

Bunt przeciw uprzedmiotowianiu Teodycea, sny i niesamowitość w literaturze obozowej

Ilka PAPP-ZAKOR*

ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola, H-1088 Budapest, Múzeum krt. 4/D, Magyarorszá

Received: 21 May 2024 • Accepted: 29 May 2024

© The Author(s), 2024



ABSTRAKT

Istnienie obozów nazistowskich i sowieckich było skandaliczną niesprawiedliwością, i praktycznie każdy tekst literacki napisany na ich temat traktuje je jako taką. Jednym z elementów rozważań nad tematyką obozów jest pytanie o to, czy można się spodziewać zadośćuczynienia po wydarzeniu, podczas którego było się upokorzonym, wręcz odczłowieczonym, żyło się w każdym momencie w zagrożeniu egzystencjalnym, często tracą całą rodzinę, zdrowie fizyczne i psychiczne? I czy martwi mogą liczyć na jakiegokolwiek zadośćuczynienie? Niektóre teksty wydają się twierdzić, że do pewnego stopnia tak.

Najbardziej tradycyjnym sposobem na udowodnienie, że wydarzeniom wojennym jednak nie udało się do końca zniszczyć porządku świata, jest teodycea, stosowana mniej lub bardziej otwarcie zwłaszcza w literaturze mitotwórczej, a także jej odwrotność, otwarta negacja jakiegokolwiek porządku metafizycznego, jakiegokolwiek opatrności, będąca gestem zadośćuczynienia, przywracającym narratorowi aktywną podmiotowość poprzez akt buntu.

Literatura obozowa obfituje jednak i w motywy symbolizujące odwrócenie porządku świata w mniej dosłowny sposób. Tak w tekstach o łagrach, jak i w tych o łagrach spotykamy się dość często z obrazami snów, nieraz spełnionych. Z badań historio-psychologicznych wiemy, że wspólne omawianie sennych widzeń w obozach było czynnością istotną z wielu powodów: między innymi dlatego, że wróżenie ludziło pewnym, choć raczej ograniczonym, odzyskaniem kontroli nad swoim własnym losem. Ale wspomnienia powstałe już po wyzwoleniu, napisane skądinąd w duchu realistycznym, też podchodzą z powagą do wróżebnej mocy snów, powtarzając gest – w momencie pisania – już anachroniczny, którego funkcja nie ulega jednak zmianie, ponieważ jest działaniem dążącym do odzyskania kontroli.

* Corresponding author. E-mail: pz_ilka@yahoo.com

Drugim często spotykanym narzędziem stosowanym (między innymi) w wyżej wymienionym celu jest niesamowitość (w znaczeniu freudowskim). I ta może mieć różne odmiany, od reprezentacji duchów poprzez miejsca naznaczone niesamowitością aż do języka, na pozór niewinnego, lecz sygnalizującego między wierszami rzeczywistość zbrodni. Niesamowitość można rozumieć, w zależności od tekstu, jako oznakę ciągłego istnienia ofiar (więc jako namiastkę, alternatywę życia), lub też jako zemstę przeszłości nad przyszłością (tj. naszą teraźniejszością), będącą warunkiem wstępnym do ewentualnego *katharsis*. Paranoiczne czytanie, paranoiczne odczytywanie języka również są gestami nakierowanymi na odzyskanie kontroli.

Postąpię, mimo wszystko patrząc na literaturę tworzoną przez ofiary bezpośrednie z pewnym dystansem, podchodząc do powyższych motywów w sposób kreatywny, analityczny lub filozoficzny, nieraz kontestując je, czasem wręcz z ironią, aby otwierać nowe perspektywy związane z tematyką obozową.

KLUCZOWE SŁOWA

literatura obozowa, niesamowitość, teodycea, zadośćuczynienie, katharsis, sny, duchy, paranoiczne czytanie

Literatura obozowa – zarówno ta o łagrach, czyli obozach nazistowskich, jak i ta o łagrach sowieckich – rejestruje wydarzenie *skandalu* (w znaczeniu filozoficznym), wobec którego autorzy pozostali bezradni. Mechanizmy obozowe starały się doprowadzić więźniów do absolutnej bierności, co wiązało się oczywiście z ich odczłowieczaniem i z uprzedmiotowianiem. Literatura i sztuka traktujące o obozach obfitują jednak w gesty i strategie nakierowane na odzyskanie przez ofiary – choćby minimalnej – kontroli nad wydarzeniami, na ponowne wywalczenie podmiotowości, na wymuszenie zadośćuczynienia po skandalu i wobec wszystkich niesprawiedliwości z nim związanych. Najbardziej znanymi strategiami tego typu są teodycea, obecna właściwie w całym mitotwórczym nurcie polskiej literatury obozowej (stosowała ją między innymi Zofia Kossak-Szczucka), i odwrotność jej, aktywne negowanie opatrności i buntownicze zerwanie wszystkich stosunków z wiarą (bodajże najsłynniejszy przykład tego podejścia odnajdujemy u Eliego Wiesela). W niniejszej pracy skupiam się jednak przede wszystkim na alternatywnych (osobistych, tworzonych *ad hoc*, ludowych, itp.) wierzeniach i obrzędach obecnych najczęściej już w świecie obozowym, związanych z symbolicznym odzyskiwaniem kontroli / podmiotowości w literaturze powojennej.

Znamienne, że ceremoniał utworzone *ad hoc* na potrzeby więźniów, biorące się przeważnie z kultury ludowej lub popularno-magicznej (z senników, z praktyk jasnovidzów i okultyzmu relatywnie popularnego na początku dwudziestego wieku) miały podwójną funkcję, łącząc człowieka nie tylko ze światem nadprzyrodzonym, ale i ze światem „normalnym”, przed – i poza obozowym – przy czym ten drugi był z perspektywy więźnia w równej mierze niewidzialny i nieosiągalny, jak ten pierwszy. W czasach, gdy nauka i technika triumfują, paradoksalność powyższej dychotomii staje się niezwykle wyraźna, co dobrze obrazuje na przykład ironia kryjąca się w następującym fragmencie: „Obawiam się tylko, że [...] nie potrafię Ci ukraść głupiej maści Wilkinsona na świerzb, bo aktualnie nie ma jej w całym Birkenau. U nas polewało się chorych herbatą z mięty, odmawiając przy tym pewne nader skuteczne zaklęcia, niestety, nie do powtórzenia.” (BOROWSKI 1972: 90). Wróżby oraz praktyki magiczne zapewniające iluzję minimalnej kontroli nad światem materialnym były w dużym stopniu identyczne z obrzędami wymyślonymi w celach metafizycznych – i okoliczność ta jest chyba jednym z ważniejszych powodów tego,



że rytuały mające wpływać na byty transcendentalne były tak rozpowszechnione w subkulturze obozowej. Innym takim powodem było – oczywiście – nieustanne poczucie niesprawiedliwości.

Problematyce snów w kontekście życia obozowego nie poświęcano do tej pory szczególnej uwagi, mimo że motyw sennych widzeń pojawia się w niemal każdym utworze traktującym o łagrach i łagrach. W reprezentacjach obozów sny, podobnie jak pamięć, mogą zapewniać łączność ze światem zewnętrznym: „Katolicy zbierali się wokół ascetycznego księdza, Żydzi odsiadali opodal rabina wojskowego o rybich ślepiach i fałdach skóry zwisających z dawnego brzucha, ludzie prości opowiadali sobie sny i wspominali dawne życie, a ludzie inteligentni zbierali niedopałki na wspólnego papierosa” (HERLING-GRUDZIŃSKI 1994: 12). Sny ludzą wizjami rzeczy upragnionych, potęgując w ten sposób cierpienie więźniów, ale jednocześnie kryjąc w sobie jakąś obietnicę lub funkcjonując po prostu jako namiastka: „Serce bije mi bardzo mocno; po kilku dniach głód nieco mniej dokucza, myśl o wodzie opanowuje mnie całkowicie. Pojawiają się halucynacje. Najczęściej jest to źródło u skraju pięknego lasu, zbliżam usta i... coś zwykle, nawet w tej malignie, przeszkadza fikcji ugaszenia potwornego pragnienia” (GAWALEWICZ 1968: 117). Kiedy, nieoczekiwanie, narratorowi udaje się ukończyć pragnienie, powraca on do powyższego obrazu. „Zanim mi ją wyrwali, wiele łyków życiodajnego nektaru zdążyłem wychleptać. Sen o źródle sprawdził się.” To, co wcześniej narrator nazwał halucynacją, teraz nagle interpretuje jako sen. W niejednym tekście spotykamy i powoływanie się na sny, w tym wypadku już powojenne, które usprawiedliwiają pisanie (ponieważ teksty o obozach należą do tego, niezbyt często spotykanego rodzaju literackiego, który wciąż kwestionuje i rozważa swoje prawo bytu): „Przeżycia obozowe wracają do nas nawet w snach. Zwłaszcza wtedy, gdy stoimy wobec trudnej decyzji lub trapią nas poważniejsze niepowodzenia życiowe – w marzeniu sennym pojawiają się ostro zarysowane obrazy z tamtych lat” (IBID. 8).

Czytając o snach obozowych, uderza nas pewna, choć jak najbardziej zrozumiała, dychotomia: podczas gdy po wyzwoleniu sny pojawiają się głównie w negatywnym kontekście, jako powracające, dręczące zmyły, to w czasie niewoli sny, a nawet sen bez snów, czyli swojego rodzaju nieobecność, mają przeważnie pozytywne konotacje: „Czy można opisać chwilę ciszy i grozy, która zawisa nas wystawionymi głowami? Czy moja głowa spodoba się temu draniowi? Oto najważniejszy i chyba jedyny problem tych przeraźliwie długich sekund. Dwie, trzy ofiary, i na cegle, na klepsku zastępującym podłogę, na ścianach i belkowaniach – ślady rozprysniętego mózgu i krwi. I znowu, zaraz, nadchodzi snu ciąg dalszy. [...] Widocznie gdy naszą koję ominął krytyczny moment selekcji, natychmiast zmęczenie wzięło górę nad emocją związaną przeżywaniem dalszych faz zabijania i zasnęłem” (IBID. 71).

Od Wojciecha Owczarskiego, analizującego sny oświęcimskie z punktu widzenia psychologa, wiemy, że wspólne interpretowanie snów było ważnym elementem życia społecznego w obozie (OWCZARSKI 2020: 87). Aby rytuał ten mógł zostać rzeczywistym źródłem nadziei, dążono do interpretacji optymistycznych. „Niektórzy respondenci utrzymują, że przepowiednie zawsze były pomysły [...], w rzeczywistości jednak bywało z tym różnie. Nierzadko bowiem interpretatorzy tłumaczyli sny jako zły omen, zapowiadający tortury, chorobę, a nawet śmierć. Takich wróżbitów powszechnie potępiano i uznawano za złoczyńców czy wręcz przestępców” (IBID. 94). Sytuacja była podobna także w przypadku innych łagrów i łagrow.

W literaturze obozowej, zwłaszcza w tej interpretującej doświadczenia więzienne w ramach pewnej martyrologii, sny, które się spełniały, zaskakując tym nierzadko samego narratora, są często spotykanym motywem. Przyczyna tego zjawiska wydaje się być raczej oczywista: funkcją



snów, zarówno w rzeczywistości obozowej, jak i w relacjach powojennych, jest nadawanie wydatniom sensu ponadludzkiego.

„Miałam tej nocy dziwny sen. Nie tyle sen był dziwny, ile ciekawe było jego spełnienie. Śniłam duży kościół o bardzo szerokich schodach. Niby kościół św. Antoniego w Padwie. Wspinałam się na te schody, a ku mnie schodziły dwie czarno ubrane kobiety, jedna wysoka chuda – druga mała garbata. Kiedy zatrzymały się przy mnie, zapytałam: „Kto wy?” „My dwie siostry”, odpowiedziały. Sen był niezwykle wyrazisty, jakbym to wszystko widziała i słyszała na jawie. Dlatego – choć nie lubię mówić o mych snach – opowiadam go moim towarzyszkom. A one, wcale przeze mnie o to nie proszone, biorą go natychmiast na warsztat swych przepowiedni i wróżb. I co wypada? Kościół, to więzienie, dwie kobiety w czerni, to podwójna żałoba w rodzinie, a garbuska, to znaczy, że mam się strzec jakiegoś bardzo złego, fałszywego człowieka. Wróżki i cała ceta martwią się teraz pocziwie o mój przyszły los, a ja – zamiast gniewać się na to bezlitosne tłumaczenie snu – muszę je pocieszać. W czasie tych rozmów otwierają się drzwi celi i ukazują się w nich dwie świeżo aresztowane czarno ubrane kobiety, jedna wysoka chuda, druga mała garbata. Jak urzeczona podbiegam do nich ze słowami:

– Kto wy jesteście?

– My jesteście dwie siostry – odpowiadają.” (LIPÍŃSKA 1990: 350)

W opisie sióstr podobnych do widm jest coś głęboko niepokojącego, a wręcz niesamowitego, owo słynne freudowskie *das Unheimliche*, coś, co jest nam dobrze znane, a jednocześnie tajemnicze i niepojęte, skutkujące dysonansem poznawczym. Niesamowitość jest kategorią estetyczną często spotykaną w literaturze holokaustu, mającą wielorakie funkcje, niektóre z nich nieoczywiste i mało intuicyjne.

„Za chwilę odłożę pióro i tęskniąc do ludzi, których wtedy widziałem, będę się zastanawiał, dokąd dziś pójść w odwiedzin, czy do przyduszonego człowieka w oficerkach, obecnie inżyniera elektrowni miejskiej, czy też do właściciela doskonale prosperującego baru, który kiedyś szeptał mi: «Bracie, bracie...». Innych odwiedzają ci, którzy, grzebiąc w zmieszanych z ziemią, przegniłych ludzkich popiołach, pilnie szukają w nich zagubionego złota” (BOROWSKI 1972: 332). Konotacje *odwiedzin* są dwojakie: odnoszą się z jednej strony do mniej lub bardziej dobrowolnego powrotu w wspomnieniach do dawno umarłych, z drugiej zaś do ograbienia (nieistniejących) grobów. Podczas gdy obiegowo zdolność do nawiedzenia przypisuje się duchom, tu właśnie ocaleni angażują się w tę czynność. Żywi przywracają się nagminnie do martwych, to ci pierwsi wciąż zakłócają tym drugim pokój, mając niekiedy dobre, a o wiele częściej złe intencje. Obraz ten można zinterpretować i jako metaforę praktyki pamięci: z jednej strony wspomnienia powracają, a z drugiej można je wywoływać, odwiedzać i napadać w celu grabieży (choć to ostatecznie, czyli wyłączenie przeszłości znajduje się chyba gdzieś na pograniczu pamięci i zapomnienia).

Zarówno powyższe, „żywe” duchy, jak i widma zmarłych, a właściwie: zabitych i niepochoowanych, mogą stanowić argument na rzecz tezy, że Holocaust nigdy de facto się nie skończył, że dzieje się nieustannie obok nas – i w nas.

W książce pt. *Strażnik królewskiego grobu* Mariana Brandysa pojawia się postać Józefa Charytona, malarza, który, jako wcześniejszy świadek postronny, poświęcił swoją twórczość upamiętnieniu deportacji Żydów. Według Brandysa Charyton uzasadnił wybór tematu w sposób następujący: „Ale którejś nocy – kto wie, czy nie stało się to po sprowokowanym przez «nieznanych sprawców» pogromie kieleckim – pomordowani Żydzi z rodzinnego miasteczka przyszli do niego w śnie. Potem przychodzili co noc. Nic nie mówili, tylko patrzyli, jakby domagając się czegoś.



Wtedy kupił pędzle i farby i zaczął ich malować” (SENDYKA 2021: 128). Nawiedzenie jest tu gestem świadczącym o zaufaniu: duchy pojawiają się u Charytona, żeby nakłonić go do upamiętnienia ich, ponieważ on potrafi zadbać o to, żeby martwych, oraz ich losy, wciąż pamiętano; ponieważ *on* będzie gotów zrobić to, co w jego mocy, aby przywrócić porządek świata.

Jeśli w powyższym przypadku widma zjawily się u konkretnego człowieka i z konkretną misją, to w innych sytuacjach niesamowita obecność duchów sam w sobie jest celem (uwagę na to zjawisko zwróciła również Magdalena Waligórska; WALIGÓRSKA 2014). Mimo że główny obiektem zainteresowania niniejszej pracy jest literatura (polskojęzyczna) związana z tym tematem, warto w tym momencie posłużyć się cytatem, który choć po części odnosi się do utworów z dziedziny sztuk pięknych, lecz za to skupia w sobie przykłady dwóch zupełnie odmienne od siebie podtypów niesamowitości w sztuce postpamięci. „Zjawy wydają się pożądane i oczekiwane, np. Shimon Attie zdawał się sugerować, że powrót duchów jest aktem koniecznym do uśmierzenia pamięci jako rodzaj aktu sprawiedliwości, przyjmującego formułę wirtualnego, zapośredniczonego przez reprezentacje przedłużania brutalnie przerwanego istnienia. Podobnie Waligórska widzi w tym nawracającym motywie nawiedzenia formy wymierzania sprawiedliwości: zadośćuczynienia i restytucji” (SENDYKA 2021:169), zauważa Roma Sendyka.

Projekt Shimona Attie, o którym mowa, polegał na rzutowaniu zdjęć dawnych mieszkańców na fasady budynków w byłej dzielnicy żydowskiej w Berlinie. Performance ten zdaje się sugerować, że pamiętanie jest możliwe tylko poprzez zjawy, co więcej, sprawia wrażenie, że bycie widmem jest w pewnym sensie alternatywą życia dla umarłych i jednocześnie czymś, co być może stanowi dla nich pewnie zadośćuczynienie. Nie należy jednak zapominać, że duchy zamieszkujące pożydowskie domy żadną miarą nie staną się w pełnym znaczeniu tego słowa *osobami*: jedynie wskazują na dawną obecność, na niegdyś żyte życie: są czymś, czego *nie ma*. Paradoksalność ich istnienia doskonale oddaje ich fizyczny wygląd: dwuwymiarowość oraz biały kolor w czarnych konturach. Rzutowane w ten sposób obrazy na ścianach przypominają kolorowanki – jak gdyby amerykański artysta zapraszał widza do twórczej rekonstrukcji, do „kolorowania”, w oparciu na realiach architektonicznych oraz na własnej wyobraźni – jednym słowem, do tworzenia osób ze zjaw. Zaznaczmy, że w kontekście Zagłady każda zachęta do użycia wyobraźni będzie do pewnego stopnia odsyłała do Hanny Arendt oraz jej teorii o banalności zła.

Duchy pozostają surogatami umarłych lub, ściślej mówiąc, zamordowanych. Ich istnienie nigdy nie będzie prawdziwym, ludzkim istnieniem, umożliwiającym im samorealizację – jest za to wystarczająco intensywne do tego, żeby, strasząc, uniemożliwiać zdomowienie się innym. W przypadkach analizowanych przez Waligórską wydajemy się mieć do czynienia właśnie z taką zemstą ze strony duchów. Odwet za strony ofiar może jednak oznaczać pokutę dla sprawców, pokutę a zatem oczyszczenie, tak jak poczucie winy zbliża człowieka do *katharsis*. Świadczy o tym krótki cytat z *The Winter Vault*, powieści Anne Michaels, w której narratorka w pewnym momencie opisuje swoje doświadczenie z Muranowa, dzielnicy zbudowanej z gruzów i na gruzach warszawskiego getta: „O trzeciej nad ranem ulice nadal były pełne, pamiętam, że pomyślałem wtedy, że gdybyśmy tego nie uprzątnęli, duchy nie mogłyby powrócić. A dla kogo to wszystko było, jeśli nie dla duchów?” (IBID. 165).

Należy jednak zwrócić uwagę, że takie doświadczenie historii bardzo wyraźnie skupia się miejscach zamiast na osobach. Identyfikując Muranów jako przestrzeń zaznaczoną przez obecność duchów, oddziela się sacrum od profanum, określa się miejsce święte, z założenia stawiające opór zdomowianiu się (dodajmy, że religijni Żydzi, tacy, jak część byłych mieszkańców, teoretycznie rzecz biorąc nawet nie mogliby odwiedzić tego miejsca, w którym nigdy nie wiadomo, czy



nie depcze się po czyimś grobie. Taki stan rzeczy oznacza jednak karę dla obecnych mieszkańców, nie zawsze mających więcej do czynienia z historią tego miejsca niż mieszkańiec sąsiednich Powązek. (Ze współczesnych badań psychologicznych wynika zresztą, że w tym wypadku literacka rzeczywistość najwyraźniej pokrywa się z doświadczeniem obecnych mieszkańców Muranowa; SZCZEPAŃSKA–WIECZOREK 2007). Karanie ludzi wybranych na tak arbitralnej zasadzie, gest, który łatwo uznać za niezbyt sprawiedliwy, jest najprawdopodobniej tylko wstępem do czegoś większego: do zaklasyfikowania całych krajów (jak np. Polski), całych kontynentów jako cmentarzy, i do interpretowania ich mieszkańców w kategoriach potomków ofiar, gapiów lub sprawców. W ten sposób gest, definiujący koniec końców całą Europę jako (nawiedzone) grobowisko, skaże jej ludność na ciągłe niezadomowienie.

Zarówno w przypadku Shimona Attie, jak i u Anne Michaels, zadania widm sprowadzają się wciąż do jednej i tej samej rzeczy, czyli do sprawiania, że świat staje się bardziej sprawiedliwy i wyważony, słowem: bardziej nadający się do zamieszkania. Pozostaje jednak pytanie: co to jest za świat, jeżeli niesamowitość czyni go bardziej przytulnym?

Holokaust i związane z nim teodycee (albo ich brak) prowadzą nas do Jeana-Paula Sartre’a, który potwierdza słowa Dostojewskiego: Boga, owszem, nie ma, zatem wszystko jest dozwolone. Jeśli zaś dla Sartre’a warunek ten oznacza nieuniknioną wolność ludzką, wolność, na którą nas skazano, i która sama w sobie ma działać jako moralny punkt do odniesienia, pokolenie postpamięci (lub przynajmniej część jego przedstawicieli) zdaje się uciekać do czegoś, co francuski filozof z pewnością uznałby za wyraz złej wiary: za punkt odniesienia przyjmuje ofiary, srogi wzrok których ma ciągle przypominać, że pewne granice nie mogą być już nigdy przekroczone. Zagłada dobitnie pokazała nam przecież, do czego jest zdolny człowiek; ale pokazała też to, że żadnego, nawet najbardziej krwawego zbrodniarza nie jesteśmy w stanie osądzać, jeśli nie przyjmujemy istnienia pewnych ogólnych praw moralnych – jednocześnie w sposób paradoksalny udowadniając, że na boską opatrność (która przecież miała być gwarantem stałych zasad moralnych) nie ma co liczyć. Nic dziwnego więc, że od drugiej połowy wieku XX. to właśnie Holokaust uzyskał wymiary religijne – czego bardzo ważnym elementem był zakaz pisania wierszy po Auschwitz, ujęty przez Adorno, wzorowany, jak to wynika z analiz Josha Cohena, na biblijnym zakazie wymówienia boskiego imienia (MÁRTONFFY 2021: 78). Głównym przykazaniem Holokaustu jest „nigdy więcej!” (cokolwiek miałoby to znaczyć). Dla drugiego, trzeciego, może i czwartego pokolenia nadzór boski został zastąpiony przez nadzór zamordowanych. Przecież zarówno Bóg, jak i duchy są wieczne. Jest między nimi jednak istotna różnica: podczas gdy o Bogu zakładaliśmy, że żyje, razem z nami, a interakcja między nami nie jest wykluczona (Bóg wierzy w nas, potrafimy go obrazić swoim postępowaniem, itp.), historia zjaw skończyła się raz na zawsze. One nas co prawda nadzorują, ale nasze dobre uczynki ich nie obchodzą i w gruncie rzeczy nic nie zmieniają w naszych kontaktach.

Pod ich wzrokiem, nieruchomym i uważnym, przedstawiciel postpamięci uświadamia sobie swoje własne istnienie – jest to więc wzrok uzależniający. I jest to oczywiście i wzrok uprzedmiotowiający, potwierdzający hierarchię rang między oglądającym i oglądanym. Sartre przewiduje ciągle zmiany ról między podglądanym i podglądającym, a motorem tych zmian jest właśnie bunt: osoba podglądana, więc odczłowieczona odrzuca uprzedmiotowienie, odzyskuje podmiotowość, sama kieruje wzrok na tego, kto ją do tej pory oglądał, i teraz z kolei to ona odczłowiecza drugiego. W przypadku duchów Zagłady sprawa ma się jednak trochę inaczej, oglądający są bowiem z założenia konstruktami utworzonymi przez oglądanych. Oglądani w tej sytuacji są zatem uprzedmiotowiani przez przedmioty, do czego może dochodzić tylko dlatego, że zaakceptowali



oni tę rolę, a nawet pragnęli jej. Nie buntują się, a jeśli odwzajemniają wzrok na nich ciążący, robią to tylko, aby lepiej zrozumieć formułowane w stosunku do siebie oczekiwania. Źródłem złego samopoczucia oglądanych jest to, że oglądający i oglądani istnieją w odrębnych przestrzeniach temporalnych. Współzależność między duchami i pokoleniami postpamięci nie jest całkowicie jednostronna, jednak nigdy nie może doprowadzić do potwierdzenia, przychylności, zrozumienia ze strony ofiar wobec tych urodzonych po wojnie. Ten warunek konserwuje podglądanych w stanie ciągłego uzależnienia, i doprowadza do absurdalnej sytuacji, w której żywy spadkobierca historii jest uwięziony, muszący się zastanawiać nad każdym swoim czynem; ofiara zaś, mimo, że jest konstrukcją, i mimo, że jest martwa, jest wolna bezgranicznie, w sposób godny pozazdroszczenia: źródłem jej wolności jest fakt, że jej historia dobiegła końca i płynące zeń bezpieczeństwo moralne.

Inna sprawa, że tego typu przedstawianie niesamowitości coraz bardziej uchodzi za komunal. W *Nocy żywych Żydów* Igora Ostachowicza zarówno cicha wiara w zbawczą moc złego samopoczucia i jałowej tęsknoty, jak i strategiczne wypieranie przeszłości, wyłączenie historii na własny użytek spełają na niczym, gdyż „zła się nie da przysypać gruzami i ziemią, cierpienie trzeba uszanować i rozliczyć, a krew, jeśli się jej w porę nie zmyje i pozwoli obojętnie wsiąknąć w ziemię, zmieszana z gliną wylezie kiedyś hordą golemów powolnych jak czołgi, a połamane kości i sponiewierane ciała obleką się w te resztki szmat, których im nie ukradziono, sklecają się siłą podbiologii w dwunożne zmory znające tylko ból i będą się tym bólem dzielić, biegając pochylone od drzwi do drzwi naszych spokojnych mieszkań” (OSTACHOWICZ 2012: 14). Chodzi tu o książkę z ironią przyglądającą się nacjonalistycznym praktykom pamiętania (lub właśnie nie-pamiętania) o warszawskich Żydach, i naiwnej tęsknocie za oryginalnymi, a jednocześnie *egzotycznymi* mieszkańcami Muranowa. Powieść Ostachowicza pod fasadą parodii filmów zombie dokonuje wyjątkowo rzetelnej analizy całej gamy świadomych i nieświadomych strategii wyłączenia pamięci historycznej, żeby na koniec wyciągnąć następujące wnioski: Auschwitz nie da się odpokutować nie tylko dlatego, że jego warunki są nie do odtworzenia, ale i dlatego, że – w przeciwieństwie do większości jego ofiar – my (już) nie jesteśmy niewinni.

Zombie, do których przywykliśmy, mają to do siebie, że na końcu filmu zostają pokonane; nostalgia atakuje, ale człowiek jednak pewnie stoi w teraźniejszości: powieść Ostachowicza wydaje się operować taką właśnie interpretacją zjawiska filmów zombie. Żywe trupy w tym wydaniu jednak nie atakują (co więcej, to im samym grozi atak skinheadów), lecz chcą po prostu znaleźć powód, żeby się uśmiechnąć, by potem móc zniknąć, umrzeć na dobre. Znamienne, że szczęścia szukają w galerii handlowej – w miejscu, do którego ludzie przychodzą, żeby zapomnieć o skończoności życia. W galerii, po której kręcą się tłumy bez twarzy, żydowskie zombie szukają własnej śmierci. Pod pewnymi względami doskonale pasują do tego miejsca: te metafory nieszczęsnej, wiecznej przeszłości poruszają się w przestrzeni bezsensownej, wiecznej teraźniejszości. Smutek zombie okazuje się jednak bardziej autentyczny niż współczesna radość. Postać hollywoodzkiego zombie jest tak samo produktem społeczeństwa konsumpcyjnego, jak tipy i tatuaże z orłem białym – i za jedną, i za drugimi kryją się ludzkie losy. W momencie, w którym warszawscy Żydzi wychodzą na światło, zrzucają z siebie nie tylko grubą warstwę ziemi, ale i jeszcze grubsze całuny składające się z różnych strategii pamiętania i zapominania, których pozbywają się, żeby wreszcie mogli przestać być zombie.

Cały czas jeszcze pozostając przy freudowskim pojęciu niesamowitości, warto wspomnieć o kolejnym zjawisku, zwanym *czytaniem paranoicznym*. Jest to termin utworzony przez Marianne Hirsch, określający sposób czytania charakterystyczny dla postpamięci, polegający na tendencji



czytelnika/interpretatora do rzutowania wiedzy czerpanej z wydarzeń wojennych na wcześniejsze dzieła i dokumenty, na interpretowaniu „niewinnych” tekstów jako zwiastuny późniejszych tragedii, na doszukiwaniu oznak nieszczęścia w opisach mających wydźwięk neutralny dla ówczesnych czytelników. Uważam to za praktykę ściśle powiązaną z powyższymi odmianami niesamowitości. Warto tu zaznaczyć, że i literatura obozowa, i literatura postpamięci (a ta druga chyba jeszcze bardziej) zdają się nieraz zachęcać do czytania paranoicznego. U Borowskiego odbywa się to poprzez wyliczanie motywów, mających uzyskać nowe znaczenie zarówno dla narratora, jak i dla czytelnika, w zestawieniu z doświadczeniami oświęcimskimi; motywów, które można uznać za złowieszcze znaki tylko w retrospekcji, w świetle późniejszych wydarzeń. „– Jak widzisz, Mario, oprócz nas jest jeszcze inny świat – roześmiałem się i wstałem z kozetki. – To, widzisz, jest tak. Gdyby można rozumieć cały świat, czuć cały świat, widzieć cały świat, tak jak się rozumie swoje myśli, czuje się swój głód, widzi się okno, bramę za oknem i chmury nad bramą, gdyby można było widzieć wszystko jednocześnie i ostatecznie, wtedy – powiedziałem z namysłem, okrążywszy kozetkę i stanąwszy pod rozgrzanym piecem między Marią a majolikowymi kaflami i workiem z kartoflami zakupionymi w jesieni na zimę – wtedy miłość byłaby nie tylko miarą, ale i ostateczną instancją wszystkich rzeczy. Niestety, zdani jesteśmy na metodę prób, na samotne, zwodnicze przeżycie. Jakże to niepełna, jakże fałszywa miara rzeczy!” (BOROWSKI 1972: 47).

Tworki Marka Bieńczyka zachęcają do czytania paranoicznego opierając się na wiedzy domniemanego czytelnika pochodzącej nie na tyle z podręczników do historii, ile z literatury obozowej: powieść opowiada o getcie i o obozie, ani razu nie nazywając ich otwarcie *gettem* i *obozem*; akcja się toczy na pozór w innej heterotopii, w słynnym zakładzie psychiatrycznym w Tworkach; ale jakoś tak się układa, że słownictwo, którym się te *Tworki* opisuje, i motywy, którymi posługuje się narrator, są nam już znane z innych lektur. W *Tworkach* już się nie pisze tak jak przed *Tworkami* się pisało (BIEŃCZYK 1999: 15), w *Tworkach* „alejki interioru” są „elizejskie” (IBID. 28), tam się karmi marmoladą z brukwi (IBID. 29) i niewinność języka zostaje obnażona przez przypadkowe przejęzyczenie: ponieważ żyje się tam jak u Pana Boga w piecu (IBID. 115). Powieść Bieńczyka recykluje również gesty charakterystyczne dla literatury obozowej i przekłada je na poetycki język obrazów, kod ten jest jednak łatwy do rozszyfrowania, jak przypadku tego bolesne pięknego rozliczenia się z filozofią: „Niebo gwiaździste nad Sonią, stara sukienka na Soni. Rozwiewała swe niebieskie i żółte plamy w lekkich podmuchach wiatru, i wraz z nią, jakby z przymusu, kiwała się i falowała Sonia. Śmierć nastąpiła i Sonia hułała się z lewa w prawo, z prawa w lewo, przesuwała się nad ziemią jak metronom ludzkości, jak wahadło istnienia, jak kroki w ostatnim tańcu” (IBID. 170).

W drugiej połowie niniejszej analizy chciałabym się skupić na twórczości współczesnego poety Piotra Macierzyńskiego, i na tym, jak jego wiersze rzucają nowe światło na to, co do tej pory opisałam. Wiersze, o których mowa, wchodzą w wyraźny dialog z tradycją literatury Holocaustu. Pierwszy tom Macierzyńskiego, związany wyłącznie z tematem Holocaustu, *Antologia wierszy SS-mańskich*, wydaje się być przede wszystkim zbiorem stanowisk zajmowanych w literaturze o tej tematyce poprzez monologi dramatyczne, z których część, jak sugeruje sam tytuł tomu, pisana jest z perspektywy sprawców oraz osób postronnych. Zaznaczymy, że gatunek monologu dramatycznego jest stosunkowo rzadki w tekstach stanowiących przedmiot moich badań – choć istnieją wspomnienia i teksty literatury pięknej pochylające się nad motywacjami sprawców, lub napisane z ich perspektywy. (Chodzi mi o takie teksty, jak *Pasażerka* Zofii Posmysz czy *Dzień powszedni ludobójcy* Jerzego Rawicza, który, mimo że przyjmuje perspektywę byłego więźnia, ma na celu przedstawienie i zrozumienie życia i działalności Rudolfa Hössa, a tym samym rów-



niez całej maszyny SS.) I ten, i drugi tom Macierzyńskiego, pt. *Książka kostnicy* czerpią materiał zarówno z dokumentów, jak i ze wspomnień, zawsze do pewnego stopnia interpretowalne jako fikcja literacka. Na końcu tomów znajduje się bibliografia, która nie tylko umieszcza wiersze w tradycji literatury Holocaustu, ale i zachęcająca czytelnika do uważnej lektury: wiersze te bowiem nie tylko cytują, ale niekiedy i modyfikują swoje „pierwowzory”. Wiersze sugerujące tożsamość podmiotu lirycznego i autora, których w pierwszym tomie jest raczej mało, w *Książce kostnicy* się rozmnożą, i podporządkują się historii niewoli w Auschwitz, tworzącej paralelę zarówno z historią wyzwolenia z niewoli egipskiej, jak i z wygnaniem z Raju.

Wiersze zawarte w obu tych tomach niejednokrotnie traktują o asymilacji historii Zagłady przez kulturę. Narzędziem tej asymilacji może być intertekstualność, ale spotkamy i fragmenty, w których zjawisko to jest tematyzowane *explicite* („oglądałem w telewizji relację z obchodów / sześćdziesiątej rocznicy wyzwolenia obozu w Auschwitz / który dość szybko został wchłonięty / przez kulturę”; MACIERZYŃSKI 2016: 59), lub przedstawione jako temat autorefleksji. Chodzi więc – przynajmniej z jednej strony – o wskazywanie na niesprawiedliwość tego procesu, o nieprzystawalność kultury do tak ciężkiego tematu, o stwierdzenie faktu bagatelizacji Holocaustu, a zatem i o stwierdzenie faktu, że kultura zawiodła nas również tutaj, bo mimo że z założenia miałyby wywyższać, nie uchroniła nas ani przed moralnym upadkiem, który kiedyś doprowadził do Zagłady, ani teraz – przed utworzeniem z pamięci produktu politycznego. „[N]ie wyobrażam sobie jak kulturalny człowiek / może usnąć nie przeczytawszy czegoś / czy mieliście tam przy łóżkach nocne lampki?” (MACIERZYŃSKI 2017: 45), czytamy jednak gdzie indziej, i rzecz jasna, jest to prawie dosłowny cytat ze wspomnień Gawalewicz („Gudrun: Jak było w obozie z czytaniem książek i czasopism? Ja: Nie było ani książek, ani gazet, ani czasu i sił na to. Gudrun: Ja nie wyobrażam sobie, jak kulturalny człowiek może usnąć nie przeczytawszy przedtem czegoś. Czy mieliście przy łóżkach nocne lampki?”; GAWALEWICZ 1968: 164) mający świadczyć o niemożliwości zrozumienia Holocaustu poprzez kulturę, o nieprzystawalności jednego do drugiej – jednak historie te zostały w międzyczasie wpisane w kulturę, a twórczość Macierzyńskiego stanowi próbę zrozumienia i przekazania ich. Ze znaczeń pierwotnych i później uzyskanych tworzone jest zamknięte koło ciągłych usiłowań i porażek, ilustrujące w gruncie rzeczy cały mechanizm działania kultury – i poprzez to do pewnego stopnia rehabilitujące ją.

Oprócz istoty wydarzeń, które relacjonują, wiersz te (najczęściej widzące siebie jako *literatura przeciwko zapomnieniu*) diagnozują postulowany brak zainteresowania czytelników wydarzeniami wojennymi jako kolejną niesprawiedliwość, domagając się reakcji. Fakt ten jest dodatkowo podkreślany przez to, że teksty te same sugerują niemożliwość zrozumienia doświadczeń obozowych przez ludzi, których Holocaust bezpośrednio nie dotyczył (rozważania na ten temat znajdziemy na przykład na początku *Refleksjach z poczekalni do gazu*). Gest czerpania przez literaturę postpamięci ze wspomnień ocalałych, lub nawet z książek naukowych, ma funkcję dwojaką: z jednej strony utwory te pomagają nowszym tekstom w zakotwiczeniu się w tradycji – a może nawet działają jako przepustka do tradycji literackiej opartej pierwotnie na doświadczeniach bezpośrednich; z innej strony zaś podkreślają niezmienną relewancję tekstów cytowanych / parafrazowanych. Tworzony jest w ten sposób mniej lub bardziej zamknięty obręb kultury, w granicach którego swobodne przemieszczanie się odbywa się według specyficznych reguł, których należy się nauczyć. Konstrukcja ta staje się tym stabilniejsza, im więcej będzie powiązań (lub *nawiązań*) między różnymi jej elementami, a statystycznie rzecz biorąc, każdy nowy utwór o Holocaustie zwiększa prawdopodobieństwo powstania takich powiązań. Dla literatury wciąż szukającej swojego prawa bytu – a literatura Holocaustu, jak już wspomniałam, zdecydowanie taką jest – po-



dobne konstrukcje, mimo oferowanej stabilności, mogą okazać się bardzo ryzykowne, gdyż grożą zamykaniem tekstu w szufladce danej subkultury i odstraszeniem „niewtajemniczonych” czytelników. Sytuacja jest tym bardziej ambiwalentna w przypadku tekstów napisanych na temat wyjątkowego, unikatowego wręcz wydarzenia historycznego, które ma jednak ogólne znaczenie dla naszej cywilizacji. Czytając teksty o Zagładzie można zatem odnieść wrażenie, że niemal każdy z nich dąży do uwolnienia się z niszy literatury holokaustowej, poprzez poszukiwanie jakiegoś ogólnego sensu czy przesłania (“Nie tylko uczestnik akademii, ale i zwykły czytelnik gazet bez trudu dojdzie do stwierdzenia, że nie wszystko zostało przedsięwzięte, aby nauka zdobyta za tak ogromną cenę przyczyniła się do poszerzenia granic poznania człowieka, do wzbogacenia wiedzy o nim”; IBID. 9), lub powoływanie się (również) na utwory należące do głównego obiegu literatury.

Podobnie postąpił i Piotr Macierzyński, łącząc w swoim wierszu *Stworzenie KL Auschwitz* odniesienia do najważniejszej bodajże pracy historycznej o obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu z motywami z dzieła religijnego, która nadała kierunek rozwoju cywilizacji europejskiej. Każda strofa w wierszu konstituuje parafrazę jednego akapitu z *Kalendarza wydarzeń w KL Auschwitz* Danuty Czech, zaopatrzonej komentarzami narratorskimi, składającymi się po części z najbardziej znanych zwrotek *Księgi stworzenia*. (Np.: „27 kwietnia 1940 roku Heinrich Himmler rozkazał / Richardowi Glücksowi założyć obóz koncentracyjny w Oświęcimiu / i rozbudować go siłami więźniów / i esesmani wiedzieli że jest to dobre” (MACIERZYŃSKI 2017: 7), por.: „27 IV [1940] [...] Himmler rozkazał inspektorowi obozów koncentracyjnych Glücksowi założyć w Oświęcimiu [...] obóz koncentracyjny i rozbudować go siłami więźniów”; CZECH 1992: 11). Jako pierwszy wiersz tomu, tekst ten, kluczowy dla zrozumienia konstrukcji całego świata tego zbioru (ponieważ utwory w tym tomiku składają się w bardzo wyraźną całość), wskazuje jednocześnie na fakt, że Auschwitz był osobnym światem, mającym własne reguły oraz własną historię, ale i podkreśla, że Holocaust radykalnie reinterpretował wszystko, co o świecie uważaliśmy. Podobną strukturę ma zresztą i następny wiersz, *Hycel* (MACIERZYŃSKI 2017: 9), nawiązujący w komentarzach do mitu ofiary Kaina i Abela, cytujący Czech w niektórych miejscach niemalże dosłownie (groteskowo-perwersyjnym gestem odkrywając rytm i okrutną poetykę w umyślnie suchym spisie wydarzeń): „27 kwietnia 1942 roku przywieziono Polki. / W transporcie było 127 kobiet. / Oznaczono je numerami 6784-6910. / Po kąpieli w basenie z brudną wodą wydano im letnie pasiaste suknie, / brudną bieliznę i drewniane chodaki. / ale Bóg tego nie zauważył”, gdzie wersy 3, 4 i 5 są dosłownymi cytatami z książki Czech (CZECH 1992: 159). Fragmenty pisane kursywą – czyli parafrazy z *Kalendarza* – są w wierszu przypisane podmiotowi lirycznemu, „pisarzowi obozowemu”, jak sam się przedstawia na początku wiersza. W tej wizji konkretne wydarzenia KL Auschwitz cytowane w wierszu mają potrójne odbicie w kulturze: to oryginalne, czyli w literaturze fachowej; to w rejestrze prowadzonym przez nazistów – w tym sensie fragmenty znalezione u Macierzyńskiego można uznać za próbę rekonstrukcji pierwszych zapisów, oryginalnych także w stosunku do książki Czech –; oraz to literackie, dzieło poety współczesnego. Mamy tu trzy wersje tego samego tekstu, prawie identyczne pod względem formy, ale powstałe z perspektyw fundamentalnie odmiennych: swojego rodzaju tezę (rejestr prowadzony przez sprawców o ludziach skazanych na nieistnienie i na zapomnienie – bo wiemy przecież, że ideologia nazistowska zakładała i zniszczenie pamięci o swoich ofiarach), antytezę (pracę historyka działającego na rzecz pamięci) i syntezę, nie do odróżnienia pod względem ujęcia, ale o zupełnie odmiennych wydźwiękach. Całość wydaje się więc dosyć gorzkim komentarzem na temat rozwoju naszej kultury.



Ciągłym tematem wspomnień obozowych jest brak kary dla sprawców, brak zadośćuczynienia (rozumianego również jako *katharsis*, bez którego „epoka pieców” wciąż trwa). Literatura na to nic nie poradzi, może jedynie konstatować i powtarzać fakty, jak robi to także Macierzyński, idąc śladem Gawalewicz, Borowskiego i wielu innych: „okoliczności łagodzące: / wykonywanie rozkazów / młody wiek sprawcy / indoktrynacja nazizmem [...] // z punktu widzenia ofiar / już prawo do adwokata dla morderców z obozów zagłady / było nadużyciem” (MACIERZYŃSKI 2017: 42). A jednak rozważania te są czymś więcej niż stwierdzeniem pewnego faktu, dochodzi bowiem do zmiany perspektyw i do wypowiedzenia czegoś, czego z żadnej innej pozycji nie mielibyśmy prawa powiedzieć. Wiersz kończy się słowami „(popioły i masowe groby / nie świadczą o popełnieniu zbrodni / przez mojego klienta)”, i jest to jawne zakłamywanie rzeczywistości, będące w zgodzie z wnioskami najnowszych badań kulturoznawczych, rozszerzających pojęcie *świadka* na miejsca, elementy przyrody i przedmioty. Jeszcze ważniejsze jest, że wypowiedź (wymówka) prawnika została zamknięta w nawiasie, a powołanie się na punkt widzenia ofiar następuje dopiero po niej, tworząc osobną strofę. Dla Macierzyńskiego *mówienie* ma osobistą wagę, jest przede wszystkim obowiązkiem (por.: „powinniśmy powtarzać jak pacierz: / *Transportem z Holandii przywieziono 516 Żydów [...]*”; IBID. 16) związanym zresztą z pamięcią, i kto wie, być może w niektórych przypadkach, konsekwentnie spełniając swoje obowiązki, możemy wywalczyć sobie jakąś paradoksalną odmianę *katharsis*, która nie zakłada ulgi. Jeżeli tak, to wydaje się, że logiczną konsekwencją wynikającą ze stanowiska zajmowanego przez podmiot liryczny jest twierdzenie, że stosowanie prawa w obronie sprawców choć w obozach każde ludzkie prawo zostało zawieszono, jest dwulicowością, udawaniem, że rzeczy wróciły do normy, ponieważ w kontekście Holokaustu nie może być mowy o żadnym „powrocie do normalności”. Ta postawa, przyjęta przy braniu pełnej odpowiedzialności za wszystko, z czym ona się wiąże, jest zatem jedynym możliwym sposobem na zadośćuczynienie.

Wydaje się, że wspólnym hasłem dla tekstów o Zagładzie mogłoby zostać właśnie to „mimo wszystko” (trafnie pokazuje to tytuł książki Georges Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*).

Matka, symbolizująca dom (czyli pewne, bezpieczne, przytulne, a przede wszystkim *własne* miejsce) jest u Macierzyńskiego często obecna przy skrajnych wydarzeniach / doświadczeniach. Jest postacią ambiwalentną, niekiedy narzędziem ostatecznego wyobcowania, w innych sytuacjach źródłem pewnej (jakże wątpliwej) ulgi, lecz zawsze ulokowaną na chwiejnej granicy *ludzkiego* i *niehumanitarnego* (we wszystkich możliwych znaczeniach tego słowa). Z tej pozycji właśnie, z prawdziwą macierzyńską troską popycha swoją pociechę w jedną lub w drugą stronę.

W *Powitaniu komory gazowej* śmierć zostanie jedynym możliwym miejscem (nie)istnienia. Matka, która kiedyś wydała człowieka na świat i komora gazowa wchłaniająca go stapiają się w jedno: „nie płacz zaraz przyjdzie esesmanek / i zabierze nas do komórki gazowej / tam cyklo-niek zaśpiewa kołysankę / który usypia Żydówki karaluszki i Cyganki / potem Sonderkommando umyje nasze ciała / ułoży jak węgielki aż będziemy świecić / i latać nad obozikiem zagładki // – dobrze mamusi” (MACIERZYŃSKI 2016: 22). Zdrobnienia, na pierwszy rzut oka infantylne, zupełnie nie licujące z treścią, zyskują znaczenie wraz z pojawieniem się motywów mityczno-bajkowych, kryjących w sobie przerażające piękno. I w tym momencie czytelnik odkryje nie tylko to, że nie ma odpowiednich słów na wytłumaczenie dziecku jego własnej zbliżającej się śmierci, ale i to, że nie może już zaufać swojemu wyczuciu estetyki. Bo na darmo świat obozów wygląda, brzmi i pachnie z ziemi odpychająco i strasznie złowrogo, jeśli z nieba potrafi być nawet uroczy...

Obraz matki – a właściwie obraz przesyłki od matki – ilustruje i to, że dom i obóz znajdują się w dwóch paralelnych rzeczywistościach nie do pogodzenia, których kolizja może prowadzić



jedynie do tragedii: „paczkę otrzymał 22 grudnia / po wieczornym apelu / zaszył się na strychu baraku / i żeby mu nikt nie ukradł / spałaszował całość // rano blokowy znalazł go martwego” (MACIERZYŃSKI 2017: 27); i matka jest jednym z powodów (lub przynajmniej pretekstów), z którego eksperyment myślowy („czy ukrywałbym żyda”), mogący teoretycznie złagodzić ciężar pamięci o Zagładzie ciężającej podmiotowi lirycznemu, przyczyni się zamiast tego do tragedii: „czy chciałoby mi się zaryzykować zamianę / pisanie wierszy i problemów z dziewczyną / na obóz koncentracyjny / jak wytłumaczyłbym to matce” (IBID. 42). W wierszu pt. *Ludzka sprawa* matka funkcjonuje jako zakotwiczenie w codzienności, kontrpunkt wobec niesamowitej rekonstrukcji rzeczywistości obozowej poprzez funkcje cielesne („mama mówiła wymiotuj ciszej / bo pobudzisz sąsiadów / a potem pomogła umyć toaletę // [...] wyobraź sobie taką biegunkę / w niemieckim obozie zagłady [...]”; IBID. 52). Biorąc pod uwagę, że wiersze w tym tomie wydają się głosić imperatyw pamiętania poprzez *odgrywanie* i *odczuwanie*, matkę stojącą po stronie domowego bezpieczeństwa można tu uznać za przeszkodę w osiągnięciu późniejszego katharsis.

Świat obozowy, odtworzony przez poetę, jest przesiąknięty elementami niesamowitymi, tak na płaszczyźnie realiów materialnych (elementy diety lekarza-esesowca znajdują swój odpowiednik w organach wycinanych z ofiar eksperymentów: „w warszawskiej operze na kolację szczupak / pobrałem wątroby śledziony trzustki” (MACIERZYŃSKI 2016: 52), podobnie zresztą jak wszystko, co mu się przydarza w wolnym czasie, ma odpowiednik i w jego pracy), jak i na płaszczyźnie językowej, np. w paranoicznym odczytywaniu stałych wyrażeń („dostawali kawałek byle jakiego mydła / (dla świętego spokoju / ledwie żeby zamydlić oczy)”; MACIERZYŃSKI 2017: 31). Zbrodnie lub ślady zbrodni są wszechobecne w tym świecie, są namacalne i widoczne: stawiają opór kłamstwom, którymi próbowano zatuszować działalność obozów w czasie wojny, i poprzez swoją niesamowitość stawiają opór także zapomnieniu. Problem polega tylko na tym, że do odczuwania niesamowitego potrzeba pewnej dozy wrażliwości. Wiersz traktujący o obozie dla uchodźców założonym na terenie Buchenwaldu wydaje się być komentarzem odnośnie do braku właśnie takiej wrażliwości: „obozy koncentracyjne stoją puste / Niemcy część uchodźców z Syrii umieścili w Buchenwaldzie / potem zagospodarowali w Dachau [...] // moja matka / i jeszcze ja / w miejscach Zagłady zadawaliśmy pytania szeptem” (IBID. 52).

W wierszach Piotra Macierzyńskiego pojawiają się nie tylko motywy biblijne, ale i sama postać Boga. Jego drugi tom, *Książkę kostnicy*, da się odczytać jako spójną całość z punktu widzenia zawartej tam conceptualizacji mitów i zasad religijnych. Jeżeli chodzi o wiersze z pierwszego tomu, mniej zwartego pod względem konstrukcyjnym, można je czytać dobierając strategię interpretacyjną do każdego tekstu z osobna, dzieląc je w ten sposób na wiersze, które, nawet traktując otwarcie o Bogu, z gorzką ironią negują jego istnienie, wpisując się w tradycję obalającą mity –, oraz wiersze funkcjonujące w ramach paradygmatu obecnego w drugim omawianym tu tomiku, tj. nie negujące istnienia Wyższej Istoty – choć *opatrzności* jak najbardziej. W przypadku tekstów tak wyraźnie zainteresowanych kwestią teodycei sądzę, że druga opcja może być ciekawszą strategią interpretacyjną.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej drugiemu zbiorowi wierszy. Widzieliśmy wcześniej, że ramy interpretacyjne *Książki kostnicy* określają mity pochodzące z kultury judeochrześcijańskiej – mit stworzenia i mit ofiary nieprzyjętej. Do tego później dochodzą odsyłania do mitu o wyzwoleniu z niewoli egipskiej (pytania padające w wierszu *Uratowani* przypominają pytania nadające strukturę uroczystości *seder*; liczba wierszy zawartych w tomie odpowiada liczbie lat spędzonych wędrowną w pustyni, itp.). Mit, kończący się wygnaniem z Raju, do którego już nie ma powrotu jest właściwie utożsamiony mitem o dobrowolnym opuszczeniu miejsca przeklętego – zastawiając w



ten sposób pułapkę, z której nie ma wyjścia, ale w której też nie da się długo wytrzymać. Zaznaczmy, że z oryginalnych mitach zarówno wygnanie, jak i wyzwolenie odbyły się z woli Boga. Bóg *Książki kostnicy* jednak nie jest zdolny do cudów: chodzi przecież o kogoś, kto nie jest w stanie zauważyć nawet dymu ofiarnego (zob. Hycel; MACIERZYŃSKI 2016: 9). Jest to Bóg niekompetentny, ale istniejący. Jeśli przyjmiemy, przynajmniej na czas czytania, jego istnienie, to wiersz wprowadzający w tom nabierze na znaczeniu, będzie bowiem traktował o powtórzeniu dokonanego już raz aktu, o *ulepszeniu* istniejącego już projektu. Pisząc o genealogii rządzenia państwem, Giorgio Agamben wspomina o pojęciu *rex inutilis*, wprowadzonym w życie przez papieża Innocentego IV, żeby uwolnić króla Alfonso de Boulogne od ról administracyjnych, do pełnienia których się nie nadawał, pozostawiając mu jednak jego królewski *dignitas* (AGAMBEN 2017: 134–135). Postać Boga u Macierzyńskiego wydaje się być dokładnie w taki sam sposób pozbawiona jakiegokolwiek mocy administracyjnej, będąc władcą odstawionym na boczny tor, zmuszonym do odgrywania roli niezaangażowanego świadka postronnego, niechającego i nie będącego w stanie z Holocaustu nic zauważyć, zupełnie jak lwia część europejskiego społeczeństwa, zachowującego jednak swój nimb i użyczającego autorytetu wszystkiemu, co zamiast niego, ale w jego obecności się wytwarza. Prawdziwy *deus inutilis*.

W *Antologii wierszy SS-mańskich* znajduje się scena, w której Bóg pociesza Adolfa Hitlera: „Bóg poklepał go po ramieniu i powiedział sam zobacz / jak wyglądałby świat / bez Adolfa Hitlera // przeludniony że trudno upchnąć choćby jednego Chińczyka [...] // po wojnie ludzie mieli zajęcie / odbudowywali miasta nie wymyślali subkultur młodzieżowych / palących trawę [...] // [ocalali] czuli się wybrani / zwracali się do mnie / Panie czemu ja ocalałem / i z łatwością wierzyli w cuda // [...] nie twoja wina że dałeś zielone światło komunizmowi // cały czas byłeś w moich rękach / igraszką która miała zadanie rozszerzyć studia / nad pojęciem teodycei” (MACIERZYŃSKI 2016: 64–65). Można oczywiście przyjąć, że bóstwo, które się tu wypowiada jest prostu tępe i samolubne, gotowe do poświęcenia milionów ludzi, żeby tylko odłożyć o parę dekad przeludnienie Ziemi i powstanie subkultury hippisów – cała ta bufonada traci jednak fałszem. Klepiący Hitlera po ramieniu i pocieszający go całym szeregiem wymówek Bóg przypomina jednak niezbyt utalentowanego prezesa przedsiębiorstwa powracającego do swojej placówki po tymczasowym odsunięciu od sprawowanej funkcji, robiącym wielkoduszny gest w stronę osoby, która mu zajęła chwilowo jego miejsce, ponieważ ma nadzieję, że w ten sposób uratuje i swoją własną godność. Jest to Bóg sam głoszący teodycę.

Jednocześnie jest to Bóg stanowczo nie będący w stanie działać tak, jak można by od niego oczekiwać, nie trzymający się reguł ustawionych teoretycznie przez siebie samego. Prowadzi to do sytuacji nie tylko pozornie konfliktowej, ponieważ teksty Macierzyńskiego rzeczywiście zakładają istnienie stałych zasad odnośnie do tego, jak ludzie powinni się zachowywać, i zakładają – mimo wszystko – także istnienie dobra, pojmowanego w sensie metafizycznym, ale opisywanego za pomocą motywów religijnych („nie było wiadomo czy w warunkach obozowych urodzi się Chrystus / ale i tak akuszerki miały obowiązek oddać esesmankom każde niemowlę / do utopienia w beczie” (IBID. 49). Dobra formalnie wciąż reprezentowanego przez postać bóstwa (por.: „[...] od cyklonu B / od krematorium / od wysypiania do rzeki // ocal nas / jeśli coś z tego potrafisz”; MACIERZYŃSKI 2017: 26). „[H]istorię Zagłady zna garstka / przyzwoitych ludzi / którzy i bez Holocaustu / umieliby się zachowywać // kalendarium Auschwitz powinno być codzienną lekturą / zamiast Biblii” (IBID. 15) – a jest to twierdzenie, które przecież nie unieważnia Biblii, głosi jedynie, że inna książka potrafiłaby lepiej przekazać to, o czym mówią nam przykazania religijne.



Operując tą definicją Boga, Macierzyński konstruuje świat, w którym nie ma potrzeby teodycei, żeby móc się powoływać na odwieczne zasady interakcji międzyludzkich. Jest to w pewnym sensie postawa bardzo bliska tej lévinasowskiej, który twierdził, że Torę należy kochać bardziej od Boga – choć jednocześnie jest to synteza dwóch poprzednich postaw: tej negującej istnienie Boga oraz tej uniewinniającej go od zarzutu tragedii obozów.

Wszystkie teksty o Holokauście są relacją o tym samym wydarzeniu skandalicznym. To łączy je w sposób oczywisty. Dzieli je jednak to, gdzie szukają (jeśli w ogóle szukają) jakiegokolwiek ukojenia w tragedii – na co z kolei może wpływać to, jak dane teksty ustosunkowują się do kwestii pamięci. Wspólne tematy interpretowane zawsze z nieco innego punktu widzenia łączą utwory w polilogu i wytwarzają sieć referencji tworzącą wielowymiarową mapę tego gatunku literackiego.

Gesty końące uczucie tragedii zwykle należą do najbardziej poetyckich również w tekstach składających się realistycznie wstrzemięźliwych, zakładają one bowiem najczęściej nawiązywanie do – prywatnych – mitologii i do wyobraźni. Ukojenie, o którym mowa, nieraz funkcjonuje jako namiastka teodycei (a czasem – choć chyba coraz rzadziej – po prostu jest nią). Nowe strategie, powstające obok tych tradycyjnych, wywodzą się zazwyczaj z tych drugich, reprezentując opcje nieraz wyraźnie estetyzujące (jak w przypadku duchów Shimon Attie), ale można wśród nich znaleźć rozwiązania o złożonej treści filozoficznej. Jeśli przyjmiemy, że literatura o Holokauście dzieli się na dwa główne nurty: na nurt martyrologiczno-mitotwórczy i na demityzujący (zob. NAGY 2009), można zauważyć, że kategorie te są relewantne również w kontekście strategii wyżej wspomnianych.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN Giorgio 2017 *Împărăția și gloria. Pentru o genealogie teologică a economiei și a guvernării*. Cluj-Napoca, Tact.
- BIEŃCZYK Marek 1999 *Tworci*. Warszawa. [sic!]
- BOROWSKI Tadeusz 1972 U nas, w Auschwitzu. In: BOROWSKI Tadeusz: *Wspomnienia. Wiersze. Opowiadania*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 89–127.
- CZECH Danuta 1992 *Kalendarz wydarzeń w KL Auschwitz*. Oświęcim, Wydawnictwo Państwowego Muzeum w Oświęcimiu-Brzezince.
- GAWALEWICZ Adolf 1968 *Refleksje z poczekalni do gazu. Ze wspomnień muzułmana*. Kraków, Wydawnictwo Literackie.
- HERLING-GRUDZIŃSKI Gustaw 1994 *Inny świat*. Warszawa, Czytelnik.
- LIPIŃSKA Grażyna 1990 *Jeśli zapomnę o nich...* Warszawa, Editions Spotkania.
- MACIERZYŃSKI Piotr 2016 *Antologia wierszy SS-mańskich*. Kraków, ha!art.
- MACIERZYŃSKI Piotr 2017 *Książka kostnicy*. Poznań, Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu.
- MÁRTONFFY Marcell 2021 Az árnyék abszolútuma. Teodíceai kérdések Kertész Imre műveiben. In: GyÖRGY Péter (red.): *Nyelv, identitás, trauma. Tanulmányok Kertész Imréről*. Budapest, Magvető, 65–92.
- NAGY László Kálmán 2009 Polska literatura łagrowa jako literatura tendencyjna. *Postscriptum Polonistyczne* 4, 2, 185–201.
- OSTACHOWICZ Igor 2012 *Noc żywych Żydów*. Warszawa, W.A.B.



- OWCZARSKI Wojciech 2020 *Sny więźniów obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu*. Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- SARTRE Jean-Paul 2007 *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa.
- SENDYKA Roma 2021 *Poza obozem. Nie-miejsca pamięci*. Warszawa, Instytut Badań Literackich PAN.
- SZCZEPAŃSKA Joanna – WIECZOREK Anna 2007 Places of memory and everyday life: Spiritual landscape of Muranów experienced by its inhabitants. In: *Architecture. The mute transmitter of the outspoken emotions. The integrating role of the spiritual places for 21st century city dwellers*. Conference issue. Warsaw, SARP.
- VAZ Angelina 1995 Who's Got the Look? Sartre's Gaze and Foucault's Panopticism. *Dalhousie French Studies* 32, 33–45.
- WALIGÓRSKA Magdalena 2014 Healing by Haunting: Jewish Ghosts in Contemporary Polish Literature. *Prooftexts. A Journal of Jewish Literary History* 2, 34, 207–231.

Ilka Papp-Zakor

ELTE Doctoral School of Literary Studies, Budapest, Hungary

Rebellion against objectification

Theodicy, dreams and the uncanny in the camp literature

The existence of the Nazi and Soviet concentration camps constitutes a *scandal*, and every literary text written about them treats them as such. Can any redress be expected after an event during which one was humiliated, even dehumanized, living under continuous existential threat, often losing their entire family and their physical/mental health? Can the dead hope for any redress? Some texts seem to argue that – at least to a limited extent – they can.

The most traditional way of proving that the events of WW2 did not completely derail the world order is theodicy, used openly especially in literature focusing on the martyrdom of victims. Its opposite, open negation of any metaphysical order and of any providence, is also a reparative gesture, restoring the narrator's active subjectivity through rebellion.

However, camp literature also abounds in motifs that symbolize the restoration of the world order in a less obvious way. Both in texts about lagers and in those about gulags we quite often encounter images of – sometimes even fulfilled – dreams. We know from historical-psychological research that the common analysis of such visions constituted a camp activity of great importance for a number of reasons: among others, because the act of divination deluded one into a certain, if rather limited, regaining of control over one's own fate. Memoirs written after liberation, worded in an otherwise realistic style, sometimes also take seriously the augural quality of dreams, repeating a gesture which at the time when those texts were written was already anachronistic, but whose function remained unchanged, as it served as a tool for regaining control.

The second device commonly used for this purpose is the use of the *uncanny* (in the Freudian sense of the term). This approach can also have several varieties, from writing about ghosts through describing places marked by the uncanny and to the use of language, seemingly innocent, but capable of showing that a crime has taken place. The uncanny can be understood, depending on the text, as a sign of the victims' continued existence (that is, as a substitute for, an alternative to life), or as a revenge took by the past on the future (i.e., our present), a prerequisite for possible *catharsis*. Paranoid reading, paranoid interpretation of language are themselves gestures aimed at regaining control.



Post-memory, keeping a certain distance towards the literature created by direct victims, approaches the above motifs in a creative, analytical or philosophical way, sometimes contesting them, at times even ironically, in order to open new perspectives on its subject matter.

Keywords: camp literature, the uncanny, theodicy, reparation, catharsis, dreams, ghosts, paranoid reading

Open Access. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited, a link to the CC License is provided, and changes – if any – are indicated. (SID_1)

