

ANDRZEJ BAŁANDYNOWICZ

E-MAIL: BALANDYNOWICZ@OP.PL

MIĘDZYKULTUROWY DIALOG POLSKO- -ŻYDOWSKI W KONTEKŚCIE KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI KULTUROWEJ, SPOŁECZNEJ I NARODOWEJ

Pamięć biograficzna, społeczna i historyczna

Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady, praca Kai Kaźmierskiej *Biografia i pamięć* [2008] poświęcona jest doświadczeniom biograficznym i analizom narracyjnym jednostek poddanych doświadczeniom trajektoryjnym [Amiel 2002].

Powrót

Po wielu latach wróciłam do kraju,
W którym się niegdyś urodziłam.
Do kraju, który był moją pierwszą,
Smutną samotną bezwzajemną miłością.
Ja go kochałam, a on nie kochał mnie.
[...]
Czułam się jak w domu wdychając
Stare zapachy dzieciństwa,
zbierając w parku kasztany,
i nienawidząc siebie samej
za tę gorzką beznadziejną miłość.

Proces powrotu jest rozumiany jako zwrócenie się ku przeszłości po to, by odbudować zerwaną z nią więź i sporządzić bilans życiowych doświadczeń. Powrót jest doświadczeniem procesualnym, składającym się z sekwencji biograficznie znaczących zdarzeń, przeżyć i emocji. Część z nich pełni rolę biograficznych „kamieni milowych”, inne – punktów wyznaczających kolejne etapy procesu.

Powrót pełni wymiar biograficzny, społeczny i historyczny i tym samym spełnia takie stany, jak uniwersalne potrzeby biograficzne, kolektywne po-

czucie wspólnoty losu i polsko-żydowską pamięć zbiorową. Są to zasoby, z których czerpie powracający, interpretując doświadczenia własne i zachowania innych.

Powrót w świetle poglądów A. Appelfelda, H. Grynberga, S. Redlicha i F. Schützego jest interpretowany jako przymus biograficzny wynikający z procesualności doświadczeń życiowych, potrzeby dokonania bilansu całego życia, scalenia, uspokojenia i uporządkowania biografii, nadania jej sensu i znaczenia.

Przymus biograficzny jest motywowany potrzebą ciągłości własnej biografii oraz potrzebą zakorzenienia w przestrzeni „bycia – w świecie” umożliwienia odpowiedzi na jedno z najważniejszych pytań biograficznych „skąd jestem”. Przez to ustalenie odbudowuje się więź z krajem przodków, więź z ludźmi i własną biografią.

Potrzeba domknięcia biografii „zatoczenia koła” jest konieczna dla osób, które doświadczyły „pęknięcia”, zaburzenia ciągłości doświadczeń biograficznych.

Doświadczeniem zaburzającym ciągłość była Zagłada, która wyznaczała przepaść pomiędzy traumatycznym światem przeszłości i światem teraźniejszym:

Irit Amiel *Równowaga*

Człowiek żyje
pięćdziesiąt lat
na zielonej granicy
pomiędzy przeszłością
a teraźniejszością.
Na tym wąskim szwie
pomiędzy szaleństwem
a przytomnością
I nocą do ostrych
jak brzytwa wspomnień
wyciąga dłoń ...

Tę sytuację będącą ocaleniem i zarazem doświadczeniem traumatycznym pochodząca z Polski izraelska pisarka Irit Amiel określa mianem „osmalenia”. W tym kontekście proces powrotu stanowi ostatni rozdział wojennego doświadczenia.

Dzieciom Holokaustu

Cudem urodzone po raz drugi.
Wyniesione z piekła w walizkach, w workach,
w trumnach, w beczkach, w pudłach,
wywiezione tezkami i wozami, między trupami.
Wyrzucone z pędzących pociągów, z ciężarówek,
z okien płonących domów [...]
Zwracają się po pół wieku do swojego narodu:
„Może KTOŚ WIE KIM JESTEM?”

Pamięć społeczna, pojęcie wprowadzone do nauk społecznych przez Maurice'a Halbwachsa [1969], definiowane jest przez Barbarę Szacką jako:

zbiór wyobrażeń członków grupy o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i zaszłych w niej wydarzeniach, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy, uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości. To wszystkie świadome odniesienia do przeszłości, które występują w bieżącym życiu zbiorowym [Szacka 2000: 161].

Treści pamięci społecznej są wspólne pewnej grupie czy zbiorowości, podzielone jako prawdziwe i ważne, wywodzą się ze społecznego doświadczenia i są pokazywane w toku międzyludzkiej komunikacji [Szacka 2000: 161]. Podlegają procesowi społecznej selekcji, interpretacji i reinterpretacji – zgodnie z potrzebami i interesem grupy. Ich adekwatność czy zgodność z faktami z przeszłości jest sprawą drugorzędną – pamięć społeczna – choć żywi się wiedzą historyczną, traktuje ją interpretacyjnie, czemu towarzyszą nieuniknione modyfikacje. Poza rolę poznawczą – opisową pełni też rolę emocjonalną – oceniającą i stanowi podstawę do określonych zachowań [Ziółkowski 2001: 79]. Funkcjonuje zatem pod kontrolą terażniejszej zbiorowej refleksji o sytuacji, potrzebach i interesach grupy. Można w tym ujęciu mówić o „mitologizacji pamięci społecznej” – wieloaspektowe, niejednoznaczne postaci i wydarzenia zostają przekształcone w jednowymiarowe symbole, wzory zachowań, personifikacje wartości.

Spółecznie podzielona narracja o przeszłości nadaje jej sens i znaczenie, oświecla i usprawiedliwia terażniejszość oraz wyznacza cele na przyszłość. Szczegółne znaczenie odgrywa podtrzymywanie i umacnianie tożsamości zbiorowej przez pamięć społeczną w grupach określonych przez Benedicta Andersona mianem „wspólnot wyobrażonych” w społecznościach narodowych [Baran 1991: 162].

Centralne miejsce w pamięci zbiorowej Żydów zajmuje Holocaust, funkcjonując jako metafora żydowskiego losu w obojętnym lub wrogim świecie. Jest on jednym z najważniejszych elementów izraelskiej tożsamości. Dla wielu jest częścią rodzinnej historii, dla wszystkich – elementem codziennego życia, oficjalnej ideologii państwowej umacnianej ceremoniami, w których od najmłodszych lat uczestniczy cały naród.

Polacy w żydowskiej pamięci społecznej pojawiają się niemal wyłącznie w kontekście Zagłady i antysemityzmu. Polska w świadomości Izraelczyków to ziemia skażona, cmentarzysko europejskich Żydów, a Polacy są odbierani jako współodpowiedzialni za Zagładę przez swe działania i zaniechania oraz za wielowiekowy antysemityzm rozpowszechniany także współcześnie. Ten dominujący obraz z wolna ulega stopniowej zmianie, coraz silniejsze są w Izraelu głosy kontestujące oficjalną pamięć Zagłady i tendencje do uniwersalizacji Holocaustu [Feldman 2008: 172].

Dzisiaj znamy cały wymiar okrutnego zła, które się dokonało na narodzie żydowskim podczas II wojny światowej i tej tragedii nie wolno nikomu pomniejszać. Pamięć społeczna o tej przerażającej zbrodni umacnia determinację do zaleczenia ran. Powinniśmy być strażnikami pamięci zamordowanego przez niemieckich nazistów żydowskiego świata, który przez wieki istniał w polskich miastach i wsiach. Jesteśmy świadomi spoczywającego na nas obowiązku wieczystej żałoby po naszych zamordowanych żydowskich sąsiadach, których niewinna krew wsiąkła w naszą ziemię [Michlic 2002: 21 i nast.].

Zdaniem Polaków, w obliczu Zagłady polskie społeczeństwo w miarę ograniczonych możliwości starało się pomagać Żydom, czego dowodem jest znaczna liczba osób odznaczonych medalem Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata. Oprócz postaw bohaterskich, godnych najwyższego szacunku, pojawiały się także zachowania haniebne – szmalcownictwo, donosicielstwo, prywatne porachunki.

Próba eksterminacji całego narodu była przedsięwzięciem tak barbarzyńskim, że informowani o niej przez polskich kurierów przywódcy państw alianckich, a nawet przywódcy żydowskiej diaspory w Ameryce, długo nie mogli uwierzyć w jej realność. Jan Paweł II tak wspomina ten straszny czas moralnej zapaści ludzkiego rodu, w którym ukształtowała się jego wrażliwość na niezbywalną godność każdego człowieka, bez względu na jego pochodzenie czy światopogląd.

Dane mi było doświadczyć osobiście ideologii zła. To jest coś, czego nie da się zatrzeć w pamięci. Najpierw nazizm. To, co się widziało w tamtych latach

było okropne. A wielu wymiarów nazizmu w tamtym okresie przecież się nie widziało. Rzeczywisty wymiar zła, które przeszło przez Europę, nie wszystkim był nam znany, nawet tym spośród nas, którzy żyli w samym jego środku. Żyliśmy pogrążeni w jakimś wielkim «wybuchu» zła i dopiero stopniowo zaczęliśmy sobie zdawać sprawę z jego rzeczywistych wymiarów” [Jan Paweł II 2004 a: 22].

Dziś już znamy cały wymiar okrutnego zła, które się wówczas dokonało. Dziś tej tragedii narodu żydowskiego nie wolno nikomu pomniejszać. Człowiek na poziomie paradygmatu rozwoju kulturowego i ogólnocywilizacyjnego, szanującego tożsamość społeczną powinien być świadomy spoczywającego obowiązku – wieczystej żałoby – po naszych zamordowanych żydowskich sąsiadach, których niewinna krew wsiąkła w naszą polską ziemię.

Tym samym należy się szacunek żydowskim cmentarzom, synagogom i domom modlitwy, często pozostawionym przez wojnę w ruinach. Ale nade wszystko pamięć społeczna to rozpamiętywanie o Zagładzie jako odpowiedzialności za los drugiego Człowieka.

Spotkanie i dialog jako demokratyczna forma komunikacji międzykulturowej

Odniesienie się do innego człowieka to – dialog - to inne imię miłości, jako zaprzeczenie wrogości, nieufności, a praktykowanie miłości bliźniego.

Spotkanie z odmienną pamięcią polsko - żydowskiej przeszłości jest dla obu stron doznaniem bolesnym, ale inspirującym i pozytywnie wartościowym, choć nie prowadzi do żadnego „uwspólnienia” pamięci. Choć może stać się katalizatorem zmian w obszarze tożsamości jednostki, społeczeństwa i kultury [Steinlauf 2001: 67; Zerubavel 1995: 121], jeżeli ludzie zechcą tę nową wspólnotę kultury narodowej tworzyć w formie dialogu.

W dialogice M. Bubera człowiek to *homo dialogus*, istota dialogiczna – jedynie dzięki szczególnemu rodzajowi kontaktu z drugim człowiekiem, dzięki wypowiedzeniu fundamentalnego słowa ja – ty i wejściu w dialogiczną relację staje się osobą i może być siebie świadomy [Buber 1992: 56 i nast.] i współodpowiedzialny za współczesny rozwój cywilizacji i kultury europejskiej. Obecność drugiego jest warunkiem zaistnienia i urzeczywistnienia się człowieczeństwa, w pełnej niepowtarzalności i jednorazowości [Mader 1989: 374].

Dialog jest zatem jedynym autentycznym sposobem bytowania jednostki. Dopiero w niej dokonuje się spełnienie osobowego bytu i zachodzi „przemiana komunikacji w komunie”, we wspólnotę uczestników dialogu [Buber 1992: 211], analizowania i przeżywania oraz stawania się nowymi członkami wspólnoty międzynarodowej.

Sytuację zaistnienia relacji osobowej nazywamy spotkaniem i to w nim można odnaleźć treść ludzkiego życia. Wejście w relację – wymagające zaangażowania się całą istotą – przekształca człowieka w „ja”, które jest realizowane i wyjąłowane jedynie w spotkaniu z drugim, przez wejście w relację z „ty”.

Dialog wymaga zwrócenia się partnerów do siebie, otwarcia, szczerości, gotowości do wejścia w interakcje. Spotkanie z drugim człowiekiem, w którego centrum jest dialogiczna relacja, to sytuacja, w której jednostka zwraca się do drugiego jako do tej właśnie osoby, w jej jednorazowości i konkretności i stara się z nią porozumieć za pośrednictwem słów lub milczenia, odrzucając próby wywarcia na partnerze wrażenia czy zdominowania go oraz zmiany spojrzenia na zaistniałe okoliczności w przeszłości. To sytuacja ryzykowana, wymagająca zasadniczego zwrócenia się na drugiego, który może mocno zranić, i bycia gotowym na przemianę, po której osoba nie jest już ta sama [Baran 1991: 113].

Dialogiczna narracja spełnia się w osobowym uobecnieniu, „w faktycznym przybliżeniu doświadczam przynależnego mi doświadczenia”. Drugi człowiek staje się jaźnią wraz ze mną [Buber 1992: 137 i nast.].

Uobecnienie nie jest tożsame z empatią czy wglądem innego i postawieniem się na jego miejscu. Jest to raczej rozszerzenie siebie, oparte na zdolności realnego fantazjowania – wyobrażania sobie myśli i uczuć drugiej osoby: „nie jako odebraną treść, lecz właśnie w rzeczywistości drugiego człowieka, to znaczy jako jego proces życiowy” [Buber 1992: 136]. Dzięki relacji dialogicznej osoba zostaje wzbogacona przez spotkanie z tym, co inne.

Dialog służy rozbudowaniu interakcji i zgodnie z poglądami S. Steinberg i D. Bar-Ony prowadzi do narracji składającej się z sześciu kategorii tworzących oś rozwoju tegoż dialogu [Steinberg, Bar-On 2002: 2].

W pierwszym stadium dyskursu dialogicznego, określanym mianem „mowy etnocentrycznej”, obie strony koncentrują się wyłącznie na sobie, nie słuchają się nawzajem, w dyskusjach pojawiają się stereotypowe sposoby postrzegania partnera. Jest to w istocie etap dwóch równoległych monologów. Drugie stadium „ataku” rozmówcy prezentują własne stanowisko i jednocześnie oskarżają się nawzajem i tym samym zwracają wyłącznie uwagę na siebie. „Otwarcie okna”, jako trzecia faza, ma miejsce wtedy gdy jedna ze stron dialogu stara się podzielić swymi doświadczeniami i przeżyciami,

ale napotyka brak chęci lub umiejętności zrozumienia po drugiej stronie. Punktem zwrotnym narracji dialogicznej jest – „uznanie różnic” – gdyż obie konkurujące ze sobą strony dostrzegają swoje odmienności i przyznają sobie prawo do odrębnych stanowisk i sądów wartościujących oraz uświadamiają konieczność uważnego słuchania i podjęcia prób zrozumienia perspektywy myśli partnera, jego akceptacji jako podmiotu i zrozumienia. Kolejne stadium procesu porozumienia się stron na poziomie paradygmatu kultury i cywilizacji to – „intelektualna dyskusja”, w której uczestnicy używają racji, słuchają się nawzajem i ustosunkowują się do przedłożonych argumentów choć nie dzielą się jeszcze doświadczeniami i własnymi przeżyciami, nie opowiadają osobistych historii. Na tym etapie może dojść do kognitywnego zrozumienia drugiej strony. Najwyższe stadium rozwoju procesu dialogicznego – „momenty dialogiczne” – charakteryzuje się wzajemnością, równością, uważnym i nieosądzającym słuchaniem, dzieleniem się osobistymi doświadczeniami i biograficznymi wydarzeniami oraz uczuciami. Jest to kulminacyjny moment poznawczego i emocjonalnego zrozumienia partnera. Zgodnie z wiedzą przekazaną przez M. Bubera, dialogu nie da się zaplanować, a jedynie można stworzyć warunki sprzyjające jego zaistnieniu [Buber 1992: 172]. Niezbędny w tym celu jest klimat akceptacji i bezpieczeństwa, umożliwiający wyzbycie się pozorów i otwarcie się na wiedzę drugiego partnera. Sytuacja powinna zapewnić równość uczestnictwa obu stron i umożliwiać zadzierżgnięcie bezpośrednich więzi między osobami. Współgrają z tym ustalenia psychologów społecznych, dotyczące przeformułowanej hipotezy kontaktu i warunków skuteczności relacji międzygrupowych w redukowaniu uprzedzeń i poprawie więzi między społecznościami [Petigrew 1998: 72].

Spotkanie osiagające granice momentów dialogicznych, czyli sięgające głębi w relacjach interpersonalnych, może być sytuacją tożsamościotwórczą, a zatem taką, w której tożsamość uczestników jest odgrywana, poznawana i doświadczana. Najistotniejszymi warunkami umożliwiającymi dokonanie pełnego dialogu są: rodzaje relacji między uczestniczącymi stronami, uwaga oraz miłość. Relacje międzyludzkie różnią się liczbą osób uczestniczących, głębią, charakterem, intensywnością w czasie i mogą wskazywać na typ spotkania [Eldredge 2006: 235].

W nurcie antropologii filozoficznej Teilharda de Chardina, B. Pasamonik przedstawia relację o charakterze utylitarnym – nastawioną na osiągnięcie czegoś oraz relację personalistyczną, która ma na celu „spotkanie kogoś” [Pasamonik 1999: 102]. W tej drugiej nie ma celu czysto poznawczego, który redukowałby „Innego” do przedmiotu poznania, chodzi raczej o możli-

wość obcowania, otwierania się na drugiego człowieka, co jest możliwe tylko w wypadku związku opartego na miłości.

W analogiczny sposób M. Opoczyńska opisuje typ relacji interpersonalnych określając je mianem relacji „pochylej” i „poziomej” [Opoczyńska 2004: 169-177]. Relacja „pochylej” wskazuje na spotkanie dokonujące się z perspektywy dwóch różnych płaszczyzn. Ktoś jest wyżej, a ktoś niżej. Ktoś poznaje, a ktoś jest poznawczy. Nie jest to jednak poznanie charakterystyczne dla relacji „poziomej”, ale pozbawione zaangażowania emocjonalnego zbierania informacji o poznawanym. Interakcja „pozioma” jest tą właściwą, która dysponując jedną płaszczyzną, prowadzi do rzeczywistego spotkania osób. W przeciwieństwie do relacji „pochylej” relacja „pozioma” dokonuje się na płaszczyźnie miłości. Tylko interakcja oparta na miłości może uchronić drugiego człowieka przed instrumentalnym traktowaniem, wynikającym wyłącznie z chęci zdobycia wiedzy o nim.

Tymczasem miłość stanowi jedyną właściwą płaszczyznę spotkania i dialogu, ale pod warunkiem, że sama jest miłością dojrzałą, nie zmierza do zdominowania i podporządkowania osoby kochanej przez osobę kochającą [Gałdowa 2000: 228-229].

Pasamonik odnajduje w antropologii filozoficznej Teilharda de Chardina myśli, iż „miłość jest tą szczególną energią personalizacji, która nie stapia, nie homogenizuje, lecz różnicuje. Miłość różnicująca jest pogłębieniem wrażliwości, wzajemnym wzbogaceniem się i dopełnianiem” [Pasamonik 1999: 108]. Tak rozumiana miłość w dialogu jest istotnie siłą tożsamościotwórczą.

Dla charakterystyki relacji „poziomej” bardzo cenna jest refleksja E. Fromma, iż „Miłość jest produktywną formą więzi z innymi i z sobą samym.

Zakłada ona odpowiedzialność, troskę, szacunek i wiedzę oraz pragnienie wzrostu i rozwoju osoby kochanej. Jest wyrazem więzi emocjonalnej między dwiema istotami ludzkimi, realizowanej w warunkach zachowania własnej integralności” [Wojtowicz 2005: 86].

Takie rozumienie miłości stanowi fundament relacji „poziomej”, a tym samym określa przesłanki i cel prawdziwego dialogu i spotkania, a także wskazuje na dwa z trzech możliwych kierunków działania. Spotkania będącego skierowaniem swojego „ja” w stronę „ty” a także skierowania siebie ku sobie.

Szacunek do drugiego według E. Fromma

nie jest strachem ani lękiem, oznacza on, zgodnie z rdzeniem wyrazu, zdolność do widzenia osoby takiej, jak ona jest, do uświadomienia sobie jej indywidualności i wyjątkowości. Szacunek dla osoby nie jest możliwy bez jej

poznania, troska i odpowiedzialność byłyby ślepe, gdyby nie były kierowane wiedzą dotyczącą indywidualnej jednostki” [Fromm 2000: 88].

Dialog, oprócz tego, że przemienia świadomość i stanowi punkt zwrotny w życiu człowieka, jest także sposobnością do uzyskania nowej wiedzy o sobie samym, a także do poznania wartości uobecnionych w spotkanym człowieku. Wówczas może zrodzić się nowa jakość więzi opartej na współprzeżywaniu poznanej wartości.

Opczyńska wyraźnie dotyka zakresu poznawania w dialogu i spotkaniu:

Poznanie drugiej osoby, jakie staje się możliwe dzięki miłości jest nie tylko współprzeżywaniem odkrytych w drugim osobowych cech, ale także ich współdokonywaniem. Może mieć ono różny wyraz: może być rozpoznaniem w sobie tych samych właściwości i stanów, które wcześniej odkryło się w drugim – powiemy wówczas, że poznający, spotykając drugiego, odkrywa siebie, ale także może być «pójściem za» poznaną osobą i za odkrytymi w niej wartościami i stawianiem się jej zwolennikiem – poznający spotyka się z drugim człowiekiem ale to spotkanie i dialog powoduje jego przemianę [Opczyńska 2004].

Mitologizacja przeszłości, nadająca pamięci społecznej charakter normatywny, służy kształceniu tożsamości społecznej członków grupy, podtrzymywaniu jej spójności i pielęgnowaniu więzi grupowej. Maurice Halbwachs pisał „Społeczeństwo dąży do usunięcia ze swojej pamięci wszystkiego, co mogłoby dzielić jednostki, oddalać grupy od siebie i w każdej epoce zmienia ono swoje wspomnienia w ten sposób, by były zgodne ze zmiennymi warunkami społecznej równowagi” [Halbwachs 1969: 422].

Świadomość wspólnej przeszłości, losów przodków, wspólny zasób symboli i bohaterów, poczucie kontynuacji stanowią jeden z najważniejszych elementów grupowej tożsamości i kontynuują „wspólną pamięć”, której członkowie w podobny sposób interpretują dzieje swej grupy, podziwiają tych samych bohaterów i odczuwają nienawiść do tych samych wrogów [Mader 1989: 131].

Pamięć społeczna o wspólnej przeszłości umacnia prawo grupy do istnienia, jest skarbnicą wartości i wzorów do naśladowania przekazywanych członkom grupy w procesie socjalizacji. Tworzy symboliczny język grupy, będący jednym z jej wyróżników, dostarcza też wielu innych znaków identyfikacyjnych, dzięki czemu pozwala na wyodrębnienie „swoich” i odróżnianie ich od „obcych”, dzięki swej roli interpretacyjnej, a także dzięki konstruowaniu i wykorzystywaniu stereotypowych obrazów grupy obcej oraz autoste-

reotypów [Szacka 2003: 72]. Pamięć zbiorowa to przekonanie o Polsce jako terytorium wrogim, będącym żydowskim cmentarzyskiem, a Polacy jawią się jako antysemita i współsprawcy i to stanowi najważniejsze uwarunkowania procesu powrotu związane z jego wymiarem kolektywnym. Powracający muszą zmierzyć się z lękiem przed konfrontacją z traumatyczną przeszłością, podjąć trudną próbę wyjścia poza traumę i przezwyciężyć „złą pamięć”. Dominującym doświadczeniem powrotu, opartym na przeżyciach Czesława Miłosza i Jana Nowaka-Jeziorańskiego, które powołuje Autorka pracy, jest ból i cierpienie, a nie nostalgia i sentyment.

Proces powrotu jest wyzwaniem i szansą na przepracowanie oraz reinterpretację doświadczeń owocujących spójnym, pozbawionym pęknięć i nieciągłości poczuciem tożsamości. Kreuje przestrzeń do autentycznego spotkania z samym sobą, ze społecznością lokalną, z przeszłością. Może być oczyszczeniem – katharsis, może owocować pozytywnym (od)budowaniem relacji między przeszłością a teraźniejszością. Może także zakończyć się porażką.

Powodzenie procesu powrotu w obszarze pewności zbiorowej zależy od indywidualnych strategii doświadczenia powrotu. Pierwotną ramę odniesienia dla powrotu stanowi Zagłada, „złe wspomnienia”, stanowią one zarazem punkt wyjścia do przeżywania tego doświadczenia. Skupienie na własnej traumie, zanurzonej w cierpieniu całego narodu nie sprzyja nawiązywaniu relacji z polskim środowiskiem ani zmianie uczuć wobec Polaków na bardziej pozytywne, ani, co najważniejsze, z perspektywy biografii powracających – koncentracji na doświadczeniach pozytywnych oraz na „dobrych wspomnieniach” związanych z czasem dzieciństwa.

Bilans dobrych i złych wspomnień okazuje się ujemny, co prowadzi do pułapki biograficznej, czyli poczucia niemożności podjęcia pracy biograficznej, której celem jest spójny obraz tożsamości, umożliwiający połączenie teraźniejszości i przyszłości z perspektywy doświadczeń całego życia:

Nazywał się Palestyńczyk, wyglądał jak Cygan, a był izraelskim Żydem z Polski. Urodził się gdzieś w latach trzydziestych w miasteczku Siemiatycze, położonym między Białymstokiem a Białą Podlaską [...] Od zagłady uratował go polski hycel, który ścigał i mordował psy, a ratował żydowskie i cygańskie dzieci. I tak jako jedyny z licznej rodziny przeżył [...]

Po latach pojechał do swego rodzinnego miasteczka Siemiatycze i napisał stamtąd:

Siemiatycze nie są już tym, czym były. Wszystko zmałało i wynędzniało. Nie rozumiem także, co stało się z naszą piękną, szeroką rzeką Kamionką. Ona

także skarłowaciała i stała się nędznym strumykiem płynącym pod mostem. Może moje wyobrażenia o wielkości zmieniły się po tych długich latach, czy też sama natura oplakuje tę pustkę po naszych i kurczy się z żalu. Tych Siemiatycz, wrytych we mnie dłutem miłości dzieciństwa, nie ma już i więcej nie będzie. Miasteczko Siemiatycze, tętniące życiem moich rówieśników, rodzeństwa i rodziców, zostało starte z powierzchni ziemi [...] Muszę uciekać stąd co tchu, bo kamienie palą mi stopy, a serce pęka z żalu, gdy z każdego okna nawołują mnie głosy moich spopielonych [Amiel 1999].

Wymiar powrotu historycznego łączy się z planem reinterpretacji doświadczeń biograficznych, zakładając wypracowanie pozytywnej identyfikacji z przestrzenią, kulturą, a także ludźmi. Sprzyja temu przywiązanie do języka budujące poczucie swojskości i budowanie przestrzeni dla dobrych wspomnień zakorzenionych w pamięci miejsca.

Jednym z przykładów udanej pracy biograficznej, pozwalającej uniknąć pułapki biograficznej, pracy połączonej z intencją wyjścia poza doświadczenie, cierpienia jest w recenzowanej książce historia Shimona Redlicha, izraelskiego historyka, autora książki *Razem i osobno. Polacy, Żydzi i Ukraińcy w Brzeżanach, 1919-1945*.

Przykładem z drugiego końca kontinuum jest Aharon Appelfeeld, izraelski pisarz, autor autobiograficznego opowiadania *Pogrzebany dom*, który z powodu braku gotowości do przeprowadzenia doświadczeń biograficznych wpadł w pułapkę biograficzną i proces powrotu był pasmem cierpienia.

Ważnym czynnikiem warunkującym doświadczenie powrotu jest reakcja środowiska polskiego, które może – dokonując pracy pośredniczącej – wspomóc i ułatwić proces powrotu. Powrotowi towarzyszy bowiem najczęściej spotkanie ze społecznością lokalną, mieszkańcami rodzinnych stron, dawnymi sąsiadami czy znajomymi. To spotkanie to czas zmierzenia się z pamięcią wojny i Zagłady, pamięcią czasów powojennych, z własnymi uprzedzeniami i obawami.

Z traumą świadkowania Zagładzie może wiązać się obawa, by nie zostać policzonymi „między pomocników śmierci” (Miłosz). Powracający postrzegany jest zwykle jako obcy, intruz naruszający wieloletni stan równowagi, osiągnięty dzięki różnorodnym strategiom milczenia, zapomnienie i przesłaniania pamięci o przeszłości. Gdy wzajemne lęki i uprzedzenie wezmą górę, powrót może stać się tylko „niby – spotkaniem” zdominowanym przez schematy interpretacyjne obu stron: Obcy, intruz, antysemita.

Stosunek obecnych właścicieli do przedmiotów pochodzenia żydowskiego z tamtych lat to czy można szukać odpowiedzi na pytanie o odpowie-

działność, niewinność, współudział, czy bierności wobec wzajemnego losu Żydów.

Człowiek potrzebuje odwagi, determinacji i mądrości do utrzymania dialogu na poziomie tożsamości osobowej, społecznej i kulturowej, aby doprowadzić do rzeczywistego spotkania, które może być jak powiedział premier Izraela Ehud Barak witając Papieża Jana Pawła II w Namiocie Pamięci w Jeruzolimie, gdzie przy prochach zebranych z miejsc kaźni narodu żydowskiego pali się wieczny ogień:

Wasza Świętobliwość. Cykl historii trwający dwa tysiące lat, powraca w tym momencie do punktu wyjścia ... Rany czasu nie zaleczą się w jednej chwili, ale ścieżka, która doprowadziła Cię do tego miejsca prowadzi ku nowym horyzontom. Ten moment będzie wyryty w annałach historii jako moment dobrej woli, moment prawdy, moment triumfu sprawiedliwości i nadziei (23 marca 2000 roku), [Jan Paweł II 2004b: 116].

Mowa etnocentryczna wsparta na paradygmacie tożsamościowym

Pomocowość jako sposób komunikowania się wsparty na paradygmacie tożsamości

Pomagając osobie będącej w sytuacji trudnej nie można traktować jej problemów zadaniowo, instrumentalnie, lecz należy uznać zaistniałą sytuację jako spotkanie i nawiązanie dialogu pomiędzy dwoma równorzędnymi partnerami. Jest to działanie dwóch ekspertów: udzielającego interwencji w zakresie metod i sposobów postępowania oraz szukającego wsparcia jako specjalisty własnego życia. Powodzenie udzielania pomocy zależy od zrozumienia przez uruchamiającego proces zmiany zachowania jednostki dynamiki zaistniałej sytuacji, sprowadzającej się do uszanowania potrzeb, nadziei i możliwości w przyszłości szukającego rozwiązania sytuacji trudnej.

Osoba będąca stroną procesu pomocy winna spotkać się z szacunkiem przynależnym każdej samodzielnej i pełnowartościowej jednostce, uznaniem własnej tożsamości i egzystencji oraz odrzucić świadomość, iż jest podmiotem poddającym się wyłącznie zewnętrznym działaniom i zabiegom.

Niewskazana jest źle rozumiana opieka i litość, która w rzeczywistości nie zawiera szacunku a – przeciwnie – jest źle skrywaną pogardą i poniżeniem.

Prawdziwą pomocą w spotkaniu i dialogu wspierającym jest organizowanie zmiany jako pomocy dla samopomocy o własnych możliwościach i dotychczasowych doświadczeniach jednostki.

Oddziaływania pedagogiczne jako sposób komunikowania się osób osadzone na tożsamości gwarantują trwałość, skuteczność i efektywność tychże interwencji. Tożsamość to zestaw wartości i celów strukturalizujących życie jednostki [Bałandynowicz 2011: 25-53]. Określana jest czterema wyznacznikami, okolicznościami wzajemnie powiązаныmi, posiadającymi etyczny charakter. Są to: wolność, wybór, odpowiedzialność i zobowiązanie. Jest ona związana z sensem życia człowieka i sensem życia społecznego.

Jednostka jest w wysokim stopniu formowana przez swoją przeszłość, przekazywane dziedzictwo i środowisko społeczne. Osoba znajdująca się w sytuacjach kryzysowych jest często ofiarą wydarzeń i okoliczności niezależnych od niej i wymykających się spod jej kontroli. Równocześnie jednak osoby są zawsze samodzielnyimi indywiduami mogącymi dokonywać wyboru i dokonują go ciągle. Pomimo iż „inni” określili i zdecydowali w życiu jednostki; to jednak tylko ona sama może przeżyć to życie i dokonywać wszelkich decydujących o nich wyborów. Społeczna i osobowa tożsamość jest wartością etyczną, czyli definiującą sens życia jako odczuwanie samego siebie jako świadomie odpowiedzialnego za własne losy życiowe i wspólnotę społeczną. Utrata tożsamości jest zwyczajnym następstwem głębokiego psychologicznego i socjalnego kryzysu jednostki.

Dialog to pomoc w odtworzeniu osobowej i społecznej tożsamości i jest zatem centralnym zadaniem interwencji profesjonalnej. Sprowadza się ona do doprowadzenia osoby do stanu gwarantującego kontrolę samodzielną nad własnym życiem i zintegrowanie ze społeczną wspólnotą. Metoda, dzięki której uzyskać można te pozytywne efekty winna sprowadzać się do działania służącego potencjałom wzrastania i możliwościom rozwojowym jednostki. Nie można w oddziaływaniach pomocowych brać za punkt wyjścia słabości, braków, porażek, ale – przeciwnie – wykorzystywać zasoby i potencjały osoby ku wzrastaniu osobowo-społecznemu przez możliwości, szanse i ukryte zdolności [Konopczyński 1996: 165 i nast.].

Spotkanie i dialog w postępowaniu wspierającym zmierzają w stronę kształtowania samooceny i samoświadomości społecznej jednostki oraz dostrzegania wspólnych możliwości komunikacji międzykulturowej.

Samoświadomość jest stosunkiem osoby do samego siebie, jest stanem, który związany jest z tożsamością osobową i własną osobowością. Samoświadomość potrzebuje wiedzy, że inni ludzie mają świadomość mojego „Ja” i jak ono jest przez nich postrzegane. Konstrukcja samoświadomości spro-

wadza się do wzajemnej zależności pomiędzy tymi dwoma procesami i jest polem walki z udziałem swojego „Ja” i postrzeganym społecznie „Ja” [Sobczak 2004: 127].

Egzystencja osoby jest etycznie określona. Z tego wynika, iż jednostka może żyć dla innych, jeżeli w procesie wymiany społecznej naprawdę staje się sobą i w pełni realizuje siebie. We wzajemnych osobowych interakcjach musi istnieć dwustronny i dialektyczny stosunek, gdyż to on okazuje oblicze samooceny i samoświadomości społecznej oraz brak władzy, przewagi nad samym sobą i innymi ludźmi [Pytko 1995].

Oddziaływania dialogiczne to proces odtwarzania zdolności i możliwości jednostki do samodzielnego kierowania swoim życiem oraz integrowania się na poziomie własnej autonomii we wspólnotach społecznych. Jest to możliwe przez dostęp do świata subiektywnego (osobowego), świata zewnętrznego (społeczeństwa) i świata obiektywnego (kultura). Być człowiekiem zintegrowanym, czyli dysponować autonomią osobową, społeczną i kulturową, odpowiedzialną za dynamikę, strukturę i głębokość życia jednostki, gdzie tworzy się jej tożsamość, solidarność i zrozumienie [Malewska 1962: 28].

Osoby wymagające specjalistycznego wsparcia to jednostki, które w większości odczuwają stan bycia niepotrzebnymi dla świata z powodu zróżnicowanych czynników społecznych odpowiedzialnych za ich proces dezintegracyjny. Charakteryzuje poczucie bezsilności z powodu utraty kontroli nad swoim codziennym środowiskiem oraz te dwa czynniki – brak poczucia przydatności i utrata poczucia sensu życia – doprowadza jednostkę do depresji jednostkowej oraz depresji grupowej [Chęć 2003: 176].

Inne niekorzystne zjawisko, które często towarzyszy osobom wymagającym wsparcia i pomocy to socjopatia jako forma egoizmu i obojętności na los drugiego człowieka. Rodzi się ona w atmosferze nadmiernego współzawodnictwa, zaspokajania potrzeb i popędów nawet za cenę skrzywdzenia innych oraz obojętności na sytuacje kryzysowe osób. Typowymi formami zachowań socjopatycznych są: karierowiczostwo, komercjalizacja i brak empatii w komunikacji społecznej.

Ponadto, wskazać można na zjawisko wiktyimizacji, które osłabia procesy autoodpowiedzialności jednostki, a zmierza ku oskarżaniu innych za wytworzone sytuacje traumatyzujące w kontaktach społecznych. Jest to tendencja do oczyszczania siebie z winy i wstydu przez przerzucenie odpowiedzialności na innych ludzi. Stan nieufności i urazy wobec otoczenia społecznego stanowi przyczynę wszelkich frustracji i agresji jednostki [Urban 2000: 175].

Sytuacja kryzysowa, w której znajduje się jednostka jest spowodowana zmianami w jej osobowości oraz w sytuacjach życiowych, będących często następstwem przeżywanego traumy.

Czynniki wywołujące stan opresyjnej sytuacji przymusowej można podzielić na trzy grupy:

- 1) wpływ uwarunkowań życia zbiorowości globalnej na pełnienie przez jednostkę pozytywnych ról społecznych;
- 2) wpływ zmiany ról społecznych na osobowość jednostki; nawarstwiający się problemy związane z podejmowaniem nowych ról społecznych mogą powodować u osoby poczucie bezradności oraz powstanie stanu agresywno – lękowego;
- 3) wpływ ponownego podziału ról społecznych, np. wspólnota niejednokrotnie nie akceptuje osoby, która stoi przed koniecznością nawiązania ponownych, lecz nowych więzi [Bott 1991: 172].

Stan kryzysu niekoniecznie musi stanowić doświadczenie negatywne, pogłębiające odrzucenie społeczne osoby. Podczas jego występowania bowiem występuje u jednostki silna motywacja do przezwycięzania problemów utrudniających funkcjonowanie. Aktywność jednostki w rozwiązywaniu trudnych sytuacji życiowych może przyczynić się do rozwoju jej prospołecznej osobowości i nawiązywania pozytywnych interakcji społecznych [Bell 1999: 79].

Faza reakcji na stany kryzysowe składa się z trzech etapów. Po pierwsze, uświadomienia trudności wywołujących u jednostki napięcie emocjonalne, gdzie stara się ona samodzielnie zaradzić istotnym problemom życiowym. Po drugie, wzrostu napięcia i towarzyszącemu mu procesowi wewnętrznej dezintegracji spowodowanemu ewentualnymi niepowodzeniami. Ostatnim etapem reakcji na kryzys jest demonstrowanie postaw agresywnych i negatywnych wobec otoczenia społecznego postrzeganego jako źródło problemów życiowych. Zasadniczym celem oddziaływania dialogicznego jest:

- zmniejszenie lęku jednostki przed otaczającą go rzeczywistością społeczną;
- osłabienie poczucia bezradności i braku bezpieczeństwa;
- mobilizowanie sił wewnętrznych oraz zasobów i potencjałów wewnętrznych dla niekorzystniejszego rozwiązania sytuacji;
- łagodzenie stanu napięcia i zniecierpliwienia jednostki nawarstwiającymi się problemami w jej poprawnym funkcjonowaniu społecznym.

Druga strona winna wykazywać się powszechną akceptacją jego osoby i zrozumieniem oraz uszanowaniem zaistniałej trudnej sytuacji w jakiej się

jednostka znajduje, aby złagodzić stan opresyjny. Temu celowi służy również udzielanie zainteresowanemu informacji o możliwych, alternatywnych do przyjęcia rozwiązaniach problemów oraz praktycznych rad pomocy w przewyciężaniu trudności [Pospiszył 2008: 179].

Mobilizowanie sił wewnętrznych obejmuje szerokie wykorzystywanie w procesie komunikacji technik wspierających, m.in. doradzanie, psycho-terapia podtrzymująca czy dyskusja refleksyjna. Wspomaganie zewnętrzne zaś, obejmuje pośrednie metody oddziaływań terapeutycznych zawierających wykorzystanie dostępnych w społeczeństwie środków pomocowych, takich jak: wsparcie środowiskowe czy wsparcie wartościujące [Kieszkowska 2012: 103 i nast.].

Ponieważ w przypadku osób, reakcja na kryzys wyraża się w postawach agresywnych i negatywnych będących wynikiem długotrwałej dezintegracji potrzeb oraz nawarstwiających się trudności w środowisku społecznym, to zmniejszenie stanów depresyjnych, socjopatycznych, lękowych osłabiających poczucie bezradności i braku bezpieczeństwa stanowi cel interwencji analogiczny jak w sytuacjach kryzysowych [Konopczyński 2009a: 18].

Przed przystąpieniem do komunikacji społecznej należy ocenić, jaki stopień motywacji do działań zaradczych reprezentuje osoba, czy łączy ją pozytywne więzi ze wspólnotą, a także stopień mobilizacji sił wewnętrznych oraz zdolności własnych do nawiązywania pozytywnych kontaktów środowiskowych. Interwencja w sytuacji kryzysowej wymaga od specjalisty szybkiej i trafnie sformułowanej pełnej diagnozy psychopedagogicznej. Określenie czynników patogennych i salutogenetycznych następuje przez analizę ważniejszych zachowań i postaw jednostki oraz aktualnie stosowanych metod rozwiązywania istotnych życiowych spraw i problemów rzutujących na sferę postaw. Analiza ta jest niezbędna przy wyborze najbardziej skutecznych i efektywnych dla danego przypadku metod mobilizowania sił wewnętrznych i zasobów oraz potencjałów zewnętrznych [Konopczyński 2009b: 79].

W diagnozie przypadku uwzględnia się potrzeby wychowawcze osoby w celu określenia potencjalnej równowagi emocjonalnej, do osiągnięcia której zmierza oddziaływanie oparte na dialogu [Bernstein 1991].

Podczas pracy z osobą w sytuacji kryzysowej cele postępowania powinny być precyzyjnie określone i wyraźnie związane z istotą kryzysu tak, że ich osiągnięcie podczas dialogu umożliwi korzystne rozwiązanie traumy. Skierowane winny być na wyeliminowanie czynników kryzysogennych i hamujących poprawne funkcjonowanie jednostki, a nie na radykalną zmianę jej sytuacji życiowej. Integracja społeczna i międzykulturowa powinna służyć

budowaniu wspólnej historii ponadczasowej skierowanej w stronę drugiego człowieka i podkreślania jego człowieczeństwa. Wsparcie w sytuacjach trudnych wymaga dostrzegania rzeczywistych potrzeb jednostki i wskazywania możliwych kierunków rozwoju jednostki [por. Kieszkowska 2012: 104]. Dodać należy realność ich określenia, czyli możliwe do wykonania i osiągnięcia w okresie próby, ze szczególnym uwzględnieniem zadań pośrednich.

Jednostka pod wpływem czynników powodujących stan opresji może nie dowierzać, że zakładane cele będzie w stanie osiągnąć. Sytuacja taka może wywołać obniżenie motywacji do tego rodzaju aktywności. W przypadku powodzenia nawet drobnego przedsięwzięcia, osoba bardzo często odzyskuje motywację i energię do dalszego współdziałania z drugą stroną.

Bibliografia

- Amiel I. (2002), *Wdychać głęboko*, Izabelin
- Amiel I. (1999), *Osmaleni*, Izabelin
- Balandynowicz A. (2011), *Reintegracja społeczna skazanych. Paradygmat tożsamości osobowej, społecznej i kulturowo-cywilizacyjnej*, „Resocjalizacja Polska” nr 2
- Baran B. (1991), *Filozofia dialogu*, Kraków
- Bell C.R. (1999), *Middle Class Families*, New York
- Bernstein B. (1991), *Class, Codes and Control*, New York
- Bott E. (1991), *Family and Social Network*, New York
- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa
- Chałas K. (2003), *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki. Godność, wolność, odpowiedzialności, tolerancji*, Lublin – Kielce
- Eldredge J. (2006), *Podróż pragnień. W poszukiwaniu życia o jakim marzyliśmy*, Warszawa
- Feldman J. (2008), *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity*, Oxford – New York
- Fromm E. (2000), *Niech się stanie człowiek*, Kraków
- Gałdowa A. (2000), *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków
- Halbwachs M. (1969), *Społeczne normy pamięci*, Warszawa
- Jan Paweł II (2004a), *Pamięć i tożsamość*, Kraków
- Jan Paweł II (2004b), *Przekroczyć próg nadziei*, Kraków
- Kazimierska K. (2008), *Biografia i pamięć*, Kraków
- Kieszkowska A. (2012), *Inkluzyjno-katalaktyczny model reintegracji społecznej skazanych. Konteksty resocjalizacyjne*, Kraków
- Konopczyński M. (1996), *Twórcza resocjalizacja. Wybrane metody pomocy dzieciom i młodzieży*, Warszawa
- Konopczyński M. (2009a), *Kierunki zmian w teorii i praktyce resocjalizacyjnej [w:] „Pedagogika Społeczna”. Oblicza resocjalizacji*, Warszawa

- Konopczyński M. (2009b), *Twórcza resocjalizacja – od korekcji do rozwoju* [w:] A. Rejzner, P. Szczepanik (red.), *Terapia w resocjalizacji, cz. 1, Ujęcie terapeutyczne*, Warszawa
- Mader J. (1989), *Filozofia dialogu* [w:] J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków
- Malewska A. (1962), *Pozytywny i negatywny obraz własnej osoby w proces podejmowania decyzji*, „Studia Socjologiczne” nr 2
- Michlic J. B. (2002), *Doming to Terms with the „Dark Past”: The Polish Debate about the Jedwabne Massacre*, Jerusalem
- Miłosz Cz. (1945), *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, [w:] *Ocalenie*, Warszawa
- Opoczyńska M. (2004), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Kraków
- Pasamonik B. (1999), *Tożsamość osobowa*, Kraków
- Pettigrew T. F. (1998), *Intergroup Contact Theory*, „Annual Review of Psychology” nr 1
- Pospiszyl I. (2008), *Patologie społeczne*, Warszawa
- Pytka L. (1995), *Granice kontroli społecznej i autonomii osobistej młodzieży*, „Opieka – Wychowanie – Terapia” nr 1
- Sobczak S. (2004), *Aksjologiczne wątki w koncepcji samoświadomości Zbigniewa Zaborowskiego*, [w:] L. Pytka, T. Rudowski, *Samoświadomość i jakość życia. Perspektywa psychospołeczna*, Warszawa
- Steinberg S., Bar-On D., (2002), *An analysis of the group process in encounters between Jews and Palestinians using a typology for discourse classification*, „International Journal of Intercultural Relations” nr 26
- Steinlauf M. C. (2001), *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, Warszawa
- Szacka B. (), *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 4
- Szacka B. (2000), *Pamięć społeczna* [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa
- Szacka B. (2003), *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny” nr 2
- Urban B. (2000), *Zaburzenia w zachowaniu i przestępczości młodzieży*, Kraków
- Wojtowicz M. (2005), *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Katowice
- Zerubavel Y. (1995), *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago
- Ziółkowski M. (2001), *Pamięć i zapomnienie: trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3-4

SUMMARY**Intercultural Polish-Jewish dialogue
in the context of shaping cultural identity, social and national**

The process of the return unit is defined as a return to the past in order to rebuild the broken bond with her and take stock of life experiences. Each return full biographical dimension, social and historical, and thus fills the internal states on the needs of biographical belonging, a common fate of Polish-Jewish. Back is sometimes understood as coercion resulting from processuality biographical life experiences, the need to balance life, consolidation of facts, calm, ordering biography, to give it meaning and significance.

The need for closure biography, ie., zatoczenia wheels, " is needed in individuals who have experienced pain, suffering „cracks,, " discontinuity biographical experience.

Meeting and dialogue in the proceeding rapidly towards supporting the development of social self-esteem and self-awareness unit and the identification of a common intercultural communication capabilities

Keywords:

biographical memory, social, historical; Polish-Jewish dialogue; Intercultural communication