

Sławomir Kapralski

O co chodzi w wywiadzie? : próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych

Przegląd Socjologii Jakościowej 11/4, 6-33

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Sławomir Kapralski
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

O co chodzi w wywiadzie? Próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych

Abstrakt Artykuł prezentuje pewną metodę interpretacji pogłębionych wywiadów dotyczących sposobów, w jakie nieżydowscy Polacy pamiętają Żydów. Intencją proponowanej metody jest znalezienie nowej perspektywy, która uzupełniałaby dwie najważniejsze tradycje badawcze obecne w polskich badaniach tego tematu: podejście etnograficzne i podejście oparte na inspiracji psychoanalitycznej. Autor wychodzi z założenia, że wywiad nie stanowi przywołania przeszłości, lecz jest narracją tożsamościową, w której przeszłość jest (re)konstruowana zgodnie z imperatywami terażniejszości, w której wywiad jest przeprowadzany, a Żydzi pełnią w nim rolę układu odniesienia dla procesu budowania tożsamości respondenta. Autor przyjmuje też, że narracje tożsamościowe wytwarzane są w czterech głównych wymiarach: sacrum, śmierci, seksu i władzy/przemocy, z których każdy posiada swą kulturową semantykę i kod binarny, stosowany do oddzielenia praktyk i przekonań charakteryzujących „Nas” od tych, które przypisujemy „Innym”. Kody te, wraz z historiami o „Nas” i o „Innych”, tworzą osnowę i wątek tożsamości narracyjnej przedstawianej w wywiadzie i odpowiadają wizji kultury, którą możemy znaleźć u Clifforda Geertz: sieci znaczeń, którą utkaliśmy i w którą jesteśmy uwikłani. Następnie autor przedstawia interpretację jednego wywiadu, pokazując, w jaki sposób respondent organizuje swoje opowieści o Żydach za pomocą rozmaitych semantyk i kodów w celu nadania spójności własnej narracji tożsamościowej.

Słowa kluczowe interpretacja wywiadu, pamięć, narracja tożsamościowa, Żydzi, antysemityzm

Sławomir Kapralski, dr hab. prof. UP. Jego zainteresowania naukowe to: teoria socjologiczna, antropologia kulturowa, pamięć społeczna, tożsamości zbiorowe, etniczność i nacjonalizm, Holokaust, antysemityzm, społeczności romskie.

Adres kontaktowy:

Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
e-mail: kapral@up.krakow.pl

Ponad dwie dekady temu, w latach 1989–1993, pracownicy i studenci Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego uczestniczyli w projekcie „Pamięć kultury żydowskiej wśród mieszkańców Podkarpacia”, kierowanym przez profesorów Jonathana Webbera (wówczas z Oxfordu) i Andrzeja Palucha. W czasie trwania projektu, który – wbrew nazwie – objął swoim zasięgiem cały teren dawnej polskiej Galicji, przeprowadzono kilkaset pogłębionych wywiadów z ludźmi, którzy w momencie wybuchu II wojny światowej byli już na tyle dorośli,

by mieć własne wspomnienia o swoich żydowskich sąsiadach.

Wywiady te zostały nagrane, a następnie dokonano ich transkrypcji. Zarówno nagrania, jak i transkrypcje są zarchiwizowane w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 2012–2014 wywiady zostały zdigitalizowane i przygotowane do analizy za pomocą programu MAXQDA. Wywiady były częściowo ustrukturyzowane i dotyczyły następujących bloków tematycznych: ogólne wspomnienia o społeczności żydowskiej; pamięć religii żydowskiej, jej świąt i rytuałów; pamięć relacji między Żydami a nie-Żydami; pamięć zagłady Żydów; stosunek do antysemickich klisz i stereotypów. W trakcie wywiadu respondenci mogli swobodnie rozwijać swoje wypowiedzi i ilustrować je przykładami, historiami ze swojego życia oraz zasłyszаныmi opowieściami. Stąd też zasadne wydaje się w tym przypadku użycie terminu „narracja”, choć zasadniczo termin ten odnosi się w niniejszej pracy do sposobu budowania opowieści o Żydach, przeszłości i sobie samym, którego mniej lub bardziej udatnymi zastosowaniami w praktyce rozmowy są wypowiedzi respondentów.

Z rozmaitych powodów wywiady te nie zostały nigdy zanalizowane i wykorzystane w publikacji¹. Po ponad 20 latach niektórzy uczestnicy tamtych badań postanowili powrócić do zebranego wówczas materiału i włączyć jego analizę do nowego projektu badawczego „Strategie pamiętania o kulturze żydowskiej w Galicji”². Taka konfrontacja

z materiałem zebrany wiele lat temu stwarza dla badaczy interesujące wyzwanie. Między innymi dlatego, że badacze są obecnie starsi, a tym samym bogatsi o lektury, zwłaszcza dotyczące problematyki pamięci, i doświadczenia badawcze, jakie od tamtego czasu sobie przyswoili jeśli idzie o pamięć, zwłaszcza dotyczącą Żydów i ich zagłady. Dzisiejsza Polska – w następstwie szeregu wydarzeń, debat, sporów, polemik, publikacji, akcji (i kontrakcji) upamiętniających – jest miejscem, w którym „pamięta się Żydów” zupełnie inaczej niż na początku lat dziewięćdziesiątych (Forecki 2010).

Przed badaczami stoi zatem złożona kwestia: jak czytać wywiady z perspektywy czasu, który upłynął od ich przeprowadzenia? Z jednej strony nie da się wziąć w nawias wydarzeń, lektur i innych układów odniesienia, które zaistniały po przeprowadzeniu wywiadów, z drugiej strony jednak musimy pamiętać, że owe układy odniesienia nie istniały w czasie, w którym rozmawialiśmy z naszymi respondentami – tak dla nich, jak i dla nas.

Najbardziej istotną kwestią jest jednak to, co właściwie zawierają zgromadzone przez nas wywiady i jak zakwalifikować wypowiedzi respondentów, gdyż od tego w dużej mierze zależy wybór odpowiedniej procedury interpretacyjnej. W czasie przeprowadzania wywiadów towarzyszyło nam dość naiwne przeświadczenie, że ludzie, z którymi rozmawiamy, przekazują nam po prostu to, co zdołali zapamiętać i czego w przeszłości dowiedzieli się o Żydach. Jednakże już 20 lat temu stanęliśmy w obliczu faktu, że wywiady z jednej strony zawierały wątki fantastyczne, niemalże mitologiczne, które nie mogły się odnosić do realnych

¹ Kilka z nich zostało użytych jako materiał ilustracyjny w: Kaprański 1999.

² NCN OPUS 4 DEC-2012/07/B/HS3/03464. Niniejszy tekst powstał w ramach tego projektu.

wydarzeń z przeszłości, z drugiej zaś – nasi rozmówcy nie poruszali rozmaitych tematów, których musieli być świadomi.

Obecnie w literaturze polskiej istnieją dwa znaczące paradygmaty interpretacji tego problemu. Z jednej strony mamy „konfiguracjonizm kulturowy” Aliny Całej (1992)³, który – ujmując rzecz w terminach studiów nad pamięcią społeczną – odnosi wypowiedzi na temat Żydów do ramy kulturowej badanych: w tym przypadku konfiguracji elementów tradycyjnego światopoglądu chłopskiego i ludowego katolicyzmu. Z drugiej natomiast strony mamy inspirowane psychoanalizą podejście Joanny Tokarskiej-Bakir (2004; 2008), w którym „pamięć o Żydach” jest rezultatem procesów wypierania, tabuizacji, reakcji obronnych, mitów i rytuałów wymazywania oraz zaprzeczania, stanowiących wyraz „nieprzepracowanej” traumy, związanej z postępowaniem wobec Żydów w przeszłości.

Oba te podejścia doprowadziły do powstania znakomitych interpretacji, oba mają jednakże swoje ograniczenia. Odniesienie do ramy kulturowej prowadzić może do apodyktycznej wizji niezmiennych pamięci, zdeterminowanej przez kulturowy wzór myślenia danej społeczności, odizolowany od innych, homogeniczny i statyczny oraz powiązany z równie statycznie postrzeganą, raz na zawsze daną tożsamością. Odniesienie do traumy i mechanizmów jej wypierania bywa w badaniach nad pamięcią krytykowane jako nieadekwatne w analizie mechanizmów społecznych, które cha-

³ Uczestnikom badań prowadzonych dwie dekady temu znane było pierwsze, „powielaczowe” wydanie tej pracy (Cała 1987).

rakteryzują zbiorowości, nieokreślone i oparte na niedających się sprawdzić założeniach. Obie orientacje doszukują się czynników warunkujących pamięć poza teraźniejszością: w traumatyzujących wydarzeniach z przeszłości lub w pozahistorycznych wzorach kulturowych, co może prowadzić do niedoceniań ról teraźniejszych kontekstów sytuacyjnych, odpowiedziami na które są często formy pamięci społecznej.

Poniższa propozycja interpretacyjna pomyślana została jako uzupełnienie powyższych paradygmatów, które mogłyby być stosowane zwłaszcza tam, gdzie nie da się określić konkretnej ramy kulturowej warunkującej pamięć lub tam, gdzie wątpliwe jest istnienie w świadomości społecznej wypartych przeżyć traumatyzujących. W następnym rozdziale przedstawione zostaną główne założenia przedstawianego tu podejścia, w kolejnym zaś zostanie ono zastosowane do analizy wybranego wywiadu.

O tożsamości, narracji i pamięci: teoretyczne założenia interpretacji wywiadu

Punktem wyjścia prezentowanej tu propozycji interpretacji wywiadu jest założenie, że jest on narracją tożsamościową osoby badanej, nie zaś świadectwem. W kategoriach teorii pamięci społecznej wywiad będzie zatem traktowany nie jako zapis *mne-me*, czyli „ciągłej pamięci” przeszłych wydarzeń, lecz jako *anamnesis* – kontekstowo uwarunkowane przypominanie sobie tego, co zostało zapomniane (Yerushalmi 1996). „Przypominanie sobie” należy ująć w cudzysłów, gdyż mówimy tu raczej o procesie wytwarzania pamięci, w którym ślady przeszło-

ści, obecne w osobistych wspomnieniach badanych, zostają przefiltrowane i przekształcone przez działanie czasu, interakcji społecznych, ramy i pamięci kulturowej. Ma to między innymi miejsce w procesie tworzenia obrazu przeszłości i siebie samego, wzbudzoną sytuacją wywiadu i wydarzeniami, w kontekście których wywiad się odbywa.

Podejście to zgodne jest z podstawowym założeniem etnologii strukturalnej, zgodnie z którym to, co członkowie jednej grupy mówią nam o członkach innych grup, ujawnia nam struktury, za pomocą których ci pierwsi postrzegają świat i siebie samych, nie może zaś być źródłem wiedzy o tych drugich czy też o rzeczywistych relacjach między tymi grupami (Stomma 1986).

Pojęcie tożsamości rozumiem w sposób zbliżony do tego, w jaki Paul Ricoeur (2003) przedstawiał „tożsamość narracyjną”, składającą się z „opowieści o sobie samym”, budowanych z kodów kulturowych, tradycji literackich, mitów i legend, które mieszają ze sobą fakty, wspomnienia i wyobrażenia. Z pomocą tych opowieści jednostki i grupy nadają znaczenia swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, porządkując zarazem epizody swojej historii. Jednakże logika tego porządkowania nie przypomina bynajmniej pracy historyka: stawki indywidualnych wysiłków na rzecz nadania sensu własnemu życiu są inne niż stawki funkcjonujące w polu historiografii.

Opowieści o sobie, które stanowią tożsamość narracyjną, zazwyczaj zakładają (jawnie lub w ukryty sposób) istnienie Innego (człowieka, grupy), skonstruowanego jako punkt odniesienia dla tego, co jest w nich przedstawione jako Ja czy My. Leżące u ich

podstaw struktury władzy wyznaczają z kolei granicę pomiędzy Nami a nie-Nami. Nasze tożsamości stanowią zatem dialogiczną grę podobieństw i różnic, która definiuje nas jako podobnych do członków naszej grupy i różnych od tych, którzy są układem odniesienia dla naszych opowieści (Burke 2013).

Wprawdzie główna oś podziału biegnie między Nami a Innymi, niemniej jednak może ona przyjmować różne formy, mniej lub bardziej przepuszczalne, a dystans do innych jest stopniowalny, co sprawia, że owa linia może przebiegać bliżej lub dalej tego, co uznajemy za centrum „Nas”. Czasami można mówić o wielu granicach, które w różnych miejscach – w zależności od zagadnienia – oddzielają nasz świat od świata innych, czyniąc ten ostatni raz bliższym, raz bardziej odległym od naszego.

Poznawczym odpowiednikiem tej – zaczerpniętej od Alfreda Schütza – wizji struktury społecznego świata jest ambiwalentny stosunek do innych, którzy stanowią dla nas zarazem pokusę i zagrożenie. Inni mogą być dla nas atrakcyjni, w ujęciu inkluzywnym, jako personifikacja pewnych interesujących alternatywnych możliwości, które zostały wykluczone przez logikę i uwarunkowania naszego życia, a które można by do niego wprowadzić. Jednocześnie inni są groźni w ujęciu agonistycznym: gdy mianowicie ich sposób życia jest traktowany jako konkurencyjne zagrożenie, któremu możemy nie sprostać, tracąc „naszość” na rzecz inności (Waldenfels 2002).

Wytwarzając narracje tożsamościowe, utożsamiamy się z pewną grupą („Nami”) i jednocześnie odróżniamy się od tych, których w owym akcie odróżnienia

konstruujemy jako „Innych”. To strukturalne ułożenie „Innych” jako układu odniesienia naszych konstrukcji tożsamościowych sprawia, że przypisyujemy im często właściwości formalnie przeciwstawne tym, jakie w naszym mniemaniu charakteryzują naszą własną tożsamość. Nawiązując do koncepcji Barbary Skargi (1997), można powiedzieć, że świat „Innych” widziany przez pryzmat naszych narracji tożsamościowych jest chaosem (w opozycji do naszego uporządkowania), bezsensem (w opozycji do pełnego znaczeń naszego świata) i nietrwałością (na tle której nasze trwanie wygląda bardzo solidnie). Ta ostatnia charakterystyka – nietrwałość i nieciągłość „Innych” – zbliża ich postrzeganie do percepcji śmierci: radykalnej odmienności i zarazem kresu trwania.

Taka perspektywa zbliża się do stanowiska Zygmunta Baumana (1992), zgodnie z którym proces budowania nowoczesnej tożsamości jest poszukiwaniem nieśmiertelności, którego ofiarami często stają się inni – ci, którzy stanowią układ odniesienia dla tego, kim w naszym rozumieniu jesteśmy. W dokonanym przez Baumana przeglądzie strategii unieśmiertelniających możemy się doszukać istnienia czterech głównych obszarów lub pól społecznych⁴, w których wytwarzana jest tożsamość. Są to: (1) pole sacrum, w którym funkcjonują rozmaite koncepcje transcendencji; (2) pole władzy, w którym znajdują się rozmaite formy ekstensji i intensyfikacji życia poprzez kontrolę nad ludźmi i zasobami, przemoc i agresję; (3) pole seksu, obejmujące prokreację jako biologiczną ciągłość życia i związane z nią instytucje; (4) pole śmierci, w którym funkcjonują rozmaite

⁴ Którym w socjologicznej teorii tożsamości może odpowiadać pojęcie „siecio-domen”, używane przez Harrisona White’a (2011).

postawy, koncepcje i zinstytucjonalizowane działania dotyczące śmierci, uznawane za właściwe i prawomocne przez daną społeczność.

Semantyki kulturowe, zwłaszcza będące zgeneralizowanymi mediami komunikacji, związanymi z poszczególnymi podsystemami społeczno-kulturowymi (w przyjętej tu konwencji – polami), są ustruktrowane za pomocą kodów binarnych, które w teorii Niklasa Luhmanna zapośredniczają ich relacje z otoczeniem (King 2004). Zarazem kody te dookreślają treść semantyk i naturę podsystemów kulturowych, stąd też w analizach konkretnych przypadków można używać pojęcia kodu, semantyki i podsystemu zamiennie. Za pomocą kodów użytkownicy związanych z nimi semantyk kulturowych utożsamiają się ze sobą – w opozycji do innych.

To – być może zaskakujące dla niektórych – połączenie teorii Baumana i Luhmanna w jednym schemacie interpretacyjnym jest zasadne. Przede wszystkim wielkie teorie są jak mity, które według Lévi-Straussa zawsze opowiadają tę samą historię, choć czynią to w rozmaity sposób. Poza tym teoria Luhmanna, z jej obsesją nietrwałości podstaw istnienia, nieciągłości historii, niemożności komunikacji oraz wizją Innego jako negacji temporalnej struktury naszej egzystencji, należy w dużej mierze do perspektywy fenomenologicznej (por. Kurowski 2004) i egzystencjalistycznej, do których odwołuje się Bauman i które stanowią główny układ odniesienia niniejszej interpretacji.

W ramach prezentowanej tu strategii interpretacyjnej będziemy mówić o kodzie pola sacrum (wierzący vs. niewierzący – lub „niewłaściwie” wierzący), pola

władzy (dominujący vs. podporządkowani), pola seksu (seksualność normatywna i nienormatywna) oraz pola śmierci (śmierć będąca kresem życia i śmierć będąca początkiem innej formy egzystencji).

Proponowany tu układ pól wytwarzania tożsamości, funkcjonujących w nich semantyk i kodów oraz granic, ustanawianych przez grupy za ich pomocą, odpowiada kulturze rozumianej – w duchu metafory zastosowanej przez Clifforda Geertza (1973) – jako sieć znaczeń, utkana przez ludzi, którzy stają się następnie jej więźniami. W sieci tej śmierć, seks, władza i sacrum tworzą cztery podstawowe kategorie **osnowy** naszych narracji tożsamościowych (opowieści o sobie samym): cztery podstawowe motywy opowieści, poprzez które aranżujemy swoje tożsamości.

W narracji tożsamościowej ten zestaw motywów osnowy jest przepleciony **wątkiem**, na który składają się zawartości historii podtrzymujących tożsamość – w tym przypadku dotyczących relacji naszych rozmówców z członkami społeczności żydowskiej. Ich szczególnym tematem jest gra podobieństw i różnic: wyznaczają one obszar cech, które nasi rozmówcy w swoim mniemaniu dzielą z Żydami, oraz takich, które ich od nich odróżniają. Porównanie jest ukrytym (czasem zresztą jawnym) założeniem tych opowieści, a jego rezultatem są granice pomiędzy obiema społecznościami, budowane w różnych miejscach osnowy.

Ta koncepcja kultury-sieci będzie służyć do zbadania, w jaki sposób Żydzi występują w wątkach wchodzących w ramy czterech głównych motywów osnowy, charakteryzujących zawarte w wywiadach

narracje tożsamościowe, a także w jakich miejscach narracje te konstruują granicę między „Nami” (nieżydowskimi Polakami) i „Nimi” (Żydami). Inaczej mówiąc, interpretacja wywiadu polegać będzie na (1) zbadaniu motywów występujących w poszczególnych polach wytwarzania tożsamości (osnowa); (2) zbadaniu semantyki tych motywów; (3) zbadaniu kodów binarnych, których konwersją są poszczególne motywy (granice międzygrupowe); (4) zbadaniu, w jaki sposób dany motyw otwiera się na kody obecne w innych polach i może zostać w nich wyrażony.

Interpretacja wywiadu

Przedmiotem interpretacji będzie wywiad oznaczony nr. 486, przeprowadzony 11.05.1991 roku w miejscowości S. w południowej Polsce⁵. Respondentem był 70-letni mężczyzna, a więc człowiek wkraczający w pełnoletniość w dniu wybuchu II wojny światowej, mający wykształcenie średnie i będący wyznania rzymskokatolickiego. Znał on Żydów osobiście – jako kolegów i koleżanki w szkole, jako sąsiadów, którym pomagał w ramach sąsiedzkiej pomocy, i którym dokuczał jako członek miejscowej „kawalerki”.

Wywiad został podzielony na 4 obszary problemowe, odpowiadające polom wytwarzania tożsamości i kodom kulturowym używanym w tym procesie.

⁵ Wywiad przeprowadziła Kamila Kalinowska. Wywiad ten został wybrany do interpretacji, ponieważ jest on pod wieloma względami typowy jeśli idzie o podniesione wątki, ich (nie)spójność, ambiwalencję obrazu Żyda, proporcję pomiędzy mitologią a realizmem i ogólny stosunek respondenta do Żydów. Dodatkowym powodem wyboru właśnie tego wywiadu było to, że respondent mieszkał w regionie, który w latach 1942–1945 stał się areną „polowania na Żydów”, prowadzonego przez miejscową ludność (zob. Grabowski 2011).

Stanowią one osnowę narracji tożsamościowej, jaką prezentuje wywiad. W każdym z tych pól wyodrębniono następnie wątki opowieści „o Żydach” i zwrócono uwagę na sposób ustanawiania granicy międzygrupowej i mechanizmów jej symbolicznej obrony. Zwrócono też uwagę na to, do jakich innych pól prowadzą poszczególne wątki i jakie to pociąga za sobą możliwości ich przekodowania – zapisu w kodzie właściwym dla innego pola.

Dla uniformizacji analizy przyjęto, że poszczególne pola/kody/osnowy omawiane będą w kolejności, w jakiej pojawiały się w pytaniach wywiadu, niezależnie od tego, ile wątków występuje w każdym z nich i jak bardzo są one rozbudowane. Oznacza to, że najpierw omawiam pole sacrum, następnie śmierci, seksu i władzy-przemocy.

Sacrum

Pole sacrum jest w wywiadzie względnie rozbudowane. W jego skład wchodzi pięć wątków: „złotego cielca”, religijności Żydów, zabójstwa Jezusa, stosunku do świąt żydowskich i mordu rytualnego.

„Złoty cielec”

Mieli w takiej obudowie srebrnej, w takiej za szkłem...
Mieli tego swojego bożka, to mówili cielec... To było złote. I ja to miałem tego cielca... Miałem, bo byłem w Armii Krajowej i my poszli, żeby to uratować...
Wdrapnęli my tam i zabrałem tego ich świętego, najwyższą świętość... To ważyło jakieś trzy... Trzy i pół kilograma... To był taki format... Baranek, a to było złote... To się znajdowało... Tam był taki schowek, to tam nie otwierali do tego, tylko Żydzi modlili się tam

i patrzali w to jak w bóstwo, bo Żydzi bardziej szanowali swoją religię jak my Polacy i katolicy.

Opowieść o złotym cielcu odwołuje się do rozpowszechnionego motywu kulturowego⁶, deprecjującego przedmiot wiary w religii żydowskiej, i poprzez zastosowanie wartościujących określeń (cielec, bóstwo, bożek), odmawiającego jej statusu religii „prawdziwej”, to jest odnoszącej się do Boga. Wątek ten ustanawia zatem granicę między nieżydowskimi Polakami a Żydami jako granicę religijną między prawdziwą, „poważną” religią a religią, której wyznawcy czczą bożka. Jednocześnie w wątku tym pojawia się nuta szacunku dla religijności Żydów, która przedstawiona jest jako silniejsza niż katolicka. Takie podejście, kontynuowane w innych wątkach omawianego pola, praktycznie znosi granicę pomiędzy wyznawcami obu religii, przedstawiając nawet Żydów jako wzór dla katolików.

Na uwagę w omawianym wątku zasługuje kwestia „ratowania cielca” przez respondenta jako członka AK. Zagadnienie to nie zostało jednak niestety rozwinięte w wywiadzie, nie wiemy więc, co stało się później z „uratowanym cielcem”. W innym miejscu respondent przyznaje też, że posiada żydowskie książki i dwa lichtarze, choć nie wspomina, w jakich okolicznościach przedmioty te zostały „uratowane”.

Religijność Żydów

Temat szacunku dla religijności żydowskiej został przez respondenta rozwinięty w osobnym wątku

⁶ Alina Cała (1992) interpretuje ów motyw jako próbę opisu nieznanego artefaktu kulturowego (udekorowanego zwoju Tory) w kategoriach zniekształconej historii biblijnej.

należącym do omawianego pola. Żydzi zostają tu ponownie przedstawieni jako wzór do naśladowania jeśli chodzi o stosunek do religii, przy czym respondent, jak się wydaje, łączy głęboką religijność z porządkiem społecznym i solidarnością grupową:

Jak my by byli tacy religijni jak oni są, to by nam nie trzeba było UB, nie trza partii, wojska, milicji i nie trzeba nic... Bo Żyd to szanował jeden drugiego i wszyscy wspólnie na siebie dorabiali, pracowali...

Zaobserwowany przez respondenta szacunek Żydów dla własnej religii pojawia się w innej jego wypowiedzi w kontekście historycznego pierwszeństwa religii żydowskiej:

Jakby tak po chłopsku pani wytłumaczyć? No żydowska religia była pierwsza – to jest raz, żydowska religia była w bardzo wielkim poszanowaniu, oni ją nadzwyczaj szanowali i troszczyli się o nią. A my Polacy no to nie...

Mówiąc o żydowskiej religijności, respondent podkreśla zatem jej cechy pozytywne, a także przyznaje religii żydowskiej historyczne pierwszeństwo. Kod binarny tego wątku (silna vs. słaba religijność) używany jest przez respondenta samokrytycznie, w celu podkreślenia niedoskonałości jego własnej grupy. W wątku tym nie mamy zatem do czynienia z ustanawianiem granicy między obiema grupami religijnymi: nie są one przedstawiane jako opozycyjne, lecz raczej jako różniące się zakresem występowania pewnej cechy.

„Zabójcy Jezusa”

W wątku Żydów jako zabójców Jezusa wspomniana powyżej granica pojawia się znowu i sprawia wra-

żenie solidnej bariery ustanawiającej duży dystans między grupami:

No i później oni zamordowali Chrystusa, wierzyli tylko w Pana Boga, a w Chrystusa nie wierzyli.

Żydzi odróżniani tu są od Polaków-katolików jako ci, którzy nie tylko nie wierzą w Chrystusa, ale wręcz go „zamordowali”. Warto jednak zwrócić uwagę, że – inaczej niż w wątku „złotego cielca” – Żydzi-mordercy Chrystusa przedstawiani są tu jako wierzący w Boga, a więc nie w „bożka” czy „cielca”, lecz w Boga, tego samego przy tym, którego synem był według chrześcijaństwa Jezus. Obraz Żyda jest tu więc znowu ambiwalentny: jako „zabójca Chrystusa” jest on lokowany w opozycji do grupy własnej respondenta, jednakże jako wyznawca tego samego Boga znajduje się on, w tym przynajmniej aspekcie, bliżej religii, którą wyznawał respondent.

Respondent nawiązuje w tym wątku również do znanego z innych wywiadów i z literatury (Cała 1992) tematu kary, jaka spotkała naród żydowski za zabójstwo Jezusa. Trzeba jednak przyznać, że opatruje swą refleksję istotnym zastrzeżeniem i nie uznaje się za kompetentnego by sądzić, czy rzeczywiście wszystkie nieszczęścia, jakie spotkały Żydów w historii, dają się zrozumieć przez pryzmat ich uczestnictwa w śmierci Chrystusa:

To jest tak okryte tajemnicą wielką, nie wiem, czy to ktoś wie. My przypuszczamy, że ta kara boska spłynęła na nich, bo oni tam wołali, że żądamy krwi na nas i na nasze syny – to jest w tych pismach... Ale jak... To są wszystko sprawy tajemne, boskie, że my nie możemy tu nic decydować w tym wypadku...

W tym miejscu wątek zabójstwa Jezusa stwarza możliwość przekodowania w narracjach należących do pola władzy-przemocy (aczkolwiek respondent nie odwołuje się do niego, gdy w późniejszych partiach wywiadu opowiada o zagładzie Żydów). Poza tym słowo „my” („my przypuszczamy”), które się w tym wątku pojawia, świadczy o tym, że jest on istotnym elementem budowania granicy pomiędzy Żydami a chrześcijanami. Jednakże niepewność respondenta odnośnie tropu kulturowego, jakim się posługuje, sprawia, że znów musimy tu mówić o ambiwalencji.

Święta żydowskie

Opisując stosunek nie-Żydów do świąt żydowskich jako reprezentacji judaizmu, respondent podkreśla, że był on negatywny. Chrześcijanie, zdaniem respondenta, odnosili się do żydowskich rytuałów religijnych:

Przeważnie ordynarnie... Tak. Nie umieli docenić żydowskich obyczajów, żydowskiej religii, po prostu drwili z nich...

Jest przy tym samokrytyczny, przyznając, że sam uczestniczył w zakłócaniu modlitw Żydów w synagodze z inspiracji swojego księdza katechety:

Tam [w bożnicy] my dużo razy byli, jak to chłopaki, to my latali, nieraz się tam kawkę puściło albo wróbla do bożnicy, jak chłopaki... Tu był taki ksiądz K., to on nas namawiał, był [to] straszny wróg Żydów... To tam chłopaki przynieśli kawkę młodą mu czy tam wróbla złapali... To on [mówił]: „Trzymajcie, do bożnicy tam”. On [jak] miał religię, to [mówił]:

„Słuchajcie, puście to do bożnicy”. Dla niego była to rozrywka taka.

Wątek zakłócania świąt żydowskich związany jest więc w wypowiedzi respondenta z polem przemocy i w kodzie właściwym temu polu (dominujący vs. podporządkowani) pojawi się jeszcze raz, gdy respondent będzie opowiadał o swoich codziennych kontaktach z Żydami. Jest to też wątek silnie separujący obie społeczności.

Mord rytualny

Wypowiedź respondenta na temat mordu rytualnego jest bardzo charakterystyczna w swojej ambiwalencji:

Mówiło się... To było w ich wierze, to było faktycznie, ale to było jeszcze za pra... pradawnych czasów, że tam gdzieś, cosi w związku ze śmiercią Chrystusa itd. [...] Oni to chcieli przekazać tą winę na rzymsko-katolików, no i oni mieli takie przesady, że do każdego pieczywa na święto czy tak musi być kropla krwi katolickiej. A to nieprawda było wszystko! [...] Żydzi się nigdy do tego nie przyznali – to jest raz. A była taka wersja, chodziła, że oni mordowali dzieci katolickie, to nieprawda było. To takie były przypisanki, to nieprawda była. Był to jakiś okres i później tam któryś z tych władców żydowskich zabronił, bo przecież to były morderstwa, a to zostało w tradycji, że tam z krwią jest, a to nieprawda była.

Respondent z jednej strony wiernie reprodukuje mitologiczną opowieść o mordzie rytualnym, z drugiej jednak strony aż cztery razy w krótkiej wypowiedzi zdecydowanie stwierdza, że historie o mordzie

rytualnym są nieprawdziwe. Mitologiczna rama opowieści o mordzie rytualnym występuje więc tu jako kulturowa oczywistość, a jednocześnie jest zanegowana jako prawdziwy obraz rzeczywistości.

Podsumowanie wątków pola sacrum

W polu sacrum występuje pięć wątków. Jeden z nich (wątek religijności żydowskiej) nie odwołuje się do idei granicy oddzielającej antagonistyczne grupy: żydowską i nieżydowską. „Strona” żydowska jest w nim przedstawiona z szacunkiem, oddano jej przy tym religijne „historyczne pierwszeństwo”. Dwa wątki (złotego cielca i mordu rytualnego) są ambiwalentne: z jednej strony ustanawiają wyraźną granicę i przedstawiają Żydów jako „religijnie gorszych” (oddających się idolatrii) i wrogich chrześcijaństwu (mit mordu rytualnego traktowany jako oczywista rama kulturowego postrzegania Żydów), z drugiej jednak strony granica ta jest zamazana poprzez pozytywne stanowisko wobec religijności żydowskiej i zdecydowane zanegowanie ramy kulturowej mordu rytualnego jako opisu rzeczywistości. Dwa kolejne wątki (zabójców Jezusa i stosunku do świąt żydowskich) przedstawiają Żydów i nieżydowskich Polaków w zdecydowanej opozycji, choć pojawia się tu też obraz Żydów jako wierzących w tego samego co chrześcijanie Boga. W obu wątkach pojawiają się odwołania do pola władzy-przemocy, otwierając możliwość zapisania dystansu religijnego w odpowiadającym temu polu kodzie.

Śmierć

Pole śmierci nie jest w wywiadzie specjalnie rozbudowane, zawiera jedynie trzy wątki.

Cmentarz i stosunek do grobów

Po lewej stronie, tam był ten cmentarz żydowski... Tam były te nagrobki... To wszystko pisane tak do tytułu... Jak to Żydzi. Piękne niektóre, marmurowe, dekoracyjne. Niemcy to kazali wszystko zlikwidować. Wyganiaли ludzi ze wsi... Ja nawet też tam wywoziłem koźmi od ojca i wywozili na drogi i wkopali jako słupy kilometrowe przy drodze. To się zniszczyło wszystko, z biegiem dziesiątek lat to się poniszczyło, ludzie pozabierali... Ktoś wziął se położył pod próg, to do stajni gdzieś... Tam są jeszcze ślady.

W wątku cmentarza na uwagę zasługuje określenie żydowskich nagrobków jako pięknych: jest to rzadki przypadek pozytywnej estetycznej kwalifikacji przedmiotów związanych z religią i kulturą żydowską. Opis zniszczenia cmentarza wiąże kod śmierci z polem przemocy: respondent odnotowuje przymusowy udział Polaków w zarządzonej przez Niemców likwidacji cmentarza, a także powojenne losy usuniętych nagrobków, wykorzystywanych przez polskich mieszkańców do celów praktycznych. Przemoc dotyczy więc w wypowiedzi respondenta nie tylko samej kultury żydowskich współmieszkańców, lecz także pamięci o niej (i o nich).

Przebieg pogrzebu

Respondent bardzo dokładnie opisuje niektóre aspekty żydowskich pogrzebów, które miał okazję obserwować.

Byłem dwa razy na pogrzebie żydowskim. Żydzi mieli taką... Jak to nazwać? Tak nieładnie po chłopsku to

nazwie: taką pakę zbitą i dwa drągi z boku przybite do przenoszenia tej paki, w tej pace wynosili wszystkich zmarłych, tam na ten cmentarz, ten pod lasem... Oni nigdy nie poszli drogą publiczną, tylko przez pola, miedzami, między żyta... Taki mieli układ jakisik... Coś tam, jakiś zabobon był... Coś tam było w tej ich wierze. I to szło parę tych Żydów i Żydówek za tym ciałem, to było nakryte, żeby tego nikt nie widział i we czterech chłopów mocnych to nieśli, bo to było blisko kilometr do tego lasu i tam był [cmentarz]... Ale zanim wyszli z tego domu... to... Były takie specjalne płaczki... Czem głośniej się darł koło chałupy, udawał, że płacze, to mu lepiej zapłacono i tam te trzy dni siedzieli koło tej... na korytarzu, tu czy tam... I te żałości okazywali tam... Oni umieli to artystycznie nagrać, oni to nazywali płaczki.

Respondent podkreśla w swojej wypowiedzi głównie te aspekty żydowskiego pogrzebu, które wydawały mu się ciekawe ze względu na ich odmienność od chrześcijańskiego rytuału pogrzebowego (brak trumny, płaczki). Zwraca też uwagę na „sekretny” charakter pogrzebu i unikanie przez kondukt dróg publicznych. Co ciekawe, nie pojawia się w tym kontekście żadna spekulacja na temat powodów takiego zachowania, co dziwi w przypadku respondenta otwarcie opisującego zakłócanie żydowskich rytuałów religijnych jako codzienność we wzajemnych relacjach obu grup.

Pochówek w pozycji siedzącej

Trzeci wątek pola śmierci związany jest z jednym z najbardziej intrygujących elementów polskiej mitologii dotyczącej Żydów, a mianowicie z występującym w bardzo wielu wywiadach przeświad-

zeniem o tym, że Żydzi byli grzebani w pozycji siedzącej.

Później zabierali tego zmarłego do tej paki, do gołej – tam nie było nic i zaszli nad ten dół, to nie tak chowali jak my chowamy w trumnie – w pozycji leżącej w poziomej, a oni nie; on tam nie był ubierany, tylko był nagi i był owinięty w prześcieradło białe, cały Żyd... Wszystko było schowane i był w pozycji siedzącej. Tam miał wykopany ten dołek i tu był taki stopień, że on na tym stopniu siedział tyłkiem... I tu nogami... Już w tej pace był na siedząco, jak on umarł, to już go tak ułożyli, że zastygł on... On tak już leżał na łóżku taki złamany i już gotowy był, już tak zaskrzepło to ciało i tak zostało. Sadzali go na tym gzymsie i obsypywali ziemią... My się pytali: „Dlaczego tak nie kładziecie na leżąco tego nieboszczyka”. „Wyście katoliki są głupie, bo wy leżycie, jak Pan Bóg zatrąbi, to zanim wy wstaniecie, to my już będziemy w niebie”. No mieli jakiś taki przesąd, no może mieli coś tam inne, ale tak to tłumaczyli, że na siedząco to on wcześniej wstanie... A że tak było, że tak chowali, to my raz chcieli się przekonać, już my raz byli... To my byli dorosłe chłopaki i poszli my raz w niedzielę po południu na ten ich cmentarz i tam był świeży, niedawno grób. No i odkopali my tam łopata, no i rzeczywiście: kacap siedział na siedząco.

Respondent, zgodnie z narracją mitologiczną, interpretuje rzekomy pochówek w pozycji siedzącej w kategoriach agonistycznych, jako przejaw żydowskiej chytrkości, umożliwiającej okpienie katolika również w najważniejszej sprawie, dotyczącej losu po śmierci. Jest to fundamentalna kwestia egzystencjalna, dotycząca słuszności wybranej strategii unieśmiertelniającej. W sposób naturalny motyw

ten ewokuje sferę sacrum i da się zapisać w kodzie sakralnym.

Na marginesie jest rzeczą interesującą, że respondent używa dla opisu żydowskich zwłok, rzekomo przez niego odkopanych, pejoratywnego epitetu „kacap”, który w polszczyźnie zarezerwowany jest dla Rosjan. Być może mamy tu do czynienia z generalizacją wyobcowania, jeśli można użyć takiego określenia, polegającą na wymienności epitetów kierowanych pod adresem grup obcych i postrzeganych jako wrogie.

Podsumowanie wątków pola śmierci

Podsumowując, można powiedzieć, że trzy wątki występujące na podstawie (w polu) śmierci w różny sposób posługują się granicą między Żydami a nieżydowskimi Polakami. W wątkach cmentarza i pogrzebu granica jest przyjmowana w milczący sposób. Oba te wątki mogą być łatwo przekodowane i zapisane w kodzie przemocy, z którym pole śmierci jest w naturalny sposób powiązane. Wątek drugi może dodatkowo zostać wyrażony w kodzie sakralnym. Jednocześnie przemoc jest z omawianych wątków w pewnym sensie wymazana. Natomiast trzeci wątek – pochówku w pozycji siedzącej – buduje granicę w sposób bardzo klarowny. Po jednej stronie znajdują się chytry Żydzi, którzy ustawiają się w uprzywilejowanej pozycji w eschatologicznym wyścigu o życie wieczne, po drugiej – Polacy-katolicy, którzy w odróżnieniu od Żydów grają fair. Wątek ten, dający się doskonale zapisać w kodach przemocy i sacrum, odzwierciedla obawę związane z podstawowymi zagadnieniami egzystencjalnymi, a także wiarę w to, że system wierzeń grupy wła-

snej jest eschatologicznie silniejszy, zaś jeśli zawiedzie, to z powodu żydowskiego oszustwa. Podstawowy kod pola śmierci: „dobra” śmierć obudowana właściwym rytuałem i prowadząca do jakiejś formy pośmiertnej egzystencji versus śmierć pozbawiona skutecznej oprawy rytualnej i prowadząca do nicości, zostaje w pewnym sensie odwrócony: sprytni Żydzi zdobywają przewagę eschatologiczną, choć ich śmierć jest „gorsza” i związana z zabobonem.

Seks

Na podstawie seksu respondent wprowadza trzy wątki: obrzezania, pięknej Żydówki oraz małżeństw i związków mieszanych.

Obrzezanie

Obrzezanie jest w wywiadzie postrzegane jako zjawisko posiadające wprawdzie związek ze sferą religii, ale jest on dla respondenta niejasny i nie stanowi podstawy sposobu, w jaki je postrzega. Ponieważ zaś dotyczy sfery genitalnej i służy respondentowi – jak zobaczymy – do budowania ugruntowanej w ludzkim ciele różnicy między Żydem a nie-Żydem, zostanie omówione w polu seksu.

A teraz jakby chciał rozróżnić mężczyznę, żeby byli w jednych ubraniach i katolik-Polak – to ubranie nie decydowało... Wie pani, co decydowało? Więc każdy Żydek był obrzezany.

Aczkolwiek respondent dostrzega religijne źródła obrzezania w tradycji żydowskiej, to jednak interpretuje ten rytuał głównie w kategoriach higienicznych:

Żydek jak się urodził, to w siódmym dniu jak się urodził, go brali ojcowie do tej jakiesik tam, do tego domu modlitwy i tam został z tego sikaczka, oberżnięto tę skórę mu, tak że on nie miał tego napletka, tylko... Oni to uważali, że tam się robią jakiesik zarazki, coś takiego, dla higieny, a pieron ich wie... Więc każdy Żydek był obrzezany, to w religii ich było, to tak za Mojżesza powstało i to było przestrzegane...

Granica między Żydami a katolikami jest tu bardzo wyraźna. Jest ona, można powiedzieć, zobiektywizowana w ludzkim ciele i dotyczy narządów seksualnych. Jest to jednak granica stosująca się wyłącznie do mężczyzn – w wywiadzie nie ma wzmianki o jakiejś cielesnej specyfice żydowskich kobiet. Nie jest to też granica agonizująca, gdyż nie prowadzi do kodu przemocy.

Piękna Żydówka

Respondent z dużym sentymentem wspominał w wywiadzie swą szkolną koleżankę, Żydówkę, z którą łączyło go dziecięce „podkochiwanie się” w sobie:

Jedna była [Żydówka] blondynka, ze mną do szkoły chodziła, do jednej klasy. Jaka śliczna blondynka była, toby nikt nie powiedział, że to Żydówka... Ale ona przychodziła do nas... My takie gówniarze to my się podkochiwali... No tak... Serce nie zna wieku ani pochodzenia... Nie żeby my tam specjalnie co złego robili... Za daleko nie, ale ta Żydówka bądź kiedy przyleciała: „Leon [imię respondenta] jest?”. „A jest w polu”. „Ja idę do niego, mam mu coś powiedzieć”. A ona guzik miała do opowiedzenia, przyszła, bo z Leonem chciała porozmawiać. Wtedy to ja byłem

młody, nie taki stary jak dzisiaj... I tak to było wtedy z tymi Żydami...

Wątek pięknej Żydówki nie zawiera jasno sprecyzowanej idei granicy. Można nawet powiedzieć, że opowieść respondenta mówi o sytuacji, kiedy wzajemna atrakcyjność granicę przełamuje. Z drugiej jednak strony szkolna koleżanka naszego respondenta była „śliczną blondynką” i w związku z tym nikt by „nie powiedział, że to Żydówka”, co wprowadza implicite antropologiczne, a może i estetyczne rozróżnienie pomiędzy dziewczynami żydowskimi a nieżydowskimi.

Małżeństwa mieszane i związki

Według respondenta małżeństwa między Żydami a nieżydowskimi Polakami zdarzały się bardzo rzadko. Respondent pamięta trzy takie przypadki:

W S. było dwa... i na D. było jedno... To nawet jeszcze żyje... Ona żyje, a on już zmarł... Taka ładna Żydowica⁷, ale to smok, ważyła ze 105 kilo, tylko że była urodna Żydowica i chłopak z bogatego domu... Spodobała mu się ta Żydówka i ożenił się z nią i żyli... On już miał chyba osiemdziesiąt dwa lata, jak zmarł w zeszłym roku, a ona jeszcze żyje... jeszcze lata... Ale to wszyscy tam... Do nich jak ktoś tam poszedł... to takie jakieś, ta, ta antypatia jakaś była... Gadali: no przechrzcionka, przechrzcionka... Bo ona się wychryciła na wiarę rzymsko-katolicką... Ale to [małżeństwa mieszane] się zdarzało bardzo rzadko i katolicy mieli

⁷ W tym przypadku zgrubienie „Żydowica” najwyraźniej odnosi się do wagi bohaterki i nie niesie ze sobą innych podtekstów. Respondent podkreśla przy tym urodę opisywanej przez siebie osoby.

jakieś takie uprzedzenie... Widzi pani, takie były czasy, taki był świat... No...

Zapamiętane przez respondenta małżeństwo Żydówki z Polakiem-katolikiem zostało zawarte z miłości i związane było z przejściem panny młodej na katolicyzm, ale z powodu uprzedzeń katolickiego otoczenia było ono przez nie traktowane niechętnie, a konwersja pozostawiła stygmat, widoczny w lokalnym, pejoratywnym określeniu „przechrzcionka”.

Sam respondent miał w tej sprawie bardzo zdecydowane zdanie. W żadnym wypadku nie pozwoliłby on swojemu dziecku na małżeństwo z Żydem/Żydówką:

Ja nie wiem, może ja się źle wyrażę, ale trzeba być już zbrońcem... No jak to... Jakoś to tak jest nie przyjęte, może w dużych miastach, dużych zbiorowiskach, to tam to nie jest takie rażące, no ale u nas no to...

Dość niefortunnie użyte przez respondenta słowo „zbrocenie” w nieświadomy sposób oddaje jednak prawdziwą naturę segregacji na polskiej prowincji: Żydzi byli traktowani jako coś w rodzaju odrębnego gatunku, z którym związki małżeńskie są niewyobrażalne. Respondent umiejscawia tę normę w kontekście małomiasteczkowej społeczności, w której spędził swe życie (twierdząc, że w dużych miastach sprawy mogły wyglądać inaczej, a małżeństwa mieszane nie były tam czymś bardzo „rażącym”). Norma ta, przynajmniej w przypadku tego konkretnego respondenta, dotyczyła przy tym głównie małżeństwa. Romans jego dziecka z Żydem/Żydówką nie przeszkadzałby mu już tak bardzo, w czym być może można odczytać echo jego młodzieńczych fascynacji.

Podsumowanie wątków pola seksu

Wątki obecne w tym polu nie są specjalnie rozwinięte. Granica między społecznościami jest bardzo wyraźnie obecna w jednym z nich (małżeństwa mieszane i związki), w innych zawarta jest *implicite*. Wątki te są przy tym dość izolowane, to znaczy nie otwierają zbyt wielu możliwości kontynuacji w kodach innych pól, być może za wyjątkiem wątku małżeństw mieszanych, który w pewnym sensie odwołuje się do kodów *sacrum* i władzy. Ambiwalencja historii opowiedzianej w tym wątku, a także w wątku „pięknej Żydówki” związana jest niewątpliwie z osobistym młodzieńczym doświadczeniem respondenta.

Władza/Przemoc

Pole władzy/przemocy jest najbardziej rozwinięte w wywiadzie. Dzieli się też na kilka obszarów: (1) opisy agresywnego zachowania wobec Żydów ze strony nieżydowskich sąsiadów; (2) opisy Żydów jako dążących do zdominowania nieżydowskich Polaków; (3) opisy zagłady Żydów i (4) opisy ratowania Żydów.

„Dokuczanie Żydom”

Temat agresji pojawia się w wypowiedzi respondenta jako integralny element stosunku do Żydów. Zapytany na wstępie, czy znał Żydów osobiście, respondent odpowiedział:

No rany boskie! Do szkoły chodziłem z nimi... I bili my się z Żydami...

Zdaniem respondenta, Żydzi bali się swych nieżydowskich sąsiadów:

Bardzo się bali. Żydzi się bali strasznie Polaków, bo Polak to był zdolny rzucić i kamieniem, i to, i tamto... A Żyd nie.

W innych wypowiedziach respondent stara się jednak przedstawić agresję wobec Żydów w kategoriach „dokuczania” czy „psot”, jakich dopuszczali się młodzi chłopcy, starając się podkreślić brak fizycznego zagrożenia Żydów:

Żyd tak nie poszedł na spacer do lasu gdzieś, bo się bali... Katolicy im tam dokuczali, to chycili... to zdarli buty z niego... Żydy nie wychodziły, tylko po rynku spacerowały... To takie młode młokosy, jak i dzisiaj te chuligani to... Nie żeby ich tam bili, tylko wzięli, potem Żydowi odnieśli to, no ale mu to wzięli, to Żydy wolały nie iść do lasu na spacer to dwieście, trzysta metrów od rynku i wracali już do rynku, bo w rynku byli najpewniejsi, była policja było wszystko, to oni się nie bali.

W tym kontekście respondent porusza kwestię zakłócania ceremonii żydowskich, konkretnie wesela, którą pomijał milczeniem, opisując żydowski pogrzeb.

Widziałem ślub i wesele. Obchodzą to bardzo uroczysto, bardzo gościnnie to, ale nie byłem tam długo, możemy być pięć minut i wyjechali na mnie, bo oni tam nie chcieli katolików przyjmować, bo chłopaki jak tam poszli, to tam cosik spsocił, cosik popchnął, przewrócił...

W tym przypadku respondent wspomina negatywną reakcję Żydów na zakłócenie uroczystości weselnej. Na ogół jednak starał się podkreślać, że Ży-

dzi nie gniewali się za wyrządzane im „psoty”, nie wchodząc bliżej w powody, dla których musieli oni negocjować z rodzicami swych sąsiadów uspokajając ich „psotnych” synów.

To ten stary [Żyd sąsiad]⁸, jak przychodził do ojca i mówił: „Wiecie, te wasze chłopaki one są dobre chłopaki, tylko mi psocą koło chałupy...”, to wzięli my krowy, miał cztery krowy, dwa konie – to my zabrali, zaprowadzili do chałupy jednej, do drugiej, trzeciej... rozstawili te krowy czy konie. Żyd potem chodził i szukał, aż znalazł gdzieś... Takie różne, co chłopakom przyszło do głowy, to psociły, ale Żydy się nie gniewały... Przyszedł do ojca: „Dobre chłopaki – gada – psotniki...”.

Żydy przeciwko Polakom-katolikom

Ta kategoria wątków, dość niespodziewanie, biorąc pod uwagę cały wywiad, jest najbardziej rozbudowana w narracji respondenta. Jest ona też bardzo zmitologizowana oraz pełna trudnych do zrozumienia figur myślowych i/lub zniekształconych wspomnień. Przeplatają się w niej wątki bogactwa i wysokiej pozycji Żydów oraz powiązany z nimi wątek „żydokomuny”.

Pytany o złe cechy Żydów, respondent długo zastanawiał się nad odpowiedzią i początkowo zajmował w tej kwestii stanowisko ambiwalentne – Żydz jego zdaniem ani nie przeszkadzali, ani też specjalnie nie pomagali nieżydowskim Polakom. Dopiero

⁸ Z sąsiadem tym łączyła zresztą rodzinę respondenta pewna forma pomocy sąsiedzkiej. Sam respondent pomagał mu czasami przy pewnych pracach, gdy jego ojciec został o to poproszony.

w miarę konstruowania odpowiedzi pojawia się w niej wątek „żydokomuny” i uprzywilejowanej pozycji Żydów, który następnie dominuje refleksję respondenta:

Tak ogólnie mówiąc, to nie można im tego [złych cech] przypisać. Żyd jak nie pomógł temu gojowi, to go nigdy nie zasował... Tak było przed wojną, tak było za okupacji... Tylko oni się rozpanoszyli, bo ta komuna... Oni mieli już tak rozwarte łapy szeroko, że no byli stuprocentowi, że przyjdzie komuna stamtąd, no i oni wtedy wszyscy będą policjantami, będą sędziami, prokuratorami, oni będą rządzić, a my będziemy... Do Bełżca najlepiej... na kąpiel...

Niejasne zakończenie poprzedniej wypowiedzi, dotyczące „kąpeli w Bełżcu”, znajduje rozwinięcie w kolejnych partiach wywiadu, choć nadal pozostaje bardzo niejasną fantazją respondenta. Na pytanie, czy można być Żydem i Polakiem równocześnie, respondent udzielił zdecydowanie negatywnej odpowiedzi („Nie może być i oni nie byli”)⁹, a następnie rozwinął swą myśl w następujący sposób:

On nazywał się tylko, że jest Polakiem... Ja dwukrotnie patrzyłem na taką scenę, ile mieli Żydzi przygotowane majątku... Zna pani Bełżec... te stawy... Tam są takie cztery zbiorniki, ja tam byłem parę razy, woda czyściuteńka jak łza w tych zbiornikach i tam mieli Polaków wywozić do kąpeli i tam miały być obozy dla Polaków, a oni tam wpędzali pełno do tych basenów, woda była tak potąd [pokazuje na swój pas]...

⁹ W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że w swoich wypowiedziach respondent bardzo rzadko używa opozycji „Żydzi-Polacy”. Najczęściej mówi o Żydach i katolikach lub Polakach-katolikach.

Włączył prąd i... moment, za sekundę wszystko nie żyje...

Wprawdzie choć nadal nie wiadomo, o czym mówi respondent w sensie faktograficznym, to jednak wypowiedź ta jasno wskazuje na złe zamiary Żydów, wręcz na istnienie jakiegoś planu eksterminacji przez nich Polaków-katolików. Zaszokowana tym osoba przeprowadzająca wywiad postanowiła doprecyzować wypowiedź respondenta:

- Niemcy tak robili?
- Żydzi to mieli robić...
- Żydzi?
- Żydzi na nas katolików...
- A dlaczego?
- Bo oni mieli współpracę z komuną sowiecką. Przecież to komuna to powstała tylko z Żydów: Lenin, Marks, Engels, te inne bydlaki – to było wszystko Żydzi. Oni przygotowywali zagładę na katolików i tam wybudowali... Była piosenka taka: „Miasteczko Bełsk, kochany mój Bełsk, a ileż ja razy nad rzeczką tam marzył o szczęściu i śnił...”. To mieli to Polacy śpiewać i kazali im śpiewać, jak ich wpędzali do tego basenu, tam na śmierć.

Ta i poprzednia wypowiedź stanowią absolutnie fantastyczną mieszankę motywów i znaczeń, w której żydowskie bogactwo, Żydzi jako twórcy komunizmu i żydowskie dążenie do panowania nad światem poprzez zagładę katolików łączy się z reminiscencjami na temat obozu śmierci w Bełżcu, żydowską piosenką o (innej niż Bełżec) miejscowości Bełż¹⁰ i fantazjami na temat masowej zagłady za pomocą prądu elektrycznego.

¹⁰ „Mayn Shtetele Belz”.

Równie fantastycznie przedstawia się szerszy „kontekst historyczny”, w którym respondent umieszcza żydowską żądzę władzy. Zbrodniczy plan wymordowania katolików mieli Żydzi realizować jako twórcy komunizmu, jednakże po wybuchu II wojny światowej początkowo sprzymierzyli się w tym celu z hitlerowskimi Niemcami. Ci ostatni jednak w porę płożyli kres żydowskim zamiarom:

Na początku jak Niemcy przyszli, to Żydzi jeszcze mieli pełne prawa i oni przeszli na stronę niemiecką... Żydzi! A to wszystko była komuna sowiecka, oni mieli pieniądze, złoto, wszystko mieli ruski i Niemcy, Hitler się zorientował na czas, czym Żydki pachną i w Czechosłowacji, na Węgrzech i w Rumunii wszystkich Żydków skoszarował [i] wystrzelali [ich]. Żydzi to byli załążek komuny. Przecież te wszystkie przywódcy sowieccy to byli Żydzi, te cybuchy, to wszystko był Żyd!

Motyw Żydów posiadających władzę nie łączy się jednak w wypowiedziach respondenta wyłącznie z komunizmem. Zdaniem respondenta Żydzi mieli sprawować władzę i stanowić wyższe warstwy społeczne już w Polsce przedwojennej:

Już wspominałem, władza to byli ministrowie, to byli w wojsku wszyscy generałowie, niemalże wszyscy... Żydzi! Teraz lekarze to był Żyd, dentysta był Żyd... wszystko, wszystko...

Respondent powrócił do tego tematu w odpowiedzi na prowokacyjne pytanie, czy to dobrze, że, „jak mówią niektórzy, Niemcy «rozwiązali problem żydowski» i teraz mamy spokój”:

Zgoda, z tym się zgadzamy, bo Żydzi mieli opanowane wszystko, handel cały, przemysł cały, lekarze, dentyści, krawcy dobre... Wszystko, wszystko to był Żyd, wszystko. Katolika nie dopuścili do tego! Raz że go nie stać było na to, a po drugie... oni nie dopuścili, oni mieli tak organizację silną między sobą, że wszystko Żydzi opanowali, celowo mieli, żeby katolików zniszczyć. A Hitler się bystro zorientował najpierw u siebie, a potem w całej tu Środkowej Europie zlikwidował Żydów.

Pomimo „zlikwidowania Żydów” przez Hitlera, zdaniem respondenta, również po upadku komunizmu rządzą oni Polską:

Czy teraz są Żydzi we władzach Polski? Osiemdziesiąt procent teraz... W sejmie, w senacie, w rządzie to Wałęsa jeden jest tylko nieskazitelny, a tak to są wszystko, wszystko Żydki. Według mojego chłopskiego pojęcia... No może wszystko to nie, ale więcej jak połowa to są Żydzi. Przechrzczył się, bo szedł interes...

Powyższa wypowiedź stoi w sprzeczności z wyrażonym w dalszej części wywiadu przeświadczeniem respondenta, że Żydzi, którzy ocalili z zagłady i wrócili do jego miejscowości, opuścili później Polskę, gdyż bali się komunizmu:

No byli, pewnie że byli [Żydzi w S. po wojnie], tu cały rynek wkoło... To wszystko wróciło, jak nie wrócił ten, to wrócił jego daleki kuzyn, tam jeszcze inny, ciotka... I to wszystko wysprzedali, Polacy to za grosze kupili i do dziś dnia tam se mieszkają... A to wszystko zniknęło, bo wiedziało, że tu im grozi ze wschodu... Bali się Rosjan... Żydzi jak cholera się bali, mimo że oni

komunę zakładali... Dlatego, że oni [prawdopodobnie ludzie w ZSRR] tam zmańdrzeli później, wiedzieli, bo tam się stał przewrót i wiedzieli, że Żyd to był komunista, a oni już się najedli tego...

Pomimo wewnętrznych sprzeczności, mitologii i fantastyki na poziomie ogólnego znaczenia przekaz zawarty w wątkach „żydokomuny”, Żydów rządzących Polską, „przebiegłych i uprzywilejowanych Żydów”, „żydowskiej solidarności skierowanej przeciwko katolikom” i „żydowskich planów eksterminacji Polaków-katolików” jest precyzyjny i spójny. Żydzi i Polacy-katolicy są w nim ujmowani jako dwie przeciwstawne grupy, przy czym Żydzi zajmują w tej relacji pozycję uprzywilejowaną lub do niej dążą. Dzięki przebiegłości, solidarności wewnątrzgrupowej, bogactwu i władzy dominowali oni nad Polakami-katolikami lub starali się taką dominację osiągnąć. Wrogość wobec Polaków-katolików manifestowała się wśród Żydów w ostateczny sposób poprzez ich związek z komunizmem (którego mieli być twórcami) i współpracę z hitlerowskimi Niemcami, przynajmniej w początkowym okresie wojny (co może też sugerować, że przyświecała im myśl o dominacji nad całym światem, nie tylko polskimi katolikami).

Zagłada Żydów

W porównaniu z poprzednią grupą tematyczną wątek zagłady Żydów nie zajmuje zbyt wiele miejsca w wypowiedzi respondenta i ogranicza się właściwie do opisu konkretnych sytuacji. Respondent, być może chcąc zachować spójność ze swoimi poprzednimi wypowiedziami, bardzo zdecydowanie twierdzi, że:

Niemcy, że Żydów mordowali, to bardzo dobrze robili. To znaczy się: wiemy, że to był człowiek, Żyd był tak samo człowiek, był Polak, jako taki... [ale] Niemcy mordowali, bo wiedzieli, że jak komuna zaleje świat, to Niemcy też przepadną, a Niemcy chcieli rozszerzyć swój ruch, swoje obiekty chcieli rozszerzyć na całą Polskę i jeszcze tam na Ukrainę... Więc Niemcy... Jak Żyd się zlikwiduje, to Niemcy tam opanują i będą panowali Niemcy... Niemcy zwiedzieli, czym Żydzi pachną i dlatego wymordowali – i słusznie – wymordowali w pień wszystko.

Warto zwrócić uwagę, że w wypowiedzi tej respondent nie dokonuje dehumanizacji Żyda („był tak samo człowiek”), a także – wbrew kategorycznie wyrażonemu wcześniej zdaniu – nie odmawia mu „bycia Polakiem”. Nie odwołuje się też do innych, na przykład religijnych, „racjonalizacji” zagłady Żydów. Jest ona interpretowana jako rezultat walki Niemiec z „żydowskim komunizmem” o panowanie nad światem.

Oprócz specyficznej „historiozofii” autor podzielił się też konkretnym opisem zagłady Żydów, której był naocznym świadkiem¹¹ w sąsiednim mieście T.:

No to wstąpiłem do brata, on tam mieszkał na ulicy A., po dziś dzień tam mieszka, i z okna my widzieli, z drugiego piętra, co się tam działo. Tam cztery-pięć dni wcześniej kopaczkami te bagry takie kopały, pięć-sześć metrów głęboko ziemię, darli takie baseny wielkie, tam to woda była... Robili takie pomosty, po

¹¹ Być może mamy tu do czynienia z konfabulacją, jednakże opowieść respondenta jest prawdopodobna (choć oczywiście zniekształcona) – tak przynajmniej wynika z innych relacji i opracowań historycznych na temat zagłady Żydów w T.

dwa do każdego tego zbiornika tam. Pomosty robili, takie może z metr szerokie i z tamtej strony i z tej strony. I tych Żydów w nocy likwidowali resztę... Jak se zaczęli równo ze szarówką, wstrzymany ruch, światła wygaszone, nie wolno nic, a my z okna... Akurat my z bratem stali i patrzyli na całą tą scenę do białego rana... [Strzelali do Żydów] z dwóch karabinów maszynowych. Żydów wpędzali na te przejścia z tych desek, a oni tak skos... Jak mieli iść w tą stronę, to ten z tej strony, a ten z tej strony... Strzelali... I Żyd tam, jeden ze strachu, drugi postrzelony, trzeci półżywy – wszystko wpadało tam, bo kazali uciekać... Oni uciekali, a ci strzelali. Wszystko w te wodę, w te baseny i to się wszystko wytopiło. I tam nie wolno było przez dwa dni się przybliżyć nikomu, nie wolno było mieszkańcom co tam mieszkali na ulicy... bo chodziły stałe, patrole chodziły niemieckie... Jak ktoś tam do okna, to od razu ciach... strzelali. To się do okna nikt nie wychylił, gdzieś między wazony coś tam popatrzył, ale oficjalnie nic. Pojechali spychami, zrównali, ślad po Żydach zaginał. Tam leży paręnaście tysięcy, ich tam leży...

Trudno uniknąć wrażenia, że powyższy opis mógł – po transformacji – stać się podstawą wizji wypełnionych wodą stawów, w których Żydzi mieli mordować polskich katolików. Projekcja taka mogła mieć charakter kompensacyjny i stanowić próbę ekspresji przekonania o równoważności żydowskich i nieżydowskich tragicznych losów. Można ją też być może traktować jako konstrukcję racjonalizującą tragiczny los Żydów – zbrodnicze zamiary tych ostatnich wobec Polaków-katolików mogły w umyśle respondenta posłużyć jako usprawiedliwienie (równoległe z rzekomym komunizmem Żydów) tego, co zrobili z Żydami Niemcy.

Ratowanie Żydów

Pomimo przedstawionych powyżej wywodów dotyczących żydowskiej wrogości wobec Polaków-katolików i pomimo przekonania, że Niemcy zrobili dobrze, mordując Żydów, respondent twierdzi, iż sam przyczynił się do uratowania kilku żydowskich dziewcząt. Jedną z tych sytuacji zdarzyła się podczas rewizji w domu respondenta i miała według niego następujący przebieg:

Te Żydóweczki dwie, te co do nas przychodziły, mięnęły mi się [i] uciekły za stodołę... Usłyszałem tylko płacz, takie szlochanie i se myślę... Zobaczyłem tą... Franka jednej było... i któraś druga. Wyleciałem, żeby te Żydóweczki ratować, bo Żydóweczki zbłąkane, no nie dziwię się i w przestraszu przed śmiercią, to mogły same w ręce wpaść... Wyleciałem, a one obie siedzą pod takim krzakiem śliwek, takie straszne łyzy im lecą ciurkiem z oczu... To te jedne wpakowałem w pokrzywy, takie pierońskie pokrzywy były koło płotu, ona się tam i poparzyła, ale nic nie skarżyła się i tam jej zagarnąłem te pokrzywy na nią, jakby Niemcy szli... szukali. A tą drugą złapałem tu na plecach za szmaty, rzuciłem ją przez płot, przeskoczyłem, po drugiej stronie był drugi płot sąsiada, przerzuciłem ją przez płot i smykiem wtedy złapałem za nogę [i] takem ją ciągnął... No ratowałem tą dziewczynę, żeby ją ratować i tam ją wciągnąłem w taki rów i tam ponaginałem trochę i com tylko mógł, przykryłem ją. Wróciłem się po tą drugą, a drugą już zem załadował gdzie indziej, bom się bał... Myślę sobie: jak złapią jedne, to druga się uratuje... Dwie na raz no to... No i Niemcy chodzili tam koło tej stodoły i patrzali się, śliwek se parę urwali i nie zwracali tam uwagi na to... I te Żydówki się obydwie uratowały i są dziś w Izraelu.

W powyższym, bardzo realistycznym opisie na uwagę zasługuje język, w jakim respondent przedstawia swoją pomoc. Trudno się oprzeć wrażeniu, że jest on pełen przemocy. Ratowane dziewczęta są „pakowane w pokrzywy”, „łapane za szmaty”, „prze-rzucane przez płot” (dwa razy), „ciągnięte za nogę”, „wciągane w rów”, „załadowywane”. Być może jest to kwestia barwnego języka respondenta, być może wciągnęła go heroiczna narracja historii młodego (wówczas) mężczyzny ratującego równie młode kobiety. Być może coś z sytuacji naładowanej przemocą wpłynęło na język, w jakim jej uczestnik opisuje ją po latach. Być może też swoją rolę odegrało tu młodzińcze uczucie do żydowskiej dziewczynki i stąd podświadomy wybór języka opisującego postępowanie z ratowanymi dziewczynami w sposób niemalże przypominający agresję seksualną.

Interpretację taką uprawdopodobnia inna sytuacja ratowania żydowskiej dziewczynki, w której nasz respondent również odegrał rolę:

Była taka... Żydówka, taka blondynka, szczupła była, ładna dziewczynka. Niemcy ją już prowadzili na rozstrzelanie, a ja znałem tego jej ojca, bo tam już nieraz byłem w tym domu... Ten Żyd tak strasznie płakał o tą córkę, no bo jedne tą córkę miał... No i żeby ratować jako tą córkę, żeby ratować... A ja do tej Żydówki mówię: „Sarka, uciekaj!”. Oni [niemieccy żołnierze] nie wiedzieli, co ja do tej Żydówki mówię, a ta Żydówka tak pomału koło płotu, to tak dała dęba, to jej całą pupinę widać było, to tak uciekała, kiecka za nią... I uciekła... i uratowała się.

Kontekst tej opowieści jest bardzo niejasny. Zastanawiać jednak może, że zamiast drobiazgowego opisu, który można znaleźć w innych wypowiedziach

respondenta, mamy tu do czynienia przede wszystkim z obrazem odsłoniętych pośladków żydowskiej dziewczynki, będącym głównym elementem wspomnienia o jej uratowaniu.

Należy też wspomnieć, że mówiąc o ratowaniu Żydów, respondent przedstawił również bardzo trzeźwą opinię na temat tego, co można było zrobić:

Polacy mogli uratować niemal połowę Żydów. Tak, bo to się dało. W mieście jest gorzej, bo to te ulice: dwie, trzy, pięć i to już tam nie ma wstępu nikt i wszystko wyciągną stamtąd, ale na wsi! Na wsi to można było wszystko zrobić.

Podsumowanie wątków pola władzy/przemocy

W polu tym występuje około 7 wątków, z których część jest wzajemnie spleciona. Na uwagę zasługuje fakt, że tematycznie jest to pole zróżnicowane. Wprawdzie wszystkie występujące w nim wątki dotyczą tematu władzy, dominacji i przemocy, jednak można je podzielić na te związane z dominacją nieżydowskich Polaków nad Żydami („dokuczanie Żydom”), dotyczące zagłady Żydów i ratowania Żydów przez Polaków-katolików oraz związane z dążeniem Żydów do dominacji nad Polakami-katolikami. Ta ostatnia kategoria zawiera zresztą najwięcej wątków: „żydokomuny”, „uprzywilejowanych Żydów”, „żydowskiej solidarności” i „żydowskich planów eksterminacji Polaków-katolików”.

Jest to pole najsilniej antagonizujące: granica między Żydami a nieżydowskimi Polakami jest w nim najsilniej zarysowana, zwłaszcza w motywach dotyczących żydowskiej dominacji, które są też

najsilniej zmitologizowane. Granica międzygrupowa konstruowana w motywie „dokuczania Żydom” jest mniej istotna, dotyczy bowiem – zdaniem respondenta – psot i żartów młodzieży, które tak właśnie były traktowane przez dorosłych, tak Żydów, jak i nieżydowskich Polaków (choć w przypadku tych ostatnich pobłażliwość była zapewne większa). W motywie zagłady Żydów nieżydowscy Polacy występują w roli obserwatorów: nie są uczestnikami aktów przemocy, znajdują się poza centrum opisywanych wydarzeń.

Pole władzy/przemocy jest polem względnie autonomicznym: wątki w nim występujące nie odsyłają do innych kodów, w których mogłyby zostać przeformułowane (za wyjątkiem być może pola seksu – w związku ze specyficznym językiem używanym przez respondenta do opisu ratowania młodych Żydówek). Sądę, że w autonomiczności omawianego pola szukać należy przyczyny rozbudowania wątków żydowskiej dominacji. Respondent, prezentując agresję skierowaną przeciwko Żydom (ludobójczą – w wątku zagłady i „codzienną” – w wątku „dokuczania Żydom”), nie był w stanie zreinterpretować jej w innym kodzie (np. sakralnym czy związanym ze śmiercią), stąd też, niejako „dla równowagi”, przypisał Żydom zbrodnicze zamiary wobec nieżydowskich Polaków. Jest to zaskakujące, ponieważ z całości wywiadu nie wynika, aby poglądy te były ugruntowane w całokształcie przekonań respondenta na temat Żydów.

Podsumowanie

Pole sacrum prezentuje ambiwalentny obraz stosunku respondenta do religii żydowskiej. W wątku religijności Żydów, a nawet w wątku „złotego cielca”, zauważalny jest szacunek respondenta dla głębokiej

wiary Żydów i miejsca, jakie zajmowała ona w ich życiu. Poza tym w wątku świąt żydowskich występuje nuta dezaprobaty w stosunku do zakłócania żydowskich uroczystości religijnych, a w wątku mordu rytualnego respondent zdecydowanie neguje prawdziwość opowieści o Żydach używających chrześcijańskiej krwi. Z kolei jednak wątek „zabójców Jezusa” buduje opozycję między Żydami a Polakami-katolikami, potwierdzając się empirycznie w opisywanych w wątku świąt żydowskich przypadkach zakłócania żydowskich ceremonii, a wątek „złotego cielca” zawiera elementy deprecjonujące religię żydowską. Sprawia to, że kody pola sacrum są powiązane z kodami władzy/przemocy, choć nie są przywoływane, gdy respondent opowiada na przykład o zagładzie Żydów czy o rzekomych zbrodniczych planów Żydów wobec nieżydowskich Polaków.

Nieco mniej ambiwalentne jest pole śmierci. O ile wątki cmentarza i przebiegu pogrzebu są raczej opisowe i nie zawierają istotnych wartościowań Żydów (choć implicite przyjmują istnienie bariery między obiema społecznościami), o tyle wątek żydowskiego pochówku w pozycji siedzącej bardzo silnie antagonizuje Żydów i katolików, przypisując tym pierwszym nieuczciwą „konkurencję eschatologiczną” i wiążąc tym samym kod śmierci z kodami sacrum i władzy/przemocy.

Podobnie przedstawia się pole seksu. Występujące w nim wątki nie są antagonizujące, lecz raczej segregujące. W pierwszym i ostatnim z nich występuje silna granica między Żydami a Polakami-katolikami. Odmienność, cielesnie znaczone obrzezaniem, sprawia, że obie społeczności są od siebie oddzielone, to znaczy ich członkowie nie stanowią

dla siebie potencjalnych partnerów związków. Opozycję tę częściowo burzy wątek „pięknej Żydówki”, jednakże wyraża on jedynie młodzieńcze fascynacje respondenta, wyparte przez świadomość normy społecznej, której przekroczenie, to znaczy na przykład małżeństwo z Żydówką, stanowi „zбочenie” i nie prowadzi do akceptowalnych związków. Jest to pole względnie odizolowane od innych, to znaczy, że jego kod nie wiąże się z kodami innych pól. Nikły ślad takiego powiązania można zauważyć co najwyżej w języku, w którym respondent opisuje ratowanie przez siebie młodych Żydówek w czasie II wojny światowej.

Najważniejsze w wywiadzie jest pole władzy/przemocy. Zawiera ono najwięcej wątków i są to wątki bardzo zróżnicowane. Obok wątku „dokuczania Żydom” przez nieżydowskich Polaków mamy w nim rozbudowane wątki żydowskiej dominacji nad Polakami-katolikami, w tym zupełnie fantastyczny wątek żydowskich planów masowej eksterminacji katolików. Obok – potraktowanego opisowo – wątku zagłady Żydów mamy osobisty wątek ratowania przez respondenta żydowskich dziewczynek.

Pole to jest względnie autonomiczne: o ile kody innych pól są nieobecne w polu władzy/przemocy, to przemoc i władza obecne są w innych analizowanych tu polach znaczeniowych wypowiedzi respondenta. W polu sacrum jest to wątek „zabójstwa Jezusa” przez Żydów i zakłócania świąt żydowskich przez Polaków-katolików, w polu śmierci – wątek „pochówku na siedząco”, za pomocą którego przebiegli Żydzi starają się zdobyć eschatologiczną przewagę nad chrześcijanami, w polu seksu – kontrola endogamii poprzez dezaprobatę dla związków mieszanych.

Kod władzy/przemocy może więc służyć jako punkt wyjścia do analizy innych wątków poruszanych przez respondenta. Nie oznacza to jednak, że wątki te są całkowicie podporządkowane agonistycznej logice opozycji polsko-żydowskiej. Wręcz przeciwnie: zwłaszcza na podstawie sacrum granice między obiema społecznościami są wprawdzie zaznaczone względnie wyraźnie, ale respondent prowadzi ich warianty często w miarę blisko symbolicznego centrum własnej grupy (na przykład kiedy wypowiada się o religijności żydowskiej, stawianej za wzór katolikom). Nawet wtedy, gdy inny wariant tej granicy przebiega dalej od centrum (na przykład w wątku „zabójców Jezusa”) nie stanowi on w ujęciu respondenta szczególnie konfliktownego podziału. W polu seksu z kolei, pomimo użycia ostrych, choć wynikających być może z nieporadności językowej, sformułowań, obie społeczności są prezentowane jako żyjące w separacji, nie w konflikcie. Dlatego właśnie dużym zaskoczeniem są te partie wywiadu, w których respondent snuje fascynujące opowieści, jakby zaczerpnięte z dyskursu nowoczesnego antysemityzmu politycznego.

Zakończenie

Obraz społeczności Polaków-katolików, który można wypreparować z wypowiedzi respondenta na temat Żydów, jest niemal równie ambiwalentny jak obraz tych ostatnich. Są to czciciele prawdziwego Boga (w odróżnieniu od czcicieli „cielca”), ale niezbyt religijni na co dzień, w odróżnieniu od Żydów, co więcej – zakłócający ich rytuały religijne, tak jakby nie byli pewni swoich. Pomimo wiary w przewagę swojej religii mają wątpliwości, czy wygrają „konkurencję eschatologiczną” z rzekomo oszukującymi

ich Żydami. Są endogamiczni i nie wyobrażają sobie związków małżeńskich z Żydami jako codziennej praktyki, ale skrycie marzą (mężczyźni) o żydowskich kobietach. Dominują nad Żydami w życiu codziennym, ale czują się (potencjalną) ofiarą zbrodniczych knowań żydowskich. Byli raczej biernymi obserwatorami zagłady Żydów, choć zdają sobie sprawę, że mogli zrobić dużo, by ich uratować i często chcieliby być w takiej heroicznej roli obsadzeni.

W przyjętej tu perspektywie interpretacyjnej wywiad stanowi narrację, której podmiot starał się nadać spójność, zmagając się z ambiwalencją własnej percepcji Żydów. Narracja ta dąży do syntezy rozmaitych semantyk, metafor i związanych z nimi kodów, należących do polskiej ramy pamięci o Żydach, oraz indywidualnych wspomnień respondenta lub też tego, co zostało wywołane sytuacją wywiadu i zaprezentowane jako wspomnienia.

Dwie formy pamięci (jedna oparta na ramie kulturowej i druga – związana z wytworzonymi sytuacją wywiadu wspomnieniami indywidualnymi) obecne w narracji respondenta odpowiadają dwóm wizjom Żyda. Podobnie jak w analizach A. Całej (1992) mamy tu do czynienia z „Żydem symbolicznym”, który „zabił” Jezusa, dopuszcza się nieuczciwej konkurencji eschatologicznej i dąży do zdominowania lub wręcz eksterminacji Polaków-katolików, oraz z „Żydem realnym”, który boi się katolików wyrządzających mu rozliczne „psoty” i zakłócających jego rytuały, jest głęboko religijny i w drodze negocjacji stara się ułożyć sobie jakoś relacje z nieżydowskim otoczeniem.

Relacja między tymi dwiema percepcjami nie jest jednak relacją mitu i rzeczywistości, lecz raczej produk-

tem dążenia respondenta do przedstawienia istotnych dla tożsamości tematów i określenia granicy między tożsamością własną i tożsamością „Innego”. Ustanawiając tę granicę, respondent stara się zachować „parytet”: jeśli w jakimś obszarze granica przebiega daleko od centrum tożsamości własnej i jest pilniej chroniona, to w innym pojawia się bliżej swojskości i jest przepuszczalna. Parytet jest też odpowiedzialny za przekonanie o zbrodniczych zamiarach Żydów wobec katolików. Wydaje się, że respondent przedstawiając w polu władzy/przemocy zagładę Żydów z rąk hitlerowców oraz akty wrogości wobec Żydów ze strony nieżydowskich Polaków, chciał je jakoś zrównoważyć lub zracjonalizować (usprawiedliwić). W ten sposób pojawia się w wywiadzie wątek zagłady Polaków-katolików, szykowanej im przez Żydów, zupełnie nieoczekiwany w kontekście innych wypowiedzi respondenta.

Patrząc z innej perspektywy, można tu też mówić o wzbudzonym przez doświadczenie wojny lęku egzystencjalnym, o poczuciu zagrożenia, które oznaczać mogło dla respondenta zamazanie granicy między Żydami a nieżydowskimi Polakami. Deprecjacja zagłady Żydów i próba jej zracjonalizowania może służyć jako próba odbudowania granicy i podtrzymanego przez nią przeświadczenia, że nam coś takiego stać się nie może.

W bardziej ogólnej perspektywie przeprowadzona tu próba interpretacji prowadzić może do następujących wniosków. Po pierwsze, niezwykle ważny dla właściwego zrozumienia treści wywiadu jest moment jego przeprowadzenia: początek lat dziewięćdziesiątych oznaczał częstokroć radykalną zmianę warunków społecznych, ekonomicznych i politycznych, w któ-

rych przebiegało życie naszych respondentów. Zmiana ta była czasem witana z nadzieją, biorąc pod uwagę negatywny w większości stosunek respondentów do poprzedniego ustroju (przynajmniej jeśli idzie o deklaracje werbalne), częściej jednak wzbudzała lęk związany z niepewnością przyszłości i rozpadem traktowanych jako oczywiste struktur codziennego życia. Z zachowaniem wszelkich proporcji można powiedzieć, że czas przeprowadzenia wywiadu mógł wzbudzać w respondentach podobne uczucia co czas, o którym opowiadali.

Z tego być może powodu w prezentowanych przez nich narracjach tożsamościowych często widzimy dążenie do stawienia czoła lękom, co przejawia się w budowaniu granic możliwie blisko centrum własnego życia i czynieniu ich mało przepuszczalnymi. Mechanizm ten przypomina relację między „traumą strukturalną” a „traumą historyczną” w teorii Dominicka LaCapry (2001), zgodnie z którą lęk związany ze strukturalną transformacją życia w teraźniejszości otrzymuje formę konkretnego strachu, odwołującego się do przeszłych sytuacji, w których życie to było zagrożone. Z punktu widzenia jednostki mechanizm ten oznacza, że ludzie, którym rozpada się ich społeczny świat, mogą poszukiwać znaczenia dla tej sytuacji w podobnych momentach w przeszłości. W takim przypadku Żydzi są nie tyle wspominani, co przywoływani jako figura bądź awatar inności, zmiany, nieznanego i lęku, a granice budowane niegdyś pomiędzy nimi a respondentami mogą być ponownie użyte, a nawet wzmocnione, w celu odgródzenia się od niepewnej przyszłości.

Z drugiej jednak strony, wiek naszych respondentów, a także poczucie „nowego początku” i nadzieje,

do pewnego stopnia związane z pierwszym okresem pokomunistycznych przemian, przyczyniały się w niektórych przypadkach do nostalgicznych powrotów do idealizowanych czasów własnej młodości, a ponieważ wywiad dotyczył Żydów jako elementów tamtych czasów, także i oni byli przedstawiani w wywiadach jako integralna część świata badanych, niebędąca czymś radykalnie odgraniczonym i obcym.

Na zarysowaną powyżej ambiwalencję nakłada się też postawa badacza, funkcjonującego w jeszcze innym czasie – współczesnego, wielowymiarowego kryzysu – i bogatszego o doświadczenia 20 lat dzielących przeprowadzenie wywiadu od ich interpretacji. Aby zdać sobie sprawę, o co naprawdę chodzi w wywiadzie, należy potraktować go zatem jako Geertzowski „gęsty opis”, uwzględniający trzy wspomniane modalności temporalne (czas, którego wywiad dotyczy, czas jego przeprowadzenia i czas interpretacji) i ich kulturowo-poznawcze odniesienia.

Po drugie, z przeprowadzonej tu interpretacji wywiadu można wyciągnąć wniosek zgodny ze spostrzeżeniami Alfreda Schütza (1962), mianowicie taki, że badani mają inne problemy niż badacze. Znaczenie przeszłości jest inne dla badanego, który realizował w niej swe zorientowane na przyszłość zamierzenia („motywy ażeby” w terminologii Schütza), i dla badacza, który nie miał w niej żadnych praktycznych spraw „do załatwienia”, lecz chciałby ją poznać w kontekście swej teraźniejszej problematyki badawczej. W konsekwencji nie powinniśmy zakładać, że badany musi/musiał być zainteresowany jakąś kwestią, ponieważ jest nią zainteresowany badacz i dziwić się, jeśli założenie to się nie sprawdza.

Nie powinniśmy się też dziwić, jeśli wspomnienia naszych respondentów są stereotypowe i powierzchowne. U podstaw wspomnienia leży bowiem opisany przez Schütza mechanizm typizacji, który sprawia, że wspominając przeszłość, postępujemy tak, jak działający w teraźniejszości aktorzy: zazwyczaj koncentrujemy się na typowych motywach typowych działań w typowych sytuacjach, zakładając przy tym daleko idącą uniformizację kategorii osób, z którymi i wobec których działamy. Dzieje się tak szczególnie wtedy, gdy wspominamy relacje z ludźmi, którzy w przeszłości nie należeli do naszej grupy. Przez „naszość” grupy Alfred Schütz rozumiał, po pierwsze, fakt dzielenia przez jej członków tego samego wycinka przestrzeni i czasu, a tym samym życie wśród tych samych przedmiotów społecznych, po drugie – utrzymywanie między jej członkami bezpośrednich stosunków „twarzą w twarz”, po trzecie – realistyczną szansę na odtworzenie przerwanych związków pomiędzy członkami grupy w taki sposób, jakby nie stało się nic, co mogłoby te związki zakłócić (Vaitkus 1991: 84).

Spośród powyższych kryteriów zbiorowości Żydów i nieżydowskich Polaków zamieszkujące wsie i miasteczka spełniały co najwyżej kryterium drugie, choć interakcje między Żydami a nie-Żydami były w polskich wsiach i miasteczkach ograniczone i sformalizowane. Jeśli chodzi o wspólną czasoprzestrzeń, to obie grupy zajmowały wprawdzie wspólną przestrzeń fizyczną i czas zegarowy, ale żyły w zupełnie różnych przestrzeniach społeczno-kulturowych (Roskies, Roskies 1979: 45) i różnych czasach społecznych, mierzonych innym rytmem i stosujących się do innych kalendarzy, które splatając się ze sobą, tworzyły momenty spotkań i wspólnych interakcji, częściej jednak oddzielały obie grupy barierą rytuału i desyn-

chronizacji (Kaprański 1999). Jeśli zaś chodzi o kryterium trzecie, to stosunek nieżydowskich Polaków do zagłady Żydów i tych, którzy z niej ocalili, dobitnie i boleśnie ukazuje, że Żydzi nie byli przez nich traktowani jako członkowie wspólnoty, a przedwojenne relacje z nimi, niezależnie od ich charakteru, nie były postrzegane jako coś, co należy i można odtworzyć.

We wspomnianych na wstępie interpretacjach Aliny Całej i Joanny Tokarskiej-Bakir Żyd jest stałym i ważnym punktem odniesienia pamięci nieżydowskich respondentów. W koncepcji Całej dzieje się tak dlatego, że wzór kulturowy badanych tworzył się w dużej mierze w odniesieniu do Żydów i ich religii jako znaczących innych. Nie powinniśmy jednak popełniać błędu esencjalizmu i zakładać, że wzór kulturowy zawsze i w pełni manifestuje się w działaniach członków kultury, którą wyznacza. Odwołując się do stosowanej tu fenomenologii naturalnego nastawienia, uważam, że wzory kulturowe częściej dostarczają uzasadnień niż motywacji. Stosując terminologię Schütza, można powiedzieć, że ludzie częściej odwołują się do kategorii wzoru kulturowego, gdy dokonują refleksji nad swoimi motywami „ponieważ”, podczas gdy działając, koncentrują się na motywach „ażeby”. Te ostatnie są zatem ważniejsze w czasie, w którym ma miejsce działanie, zaś we wspomnieniach większą wagę przypisujemy tym pierwszym. Błędem jest jednak utożsamianie jednych z drugimi. Historyk czy socjolog jest jednak w sumie na taki błąd skazany. Łatwiej mu bowiem rozważyć przeszłe działanie w kategoriach czynników, które ukształtowały działający podmiot, lub wyznawanych przez niego wartości, aniżeli w kategoriach ciągle zmieniających się planów, zamierzeń i konstelacji interesów działających jednostek, do

których nie mamy bezpośredniego dostępu, które są ulotne i często mitologizowane przez samych działających, zwłaszcza z perspektywy czasu.

W koncepcji Tokarskiej-Bakir stała obecność Żyda w świadomości Polaków związana jest z tradycją antysemityzmu oraz traumą świadków i – czasami – współsprawców popełnionej na Żydach zbrodni, którzy w jakimś sensie stali się, ekonomicznie i społecznie, beneficjentami wymordowania społeczności polskich Żydów. Nawet jeśli Żyd nie jest obecny w świadomości danej jednostki czy grupy, to w gruncie rzeczy jest obecny, gdyż jego rzekoma nieobecność osiągnięta została za pomocą skomplikowanych technik wypierania, wymazywania, przemilczania, tabuizacji i tym podobnych. Niewątpliwie tego typu procesy zachodzą w znacznej części społeczeństwa, zwłaszcza wśród starszego pokolenia, choć już nie w pokoleniu najmłodszym, posługującym się innymi kodami kulturowymi, w których Żydzi nie odgrywają prawie żadnej roli. Być może jednak również w przypadku starszego pokolenia sytuacja jest bardziej skomplikowana. Opisane wcześniej praktyki wykluczania Żydów ze wspólnoty społecznej powodują, że zostali oni również automatycznie wykluczeni ze wspólnoty pamięci. W wielu przypadkach Żydzi mogą być zatem obojętni respondentom (do tego stopnia, że nie odczuwają oni potrzeby wypierania pamięci o Żydach), a ich pojawienie się w narracji może być wywołane sytuacyjnymi i przygodnymi czynnikami, charakteryzującymi moment jej tworzenia (na przykład sytuacją wywiadu).

Nie znaczy to oczywiście, że wypowiedzi takich, jak analizowana w tym artykule, nie można interpretować jako manifestacji antysemityzmu. Może

to jednak być antysemityzm bezrefleksyjny, wbudowany w szerszy proces (re)konstrukcji tożsamości. Wolfgang Benz (2004) twierdzi, że w Europie Wschodniej antysemityzm, zwłaszcza w okresach przemian społecznych mających charakter kryzysu, nabiera szerokiego znaczenia, wykraczając poza wrogość wobec Żydów. Jest on mianowicie jednym z elementów procesu restrukturalizacji „świata życia” jednostek i grup, w celu uporządkowania go i nadania mu na nowo znaczenia. Jest także instrumentem komunikacji, umożliwiającym społecznej, etniczno-narodowej czy religijnej większości zbudowanie poczucia wspólnoty poprzez stworzenie szeroko podzielanych ram interpretacji rzeczywistości. Jest także ukrytym kodem kulturowym, który w momencie aktywacji może być wykorzystany jako katalizator i wspólny mianownik wielu różnych, często wzajemnie wykluczających się, tendencji społecznych i politycznych. Taka właśnie aktywacja mogła mieć miejsce w sytuacji przeprowadzania analizowanego tu wywiadu.

Po trzecie wreszcie, wywiad, na podstawie którego staramy się zrekonstruować posiadany przez respondenta obraz Żyda, mówi nam w gruncie rzeczy o tym, kim jest respondent, a różne cechy przypisywane Żydom nie muszą być związane ani z wzorem Żyda w kulturze, ani z represją doświadczenia zagłady, lecz mogą być projekcją tego, z czym respondent się nie utożsamia, na innych. Jest to antyobraz respondenta, z którego więcej możemy dowiedzieć się o nim samym niż o grupie, której został on przypisany i jej rzeczywistych stosunkach z innymi. Przypisanie to jest elementem poszukiwania bezpieczeństwa egzystencjalnego i przykładem wysiłku na rzecz kontrolowania przygodności, który

umożliwia nam znalezienie lub nadanie sensu otaczającej nas rzeczywistości i naszego w niej miejsca. W trakcie tych wysiłków budujemy relacje z otoczeniem, produkując jego wizje oraz tworząc, organizując, przetwarzając i wartościując informacje na jego temat (White 2011:11), co nie znaczy, że informacje te są adekwatnym źródłem wiedzy o otoczeniu.

W literaturze można spotkać definicję etnometodologii jako badania genealogicznej relacji między praktykami społecznymi a sposobami zdawania sprawy (*accounts*) z tych praktyk (Lynch 1993: 1). Można potraktować tę definicję jako wyzwanie dla studiów

nad pamięcią społeczną, które badają, jakie sposoby zdawania sprawy z praktyk, które miały miejsce w przeszłości, funkcjonują w teraźniejszości i w jaki sposób. Zbyt często badania takie koncentrują się albo na owych praktykach, albo na naturze ich opisu (wspomnieniach), zapominając o tym, że właściwym przedmiotem badania jest relacja między nimi. Zbyt często też zapominamy, że zdawanie sprawy z przeszłych praktyk społecznych jest również praktyką społeczną, tym razem dokonującą się w teraźniejszości. Mam nadzieję, że przedstawiona tu propozycja interpretacji wywiadu przyczyni się do refleksji nad samoświadomością studiów nad pamięcią.

Bibliografia

Bauman Zygmunt (1992) *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.

Benz Wolfgang (2004) *Anti-Semitism in Europe. Traditions, Structures, Manifestations*. Uppsala: Uppsala University.

Burke Peter J. (2013) *Identity, Social* [w]: Byron Kaldis, ed., *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*, vol. 1. Los Angeles: Sage, s. 453–457.

Cała Alina (1987) *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Cała Alina (1992) *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Wydawnictwa UW.

Forecki Piotr (2010) *Od „Shoah” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Geertz Clifford (1973) *The Interpretations of Culture*. New York: Basic Books.

Grabowski Jan (2011) *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.

Kaprański Sławomir (1999) *People of Different Times* [w:] tenże, ed., *The Jews in Poland*, vol. 2. Kraków: Judaica Foundation.

King Anthony (2004) *The Structure of Social Theory*. London: Routledge.

Kurowski Marek M. (2004) *Paradoks i ironia, czyli krótki kurs socjologii Niklasa Luhmanna*. „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” nr 1–4, s. 79–98.

LaCapra Dominick (2001) *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Lynch Michael (1993) *Scientific Practice and Ordinary Action. Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur Paul (2003) *O sobie samym jako innym*. Przełożył Bogdan Chełstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Roskies Diane K., Roskies David G. (1979) *The Shtetl Book. An Introduction to East European Jewish Life and Lore*. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.

Schütz Alfred (1962) *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action* [w:] tenże, *Collected Papers*, vol. 1: *The Problem of Social Reality*. The Hague: Nijhoff, s. 3–47.

Skarga Barbara (1997) *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Stomma Ludwik (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Tokarska-Bakir Joanna (2004) *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicze.

Tokarska-Bakir Joanna (2008) *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Vaitkus Steven (1991) *How Is Society Possible?* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Waldenfels Bernhard (2002) *Topografia obcego*. Przełożył Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.

White Harrison C. (2011) *Tożsamość i kontrola*. Przełożyła Agnieszka Hałas. Kraków: Nomos.

Yerushalmi Yosef H. (1996) *Zachor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press.

Cytowanie

Kapralski Sławomir (2015) *O co chodzi w wywiadzie? Próba interpretacji wspomnień o Żydach jako narracji tożsamościowych*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 11, nr 4, s. 6–33 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

What Is It All About in the Interview? An Attempt to Interpret the Memories About the Jews as Narratives of Identity

Abstract: The article presents a method of interpreting in-depth interviews regarding the ways in which non-Jewish Poles remember Jews. The intention of the suggested method is to find a new perspective that would be complementary to the two most important ones that can be found in the Polish research on this subject: the ethnographic approach and the perspective inspired by psychoanalysis. The main assumption of the presented method is that an interview is not a recollection of the past but a narrative of identity in which the past is (re)constructed according to the imperatives of the present in which the interview is conducted, and the Jews serve to an interviewee only as a frame of reference for his/her constructs of identity. It is further assumed that narratives of identity are constructed along four main dimensions: sacrum, death, sex, and power/violence, each with its own cultural semantics and binary code that is used to separate practices and beliefs that characterize “Us” from those we attribute to “Them.” These codes, together with stories about “Us” and “Them,” make the warp and weft of the narrative identity represented in the interview, which corresponds to Clifford Geertz’s idea of culture as the webs of significance we have spun and in which we are entangled. Then, a single interview has been selected and interpreted to show how the interviewee organizes his stories about Jews in different semantics and codes to keep his narrative of identity consistent.

Keywords: Interpretation of Interview, Memory, Narrative of Identity, Jews, Antisemitism