

MAGDALENA NOWICKA
Uniwersytet Łódzki

DYNAMIKA PAMIĘCI PUBLICZNEJ
DEBATA WOKÓŁ KSIĄŻEK JANA TOMASZA GROSSA
A WYBRANE SPORY O PAMIĘĆ ZBIOROWĄ*

Coraz rzadziej mamy do czynienia z pamięcią zbiorową, która nie miałaby wymiaru publicznego. Już Pierre Nora zwrócił uwagę na napięcie między „żywą”, subiektywną pamięcią a „martwą” historią, która zakleszcza pamięć, zrywa z pamięciami jednostek i spycha je w obszary prywatności. „Mówimy tak dużo o pamięci, ponieważ tak niewiele jej zostało” — brzmi słynne zdanie Nory (2009, s. 4). Historia wypiera pamięć ludzi ze sfery publicznej i zastępuje hybrydowymi substratami: uprzedmiotawiającym przeszłość archiwum oraz „narodem-pamięcią”, unifikującym resztki pamięci i publicznie pisaną wersję przeszłości. Mimo że koncepcja Nory oparta jest na konfraktycznym założeniu o możliwości pamięci zbiorowej, która byłaby niezależna od oficjalnych i politycznych rekonstrukcji przeszłości, współcześnie coraz częściej akcentuje się płynną granicę między jej prywatnym a publicznym wymiarem (Olick, Robbins 1998, s. 111–112). Pamięć zebrana (*collected memory*), przysługująca jednostce dzięki jej wiedzy i doświadczeniu, jest determinowana przez pamięć zbiorową (*collective memory*): wspólne symbole, praktyki, instytucje i powiązane z nimi wartości manifestujące się w sferze publicznej (Olick 1999, s. 337–343).

Podstawową instancją legitymizującą pamięć jako atrybut zbiorowości jest dyskurs publiczny, a zwłaszcza dyskurs elit symbolicznych (van Dijk 1993,

Adres do korespondencji: m.a.nowicka@tlen.pl

* Wykorzystuję tu między innymi wnioski z niepublikowanej pracy doktorskiej pt. „Głos z zewnątrz — gry figurą obcego w sporach o pamięć zbiorową”, napisanej pod kierunkiem prof. Marka Czyżewskiego i obronionej w czerwcu 2013 r. w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie Łódzkim.

s. 46–47) czy publicznych intelektualistów, których autorytet opiera się na ogólnodostępnej, często medialnej, dystrybucji ich pracy (Posner 2004). Ich wypowiedzi napędzają reifikowanie społecznych imaginariów albo jedne symbole zastępują innymi. Sam akt upamiętnienia pewnej wizji dziejów nie zmienia kształtu pamięci zbiorowej. Dopiero kiedy znajdzie publiczność i komentatorów, staje się zaczynem debaty, zyskuje charakter pamięciotwórczy. Pamięć zbiorowa jest pamięcią publicznie wytwarzaną, produktem polityki, mediów i kulturowej ekonomii symboli (Phillips 2004; Szpociński, Kwiatkowski 2006). Nie odsyła do przeszłości *par excellence*, lecz do takiego jej obrazu, w jaki społeczeństwo ma wierzyć.

Omawiam tu relacje pamięci zbiorowej i pamięci publicznej, biorąc pod uwagę dynamikę debat publicznych o „trudnej przeszłości”. Wywołują je książki, filmy i wypowiedzi, które w zderzeniu z utrwalonymi ocenami przeszłości i postaw poszczególnych grup narodowych zasiewają niepewność: o kim można powiedzieć, że był tylko ofiarą, bohaterem czy sprawcą zbrodni? Gdy proces rekonfiguracji wyobrażeń o przeszłości spotyka się ze sprzeciwem części społeczeństwa, debaty stopniowo polaryzują się wokół autorów kontrowersyjnych wypowiedzi i pytań o ich etniczną, kulturową czy światopoglądową przynależność.

Problematykę debat publicznych wokół pamięci zbiorowej ilustruje przykład polskich sporów o książki Jana Tomasza Grossa — *Sąsiedzi* (2000), *Strach* (2008) i *Złote żniwa* (2011) — dotyczących tematu stosunków polsko-żydowskich w trakcie i po zakończeniu drugiej wojny światowej. Trwająca ponad dekadę dyskusja o postawach Polaków wobec polskich Żydów stanowi jedno z najważniejszych publicznych rozliczeń polskiej idei narodu od czasu obalenia ustroju komunistycznego. Jest to spór wyjątkowy ze względu na dwutorową dynamikę. Z jednej strony debata o pracach Grossa powieliła schematy wypracowane we wcześniejszych głośnych sporach o wizje i oceny przeszłości, na przykład wokół książki Daniela Goldhagena *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holocaust* (1999), do którego przypadek Grossa często jest porównywany (m.in. Polonsky, Michlic 2004, s. 2–3; Czyżewski 2009, s. 6–8; Forecki 2010, s. 294). Z drugiej strony spór jest silnie osadzony w kontekście kraju postkomunistycznego, aspirującego do bycia nie tylko politycznym, ale i kulturowym członkiem Zachodu. O wybór drogi modernizacji rywalizują laickie i katolickie elity symboliczne, które nie reprezentują spójnych stanowisk, ale wachlarz zróżnicowanych argumentacji. Analiza sporu o Grossa na tle innych debat o przeszłości pozwala dostrzec w pamięci publicznej złożony katalizator pamięci zbiorowej, który zasysa tematy, fakty historyczne i ich oceny. Multiplikacja strategii argumentowania i wartościowania nie przekłada się na wyczerpujący charakter sporu, lecz na jego wewnętrzną polaryzację. W efekcie postępuje alienacja znacznej części społeczeństwa wobec pamięci zbiorowej, która staje się narzędziem pamięci publicznej.

„REWANŻ PAMIĘCI”

Pamięć zbiorowa i jej przeobrażenia od kilku dekad są stale obecne w sferze publicznej w Europie Zachodniej, a od kilkunastu lat także w Polsce. Na przekór hipotezom o wyczerpywaniu się idei narodu, o postępującej transnacjonalizacji więzi społecznych i hybrydyzacji kultur niegdyś ufundowanych na kolektywnych wyobrażeniach o wspólnej, wyjątkowej przeszłości motyw pamięci zbiorowej przeżywa renesans w dyskursie publicznym. Być może ten fenomen jest — paradoksalnie — w dużym stopniu wyrazem pewnej tęsknoty elit symbolicznych za poręczną i perswazyjną wizją monolitów narodowo-kulturowych.

Od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego stulecia można mówić, zwłaszcza we Francji i Niemczech, o „boomie na pamięć” (Huysen 1995, s. 9) czy raczej o „rewanżu pamięci” (Nora, Żakowski 2002, s. 59–64; Glondys 2009), do tej pory wykluczanej z dyskursu głównego nurtu i jego materialnych obiektywizacji: miejsc i praktyk upamiętniania. Transformacja ustrojowa także w Polsce uruchomiła mechanizmy rekonstrukcji pamięci zbiorowej i włączania niektórych wcześniej marginalizowanych wątków w obszar historii oficjalnej, początkowo w celu symbolicznego przypiecztowania delegitymizacji ustroju komunistycznego (Paczkowski 2010, s. 195–196). Po roku 1989, a zwłaszcza w latach rządów Prawa i Sprawiedliwości (2005–2007), polityka historyczna ogniskowała się na upamiętnianiu i petryfikowaniu martyrologiczno-mesjanistycznego mitu dziejów Polski oraz wizerunku Polaków jako bohaterских ofiar hitlerowskich i sowieckich agresji. Kontrą dla tej tendencji okazały się artykuły, książki i filmy mówiące, że w czasie drugiej wojny światowej i w okresie PRL Polacy przyjmowali też rolę sprawców cudzych cierpień. Przewartościowana została figura świadka Shoah (por. Hilberg 2014) — zaczęto mówić o Polakach nie tyle biernych i obojętnych wobec Zagłady, ile wydających i mordujących polskich Żydów.

Jednakże dopiero książki Grossa spotkały się z silnymi reakcjami elit symbolicznych i publiczności. Punktem zapalnym debaty okazały się zapowiedzi przekładu *Sąsiadów* Grossa na języki obce (angielski, niemiecki, francuski). Pojawiły się obawy, że te publikacje zaszkodzą wizerunkowi Polski zagranicą. Krytyczne czy wręcz autokrytyczne podejście w polskiej historiografii, rozliczające ciemne karty w dziejach Polaków, nie szło w parze z dyskursem politycznym. Ambicje wejścia w struktury zachodnich demokracji i hasło „powrotu do Europy” tworzyły nacisk na narracje afirmujące własną grupę narodową jako godną dołączenia do grona zachodnich demokracji.

PAMIĘĆ ZBIOROWA, PAMIĘĆ PUBLICZNA

Trwający w Polsce od przeszło dekady spór o kształt pamięci zbiorowej polaryzuje stanowiska, ich moralne uzasadnienia oraz samych reprezentantów ry-

walizujących ze sobą wizji i ocen przeszłości. Wydaje się, że klasyczne ujęcie pamięci zbiorowej Maurice'a Halbwachsa przestaje być adekwatne do opisu tego rodzaju publicznych kontrowersji wokół przeszłości. Dla Halbwachsa (2008, s. 4–5) pamięć zbiorowa stanowi zbiór wspólnych dla członków danej zbiorowości wyobrażeń i przekonań o przeszłości, powstały w wyniku tego, że osoby — nośniki pamięci — należą do jednego społeczeństwa, które uformowało zasoby ich pamięci. Zmiany struktury społecznej i procesy historyczne wpływają na ramy pamięci zbiorowej, ale nie niszczą jej rdzenia, pozwalającego społeczeństwu celebrować poczucie wspólnotowości. Natomiast debatę publiczną o książkach Grossa należałoby rozpatrywać w kategoriach walki między rywalizującymi reprezentacjami przeszłości, które pojawiają się na styku pamięci i historii, pamiętania i zapomniania, dyskursu i praktyk społecznych.

Elementy krytyki idei Halbwachsa — względnie homogenicznej i więziotwórczej pamięci zbiorowej — stają się widoczne już u tych badaczy, dla których myśl Halbwachsa jest punktem wyjścia (Hirszowicz, Neyman 2001; Nora 2001; Ricoeur 2006; Assmann A. 2009b; Assmann J. 2009). Zastrzeżenia budzi zwłaszcza wizja pamięci zbiorowej jako symbiozy pamięci indywidualnej i wiedzy historycznej. W opozycji do idei Halbwachsa stoi perspektywa antyesencjalistyczna, wskazująca na wahlliwe komunikacyjne mechanizmy produkcji obrazów pamięci i narracji historycznych. Według Michela Foucaulta są one efektem ścierania się konkurencyjnych, nieciągłych i w dużej mierze mgławicowych typów wiedzy i dyskursu. Współcześnie coraz częściej dochodzi do „buntu «wiedzy ujarzmionej»”, ukrytej pod funkcjonalną i systematyzującą wiedzą historyczną (Foucault 1998b, s. 19–20). Owa antywiedza werbalizuje się w szczególnym rodzaju dyskursu: przeciw-historii, która odwraca interpretacje zdarzeń, zwycięstwa przedstawia jako klęski, ofiary jako sprawców, pokonanych jako bohaterów. Przeciw-historia to apel o uznanie pewnych racji i narzędzie krytyki władzy-wiedzy historycznej (Foucault 1998b, s. 76–82). Innymi słowy, wiedza historyczna nie produkuje obiektywnych ani normatywnych opisów, lecz wyklucza inne wizje dziejów i tym samym, chcąc nie chcąc, prowokuje do walki o przewartościowanie zastanych relacji władzy i moralności (por. Tully 1999, s. 94, 99). Za rodzaj przeciw-historii można także uznać książki Grossa, opozycyjne zarówno wobec oficjalnej historii, jak i potocznych, ale publicznie ugruntowanych, obrazów przeszłości (por. Magierowski 2011, s. 117–119¹).

Rewizja dominujących obrazów przeszłości odsyła do kategorii pamięci publicznej, a więc do zasobów pamięci zbiorowej w obrębie rozmaitych wiązek dyskursu publicznego, które w debacie publicznej mogą zyskiwać równorzędną

¹ Mateusz Magierowski, mimo iż określa *Strach* mianem Foucaultowskiej przeciw-historii, nie redefiniuje samego pojęcia pamięci zbiorowej (jak jest to tu proponowane), ale definiuje je za Barbarą Szacką (2006, s. 19), a pośrednio za Halbwachsem, jako zbiór wyobrażeń o przeszłości warunkujący członkostwo w danej zbiorowości.

ranę (Kwiatkowski 2008, s. 442). Zwrócenie uwagi na konfliktogenny układ, w którym tkwią różne pamięci i narracje historyczne, prowadzi do jeszcze jednej opozycji — pamiętania i zapomniania. Halbwachs wskazuje na zapomnianie wynikające z temporalnego kontekstu społecznych ram pamięci. Zmiana ramy pociąga za sobą zmianę zakresu tego, co pamiętane. Zapominanie wiąże się z selektywnością — cechą wszelkich społecznych ram pamięci. Jest funkcjonalne i porządkujące wobec pamięci zbiorowej: coś musi zostać zapomniane, żeby zapamiętać coś innego (Wetzel 2011, s. 43–44).

Fenomen zapomniania dewaluuje jednak integrujący wymiar pamięci zbiorowej — zastępują ją pamięci i narracje w liczbie mnogiej. Co więcej, zapomniane zawsze może zostać przywołane: w nowej, zreinterpretowanej formie. W perspektywie postfoucaultowskiej zapomnianie ma charakter „czujności” i „uważności” — strategii będącej rewersem oczekiwań związanych z receptywnym pamiętaniem. Niedyskursowe zapomnianie wyznacza granice dyskursowego pamiętania. W perspektywie relacji władzy zapomnianie ma więc charakter produktywny, gdyż staje się narzędziem niejawnego kontrolowania dyskursu i eliminacji wiedzy niepożądanego (zob. Keller 2011, s. 113–118). Takie zapomnianie, w odróżnieniu od ujęć Halbwachsa, Assmannów i Ricoeura, jest arbitralne, antywoluntarne i nieintegrujące.

Analizując publiczne spory o przeszłość, warto zacząć od rewizji pojęcia pamięci zbiorowej — widzieć w niej nie tyle kolektywne wyobrażenie o minionych wydarzeniach, ile roszczenie do pozycji dominującego w społeczeństwie obrazu przeszłości. Podłożem pamięci zbiorowej staje się dynamika pamięci publicznej, rywalizacja między modusami upamiętniania, także tymi wykorzystującymi dominujące kanały debaty publicznej do przypominania grup i zdarzeń, które zostały wyparte z oficjalnych narracji historycznych. Proponuję spojrzeć na pamięć zbiorową jako na rodzaj Foucaultowskiej *władzy-wiedzy*, a więc wiedzy, która staje się władzą, profiluje poznanie i wyznacza jego granice (Foucault 1998a, s. 29). Zarówno poznający podmiot, jak i przedmiot jego poznania są uwarunkowane anonimową, nieciągłą władzą-wiedzą, a w analizowanym przypadku — specyficzną wiedzą o przeszłości opakowaną w symbolikę wspólnotową.

Tak jak dyskurs jest jednym z najważniejszych nośników władzy-wiedzy, tak pamięć publiczna, rozumiana jako szczególny rodzaj dyskursu, jest bodaj najistotniejszym dziś regulatorem pamięci zbiorowej. Dyskurs w ujęciu Foucaulta (1977, s. 150) to przede wszystkim „zbiór wypowiedzi należących do jednej formacji dyskursywnej”, a formacja dyskursywna to produkt „stosunków zachodzących między instancjami wyłaniania się, odgraniczania i wyszczególniania” przedmiotów dyskursu (Foucault 1977, s. 71). Inaczej mówiąc, dyskurs stanowi zbiór wypowiedzi podlegających określonej porządkowi: procedurom kontroli, selekcji, organizacji i redystrybucji (Foucault 2002, s. 7). Foucaultowska i postfoucaultowska analiza dyskursu stawiają zatem pytanie o warunki zaistnienia danych dyskursów oraz o relacje władzy społecznej, które regulują

komunikację (w tym medialną) i związane z nią praktyki społeczne (zob. m.in. Kendall, Wickham 1999; Diaz-Bone i in. 2008; Dreesen, Kumięga, Spieß 2012).

DYNAMIKA DEBATY PUBLICZNEJ: PAMIĘĆ O ZAGŁADZIE ŻYDÓW

Debata publiczna o przeszłości stanowi podstawowy proces wyznaczający labilne granice pamięci publicznej. Z odłamków heterogenicznych pamięci różnych publiczności (*memories of publics*) rekonstruuje iluzję spójnej upublicznionej i jawnej pamięci (*publicness of memory*) (Phillips 2004). Debata publiczna jest tu rozumiana jako proces komunikacji zbiorowej, zachodzący w przestrzeni publicznej i operujący tym, co publiczne, między innymi społecznymi „aksjomatami, wartościami, znaczeniami, dyskursami naukowymi, gremiami, faktami, przeświadczeniami i przyjętymi praktykami” (Scott 2004, s. 154) — zestaw obszerny, ale ograniczony do tego, co upublicznione.

W przypadku debat dotyczących „trudnej przeszłości”, podczas których symbolicznie ważne są cierpienia i wina własnej zbiorowości, znaczącą rolę odgrywa dialektyka pamiętania i zapominania, stanowiąca funkcjonalny mechanizm kontrolowania zasobów pamięci zbiorowej. Aleida Assmann (2009a) patrzy na to zjawisko pod kątem czterech modeli pamiętania i/lub zapominania: (1) dialogowe zapominanie to pragmatyczna i oparta na kompromisie między zainteresowanymi stronami próba przemilczenia trudnej przeszłości w celu wygaszania konfliktów lub zapobieżenia przyszłym i odradzającym się sporom; (2) pamiętanie, aby zapobiec zapomnieniu to na wespół religijny zwrot od amnezji w kierunku *anamnesis*, mówienie o własnym i cudzym cierpieniu, upublicznianie tych doświadczeń traktowane jest zarazem jako hołd ofiarom i moralne zobowiązanie żyjących, ale także jako rodzaj terapii indywidualnej i zbiorowej; (3) pamiętanie, aby zapomnieć to takie przypominanie o ciemnych kartach przeszłości, które ma wywoływać zbiorowe *katharsis*, a następnie przechodzić w wyciszenie i rekonyliację, a więc w zapominanie o źródle konfliktu na zasadzie odsyłającej zarówno do chrześcijańskich praktyk spowiedzi i wybaczenia, jak i do freudowskiej psychoanalizy: artykułowania wypartego, aby je „odciąć”; (4) dialogowe pamiętanie to model, który pozostaje w dużej mierze normatywnym postulatem, gdyż odnosi się do ponadnarodowego dialogu o różnych narodowych obrazach przeszłości, wzajemnego rozpoznania win i żalu.

Owe modele nie wystarczają do opisu dynamiki pamięci publicznej o Zagładzie Żydów. Z jednej strony motyw Shoah jest uniwersalizowany, to najczęściej eksploatowane publicznie przedstawienie masowej zbrodni, z drugiej — pozostaje zamknięty w dyskursie nieprzewycięzonej traumy i żałoby. Wezwanie do upamiętnienia zostaje skonfrontowane z niemożliwością reprezentacji skali straty, a uniwersalny wymiar tego ludobójstwa z jego wyjątkowością i żydowskością. Sprzężenie między rozpoznawalnością a ograniczeniami reprezentacji Zagłady prowokuje jej instrumentalizację w lokalnych kontekstach

zarówno antysemitycznych, jak i filosemitycznych (zob. Levy, Schnaider 2005; Majewski 2009a).

Dwoistość pamięci o Zagładzie jest szczególnie widoczna w społeczeństwach postkomunistycznych, gdzie odkrywa się dziś białe plamy dyskursów o własnych relacjach ze społecznościami żydowskimi. Od początku XXI wieku społeczeństwo polskie doświadcza swoistego „rozszerzenia” pamięci przez kurczącą się niepamięć. Według Marii Hirszowicz i Elżbiety Neyman (2001), polską debatę do pewnego stopnia można porównać do francuskich sporów wokół „mitu niewinnej, zjednoczonej i zwycięskiej Francji”, demaskowanego w aspekcie moralnym, w kontekście kolaboracji z nazistami ze strony państwa Vichy i zwykłych obywateli masowo denuncjujących Żydów. Niepamięć zbiorowa oznaczałaby nie tylko znaczące luki w kolektywnych wyobrażeniach o przeszłości, lecz także wypieranie rujnujących mity wspomnień z pamięci indywidualnych. Relacja między indywidualnym a zbiorowym aspektem niepamięci nabiera szczególnego znaczenia w procesie transformacji od systemu totalitarnego do demokratycznego. Pamięciobójstwo — w totalitaryzmie celowe podtrzymywanie niepamięci — w demokracji przeradza się w autocenzurę wielu aktorów sfery publicznej. Aby podtrzymać nowy mit — suwerennej republiki — wywrotowe pamięci peryferyjne są wypychane z głównego nurtu kultury na rubieży pamięci zbiorowej.

Dynamiczny wymiar pamięci publicznej o Shoah w Polsce zrazu przypomina, podobnie jak we Francji, sinusoidę. Martyrologiczno-heroiczny mit Polaków jako ofiar i bohaterów drugiej wojny światowej ulega fragmentaryzacji i „odbrązowieniu”. Rosnącej liczbie interpretacji przeszłości towarzyszy spora doza samokrytycyzmu historiografii i jej odbiorców. Po fazie „odbrązowienia” pamięci zwykle nadchodzi jednak etap gloryfikacji przeszłości własnej grupy, próba powrotu do *status quo* (Korzeniewski 2010, s. 131–133, 185–186). W przypadku debaty wokół Grossa prosty model sinusoidy nie jest jednak adekwatny do opisu dynamiki pamięci publicznej. Zjawisko gwałtownego sprzeciwu wobec narracji wyciąganych z „cienia niepamięci” — swoisty „pamięciowy” *backlash* — nieustannie rywalizuje bowiem z procesem afirmacji pamięci odbrązowionej i czynienia, także z niej, narzędzia dyskursowej dominacji.

Tę właściwość można tłumaczyć napięciem między różnymi typami dyskursów modernizacyjnych w polskiej sferze publicznej. Pierwszy upatruje drogi rozwoju Polski w zwrocie ku tradycji i tożsamości narodowej ufundowanej na postromantycznym patriotyzmie i wartościach katolickich. Duma narodowa, a nie obrachunek z przeszłością, ma gwarantować wysoką pozycję Polski na arenie międzynarodowej. Drugi typ dyskursu, liberalno-lewicowy, widzi w obrachunku dowód na demokratyczną „dojrzałość” postkomunistycznego społeczeństwa (zob. Czyżewski 2008, s. 135–138). Spór o postawy Polaków wobec Żydów — nie-katolików i rzekomych „piewców komunizmu”, ale także ofiar największego ludobójstwa w XX wieku — staje się zaczynem

sporu nie tyle o przeszłość, ile o odmienne wizje przyszłości takich kategorii jak naród, patriotyzm i zbiorowa tożsamość.

Jednak nie tylko lokalny kontekst wyznacza dynamikę polskiej debaty. Po-
wiele ona schematy wypracowane w innych sporach o pamięć Shoah — a naj-
istotniejszym z nich jest personalizacja konfliktu. Ponieważ debata
o przeszłości jest najczęściej wywoływana przez treści konkretnych autorów
(książki, filmy, oświadczenia itd.), celem riposty nierzadko staje się sam ini-
cjator odpominania niepamięci. Dyskusja łatwo przekształca się w spór o au-
tora treści zagrażających przeważającemu dyskursowi o przeszłości. Przedmiot
sporu ulega zniekształcającej personifikacji. Debata ogniskuje się, zamiast na
treściach dotyczących przeszłości, na biograficznych, profesjonalnych i moral-
nych warunkach stawianych autorowi kontrowersyjnego przekazu. W rezulta-
cie spór rozpada się na konkurencyjne i koteryjne subspory, skoncentrowane na
produkcji własnego dyskursu o przeszłości, nie zaś na intelektualnym dialogu
z innymi uczestnikami debaty.

Taka dynamika organizowała dyskusje wokół między innymi *Eichmanna w Je-
rozolimie* Hannah Arendt w Izraelu i Stanach Zjednoczonych, *Gorliwych katów
Hitlera* Daniela Goldhagena w Niemczech, filmu *Shoah* Claude'a Lanzmanna
we Francji, Niemczech i Polsce, filmów Marcela Ophülsa *Smutek i litość* oraz
Hotel Terminus. Życie i czasy Klausea Barbiego we Francji czy powieści Jonathana
Littella *Łaskawe* we Francji i Niemczech. We wszystkich przypadkach kluczo-
wym przedmiotem sporu stawał się problem obcości kulturowej i etnicznej
autorów kontrowersyjnych treści, zwłaszcza ich wytwarzana w dyskursie pu-
blicznym żydowskość. To ona była miarą w rozstrzyganiu o prawomocności
samego dzieła. Dyskusje nad przynależnością etniczną czy kulturową autora
mogą nieść ze sobą dwojakie skutki: unieważniać to, co winno być najistot-
niejsze, czyli problem winy wobec Innego; bądź nagłaśniać sprawę poprzez
stymulowanie zainteresowania kontrowersyjnym autorem, który zaczyna być
postrzegany nie tylko jako medium, lecz także jako część tej pamięci.

PRZYPADEK JANA TOMASZA GROSSA

Debata wywołana przez książki Grossa, urodzonego w Polsce profesora Uni-
wersytetu w Princeton, stanowi punkt zwrotny w kształtowaniu się pamięci
zbiorowej Polaków o relacjach polsko-żydowskich. Z jednej strony publiczny
spór doprowadził do wytworzenia narracji o winie wobec żydowskich ziomków
i uruchomił proces dekonstrukcji mitu polskiej niewinności, z drugiej przez
część publiczności został zinterpretowany jako kolejny zamach na polską suwe-
renność i jej symbole ze strony obcych — tym razem fantazmatycznych Żydów.

Owo pęknięcie wynika z miejsca, jakie pamięć o Żydach zajmowała w dys-
kursie publicznym w Polsce przed publikacją *Sąsiadów* Grossa. Przez dwie de-
kady po zakończeniu drugiej wojny światowej wspomnienie losu Żydów ist-
niało głównie jako element pamięci zebranej w szerokim polu pamięci

o polskich ofiarach nazizmu. Po antysemickiej nagonce ze strony rządzącej partii komunistycznej i fali emigracji polskich Żydów po 1968 roku oficjalna historia, ale także, co znamienne, kultywowana półpublicznie i zazwyczaj w opozycji do władzy politycznej pamięć zbiorowa bazowały na krzywdzących stereotypach Żydów jako zdrajców Polski (odpowiednio „agentów Zachodu” albo „żydokomuny”). Stopniowo, od symbolicznego gestu Willy’ego Brandta pod Pomnikiem Bohaterów Getta i na skutek przenikania z Europy Zachodniej dyskursu pamięci o Shoah, zaczął się krystalizować wizerunek Żydów jako specyficznych ofiar nazizmu (Rauer 2006).

W demokratycznej Polsce obraz ten stał się przedmiotem pamięci nauczanej i przekazem miejsc pamięci: trafił do podręczników szkolnych i do muzeów, a wyjątkową sceną aktów upamiętniania stał się dawny nazistowski obóz koncentracyjny Auschwitz-Birkenau (zob. Zubrzycki 2006). Pojawiło się więcej przekazów o Polakach ratujących Żydów, o Sprawiedliwych wśród Narodów Świata (apogeum nagłaśniania ich sylwetek nastąpi po publikacji *Sąsiadów*, w kontrze do tej książki). W oficjalnym dyskursie prym wiódł specyficzny wariant modelu pamiętania, aby zapobiec zapomnieniu — pamięta się o żydowskich ofiarach nazizmu, aby nie zapomnieć skali niemieckiego sprawstwa cierpień obywateli Polski. Równocześnie pewien obszar pamięci o żydowskich ofiarach — tych, które śmierć i/lub gwałt poniosły z rąk Polaków — został zepchnięty w niepamięć, z której stopniowo wydobywały go dzieła Zofii Nałkowskiej, Tadeusza Borowskiego, Czesława Miłosza, Leona Urisa, Jerzego Kosińskiego czy Henryka Grynberga. Ich teksty traktowano jednak jako literacką kreację, mimo zdecydowanie autobiograficznego charakteru.

W 1986 roku emocjonalną debatę wywołał film Claude’a Lanzmanna *Shoah*, konfrontujący widza z zarejestrowanymi wspomnieniami autentycznych osób. Ukazywał antysemityzm polskiej prowincji, a równie kontrowersyjne jak sam film okazały się wypowiedzi reżysera we francuskiej prasie, godzące w rdzeń polskiej pamięci publicznej. Lanzmann sugerował, że Niemcy lokalizowali obozy koncentracyjne właśnie w Polsce ze względu na antysemityzm polskiego społeczeństwa. Rok później esej Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* w „Tygodniku Powszechnym” zainicjował gwałtowną debatę różnych środowisk nie tylko nad treścią tekstu, lecz także wokół autora i redakcji pisma (w radykalnej krytyce używano wobec redaktorów kliszy żydowskiego antypolonizmu). W swoim tekście Błoński podnosi kwestię wojennej, podszytej antysemityzmem, obojętności i bierności Polaków wobec tragedii Żydów. O ile jednak Błoński przypisuje Polakom winę, którą można nazwać za Karlem Jasperssem (2008, s. 63–69) winą moralną i metafizyczną, o tyle Gross w swoich książkach na pierwszy plan wysuwa obok winy moralnej, także tę kryminalną².

² Wina kryminalna dotyczy dokonujących zbrodni na innych ludziach, a wina moralna to refleksja jednostki nad własnymi czynami i postawami oraz wynikające z niej wyrzuty sumienia. Jako winę metafizyczną Jaspers określa to, co dzieje się poza granicami moralnych nakazów (np. naraża-

Dlatego dopiero prace Grossa wyzwoliły silnie roszczenie o polską przeciw-historyczną pamięć. *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka* jest dedykowana pamięci Szmula Wasersztajna, którego zeznanie z 1945 roku było podstawowym dla Grossa materiałem dowodowym o zbrodni popełnionej na Żydach przez polskich współziomków 10 lipca 1941 r. pod okupacją hitlerowską w miasteczku Jedwabne. Żydzi zostali zapędzeni do stodoły, którą następnie podpalono (Gross pisze o 1600 ofiarach³). Jako przyczyny pogromu autor podaje zarówno kulturowy antysemityzm w polskim społeczeństwie, jak i czynniki zewnętrzne (wojenna anomia, propaganda nazistowska). Postuluje „nowe podejście do źródeł”, polegające na przypisaniu pamięci ofiar Holokaustu, niejako *a priori*, wiarygodności, ponieważ moralne szkody wynikające z odrzucenia wspomnień zawierających prawdę historyczną o Zagładzie byłyby — zdaniem Grossa — większe niż uznanie wspomnień mitologizujących rzeczywistość. Gross apeluje także o „nową historiografię” dotyczącą całokształtu wojennych relacji polsko-żydowskich.

Kolejna książka Grossa, pt. *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści* (2008), koncentruje się na analizie zjawiska antysemityzmu w szerszym planie czasowym. Dlatego o ile *Sąsiedzi* mogli być traktowani jako tekstowe świadectwo konkretnej tragedii (Kowitz 2004, s. 50), o tyle *Strach* postrzegano przede wszystkim jako wykonanie pracy dokumentacyjnej i moralizatorskiej, w rozmaity sposób oceniane, oraz jako materialne zdarzenie i akt performatywny (Törnquist-Plewa 2014), pozostające w relacji z dyskursem i stojącą za nim wizją świata. W publicznej dyskusji wokół *Strachu* z jednej strony dominowało powielanie stanowisk i argumentów, które sformułowano podczas debaty dotyczącej *Sąsiadów*, pojawiły się wątki inscenizowane i wpisujące się we wzory innych sporów o „trudną przeszłość”. Z drugiej strony spór o *Strach* był bodaj pierwszą w Polsce multimedialną *par excellence* debatą historyczną: napędzały go, kontrolowały i rozgrywały media masowe, Grossa zapraszano do najpopularniejszych telewizyjnych audycji publicystycznych, a internet odgrywał rolę subsfery publicznej, gdzie wyrażano skrajne oceny autora i jego dzieła.

Trzy lata później ukazała się następna książka Grossa, *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, której współautorką jest Irena Grudzińska-Gross. Punktem wyjścia jest w niej zdjęcie przedstawiające polskich, być może, mieszkańców okolic dawnego nazistowskiego obozu zagłady w Treblince, przekopujących groby Żydów w poszukiwaniu złota. Fotografia stanowi pretekst do opowieści o postawach Polaków, głównie ze wsi i małych

nie własnego życia), „brak absolutnej solidarności z człowiekiem jako człowiekiem”, z ofiarą, która poniosła śmierć, podczas gdy inni przeżyli i z tej racji powinni poczuwać się do tego specyficznego rodzaju winy.

³ Wedle śledztwa przeprowadzonego przez Instytut Pamięci Narodowej, którego wyniki ogłoszono w lipcu 2002 roku, ofiar było około trzystu.

miasteczek, wobec Żydów uciekających i ukrywających się przed nazistami. Kontrowersje wzbudziły zwłaszcza fragmenty dotyczące skali procederu grabienia, mordowania i dobijania Żydów, jego publicznego charakteru (przyzwolenia ze strony Kościoła katolickiego) oraz stojących za nim motywacji (chciwość, antysemityzm), a także metodologia leżąca u podwalin prezentowanych wniosków, inspirowana strategią „gęstego opisu” Clifforda Geerza. Na tym etapie sporu pojawiły się, wynikające z krytyki metodologii studium Grossa, pytania o publiczną misję historiografii i historyków (Stobiecki 2012, s. 507–509), a także o moralny i społeczny wymiar trwającej ponad dekadę debaty wokół okołowojskich relacji polsko-żydowskich.

MODALNOŚĆ PAMIĘCI PUBLICZNEJ O „TRUDNEJ PRZESZŁOŚCI”

Poniższe przeglądowe uwagi są sformułowane na podstawie analizy dyskursu publicznego z okresu sporu o książki Jana Tomasz Grossa (2000–2011). Badany korpus tekstów obejmował 169 artykułów prasowych, 8 audycji telewizyjnych, 7 radiowych oraz 36 innych przekazów (teksty internetowe, podręczniki, książki, oświadczenia polityków i instytucji publicznych). Zastosowana metoda badawcza — postfoucaultowska analiza dyskursu — pozwala na zrekonstruowanie procedur kontroli dyskursu (w sensie Foucaultowskim, zob. wyżej). Jednostką analizy jest wypowiedź — fragment dyskursu realizujący jego formacyjne cechy. Głównym celem analizy jest określenie, typizacja i sprobematyzowanie warunków, jakie dyskurs stawia autorowi kontrowersyjnego przekazu, aby ten przekaz mógł stać się przedmiotem pamięci publicznej (Foucault 2002, s. 19–31). Wymagania są formułowane zarówno w sposób instytucjonalno-medialny (między innymi zasady rekrutacji autorów i dystrybucji ich przekazu), jak i dyskursowy — głosem elit symbolicznych (zob. Nowicka, w druku).

Pierwsza grupa uwarunkowań dotyczy kryteriów nagłaśniania spraw, które następnie stają się przedmiotem publicznej debaty. Autor powinien rzucać wyzwanie dyskursowi i prowokować elity do odpowiedzi. Gross, jak się wydaje, spełnia te warunki, gdyż jego przekaz w bezprecedensowy sposób uderza w czułe struny kolektywnych wyobrażeń. Co więcej, kontrowersyjne tezy i emocjonalne repliki wpisują się w konfrontacyjny schemat prowadzenia sporu, fetyszyzowany przez współczesne media. Druga grupa uwarunkowań obejmuje strategię legitymizacji i delegitymizacji autora oraz jego przekazu. Nagłośnienie tematu „trudnej przeszłości” nie musi pociągać za sobą zgody na nową narrację. Podstawowym kryterium legitymizacji przekazu nie jest wyjątkowość i bezprecedensowość głosu autora, lecz relacja do tego, co swojskie. Forsowanie obcości Grossa, rozumianej jako zagrożenie dla swojskich wartości i narracji, służy delegitymizacji tego głosu.

Porównując tę debatę z innymi wokół „trudnej przeszłości”, można wskazać wiele podobieństw: zaangażowanie elit symbolicznych po obu stronach

sporu i w roli metakomunikacyjnych arbitrów, postępującą personalizację sporu (skupienie na autorze kontrowersyjnego przekazu, a nie na samym przekazie), zbliżone gry komunikacyjne figurą obcego-Żyda, polaryzację wokół kategorii etnicznych i zawodowych. Konstruowanie obcości Grossa odbywa się w dwóch płaszczyznach: historiograficznej i moralistycznej. Pierwsza dotyczy sporu o to, czy Gross jest „prawdziwym historykiem” i czy jego książki zasługują na status prac naukowych. Druga odnosi się do etycznego wymiaru motywacji Grossa do zabierania publicznie głosu w sprawie kontrowersyjnej wizji przeszłości.

W płaszczyźnie historiograficznej spór o Grossa bywa porównywany do niemieckiego *Historikerstreit* z lat 1986–1988 (Forecki 2010, s. 300–318) ze względu na zaangażowanie w debatę wielu historyków. Dyskredytację kompetencji, wykształcenia i warsztatu badawczego Grossa, czynienie go obcym wśród „prawdziwych” historyków inicjowali głównie historycy konserwatywni, broniący dominującego dyskursu o relacjach polsko-żydowskich, w którym akcentuje się wojenną pomoc Polaków dla Żydów. Dokonywano porównania Grossa i innych autorów zajmujących się „trudną przeszłością” w celu gradacyjnej oceny precedensowości książek tego pierwszego. Przeciwstawiano mu etniczny kontrwzorzec osobowy (tzw. a n t y - G r o s s⁴) — polskiego historyka z zagranicy (jak Gross), który (inaczej niż Gross) pisze o polskiej ofercie i chwale. Modelowym przykładem figury anty-Grossa są reprezentacje Marka Jana Chodakiewicza, autora książki pt. *Po Zagładzie. Stosunki polsko-żydowskie 1944–1947* (2008), w której postawiona została teza, że w okółwojnie na większą skalę Polacy padali ofiarami Żydów-komunistów niż Żydzi ofiarami Polaków. Dla przeciwników Grossa Chodakiewicz jest „żywym dowodem”, że można być zarazem amerykańskim naukowcem i „dobrym” Polakiem-patriotą. W efekcie tych porównań Gross jest postrzegany jako figura medialna, nieszczerza i nastawiona na rozgłos wokół siebie: „Gross przestał być naukowcem, a stał się przedstawicielem kultury popularnej, kimś takim jak Doda-Elektroda” (Chodakiewicz, Sommer 2008, s. 7) albo „Gross jest zręcznym pochlebcą i propagandzistą, z odwagą nie ma to nic wspólnego” (Lisicki 2011, s. 1).

Podobna dynamika charakteryzowała niemiecką debatę wokół wspomnianej monografii Daniela Goldhagena, w świetle której antysemityzm jest aksjomatem niemieckiej kultury i dlatego miała ona być „naturalnym” podłożem rozwoju nazizmu. Historycy w Niemczech i Stanach Zjednoczonych podjęli polemikę z Goldhagenem. Zarzucano mu niedostateczny warsztat i dorobek w obszarze badań nad Holocaustem (Berenbaum 1996) oraz wtórny charakter wniosków (Frei 2001). W Niemczech mówiono wręcz o „nowym sporze historyków”, a jego symbolicznym zamknięciem było uhonorowanie Goldhagena w 1997 roku Demokratiepreis, nagrodą przyznawaną przez prestiżowe

⁴ Kategoria użyta przez Andrzeja Żbikowskiego (2008) w recenzji książki Chodakiewicza (2008).

czasopismo „Blätter für deutsche und internationale Politik”. Laudację wygłosił Jürgen Habermas (1998), protagonista *Historikerstreit* z lat osiemdziesiątych, przekonując, że tezy Goldhagena, mimo że dyskusyjne w obszarze dyskursu naukowego, są cenne, ponieważ stymulują publiczną arenę do ponownej refleksji nad własną przeszłością.

Analogiczna argumentacja, oparta na afirmacji samego aktu debatowania, pojawiła się w trakcie sporu o powieść *Łaskawe* Jonathana Littella (2008)⁵. Publiczna tożsamość autora była wynikiem procedury rozrzedzenia podmiotów mówiących (Foucault 2002, s. 26–27) — na bazie gier wiekiem i wielokulturowym zapleczem autora wyłuskiwano te jego cechy, które miały przesądzać o dopuszczeniu jego głosu do dyskursu. W tym przypadku poprzez atrybucję moralnej spuścizny prześladowanego narodu 39-letniemu pisarzowi żydowskiego pochodzenia została nadana szczególna pozycja w dyskursie. Symbolicznie zaliczono go do grupy ofiar, którym wolno wyznaczać etyczne standardy narracji o Shoah. W Littellu dostrzegano głos wypełniający lukę, która pozostawała do tej pory sferą tabu. Głos taki pełni z jednej strony rolę deregulacyjną, lecz z drugiej ujawnia białe plamy oficjalnej historii i może być atrakcyjny zwłaszcza dla młodego pokolenia (zob. Nowicka 2010).

Także w trakcie debaty wokół książek Grossa jego obrońcy, niekiedy również historycy, zamiast podkreślania kompetencji naukowych autora, akcentowali jego rolę inicjatora weryfikacji pamięci zbiorowej Polaków, które to zadanie powinni jednak kontynuować „prawdziwi” historycy, osadzeni w polskiej rzeczywistości. Czyniono więc z Grossa obcego w sensie mentalnym, wpisywano jego działania w etos „romantycznego buntownika”, który „z uporem dąży [...] do oczyszczenia polskiej świadomości historycznej z gęstego bagna kłamstw, które ją otaczają” (Michnik 2001).

W płaszczyźnie moralistycznej podstawową strategią dyskursową jest etniczacja autora. W ogólnym sensie etniczacja to forsowanie tożsamości etnicznej poszczególnych uczestników debaty lub ustawianie całego sporu w kategoriach konfliktu między reprezentantami różnych etniczności (Czyżewski 2009, s. 8–9). W analizowanym sporze występuje w dwóch wariantach: etniczacji wyłączającej — czynienia Grossa obcym wśród „dobrych” Polaków-patriotów; oraz etniczacji włączającej go w obręb fantazmatu „antypolskich” Żydów, którzy rzekomo chcą zaszkodzić wizerunkowi Polski (argument rzekomego antypolonizmu, łączonego z antychrześcijaństwem, stosowano zwłaszcza w mediach radykalnie prawicowych i narodowo-katolickich, zob. Opozda 2011, s. 156–157). Temu celowi służyło między innymi instrumentalne podnoszenie kwestii żydowskości ojca Grossa i emigracji całej rodziny do Stanów Zjednoczonych w 1969 roku w obliczu antyżydowskich czystek reżimu komunistycznego.

⁵ Jest to pierwszoosobowa narracja fikcyjnego byłego esesmana, który po wielu latach nie ma żadnych wyrzutów sumienia związanych ze swoimi wojennymi czynami.

Strategia etniczacji wyłączającej szczególnie ujawniła się w amerykańsko-izraelskiej debacie wokół książki *Eichmann in Jerusalem* (1963), intelektualnego reportażu Hannah Arendt z procesu Adolfa Eichmanna w latach 1961–1962 w Jerozolimie. Publiczne kontrowersje budziła analiza roli żydowskich rad starszych (judenratów) w realizacji hitlerowskiego planu wyniszczenia Żydów i przedstawienie Eichmanna jako bezrefleksyjnego trybiku w maszynie nazizmu, a nie demonicznego wroga Żydów. Arendt krytykowała również politykę Izraela i jego przywódcy Ben Guriona oraz pokazowy charakter procesu Eichmanna. Dotknęła dwóch fundamentalnych dla Żydów wydarzeń w XX wieku: Zagłady i powstania państwa Izrael, co odczytano jako kalandria własnego gniazda (Zertal 2010, s. 121–131).

Na różne sposoby dystansowano się od Arendt, kwestionując jej żydowskość i spekulując wokół jej wykorzenia, braku lojalności wobec Żydów i Izraela (Sholem 1998), zarzucając amerykańskie karierowiczostwo, a nawet sympatie proeichmannowskie oraz antysyjonistyczne (zob. Benhabib 1996; Novick 2001). W odpowiedzi na zarzuty Arendt podkreślała swoją żydowskość, ale też odrzucała roszczenie bezwarunkowo lojalnego stosunku do jakiegokolwiek wyobrażonej wspólnoty narodowej (Arendt 1998, s. 397). Można nazwać to próbą deetniczacji sporu.

Podobną próbę podjął Goldhagen, odzegnując się od czynienia wątków biograficznych miarą jego wywodu (Augstein, Goldhagen 1996). W trakcie debaty wokół *Gorliwych katów...* do rangi istotnego kryterium oceny dzieła urosła bowiem kwestia żydowskości autora, którego ojcem był ocalały więzień nazistowskiego obozu koncentracyjnego. Pojawiały się głosy, niekiedy antysemityczne, unieważniające książkę Goldhagena jako dzieło subiektywne i nacechowane emocjonalnie, jako rodzaj odwetu na społeczeństwie sprawców (Eley 2000; Shandley 2001). Natomiast Littell, a dwie dekady wcześniej Ophüls, w obliczu dyskusowania o nich jako o Żydach, dystansowali się od tej strategii poprzez jej ironiczne przywoływanie i ośmieszanie. Efekt takich zabiegów okazuje się jednak dwojaki — ironia przekonuje już wcześniej przekonanych sympatyków autorów, a jednocześnie wzmacnia dyskurs odrzucający „prowokujące” głosy (zob. Majewski 2009b; Asholt 2012).

Odpowiedź na redukcję sporu do rozważań nad etnicznością kontrowersyjnego autora najczęściej przyjmuje jeden z dwóch wariantów: (1) fetyszyzacji obcości jako źródła podwójnej perspektywy poznawczej osoby nie w pełni przynależnej do społeczeństwa, do którego się zwraca; (2) kontretniczacji w odpowiedzi na etniczację wyłączającą ze społeczeństwa — odpowiednio — polskiego, niemieckiego, izraelskiego czy francuskiego. Poprzez udowadnianie związków autora z danym narodem jego przekaz ma zostać uznany za „sprawę narodową”. W przypadku Grossa zabiegi te zazwyczaj nie są inicjowane w jego wypowiedziach, lecz w dyskursach jego zwolenników.

Dynamiką debat o przeszłości w dużej mierze rządzi więc zasada autora. Ta wyróżniona przez Foucaulta (2002, s. 19–22) procedura kontroli dyskursu

oznacza, że kategoria autora jest funkcją dyskursu, dzięki której pewne wypowiedzi są oddzielone od innych i grupowane jako posiadające wspólnego autora. W debacie publicznej treści klasyfikuje się jako prawomocne lub nieprawomocne przez odniesienie do figury ich autora — postrzeganego jako specyficzna i względnie trwała w czasie wypadkowa biografii, kwalifikacji dziedzinowych, intelektualnych oraz światopoglądu. W sporach o pamięć zbiorową głównym rysem reprezentacji autora jest dystans, jaki ma go dzielić od publiczności: staje się obcym w przestrzeni tego, co swojskie.

POLSKA SPECYFIKA SPORU

Mimo wpisywania się w pewien model debatowania o „trudnej przeszłości” przypadek Grossa ma też lokalną specyfikę. Związana jest ona z określoną koncepcją polskości, osadzoną w heroiczo-martyrologicznej wizji narodu jako wspólnoty krwi i tragicznego losu oraz w katolicyzmie rozumianym jako ideowo-aksjologiczne zaplecze polskości.

Od czasów rozbiorów Polski narodowowyzwoleńcze hasła były popierane przez Kościół katolicki, a on sam — niejednokrotnie prześladowany przez zwierzchnią władzę zaborców, okupantów czy wreszcie przez partię komunistyczną — dla wielu stał się symbolem polskości i oporu przeciw zniewoleniu. Dlatego inaczej niż w wielu innych państwach europejskich, na przykład we Francji, w Polsce nowoczesny nacjonalizm „ma korzenie nie w zmierzchu religijności, tak to się zwykle przyjmuje, lecz raczej w momentach religijnego żaru i odnowy” (Zubrzycki 2006, s. 19). Inaczej mówiąc, ten rodzaj nacjonalizmu nie jest substytutem zbiorowych aktów wiary, lecz ich konsekwencją. Rewersem „katolicyzacji polskości” stała się polonizacja nie tylko katolicyzmu, ale chrześcijaństwa w ogóle, utożsamienie praktykowania wiary z polskim patriotyzmem i splecenie rytuałów wiary z upamiętnieniem bohaterów narodowych (zob. Janion 2000). Mimo wieloetnicznej konstrukcji polskiego społeczeństwa przed drugą wojną światową więź narodową ujmuje się w sposób „etnicznie zawężający” wspólnotę do „określonego etnokulturowego «rdzennego narodu»” (Brubaker 1998, s. 107–132), a polskość jest redukowana do jednej etniczności, jednej wiary, jednego języka i kultury.

Zakotwiczenie idei polskości i patriotyzmu, ale także nacjonalizmu i jego krytyki w katolicyzmie zaznacza się dziś zwłaszcza w dyskursie publicznym. Dyskursy prywatne i praktyki polskiego społeczeństwa, doświadczającego procesów zarówno sekularyzacji, jak i desekularyzacji, wydają się bardziej zróżnicowane pod względem wyprowadzania polskości z katolicyzmu i religijności w ogóle (zob. Mandes 2012; Marody, Mandes 2012). Tym niemniej dyskurs publiczny petryfikuje wiele tradycyjnych wyobrażeń polskości lub sprowadza je do figury retorycznej w sporach publicznych.

W debacie wokół książek Grossa upubliczniona żydowskość autora jest silnie przeciwstawiana katolickiemu rysowi polskości — bycie Żydem nie jest po-

strzeżenie wyłącznie jako przynależność do szczególnej grupy ofiar wojny, lecz również jako obcość kulturowa i religijna. Kwestionowanie martyrologiczno-heroicznego mitu polskiej przeszłości i pokazywanie, że Polacy byli nie tylko ofiarami i bohaterami wojennymi, ale także sprawcami cudzych — żydowskich — cierpień, nie jest więc odbierane jako korekta narracji historycznej, lecz jako zamach na polskość z całym jej aksjologicznym bagażem.

„Antysemityzm bez Żydów” (obecnie mieszka w Polsce kilkanaście tysięcy Żydów, przed wojną było ich około 3,3 miliona) ma charakter performatywny — nie stereotypizuje rzeczywistości w jakikolwiek sposób zobiektywizowanej, lecz ją stwarza: ten, kto głosi treści godzące w określoną wizję polskości, jest „podejrzany” o żydowskość rozumianą jako antypolskość. W przypadku debat nad pamięcią zbiorową, w której nie ma miejsca dla dwóch równorzędnych narodów wybranych, narodów-ofiar drugiej wojny światowej, spór zostaje zaklasyfikowany w kategoriach etnicznych: polskości i wrogiej żydowskości.

W sporach o pamięć zbiorową w Polsce istotnymi aktorami są publicyści tych mediów, których profil można określić właśnie jako narodowo-katolicki. To tam najczęściej pojawia się wariant etniczacji Grossa, który Czyżewski nazywa ostrym, haniebnym. Fraza „Żyd Jan Gross” funkcjonuje tu jako stygmat uruchamiający cały repertuar uprzedzeń wobec Żydów (Czyżewski 2009, s. 13–14). Na pierwszy plan biograficznego oglądu Grossa wysuwana jest żydowskość jego ojca, który wojnę przeżył ukrywany przez Polaków (w domyśle: „Gross jest niewdzięczny wobec narodu, który ocalił jego rodzica”, przy czym pomijany jest fakt, że to matka Grossa pomagała jego ojcu), a następnie wstąpił do rządzącej partii komunistycznej (a więc on i syn wpisują się w silny w Polsce topos „żydokomuny”). W wypowiedziach medialnych zamiast dosłownego określenia „Żyd” często pojawiają się, formalnie tylko maskujące antysemicką treść, etykiety „polakożerca” i „katolikożerca”, neologizmy jak „narodowość prawnicza” (a nie „autentyczna” i kulturowa) albo budowana w kontraście do pojęcia cywilizacji judeo-chrześcijańskiej kategoria „cywilizacji łacińsko-chrześcijańskiej”, ekskluzywna wobec Żydów.

Treści antyżydowskie nie są jednak domeną mediów radykalnych, pojawiają się także w mediach głównego nurtu w „inteligentnym”, częściowo zakamuflowanym wariacie etniczacji (Czyżewski 2009, s. 11–13). Grossa rzadko nazywa się literalnie Żydem, częściej — wraz z jego zwolennikami — „środowiskami żydowskimi” lub „stroną żydowską”. Imputuje się mu w ten sposób stronnictwo, która ma wynikać z obcej narodowości i emocjonalnego stosunku do Shoah. „Opisy mordów na Żydach bywają drastyczne i mają prawo takie być, bo Gross chciał wykrzyknąć prawdę o tragedii swojego narodu. Ale jak powinniśmy reagować, gdy owe drastyczności sąsiadują z niesprawiedliwymi uogólnieniami dotyczącymi złych skłonności Polaków?” — pyta retorycznie Piotr Semka (2008), zaangażowany w spór o książki Grossa publicysta „Rzeczpospolitej”. O ile etniczacja w wariacie ostrym, haniebnym jest w dużej mierze samoreferencyjna, nie polemizują z nią reprezentanci odmiennych

światopoglądów, uznając ją za irracjonalną i skrajną, etniczacja „intelligencka” prowokuje kontretnizację w wypowiedziach sprzyjających Grossowi komentatorów, którzy eksponują jego więzi z Polską: „syn polskiej szlachcianki”, „więzień polityczny PRL”. Obie strategie, etniczacji i kontretnizacji, wpisują się w proces polaryzacji debaty. Kreują zantagonizowane stanowiska i w ramach opozycji „my–oni” formułują apel, by odbiorcy dołączyli do jednego z nich, a zwrócili się przeciw drugiemu.

Należy podkreślić, że także liberalno-lewicowa strona sporu wykorzystuje silnie, choć *à rebours*, odniesienia do katolicyzmu, który tym razem — rozumiany jako niezmienny monolit mentalno-aksjologiczny — staje się retorycznym synonimem barier myślowych i intelektualnego zacofania imputowanego części polskiego społeczeństwa i jego elit. Polska specyfika debaty przejawia się bowiem we wspomnianym już włączeniu jej w dyskursy modernizacyjne. W świetle konserwatywnych stanowisk krytycznych wobec Grossa samo akcentowanie polskiej winy wobec Żydów niweczy zabiegi wizerunkowe Polski i hamuje proces „powrotu do Zachodu”. W perspektywie liberalno-lewicowej, sprzyjającej Grossowi, obrachunek z przeszłością jest natomiast wyrazem postępowości, rosnącej samoświadomości społecznej i mentalnego progresu. Rezultatem wpisania sporu o Grossa w tę optykę modernizacyjną jest obsadzenie w roli obcego kogoś innego niż autor głośnych książek. Obcym stają się polscy chłopci, wyobrażona grupa tkwiąca w „chronicznym katolicyzmie”, która zaczyna być przedmiotem wewnętrznej orientalizacji ze strony elit.

Edward W. Said (2005) orientalizacją nazywa narzucanie przez Europejczyków skolonizowanemu obcemu dyskursowej tożsamości człowieka Wschodu — prymitywnego, barbarzyńskiego, niecywilizowanego. Wewnętrzna orientalizacja to symboliczne dzielenie jednego społeczeństwa na część kulturowo zaawansowaną i część zacofaną w procesie modernizacji (por. Buchowski 2008). *Per analogiam* w przypadku sporu o relacje polsko-żydowskie można mówić o wewnętrznej orientalizacji wymierzonej przez zmodernizowane (lub uważające się za takie) elity w rzekomo niezmodernizowane chłopstwo, na które eksterioryzowane są „plamy na honorze” i postawy antysemityczne, sprzeczne z pożądanym ideałem społeczeństwa. Orientalizacja wewnętrzna prowadzi do antyintelektualizacji zbrodni na Żydach. W dyskursie wielkemiejskiej lewicy i środowisk liberalnych pojawia się opozycja „inteligent z Żoliborza” (nowoczesny, filosemityczny Polak ze stolicy, który podejmuje wysiłek rozliczenia przeszłości) oraz „chłop spod Kielc”, miasta najgłośniejszego po wojnie pogromu. Ów chłop symbolizuje zarówno sprawcę zbrodni na Żydach w latach czterdziestych XX wieku, jak i obecnych przeciwników obrachunku z przeszłością.

Orientalizacja mieszkańców prowincji, podobnie jak etniczacja stygmatyzująca Żydów, prowadzi do wewnętrznej polaryzacji debaty, zamkniętej na rzeczową konfrontację jednych stanowisk z innymi, oraz — paradoksalnie — do rozmycia problemu, który debatę wywołał, czyli pytania o polską winę wo-

bec Żydów i o stosunek Polaków do ich przeszłości. Znika ono z pola sporu przykryte personalno-symbolicznymi gramami komunikacyjnymi.

*

Ponad dekada minęła od publikacji *Sąsiadów* i rozpoczęcia sporu o pamięć zbiorową Polaków dotyczącą wojennych relacji polsko-żydowskich. Pamięć publiczna i jej nośnik — dyskurs elit symbolicznych — uległy w tym czasie znaczącym przeobrażeniom. Obok pytań o to, czy Gross pisze prawdę i czy ma moralne prawo do głoszenia kontrowersyjnych treści, pojawia się pytanie: po co Polakom Gross, jak przełożyć doświadczenie jego książek nie tylko na obrachunek przeszłości, ale również na projektowanie przyszłości relacji polsko-żydowskich. Praca nad pamięcią jest jednak neutralizowana przez regulujący debatę fantazmat samozadowolenia u uczestników dyskusji. Fantazmat zawieszony jest między — wzajemnie znoszącymi się — fascynacją a odrazą wobec przedmiotu fantazjowania. W efekcie tego napięcia naturalizuje to, jak podmioty fantazji chciałyby widzieć świat i innych, pomimo zobiektywizowanych składników tej rzeczywistości społecznej, na temat której fantazjują. W przypadku debat o „trudnej przeszłości” fantazmat samozadowolenia budowany jest na przeświadczeniu, że prowadzenie debaty to wartość sama w sobie — bez względu na to, czy debata jest schematyczna i inscenizowana, czy nie, bez względu na to, czy problem obrachunku symbolicznie „przyciąga”, czy „odpycha” dyskutantów — i że sama obecność w dyskursie kontrowersyjnych treści o przeszłości jest świadectwem złamania społecznego tabu.

Samozadowolenie elit z samego prowadzenia debaty maskuje fragmentaryzację pamięci zbiorowej i personalizację sporu oraz postępujące *désintéressement* publiczności. Przeprowadzane po publikacji każdej z książek Grossa badania sondażowe pokazują, że większość Polaków słyszała o zbrodniach Polaków na Żydach, ale albo uznaje je za mało prawdopodobne, albo nie ma zdania w tej sprawie (Sułek 2011). Nie jest to zjawisko typowe tylko dla polskiej debaty. Każde społeczeństwo dotkliwie doświadczone przez nazizm zawłaszcza pamięć Shoah do upamiętnienia własnego narodu i jego cierpienia. Polski kontekst jest jednak specyficzny — obywatelom państwa, na które atak rozpoczął drugą wojnę światową i które jej polityczne konsekwencje odczuwało przez 45 lat funkcjonowania ustroju komunistycznego, przypomnienie o tym, że Polacy bywali współsprawcami żydowskiego losu, chyba zawsze będzie jawić się jako umniejszenie własnych krzywd, a cały spór jako gra o sumie zerowej: my albo oni. Konsens w tak delikatnej materii, uwikłanej w rozmaite resentymenty, nie wydaje się celem, na którym należy się koncentrować. Przełomem byłoby, gdyby każda ze stron debaty uznała za prawomocną samą obecność w dyskursie publicznym tej „drugiej strony pamięci” (por. Traba 2010). Już dziś warto docenić fakt podjęcia obrachunku przeszłości, ale traktować go trzeba jako nieustającą *work in progress*.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt Hannah, 1998, *Odpowiedź Hannah Arendt na list Gershoma Scholema*, w: Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków.
- Asholt Wolfgang, 2012, *A German Reading of the German Reception of The Kindly Ones*, w: Aurélie Barjonet, Liran Razinsky (red.), *Writing the Holocaust Today: Critical Perspectives on Jonathan Littell's The Kindly Ones*, Rodopi, Amsterdam–New York.
- Assmann Aleida, 2009a, *From Collective Violence to a Common Future: Four Models for Dealing with a Traumatic Past*, w: Ruth Wodak, Gertraud Auer Borea (red.), *Justice and Memory: Confronting Traumatic Pasts: An International Comparison*, Passagen Verlag, Wien.
- Assmann Aleida, 2009b, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, w: Magdalena Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków.
- Assmann Jan, 2009, *Kultura pamięci*, w: Magdalena Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków.
- Augstein Rudolf, Goldhagen Daniel J., 1996, *Was dachten die Mörder?*, „Der Spiegel”, nr 33.
- Benhabib Seyla, 1996, *Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's 'Eichmann in Jerusalem'*, „History and Memory”, t. 8, nr 2.
- Berenbaum Michael, 1996, *Introduction*, w: Daniel J. Goldhagen, Christopher R. Browning, Leon Wieseltier, *The 'Willing Executioners'/'Ordinary Man' Debate. Selections from the Symposium April 8, 1996*, United States Holocaust Research Institute, Madison.
- Brubaker Rogers, 1998, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, tłum. Jan Łuczynski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Buchowski Michał, 2008, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowania swojego*, „Recykling Idei”, nr 10.
- Chodakiewicz Marek Jan, 2008, *Po Zagładzie. Stosunki polsko-żydowskie 1944–1947*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa.
- Chodakiewicz Marek Jan, Sommer Tomasz, 2008, *Gross jak Doda!*, „Najwyższy Czas!”, nr 3.
- Czyżewski Marek, 2008, *Debata na temat Jedwabnego oraz spór o „politykę historyczną” z punktu widzenia analizy dyskursu publicznego*, w: Sławomir M. Nowinowski, Jan Pomorski, Rafał Stobiecki (red.), *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, Instytut Pamięci Narodowej, Łódź.
- Czyżewski Marek, 2009, *Polski spór o „Strach” Jana Tomasza Grossa w perspektywie „pośredniczej” analizy dyskursu*, „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Diaz-Bone Rainer i in., 2008, *The Field of Foucaultian Discourse Analysis, Structures, Developments and Perspectives*, „Historical Social Research”, t. 33, nr 1.
- Dreesen Philipp, Kumięga Łukasz, Spieß Constanze (red.), 2012, *Mediendiskursanalyse. Diskurse–Dispositive–Medien–Macht*, VS Verlag, Wiesbaden.
- Eley Geoff, 2000, *Ordinary Germans, Nazism and Judeocide*, w: Geoff Eley (red.), *The 'Goldhagen Effect'. History, Memory, Nazism — Facing the German Past*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Forecki Piotr, 2010, *Od Shoah do Strachu. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Foucault Michel, 1977, *Archeologia wiedzy*, tłum. Andrzej Siemek, PIW, Warszawa.
- Foucault Michel, 1998a, *Nadzorować i karać*, tłum. Tadeusz Komendant, Aletheia, Warszawa.
- Foucault Michel, 1998b, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Foucault Michel, 2002, *Porządek dyskursu*, tłum. Michał Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Frei Norbert, 2001, *A People of Final Solutionists? Daniel Goldhagen Dresses an Old Thesis in New Robes*, w: Robert R. Shandley (red.), *Unwilling Germans? The Goldhagen Debate*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

- Glondys Danuta, 2009, *The Revenge of Memory?*, „Eurozine” (<http://www.eurozine.com/articles/2009-10-22-glondys-en.html>) [16.12.2013].
- Goldhagen Daniel J., 1999, *Gorliwi kaci Hitlera. Zwyczajni Niemcy i Holocaust*, tłum. Wiesław Horabik, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Habermas Jürgen, 1998, *Über den öffentlichen Gebrauch der Historie*, w: Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Halbwachs Maurice, 2008, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hilberg Raul, 2014, *Zagłada Żydów europejskich*, tłum. Jerzy Giebułtowski, Wydawnictwo Piotr Stefaniuk, Warszawa.
- Hirszowicz Maria, Neyman Elżbieta, 2001, *Spoleczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4.
- Huyssen Andreas, 1995, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, New York.
- Janion Maria, 2000, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Sic!, Warszawa.
- Jaspers Karl, 2008, *Zróznicowanie niemieckiej winy*, tłum. Kazimierz Piesowicz, w: Joanna Jabłkowska, Leszek Żyliński (red.), *O kondycji Niemiec*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Keller Rainer, 2011, *Der Archivar und das Vergessen: Michel Foucault*, w: Oliver Dimbath, Peter Wehling (red.), *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, UVK, Konstanz.
- Kendall Gavin, Wickham Gary, 1999, *Using Foucault's Methods*, Sage, London.
- Korzeniewski Bartosz, 2010, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Kowitz Stefanie, 2004, *Jedwabne. Kollektives Gedächtnis und tabuisierte Vergangenheit*, be.bra Wissenschaft Verlag, Berlin.
- Kwiatkowski Piotr T., 2008, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Scholar, Warszawa.
- Levy Daniel, Sznajder Natan, 2005, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Temple University Press, Philadelphia.
- Lisicki Paweł, 2011, *Kwestia odwagi*, „Plus Minus” (dodatek do „Rzeczpospolitej”), nr 1.
- Littell Jonathan, 2008, *Łaskawe*, tłum. Magdalena Kamińska-Maurugeon, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Magierowski Mateusz, 2011, „Przeciw-historia” w dyskursie elit symbolicznych i w pamięci zbiorowej. *O społecznych reperkusjach publikacji książki Strach Jana Tomasza Grossa w Polsce*, w: Marek Kucia (red.), *Antysemityzm, Holocaust, Auschwitz w badaniach społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Majewski Tomasz, 2009a, *Dyskurs publiczny po Shoah*, w: Tomasz Majewski, Anna Zeidler-Janiszewska (red.), *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, Oficyna, Łódź.
- Majewski Tomasz, 2009b, *Pamięć, ironia, polityka historyczna. O filmach Marcela Ophülsa*, w: Przemysław Czapliński, Ewa Domańska (red.), *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań.
- Mandes Sławomir, 2012, *Życie religijne*, w: Anna Giza, Małgorzata Sikorska (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marody Mirosława, Mandes Sławomir, 2012, *Przemiany polskiej religijności*, w: Aleksandra Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Scholar, Warszawa.
- Michnik Adam, 2001, *Rachunek polskiego sumienia*, „Rzeczpospolita”, 5 września.
- Nora Pierre, 2001, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa”, nr 7.

- Nora Pierre, 2009, *Między pamięcią i historią: „Les lieux de Mémoire”*, „Tytuł Roboczy: Archiwum”, nr 2.
- Nora Pierre, Żakowski Jacek, 2002, *Epoka upamiętniania*, w: Jacek Żakowski, *Rewanż pamięci*, Sic!, Warszawa.
- Nowicka Magdalena, 2010, *Kaci (tak) nie mówią — spór o styl wokół powieści „Łaskawe” Jonathana Littella we Francji i w Niemczech*, w: Barbara Bogołębska, Monika Worsowicz (red.), *Styl, dyskurs, media*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Nowicka Magdalena, w druku, *Spory wokół książki Jana Tomasza Grossa w świetle postfoucaultowskiej analizy dyskursu*, w: Marek Czyżewski i in. (red.), *Dyskurs elit symbolicznych. Próba diagnozy*, Sedno, Warszawa.
- Novick Peter, 2001, *The Holocaust and Collective Memory: The American Experience*, Bloomsbury, London.
- Olick Jeffrey K., 1999, *Collective Memory: The Two Cultures*, „Sociological Theory”, t. 17, nr 3.
- Olick Jeffrey K., Robbins Joyce, 1998, *Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology”, t. 24, nr 1.
- Opozda Łukasz, 2011, *Lęk przed Strachem. Recepcja książki Jana Tomasza Grossa w środowiskach polskiej skrajnej prawicy*, w: Marek Kucia (red.), *Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Paczkowski Andrzej, 2010, *Upiory przeszłości: Jedwabne i Kielce. Zmagania z pamięcią*, w: Marek Czyżewski, Sergiusz Kowalski, Tomasz Tabako (red.), *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Phillips Kendall R., 2004, *Introduction*, w: Kendall R. Phillips (red.), *Framing Public Memory*, University of Alabama Press, Tuscaloosa.
- Polonsky Antony, Michlic Joanna B., 2004, *Introduction*, w: Antony Polonsky, Joanna B. Michlic (red.), *The Neighbors Respond: The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland*, Princeton University Press, Princeton.
- Posner Richard A., 2004, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Rauer Valentin, 2006, *Symbols in Action: Willy Brandt’s Kneefall at the Warsaw Memorial*, w: Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Jason L. Mast (red.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ricoeur Paul, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. Janusz Margański, Universitas, Kraków.
- Said Edward W., 2005, *Orientalizm*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań.
- Scholem Gershom, 1998, *List Gershoma Scholema do Hannah Arendt*, w: Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz, Znak, Kraków.
- Scott Charles E., 2004, *The Appearance of Public Memory*, w: Kendall R. Phillips (red.), *Framing Public Memory*, University of Alabama Press, Tuscaloosa.
- Semka Piotr, 2008, „Strach” cofnął dialog o całą epokę, „Rzeczpospolita”, 16 stycznia.
- Shandley Robert R., 2001, *Introduction*, w: Robert R. Shandley (red.), *Unwilling Germans? The Gold-hagen Debate*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Stobiecki Rafał, 2012, *Poznawcze i metodologiczne oblicze „Złotych żniw”*. *Głos w dyskusji*, w: Adam Sitarek, Michał Trębacz, Ewa Wiatr (red.), *Zagłada Żydów na polskiej prowincji*, IPN, Łódź.
- Sulek Antoni, 2011, *Zwykli Polacy patrzą na Żydów. Postawy społeczeństwa polskiego wobec Żydów w świetle badań sondażowych (1967–2008)*, w: Feliks Tych, Monika Adamczyk-Garbowska (red.), *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Szacka Barbara, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Scholar, Warszawa.
- Szpociński Andrzej, Kwiatkowski Piotr T., 2006, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Scholar, Warszawa.

- Törnquist-Plewa Barbara, 2014, *Rhetoric and the Cultural Trauma: An Analysis of Jan T. Gross' Book 'Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz'*, „Memory Studies”, t. 7, nr 2.
- Traba Robert, 2010, „*Druga strona pamięci*” *Doświadczenia historyczne i ich pamiętanie w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Kultura Współczesna”, nr 1.
- Tully James, 1999, *To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory*, w: Samanta Ashenden, David Owen (red.), *Foucault contra Habermas*, Sage, London.
- Van Dijk Teun, 1993, *Elite Discourse and Racism*, Sage, London-New York.
- Wetzel Dietmar J., 2011, *Maurice Halbwachs — Vergessen und kollektives Gedächtnis*, w: Oliver Dimbath, Peter Wehling (red.), *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, UVK, Konstanz.
- Zertal Idith, 2010, *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*, tłum. Jan Maria Kłoczowski, Universitas, Kraków.
- Zubrzycki Geneviève, 2006, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, University of Chicago Press, Chicago.
- Żbikowski Andrzej, 2008, *Anty-Gross*, „Polityka”, nr 17.

THE DYNAMICS OF PUBLIC MEMORY:
THE DEBATE OVER JAN TOMASZ GROSS'S BOOKS,
IN COMPARISON WITH SELECTED DEBATES ON COLLECTIVE MEMORY

Summary

The contents of collective memory are determined by the public dimension of remembering and forgetting the 'difficult past'. The dynamics of public memory are determined by public debates, which involve the symbolic elites and during which opposing discourses and knowledge about the past compete with one another. Comparative analysis of the debate in Poland about the books of Jan T. Gross — *Neighbors* (2000), *Fear* (2008) and *Golden Harvest* (2011), which concern Polish-Jewish relations around the time of the Second World War and other major controversies relating to the painful collective memory — allows us to distinguish the mechanisms common to such debates. The most important of these is the personalization of the dispute: the focus on the biography and ethnicity of the author of the controversial text. The Polish debate also displays characteristics that are typical of the discourses of post-communist states and societies with strong Catholic traditions, which impede settlement with the past.

Key words / słowa kluczowe

collective memory / pamięć zbiorowa; public debate / debata publiczna; Polish-Jewish relations / relacje polsko-żydowskie; discourse analysis / analiza dyskursu; Jan Tomasz Gross