

Joanna Auron-Górska
(Białystok)

ŻYDKI JAKO WIZERUNKI KULTOWE

1.

Artykuł Ireneusza Krzemińskiego *Czy Polacy są antysemitami?*, zamieszczony w książce *Trudne pytania w dialogu polsko-żydowskim*, zilustrowano fotografią rzeźby *Żyda z monetą*¹. Podobnie podpis pod zamieszczoną w książce Michaela Steinlaufa *Pamięć nieprzyswojona* fotografią przedstawiającą wyrzeźbione w drewnie figurki męskich postaci o długich brodach i pejsach brzmi „Żydzi oczami Polaków”. Już drugie stulecie obecne na polskich półkach sklepowych² owe rzeźbki, znane jako *żydki*, są odczytywane jako wizerunki „karykaturalne, a właściwie antysemityczne”³. Pragnąc podjąć dialog z badaczami tych wyobrażeń⁴, nie będę jednak omawiać związku *żydków* z ideologicznymi i wizualnymi tropami antysemityzmu. Twierdzę raczej, że interpretacja ograniczona do faktu wyrażania poprzez te wyobrażenia pogardy dla Żydów jest współcześnie niewystarczająca.

Do analizy należy wprowadzić dwie dodatkowe zmienne. Aby oddać sprawiedliwość skomplikowaniu znaczenia tych wizerunków tak, jak funkcjonują one dziś, do analizy artefaktów drewnianych i glinianych należy włączyć

¹ I. Krzemiński, *Czy Polacy są antysemitami?*, w: *Trudne pytania w dialogu polsko-żydowskim*, red. M. Kozłowski, A. Folwarczny, M. Bilewicz, Warszawa 2006, s.151.

² E. Banasiewicz-Ossowska, *Między dwoma światami. Żydzi w Polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007, s. 216-218. Zob. A. Cała, *Wizerunek Żyda w Polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

³ E. Banasiewicz-Ossowska, dz. cyt., s.218.

⁴ Figurki te wzbudziły zainteresowanie takich żydowskich naukowców, jak Ruth E. Gruber, badaczka odradzania się żydowskiej kultury w Polsce, i Ericy Lehrer, antropolog badającej związek między żydowskim dziedzictwem a polską kulturą. Ich fotografie ilustrują opowieści z podróży do Polski tak różnych autorów jak Barbara Milman, plastyczka, Jordie Gerson, rabin, Ben Cohen, jeden z dyrektorów *American Jewish Committee*, i Rachel Kadish, pisarka, czy fotograf i antropolog Frédéric Brenner oraz jego współpracownicy, naukowcy Benny Lévy i Daniel Dayan. W Polsce pisały o nich Alina Cała, Ewa Banasiewicz-Ossowska i Joanna Tokarska-Bakir.

interpretacje obecnie bardziej popularnych obrazowań malowanych. Analizę należy także poszerzyć o aspekt funkcji wszystkich tych wizerunków w tekstach współczesnej kultury. Widziane z perspektywy ich zastosowania raczej niż cech *stricte* wizualnych, wyobrażenia znane jako *żydki* okazują się nie tyle dowodem polskiego antysemityzmu (choć antysemickiemu charakterowi większości z nich nie da się zaprzeczyć), ile wizerunkami kultowymi o właściwościach magicznych.

Terminu *żydki* używam niechętnie i z zażenowaniem. Stosuję go jednak celowo, ponieważ jego użycie pozwala mi podkreślić odmienność omawianych tu wizerunków od malarstwa portretowego, gdzie imperatywem jest (zgodne z taką czy inną konwencją plastyczną) zobrazowanie konkretnego człowieka lub grupy ludzi. Wykorzystanie terminu *żydek* umożliwia mi także skupienie analizy na charakterze relacji współczesnych Polaków do treści odzwierciedlonych w owych figurkach i obrazkach, nie zaś na stosunku Polaków do współczesnych żydowskich społeczności. Termin ten pozwala mi także na zastanowienie się nad dwoistością stosunku Polaków do tego, co wyobrażają oni sobie jako obrazki wyobrażające Żydów; dwoistości, którą w tak poruszający sposób wyraził Abraham Joshua Heschel, pisząc w *Pańska jest ziemia*: „Ofiarowano nas jako wzór kultu i żer pogardy”⁵.

Analizę funkcji tych wizerunków we współczesnej polskiej kulturze należy zacząć od rozważenia charakteru straty wynikłej z nieomal całkowitego zniknięcia z Polski żydowskiej tradycji, obyczaju, kultury i religijności. Utrata ta nie sumuje się w fakcie, po raz pierwszy chyba w polskiej historii, praktycznej religijnej i kulturowej homogeniczności naszego kraju. Jest ona w swej naturze znacznie głębsza. Charakter tej utraty ujawnia Daniel Dayan, nazywając figurkę *żydka*, której fotografię zamieszczono w albumie Frédérica Brennera *Diaspora*⁶, jako element (symbolicznie) dzielący polskich Żydów od nie-żydowskich Polaków, „duchem martwych Żydów”. Podobnie Erica Lehrer uważa, że (z perspektywy ich roli w świeckim społeczeństwie i w oderwaniu od rytuałów wielkanocnych) tradycja wyrobu *żydków* wyraża identyfikację Polaków z żydowskością. Innymi słowy, Lehrer, a zapewne i Dayan, odczytują te drewniane rzeźby jako wyraz „potrzeby [Polaków], by uporać się ze stratą tej części polskiego świata, którą dla Polaków reprezentował żydowski Holokaust”.

Co utracili zatem Polacy w Zagładzie Żydów? Uważam, że *żydki* uosabiają aspekt polskości wytworzony w wyniku uzmysłowienia sobie przez Polaków

⁵ A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, Esprit 2010 [tłum. Henryk Halkowski], s. 145.

⁶ D. Dayan, *Passion Play in Tykocin*, w: F. Brenner, *Diaspora. Homelands in Exile, Voices*, Harper Collins, New York 2003, s. 122-123.

ich niewystarczającej zdolności do okazania współczucia Żydom w okolicznościach Zagłady. Dla tematu mojej analizy bez znaczenia jest, czy niezdolność ta miała charakter ułomności emocjonalnej lub/i moralnej, czy też była raczej uwarunkowana okolicznościami potwornego niemieckiego terroru: nieomal całkowite wymordowanie polskich Żydów pośród Polaków naruszyło polski obraz ja poprzez nadwątlenie jego uprzedniej niewinności.

Inaczej mówiąc, gdyby Niemcy nie ulokowali fabryk śmierci w Polsce, Polacy mieliby dziś zapewne większy komfort bycia sobą *vis-à-vis* żydowskości. Trauma patrzenia na Zagładę, potem niemożność naprawienia krzywd oraz świadomość korzystania z pozostałych po pomordowanych lub wypędzonych Żydach dóbr, a w końcu uczestniczenie w antysemityzmie lat 60-tych i 70-tych lub bierność wobec niego, naznaczyły stosunek Polaków do siebie samych.

W wizerunkach *żydków* można odnaleźć tak właśnie zraniony obraz ja. Oddzielone od zastosowań, jakie miały w zabawach wielkanocnych⁷ i od związanych z nimi antysemicko nacechowanych znaczeń, *żydki* istnieją nadal, lecz jako artefakty o zmienionej funkcji. Pozornie jest nią pomaganie szczęściu i odwracanie nieszczęścia. W rzeczywistości jednak *żydki* mają zastosowania typowe dla obrazów o charakterze kultowym, przekształciły się bowiem w tzw. „święte obrazki”.

Tak, jak owe „święte obrazki”, czyli wizerunki symbolicznie przedstawiające Jezusa i/ lub świętych, *żydki* nie są portretem, lecz znakiem, a schematyczność ich rysów wynika z wymogów podyktowanych funkcją kultową. To, co w nich wydaje się „portretem”, ma źródło nie w rysach rzeczywistego referentu, lecz w wizualnym kanonie umożliwiającym przekazywanie idei⁸. Zjawisko to można zilustrować na przykładzie relacji między obrazowaniem wizualnym, na którym opierają się wizerunki o charakterze dewocyjnym, a starotestamentowymi przepowiedniami interpretowanymi przez większość chrześcijan jako odnoszące się do Jezusa z Nazaretu pojmowanego jako Chrystus. Według Izajasza 53;2-3: „Nie miał postawy ani urody, które by pociągały nasze oczy, i nie był to wygląd, który by nam się mógł podobać”⁹. A jednak, zgodnie z kanonem zarezerwowanym dla wyobrażeń Jezusa, chrześcijanie nie wyobrażają go jako osoby brzydkiej, lecz, pomijając te same biblijne zapisy, na

⁷ E. Banasiewicz-Ossowska, dz. cyt., s. 216-218.

⁸ Zob. L. Goodstein, *Black-Christ figures and other Afrocentric touches are popping up in religious icons* („Washington Post”, June 01, 1994) na temat zależności cech fizycznych postaci wyobrażanych na „świętych obrazkach” od uwarunkowań kulturowych.

⁹ Iz 53:2-3, *Biblia Warszawska*: (<http://www.biblia-internetowa.pl/Izaj/53/2.html>, dostęp 12.05.2012); Por. „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał”, *Biblia Tysiąclecia*, *ibid.*; „nie mając kształtu ani piękności; i widzieliśmy go; ale nic nie było widzieć, czemubyśmy go żądać mieli”, *Biblia Gdańska*, tamże.

które się powołują w interpretacjach pozawizualnych, konstruują wizerunek Jezusa tak, aby przywołać u patrzącego ideę *świętości*.

Podobnie nikły jest związek wizerunków znanych jako *żydki* z realnymi Żydami. *Żydki* nie funkcjonują w relacji do konkretnej osoby czy grupy osób, lecz do wybranych elementów pewnej symbolicznej struktury, która owe osoby zastępuje. Owe obrazki są zatem fetyszami.

2.

Portret służy upamiętnianiu. Funkcja *żydków* natomiast, podobnie jak jedno z zastosowań malowanych i rzeźbionych wizerunków świętych czy też amuletów w rodzaju noszonych na szyi medalików, jest apotropaiczna: ich zadaniem jest odwracać zło. Tak jak realny, historyczny święty zostaje dla potrzeb funkcji pełnionej w „świętym obrazku” czy medaliku ujęty w ramy zeschematyzowanej formy i treści (dla większości Polaków równie), tak wyobrażony „Żyd” ulega deformacji i fetyszyzacji, aby mógł stać się *żydkiem*, ponieważ tylko jako taki może funkcjonować na pograniczu religii i magii.

Aby wizerunek miał zdolność budzenia ufności w swe magiczne moce, musi on mieć cechy pozwalające patrzącemu używać go jako obiektu przeniesienia dla własnego lęku i fascynacji. *Żydek* służy jako przedmiot czci, kpiny i lęku zarazem. W najbardziej nietrafnym, wręcz z piekła rodem wydaniu, wizerunki te mają podkrążone oczy i karykaturalnie wydatne nosy, a ich workowate wargi zdają się rozciągać w kierunku patrzącego jak na fotograficznym zbliżeniu. Świadomie lub nie, rzemieślnicy stosują tu perspektywę „rybiego oka”, którą Slavoi Žižek¹⁰ uważa za charakterystyczną dla percepcji przedmiotów mających ucieleśniać, a zatem służyć pokonaniu tak ucieleśnionego strachu.

Wyjaśnienie współobecności lęku i fascynacji tak, jak wyobrażona jest ona w figurkach *żydków*, można odnaleźć w neuropsychologii. Jak wykazały badania przeprowadzone w 2008 roku w *Affective Neuroscience & Biopsychology Lab* na Uniwersytecie Michigan, choć lęk i pożądanie doświadczane są jako uczucia przeciwne sobie nawzajem, w ich powstawaniu pośredniczy ten sam, wielofunkcyjny układ funkcjonalny w mózgu¹¹. Dlatego *żydki*, funkcjonujące jak inne demonopodobne wizerunki, których fizyczne deformacje umożliwiają przeniesienie na nie lęku patrzącego, mogą być jednocześnie w paradoksalny sposób urokliwe i odrażające. Jako obiekt tegoż przeniesienia *żydki* „biorą na siebie” przerażenie patrzącego, wyzwalając uczucie ulgi. W ten sposób rzeczywiście „wpływają” na los wierzących w ich moce.

¹⁰ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 138-139.

¹¹ [b.a.], *Changing stress levels can make brain flip from 'desire' to 'dread'*, U-M's news releases [online], Mar 19, 2008, (<http://ns.umich.edu/new/releases/6419>; dostęp 12.01.2012).

Jako wizerunki kultowe *żydki* ucieleśniają koncepcję *świętości*. Bez wątplenia jest to *świętość* obca i egzotyczna. Jak pisze Stanisław Krajewski, Żydzi „byli i nadal są symbolem obcości”¹². Znaczenie *żydków* nie leży jednak w podobieństwie czy niepodobieństwie tych (tak z estetycznego i etycznego punktu widzenia nieatrakcyjnych) wizerunków do rzeczywistych przedstawicieli żydowskiego narodu, lecz w ich „uświęconej obcości” właśnie.

„Naznaczenie” tych artefaktów jako „żydowskie” (poprzez wyposażenie w pejsy, jarmułkę oraz chałat) ujawnia ich związek z wytworzonym przez polską tradycję postrzeganiem żydowskości jako elementu, który w żydowskiej *fizyczności* lokuje zagrażającą własnemu *ja* mieszanekę lęku i wrogości, złączonych z zadziwieniem i zachwytem. Jednak realni Żydzi nie są modelem ani dla twórców *żydków*, ani dla ich nabywców. Zgadając się ze Stanisławem Krajewskim, że dla rozczarowanych współczesnością Żydzi stali się „symbolem dawnej Polski, lepszej Polski”¹³ i że tęsknota za minionymi „lepszymi czasami” (wraz z, jak uważam, pewnym rozczarowaniem katolicyzmem) może częściowo wyjaśniać wzrost zainteresowania *żydowskością*, uważam, że znaczenie wyobrażeń pozornie przedstawiających „Żydów” leży w ich funkcja *kultowej*.

3.

Dewocyjny aspekt *żydków* pokazuje, że są one symptomem procesu, w którym Polacy rekonstruują pamięć własnej roli w Szoa. Rozważając przeszłość z perspektywy XXI wieku, Polacy nie mogą patrzeć na Zagładę Żydów z pozycji, w której byliby „absolutnie poza oskarżeniem (...) zupełnie czysti”¹⁴. Nie jest już możliwe wyobrażanie sobie, że Polacy są „także – i tylko – ofiarami”¹⁵. Wiedza o zbrodniach, które Polacy popełnili na Żydach w czasie wojny i po niej, wymusza radykalną zamianę miejsc, gdzie to Polak, postrzegany jako pomocnik niemieckiego agresora i morderca Żydów, staje się negatywnym odpowiednikiem równie stereotypowego obrazu Żyda jako bezgrzesznej ofiary. Dowodzi to, że świadomość skali zniesienia norm etycznych w relacjach do Żydów i z Żydami w czasach wojny i po niej modyfikuje w Polakach autostereotyp moralnej doskonałości – przynajmniej w relacji do żydowskości.

Poprzez *żydki* Polacy redefiniują zatem siebie samych. Dla powojennych pokoleń opowieść o utracie polskich Żydów jest narratywem zbiorowym i zapożyczonym, a nie indywidualnym, i nie częścią osobistego doświadczenia.

¹² S. Krajewski, *Żydzi, Judaizm, Polska*, Warszawa 1997, s. 154.

¹³ S. Krajewski, w: E. Berberysz, *My Brother's Keeper?*, s.108 [tłumaczenie moje – J. A-G.].

¹⁴ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, s. 13.

¹⁵ Tamże.

Znaczenia nadawane *żydkom* w relacji do rzeczywistych Żydów opierają oni na *wyobrażeniach minionych wyobrażeń*. Owi utraceni Żydzi (którzy są dziś przecież czystą konotacją) w życiu społecznym istnieją jednak realnie¹⁶. *Żydki* „przywracają” Polsce tychże *wyobrażonych* Żydów. Uobecniona w nich nieobecność czyni publicznie widzialną ukrytą przeszłość Polaków.

Na czym opiera się owo *ujawnianie*? Jego podstawą jest funkcja substytutu wizerunku. Kanon wizualny umożliwia ruch od obrazu ku temu, co ów przedstawia. Jak zauważył David Freedberg, w wizerunkach *Pasji* Chrystus staje się *niekwestionownie i bezpośrednio obecny*¹⁷. Podobnie analizowane tu malowidła pozwalają Polakom uobecnić we współczesnej Polsce dawnych Żydów, podczas gdy popyt na nie dowodzi trwania (raczej nieuświadomionej) wiary w cudowną moc żydowskich cadyków.

Jeśli cuda opierają się rzeczywiście na pewnym „świętym zarażeniu”, to znaczy na elizji pomiędzy „kopią” a oryginałem, to wizerunek może działać tak skutecznie, jakby obecny był jego prototyp¹⁸. Gdy ukrytym referentem jest tu rzeczywisty przedwojenny „cadyk”, *żydki* nabywają mocy równej tej, jaką miałyby ów cadyk. (Skoro za takich „świętych mężów” są one uważane, to nie ma znaczenia, czy wyobrażone na wizerunkach postaci miałyby cechy wizualne przypisywane tradycyjnie autentycznemu cadykom.) Jak pisze Alina Cała, „[...] do dziś na groby cadyków udają się niektórzy katolicy, powołując się na liczne cudowne uzdrowienia, których jakoby doznali tam ich poprzednicy”¹⁹. Cała cytuje:

Tu [na cmentarzu żydowskim w Sieniawie] leży rabin. Wysłuchał każdego, nawet Polaka, każdym się opiekował. ... Dwa-trzy lata temu była tu dziewczyna chora na nogi – za rok przyjechała, już chodziła – powiedział, pełen niekłamanego podziwu mieszkaniec Sieniawy w 1984 r., o zmarłym w 1903 r. chasydzkim rabinie, potomku cadyka z Nowego Sącza.²⁰

Uważam, że zaufanie w magiczne siły żydowskich mędrców przekształciło się w wiarę w skuteczność proszalnych karteczek zostawianych na ich grobach, aby pojawić się znowu jako wiara w dobroczynną moc pseudo-żydowskich wizerunków. Jako należące do kategorii wizerunków czyniących cuda tak, jak mogą je czynić amulety, *żydki* działają na zasadzie *pars pro toto*: wizerunek –

¹⁶ K. Lehrer, *Art, Self and Knowledge*, New York 2012, s. 142.

¹⁷ D. Freedberg, *Potęga wizerunków*, Kraków 2005, s. 180.

¹⁸ Tamże, s. 408.

¹⁹ J. Koral, *Klucz*, „Wysokie Obcasy” (40/184) 2002, s. 8-15.

²⁰ A. Cała, *Przenikanie i wzajemne oddziaływanie. Żydzi i ich otoczenie: Polskie, niemieckie, litewskie*, „Żydowski Instytut Historyczny” (<http://www.jewishinstitute.org.pl/pliki/edukacja/5/59.pdf>, dostęp 12.04.2010), s. 7.

sprowadzony do wybranych, definiujących elementów – jest postrzegany jako przedstawiający całość i, w rezultacie, obdarzany siłami, które należałyby do przedstawionej postaci. Pisząc o wyobrażeniach Dziewicy Maryi, David Freedberg zauważa, że „pragnąc jej obecności, pragnąc, by była (...), skupiamy się na jej wizerunku, a wtedy to, co przedstawione, staje się (...) obecne. Jest ona (...) w sposób dosłowny ponownie uobecniona (*re-presented*)”²¹. Z tej perspektywy, zapelnianie polskich przestrzeni wizerunkami *żydków* stanowi próbę „ponownego zaludnienia Polski Żydami”²².

4.

Jaki jest związek między *żydkami* a polską pamięcią przedwojennych żydowskich mędrców? Jest nim (przynajmniej potencjalnie) typowa dla „świętych obrazków” zdolność czynienia cudów. Chociaż *żydki* nie są przedmiotem uwielbienia w ten sam sposób co wizerunki wyobrażające Chrystusa czy fotografie papieża Jana Pawła II, nabywcy uważają je za równie zdolne do czynienia *intercesji*. Z tą różnicą, że *żydki* pośredniczą w targach z fortuną, podczas gdy wizerunki Chrystusa czy fotografie Papieża reprezentują mniej czy bardziej bezpośredni dostęp do Boga. Związek między tymi wyobrażeniami potwierdza fakt, że na targowych stołach i w domach obrazki te umieszczane są razem.

Sąsiedztwo przedmiotów o charakterze *stricte* religijnym potwierdza dewocyjny charakter obrazów stanowiących przedmiot tej analizy. Ukryci pod postacią kultowych wizerunków święci są umieszczani nad drzwiami domów po to, by byli *materialnie* uobecnieni siłą wizualnego *znaku*. Jak inne przedmioty obdarzone magicznymi mocami (wizerunki wyobrażające Jezusa i świętych, dzwoneczki, czy woda święcona), także i *żydek* umieszczany jest nad drzwiami, naprzeciwko drzwi lub w oknie, gdzie, jak inne przedmioty tego typu, może chronić domostwo, „przekazując moc przedstawianego”²³. Wizerunek *żydka* to zatem znak potężnej obecności, zdolnej połączyć potrzebujących z mocą cadyków. Dlatego właśnie na przynoszącego szczęście w interesach *żydka* nie nada się ani gazetowa fotografia Benjamina Netanyahu ani portret Juliana Tuwima.

Kolejnym argumentem potwierdzającym kultowy charakter *żydków* jest kontekst dla umieszczonej w centrum wizerunku postaci. Stanowi go cia-

²¹ D. Freedberg, dz. cyt., s. 28.

²² E. Lehrer, *Repopulating Jewish Poland-in Wood*, in: An Offprint From „Polin. Studies In Polish Jewry” (vol. 16) 2003, M. C. Steinlauf, A. Polonsky (red), Oxford, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization [*tłumaczenie moje* – J. A.-G.].

²³ D. Freedberg, dz. cyt., s. 90.

sne, zaciemnione wnętrze, nieodmiennie w odcieniach złota, ciemnego brązu, czerni węglowej i czystej bieli. W centrum znajduje się stosik monet i/lub otwarta (jak można się domyślić) hebrajska księga. Emocjonalna i informacyjna funkcja inskrypcji podkreśla podobieństwo między tymi wyobrażeniami a innymi wizerunkami kultowymi (jak choćby wyobrażenia Jezusa i akronim INRI). Pseudo-hebrajskie litery (lub tekst pisany rzeczywistym hebrajskim alfabetem – tekst ten bywa jednak – nie potrafię określić, czy przez niewiedzę, czy celowo – odwrócony) mają za zadanie potwierdzić związek postaci *żydka* z magią. Liternictwo to stanowi ekwiwalent skomplikowanych ornamentów mających wzmacniać odczucia niezrozumienia, zadziwienia i lęku: jest ono zakodowanym tekstem magicznej formuły, dzięki której umacnia się siła centralnego wyobrażenia.

David Freedberg widzi teksty pokrywające krawędzie wizerunków kultowych jako swego rodzaju pułapkę na demony czy diabły²⁴. Tak samo hebrajsko-kształtne litery, czy to wokół obrazu, w tle, czy wewnątrz niego, stanowią pułapkę na (zły)los.

Nie jest moim celem zastanawianie się, dlaczego praktyki z użyciem takich wyobrażeń bywają uznawane za skuteczne, ani w jakim stopniu kupujący te wizerunki Polacy rzeczywiście wierzą w ich skuteczność. Jak zauważa Slavoi Žižek, niektóre wierzenia, przekazywane jako „ludzie mówią” (co implikuje istnienie jakichś ludzi, „którzy w to wierzą”), służą Polakom używającym *żydków* jako przedmiotów o charakterze dewocyjnym – tym samym Polakom, którzy nie są przecież „aż tak głupi”, żeby w to wierzyć – by mogli „przenieść” własne wierzenia na innych²⁵. Funkcja *żydków* pokazuje jednak wyraźnie, że przyczyną popytu na te obrazki nie jest antysemitka niechęć wobec referentu przypisywanego wyobrażeniu, lecz wiara w moc „bytów widmowych”, które owe wyobrażenia uosabiają. Dlatego popularność *żydków* nie dowodzi znaczenia rzeczywistych współczesnych żydowskich społeczności, lecz ukazuje miejsce, które wirtualna i na nowo wyobrażona żydowskość zajmuje w obrazie *siebie* Polaków. W ten sposób *żydki* pokazują, że, jak pisał Krajewski, polski „problem żydowski” nie polegał i nadal nie polega na „obecności Żydów, ile na stosunku do Żydów”²⁶.

5.

Jak wykazałam, sposób funkcjonowania tych wizerunków wskazuje na możliwość ich analizy w sferze badań nad kulturowym dziedzictwem Holo-

²⁴ Tamże, s. 135.

²⁵ S. Žižek, dz. cyt., s. 166-167.

²⁶ S. Krajewski, *Żydzi...*, s. 154.

kaustu. Obrazki te pokazują, że choć wolimy może mówić o życiu „w terażniejszości dla przyszłości”, to polskiej kultury nie można oddzielić od Zagłady Żydów. Fenomen popularności *żydków* jest manifestacją psychologicznych konsekwencji „zmasowanej traumy psychicznej”²⁷, wynikłej dla Polaków z upokarzającego doświadczenia własnej i cudzej bezsilności wobec przemocy. Unaocznia także lęk Polaków przed modyfikacją autostereotypu, która musi przecież wyniknąć z przyjęcia do zbiorowej świadomości własnej roli w Zagładzie i w prześladowaniach Żydów w powojennej Polsce.

Spojrzenie na *żydki* jako na element procesu redefiniowania obrazu siebie Polaków pozwala odkryć, że, choć w momencie ich powstania i w następnych stuleciach figurki te były wyrazem konfliktu, niezrozumienia i pogardy Polaków wobec Żydów, to ich zastosowanie – a co za tym idzie znaczenie – zmieniło się wraz z początkiem rozrachunku z przeszłością, w którym to procesie Polacy *re-konstruują* obraz siebie. (Słowa *re-konstruują* używam świadomie, pragnąc podkreślić fakt, że dopiero rozluźnienie narratywu konstruowanego przez powojenne rządy po roku 1989 umożliwiło Polakom rozpoczęcie procesu analizy własnych ról w tej wojnie i po niej²⁸.) Dla powojennych pokoleń Polaków opowieść o utracie polskich Żydów jest zatem narratywym zbiorowym i zapożyczonym, a nie indywidualnym, i nie jest częścią osobistego doświadczenia. Jako elementy procesu „przywracania” Polsce przeszłości *żydki* czynią publicznie widzialną część konstrukcji ja terażniejszych Polaków.

Nie wyczerpuje to jednak zdolności *żydków* do ujawniania tego, co zakryte. Odmienność sposobu, w jaki reagują na nie Polacy i Żydzi, ukazuje różnorodność znaczeń nadawanych im przez patrzących: między kultową i magiczną funkcją, którą nadają im Polacy, a poczuciem uprzedmiotowienia, stygmatyzacji i stereotypizacji, które widzą Żydzi, rozpatrujący owe wizerunki jako polskie postrzeganie Żydów, istnieje niemożliwa do pogodzenia sprzeczność. Zarazem jednak *żydki* istnieją na polskim rynku jedynie w wyniku tego, że jest na nie popyt²⁹.

Można by zatem zapytać: dlaczego żydowscy turyści, tacy, jak oburzone antysemityzmem tych przedstawień Millman, Kadish czy Gerson³⁰, świa-

²⁷ B. Engelking, *Zagłada i pamięć*, Warszawa 1994, R. 4.

²⁸ Zgadza się z Pawłem Machcewiczem, Dyrektorem Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, który, w udzielonym w roku 2009 wywiadzie powiedział, że dla Polski II Wojna Światowa skończyła się po roku 1989.

A. Czupryn, *Gdańsk. Davies da twarz muzeum*, „Dziennik Bałtycki” [online], 2009-05-12, (<http://www.dziennikbaaltycki.pl/artukul/116207.gdansk-davies-da-twarz-muzeum,2,id,t,sa.html>, dostęp 12.02.2012).

²⁹ Tamże, s. 7.

³⁰ [b.a.], *Barbara Milman*, „Stanford Art Spaces”, (<http://cis.stanford.edu/~marigros/show17.html>, dostęp 12.05.2010.); [b.a.], *Rabbi Jordie Gerson*, „Joseph Slička Center – for Jewish Life at

dome zarówno tego, jak bardzo stereotypowo krakowskie figurki ukazują żydowskość, i tego, że trwanie tego stereotypu w formie rzeźbionego czy malowanego *żydka* jest uwarunkowane mechanizmem rynkowym, kupując je, wspierają ich produkcję? Czy kierują nimi inne, czy te same motywy, które sprawiają, że *żydki* kupują także polscy Żydzi-kolekcjonerzy tychże artefaktów, tacy jak Jan Gebert? Analiza istnienia tych artefaktów na polskim rynku musi, jak to już zauważyła Erica Lehrer, uwzględniać wpływ sił rynku (w tym także turystycznego) na ich popularność. Skoro nabywcami *żydków* są, obok Polaków, żydowscy turyści, to, choć ich motywacje są odmienne (gdy pierwsi nabywają je jako amulety, to drudzy jako kuriozalne pamiątki), portfele jednych i drugich jednak napędzają produkcję owych, komercyjnie przecież wykonywanych, figurek.

6.

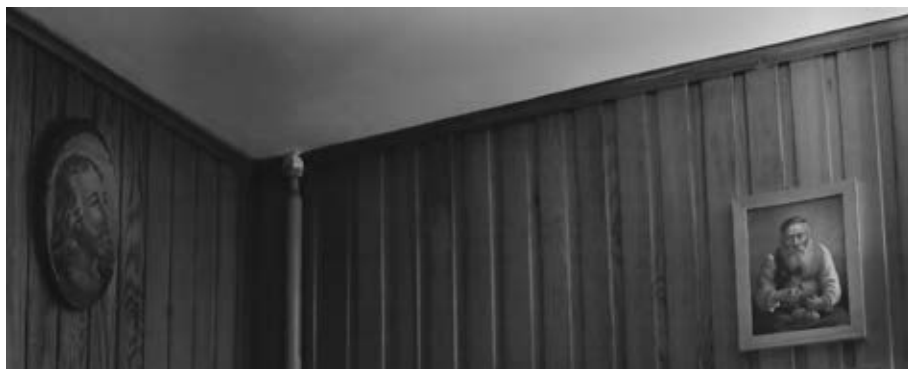
Wizerunek nie jest przedstawieniem, a obraz nie stanowi podobieństwa. Jednak łatwo je ze sobą pomylić; gdy do takiej pomyłki dochodzi, *żydki* stają się, oczywiście, niebezpieczne. Stają się wizerunkiem podstępny, obrzydliwym, wzmacniającym stereotyp „Żyda-dusigrosza”³¹ i umacniającym społeczną zgodę na uprzedmiotawianie i stygmatyzację żydowskości. Jednak widziane od strony funkcji pełnionej w polskiej kulturze te kontrowersyjne wyobrażenia mogą przynieść pewną korzyść relacjom polsko-żydowskim.

Analiza zabawy Polaków w czary ujawnia dokonywaną w tych czarach projekcję³² ich tożsamościowego lęku na *rzeczywistych* Żydów. Okazuje się wtedy, że owe wizerunki nie są niczym innym jak polskim wyrzutem sumienia... przebrany za Żyda.

Yale”, (<http://www.slifkacenter.org/about/people/rabbi-jordie-gerson/#>, dostęp 10.10. 2010); Gerson, J., *Zydki: Polish Figurines of Jews. Another chapter in Polish-Jewish relations*, „My Jewish Learning”, (http://www.myjewishlearning.com/hot_topics/ht/zydki.shtml, dostęp 20.06.2010); Kadish, R., *The Shadows of Another Time*, „JewishJournal.com”, April 20, 2006, (http://www.jewishjournal.com/world/article/the_shadows_of_another_time_20060421/, dostęp 12.01.2012)

³¹ B. Cohen, *Antisemitism as a Compliment*, „Community Security Trust” (Oct 26) 2009, (<http://thebst.org.uk/blog/?p=789>, dostęp 11.06.2011).

³² S. Žižek, dz. cyt., s. 26.



Mieszkanie prywatne, Białystok 2012



Stoisko na targu ulicznym, Jastrzębia Góra 2010