wartością, ponieważ jest apelem.

Jean-Paul Sartre, *Czym jest literatura?*¹

Jean-Paul Sartre głosił, że funkcją społeczną literatury powojennej jest intensywna interakcja między narracją a czytelnikiem. Twierdził, że pisarz, przedstawiając obraz niedawnej przeszłości, „wyposaża [...] społeczeństwo w świadomość nieszczęśliwą”, wytrąca je z poczucia samozadowolenia i „nawołuje, by się zmieniło”². Ową zmianę pobudza literacki obraz zagłady człowieczeństwa, definiując bycie jako działanie. Powojenna literatura musi zatem być performatywna, jej celem jest wdrożenie nowej wizji społecznej. Konfrontując więc czytelników, którzy byli świadkami przerażających kontaktów między oprawcami a ofiarami, z literackimi obrazami tych spotkań, narzuca im ona obowiązek uznania zbrukanej przeszłości. Według Sartre’a literatura powojenna będzie mieć sens tylko wtedy, gdy podejmie się „*praxis* tworzenia historii”³. Jej bezwzględna wiwisekcja niedawnej przeszłości tworzy zatem historię naprawy etycznej.

Idea literatury powojennej jako aktu performatywnego rzuca światło na transformatywne cele wczesnych polskich przedstawień Zagłady. W owym zbiorze literackich świadectw o zagładzie człowieczeństwa, opartych na osobistych doświadczeniach pisarzy jako świadków, zgłębiają oni moralny aspekt polskich reakcji na ludobójstwo Żydów; przy użyciu krytycznej introspekcji starają się zrewidować polskie normy emocjonalne i społeczne oraz wywołać zmianę postawy społecznej.

¹ J.-P. Sartre, *Czym jest literatura?*, tłum. J. Lalewicz, Warszawa 1968, s. 194.

² Tamże, s. 222.

³ Tenże, *What is Literature?*, New York 1993, s. 168–184.

Świadectwa Zagłady w literaturze polskiej 1942–1947 to swoista kontynuacja mojego wcześniejszego studium zatytułowanego *The Ethics of Witnessing*, w którym analizowałam dzienniki z czasów okupacji prowadzone przez polskich pisarzy z Warszawy: Zofię Nałkowską, Aurelię Wyleżyńską, Marię Dąbrowską, Jarosława Iwaszkiewicza i Stanisława Rembeka⁴. Diarystyka jest formą literacką *journal intime*, która w teorii jest prywatnym i poufnym zapisem przeznaczonym jedynie dla oczu piszącego. Jednak jeszcze przed końcem wojny większość tych autorów nosiła się z zamiarem opublikowania swych dzienników, co z jednej strony odzwierciedla znaczenie, jakie przypisywali swoim osobistym przeżyciom, a z drugiej dowodzi, że postrzegali swoje dzienniki jako dokumenty historyczne. Ostatecznie wszystkie one zostały wydane drukiem, z wyjątkiem dziennika Wyleżyńskiej, która w 1944 roku zginęła w powstaniu warszawskim.

W *The Ethics of Witnessing* skupiłam się na poznaniu pisarzy głównie za pośrednictwem prowadzonych przez nich dzienników czasu wojny, a zwłaszcza poprzez ich relacje dotyczące getta warszawskiego. Pragnęłam bowiem przeanalizować sposoby opisu tragedii rozgrywającej się w mieście. W szczególności zaś chciałam poznać zakres empatii diarystów, lub też jej brak, wobec żydowskich ofiar tej tragedii. Ich nieskrępowane reakcje na Zagładę, poczynawszy od rozmyślnego dystansu i celowej obojętności poprzez altruistyczne angażowanie się w niebezpieczne próby ratowania aż po paraliżujący psychicznie ból i smutek z powodu dokonującej się dehumanizacji i eksterminacji Żydów, dają rzadką możliwość autentycznego zrozumienia moralnych, emocjonalnych i ideowych zawiłości, z którymi musieli się mierzyć świadkowie terroru ludobójstwa.

Pisanie literatury pięknej jest aktem społecznym. Gdy bowiem autorzy dziennika, formy prywatnej i skupionej na nich samych, wyznaczają czytelnikowi rolę osoby postronnej, twórcy beletrystyki, świadomi, że ich dzieło będzie przedmiotem lektury, zmuszają czytelnika

⁴ R.F. Brenner, *The Ethics of Witnessing. The Holocaust in Polish Writers' Diaries from Warsaw, 1939–1945*, Evanston, IL 2014.

do przyjęcia postawy aktywnej i integralnej, która przenika sam proces twórczy. W niniejszym studium przeanalizuję zatem dynamikę relacji między wczesnymi polskimi świadectwami literackimi żydowskiej tragedii a ich polskimi czytelnikami. Umyślnie przy tym zaznaczam polską tożsamość etniczną pisarzy i czytelników, świadomie odchodząc od tendencji unikania dystynkcji etnicznych w opisywaniu literackich reakcji na Zagładę.

Dobrym przykładem jest tu wstęp Michała Borwicza do opracowanej przez niego w 1947 roku antologii wierszy o Żydach pod okupacją niemiecką. Wyjaśniając kryteria doboru poetów, Borwicz, który sam był Żydem, twierdził, że „zawodny byłby [...] podział autorów na Żydów i nie-Żydów”. Jedynym kryterium włączenia wiersza do antologii stało się okazywane w nim współczucie wobec ofiar, gdyż takie humanistyczne podejście było wyrazem sprzeciwu wobec rasizmu i niehumanitaryzmu ustaw norymberskich⁵. Również Irena Maciejewska w swym obszernym artykule *Getto warszawskie w literaturze polskiej* nie uściśla, że uwzględnia w nim zarówno polskich, jak i żydowsko-polskich pisarzy, ani nie podaje identyfikacji etnicznej żadnego z autorów analizowanych utworów. Niewtajemniczony czytelnik jej tekstu nie jest zatem świadom, że Adolf Rudnicki przeżył, ponieważ ukrywał się po „aryjskiej stronie” Warszawy, ani że Michał Borwicz był więźniem różnych obozów koncentracyjnych, a pisarze tacy jak Zofia Nałkowska i Stefan Otwinowski pisali o Zagładzie z perspektywy polskiej⁶. Nawet autorzy stosunkowo niedawnych opracowań literatury dotyczącej Zagłady, pisanych już po upadku komunizmu, powstrzymują się od etniczno-religijnych kwalifikacji omawianych pisarzy⁷.

⁵ *Pieśń ujdzie cało... Antologia wierszy o Żydach pod okupacją niemiecką*, oprac. M.M. Borwicz, Warszawa–Łódź–Kraków 1947, s. 49–50.

⁶ *Literatura wobec wojny i okupacji*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1976, s. 135–161.

⁷ Zob. np. D. Krawczyńska, G. Wołowicz, *Fazy i sposoby pisania o Zagładzie w literaturze polskiej*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady. Praca zbiorowa*, red. A. Brodzka-Wald, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2000, s. 11–29; P. Czapliński, *Zagłada. Niedokończona narracja polskiej nowocześnieści*, [w:] *Ślady obecności*, red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010, s. 337–338.

Takie podejście nieuwzględniające tożsamości etnicznej i religijnej, bez względu na to, czy motywowane ideologicznie lub emocjonalnie, czy też nie, pomija egzystencjalną otchłań dzielącą w czasie okupacji niemieckiej etnicznych Polaków i polskich Żydów. Niestety wskutek „ostatecznego rozwiązania”, które wyselekcjonowało żydowską grupę etniczną do całkowitej eksterminacji, w rządzonej przez Niemców Europie wyrósł między Żydami a nie-Żydami mur nie do przebiccia, tyleż fizyczny, ile psychiczny, emocjonalny i prawny. Getta wprowadziły fizyczną izolację Żydów, a ośrodki zagłady doprowadziły do ich ostatecznego unicestwienia. Jednak „ostateczne rozwiązanie” wzbudziło u żydowskich pisarzy, tak jak u wszystkich Żydów, bolesną świadomość nieuchronności gwałtownej śmierci, podczas gdy nieżydowscy pisarze emocjonalnych skutków tej świadomości nie mogli doświadczyć. Jednocześnie świadomość polskich pisarzy, a także wszystkich empatycznych Polaków, że niebycie Żydem decydowało o prawie do życia, wywoływała u nich psychicznie i moralnie ambiwalentne uczucia ulgi i winy. Postanowienie o całkowitej eksterminacji, które oznaczało wyrok śmierci dla wszystkich Żydów, jednocześnie wyznaczało wszystkim Polakom rolę bezpośrednich świadków masowego mordu dokonywanego dosłownie pośród nich. Na nieuniknioną przepaść między żydowskimi ofiarami a polskimi świadkami, jak również na emocjonalny i etyczny wpływ „ostatecznego rozwiązania” na tych świadków wskazuje tytuł słynnego wiersza Czesława Miłosza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, napisanego przez poetę w 1943 roku w reakcji na powstanie w getcie warszawskim. Polak, który najczęściej jest chrześcijaninem, a nie Żydem, przygląda się płonącemu gettu z bezpiecznej „aryjskiej strony” miasta. Chrześcijanin zdaje sobie sprawę, że rola świadka angażuje go moralnie w tę potworną zbrodnię; „metafizyczne” poczucie współudziału w zbrodni sprawców, którzy palą Żydów, lud Jezusa, skłania go do zakwestionowania swej wiary chrześcijańskiej i rodzi nieznosne poczucie winy⁸. Samooskarżenie wyłaniające się z uznania, że nawet chwilowe bycie świadkiem ludobójstwa oznaczało pewną zмовę z mordercami,

⁸ Moja interpretacja wiersza, zob. *The Ethics of Witnessing*, dz. cyt., s. 5–8.

wywoływało swego rodzaju traumę moralną, którą polscy pisarze starali się podzielić z polskimi czytelnikami⁹.

Hans Robert Jauss twierdzi, że interakcja czytelnika z tekstem literackim zależy od „widnokregu oczekiwań”, czyli od założenia, że tekst w jakiś sposób nawiąże do „życiowego doświadczenia” czytelnika. Czytanie jest według niego aktem performatywnym, ponieważ powiązanie tekstu ze zwykłym życiem czytelnika przydaje aktowi czytania mocy „wpływania na [jego] postawę społeczną”¹⁰. Konieczność istnienia pewnego wspólnego wątku między traumą zbiorową a codziennym doświadczeniem społeczeństwa potwierdza w swym studium traumy kulturowej Jeffrey C. Alexander. Z traumatycznymi wydarzeniami, choćby i „wstrząsającymi, dziwnymi, strasznymi bądź też niewymownie upiornymi”, można sobie bowiem poradzić, jeśli „jakoś przybliży się” ich oddalenie. Według Alexandra zintegrowanie nowej rzeczywistości z istniejącym kulturowym horyzontem oczekiwań jest zatem możliwe dzięki fikcyjnemu aspektowi utworu beletrystycznego¹¹.

Świadomi moralnej porażki polscy pisarze dążyli do zmiany postrzegania żydowskich ofiar przez swych czytelników, odwołując się, często poprzez narratorów o życiorysach zbliżonych do ich własnych biografii, do wspólnego z czytelnikami kulturowego doświadczenia bycia świadkiem Zagłady. Zgodnie z przytoczonym twierdzeniem Sartre’a każdy polski czytelnik, który dobrowolnie „otworzył książkę”, napotykał apel pisarza zawarty w jego zbeletryzowanym doświadczeniu bycia świadkiem zagłady człowieczeństwa. Wskutek aktu czytania nowa świadomość przewin czytelników jako świadków miała rozpocząć w nich przemianę moralną. Tym samym polska literatura o Zagładzie

⁹ Zdaje sobie sprawę z tego, że kategoryzacja świadków Zagłady żadną miarą nie jest prostą sprawą. Klasyfikuje się ich rozmaicie jako ratujących, przyzwalających, gapiów i beneficjentów, ale także jako szantażystów i wymuszających. Zob. np. R. Hilberg, *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów, 1933–1945*, tłum. J. Giebułtowski, Warszawa 2007.

¹⁰ H.R. Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, tłum. T. Bahti, Minneapolis 1982, s. 24, 39.

¹¹ J.C. Alexander i in., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley 2004, s. 204, 206.

nie tylko zaświadcza o potwornym losie żydowskich ofiar, lecz także, co ważniejsze, stanowi świadectwo postawy polskich świadków wobec tych ofiar. Celem tego świadectwa jest wzbudzenie w sferze publicznej potrzeby rozliczenia się z przeszłością i zmiany teraźniejszości.

Zmiana postawy opiera się na przemianie emocjonalnej. Mówiąc dokładniej, jest ona możliwa tylko wówczas, gdy wcześniejsze emocjonalne wzorce zachowania zostaną wyparte przez uczucia wywołane okolicznościami zewnętrznymi. Filozofowie umysłu twierdzą, że emocje „dotyczą świata”. Świat dociera do nas przez nasz układ emocjonalny; rzeczywistość zewnętrzna wywołuje reakcje emocjonalne, które prowadzą do „subiektywnego angażowania się w świat”. Jednocześnie emocje, nawet te, które wydają się spontaniczne i mimowolne, takie jak strach czy zdziwienie, są w istocie sądami, które wydajemy o zjawiskach docierających do nas ze świata zewnętrznego. Sądy te nie są ani czysto intelektualne, ani arbitralne. Są one raczej „sposobem poznawczego zmagania się ze światem” poprzez formatywne normy kulturowe i społeczne¹².

Zauważalny w polskim głównym nurcie brak współczucia wobec żydowskich ofiar podczas wojny odzwierciedlał antysemickie normy kulturowe, które w ogromnej mierze ukształtowały „świadomość zbiorową” Polaków. Według Émile’a Durkheima świadomość zbiorowa przedstawia „zespół wierzeń i uczuć wspólny kategoriom przeciętnych członków danego społeczeństwa, [który] tworzy określony system i żyje własnym życiem”¹³. Zatem dość powszechne przyzwolenie na niemiecką politykę ludobójstwa wobec Żydów dowodziło trwałości zbiorowej świadomości Polaków, którzy w usunięciu Żydów z polskiego społeczeństwa często dostrzegali korzyści. Nieustające mordy na Żydach były więc w Polsce przez całkiem spore grupy nie-Żydów odbierane z uczuciem zadowolenia, aprobaty, a nawet wdzięczności. Jak zauważył Izrael Gutman, wybitny historyk Zagłady, który sam z niej ocalał:

¹² Zob. np. R.C. Solomon, *Emotions, Thoughts, and Feelings*, [w:] *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, red. R.C. Solomon, Oxford 2004, s. 76–88.

¹³ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, red. E. Tarkowska, Warszawa 1999, s. 83.

Antysemityzm tkwił głęboko w tkance stosunków polsko-żydowskich, rozwijających się przez stulecia. [...] Popularny antysemityzm, wobec panujących w Polsce międzywojennej warunków obiektywnych (takich jak liczba Żydów, trudne położenie ekonomiczne i tak dalej) oraz wobec wpływów zewnętrznych, a szczególnie zbliżenia z Niemcami nazistowskimi i czerpanej od nich inspiracji, przekształcił polski antysemityzm w mieszaną wybuchową, zwłaszcza w latach trzydziestych.

Polski antysemityzm, jak wnioskuje Gutman, miał zatem niekorzystny wpływ „na zakres pomocy udzielanej Żydom w tym okresie”¹⁴. Emocjonalne wzorce nienawiści i pogardy wobec Żydów tkwiły bowiem zbyt głęboko w zbiorowej świadomości pewnych części polskiego społeczeństwa, by możliwa była jakakolwiek zmiana postawy, a akceptowany powszechnie obraz Żydów jako wrogów Polaków kształtował percepcję głównego nurtu polskiego społeczeństwa także w czasie wojny, choć prawdziwymi wrogami Polaków byli niemieccy okupanci, którzy bezlitośnie ich ciemnili.

Wzorce sądów emocjonalnych są nierozzerwalnie związane z konwencjami społecznymi i zazwyczaj opierają się zmianie, nawet w obliczu nowych okoliczności. Antropolog kulturowy William Reddy twierdzi, że emocjonalny charakter danej społeczności jest „konstrukcjonistyczny”, czyli determinowany kulturowo i historycznie, a zatem zmiany należy z reguły wprowadzać ostrożnie. Czasami jednak nowe okoliczności są źródłem emocji, z którymi nie można się uporać w granicach konwencyonalnych norm społecznych. W takich przypadkach dochodzi do transformacji emocjonalnej, wprowadzającej odmienny zestaw sądów emocjonalnych, przejawiających się spontanicznymi „wypowiedziami emotywnymi”, które wyrażają zmienione stany emocjonalne mówców¹⁵. Taka przemiana wymaga restrukturyzacji tego, co Barbara Rosenwein

¹⁴ Y. Gutman, *Polish Antisemitism Between the Wars. An Overview*, [w:] *The Jews of Poland between Two World Wars*, red. Y. Gutman i in., Hanover, NH 1989, s. 108–109.

¹⁵ W.M. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, s. 128, 129, 103.

nazywa wspólnotami emocjonalnymi, czyli „grupami, w których ludzie przestrzegają tych samych norm ekspresji emocjonalnej i cenią – lub też nie – te same lub pokrewne emocje”¹⁶. Według Rosenwein, dokonując wyboru lub zmiany swego powiązania społecznego poprzez ocenę zysków i strat, czyli oszacowania, co w danej grupie „jest dla nich cenne, a co szkodliwe”, jednostki zachowują pewną dozę swobody¹⁷. Innymi słowy, ludzie zmieniają zdanie co do swych sympatii emocjonalnych, gdy uznają, że powiązanie z nową grupą będzie dla nich korzystne. Przedstawione w literaturze obrazy polskich świadków Zagłady potwierdzają, że ich autorzy byli świadomi pokrywania się niemieckiego horyzontu ideologicznego eksterminacji Żydów z widnokresem oczekiwania znacznej liczby Polaków. Pisarze ci podejmowali się zatem roli świadków nie tylko masowej zbrodni na Żydach, lecz także poparcia dla niej, wyrażanego przez część swoich polskich rodaków, kuszonych obietnicą Polski, która jest *Judenrein*, czyli wolna od Żydów. Świadomość tego faktu zmieniła stan emocjonalny pisarzy, przenosząc ich poza granice norm ich wspólnoty emocjonalnej i wywołując u nich dysonans poznawczy. I choć pod okupacją niemiecką cierpieli wspólnie ze swoimi polskimi rodakami, to ich stosunek do położenia Żydów stawiał ich w opozycji do tych Polaków, którzy nie sprzeciwiali się zagładzie Żydów.

Znaczna część polskiej wspólnoty nie była emocjonalnie gotowa na zmianę swej postawy wobec ofiar Zagłady, co parę dekad później w swym przełomowym esej *Biedni Polacy patrzą na getto* wykazał Jan Błoński, wybitny polski profesor literatury, myśliciel i krytyk. Parafrazując tytuł słynnego wiersza Miłosza, Błoński oskarżył Polaków, że nie przyznają się do współwiny „przez zaniechanie czy przeciwdziałanie niedostateczne” niemieckiej polityce eksterminacji Żydów. Tak jak Gutman, Błoński przypisuje brak potępienia likwidacji

¹⁶ B.H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, NY 2006, s. 2.

¹⁷ Taż, *Worrying about Emotions in History*, „American Historical Review” 107, 2002, nr 3, s. 842.

Żydów przedwojennej świadomości zbiorowej, którą cechowały nienawiść i pogarda wobec Żydów. Postawił zatem hipotezę:

Gdybyśmy bowiem – w przeszłości – postępowali mądrzej, szlachetniej, bardziej po chrześcijańsku, ludobójstwo byłoby zapewne „mniej do pomyslenia”, byłoby prawdopodobnie utrudnione, a już niewątpliwie spotkałoby się ze znaczniejszym oporem. Inaczej mówiąc, nie zaraziłoby obojętnością i zdziczeniem społeczeństwa (społeczeństw), w przytomności których miało miejsce¹⁸.

Plomienne nawoływania, by społeczeństwo polskie zmierzyło się ze swą wstydliwą przeszłością, przyznało prawdę, a tym samym rozwiązało traumę swej zbiorowej porażki moralnej, wywołały gwałtowną reakcję części intelektualistów i polityków, którzy nie tylko twierdzili, że polska „martyrologia” pod okupacją przewyższała cierpienie żydowskie, ale też utrzymywali, że polską postawę wobec Żydów podczas Zagłady cechowały altruizm i samopoświęcenie. Jak zobaczymy w dalszej części niniejszego studium, w dzisiejszej Polsce to uporczywe wypieranie się jakiegokolwiek współudziału w realizacji „ostatecznego rozwiązania” gwałtownie się wzmaga. Historycy Zagłady badają przypadki czynnego udziału niektórych polskich społeczności w eksterminacji Żydów, takie jak zbrodnie na Żydach z Jedwabnego, popełniona przez polskich mieszkańców miasteczka i opisana przez Jana Grossa w *Sąsiadach*¹⁹, czy pogrom w Kielcach z 1946 roku – jeden z licznych pogromów na powracających Żydach – w którym zamordowano 46 Żydów ocalałych z Zagłady, oskarżonych o rzekomy mord rytualny²⁰. Jednak pomimo niepodważalnych dowodów tych zbrodni, apel Błońskiego, by Polacy

¹⁸ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2.

¹⁹ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000.

²⁰ Wydarzenia pogromowe miały miejsce przede wszystkim w budynku przy ul. Planety 7/9, gdzie mieszkało ok. 200 osób. Bezpośrednio w pogromie zostało zamordowanych 36 osób (w tym dwóch nie-Żydów); dwie osoby zamordowano na ul. Leonarda. Ponad 40 osób było rannych, kilka zmarło w szpitalach w wyniku ran odniesionych podczas pogromu. Zob. <https://delet.jhi.pl/pl/psj?articleId=17726> [dostęp: 8.12.2020], (przyp. tłum.).

zechcieli „zobaczyć siebie w prawdzie”, bo „bez tego dom, ziemia, my sami pozostaniemy zbrukani”²¹, pozostał bez echa. W roku 2010 wybitny polski historyk Marcin Kula wyraził zdumienie, że „sprawa żydowska” nadal okazuje się dla polskiego społeczeństwa „ładunkiem zapalnym”. Tak jak Gutman i Błoński, Kula zauważył, że „zarówno wojenne, jak i bezpośrednio powojenne stosunki chrześcijańsko-żydowskie w Polsce były uwarunkowane gigantycznym dystansem obu grup przed wojną”. Skoro zaś ów dystans ewidentnie istnieje, to zdaniem Kuli niewielu ludzi we współczesnej Polsce odczuwa winę z powodu wojennej postawy Polaków wobec Żydów. Jest jednak przekonany, że wobec upadku komunizmu i wzrostu elementów postępowych w Kościele katolickim „nie uciekniemy od przemyślenia historii”²².

Wydaje się, że niedawne wydarzenia polityczne i ideologiczne w Polsce rozwiały nadzieje na weryfikację postawy Polaków jako społeczeństwa w czasie Zagłady. Obecny, prawicowy polski rząd *de facto* rozpoczął bowiem szeroko zakrojony program, którego charakter można by określić jako rewizjonizm historyczny. Wielokrotnie zaprzeczał dowodom historycznym o polskiej winie w zbrodni jedwabieńskiej, w pogromie kieleckim i w potwornościach, do których dochodziło w wielu prowincjonalnych miejscowościach w czasie wojny i już po niej²³. Niedawno zaś posunął się jeszcze dalej, rozpętując kampanię nachalnej propagandy wymierzonej w Jana Grabowskiego i jego studium z 2011 roku *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942–1945*, w którym dokumentuje on zbrodnie popełniane w czasie wojny w powiecie dąbrowskim przez część Polaków, takie jak wymuszenia od ukrywających się Żydów i ich szantażowanie, donosy na nich do władz niemieckich i tytułowy *Judenjagd*

²¹ J. Błoński, *Biedni Polacy...*, dz. cyt.

²² M. Kula, *Gross jak Gross, ale część jego krytyków...*, [w:] *Parlamentaryzm, konserwatyizm, nacjonalizm*, red. J. Żyndul, Warszawa 2010, s. 350, 357–358.

²³ Polska minister edukacji Anna Zalewska stwierdziła, że „różne były zawilości historyczne w pogromie kieleckim”, a „Jedwabne to fakt historyczny, w którym doszło do wielu nieporozumień, do wielu bardzo tendencyjnych opinii” (*Kto odpowiada za pogrom kielecki? „Różne były zawilości historyczne”*, tvn24.pl, 13.07.2016, <https://bit.ly/3oO1nkV> [dostęp: 5.02.2021]).

(polowanie na Żydów)²⁴. Obecny polski rząd rozpoczął również intensywną kampanię zmierzającą do wyparcia owych ustaleń historycznych za pomocą alternatywnej historii bezinteresownej pomocy, której współuczynicy Polacy rzekomo udzielali Żydom. Niepokoskromionej chęci pisania przez rząd historii od nowa dowodzi w szczególności wysyp w całej Polsce upamiętnień poświęconych Polakom ratującym Żydów.

Wspólny artykuł Jana Grabowskiego i Dariusza Libionki wykazuje historyczne nieścisłości w Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II Wojny Światowej im. Rodziny Ulmów, otwartym w 2016 roku w Markowej i ulokowanym w miejscu, gdzie w 1944 roku Niemcy zamordowali za ratowanie Żydów polską rodzinę Ulmów. Grabowski i Libionka swą analizę opierają przede wszystkim na relacjach ocalałych opisujących potworne zbrodnie popełniane przez Polaków, którzy w Markowej i okolicznych wioskach bezlitośnie tropili i mordowali Żydów. Tych dowodów historycznych muzeum nie przedstawia. Autorzy twierdzą, że muzeum w Markowej „w pogoni za mitem, przemilcza całe sfery żydowskiego i polskiego doświadczenia wojny”. Uważają też, że celowe rozmywanie i zamazywanie dowodów wskazujących na stosunek Polaków do Żydów jest „jedną z podstawowych składowych »polityki historycznej« sankcjonowanej przez polski rząd”²⁵.

O „polityce historycznej” zaciemniania dowodów pisze też Alina Molisak w szczegółowej analizie innych upamiętnień Polaków ratujących Żydów, a mianowicie Kaplicy Pamięci w Toruniu oraz planowanego pomnika na warszawskim placu Grzybowskim, mającego zawierać nazwiska wszystkich polskich ratujących. Molisak obnaża błędną metodologię zbierania danych, mającą zwiększyć liczbę ratujących. Opisuje próby semantycznego poszerzania tytułu Sprawiedliwych i stosowania

²⁴ J. Grabowski, *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942–1945*, Warszawa 2011.

²⁵ J. Grabowski, D. Libionka, *Distorting and Rewriting the History of the Holocaust in Poland. The Case of the Ulma Family Museum of Poles Saving Jews during World War II in Markowa*, „Yad Vashem Studies” 45, 2017, nr 1, s. 30, 60. Zob. także ciż sami, *Bezdroża polityki historycznej. Wokół Markowej, czyli o czym nie mówi Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II Wojny Światowej im. Rodziny Ulmów*, „Zagłada Żydów” 2016, nr 12, s. 619, 641.

go ogółem do wszystkich tych Polaków, którzy przeciwstawiali się „totalitaryzmowi i ludobójstwu”, a nie tylko do pomagających Żydom, co odziera ów tytuł z jego znaczenia. W ślad za Grabowskim i Libionką dostrzega również, że „wypierana pamięć o postawach niegodnych, niemoralnych i zawstydzających” świadczy o celowości skrywania dowodów zbrodni popełnionych na Żydach przez Polaków. Zauważa wreszcie, że w upamiętnieniach polskich Sprawiedliwych, takich jak Muzeum Ulmów, Kaplica Sprawiedliwych czy Pomnik Polaków Ratujących Żydów, „dostrzec można [...] nie tyle strategię unieważniania przeszłości, ile rodzaj unieważnienia istniejących już badań nad relacjami polsko-żydowskimi czasu okupacji”²⁶.

Liczne „miejsca pamięci” finansowane przez rząd mają rozpo-
wszechniać, zarówno w kraju, jak i za granicą, skorygowaną wersję
postawy Polaków w czasie Zagłady. W tym sensie upamiętnienia te
reprezentują Halbwachsowskie „społeczne ramy pamięci”, czyli strate-
gie kształtujące pewną wersję pamiętania. W projekcie ideologicznym,
w którym dokonuje się szkalowania historyków Zagłady *ad hominem*,
potępia ich i odrzuca ich naukowe ustalenia, upamiętnienia te mają sta-
nowić „instrument[y], którymi posługuje się pamięć zbiorowa, by odtwo-
rzyć obraz przeszłości zgodny w każdej epoce z ideami dominującymi
w społeczeństwie”²⁷. Owa „polityka historyczna”, wymyślana i wdrażana
przez rząd, ma wytworzyć „obraz przeszłości”, który będzie przeczył
dowodom historycznym i je przesłaniał. Należy zauważyć, że „epoka”
walki o pamięć polsko-żydowskiej historii Zagłady rozpoczęła się wraz
z upadkiem reżimu komunistycznego, który konsekwentnie odzierał
Holokaust z żydowskości, głosząc, że wszystkie ofiary II wojny świa-
towej to ofiary faszyzmu²⁸. Pionierski artykuł Błońskiego z 1987 roku
wyszedł drukiem tuż przed polskim przełomem demokratycznym

²⁶ A. Molisak, *Sprawiedliwi w kaplicy*, [w:] *Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. K. Chmielewska, A. Molisak, Warszawa 2017, s. 53.

²⁷ M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Warszawa 1969, s. 7.

²⁸ M. Głowiński, *Wprowadzenie*, [w:] *Stosowność i forma. Jak opowiadać o Zagładzie*, red. M. Głowiński i in., Kraków 2005, s. 17. Zob. też J. Heuner, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration, 1945–1979*, Athens, OH 2003.

roku 1989, *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa wydano w 2000 roku, a obecne próby poprawiania historii forsowane są przez rząd, który doszedł w Polsce do władzy w 2015 roku.

Współczesne kontrowersje wokół polsko-żydowskiej pamięci historycznej, które pojawiły się wiele dekad po samym wydarzeniu eksterminacji Żydów, przydają dodatkowego znaczenia polskim reakcjom literackim na Zagładę wyrażanym w czasie rzeczywistym. Motywowany ideologicznie rewizjonizm historyczny mogą zakwestionować nie tylko współcześni historycy, lecz także polscy pisarze, którzy byli naocznymi świadkami postaw Polaków wobec Żydów podczas wojny i przedstawili je w swych utworach. Dzieła te powstały pod okupacją niemiecką oraz w czasie krótkiego powojennego okresu względnej wolności, zamkniętego ostatecznym przejściem władzy przez komunistów w 1948 roku, i dlatego pozwalają na toczącą się debatę spojrzeć z autentycznej, a przez to niezwykle cennej perspektywy. Historyczna bliskość tych tekstów do przedstawionych w nich wydarzeń gwarantuje ich rzeczowość i zgodność z faktami, a ich samooskarżycielska wymowa dowodzi emocjonalnej szczerości pisarzy zmagających się z moralnymi konsekwencjami roli świadka potwornej zbrodni. Owe literackie zapisy stanowią istotne świadectwo, którego nie można zignorować.

Michał Głowiński, wybitny krytyk i teoretyk literatury, który przeżył wojnę w ukryciu jako dziecko ocalone z getta warszawskiego, twierdzi, że bezprecedensowe okoliczności historyczne Zagłady unieważniają konwencjonalną klasyfikację gatunków, przełamując kategorie literatury pięknej, merytorycznego sprawozdania i reportażu. Ponieważ wczesna literatura Zagłady opowiadała „o doświadczeniach, których nigdy przedtem na świecie jeszcze nie było”, to uprzywilejowywała rzeczowy, konkretny styl dokumentalny. „Waler szczególnie” nadawano narracji w pierwszej osobie lub osobistej relacji świadka, ponieważ „pozwalała słyszeć głos tego, który mówi o swoich strasznych przypadkach, pozwalała konsekwentnie zachować jego perspektywę”. Jednocześnie nie wypracowano jeszcze żadnego „odpowiedniego” ani „stosownego” sposobu pisania o Zagładzie. Jak ujmuje to Głowiński, „nie ma języka, nie ma

stylu, nie ma wysłowienia, które z góry można byłoby uznać za właściwe i stosowne w dziełach poświęconych Zagładzie”, choć za najbardziej odpowiednie uznaje on formy estetyczne, które są proste i „bezprensjonalne”²⁹.

Podobnych spostrzeżeń dotyczących rozmycia granic między gatunkami dokumentalnymi a literackimi w tekstach o Zagładzie dokonał uznany historyk Jerzy Jedlicki. Teksty te bowiem miały „pełnić funkcję świadectwa”, jednak jego potworność uruchamiała ładunek emocjonalny wymagający literackich środków wyrazu. Z jednej strony zatem „literatura świadcząca z okresu okupacji zachowuje na ogół skrupulatną wierność realiom” przedstawianych wydarzeń, opisywanych prostym, beznamiętnym językiem, będącym „wyzwaniem rzuconym naszej kulturze” ozdobników estetycznych. Z drugiej zaś strony mają one, jak pisze Jedlicki, zaświadczać wartościom – mają być „test[em] sprawdzający[m] ideologiczne założenia głównych nurtów nowożytnej myśli społecznej” – jak również świadectwem sprawdzianu, jakiemu Zagłada poddawała moralność, rejestrującym zarówno wydarzenia, jak i wewnętrzną ewolucję świadków tych wydarzeń³⁰.

Ów dysfunkcyjny system gatunków był odzwierciedleniem rozbitego systemu wartości moralnych. W nowej rzeczywistości, w której pewnych ludzi uznawano za podludzi i legitymizowano masową zbrodnię, kompas moralny społeczeństwa nie wskazywał już właściwej postawy etycznej i nie zapewniał zwycięstwa dobra nad złem. Jak pokazują omawiane tu teksty literackie, program „ostatecznego rozwiązania” wystawił na próbę wierność Polaków wobec idei świętości życia ludzkiego. Niemiecka okupacja i Zagłada dokonały daleko posuniętego rozkładu etyki

²⁹ M. Głowiński, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 10–11, 13–15. O gatunku dokumentalnej literatury pięknej zob. także *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska, J. Sławiński, Warszawa 1978; Z. Ziątek, *Wiek dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Warszawa 1999; *Literatura wobec wojny i okupacji*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1976.

³⁰ J. Jedlicki, *Dzieje doświadczone i dzieje zaświadczone*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, dz. cyt., s. 350, 352, 361, 367.

humanistycznej, co pokazują przypadki Polaków donoszących nie tylko na Żydów, lecz także na Polaków ratujących Żydów.

Wiele lat później, na kontynencie odległym od żydowskiej tragedii, Geoffrey Hartman, żydowsko-amerykański badacz Zagłady, tak opisywał wywołaną przez nią nową, bezprecedensową pustkę moralną: „W konkretnym przypadku Szoa, w centrum tego wydarzenia, tkwi coś mrocznego”, jakies „*novum*, które trzeba przyjąć, nawet jeśli nie można go zrozumieć”. Hartman stara się jednak naświetlić kontury tego niepojętego mroku, stosując retorykę negacji. Choć bowiem nie sposób dociec, czym dokładnie był, to można określić, czym nie był. Otóż według Hartmana niepoznawalny mrok Zagłady przyćmił wzorce ludzkości: „Sekwencji Rewolucja Francuska: Oświecenie nie można zastąpić sekwencją Zagłady: Oświecenie. Co należy umieścić po dwukropku? »Zmierzch Oświecenia«? Czy też »Zmierzch Boga«?»³¹. Hartman wiąże przejmujący mrok moralny Zagłady z kresem racjonalności i wiary – filarów cywilizacji, świeckiego i religijnego. Zauważa też, że pokolenie urodzone po Zagładzie wykazuje skłonność do „kontekstualizacji” i „relatywizacji” „cezurowego i niewytłumaczalnego charakteru Szoa”³².

Co ważne, do jednakowych wniosków doszli polscy pisarze, którzy jako bezpośredni świadkowie Zagłady nie byli w stanie jej „kontekstualizować” ani „relatywizować”. Kluczowym tematem *Medalionów* Zofii Nałkowskiej oraz *Wyroku na Franciszka Kłosa* Stanisława Rembeka, wydanych odpowiednio w latach 1946 i 1947, jest właśnie utrata zdolności racjonalnego myślenia oraz wiary. Zarówno Nałkowska, jak i Rembek byli świadkami upadku świeckiego i religijnego humanizmu, co Hartman rozpoznał dopiero parę dekad później. W *The Ethics of Witnessing* analizowałam, jak powojenne świadectwa literackie Nałkowskiej i Rembeka dopełniały, a jednocześnie komplikowały reakcje na Zagładę zawarte w ich dziennikach.

³¹ G. Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, New York 1996, s. 4.

³² Tamże, s. 5.

Medaliony, zbiór opowiadań inspirowanych tym, co Nałkowska usłyszała i zarejestrowała w 1945 roku w Głównej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Polsce, otwiera słynny aforyzm autorki: „Ludzie ludziom zgotowali ten los”³³. Choć pisarka przez całe życie pozostawała wierna sekularyzmowi i ideałom oświecenia, to motto otwierające jej książkę dowodzi, że zdawała sobie sprawę z bezzasadności dopatrywania się w rozumie gwaranta postępu moralnego. Zagłada zmusiła bowiem Nałkowską do uznania ludzkiej zdolności do niesłychanego okrucieństwa, która stoi w sprzeczności z racjonalnym pragnieniem ludzkiego dobra i kała całą ludzkość.

Jeśli *Medaliony* Nałkowskiej zapowiadają Hartmanowski „zmierzch oświecenia”, to powieść *Wyrok na Franciszka Kłosa* Rembeka zapowiada Hartmanowski „zmierzch Boga”. Choć w *Dzienniku okupacyjnym* Rembek nie ukrywał swego antyżydowskiego nastawienia, jako żarliwy katolik nie potrafił darować potwornych zbrodni popełnianych na Żydach w miasteczku, w którym spędził wojnę. Jego powieść, będąca zbeletryzowanym opisem tych okropności, przedstawionym w pierwszej osobie, pokazuje, że mieszkańcy miasteczka ochoczo wypełniali niemieckie rozkazy polowania na Żydów i zabijania ich. Ksiądz Międlak łączy ich za nieprzestrzeganie nauk Jezusa, lecz jego słowa trafiają w próżnię. Nie jest w stanie powstrzymać moralnego upadku swych parafian, co oznacza koniec wiary chrześcijańskiej i zwycięstwo zła. Zakończenie powieści wyklucza nadzieję na zbawienie: narrator opisuje, że „Wszystkie twarze były stężale, wszystkie serca zamknięte. Napępniały je przecież najstraszniejsze nieszczęścia, jakie pycha i złość szatańska zdołały rozplenić na naszej nikczemnej i smutnej planecie”³⁴.

Świeckie stanowisko Nałkowskiej oraz religijne stanowisko Rembeka wyznaczają skrajne bieguny spektrum świadectw literackich siedmiorga polskich pisarzy omawianych w niniejszej publikacji. Świeckie reakcje humanistyczne na „ostateczne rozwiązanie” omawiam

³³ Z. Nałkowska, *Medaliony*, Warszawa 1984.

³⁴ S. Rembek, *Wyrok na Franciszka Kłosa*, Warszawa 1977, s. 157. Szczegółową analizę *Medalionów* Nałkowskiej i *Wyroku na Franciszka Kłosa* Rembeka przedstawiam w poświęconych im rozdziałach *The Ethics of Witnessing*, dz. cyt.

w rozdziale drugim, zatytułowanym *Kłeska moralna oświeconego świadka Zagłady*, analizując opowiadania Kornela Filipowicza, Józefa Mackiewicza i Tadeusza Borowskiego. Opowiadania te, inspirowane osobistymi przeżyciami pisarzy, skupiają się na moralnej analizie własnego zachowania przez narratora wypowiadającego się w pierwszej osobie, co nieuchronnie prowadzi go do traumatycznej konstatacji, że nie udało mu się dochować wierności swemu humanistycznemu światopoglądowi. Narratorów trawia wstyd i żal, gdy odkrywają, że okazali się emocjonalnie podatni na propagandę nazistowską odczłowieczającą Żydów. W ramach zadośćuczynienia za to niewybaczalne wykroczenie moralne bohaterami swych opowiadań czynią więc Żydów, którzy mimo pełnej świadomości wydanego na nich wyroku śmierci trwają przy oświeceniowych wartościach ludzkiej godności i wolności.

W rozdziale trzecim, noszącym tytuł *Teologia chrześcijańska w czasie Zagłady*, omawiam wojenne pisma Zofii Kossak, uznanej przedwojennej pisarki katolickiej, słynącej z nieprzejednanego antysemityzmu. Co prawda, w czasie wojny nie odstąpiła od wrogiej postawy wobec Żydów, lecz potępiła dość popularne przekonanie, że ich eksterminacja jest dobra dla Polski. Takie podejście uznała za zdradę podwójnej i niepodzielnej narodowo-religijnej tożsamości swych katolicko-polskich rodaków. Dla Kossak ratowanie Żydów było koniecznym warunkiem ratowania polskiego katolicyzmu. Była bowiem przekonana, że współudział w mordzie na Żydach groził odcięciem polskich wiernych od nauk Kościoła katolickiego.

W rozdziałach czwartym i piątym przyglądam się świadectwom literackim, które pozwalają spojrzeć na emocjonalne i etyczne reakcje Polaków wobec ludobójstwa Żydów w sposób bardziej zniuansowany. W rozdziałach *Kryzys humanistyczny świata bez Boga*. *Leopold Buczkowski* oraz *Egzystencjalizm katolicki wobec okupacji i Zagłady*. *Jerzy Andrzejewski* zgłębiam wzajemne oddziaływania światopoglądów świeckiego i religijnego zmagających się z ludobójczym terrorem. I choć żaden z tych światopoglądów nie był w stanie zneutralizować demoralizującego wpływu reżimu niemieckiego na polskie społeczeństwo, to każdy

z tekstów analizowanych w tych rozdziałach prezentuje odmienny tryb postępowania. Powieść Buczkowskiego *Czarny potok* przedstawia eks-terminację Żydów i niepojęte ludzkie okrucieństwo jako porażkę żydowskiego i chrześcijańskiego Boga, ale jednocześnie daje płomyk nadziei na przyszłość w postaci opowieści o braterstwie wśród chrześcijan i Żydów. Z kolei opowiadania Andrzejewskiego *Przed sądem*, *Apel* oraz *Wielki Tydzień* ukazują słabość wartości oświeceniowych w czasie Zagłady, a formy oporu wobec morderczego reżimu upatrują w chrześcijańsko-egzystencjalnej zasadzie ludzkiej godności.

W rozdziale szóstym – *Zagłada a wizja polsko-żydowskiego braterstwa* – omawiam dramat Stefana Otwinowskiego *Wielkanoc*, niosący emocjonalnie i ideowo trudne przesłanie. Akcja utworu, tak jak akcja *Wielkiego Tygodnia* Andrzejewskiego, rozgrywa się w czasie powstania w getcie warszawskim, które reprezentuje nie tylko zagładę Żydów, lecz także moralne bankructwo polskiego społeczeństwa. U Otwinowskiego jednak, inaczej niż u Andrzejewskiego, u którego moralne działania chrześcijańskich bohaterów wskazują na próbę afirmacji humanizmu Kościoła katolickiego, powstanie w getcie jest aktem przywracającym żydowski honor i żydowską godność w duchu zapomnianej historii polskiego oświecenia protestanckiego.

Sądzę, że należałoby sparafrazować słowa Sartre'a i zapytać: Czy ktokolwiek sięgnie po książki, w których polscy pisarze przedstawili swą walkę ze złem „ostatecznego rozwiązania”? Czy ich głos, przynający się do moralnej porażki, zostanie usłyszany? Czy uda im się dokonać performatywnego aktu emocjonalnej i etycznej przemiany, tak na poziomie indywidualnym, jak i społecznym? W obecnej rzeczywistości politycznej Polski nie można zaręczyć, że odpowiedź na te pytania będzie pozytywna. Jednak dzisiejsza sytuacja nie różni się wiele od okoliczności tuż po wojnie, w których owi pisarze odważyli się nie tylko wyznać swą moralną słabość, lecz także narzucić potencjalnym czytelnikom odpowiedzialność za refleksję nad wypieranymi aspektami ich postawy. To trwające zaprzeczanie historii, które pomimo usilnych starań nie ustaje, potwierdza tylko konieczność otwarcia książki, usłyszenia jej głosu

i wbrew wszelkim przeciwnościom wszczęcia humanistycznych prób
zmierzenia się z przeszłością, co pozwoli utrzymać prawomocność hu-
manizmu w przyszłości.

Rachel Brenner zajmuje się przede wszystkim fikcjonalnymi reprezentacjami Zagłady stworzonymi przez polskich pisarzy w czasie wojny i w latach tużpowojennych. Książka stanowi oryginalną i bardzo interesującą propozycję spojrzenia na różnych autorów: Kornela Filipowicza, Józefa Mackiewicza, Tadeusza Borowskiego, Zofię Kossak-Szczucką, Leopolda Buczkowskiego, Jerzego Andrzejewskiego i Stefana Otwinowskiego. W perspektywie porównawczej usytuowane zostały przez badaczkę dzieła ściśle związane z obecnością w polskiej kulturze pamięci świadków Zagłady – pamięci bolesnej, trudnej i stale drażniącej sumienie społeczności, pamięci towarzyszącej wszystkim mimo upływu lat.

Alina Molisak