
Zdzieranie masek¹. Sposoby pisania o żydowskich komunistach

Anna Zawadzka

Abstrakt: Niniejszy tekst jest próbą analizy współczesnego polskiego dyskursu o żydowskich komunistach za pomocą narzędzi wypracowanych przez badaczki i badaczy dyskursów kolonialnych. Dekonstruowane tutaj narracje o żydowskich komunistach przynależą do głównego nurtu polskiej sfery publicznej i postrzegane są w jego obrębie jako eksperckie, wyważone, niepodporządkowane żadnej ideologii. Tropami, które łączą dyskurs kolonialny i dyskurs o żydowskich komunistach, są między innymi: orientalizacja, erotyzacja, infantylicyzacja, prezentacja przedmiotu badań poza kontekstem historycznym, unieważnienie kontekstu politycznych i społecznych nierówności, wreszcie obarczenie opisywanych winą za przemoc, której doświadczają.

Wyrażenia kluczowe: antysemityzm, kolonializm, esencjalizm, orientalizm, rasizm, antykomunizm

„Z waszej, Panowie, łaski –
Dla waszej wyższości i dumy –
Nosimy rok cały maski
I nędzne, błazeńskie kostiumy...”

Władysław Szlengel, *Maska Purymowa*, 1939 rok²

Dominujące narracje o żydowskich komunistach, które ukazują się współcześnie, mają pewne stałe cechy i opierają się na pewnych niewypowiedzianych założeniach. Dominują w sensie ilościowym – przybywa ich, zwłaszcza ostatnio, i w sensie jakościowym – chodzi o narracje uznane w głównym nurcie kultury polskiej za rzetelne, ważne, warte lektury, spełniające kryteria naukowości lub wolnego od uprzedzeń namysłu. Aby poddać analizie te cechy i założenia, a przy tym, żeby analiza nie ograniczyła się do sprawdzania, czy to, co w wymienionych narracjach powiedziane, jest prawdą czy nie, lecz opisała strukturę stereotypu, jaki one tworzą, i zrekonstruowała obraz całości, jaki się z nich wyłania, sięgam po narzędzia wypracowane przez badaczki i badaczy dyskursu kolonialnego.

Z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że analiza dyskursu kolonialnego wymaga konsekwentnego zerwania z przesądem, jakoby w stereotypie tkwiło ziarno prawdy³. „Stereotyp nie jest uproszczeniem dlatego, że dokonuje fałszywego przedstawienia rzeczywistości. Jest on uproszczeniem, gdyż stał się utrwaloną, zafiksowaną formą przedstawienia” – pisze Homi Bhabha, rozprawiając się z potocznym przekonaniem, jakoby istniał

1 Nawiązuję do tytułu książki Frantza Fanona *Peau noire, masques blancs* z 1952 roku. Autor stawia w niej tezę, że skutkiem wychowania dzieci ze społeczeństw skolonizowanych podług wzorców białej, rasistowskiej kultury kolonizatora jest autonienawiść Czarnych i – mimo usilnych prób – niemożność sprostania wymogom tej kultury (Fanon, 2008).

2 Szlengel, 2013, s. 105-106. W książce znajduje się informacja, że wiersz ten pierwotnie opublikowano w 1939 roku w „Naszem Przeglądzie” nr 64.

3 O kategorii „ziarna prawdy” por. Tokarska-Bakir, 2008.

związek między treścią stereotypu a rzeczywistością, do reprezentacji której stereotyp ów rości sobie pretensje (Bhabha, 2010, s. 68). Po drugie dlatego, że wypracowana w łonie analiz dyskursu kolonialnego definicja stereotypu przenosi ciężar z uznawania obrazów przez ten stereotyp wytwarzanych za pozytywne lub negatywne ku próbie „rozumienia procesów subiektywizacji umożliwionych (i uprawdopodobnionych) przez dyskurs oparty na stereotypach” (Bhabha, 2010, s. 58). Innymi słowy chodzi tu o poznanie „reżimu prawdy”, a nie o zatrzymanie się na reprezentacjach, które reżim ten wytwarza, i „poddanie ich normalizującemu osądowi” (Bhabha, 2010, s. 58). Po trzecie dlatego, że dyskursywne figury oraz język, za pomocą których opisywani są Żydzi, przynależą także do dyskursu orientalistycznego, co postaram się pokazać, analizując przykładową, emblematyczną dla współczesnego polskiego dyskursu głównego nurtu, narrację o Izraelu.

W niniejszym tekście zajmę się zatem dekonstrukcją tej narracji o żydowskich komunistach, która w głównym nurcie polskiej przestrzeni publicznej uznana jest za nieantysemicką i którą reprezentuje głos namaszczonej w tej przestrzeni na ekspercki, wyważony, daleki od ideologicznych stawek. Za przykłady tej narracji posłużą mi: *Trzy twarze Józefa Światły* Andrzeja Paczkowskiego, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm* Marcina Zaremby, *Żydokomuna* Pawła Śpiewaka i *Nowoczesność jako źródło cierpień* Marci Shore. Najwięcej uwagi poświęcam dwóm ostatnim książkom, ponieważ żydowscy komuniści to ich temat przewodni i ponieważ pretendują one do całościowego jego ujęcia. Wymienione pozycje w żadnym razie nie wyczerpują zbioru współczesnych narracji o żydowskich komunistach, a i nie wszystkie poświęcone są wyłącznie żydowskiemu komunistom. Wybrałam je między innymi dlatego, że – jak się wydaje – zgodnie z zamysłem autorów nie są one przypisywane żadnej ze stron politycznych sporów. Przeciwnie: nierzadko z pomocą oręcza naukowego pretendują one do miana bezstronnych. Z kolei w roli przykładu współczesnego dyskursu o Żydach, który postrzegany jest jako nieantysemicki i wolny od politycznych naleciałości, umieszczam książkę Pawła Smoleńskiego *Izrael już nie frunie*. Nie traktuje ona o żydowskich komunistach, lecz o Żydach – ponieważ jako żydowskie postrzega państwo Izrael jej autor. Esencjalnie rozumiana żydowskość i Izraela, i jego mieszkańców jest pryzmatem, przez który Smoleński ogląda przedmiot swojego zainteresowania. Esencjalnie rozumiana żydowskość sprawia również, że narracja Smoleńskiego o Izraelu – choć traktowanym przez autora jako kraj nowoczesny – wpisuje się w tradycję pisania o Oriencie.

Zbieżność wielu motywów budujących narrację o współczesnych Żydach z motywami budującymi współczesną narrację o żydowskich komunistach pozwala sądzić, że tym, co decyduje o charakterze tej ostatniej jest esencjalizujący dyskurs etniczny i narodowy. Dyskurs, zgodnie z którym Żydzi, podobnie jak „tubylcy” w narracji orientalnej, mają określone, niezbywalne cechy i zgodnie z którym to, w czym uczestniczą Żydzi, staje się żydowskie. Dyskurs ten narzuca kategorie percepcji i oceny, przez pryzmat których żydowscy komuniści są oglądani i opisywani w przytaczanych poniżej opowieściach.

Fragmety książki Pawła Smoleńskiego będą przytaczać obficie, ponieważ dzięki niej zobaczyć można, że kategorie służące do opisu żydowskich komunistów zaczerpnięto

z instrumentarium kulturowego, które dostarcza tropów, motywów i języka do opisu Żydów w ogóle, i że instrumentarium to składa się z figur analogicznych do tych, które wypełniają instrumentarium kolonialne. Interesować mnie będzie praktyka łącząca autorów piszących o żydowskich komunistach i autorów piszących o Oriencie, którą Edward Said opisał następująco: „Kiedy uczyony-orientalista jechał do kraju, w którego badaniach się specjalizował, zawsze posiadał już niewzruszone, abstrakcyjne maksymy na temat studiowanej przez siebie «cywilizacji»; orientaliści bardzo rzadko interesują się czymkolwiek poza potwierdzaniem słuszności swych przestarzałych «prawd»” (Said, 2005, s. 94). W przypadku dyskursu o żydowskich komunistach studiowaną „cywilizację” stanowi „żydokomuna”. Jako polski topos jest ona efektem spotkania orientalistycznego dyskursu z antykomunistycznym paradygmatem, którego przestrzeganie jest warunkiem koniecznym uzyskania prawomocności w polskiej sferze publicznej⁴.

Edward Said pisze: „nie wolno nam szukać związków między językiem używanym do przedstawiania Orientu i samym Orientem, nie dlatego, że język ten jest nieściśły, ale dlatego, że nawet nie próbuje być ściśły. Próbuje on osiągnąć – podobnie jak Dante w *Piekle* – równocześnie dwie rzeczy: charakteryzowanie Orientu jako czegoś obcego oraz schematyczne włączanie go w teatralną scenę, której widownia, kierownik i aktorzy stają po stronie Europy i tylko Europy” (Said, 2005, s. 119). Analizując wybrane współczesne narracje o żydowskich komunistach i o Żydach, postaram się wyjaśnić, dlatego analogicznie nie wolno nam szukać związków między językiem używanym do przedstawiania żydowskich komunistów a żydowskimi komunistami. Stawką tych narracji jest bowiem taki opis przedmiotu badania, by za jego pomocą wyrazić dystans do niego, jego negatywną ocenę oraz przedstawić go jako coś, co – choć pozornie nowe – jest zaledwie czymś, co już znane. Posługując się w niniejszym tekście terminem *żydowscy komuniści*, mam zatem na myśli nie osoby, które same określały się tym mianem, ponieważ składowymi ich autoidentyfikacji była i żydowskość, i komunizm, lecz *miejsce (polskiej) kultury* wytwarzane przez dyskurs dominujący, a zagospodarowane w szczególności przez historiografię.

Nieracjonalność

W narracjach o żydowskich komunistach żydowscy komuniści mają pewne specyficzne właściwości, których autorzy o nich piszący nie podają w wątpliwość, lecz które służą im raczej jako podręczny słownik. Przede wszystkim żydowscy komuniści są nieracjonalni.

Nieracjonalność żydowskich komunistów to konstrukcja dyskursywna, zbudowana z wielu elementów. Po pierwsze, żydowscy komuniści byli wyjątkowo emocjonalni: ich postępowaniem kierowały raczej porywy i impulsy niż głębokie analizy i przemyślenia. Ze współczesnych narracji wyłania się obraz ludzi podejmujących brzemiennie w skutki, nieraz tragiczne decyzje pod wpływem chwili, podczas tańca, picia alkoholu, w ekstatycznych uniesieniach powodowanych gniewem lub przyjemnością. W książce *Nowoczesność*

4 Na temat paradygmatu antykomunistycznego por. Zawadzka, 2009, ss. 218–223.

jako źródło cierpień, której pierwsza połowa poświęcona jest przedwojennym komunistom żydowskim, Marci Shore opisuje działania swoich bohaterów jako podyktowane brakiem odpowiedzialności, szaleństwem, gorączką, szałem (Shore, 2012, s. 39). Z kolei w książce *Żydokomuna* Paweł Śpiewak pisze o „demonicznej, niszczycielskiej twarzy komunizmu”, w której, „jak w faszyzmie, cnotami pierwszorzędnymi były walka, odwaga, oddanie, samopoświęcenie. Wtedy nie było już miejsca na rozumność, wiedzę, wewnętrzną dojrzałość” (Śpiewak, 2012, s. 166). Wymienione przez autora cechy – walka, odwaga, oddanie, samopoświęcenie – posiadają nierzadko polscy bohaterowie narodowi. Zatem tylko w kontekście komunizmu cechy te są znakiem niedojrzałości. W kontekście patriotyzmu pozostają wysoce pożądane.

Drugim elementem nieracjonalności żydowskich komunistów jest ich naiwność. Gdy Adolf Berman pisze list w imieniu Poalej Syjon do PZPR o wspólnych celach i wspólnej walce, Marci Shore jest pewna, że pisał go „z naiwności” lub „dla Historii” (Shore, 2012, s. 63). Zrozumiała u dzieci, u osób dorosłych naiwność taka budzi niepokój, nie pozwala traktować ich poważnie. Shore opisuje żydowskich komunistów jako „pragnących zmienić świat” (Shore, 2012, s. 39) w imię „utopii, za którą walczyli i o której śnili całe życie” (Shore, 2012, s. 100), fanatycznie ufnych, całkowicie bezinteresownych, zdolnych do samopoświęcenia, odważnych, przejętych nędzą, niesprawiedliwością i ludzkim cierpieniem (Shore, 2012, s. 52). Ze wszystkich tych epitetów wyłania się obraz ludzi niedojrzałych, niedorostłych, żyjących złudzeniami i fantazjami, odmawiających przejrzenia na oczy, niepomyślnych rzeczywistości. Jako dowód koronny, że komuniści żydowscy tacy właśnie byli, służyć ma teza o wielkim błędzie, jaki popełnili, angażując się w komunizm. „Tragicznie się pomylili, a ich całe życie okazało się porażającą klęską, a ich sprawa katastrofą” – podsumowuje życie żydowskich komunistów Shore (Shore, 2012, s. 52). Marcin Zaremba w rozdziale poświęconym Komunistycznej Partii Polski pisze, że „trudno rozpatrywać jej stanowisko w kwestii narodowej, abstrahując od składu narodowościowego tej partii” (Zaremba, 2001, s. 73), a potem liczy, ilu było Żydów w Komunistycznej Partii Polski (KPP) i ilu w kierownictwie tej partii. Następnie nazywa on komunistów „nierealistycznymi, ortodoksyjnymi towarzyszami”, którzy przegrali dlatego, że doktrynersko byli ślepi na potrzeby Polaków (Zaremba, 2001, ss. 75–76, 79). Zaremba twierdzi, że wierni doktrynie komuniści żyli iluzją, marzeniem, snem, zamiast brać pod uwagę polskie realia i się do nich dostosować.

Trzecim elementem nieracjonalności żydowskich komunistów jest bycie pod wpływem partii lub decydentów radzieckich⁵. Paweł Śpiewak opisuje ich jako „bezwolne i brutalne narzędzia komunizmu”, którzy wykazują się „sekcjarstwem i nienawiścią do wszelkiej samodzielności myślenia”: „bezwzględnie lojalnych” „dewotów partyjnych” (Śpiewak, 2012, s. 10), którzy na życzenie partii odrzucali nawet „uznane poczucie smaku” (Śpiewak, 2012, s. 133). W życiu żydowskich komunistów „wszystko, całe życie podlegało

5 Frantz Fanon opisuje analogiczną figurę dyskursu kolonialnego – jakoby ruchem antykolonialnym kierowała Moskwa. Argument ten miał zożydzić ruch w oczach zachodniej opinii publicznej poprzez skojarzenie go z komunizmem (Fanon, 1985, s. 47).

kontroli władzy partyjnej”, ponieważ przynależność do tej grupy oznaczała „dobrowolne zrzeczenie się swej autonomii i godności”, a także „nienawiść człowieka do siebie samego, czyli nieustanną kontrolę nad każdym słowem, krokiem, znajomością. Spontaniczność była czymś nieszczęsnym” (Śpiewak, 2012, ss. 123, 133). Wśród żydowskich komunistów „nie było miejsca na prywatność, na własne poglądy, ba, przyjaźnie”, ponieważ KPP „wchłaniała całkowicie” (Śpiewak, 2012, s. 134). W efekcie tak odmalowanej osobowości komunisty żydowskiego wydaje się konkluzja, jakoby „aktywność organizacyjna przekształcała i miała osobowość, zamieniając często człowieka odważnego, o prawych pragnieniach, w przestraszonego, uległego sekciarstwu aparaczyka” (Śpiewak, 2012, s. 145). Żydowski komuniści dobrowolnie lub pod wpływem manipulacji zrzekali się rozumu. Nie myśleli samodzielnie, co oznacza, że nie myśleli wcale. Powtarzali jedynie, co im kazano – powtarzali sobie i innym. Zamieniali się w roboty, maszyny, katarynki, zdarte płyty, tuby propagandowe. W sferze światopoglądowej byli skrajnie podporządkowani i skrajnie konformistyczni wobec decydentów. Nie bez kozery tytuł rozdziału o przedwojennych komunistach polskich z książki Marcina Zaremby brzmi: „Pryncypialna i postulszna KPP” (Zaremba, 2001, s. 72).

Ale brak samodzielności myślowej żydowskich komunistów dowodzony bywa także z pomocą tezy, jakoby nie podjęli oni świadomej decyzji o przystąpieniu do ruchu komunistycznego, lecz decyzję tę podjęty za nich większe siły, z których nie zdawali sobie sprawy. Śpiewak pisze, że Żydzi zostali „wepchnięci w radykalizm polityczny” oraz że „biali wypychali Żydów w stronę bolszewików”, zaś marksiści mieli według autora *Żydokomuny* „fałszywą świadomość” (Śpiewak, 2012, ss. 48, 83, 68). Zdaniem Śpiewaka nikt rozumny, dobrowolnie i przy zdrowych zmysłach, nie podjąłby decyzji, by zostać komunistą. Formę czynną zastępuje więc forma bierna, bo Żyd, który zostawał komunistą, biernie poddawał się wiatrom historii, modom epoki, zbiorowemu lub własnemu konformizmowi, a potem komunistycznej partii. Bierność żydowska wobec historii⁶ to kolejny, piąty element, z których zbudowany jest zbiorowy portret żydowskich komunistów jako osób pozbawionych racjonalności.

Elementem szóstym jest ich zmysłowość, uwypuklana wprost lub pośrednio poprzez zwracanie uwagi na cielesne aspekty opisywanych postaci. W książkach o żydowskich komunistach kategorie, za pomocą których opisywane są nie tylko osoby, ale także zjawiska kulturalne i społeczne, to często kategorie odwołujące się do cech lub skojarzeń fizjologicznych. Shore pisze o Majakowskim, że był „oszałamiająco przystojny”, a komunizm z Nową Sztuką „uwodziły się nawzajem, flirtowały i chodziły ze sobą”⁷ (Shore, 2012, s. 27). W książce o Józefie Świątle, rozwodząc się nad jego rzekomym upodobaniem do zadawania fizycznego cierpienia, Andrzej Paczkowski konkluduje: „niektórzy, pisząc o Świątle, łączą jego sadyzm z erotomanią. Wiele osób tak właśnie wyobraża sobie Zło. Może i mają rację?” (Paczkowski, 2009, s. 155). Z kolei informacje o tym, że Wanda Wasilewska

6 Tezę, jakoby komunizm był niszczycielską siłą, która przejmowała nad Żydami kontrolę, doskonale oddaje sformułowanie: „zachorować na komunizm” (Domańska, 2013, s. 17).

7 O „flircie z komunizmem” pisze też Domańska (Domańska, 2013, s. 138).

palila papierosy, piła kawę i pisywała wiersze (Shore, 2012, s. 67), a Berman był „szczupły i bardzo blady”, miał „piękną twarz, duże, ciemne oczy” (Shore, 2012, s. 104), choć nie odwołują się bezpośrednio do zmysłowości opisywanych, kierują uwagę na ich ciało sugerując, że w nim należałoby szukać cech właściwych komunistom.

Cielesność i zmysłowość jako kategorie opisu łączą dyskurs o komunistach z dyskursem o Żydach i dyskursem o Oriencie. We wspomnianym zbiorze reportaży Pawła Smoleńskiego z Izraela i Strefy Gazy „stary chasyd” ma „wodniste oczy” (Smoleński, 2011, s. 7), kelnerzy są „rozkosznie niedbali, bardzo młodzi, kruczoczarzni, szczupli, śliczni” (Smoleński, 2011, s. 49), a Żydzi przybyli z Rosji – „rozwrzeszczani” oraz „przyciężcy, osiłkowaci, niezgrabni, uprzedzająco grzeczni” (Smoleński, 2011, s. 103), natomiast rozmówca autora to „wysoki, przepiękny, jasny chłopak około dwudziestki” (Smoleński, 2011, s. 15). Do opisu Izraela autorowi służą obrazy takie, jak „nadzy chłopcy i dziewczyny”, „wiele młodych, pięknych kobiet”, „podnieceni mężczyźni i rozpalone, wyuzdane kobiety w skórzanych, czarnych bikini i z pejciami w dłoniach”, „rozańczone, szczęśliwe tłumy” (Smoleński, 2011, ss. 11, 8, 10–11, 12), a także targ, na który składają się: tłum, pot, wschodnie przyprawy, koci mocz, świeże mięso, spuszczenie krwi, halucynogeny narkotyki (Smoleński, 2011, s. 28) oraz „jatkę; na wystawach bydłce wątroby i splątane baranie jelita”, a także „świeże granaty” (Smoleński, 2011, s. 27).

Charakterystycznym sposobem wprowadzania atmosfery zmysłowości i erotyzmu, które miały dominować wśród żydowskich komunistów i nie pozostawały bez wpływu na ich polityczne wybory – lub nawet były tych wyborów napędem, jest podkreślanie płci bohaterów (a zwłaszcza bohaterek) po to, by zasugerować lub dowiedzieć, że z ograniczeń i namiętności narzuconych przez płęć wynikały zachowania, poglądy i decyzje opisywanych postaci. Na przykład zdaniem Andrzeja Paczkowskiego zwiększona aktywność polityczna Izaaka Fleischarba (później Józefa Światły) w latach przedwojennych wynikała z faktu, że popisywał się on przed Frydą Zollman, bo się w niej zakochał (Paczkowski, 2009, s. 42). W atmosferę gęstą od erotyzmu spowija żydowskich komunistów Marci Shore, pisząc, że komuniści mieli swoje „muzy i kochanki”, i twierdząc za Yuri Slezkine’em, jakoby „komunizm obiecywał Żydom męskość”, a „ściślej mówiąc: był to dla nich sposób, aby wreszcie móc zaspokoić rosyjską kobietę w łóżku” (Shore, 2012, s. 36), co następnie prowadzi autorkę do dywagacji, jak trudne jest to zadanie. Ilość sugestii, jakoby żydowscy komuniści wykazywali się daleko posuniętym permissywizmem, jest w książce Shore przytłaczająca: „[komuniści] zostawili żony w Warszawie” i wkrótce większość „znalazła sobie kochanki na Wschodzie” (Shore, 2012, s. 44), „być może Wasilewska i Jakub [Berman] zostali kochankami” (Shore, 2012, s. 69) itd. Shore szczególnie często przywołuje płęć postaci kobiecych, opisując je niemal zawsze w towarzystwie słów określających ich wygląd: „bardzo ładna Żydówka”, „Anna [Berman, siostra Jakuba Bermiana], piękna i spokojna germanistka”, Stefania Wilczyńska „z bladym uśmiechem na twarzy” (Shore, 2012, ss. 63, 75, 63). Poza Zofią Kossak-Szczucką, niemal każda kobieta na kartach *Nowoczesności jako źródła cierpienia* opisana jest z pomocą przymiotników odnoszących się do

urody, za sprawą których wpisuje się w rejestr przede wszystkim „kobiecości”, a dopiero potem politycznej idei.

Hiperseksualizacja postaci kobiecych to kolejny zabieg narracyjny, który łączy dyskurs o Żydach i dyskurs o komunist(k)ach z dyskursem orientalistycznym. Opisywanie kobiet w kategoriach wyglądu, urody lub seksualnej atrakcyjności buduje sensualną atmosferę całej narracji Smoleńskiego o Izraelu. „Ultraortodoksyjna kobieta, młoda, bardzo ładna”, „urodziwa i mądra”, „okutana chustą stara Arabka”, a obok „dziewczyna w kusej spódnicy i bluzeczce kończącej się tuż pod biustem”, „wysoka Szwedka, która już jutro będzie opalać się topless na plażach Ejlatu”, „dziewczyny w krótkich, kolorowych sukienkach”, „starsza, dystygowana, zasuszona kobieta”, „zrządzająca żona”, „siwa, przysadzista” – tak na kartach książki Smoleńskiego pojawiają się kobiety (Smoleński, 2011, ss. 7, 16, 17, 18, 35, 40, 256, 271). Wiele z nich to rozmówczynie autora, bohaterki lub antybohaterki. Smoleński buduje obraz Izraela za pomocą opisów ubioru i wyglądu kobiet, proponuje czytelnikowi, by kobiety te wyobrażał sobie nagie, fantazjuje o nich na poły erotycznie, na poły społecznie, przypisując im albo „ekscesy” seksualne, albo cechy stereotypowo postrzegane jako kobiece.

Zgodnie z budowanym przez Smoleńskiego obrazem, kobiety – a za nimi cały Izrael i Palestyna, które one uosabiają – należą do świata uczuć i zmysłów, a nie racjonalności. Jedną z bohaterek książki, Marię, poznajemy dzięki takiemu opisowi: „ma długie włosy, niebieskie oczy, jest jasna i bardzo ciepła. Całuje Beniego w policzek, głaszcze go po plecach [...]. Możliwe też, że Maria zmyśla. [...] Lecz to jej strach i uczucia; akurat w nie należy uwierzyć” (Smoleński, 2011, ss. 111–112); fakt, że w izraelskiej edycji programu „Randka w ciemno” dziewczyny pytane są, na jaką partię głosują, to „czyste wariactwo!” (Smoleński, 2011, s. 129); aktywistkę feministyczną Smoleński przedstawia jako „śliczną dwudziestolatkę” (Smoleński, 2011, s. 209). Autor ewidentnie nie polubił tej bohaterki, bo pisze o niej z dystansem i sarkazmem, których nie ujawnia wobec innych. Przedstawia ją jako radykałkę, która na ludzką krzywdę na pewno zareagowałaby „wzruszeniem ramion” (Smoleński, 2011, s. 209), choć nie wynika to z jej wypowiedzi. Jedyne kobiety, których Smoleński nie uprzedmiotowił z pomocą sensualizacji, seksualizacji i emocjonalności urągającej jego racjonalności, to mieszkanki Gusz Kalif, osiedla żydowskiego w Gazie, osadniczki, które uważają, że „Palestyńczycy za miedzą to banda dzikich, nieokrzesanych bandytów” (Smoleński, 2011, s. 269).

Współ z sensualizacją i seksualizacją, „upłciowienie” Żydów i Orientu, które kumuluje się w narracji o żydowskich komunistach, sprawia, że opisywani jawią się jako osoby motywowane namiętnościami, pożądaniem, cielesnymi potrzebami. Ludzie nie panujący nad sobą, lecz pozwalający temu, co biologiczne, organiczne, fizjologiczne panować nad nimi. Dlatego te trzy zabiegi to istotne elementy obrazu nieracjonalności komunistów żydowskich. Żaden z nich nie licuje z językiem, w jakim najczęściej opisywane są idee polityczne. Sprowadzając swoich bohaterów do wymiaru płciowego i seksualnego, autorzy książek o żydowskich komunistach zdają się szukać w ich cielesności *znaków komunizmu*,

przyczyn ich komunistycznego zaangażowania. To tak, jakby szukali owej „myszki”, która jest dowodem szatańskiego opętania; znamienia, po którym można ich poznać, zaklasyfikować i dzięki temu wiedzieć, jak dalek z nimi postępować.

Wymienione wyżej dyskursywne elementy służące przedstawieniu komunistów żydowskich jako ludzi na wskroś nieracjonalnych: emocjonalność, naiwność, uległość/podporządkowanie, bierność, zmysłowość, hiperseksualność, płciowość współgrają ze sobą, dyktując argumenty koronne o „uwiedzeniu przez marksizm” (Shore, 2012, s. 5). „Uwiedzenie” to słowo zaczerpnięte z *imaginarium* erotycznego, a takie ujęcie przyczyn zaangażowania w komunizm uwypukla bierność „uwiedzonego”, poddanie się jakiejś kuszącej, tajemniczej, niepodległej rozumowi sile pochodzącej spoza kultury i spoza cywilizacji. W innym miejscu Shore pisze, że komunizm w przeciwieństwie do liberalizmu docenił „instynkty” oraz „ciemną stronę ludzkiej natury” (Shore, 2012, s. 38) i dlatego odniósł sukces (co nie przeszkadza jej pisać, że żydowscy komuniści ponieśli klęskę (Shore, 2012, s. 53). Odniósł go, gdyż z powodu cynizmu lub szaleństwa swoich doktrynerów dał upust ludzkim namiętnościom i złu immanentnie tkwiącemu w człowieku. Shore wtóruje Śpiewak, uważając, że za zaangażowaniem w komunizm stał „zwykły, prostacki wręcz resentment”, „szukanie zemsty, a nie sprawiedliwości”, nihilizm, dandyzm oraz pragnienie karnawałowego odwrócenia hierarchii (Śpiewak, 2012, s. 164). Ten typ argumentacji pojawia się także w książce Marcina Zaremba, gdy pisze, że komunistów z KPP charakteryzował „narodowy nihilizm” (Zaremba, 2001, s. 74). Wreszcie pozaracjonalną, bo quasi-religijną motywacją do tego, by zostać komunistą, mógł być, zdaniem Śpiewaka, szczególnie bliski Żydom mesjanistyczny charakter komunistycznej ideologii (Śpiewak, 2012, s. 143).

Z omawianych książek przytaczam wiele drobnych cytatów, gdyż to właśnie powtarzanie przez autorki i autorów niektórych motywów (np. opisywania urody Izraelek albo aluzji do życia seksualnego komunistów) buduje atmosferę całości. Pojawiając się raz, wtręty tego typu nie zwracałyby uwagi czytelnika. Powtarzane konsekwentnie, ujawniają swoją funkcję powielania i utrwalania stereotypu, ponieważ jest on „formą wiedzy i identyfikacji oscylującą między tym, co już znajome i zawsze «na swoim miejscu», a czymś, co trzeba wciąż z niepokojem powtarzać [...], ponieważ przyjmowanej bez dowodu notorycznej dwulicowości Azjatów czy zwierzęcej, lubieżnej seksualności Afrykanów dyskurs ten nie potrafi udowodnić” (Bhabha, 2010, s. 57).

Motywy na wskroś poetyckim – a w potocznym mniemaniu poetyckość jest także raczej po stronie uczuć niż umysłu, raczej porywów serca niż rozumnej kalkulacji – który łączy w sobie opisane elementy nieracjonalności żydowskich komunistów, jest taniec. Na obwolutę książki Marci Shore wybrano – trafnie, bo adekwatnie do ducha przenikającego cały wywód – fragment, w którym autorka maluje sugestywny obraz: oto z rozkazu komunistów za chwilę kat wykona wyrok śmierci na niewinnym człowieku. W tym samym czasie przyjaciel skazanego na śmierć, ideowy komunista („utopista”) „zapamiętał się w tańcu” zamiast próbować ratować skazańca. Fragmentowi tekstu odpowiada zdjęcie

umieszczone na obwolucie: młodzi ludzie, może pijani, w rozchełstanych koszulach, spoceni i zaaferowani, tańczą w kręgu, trzymając się za ramiona, śpiewając lub krzycząc. U Shore taniec jawi się jako elitarna rozrywka pięknoduchów, dowód zmysłowości, emocjonalności tańczących, ale także wynikłej z tej zmysłowości niepamięci o rozumie, a więc – w efekcie – głupoty i okrucieństwa. Być może w narracji Shore taniec – zwłaszcza taniec w kręgu – to także symbol „zniewieścienia” tańczących, wszak w polskim kręgu kulturowym łączy się go raczej z kobiecością. Na skutek dyskursu kolonialnego „zapamiętanie w tańcu” kojarzy się również z dzikością, nieokietznaniem i egzotyką, które to skojarzenia uwypuklają nieracjonalność tańczących.

Na marginesie warto wspomnieć, że taniec pojawia się także w książce Frantza Fanona *Wyklęty lud ziemi*. Celem Fanona jest dekonstrukcja znaczeń narzuconych przez dyskurs kolonialny, a nie ich użycie. Zjawiska zachodzące w społeczeństwach skolonizowanych Fanon poddaje analizie historyczno-społecznej, wrywając je tym samym z bezczasowości i swoistego „naturalizmu”, przez pryzmat których kolonizatorzy konceptualizują społeczeństwa pozaeuropejskie. Dlatego o tańcu pisze on jako o czynności wynikającej z logiki dominacji: „Uczuciowość skolonizowanego szuka też ujścia w mniej lub bardziej ekstazy tancyjnych tańcach. Dlatego w badaniach nad światem kolonialnym należy przywiązywać wagę do rozumienia tańca i opętania jako zjawiska szczególnego”. W tańcu „największa wściekłość daje się skanalizować, przekształcić, oszukać”, a „krąg [taneczny] chroni, krąg daje przyzwolenie”. W ruchach tańczących Fanon czyta „jak w otwartej książce wyrażony na rozmaite sposoby olbrzymi wysiłek wspólnoty chcącej wyzwolić się, wyrwać, wypowiedzieć” (Fanon, 1985, s. 35).

Ukobiecenie

Nadmierna w obliczu wymagań zachodniej racjonalności sensualność i seksualność, a także wyjątkowo silne uwarunkowania płciowe pojawiają się w analizowanych tu opisach komunistów, żydowskich komunistów oraz mieszkańców Izraela. Za sprawą tych figur dyskursu orientalistycznego, po pierwsze, wszyscy ludzie Orientu jawią się na wskroś zmysłowi i seksualni, a zatem podobni kobietom, co w obrębie kultury patriarchalnej i kolonizatora, i skolonizowanego jest uwłaczające. Po drugie, jako kraina nierozumna jawi się sam Orient. Zgodnie z zasadą dyskursu kolonialnego, fizjologiczne aspekty decydują o przebiegu życia „tubylców” i mają nad nim władzę, której z kolei nie ma rozum kietznający fizjologię człowieka Zachodu i panujący nad jego popędami. W dyskursie orientalistów „racjonalność podkopywana jest przez wschodnie ekscesy, te tajemnicze, pociągające przeciwieństwa wartości uznawanych przez nas za normalne” (Said, 2005, s. 100).

W obrębie tego dyskursu kobiety podlegają kolonizacji wielokrotnej – jako mieszkanki Orientu i jako kobiety. Zgodnie z wciąż dominującą w zachodnim świecie ideologią, kobiety są mniej racjonalne od mężczyzn, nie potrafią zapanować nad pozaracjonalnymi aspektami osobowościowymi: emocjami, uczuciami, popędami, seksualnością, hormonami

itd. tak, jak potrafią to robić mężczyźni, dlatego powinny podlegać męskiej kontroli. Rzekoma wyjątkowa zmysłowość i hiperseksualność kobiet Orientu ma być tego dowodem: oto jak zachowują się kobiety, gdy nie ogranicza ich wysublimowana kultura. Dla orientalistów są „prywatnym zoo” (Gandhi, 2008, s. 80), w którym pełnią rolę monstrum „hiperkobiecości”, a także „egzotycznego owocu”, czyli atrakcyjnego seksualnie obiektu. Wśród skolonizowanych mają status także podrzędny. Nie dlatego, że społeczeństwa pozaeuropejskie są bardziej patriarchalne niż europejskie, lecz między innymi ze względu na fakt, że reakcja uciskanych na dominację przybierała formy podyktowane przez dostępne – czyli mizoginiczne – kody kulturowe, nierzadko wspólne dla kolonizatorów i skolonizowanych. „Męskość imperium artykułowała się [...] przez symboliczną feminizację podbitych przestrzeni geograficznych, jak też w erotycznej ekonomii kolonialnych narracji «odkrywania»” (Gandhi, 2008, s. 92). Gestem sprzeciwu skolonizowanego wobec tej feminizacji rozumianej jako utrata honoru było więc udowadnianie męskości poprzez odróżnianie się od kobiet i manifestowanie władzy nad nimi. Jej ostatecznym wyrazem był gwałt na białej kobiecie jako dowód męskości, akt symbolicznego odzyskania podmiotowości z rąk kolonizatora (Gandhi, 2008, ss. 92–94).

Inny gatunek człowieka

W świetle omawianych książek sformułowanie, że kobiety z krajów kolonialnych funkcjonują na prawach czyjegoś „prywatnego zoo”, z powodzeniem zastosować można do żydowskich komunistów. W pracach tych jawią się jako specyficzny gatunek człowieka. Gatunek z pewnością inny niż ten, do którego należą opisujący. Wywód Pawła Śpiewaka pełen jest wiadomości – pozbawionych odniesień do ich źródeł – na temat codzienności, zwyczajów i przywar żydowskich komunistów. Z jednej strony autor zdaje się dysponować wiedzą o nich na poziomie mikro, z drugiej zaś do przedmiotu swoich rozważań manifestuje dystans graniczący z obrzydzeniem. Sprawozdaje o nich niczym europejski etnograf z badań terenowych w buszu: że byli „fanatyczni, odważni, zdeterminowani” (Śpiewak, 2012, s. 124) oraz „sekiarscy” (Śpiewak, 2012, s. 130), że mieli „mieszkania urządzone dość ascetycznie”, a zastawę stołową „bez wdzięku, bo i bez smaku było podawane jedzenie”, zaś „skromność [ich] życia była czymś naturalnym i ocierała się wręcz o abnegację” (Śpiewak, 2012, s. 125). Autor wie także, że komunista „postępował się czarno-białym obrazem świata” (Śpiewak, 2012, s. 132) i „rezygnował ze zwykłego życia, z radości codziennych dla ideału; żarliwość wchodziła na miejsce zwykłości, ryzyko na miejsce normalności. Ta droga wymagała realnych poświęceń, istnego heroizmu. On uwznioślał, dawał siłę, ale też jeszcze bardziej oddalał od świata normalnego, opartego na regułach zdrowego rozsądku życia” (Śpiewak, 2012, s. 164). Po Zagładzie komunistom doskwierała nienawiść, która nie znajdowała spełnienia (Śpiewak, 2012, s. 211). Dlatego tylko komuniści mieliby tę nienawiść odczuwać – a nie na przykład wszyscy ludzie, wokół których Zagłada miała miejsce – tego autor nie wyjaśnia.

Do specyficznych cech komunisty Marci Shore dorzuca co najmniej ambiwalentny stosunek do niewoli: „Dla polskich komunistów więzienie było miejscem proletariackiej poezji i rewolucyjnych pieśni” (Shore, 2012, s. 420). Autorka przedstawia je jako instytucję niemal kulturalną, a przebywanie w nim – jako czynność przez komunistów poniekąd lubianą, bo pozwalającą im wcielić się w rolę romantycznego bohatera⁸. Opis więźnia wracającego z przesłuchania, podczas którego był on torturowany, kończy słowami: „oczy mu się jednak śmiały” (Shore, 2012, s. 42). Bagatelizująca i trochę familiarna, a trochę paternalistyczna opowieść Andrzeja Paczkowskiego, jakoby „odsiadka – w śledztwie lub po wyroku – była «normalką» w życiu członka nielegalnej i antypaństwowej organizacji politycznej” (Paczkowski, 2009, s. 37), brzmi dość stonowanie na tle opowieści Shore, w której komuniści w więzieniu „tłumaczyli Gogola” (Shore, 2012, s. 66) oraz „studiowali Marksa, recytowali poezję i przeprowadzali strajki głodowe. Grali w szachy na grzejnikach. Z towarzyszami z sąsiednich cel komunikowali się przy pomocy alfabetu Morse’a, pukając w ściany. Ale i bez alfabetu Morse’a ich język był zaszyfrowany” (Shore, 2012, s. 40). Zaszyfrowany, to znaczy niezrozumiały dla innych, insiderski, zindoktrynowany kod więzi intymnych. Wtórkuje jej Śpiewak, pisząc, że komuniści „mówili gwarą”, na dowód czego przytacza używany przez nich termin „imperializm” (Śpiewak, 2012, s. 111).

Komuniści to zatem inny, egzotyczny gatunek człowieka, który wykształcił osobną kulturę, a w jej ramach dziwaczne zwyczaje, nowy habitus, niezrozumiałą dla postronnych mowę. Fascynujący okaz, któremu autorzy przyglądają się niczym Bronisław Malinowski Triobrandczykom. Autorzy opisów żydowskich komunistów posługują się dekonstruowaną przez Saida formułą „jest”, dzięki której „nie trzeba rysować żadnego tła”, a przy każdym powtórzeniu „autor zdobywa trochę więcej autorytetu” (Said, 2005, s. 120). Podkreśleniu esencjalnej odmienności żydowskiego komunisty służą budzące naraz strach i fascynację określenia: „komunistyczna mentalność” oraz „typ żydowskiego rewolucjonisty” (Śpiewak, 2012, s. 74).

Słowo „typ” jest tu adekwatne, gdyż w obrębie dyskursu, który ono zasila, komunizm staje się rasą: odmiennosc gatunkowa przypisywana dotąd Żydom rozpycha się w polu dyskursu, by wziąć pod swój parasol także komunistów i odtąd służyć do ich opisu. Cechy żydowskie zamieniają się w cechy komunistyczne: specyfika fizyczna, umysłowa, emocjonalna. A żydowscy komuniści są tej specyfiki najlepszym przykładem. „Typ żydowskiego rewolucjonisty” to figura analogiczna do „nie-Europejczyka” w dyskursie kolonialnym, który „albo stanowi pośmiewisko, albo pojedynczy atom w wielkiej zbiorowości nazywany w zwykłym lub cywilizowanym dyskursie niezróżnicowanym typem człowieka Orientu, Afrykańczyka, żółtego, brązowego albo muzułmanina” (Said, 2005, s. 350).

Wyjaśnienia zjawiska przemiany komunizmu w rasę dostarcza nam znowu analiza dyskursu orientalistycznego: „Podobnie jak magia i mitologia – pisze Said – wykazuje on

8 „Więzienna cela to był mały przyczółek komunistycznej arkadii” – tak o więzieniu w oczach komunistów pisze Aleksandra Domańska (Domańska, 2013, s. 87). Jej babcia spędziła w zamknięciu 4 lata po tym, gdy w 1931 roku znaleziono w jej torbie ulotki komunistyczne. *Ulica cioci Oli. Z dziejów jednej rewolucjonistki* to książka, w której autorka przedstawia losy swojej babci – żydowskiej komunistki, próbując dociec motywów jej politycznego zaangażowania.

cechy samonapędzającego się systemu zamkniętego, w którym obiekty są takie, jakie są, p o n i e w a ż są takie raz na zawsze, na całą wieczność, z przyczyn ontologicznych, których żadne badania empiryczne nie mogą usunąć lub zmienić” (Said, 2005, s. 118). Jedną z figur owej wieczności jest niezniszczalność arabska, „jakby Arab nie podlegał zwykłym prawom historii” (Said, 2005, s. 321). Wspomaga ją inna, zgodnie z którą Arab „pozostaje zawsze taki sam”, „nie nabiera egzystentnej, czy chociaż semantycznej gęstości” (Said, 2005, s. 322). Innymi słowy, jeśli Arab coś myśli, coś czuje, coś przeżywa, coś wyraża, to nie dlatego, że w jego życiu zdarza się coś, co to wywołuje, lecz dlatego, że jest Arabem. „Człowiek Orientu był przede wszystkim człowiekiem Orientu, a dopiero potem człowiekiem w ogóle” (Said, 2005, s. 323). W podobny sposób o istocie „bycia czarnuchem” pisze Fanon: „Gdziekolwiek Murzyn pójdzie zawsze pozostaje Murzynem”, gdy tymczasem „chciałem być tylko człowiekiem między innymi ludźmi” (Bhabha, 2010, ss. 68, 262). Homi Bhabha podsumowuje: „Stereotyp powstrzymuje ruch i artykulację znaczącego «rasy», dopuszczając jedynie jego zafiksowanie w postaci rasizmu” (Bhabha, 2010, s. 68). Podobnie jest z komunistami: wszystko, co przeżywają, co twierdzą, co robią i czego nie robią, interpretuje się przez fakt, że są komunistami, a zatem przez przynależność do jakiegoś innego zbioru niż zbiór ogólnoludzki, do którego zaliczają się interpretujący.

Islamofobia i antykomunizm

O ile komuniście w dyskursie antykomunistycznym odpowiada Arab w dyskursie orientalistycznym, o tyle komunizmowi odpowiada islam. Islam, który dzięki orientalizmowi „staje się symbolem strachu, zniszczenia, szatańskości oraz hord znieprawionych barbarzyńców” (Said, 2005, s. 104). Do jego opisu służy bardzo „ograniczone słownictwo i obrazowanie”, gdyż wizja islamu pozostaje dla chrześcijańskiego świata „integralna i samowystarczalna” (Said, 2005, s. 105) w tym sensie, że nie mówi ona nic o islamie, lecz odpowiada na potrzeby Zachodu. Wizja ta nie jest więc pozbawiona wiedzy, ale wiedzy pośredniej, ponieważ mówi ona nie o swoim przedmiocie, lecz o świecie, który ją wyprodukował: „Elementem, który się udoskonala i staje bardziej złożony, nie jest pewien zespół zachodniej wiedzy nadal zwiększający swą objętość i precyzję, ale zachodnia niewiedza. Fikcja posiada własną logikę oraz własną dialektykę rozwoju i upadku” (Said, 2005, s. 107). W podobnym duchu Jean Paul Sartre proponuje rozumieć przemoc antykolonialnej rewolucji, gdy w postłowie do *Wyklętego ludu ziemi* pisze: „Daliśmy się poznać naszym ofiarom przez ich rany i łańcuchy: dlatego ich świadectwo jest niepodważalne. Wystarczy, że pokażą nam, co z nich zrobiliśmy, a zrozumiemy, co zrobiliśmy z siebie” (Fanon, 1985, s. 221).

Źródłem wiedzy o zachodniej niewiedzy, które może posłużyć do rekonstrukcji orientalistycznej wizji islamu, jest książka Pawła Smoleńskiego. Najeżona islamofobicznymi mitami, których celem jest zobrazowanie świata arabskiego jako spójnej, zacofanej i barbarzyńskiej całości, narracja Smoleńskiego w miejsce typowego Araba proponuje

Palestyńczyka. „Są mili, uśmiechają się, chętnie podają rękę. Pewnie też są czujni. Lecz tego po prostu nie widać” – ten opis przypomina polski stereotyp Wietnamczyka. „Ich gabinety są zawsze takie same; nieważne czy w Gazie, czy w Ramallah” (Smoleński, 2011, s. 172) – bo Arabowie są wszędzie tacy sami, gdyż o ich charakterze decyduje arabskość.

Dużo w tej arabskości jest brudu, bylejałości, zacofania: w gabinetach arabskich są „plamy potu, przechodzone krzesła” (Smoleński, 2011, s. 172), „gdy [Etgar, jeden z bohaterów książki] oglądał Baraka rozmawiającego z Arafatem, miał wrażenie, że obserwuje szefa amerykańskiej firmy hi-tech negocjującego z arabskim szejkiem” (Smoleński, 2011, s. 132), a w pokoju urządzonym po arabsku autor czuł się „jak na dworze suktana lub dziewiętnastowiecznego szejka” (Smoleński, 2011, s. 172).

Ale jeszcze więcej niż prymitywizmu jest w arabskości nienawiści, wszak „w Izraelu można kochać, nawet wrogów. W Autonomii trzeba nienawidzić” (Smoleński, 2011, s. 105). Palestyńczycy to – wspomniana przez Saida – siejąca terror i zniszczenie horda barbarzyńców. W książce pojawia się określenie „arabski motłoch”, który „morduje, grabi, gwałci” (Smoleński, 2011, s. 153), natomiast po pytaniu: „a co zrobić z Palestyńczykami?” następuje wyjaśnienie, o kim mowa: „z szahidami-samobójcami opasanymi pasami z semteksem? Z powstaniami, z intifadami, z zamachami i z bombami, z porwaniami samolotów? Z dziećmi ciskającymi kamieniem? Z urągającym tłumem?” (Smoleński, 2011, s. 32). Choć często nie jest jasne, jaki ma to sens dla wywodu, autor natrętnie umieszcza obok słowa „Palestyńczyk” obrazy zniszczenia i religijnego fanatyzmu: „Prawie ani słowa o Palestyńczykach, o ich bombach, o intifadzie. Na szahida czeka w raju kilkadziesiąt hurys, garnce wina i słodkie daktyl” (Smoleński, 2011, s. 70). Zamachów samobójczych w Izraelu reporter nie uważa ani za działanie terrorystów, ani określonej grupy politycznej, lecz ogólnie Palestyńczyków. Opisuje je niemal sarkastycznym tonem: „przed pubem też rozerwał się Palestyńczyk” (Smoleński, 2011, s. 138) – jakby Palestyńczyk był tak zdegenerowanym *typem* człowieka, że jego rozrywką jest zadawanie cierpienia sobie i innym. Palestyńczycy – a za nimi wszyscy Arabowie – chcieliby „zafundować nam kolejny Holocaust” (gdzie nie jest jasne, kogo oznacza zaimkiem „my” – albo Żydów, albo Izraelczyków, albo cały cywilizowany świat, to znaczy ten świat, do którego nie należą Palestyńczycy), ale na szczęście nie podołają temu zadaniu ze względu na swój prymitywizm: „nie wygrają z nami, bo partyzanci z zasady nie wygrywają wojen z regularną armią” (Smoleński, 2011, s. 65). „Spójrz na Palestyńczyków, jak oni żyją. Nie mają jedzenia, lekarstw, nawet bieżącej wody. I co robią ich liderzy? Nic. Potrafią tylko wysyłać samobójców, bo wszystko inne jest dla nich zbyt trudne” – mówi jeden z bohaterów Smoleńskiego (Smoleński, 2011, s. 67).

Większość wypowiedzi autor przytacza w mowie pozornie zależnej, co sprawia, że często nie sposób odróżnić, co jest poglądem wypowiedzianym przez postaci występujące w reportażu, a co opinią samego reportera. Dzięki brakowi jasnego wyodrębnienia cytatów z narracji autora, granica między poglądami opisywanych a poglądami opisującego zaciera się. Pozwala to na każdorazowy gest dystansu: „to nie ja, to mój bohater”

lub dowolne wystosowanie zarzutu niezrozumienia książki. Mowa pozornie zależna jest częstym i nieprzypadkowym zabiegiem literatury faktu, ponieważ legitymizuje ona reportera/autora jako tego, który jedynie obserwuje, pyta, słucha i sprawozdaje, pozostając bezstronnym. Tym samym mowa pozornie zależna odsuwa pytania o dobór rozmówców, o kolejność ich cytowania, o rolę pamięci narratora, a także o znaczenie jego sympatii, antypatii, uprzedzeń i tez, z którymi wyjeżdża on „w teren”.

W efekcie takiej narracji Palestyńczycy, a za nimi Arabowie, jawią się – podobnie jak komuniści żydowscy – niczym inny gatunek człowieka. Gatunek niebezpieczny, bliższy zwierzętom niż ten, do którego należy Smoleński. „Nawet Palestyńczyk nie wytrzyma tygodnia bez wody i jedzenia” – pisze autor (Smoleński, 2011, s. 62), a formuła literatury faktu nadaje mu rangę wiarygodnego źródła, dokumentalisty, tego, który był, widział i opisuje. Dokumentalista pisze także, że „pijaków obowiązują te same reguły co wariatów i narkomanów. A nawet Arabów” (Smoleński, 2011, s. 56). Zatem w hierarchii społecznego szacunku Arabowie są gdzieś za pijakami, wariatami i narkomanami, bliżej natomiast zwierzętom, które dłużej niż ludzie – ale też niezbyt długo – wytrzymają bez jedzenia i picia.

„Przyjazd dziennikarza do opisywanego kraju ma mu tylko zapewnić wiarygodność. Zdjęcia ilustrujące artykuł mają dowodzić, że wie, o czym mówi, że sam tam był. Bezpośrednim celem wywiadu jest potwierdzenie znanej tezy: wszystko się wali, odkąd nas tam nie ma” – pisze o roli dziennikarza w krajach skolonizowanych Fanon (Fanon, 1985, s. 49). Książkę Smoleńskiego kończy zdjęcie zamaskowanych, uzbrojonych w karabiny mężczyzn, z których jeden ma twarz zasłoniętą „arafatką”, a drugi trzyma Koran. Fotografie zamieszczone w *Izrael już nie frunie* wzmacniają reporterski charakter opisu. Chodzi o uzyskanie wrażenia neutralności i obiektywizmu – swoistego wotum zaufania, jakim cieszy się dziennikarski zawód. Gdy podczas wojny algierskiej relacjonujący ją francuscy dziennikarze słyszeli zarzuty stronnictwa, odpowiadali, że „są po prostu obiektywni” – pisze Fanon. Konkluzję Fanona, że „dla skolonizowanego obiektywizm jest zawsze wrogiem” (Fanon, 1985, s. 50), rozszerza Said: obiektywizm orientalisty polega na tym, że jest on posiadaczem prawdy, całkowicie nią włada, bo żaden inny głos nie ma takiego uprawomocnienia, by tej prawdzie zaszkodzić, by ją podważyć lub chociaż zadać jej pytania (Said, 2005, s. 330).

Badania „czarnego ładu” przez orientalistów, podobnie jak badania komunizmu w paradygmacie antykomunistycznym, tworzą zamknięty krąg: odsyłają nie do rzeczywistości, lecz do innych badań, a także zmuszają czytelnika do „uznania orientalistycznych kodyfikacji” (Said, 2005, s. 113). W ten sposób prawda staje się funkcją osądu, a nie badanej materii. Materia zawdzięcza swe istnienie owemu osądowi, bo to on powołuje ją do życia. Komunizm staje się wtórny wobec dyskursu antykomunistycznego, tak jak Orient staje się wtórny wobec orientalizmu. Empiria, poza funkcją uprawomocniającą twierdzenia powołujących się na nią, nie ma tu żadnego znaczenia. O ile „Orient okazuje się więc nie nieograniczonym przedłużeniem europejskiego, znanego świata, ale raczej zamkniętym

połem, teatralną sceną przytwierdzoną do Europy” (Said, 2005, s. 108), o tyle komunizm nie jest częścią historii idei i historii społeczno-politycznej świata, do którego należą opisujący go, lecz zamkniętą sceną, na której współczesny dyskurs dominujący reżyseruje swoją prawomocność.

Poza historią

Kolejnym elementem łączącym orientalizm i antykomunizm jest przedstawianie obiektu zainteresowań obu dyscyplin poza kontekstem historycznym i społecznym. W narracji Smoleńskiego Izrael znajduje się poza czasem i poza historią, w specjalnej strefie zjawisk odwiecznych, wyjątkowych, niezwykłych. „I tak tam jest. Bo Izrael to «cały świat»” (Smoleński, 2011, s. 10), a także: „dar opatrności”, „ziemia obiecana i naznaczona”, „jedyna taka ziemia na świecie” (Smoleński, 2011, s. 13), „stan ducha i umysłu” (Smoleński, 2011, s. 14). Dzięki takiemu postawieniu sprawy można uznać, że w Izraelu, jak w soczewce, skupia się wszystko to, co specyficznie żydowskie, specyficznie arabskie i specyficzne dla tego kręgu kulturowego, gdyż tam toczą się nie dzieje, lecz „Dzieje. Nie banalna historia; ta staje się w każdym miejscu świata” (Smoleński, 2011, s. 18). Izrael w opowieści Smoleńskiego to „święta ziemia”, „kolebka i źródło”, „początek wszystkiego” (Smoleński, 2011, s. 312), więc nie historia rządzi tym miejscem, lecz wytwarzająca bezczas, unieruchamiająca magia, sacrum, siła wyższa, którą dokumentalista nazywa „Tajemnicą” lub „Najwyższym” (Smoleński, 2011, ss. 31, 26). Jej największe oddziaływanie poczuć można w Jerozolimie, bo w „tym niezwykłym mieście” i „Świętym Mieście”, „najbardziej niezwykłym mieście na Ziemi” (Smoleński, 2011, ss. 15, 17, 29), „człowiek zdrowy na umyśle, racjonalnie opisujący rzeczywistość przekracza jerozolimskie, białe mury i naraz wydaje mu się, że jest postacią z Biblii” (Smoleński, 2011, s. 23). Halucynogenny urok Jerozolimy jest tak przemożny, że nawet człowiek Zachodu i na dodatek reporter idzie pod Ścianę Płaczu, gdyż „jeśli Bóg naprawdę tu przychodzi, dostrzeże i moje prośby” (Smoleński, 2011, s. 26).

Narracja Smoleńskiego jest przykładem „Orientu jako synonimu stabilności i niezmiennej wieczności” (Said, 2005, s. 334). Bez trwałości Orientu orientalizm nie byłby do utrzymania, gdyż opiera się on na postrzeganiu opisywanych „ludów” oraz wytwarzanych przez nie kultur i społeczeństw jako esencjalnych i wyizolowanych od mikro- i makroprocesów historycznych. Choć korzysta z uprawomocnienia nauki, orientalizm to *wizja*, której Said przeciwstawia *narrację*. Ta ostatnia „zakłóca błogą apolińską fikcję wyrażaną przez *wizję*”, bo wprowadza do obrazu Orientu historię (Said, 2005, s. 335). W obrębie dyskursu orientalistycznego historia się nie mieści, gdyż dyskurs ten ma za zadanie sprowadzić to, co nowe, do tego, co już znane. Przypomnieć, że mamy do czynienia z Orientem, który już *jakiś jest* i taki pozostanie na zawsze. Gdyby w obręb *wizji* wkroczyła *narracja*, zniszczyłaby arkadyjski spokój, równowagę i harmonię, które w niej niewzruszenie od wieków trwają, umieszczając na mapie Orientu na przykład konflikt i przemoc. A także

długotrwałe relacje dominacji – zarówno te pomiędzy kolonizatorami a skolonizowanymi, jak i te wewnątrz Orientu.

W narracji Smoleńskiego wymazanie z pola widzenia konfliktu, który ma swój początek i swój przebieg, dotyczy Izraela i Palestyny. Autor poświęca wiele uwagi osadnikom żydowskim na terenach palestyńskich. Są oni przedmiotem jego troski i współczucia. Opis wysiedlania żydowskich osadników przez wojsko izraelskie nakreślony przez Smoleńskiego do złudzenia przypomina palestyńskie opisy Nakby: „rozjeżdżać buldożerami ich domy, zaorywać pola obsiane warzywami, niszczyć szklarnie, przecinać wodociągi i burzyć puste mury synagog” (Smoleński, 2011, s. 13). „Dopiero tu zobaczyłem, jak wygląda żydowski płacz. [...] wspólny płacz za utraconą przeszłością” (Smoleński, 2011, s. 278) – ten fragment opisu usuwania osiedla żydowskiego ze Strefy Gazy nasuwa z kolei skojarzenia z Holokaustem i opłakiwaniem jego ofiar.

Gdy mowa o konfliktach w Izraelu, Smoleński pisze o sporze osadników z rządem i liberalną częścią społeczeństwa. „Najgorszym scenariuszem”, jaki mógłby się wydarzyć w opisywanym przez reportera kraju, jest to, „że Izraelczycy będą strzelać do Izraelczyków” (Smoleński, 2011, s. 118), przy czym nie chodzi tu o izraelskich Arabów, lecz o osadników żydowskich. Palestyńczycy są więc poza spektrum. Znikają z obrazka także wtedy, gdy mowa o początkach Izraela: „Gdyby nie wizja – wie to każde izraelskie dziecko – nie byłoby tego kraju i tego narodu”. A była to wizja „zachwycająco demokratyczna”: „przyjechał do Palestyny [...] jakiś Izaak z warszawskich Nalewek albo Natan z Odessy, profesor Ariel z Wiednia lub doktor Szmul z Monachium. [...] I nagle stawali się sobie równi” (Smoleński, 2011, s. 305). Więc gdy reporter zastanawia się, „jak można pragnąć emigracji z kraju, gdzie wszyscy są dziećmi pragospodarzy, ale też wszyscy są jakoś przyjezdni?” (Smoleński, 2011, s. 310), przedstawia mieszkańców Izraela jako wspólnotę równych i równouprawnionych podmiotów. „Odszedł ostatni z wielkich, którzy wiedzieli, jak to jest, gdy żydowskie państwo tylko się śni” – pisze o Szaronie reporter (Smoleński, 2011, s. 150). Według Smoleńskiego Izrael to sen ziszczonej, czyli państwo żydowskie. A wszystko, co temu przeczy, zostaje w jego opowieści zmarginalizowane lub wypada poza jej nawias.

„Jedność polityczna narodu polega na ciągłym przemieszczaniu lęku przed nieubłaganą mnogością jego nowoczesnej przestrzeni – przedstawienie nowoczesnej terytorialności narodu przekształca się w archaiczną, atawistyczną czasowość Tradycjonalizmu. Różnica przestrzeni powraca jako Identyfikacja czasu zmieniając Terytorium w Tradycję, zmieniając Naród w Jedno” (Bhabha, 2010, s. 156).

Wątek praw Palestyńczyków podnoszą co prawda ich zachodni obrońcy, ale „zezłościli” oni autora, więc nazwał ich „mądralami z Zachodu” (Smoleński, 2011, s. 278). „Mądrale z Zachodu” to osoby z zewnątrz, ignoranci, nie znające realiów pięknoduchy. W narracji Smoleńskiego między Palestyńczykami a Izraelczykami zachodzi najwyżej relacja symetryczna: Arabowie o Żydach, Żydzi o Arabach wypisują złe rzeczy na murach (Smoleński, 2011, s. 156). Ta skromna pocztówka z Hebronu dobrze ilustruje obraz wyłaniający się z całej książki. Podobną symetrię znajdziemy u Shore – tym razem między komunizmem

a nacjonalizmem. Obie idee Shore uważa za siostrzane wariacje na temat liberalizmu, które miały zamiar „wyjaśniać wszystko” (Shore, 2012, s. 5). Różnica między nimi okazała się tylko taka, że jeden zabijał sowieckimi obozami, a drugi – piecami (Shore, 2012, s. 51). Analogicznie do narracji Smoleńskiego konflikt w warunkach przytłaczającej przewagi jednej jego strony, która monopolizuje narzędzia przemocy i dominacji (czyli państwa), znika z pola widzenia autorów piszących o przedwojennych komunistach żydowskich. Dopiero na samym końcu rozdziału o Adolfie i Jakubie Bermanach jako emblematycznych postaciach żydowskich komunistów Marci Shore przywołuje kategorie takie jak: wielowarstwowość, płynność samoodczuwania, etniczność, klasa, pozycja społeczna, jednak ich nie problematyzuje ani nie bierze pod uwagę w narracji (Shore, 2012, s. 109). Poza zdawkowymi uwagami nie ma też mowy o polskim antysemityzmie jako istotnej zmiennej, o warunkach materialnych, ustrojowych i kulturowych, w jakich ludzie zostawali komunistami i działali jako komuniści.

Wydawać by się więc mogło, że działali oni w próżni i nie tyle reagowali na zjawiska społeczne, ile je generowali. Tym tokiem rozumowania podąża Marcin Zaremba, gdy pisze, że postulując prawa mniejszości, KPP „prowokowała antagonizmy etniczne” (Zaremba, 2001, s. 75). Podobnie stawia sprawę Paweł Śpiewak, przypisując grupie stereotypizowanej odpowiedzialność za uporanie się z efektami tej stereotypizacji: „[Żydzi] niezależnie od tego, jak możemy potępiać antysemityczne wymysły, biorą czy wziąć powinni stosowną odpowiedzialność. W Polsce – okazało się raz jeszcze – nie ma zgody na pełną asymilację Żydów (co innego osób z innych mniejszości narodowych), i należało oczekiwać, że ich obcość zostanie im przypomniana, wytknięta” (Śpiewak, 2012, s. 233)⁹. Dzięki Andrzejowi Paczkowskiemu wiemy, że rady Pawła Śpiewaka posłuchał Józef Światło, gdy w 1947 roku złożył podanie o zdjęcie z kierowniczego stanowiska m.in. dlatego, że – jak zeznała jego żona Justyna Światło – „doszedł do przekonania, że właściwie w warunkach wzmożonej fali antysemityzmu nie powinien jako Żyd zajmować tak eksponowanego stanowiska” (Paczkowski, 2009, ss. 102–103).

Twierdzić, że Żydzi, nie licząc się z realiami polskiego antysemityzmu, sami napytali sobie biedy, to mniej więcej tak, jakby mówić, że mniejszości narzucają swoje prawa większości, gdy tymczasem powinny być bardziej tolerancyjne¹⁰. A że nie były – dowodzą tego „nacjonalizmy mniejszości narodowych”, które zdaniem Zaremby stanowiły legitymizację KPP (Zaremba, 2001, s. 75). Pod hasłem „nacjonalizmów mniejszości”, które Zaremba przypisuje KPP, kryje się zapewne postulat równych praw dla Żydów, Ukraińców, Białorusinów i innych grup mniejszościowych, który wysuwała partia komunistyczna. W narracji Zaremby mniejszość polityczna i mniejszości narodościowe zostają przedstawione jako co najmniej równie silna strona sporu jak ich oponent, czyli państwo i ideologia

9 Podobną opinię znajdziemy w książce *Ulica cioci Oli* Aleksandry Domańskiej. Autorka pisze: „czy przywódcy żydowscy zdają sobie sprawę, że komunizm wśród mas żydowskich powoduje wzrost antysemityzmu?” (Domańska, 2013, s. 115).

10 Upominanie mniejszości, że – domagając się tolerancji – same jej nie stosują, gdyż nie chcą uznać potrzeby dominacji odczuwanej przez większość, to coraz bardziej popularny zabieg dyskursywny mediów, które same definiują się jako prawicowe. Najczęściej argument ten wysuwany jest przeciwko mniejszościom seksualnym.

polskiego nacjonalizmu. W próżni Zaremba ukazuje także sytuację komunistów podczas wojny. Pisze, że w 1939 roku zamiast walczyć o Polskę prędko czmychnęli do ZSRR (Zaremba, 2001, s. 790). Przedstawiając komunistów jako tchórzy, historyk pomija fakt, co groziło im z rąk wkraczających Niemców z powodu przynależności ideowej i partyjnej.

W narracji Pawła Śpiewaka pojawia się kontekst dominacji, ale zostaje on unieważniony i wyśmiany jako wymysł samych komunistów. I tak „na potrzebę czasu stworzono dość przekonywający obraz konfliktu światowego: po jednej stronie był rosnący w siłę, coraz bardziej agresywny faszyzm i kryptofaszyzm, po drugiej potrzeba ochrony ładu, pokoju, społecznej sprawiedliwości” (Śpiewak, 2012, s. 121). Zatem „faszyzm i kryptofaszyzm” to komunistyczna propaganda, która nie miała nic wspólnego z rzeczywistością przedwojenną. Jednak kilka stron dalej Śpiewak pisze, że gdy „Hitler dochodził do władzy, w Polsce pojawił się Obóz Narodowo-Radykalny, [...] komuniści i paputczycy mieli na głowie tylko zwalczanie radykalnej, lewicowej inteligencji” (Śpiewak, 2012, s. 130). Trudno się zatem połapać, czy w końcu – zdaniem autora – był ten faszyzm, czy go nie było, i czy komuniści walczyli z widmem, czy też z realnym zagrożeniem nie walczyli wcale. Śpiewak, podobnie jak Zaremba, twierdzi, jakoby komuniści nie tyle opisywali sytuację już zaistniałą i próbowali jej przeciwdziałać, ile ją lekkomyślnie stwarzali. „Komuniści osiągnęli swój cel: jasny stał się podział na partie postępu i tolerancji oraz ciemnogród, partie antydemokratyczne i antysemityczne. Podział żywy do dzisiaj” (Śpiewak, 2012, s. 122). Antagonizm nie jest zatem diagnozą, lecz dziełem komunistów, za które ponoszą oni odpowiedzialność do dziś. Podobny charakter ma zdanie: „Zapewne w opinii większości wejście Sowietów chroniło przed niemiecką brutalnością” (Śpiewak, 2012, s. 181). Więc jest to zaledwie i aż „opinia” – podobnie jak subiektywną i podyktowaną ideologią „opinią” było stwierdzenie, że w Polsce istnieją partie antydemokratyczne i antysemityczne. Od jej potwierdzenia lub zanegowania autor stroni. Śpiewak przytacza te „opinie” niczym plotki lub ludowe wierzenia.

Zarówno teza, że żądając równych praw, mniejszości same się proszą o przemoc, jak i teza, że ta przemoc okazuje się za chwilę mniejszości ideologicznym wymysłem, prowadzą do jednego wniosku: „sami sobie winni”. „To oni ponosili część odpowiedzialności za skrajnie negatywną postawę Polaków wobec Żydów” – pisze o żydowskich komunistach Śpiewak (Śpiewak, 2012, s. 185). Jak komuniści byli winni, że nacjonalizm rósł w siłę, bo zanadto go demonizowali, tak Żydzi, którzy „robili błyskotliwe kariery”, byli winni antysemityzmu wobec innych Żydów, bo mogli przewidzieć, że kariery te będą kłuty w oczy polską większość (Śpiewak, 2012, s. 234).

Esencja

Pozbawienie opisywanych osób tła, unieważnienie kontekstu, w jakim żyły i działały, ów „obraz w powiększeniu”, który uniemożliwia dostrzeżenie miejsca, jakie zajmowały w polityczno-społecznych konstelacjach dominacji i hierarchiach prawomocności, służą swoistemu „wydestylowaniu” bohaterów, by dzięki temu dotrzeć do samej ich esencji,

do tego co im właściwe, niezmiennie, przypisane przez naturę lub boski wyrok. Umieszczenie żydowskich komunistów – podobnie jak umieszczenie Arabów, Izraelczyków, Palestyńczyków – poza historią, procesem i narracją, w zastygłej przestrzeni i społecznej próżni, jest zabiegiem esencjalizującym. Kategoriami, które w narracjach o żydowskich komunistach funkcjonują na prawach niedyskutowanego pewnika, rzeczy zbyt oczywistej, by miała zostać wyjaśniona, a tym bardziej poddana próbie, i które pozwalają sądzić, jakoby opisywanych łączyły jakieś przedspołecznie i ponadhistorycznie ukształtowane cechy, są żydowskość oraz naród.

I tak o Józefie Świątle Andrzej Paczkowski pisze, że „najpewniej rzeczywiście [to znaczy tak, jak twierdzili antysemitom] sprzyjał organizacjom żydowskim czy też poszczególnym osobom” (Paczkowski, 2009, s. 104), wszak dało się u niego zaobserwować „uczulenie na sprawy żydowskie”, co objawiało się m.in. tym, że negatywnie przeżywał antysemityzm, czytał w języku żydowskim, znał go i lubił (Paczkowski, 2009, s. 166). Gdy Paczkowski przytacza słowa Jana Nowaka-Jeziorańskiego, jakoby po ucieczce z Polski Świątło zamieszkał pod Waszyngtonem i otworzył tam sklep mięsny, za chwilę dodaje: „może kosztowną jatkę?” (Paczkowski, 2009, s. 240), a przyglądając się życiu towarzyskiemu swojego bohatera, konkluduje: „jesteśmy – czy to się komuś podoba, czy nie – w samym środku problemu żydokomuny” (Paczkowski, 2009, s. 133). Żydowskość przemawia więc przez Świątłę, kieruje jego sympatiami i antypatiami oraz pozwala wyjaśnić jego postępowanie. Wszelkie wątki żydowskie w życiorysie Świątły denuncjują jakąś prawdę o nim, którą on starał się ukryć, zanegować lub zbagatelizować.

W podobny sposób żydowskość swoich bohaterów traktuje Marci Shore. Jej zdaniem Berman był „przekonany, że ponieważ jest Żydem, nie może być nikim więcej” (Shore, 2012, s. 110). Choć przekonanie to autorka przypisuje Bermanowi, wydaje się ono raczej poglądem samej Shore, którym podyktowana jest jej opowieść o żydowskich komunistach. Fakt, że Jakub Berman miał „żydowski ślub pod baldachimem” stanowić ma skrywany dowód jego żydowskości (Shore, 2012, s. 103). Dla Śpiewaka dowód taki stanowi fakt, że choć Berman – jak inni żydowscy komuniści, którzy „o swoich korzeniach nie chcieli pamiętać”, a żydowskość była ich „głośnym tabu” (Śpiewak, 2012, s. 173) – „zapominał o swoim pochodzeniu” (Śpiewak, 2012, s. 169), to pomógł jednak Zofii Kossak-Szczuckiej, gdyż musiało poruszyć jego sumienie, że „ocaliła tyle ludzkich istnień, siostr i braci z jego narodu” (Śpiewak, 2012, s. 172). Na podstawie analogicznych dowodów do przytoczonych przez Paczkowskiego, Shore i Śpiewaka, autor „ewolucjonistycznej analizy zaangażowania Żydów w XX-wieczne ruchy intelektualne i polityczne”, Kevin MacDonald, denuncjuje żydowskość Róży Luksemburg: „Luxemburg utrzymywała kontakty z rodziną, a jedyną prawdziwą miłością w jej życiu był Żyd [...]. Okazywała pogardę (w większości nieżydowskiemu) kierownictwu partii [...]. Często używała charakterystycznych powiedzonek żydowskich” (MacDonald, 2012, s. 184). Pozwala to autorowi wysnuć wniosek, że Luksemburg „była w rzeczywistości krypto-Żydówką, lub oszukiwała siebie w sprawie własnej tożsamości żydowskiej” (MacDonald, 2012, s. 184). Nie tylko zresztą ona: „Chociaż

[polscy komuniści żydowscy] sami najwyraźniej nie zauważali, że działają w istocie jako społeczność żydowska, było to widoczne dla innych – co jest klarownym przykładem oszukiwania siebie, ewidentnego również, jak się jeszcze przekonamy, u żydowskich lewicowców amerykańskich” (MacDonald, 2012, s. 192).

Naród i żydowskość funkcjonują w omawianych narracjach jako terminy neutralne i opisowe, niepodlegające dyskusji, negocjacji, procesowi historycznemu i dekonstrukcji – ani w życiu jednostek, ani w życiu zbiorowości. Marcin Zaremba pisze, że „Polscy komuniści nie rozumieli potrzeby realizacji wolności narodu we własnym państwie”, tak jakby ta potrzeba i ten naród stanowiły byty obiektywne, niezmiennie (Zaremba, 2001, s. 72). Dowodem pozaspołecznego charakteru narodu jest uniwersalność mechanizmu, który w nim zachodzi: „ocenianie bardziej pozytywnie swoich niż obcych” autor nazywa „uniwersalnym zjawiskiem”, a o narodzie pisze, że jest to „wspólnota”. „Teoretycznie możliwe i historycznie umotywowane może być przeciwne stanowisko [do teorii Gellnera, zgodnie z którą pojęcie narodu jest wtórne wobec nacjonalizmu – przyp. AZ], które mówi, iż najpierw musi istnieć świadomość narodowa i choćby załączki narodu (protonaród, etnia?), by mógł powstać nacjonalizm” – konkluduje. Naród można więc – zdaniem Zaremby – traktować jako „obiektywnie istniejącą społeczną realność” (Zaremba, 2001, s. 25). Stanowisko to pozwala wysnuć wniosek, jakoby „mniejszości narodowe nie były emocjonalnie związane z II Rzeczpospolitą” (Zaremba, 2001, s. 77). Po lekturze książki trudno się z autorem nie zgodzić: jak mogłyby być, skoro pochodziły z innej „etni”?

To, czego nie dopowiadają Paczkowski, Śpiewak, Shore i Zaremba, robi Kevin MacDonald. Jego książkę *Kultura krytyki* polski wydawca (wydawnictwo Aletheia) reklamuje tak:

„Choć krytycy uznają czasem jego badania za antysemityczne, a skrajna prawica chętnie się na nie powołuje, są to prace niezwykle rzetelne naukowo, oparte na ogromnej erudycji i błyskotliwym wywodzie (druzgocąca krytyka szkoły frankfurckiej z naukowego punktu widzenia jest tu warta lektury sama w sobie). MacDonald podjął temat tabu – żydowskiej etniczności – uważając, że brak takiej analizy we współczesnym świecie warunkują przede wszystkim uprzedzenia politycznej poprawności”¹¹.

Autor udowadnia „hipotezę o ewolucyjnej strategii grupowej” Żydów, której komunizm był jednym z elementów, gdyż w istocie stanowił on ideę żydowską, ruch żydowski oraz Żydom sprzyjający (MacDonald, 2012, s. 179).

„Żydzi asymilowali się czysto zewnętrznie, przyjmując nieżydowski sposób ubierania się, przybierając nazwiska o nieżydowskim brzmieniu (co sugeruje maskowanie się) i ucząc się nieżydowskiego języka. Próbowali werbować nie-Żydów do ruchu komunistycznego, ale nie przyjmowali kultury polskiej za swoją, ani nie dążyli do tego; kultywowali «pogardliwą i wyniosłą postawę» w stosunku do kultury, którą jako marksiści uważali za polską zacofaną kulturę chłopską” – pisze o KPP MacDonald (MacDonald, 2012, ss. 191–192).

Wniosek jest łatwy do przewidzenia: „antysemityczne reakcje wobec powierzchownie zasymilowanych Żydów typu Luxemburg i innych” były usprawiedliwione, ponieważ „można

11 <http://www.aletheia.com.pl/tytul/115/kultura-krytyki> (data dostępu: 3/5/2013).

uważać [je] za próbę zabezpieczenia się przed oszustwem. [...] Tacy Żydzi w rzeczy samej tworzą nieformalne sieci społeczne i biznesowe” (MacDonald, 2012, s. 185).

Nie twierdzę, że którykolwiek z autorów omawianych przeze mnie książek podpisałby się pod tezami MacDonalda. Są one jednak konsekwencją myślenia o narodzie i żydowskości w kategoriach esencjalnych, pozahistorycznych i pozaspółecznych. Doprowadzeniem tego typu rozumowania do końca, postawieniem kropki nad i. Pomiędzy narracjami badaczy głównego nurtu a narracją MacDonalda istnieje – zapewne przez tych pierwszych niepożądane – *continuum*, a nie zerwanie. Ujawnia je, po pierwsze, obecność dyskursu demaskatorskiego, w którym autorzy zakładają, że ich bohaterowie przywdziali maskę, a następnie zagląдают pod nią, by odnaleźć tam Żyda. Po drugie, ujawnia je nieobecność – a czasem odmowa – namysłu nad kluczowymi dla tych narracji kategoriami. Po konstatacji, że esperanto to „wynalazek polskiego Żyda z Białegostoku”, Marci Shore wymienia kilkanaście nazwisk intelektualistów i naukowców – od Freuda po Erenburga – i komentuje: „wszyscy oni byli Żydami z urodzenia, nawet jeśli odmawiali przyjęcia żydowskiej tożsamości, co też najczęściej robili. Ale to w jakimś sensie osobny temat” (Shore, 2012, ss. 29–30). Ja jednak sądzę, że to twierdzenie, choć umieszczone w przypisie, jest kwintesencją wyводу Shore, gdyż esencjalne rozumienie żydowskości, które ma swoje źródło w dziewiętnastowiecznej koncepcji heterogeniczności ras ludzkich, decyduje o przedmiocie jej badań i jego ujęciu. Shore traktuje żydowskość tak, jak Zaremba naród. Tylko w takim ujęciu można podtrzymać twierdzenie, jakoby „Żydzi angażowali się w coś niemożliwego”, ponieważ komunistyczny internacjonalizm jest sprzeczny z kulturowaniem żydowskiej kultury (Shore, 2012, s. 45), i że „Żydzi od zawsze tęsknili do jakiejś uniwersalnej ideologii, uniwersalnego światopoglądu” (Shore, 2012, s. 106). Tylko w takim ujęciu można też nazywać komunizm i opozycję antykomunistyczną „niezwykłym żydowskim wkładem w historię Europy Środkowej” (Shore, 2012, s. 53).

W narracji Pawła Śpiewaka esencjalne rozumienie narodu i żydowskości prowadzi z kolei do wniosku, że komunizm był „aktem apostazji Żyda” (Śpiewak, 2012, s. 170). „Komunista przestaje być Żydem, bo nie łączy go poczucie odpowiedzialności i miłości do narodu żydowskiego”, „wynaradawia się i staje poza swoją wspólnotą, utożsamiając się z rewolucją i komunizmem” (Śpiewak, 2012, ss. 168–169). Dowodem „zdrady” żydowskich komunistów „wobec narodu żydowskiego” jest m.in. antysemityzm Róży Luksemburg (Śpiewak, 2012, s. 60), antysemityzm Armii Czerwonej (Śpiewak, 2012, s. 83) oraz to, że „nawet Gestapo nie zabiło tylu komunistów co Stalin” (Śpiewak, 2012, s. 130). Zarzucając żydowskim komunistom zdradę „własnego narodu”, Śpiewak daje wyraz pewności, że żydowskość – podobnie jak polskość w rozumieniu polskich nacjonalistów – to rodzaj zobowiązania, którego nie można ani wybrać, ani odrzucić, i za wypełnienie którego będzie się słusznie rozliczanym. Stojącą za tym przekonaniem myśl najtrafniej – choć raczej niezamierzenie – ujął Paweł Smoleński, pisząc o jednej ze swoich izraelskich bohaterek, że „doświadcza tajemnicy żydowskiego DNA, ukrytego kodu tożsamości. Już wie, że istnieje związek między biologią a duchem” (Smoleński, 2011, s. 31).

„Tajemnica żydowskiego DNA” – *modus operandi* omawianych tu narracji o żydowskich komunistach – sprawia, że bohaterowie tych narracji albo na zawsze pozostaną Żydami, bo jest to właściwość niezmywalna niczym zdefiniowana przez rasistów rasa, albo nie mogą być Żydami, ponieważ zdecydowali się zostać komunistami. Emblematyczną postacią, na której dyskurs antykomunistyczny ćwiczy oba chwyt, jest Róża Luksemburg. Dla jednych kłamczucha, „krypto-Żydówka”, bo mimo uniwersalistycznych i internacjonalistycznych autodeklaracji żydowskości nie można się zrzec; dla innych antysemitka, bo rezygnując z żydowskości ujawniła swoją nienawiść do Żydów.

Obie formuły, choć pozornie przeciwstawne, łączy przemoc symboliczna, za sprawą której „osoba poddana antysemitkiej przemocy”¹² nie ma prawa wyboru tożsamości. Albo rządzi nią coś większego od niej, czego nie jest w stanie kontrolować i co „ujawnia” się w jej zachowaniu, „zdradzając” wypartą przez jednostkę prawdę (biorę w cudzysłów potocznie używane słowa, których znaczenie oddaje fakt, że żydowskość uchodzi za rzecz wstydliwą, którą należy ukrywać i o której zakłada się, że jest ukrywana, ale której zarazem ukryć się nie da), albo osoba taka żąda niemożliwego, to znaczy odmawia zrzeczenia się swojej żydowskości, choć powinna. W obu przypadkach tożsamość opisywanych osób pozostaje w gestii opisujących, a wybory opisywanych nie mają dla opisujących znaczenia. Są ową maską, w zderzeniu której skierowany jest wysiłek poznawczy opisujących.

Sprowadzanie tego, co nowe, do tego, co znane – w tym wypadku komunistów do zdrajców narodowych, a żydowskich komunistów do żydowskości – to także cecha dyskursu orientalistycznego. Orientalizm ma moc uogólniania, odróżnicowywania, „zmieniania detali cywilizacji w idealnych reprezentantów jej wartości, idei i pozycji” (Said, 2005, ss. 350–351). Sprawia on, że

„coś ewidentnie obcego i odległego zdobywa z jakichś powodów status rzeczy znajomej. Nie ocenia się tego jako coś całkiem nowego czy całkiem poznanego; pojawia się nowa, pośrednia kategoria, która pozwala patrzeć na rzeczy nieznane, widziane po raz pierwszy, jako na pewną odmianę rzeczy poprzednio poznanych. Zasadniczo taka kategoria nie tyle jest sposobem przyjmowania nowych informacji, ile metodą kontrolowania tych, które zagrażają pewnym ustalonym poglądom” (Said, 2005, s. 102).

Rzecz nieznana to żydowski komunista. W dyskursie antykomunistycznym staje się on odmianą rzeczy poznanej: Żyda czyli jednostki świadomej lub nieświadomej faktu, że pozostaje uwarunkowana przez swoje „pochodzenie”. Rzecz starą przybrała nową odmianę: Żyd przybrał maskę komunisty, a żydowskość skryła się za ideą komunistyczną. Nową odmianę ma też znana już zdrada narodowa: w przypadku Żyda jest podwójna, bo dotyczy i Polski, i żydowskości. Dzięki sprowadzeniu tego, co nowe, do tego, co już znane, „zagrożenie zostaje stłumione, narzuca się stare wartości” (Said, 2005, s. 103).

W *Miejscach kultury* Homi Bhabha pisze, że cechą nowoczesności jest „etyka autokonstrukcji”, zgodnie z którą ani podmiot, ani rzeczywistość nie mają charakteru stałego,

¹² Sformułowania tego używam za dr Elżbietą Janicką, gdyż pozwala ono uniknąć stosowania przemocy, o której mowa, to znaczy narzucania tożsamości.

raz na zawsze danego, lecz zmuszone są do ciągłej budowy. W świetle tej etyki dobrze widać drugą stronę medalu, czyli odmawianie prawa do autokonstrukcji tym podmiotom, którym z powodów zewnątrz kulturowej lub wewnątrz kulturowej kolonizacji narzucana jest esencjalna definicja. „Czym jest nowoczesność w warunkach kolonialnych, w których jej narzucenie jest tożsame z zaprzeczeniem wolności historycznej, autonomii obywatelskiej oraz możliwości «etycznego» wyboru ponownej formacji siebie?» – pyta Bhabha (Bhabha, 2010, s. 267). Za sprawą dyskursu „warunki kolonialne” stwarzają omawiane tu narracje o komunistach, a zwłaszcza o komunistach żydowskich. Właśnie dlatego, że nowoczesność stawia w centrum podmiotowości ciągłe odkrywanie i redefiniowanie siebie, wyznacznikiem podmiotowości w jej obrębie staje się możliwość dokonywania tego aktu, a wyznacznikiem wykluczenia poza nawias wspólnoty ludzkiej – odmowa prawa do niego. Na tym w istocie polega opisany przez Pierre’a Bourdieu fałszywy uniwersalizm: gdy jakaś jakość staje się cechą ludzką, ale warunki możliwości jej uzyskania nie są uniwersalne, tylko ci, którzy mają możliwość ją zrealizować, kwalifikują się jako ludzie, reszta zostaje ze wspólnoty ludzkiej wyłączone. Traci status podmiotu lub – jeśli nigdy go nie miała – powody tego braku zostają wzmocnione (Bourdieu, 2006, ss. 133–181).

Fałszywy uniwersalizm nowoczesności polega więc na tym, że uznaje ona autokonstrukcję jako cechę uniwersalnie ludzką, partykularnie rozdzielając możliwości jej praktykowania. Tutaj upatrywać można by przyczyn, dla których w nowoczesności tkwi „źródło cierpienia”. Fanon dostrzega tego cierpienia walor emancypacyjny, gdyż „w sytuacji, kiedy nowoczesność dociera do najodleglejszych zakątków Czarnego Lądu, tubylec z całą ostrością zaczyna spostrzegać, czego nie posiada” (Fanon, 1985, s. 48). Emancypacja polega wtedy na dekonstrukcji fałszywego uniwersalizmu poprzez umieszczenie w centrum nowoczesności walki o równe warunki możliwości realizacji tych jakości, które uznane zostają za uniwersalnie ludzkie¹³. Shore pokonuje jednak drogę odwrotną. Unieważniając kontekst historyczny i społeczny – a zatem także antysemicki i antykomunistyczny – w jakim działali jej bohaterowie, w ich nowych próbach upodmiotowienia szuka tego, co już znane: dowodów żydowskości. Biografie żydowskich komunistów potraktować można jako jedną z „kontrnarracji narodu, które bezustannie tworzą lub zacierają jego totalizujące granice – zarówno rzeczywiste, jak i konceptualne – paraliżują te wybiegi ideologiczne, które nadają «wspólnotom wyobrażonym» esencjalistyczne tożsamości” (Bhabha, 2010, s. 156). W obrębie paradygmatu antykomunistycznego ruch odbywa się w drugą stronę: esencjalistyczna tożsamość zostaje obroniona przed komunistyczną kontrnarracją. Ten gest Fanon rozpoznaje jako kolonizatorski „stanowczy zamiar obiektywizacji, ograniczenia, uwięzienia, zahartowania” (Fanon, 1985, s. 77).

13 O fałszywym uniwersalizmie w dominujących polskich narracjach na temat Żydów pisała także Aránzazu Calderón Puerta, analizując recepcję opowiadania *Przy torze kolejowym* Zofii Nałkowskiej. „[...] ludzie kultury wypowiadają się o przedstawionej przez Nałkowską sytuacji w duchu uniwersalizmu. Traktują zdarzenie jako znak tragicznych wojennych wyborów, nierozwiązywalnych konfliktów moralnych i ludzkich dramatów”. Tymczasem „opowiadanie i jego filmowa adaptacja dobitnie świadczą o tym, że bohaterowie tej historii nie są abstrakcyjnymi podmiotami odwiecznych dylematów. Nie są «ludźmi» w ogóle, ale mężczyznami i kobietami, policjantami lub robotnikami, Żydami zza muru gett i Polakami z aryjskiej strony” (Calderón Puerta, 2010, s. 152).

Złoty środek

Kontrnarracja żydowskich komunistów zostaje przedstawiona jako niewiarygodna. Prócz wielostopniowego pozbawiania swoich bohaterów racjonalności, a także demaskacji ich uwarunkowań wynikających z żydowskości, Shore dystansuje do nich czytelnika także poprzez ironiczne uwagi pod adresem języka, jakiego używali. „Przewyciężanie» stanowiło komunistyczny imperatyw, a do «przewyciężania» było rzeczywiście wiele», „w wielkiej socjalistycznej ojczyźnie”, „syjonizm okazał się nagle ideologią burżuazyjno-kosmopolityczną”, „w dobrym stalinowskim stylu” „służenie sprawie” – w ten sposób autorka sugeruje, że naśladuje komunistyczną mowę (Shore, 2012, ss. 41, 43, 46, 61, 92–93). Przedrzeźnia ją, by podkreślić, że nie można traktować poważnie ani tego, co zostaje w niej wyrażone, ani tych, którzy się nią posługiwali.

Jest jednak w narracji Shore jeden bohater, któremu oszczędzone zostają wszystkie zabiegi pozbawiające wiarygodności. Władysław Bartoszewski – bo o nim mowa – służy autorce za jedyne w pełni wiarygodne źródło informacji. Narracji Bartoszewskiego autorka nie podaje w wątpliwość, przeciwnie: stanowi ona „złoty środek” jej opowieści. Jest głosem prawdy, bo sytuuje się tak samo daleko od narracji antysemitycznej, jak od narracji komunistycznej. Od komunistycznej – świadczy o tym biografia postaci. Od antysemitycznej – świadczy o tym fakt, że Bartoszewski jest dla Żydów aż nadto wyrozumiały. Mimo tortur, których doświadczył w więzieniu, „nie czuł jednak urazy” do Żydów, gdy tymczasem Żydzi w Urzędzie Bezpieczeństwa doskonale wiedzieli, że ten, kogo trzymają, ich ratował (Shore, 2012, s. 81). Podobnie „o nic nie oskarżał swojego przyjaciela [Adolfa Bermana]”, mimo że ten „milczał” zamiast próbować interweniować, gdy po wojnie członkowie „Żegoty” byli przez komunistów prześladowani (Shore, 2012, s. 102).

Jaka jest narracja „złotego środka” między antysemityzmem a „żydokomuną”, można się przekonać, czytając wywiad z Władysławem Bartoszewskim opublikowany w „Gazecie Wyborczej” w siedemdziesiątą rocznicę wybuchu powstania w getcie warszawskim. Podobnie jak w książce Shore, Bartoszewski pełni w nim rolę potrójną: świadka historii, który wie, bo widział; bohatera, bo ratował Żydów; autorytetu moralnego, bo walczył z komunizmem. Powstanie w getcie nazywa on „polsko-żydowskim szaleństwem”, uważa je za efekt wychowania Żydów na polskich książkach oraz wyraz „polsko-żydowskiej wspólnoty”. Na dowód tego przytacza słowa żydowskich powstańców, którzy apelowali do Polaków o wsparcie ich walki, posługując się formą „my”, by wywołać w odbiorcach poczucie współodpowiedzialności. Zdaniem Bartoszewskiego powstanie w getcie wzbudziło głębokie poruszenie wśród ludności po aryjskiej stronie, trzymali oni za Żydów kciuki i płakali z powodu żydowskiego losu, a Armia Krajowa pomogła Żydom bardziej niż mogła. Opowieść kończy filosemityczny wywód na temat wdzięczności jako cechy narodowej Żydów oraz konieczności postawienia pomnika Sprawiedliwym na terenie getta warszawskiego (Bartoszewski, 2013).

Badań i publikacji na temat stosunku Polaków do Żydów przed wojną i w jej trakcie, przebiegu powstania w getcie warszawskim, reakcji na nie Armii Krajowej i ludności cywilnej po aryjskiej stronie, a także reakcji AK i Polaków na Zagładę jest dziś dostatecznie wiele, by narrację Bartoszewskiego nazwać „usypiającą baśnią” (por. Drozdowski, 2003; Engelking & Libionka, 2009; Janicka, 2011; Libionka, 2006; Lubetkin, 1999; Margolis, 2005; Tokarska-Bakir, 2012, i inne). Jest to baśń o harmonijnej i ubogacającej koegzystencji polsko-żydowskiej, która w chwili tragicznej zgotowanej przez obcego najeźdźcę zaowocowała „braterstwem broni”. Funkcje tej baśni są podobne do tych, które w dyskursie kolonialnym pełni wymazanie z horyzontu czasu, kontekstu i historii, a w rezultacie – relacji dominacji i władzy między polską większością a żydowską mniejszością.

Pokolenia

Kluczem interpretacyjnym historii żydowskich komunistów Marci Shore czyni psychoanalityczną koncepcję ojcobójstwa. Oto żydowscy komuniści dokonali rytualnego mordu swoich ojców – pobożnych, ortodoksyjnych Żydów, by potem dzieci komunistów żydowskich „odkupiły grzechy swoich ojców”, rytualnie mordując ich swoim antykomunizmem (Shore, 2012, s. 53). Podobnie widzi sprawę Paweł Śpiewak: „Komunizm w naszym obszarze świata miał praktycznie najmniej wspólnego z walką klasową, a zdecydowanie więcej wspólnego z narodowymi i pokoleniowymi konfliktami” (Śpiewak, 2012, s. 206). Oboje autorzy podporządkowują swoje narracje o żydowskich komunistach wewnętrznej dynamice społeczności żydowskiej: walce pokoleniowej między starymi i młodymi oraz walce młodych o inną autoidentyfikację niż żydowska.

Motyw ojców i synów pojawia się także w postłowie Sartre’a do dzieła Fanona. Sartre nie anihiluje jednak historii za pomocą interpretacyjnego *perpetuum mobile*, jakim w tym wypadku jest psychoanaliza. Mówi o relacji międzypokoleniowej w konkretnej sytuacji społecznej i politycznej, jaką stwarza skolonizowany kraj i początki antykolonialnego powstania. „Dla ojców byliśmy jedynymi rozmówcami, synowie w ogóle nie uważają nas za rozmówców: staliśmy się przedmiotem wypowiedzi” – pisze Sartre, gdzie forma „my” oznacza kolonizatorów (Fanon, 1985, s. 219). Z dyskursu psychiatrycznego drwi, ponieważ indywidualizuje on i patologizuje doświadczenie społeczne: „Trzy pokolenia? Już w drugim synowie tuż po otwarciu oczu widzieli, jak bije się ich ojców. Psychiatra powiedziałaby: «doznali urazu»” (Fanon, 1985, s. 224). W przeciwieństwie do Shore, Sartre zakłada, że skolonizowani ustanawiają swoją tożsamość i swoją strategię wobec kolonizatorów, a nie wobec poprzedniego pokolenia skolonizowanych. Po lekturze *Wyklętego ludu ziemi* jest przekonany, że to właśnie kolonizatorzy byli negatywnym punktem odniesienia decydującym o politycznych wyborach nowego pokolenia skolonizowanych. Aby Shore w takim świetle przedstawiła swoich bohaterów, musiałaby najpierw opisać kolonizatorów, czyli w tym wypadku polską dominującą większość oraz odpowiedzieć na pytanie, na czym ta dominacja polegała. „Europejczyku [...], ojcowie, twory cienia, t w o j e twory, byli

martwymi duszami, ty udzielałeś im światła, zwracali się tylko do ciebie, a ty nie raczyłeś nawet odpowiadać tym upiorom. Synowie cię ignorują: oświetla ich i grzeje ogień nie będący twoim ogniem” (Fanon, 1985, s. 221). Gdyby zamiast freudyizmu przyłożyć ten klucz interpretacyjny do będącego obiektem zainteresowania Shore przedwojennego pokolenia żydowskich komunistów, być może równie prawdopodobna okazałaby się teza, że to w relacji dominujący – zdominowani, a nie w relacji ojcowie – synowie, kształtowały się tożsamości i wybory żydowskich komunistów.

Judith Butler twierdzi, że „interpelacja określa kategorie, poprzez które uznanie istnienia staje się w ogóle możliwe” (Butler, 2010, ss. 13–14). W narracjach tu analizowanych słowo-wezwanie stanowi obelga i prześladowczy stereotyp czyli „żydokomuna”. „«Żydokomuny» nie należy rozumieć ani jako antysemitckiego stereotypu, ani jako socjologicznie zdeterminowanej skłonności. Należy ją pojmować raczej jako biografię, jako epicki dramat człowieka, w którym skala eksperymentu szokuje równie mocno, co skala jego klęski” – pisze o tym pojęciu Marci Shore (Shore, 2012, s. 53). A Paweł Śpiewak konstatuje: „Tego negatywnego obrazu Żydów nie nazwę stereotypem. To byłoby zbyt łatwe stwierdzenie. Takie były po prostu odczucia i dojmujące wrażenia. Trudno je negować, niezależnie od tego, jak faktycznie wyglądał los i zachowania Żydów” (Śpiewak, 2012, s. 178).

„Stereotyp, jako forma rozszczepiającej i wielowarstwowej wiary, potrzebuje ciągłego łańcucha powtarzających się innych stereotypów, aby mógł stać się skutecznym czynnikiem sygnifikacji” (Bhabha, 2010, s. 70). Dopiero kiedy zgodnie z omówionymi tu narracjami złożymy elementy tego łańcucha w całość – czyli przyjmujemy, że żydowski komunista to specyficzny, bo pozbawiony racjonalności, oszukujący sam siebie, zdeterminowany czynnikami pozahistorycznymi typ człowieka, ale zarazem równouprawniony i równouprawnomocniony podmiot społeczny, który w neutralnych warunkach podejmował życiowe i polityczne wybory, a zatem winny jest nie tylko komunizmu, ale także krzywdy innych Żydów, oraz pozostaje odpowiedzialny za radykalizację nastrojów narodowych – przytoczone wyżej definicje „żydokomuny” przestają zaskakiwać.

Bibliografia:

- Bartoszewski, W.** (2013, kwiecień 13). Arcypolskie powstanie żydowskie. Z Władysławem Bartoszewskim rozmawia Aleksandra Klich i Jarosław Kurski. *Gazeta Wyborcza*.
- Bhabha, H.** (2010). *Miejsca kultury*. (T. Dobrogoszcz, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P.** (2006). *Medytacje pascaliańskie*. (K. Wakar, Tłum.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Butler, J.** (2010). *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*. (A. Ostolski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Calderón Puerta, A.** (2010). Ciało(nie)widzialne: spektakl wykluczenia w Przy torze kolejowym Zofii Nałkowskiej. *Teksty Drugie*, (6).

- Domańska, A.** (2013). *Ulica cioci Oli. Z dziejów jednej rewolucjonistki*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Drozdowski, M. M.** (Red.). (2003). *Polska Walcząca wobec powstania w getcie warszawskim. Antologia tekstów historycznych i literackich*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Engelking, B., & Libionka, D.** (2009). *Żydzi w powstańczej Warszawie*. Warszawa.
- Fanon, F.** (1985). *Wyklęty lud ziemi*. (H. Tygielska, Tłum.). Warszawa: PIW.
- Fanon, F.** (2008). *Black Skins, White Masks*. (R. Philcox, Tłum. z franc.). New York: Grove Press.
- Gandhi, L.** (2008). *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*. (J. Serwański, Tłum.). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Janicka, E.** (2011). *Festung Warschau*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Libionka, D.** (2006). ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich. W A. Żbikowski (Red.), *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939-1945*. Warszawa: IPN.
- Lubetkin, C.** (1999). *Zagłada i powstanie*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny oraz Książka i Wiedza.
- MacDonald, K.** (2012). *Kultura krytyki*. (M. Szczubińska, Tłum.). Warszawa: Aletheia.
- Margolis, R.** (2005). *Wspomnienia wileńskie*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Paczkowski, A.** (2009). *Trzy twarze Józefa Światły. Przyczynek do historii komunizmu w Polsce*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Said, E. W.** (2005). *Orientalizm*. (M. Wyrwas-Wiśniewska, Tłum.). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Shore, M.** (2012). *Nowoczesność jako źródło cierpienia*. (M. Sutowski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Smoleński, P.** (2011). *Izrael już nie frunie*. Wołowiec: Czarne.
- Śpiewak, P.** (2012). *Żydokomuna. Interpretacje historyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Czerwone i Czarne.
- Tokarska-Bakir, J.** (2008). *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: W.A.B.
- Tokarska-Bakir, J.** (2012). *Okrzyki pogromowe*. Wołowiec: Czarne.
- Zaremba, M.** (2001). *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Zawadzka, A.** (2009). „Żydokomuna”. Szkic do socjologicznej analizy źródeł historycznych. *Societas/Communitas*, (2 [8]).

Tearing Off the Masks: Narratives on Jewish Communists

Abstract: The paper presents an analysis of the contemporary Polish debate on Jewish communists. The analysis was performed in the framework of colonialist theories. I deconstructed narrations about Jewish communists, which belong in the Polish political mainstream, and are regarded as moderate, objective and devoid of any ideology. The tropes shared by the colonialist discourse and the debate on Jewish communists are: orientalisation, eroticisation, infantilisation, presenting the object of research outside the historical context, abolishing the context of social and political inequalities, and declaring the victims guilty of the violence they experience.

Keywords: anti-Semitism, colonialism, essentialism, Orientalism, racism, anti-communism
