

ANNA FOLTYNIAK
(Uniwersytet Jagielloński)

„INTELIGENCKA ŻYDOPOLSKOŚĆ” WOBEC PAMIĘCI ZAGŁADY
WĄTKI ŻYDOWSKIE W TWÓRCZOŚCI KAZIMIERZA BRANDYSA

1

Moje bytosfery, moje życiookręgi. Czy inaczej: słoje w moim pniu, z których się składam. Pisanie. Małżeństwo. Kraj. Erotyzm. *Inteligencja żydopolskość*. Moje sny. Wszystko sklejone ze sobą. Zanim w moich książkach zacząłem kaleczyć rzeczywistość, na długo przed tym ona mnie poraniła. O tym przecież piszę, do tego wracam, ciągle, w kółko. Jak to porozdzielać i ponumerować? [M2 448; podkreśl. A. F.]¹

Autorefleksja, próba bilansu, „zamyślenie” nad tożsamością – być może, tak należałoby nazwać przytoczone tu zdania pisarza. Zdania, w których starał się zamknąć wszystkie „sklejone ze sobą” i z nim rzeczy, wszystko, co dla niego istotne i co w pewien sposób zaważyło na jego świadomości. Kończące cytat pytanie zostaje bez odpowiedzi, pisarz nie decyduje się na rozklejanie i numerowanie poszczególnych wątków swoich „życiookręgów”. Rezygnuje z nadawania im rang, tym samym niejako wszystkie uznając za elementy nieodzowne w jego własnej historii – i tak zamyka problem narodowej przynależności w lakonicznej formule „inteligenckiej żydopolskości”.

O bliskości z inteligencją czy wręcz związaniu z nią autor wspominał w swych utworach bardzo często, wśród jego zapisków znaleźć można takie, w których *explicit* określa swoje usytuowanie społeczne, np.:

Od dawna utożsamiam moją narodowość z przynależnością do polskiej inteligencji, a ściślej do jej części wyzwolonej z nienawiści i przesądów. Nazywano ją kiedyś postępową. Była to – i może jest nadal – jakby osobna społeczność w narodzie o własnych obyczajach, sposobie odczuwania i myślenia. [M2 313]

Inteligencja jest dla niego grupą elit, warstwą odpowiedzialną za intelektualny ferment. To w dużej mierze jej historię, a dokładniej historię jej powstania, ukazu-

¹ Przyjęto następujące skróty lokalizacyjne dla cytowanych utworów K. Brandysa: CNP = *Co nie jest prawdą. Notatki z życia i lektur*. Warszawa 2003; DK = *Drewniany koń*. Warszawa 1946; Dż = *Dżoker*. Warszawa 1966; M1 = *Miesiące 1978–1981*. Warszawa 1997; M2 = *Miesiące 1982–1987*. Warszawa 1998; MK = *Mala księga*. Warszawa 1970; MN = *Miasto niepokonane. Opowieść o Warszawie*. Warszawa 1964; N = *Nierzeczywistość*. Chotomów 1989; P = *Pomysł*. Warszawa 1974; PR = *Przygody Robinsona*. Warszawa 1999; R = *Rondo*. Warszawa 1982; S = *Samson*. W: *Miedzy wojnami*. Warszawa 1953; WzB = *Wywiad z Ballmeyerem*. W: *Romantyczność*. Warszawa 1962; Z = *Zapamiętane*. Kraków 1995.

ją *Wariacje pocztowe*, to ona, mimo politycznych uwikłań, jest dla niego ostoją myślowej niezależności i „gatunkiem”, który będzie wciąż trwał pomimo nieprzychylniej nieraz historii. Pisał o tym Brandys także w *Nierzeczywistości*:

Wbrew wszystkiemu ten gatunek ludzi istnieje i ten gatunek się reprodukuje². [...] Istnienie i odradzanie się tego gatunku wypada może uznać za najbardziej nieoczekiwany z polskich cudów. [N 108]

Wyłaniająca się z pism Brandysa historia jest, tak jak chciał on sam, opowieścią o polskim inteligencie. Tymczasem przywołana już formuła „żydopolskości”, prócz splątania, zasupłania polskiego i żydowskiego wątku w biografii autora, nasuwa także intuicyjne przeświadczenie o swoistej koegzystencji i równowadze obu elementów narodowej tożsamości³. Trudno tę równowagę odnaleźć na kartach jego prozy, w której wątek żydowskiego pochodzenia i problem Żydów rwie się, gubi i płacze. Nieustannie jednak powraca, jak w chwili refleksji towarzyszącej wypełnianiu urzędowego formularza:

Wypełniając tu [tj. we Francji] w różnych formularzach rubrykę *nationalité*, wpisuję *polonaise* i przez chwilę się zamyślam. [M2 312–313]

Często wątek ten funkcjonuje właśnie jak owo „zamyślenie”, utajone i milczące, pozostając ciągle w zasięgu uwagi i niejako uaktywniając się w pewnych określonych sytuacjach albo raczej w pewnej określonej sytuacji. Poczucie jedności czy też utożsamienie się z żydowskimi przodkami zbudowane jest na wspólnocie krzywdy i prześladowań, stanowi pewien „obszar wrażliwości” (Z 194). Czytamy w jednej z książek pisarza:

Spacer w parku z panią F. Spytała mnie o moje związki z Polską, Francją i żydostwem. Gdybym miał najkrócej je określić, powiedziałbym: z Polską – przeszłość i język, z Francją – kultura i adres, z Żydami – prześladowania. [CNP 107; podkreśl. A. F.]

Prześladowania, napiętnowania są dla bohaterów Brandysa czymś, co za Janem Błońskim nazwać można „ugodzeniem różnicą”⁴. Sytuacjami, w których jednostka otrzymuje od środowiska sygnały o swej inności, nieprzystawalności do tych, którzy ją otaczają. Powstałe w wyniku „ugodzenia” poczucie obcości owocuje z kolei koniecznością przebudowy jednostkowej tożsamości. Jak zauważa Błoński:

Zobaczony jako odmieniec, człowiek może (choć nie musi) zacząć zgłębiać swą różnicę. Tym samym buduje swą jednostkową tożsamość: nie tylko dostosowuje się do otoczenia, przejmując jego miary i pojęcia, ale także tworzy nowe, starając się – choćby w niewielkim stopniu – zobaczyć świat inaczej, przemodelować go myślą i wyobraźnią. Otóż różnica, która rodzi intelektualistę, może nieść w sobie także opozycję Żyda i nie-Żyda⁵.

² Reprodukację Brandys rozumie podobnie jak P. Bourdieu: jako kształtowanie w społeczeństwie, poprzez system edukacyjny, grupy o pewnych poglądach i kulturze. Zob. P. Bourdieu, J. C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*. Przeł. E. Neyman. Warszawa 1990, s. 103.

³ Problem podwójnej identyfikacji narodowej w *Miesiącach* poruszali: Z. Jarosiński, *Świadectwa Kazimierza Brandysa*. W zb.: *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Kontynuacje*. Red. A. Brodzka, L. Burska. Warszawa 1996. – E. Prokop-Janiec, *Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*. „Teksty Drugie” 2001, nr 1.

⁴ J. Błoński, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*. W: *Biedni polacy patrzą na getto*. Kraków 1994, s. 77.

⁵ *Ibidem*.

„Ugodzenie” powoduje zrodzenie obcości, a „bycie obcym oznacza w pierwszym rzędzie, że nic nie jest oczywiste”⁶. Oczywiście przestaje być dotychczasowe funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie, które ją napiętnowało. „Ugodzenie” rodzi podejrzliwość, konieczność nowego spojrzenia na to, co do tej pory składało się na podmiotową samowiedzę. Powstaje więc nowa tożsamość, rozciągnięta między tym, co znane, a tym, co inne, nowe, obce i często niechciane. Właśnie w taki sposób, między oczywistością „bycia Polakiem” a trudnym doświadczeniem uświadomionego żydowskiego pochodzenia, powstaje tożsamość bohaterów Kazimierza Brandysa i, być może, także tożsamość pisarza. Jest to jednak proces dosyć długi i zanim oba dziedzictwa pozostaną złączone w „żydopolskości”, wątek żydowski powraca w różnych wariantach i na różne sposoby.

2

Pierwszym „ugodzonym różnicą” i zagrożonym prześladowaniem uczynił Brandys bohatera powieści *Samson*. Już wygląd tytułowej postaci – Jakuba Golda, zdradza zbliżające się nieszczęścia:

W tej twarzy zmieści się jego los [...]. Nadejdzie czas, gdy własną śmierć będzie się nosić w ustach, oczach, włosach. [S 9]

Rzeczywiście narastające przed drugą wojną światową, kiedy zaczyna się akcja powieści, antysemickie nastroje coraz wyraźniej osaczają Jakuba. Wygląd i pochodzenie chłopca dostarczają powodów napiętnowania. Jego życie stanowi pasmo „ugodzeń”, w których wyniku Jakub uczy się swego żydostwa. Chłopak – jak zauważa Jan Błoński –

nie widzi w sobie Żyda, Żydem zostaje za sprawą innych: przez nazwanie (strach przed „słowem”), prowokację (okrutny żart, który powoduje usunięcie z liceum), agresję [...]. Dopiero chwytając świadomie za broń, Samson bierze na siebie odpowiedzialność za swój los. Los Żyda i – jak się można domyślać – komunisty [...] ⁷.

Sprzeciw wobec antysemityzmu i ukazanie wpływu planów „ostatecznego rozwiązania” na życie jednostki to z pewnością programowa część – utrzymane w poetyce realnego socjalizmu – powieści należącej do cyklu *Między wojnami*, o której Ryszard Matuszewski pisał:

Brandys nakreślił sobie jako cel pokazanie nam lat narastania faszyzmu, lat wojny i okupacji oraz rodzenia się nowego człowieka po zwycięstwie nad faszyzmem [...].

Po pierwsze: w aspekcie piętnowania narzędzi wychowawczych szkoły pogardy dla człowieka – do jakich należał antysemityzm – w *Samsonie* ⁸.

Równocześnie jednak dzieje Samsona, problem świadomości własnego żydowskiego losu, zdają się istotne w kontekście całej twórczości Brandysa, w której w różny sposób przejawia się sytuacja nazwania, „ugodzenia” – będącego wykluczeniem ze społeczności – zarówno słowem, jak i fizyczną agresją. Najstraszniejszy kształt przybrała ona właśnie w *Samsonie*, kiedy to osaczony na

⁶ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Tłum. J. Bauman. Przekład przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995, s. 127.

⁷ Błoński, *op. cit.*, s. 85.

⁸ R. Matuszewski, *Dzieje lat walki*. W: *Szkice krytyczne*. Warszawa 1954, s. 9.

uniwersyteckim dziedzińcu chłopak ciska kamieniem i, aby się bronić, zabija jednego ze swych oprawców:

Było ich teraz wielu wokół niego, słyszał szyderstwa z wielu ust, jeden kopnął go w bok. Jakub stęknął i ręce osunął na twarde kamienie. [...]

– Żydowską kukłę pod miecz! – Zahuczał śmiech i znów schwycili go za kołnierz. Ale Jakub krzyknął nagle wysokim, przeciągłym głosem i dźwignął się na kolana. Zobaczyli jego oczy nabiegłe krwią i wielki kamień w dłoni, który uniósł wysoko nad głową. [S 46]

Agresja, antysemityzm doprowadzają do zabójstwa. Cała sytuacja rozgrywa się na uniwersyteckim dziedzińcu, miejscu, na którym powinny raczej utrwalać się postawy tolerancji i zrozumienia, a wszelkie różnice światopoglądowe ścierać się w pełnym szacunku dialogu. Godne odnotowania wydaje się również to, że właśnie dziedziniec przywoływany jest jako arena studenckich potyczek także w *Nierzeczywistości* i *Rondzie*, kiedy bohater próbując pomóc komuś leżącemu na ziemi i bitemu przez nacjonalistycznego bojówkarza zostaje uderzony w głowę i sam traci przytomność. Odzyskawszy ją jednak, całą sytuację opatruje takim oto komentarzem:

Bezsilność i wściekłość z dodatkiem czegoś plugawego, a przy tym chaplinowski komizm sytuacji: wybawca pada u boku osoby, której biegł na ratunek. [N 15; zob. też R 39–40]

Sytuacja ta ma dwie ważne implikacje. Oto uniwersytet, miejsce niezwykle ważne w biografii każdego inteligenta, staje się miejscem zamachów na ludzką suwerenność. Jednocześnie prześladowanie dosięga kogoś, kto nie atakowany bezpośrednio – pochyla się nad bitym i sam staje się ofiarą. W pewnej mierze więc, wobec wspólnie doznanego okrucieństwa, następuje identyfikacja bohatera z Żydem mającym otrzymać od niego pomoc. Wciąż jest to jednak identyfikacja dokonująca się niejako bez wiedzy podmiotu, „za jego plecami”. Pozostawia bolesne, ale i nie do końca rozumiane ślady. Żydowska tożsamość ciągle stanowi coś nadanego, odrębnego, obcego i niechcianego. Spychana na margines, nie pozwala jednak o sobie zapomnieć. Przytoczony właśnie epizod z uniwersyteckiego dziedzińca jest pod tym względem symptomatyczny. Nie pojawia się – o czym już była mowa – w tekstach pisarza raz, ale powraca przetworzony. Doznane upokorzenie jest zbyt bolesne, by o nim zapomnieć, stąd, być może, swoisty przymus powtarzania na kształt tego, który zostawiają zdarzenia klasyfikowane jako traumatyczne, ich powroty zaś służą przyswojeniu i nadaniu znaczenia.

W podobny sposób w przywołanych powieściach powraca także inny epizod. Sytuacja protestu przeciw wprowadzeniu na uniwersytecie tzw. getta ławkowego, czyli odrębnych miejsc dla studentów narodowości żydowskiej. Bohater, choć sam nie podlega krzywdzącemu nakazowi (obowiązywało wyznaniowe kryterium podziału), powodowany niezgodą na niesprawiedliwość społeczną, staje po stronie tych, którzy zająć mieli osobne miejsca podczas wykładów. Dobrowolnie godzi się na upokorzenie, aby zmanifestować sprzeciw wobec piętnowania żydowskiego pochodzenia. Epizod ten, mimo iż samo wydarzenie jest aktem odwagi cywilnej, także powraca w utworach Brandysa tak jak sytuacje poniżenia.

Narrator *Dżokera* wspomina dzieciństwo, z żalem notuje swe spostrzeżenia dotyczące upływu czasu: „Wiem, przeszłości nie da się zatrzymać. Ale te supełki dla pamięci, komu to przeszkadza?” (Dż 48). Przywołane przez niego „supelki dla pamięci” pozwalają wciąż powracać do tego, co ważne, chronią przez okrutnym

działaniem czasu to, co cenne i miłe. Niejednokrotnie jednak, jak dowodzą przywołane epizody, prócz dobrych wspomnień celowo oznaczonych „supelkami” pamięć pełna jest także trudnych, nierozplątanых węzłów. Węzłów traumatycznych⁹, mieszczących ciasno splecione, często wypierane ze świadomości emocje, zdarzenia, decyzje. Zasupłane w nich wspomnienia raz po raz powracają, nie przywoływane, dopominają się rozwiązania konfliktów, które je spowodowały, i włączenia bolesnych doświadczeń do autobiograficznej narracji.

3

Swoistą próbą rozsupłania trudnego wątku pochodzenia żydowskiego jest w tekstowej biografii pisarza wspomnieniowa *Mała księga*. Mityczna podróż do dzieciństwa, choć nie nazywa doświadczenia żydostwa bezpośrednio, to jednak pełna jest autobiograficznych wskazówek, które pozwalają je bez większego wysiłku wytropić. Książka ukazuje postacie najbliższych, dom rodzinny, dorastanie, ale i pierwsze dziecięce fascynacje erotyczne. Jedną z nich jest poznana w parku Pola, która zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w utworze to właśnie ona piętkuje pochodzenie bohatera. Od początku „uzyskuje władzę” nad nim (MK 39), a to z kolei umożliwia jej przejęcie dowództwa nad grupą chłopców, którym wcześniej przewodził bohater. Dochodzi do tego w niezwykle bolesny sposób:

– Odejdź – mruknęła – ty... – I powtórzyła to słowo. I wtedy nagle, w jasnowidzącym błysku świadomości zrozumiałem, pojąłem, przypomniałem sobie! Tak, to było to samo!

Na pewno. To samo słowo, którym żebraczka przeklęła mego ojca. Zaklęcie czy przekleństwo, magiczna sylaba skazująca ludzką istotę na haniebną odmiennność, przemieniająca ją w kogoś czy w coś i n n e g o... [MK 41–42]

Bohater zostaje pozbawiony przywilejów dowodzenia, wykluczony ze wspólnoty za pomocą słowa. Słowa skazującego na ucieczkę – „magiczna sylaba skazująca ludzką istotę na haniebną odmiennność, przemieniająca ją w kogoś [...] i n n e g o”. Słowa, które jednak, niczym złe zaklęcie mogące samym swym brzmieniem wyrządzić zło, ani razu w powieści nie pada. Co, zdaniem Błońskiego, „dodaje smaku opowieści”¹⁰, ale jednocześnie uwypukla moc słowa-stygmatu.

Równocześnie, mimo nienazwania istoty problemu, rozrzucone w tekście wskazówki pozwalają domyślić się, co to za słowo. Powieść przynosi m.in. mityczną genealogię rodziny bohatera, sięgającą korzeniami XVIII wieku. Jej protoplastą miał być niejaki Szai Dirkan z Bremy, słynny kabalista, badacz ksiąg i pergaminów (MK 157). Wnuczkę kabalisty pojął za żonę sekretarz królewski Zyndram Zabierski, a jego synowie „stawali na kobiercach ślubnych z córami rodów szlacheckich [...], mieszając krew Dirkana Kabalisty z sarmacką krwią Lecha” (MK 158). Przed-

⁹ Metaforę „traumatycznego węzła” zaproponował J. W. Pennebaker – zob. K. D. Harber, J. W. Pennebaker, *Overcoming Traumatic Memories*. W zb.: *The Handbook of Emotion and Memory: Research and Theory*. Red. S. Christianson. Hillsdale 1992. Zob. też K. Stemplewska-Zakowicz (*Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”*). W zb.: *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Red. J. Trzebiński. Gdańsk 2002, s. 84): „Pennebaker proponuje metaforę »traumatycznego węzła« na określenie formy, w jakiej początkowo urazowe przeżycia są reprezentowane w pamięci: fragmentaryczne obrazy, słowa i uczucia pozostają ciasno ze sobą związane, niedostępne dla systematycznego wglądu i refleksji”.

¹⁰ Błoński, *op. cit.*, s. 78.

stawiona w skrócie przez bohatera historia rodu zawiera dwie cenne informacje. Pierwszą jest ta wyrażona *explicite*, dotycząca związków przodków żydowskich bohatera z Polską, związków krwi. Druga jest jedynie śladem, wskazówką – oto przywołane nazwiska przodków stanowią anagram imienia i nazwiska pisarza (komentował to później w *Miesiącach*, M1 207). Stanowią więc coś na kształt śladu obecności autora w utworze. Nazwisko jest wszak nie tylko istotnym elementem odróżniania tekstów poszczególnych twórców¹¹, ale przede wszystkim pierwszym znakiem podmiotowej tożsamości.

Milczenie w *Małej księdze* to nie tylko puste miejsce zamiast hańbiącego słowa, ale także brak odpowiedzi na obelgę. Uzasadnieniem takiego postępowania są dla bohatera słowa jego dziadka, znajdujące się, podobnie jak wspomniana historia rodziny, w liście do ojca bohatera. Słowa przeznaczone jako wskazówka na chwile prześladowania:

miałbym Ci do przesłania jedną jedyną radę: zachowaj wżgardliwe milczenie. [...] jest to, mój chłopcze, objaw dumy wart stokroć więcej niż słowo. [MK 156; podkreśl. A. F.]

Milczenie będzie stanowiło sposób obrony przed pogardą, przejaw dumy, a nie – jak można by sądzić – strachu i wstydu. Takie definiowanie braku słów zwykło się czytać jako usprawiedliwienie. Ewentualnie – uogólniając – jako usprawiedliwienie zmilczenia czy niepodejmowania w twórczości w takim stopniu, jak by się oczekiwało, wątków pochodzenia autora. Nie ryzykując jednak owych uogólnień hipotetycznych, nakazem honorowego milczenia tłumaczyć wolno brak „hańbiącego słowa” w *Małej księdze*. Czesław Miłosz pisał:

Poeta był to niegdyś człowiek posiadający dar słowa. Możliwe, że dzisiaj jego słowo składa się także z przemilczeń. Jego przemilczenia przynoszą mu zaszczyt albo go obciążają¹².

Przemilczenia są także częścią słowa prozaika – te powodowane wstydem, choć tak bardzo ludzkie, przynoszą ujmę. Obciążają tak jak nie wypowiedziane, zmilczane „słowo w powieści”. Równocześnie jednak milczenie, stając się niejako autonomicznym wątkiem powieści, przynosi autorowi zaszczyt. Zauważył Błoński:

W *Małej księdze* Brandys obnażył źródło swoich tematycznych obsesji. Umocnił się tym samym jako pisarz: nabrał zarówno autentyczności, jak dystansu¹³.

Wątki żydowskie nie są już jedynie włączane w losy bohaterów, „innych”, zniwelowany zostaje także trzecioosobowy, narracyjny dystans. Pojawia się nowe „tekstowe »ja«”, które choć wciąż nie decyduje się na użycie „słowa”, nazwanie przynależności narodowej, jest jednakowoż świadectwem włączania żydowskiego pochodzenia do oficjalnej autonarracji.

Milczenie to jednak także rodzące się wraz z nim oczekiwanie słowa. Konieczność nazwania tego, co ukrywane, wstydlive czy kompromitujące, więc sięgnięcia do tego, co przeszłe, przywołania historii jeszcze raz, na nowo, czy nawet utworzenia nowej opowieści, która pełniej oddawać będzie podmiotowe doświadczenie, autobiografię zaś pozbawi dysfunkcyjnych przemilczeń. Jerome S. Bruner

¹¹ Zob. M. Foucault, *Kim jest autor? W: Szaleństwo i literatura. Powiedziane. Napisane.* Tłum. M. P. Markowski. Oprac. T. Komendant. Warszawa 1999, s. 207.

¹² Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*. Wrocław 1990, s. 371.

¹³ Błoński, *op. cit.*, s. 88.

twierdzi: „Zawsze istnieją uczucia i doświadczenia nie pasujące do dominującej historii”, a cytująca jego słowa badaczka dopowiada: „jednak nie musi to stać się źródłem problemów, jeśli tylko osoba w razie potrzeby jest w stanie utworzyć alternatywną historię, uwzględniającą te doświadczenia”¹⁴.

Alternatywna historia niesie ze sobą uzasadnienie nowo pojawiającego się wątku. Taki status mieć może wspomniana mityczna genealogia rodu, jaką przedstawia bohater *Małej księgi*. Sięgnięcie do historii, pozwalające odnaleźć w opowieściach przodków podobne doświadczenia, nieco osłabia „ugodzenia” i niweluje różnicę bądź czyni z niej atut, przede wszystkim jednak uzupełnia osobistą historię i jednostkową tożsamość.

Taki status ma jednak także sformułowana przez Brandysa w *Przygodach Robinsona* opowieść o własnym pochodzeniu:

Ze mną sprawa nie była jasna. Wprawdzie przyszedłem na świat w rodzinie od dawna spolonizowanej, ale mimo to w parku Sienkiewicza, gdy miałem siedem lat, dziewczynka, w której byłem zakochany, zawołała do swego braciszka: „Nie baw się z tym Żydem!” Wyjaśniać, że jestem Żydem zasymilowanym albo Polakiem żydowskiego pochodzenia, nie byłoby wówczas na moją ani na jej głowę. Pięć lat później w bufecie samopomocy szkolnej łódzkiego gimnazjum realnego wyciągnąłem rękę z dwudziestogroszówką, aby poprosić o szklankę herbaty. Starszy kolega oświadczył zza bufetu: „Żydom nie sprzedaje się herbaty”. Tak więc dwukrotnie zostałem określony.

A kim się czułem? Oczywiście chłopcem z parku Sienkiewicza.

W momencie uzyskania pełnoletności przyjąłem chrzest rzymskokatolicki. Uczyniłem to z pobudek asymilacyjnych i z obawy przed upokorzeniami. Na wyższych uczelniach wprowadzono getto ławkowe. Protestowałem przeciw niemu, stojąc w czasie wykładu pod ścianą z grupą studentów różnych wyznań. [PR 71–72].

Fragment ten skupia wiele cennych informacji. Po pierwsze, nazwane zostaje żydowskie pochodzenie. Po drugie, pojawiają się przypomniane bądź po raz kolejny w autoopowieści przetworzone wydarzenia mające status „ugodzeń”. Są to elementy ważne w tekstowej, ale i pozatekstowej biografii pisarza, które przyczyniły się do uformowania podmiotowej tożsamości i identyfikacji – w dużej mierze negatywnej¹⁵ – z narodem żydowskim. Jest więc nowe ujęcie epizodu w parku znanego z *Małej księgi*, są sytuacje upokorzeń na uniwersytecie, powracające w *Nierzeczywistości*, *Rondzie*, *Miesiącach*. Jest jednak coś jeszcze. Oto w lakonicznej autobiografii pojawiają się także wyznania i strachu przed upokorzeniami, i chęci asymilacji z polską inteligencją, które zadecydowały o przyjęciu rzymskokatolickiego chrztu. Brandys obnaża więc „źródło swoich tematycznych obsesji”¹⁶ raz jeszcze. Zdobywa się na szczerość, ukazuje swoje „ja” słabe i obarczone grzechem. Ten niewielki autobiograficzny drobiazg – nie wolny, rzecz jasna, od fikcji czy zmyślenia – zdaje się stanowić cenne świadectwo formowania podmiotowej samowiedzy i ukazuje, jak gdzieś między osobistym doświadczeniem a literacką grą rodzi się autorskie „ja” Kazimierza Brandysa.

¹⁴ Stemplewska-Żakowicz, *op. cit.*, s. 99, autorka cytuje J. S. Brunera *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge 1986, s. 143).

¹⁵ Identyfikacja negatywna to taka, która opiera się wyłącznie na przykrych dla jednostki treściach. Zob. M. Melchior, *Spółeczna tożsamość jednostki. W świetle wywiadów z Polakami żydowskiego pochodzenia urodzonymi w latach 1944–1955*. Warszawa 1990. Autorka rozróżnia także identyfikację pozytywną oraz jałową.

¹⁶ Błoński, *loc. cit.*, s. 88.

Przytoczonego właśnie fragmentu nie kończy wzmianka o getcie ławkowym, w opowieści bohatera pojawia się jeszcze jeden akapit:

Wkrótce jednak znowu usłyszałem, kim jestem. Tym razem od Niemców. Postanowiłem zignorować ich zarządzenia. Przeżyłem okupację bez opaski z gwiazdą, poza murami getta. Wielokrotnie doznałem pomocy od przyjaciół i nieznajomych ludzi, „czystych rasowo” Polaków. [PR 72]

W stworzonej przez Brandysa XX-wiecznej opowieści o „inteligenckiej żydopolskości” znalazło się także miejsce dla największego „ugodzenia”, jakim był dla Żydów czas drugiej wojny światowej. Czas doświadczeń skrajnego naznaczenia różnicą, który niósł ze sobą nie tylko symboliczne, werbalne wykluczenie ze społeczności, ale także groźbę realnej śmierci.

Problematykę Holokaustu pisarz podejmuje już w jednej ze swych pierwszych powieści, w wydanej w r. 1946 *Mieście niepokonanym*. Oto w Warszawie, mieście „złożonym z losów indywidualnych, z nastrojów ulicy, z przygód, wzruszeń”¹⁷, wyodrębnia się część, która „szybciej kroczy ku śmierci” (MN 159). Odgradzona wysokimi murami, przecinana tylko pojedynczą linią aryjskiego tramwaju¹⁸ – rzeczywistość getta. Chociaż była tak blisko, pozostawała jednak wciąż obca. Zamknięci za murem są jacyś „oni”, a o powstaniu w getcie mówi się „żydowska wojna” (MN 186). Mur odgradzał dzielnicę nie pozwalając dowiedzieć się, co naprawdę się w niej dzieje. Równocześnie jego istnienie niejako usprawiedliwiała niewiedzę i wynikająca z niej bierność oraz pozwalało na „oswajanie się” stopniowe „z sąsiedztwem najmniej pojętych spraw” (MN 159). Mimo tego bohater nie przestaje myśleć o uwięzionych, którzy giną i cierpią:

Nocą jednak przychodziły do mnie ich twarze i towarzyszyły mi we śnie nad ranem, z nie-ruchomiałe, żałosne i nieme przez moją niewiedzę ich doli. Widziałem ich biedne ostrzyżone głowy, poranione ręce, wychudłe ciała na pryzkach i trapił mnie jakiś senny, nierozumny żal, że nie jestem z nimi i nie wiem wszystkiego o. Rozpaczalem we śnie nad ich losem i nad tym, że go z nimi nie dzielę; nad tym wreszcie, że pewnie spotka on w końcu i mnie. Potem oglądałem się wśród nich w pasiastym kaftanie i brał mnie strach, że za chwilę poznam zagadkę ich śmierci. [MN 103; podkreśl. A. F]

Żal, rozpacz i wstyd spotęgowała wiadomość, iż w getcie wybuchło powstanie:

Chciałem być blisko nich w tych dniach, gdy gnębił mnie wstyd, że nie jestem z nimi. Docierałem do różnych miejsc, skąd słyszał było gwizd kul i charkot wrzasków hitlerowskich. Ale nie widziałem wiele. Zawsze zamykał mi drogę mur. [MN 186]

Trudno owe próby ujrzenia tego, co dzieje się za murem, wyjaśnić zwykłą ciekawością, to raczej niewytłumaczalna potrzeba dzielenia losu z ludźmi, którzy walczą, odpowiedzialność za nich. Zwłaszcza że prócz komentarzy dotyczących powstania pojawia się także pełna dezaprobaty refleksja nad tym, co działo się równocześnie „po aryjskiej stronie”:

¹⁷ K. Wyka, *Pokłon Warszawie*. W: *Pogranicze powieści*. Warszawa 1989, s. 174.

¹⁸ O jego roli zob. J. Leociak, *Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca*. W zb.: *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku*. Red. L. Burska, M. Zaleski. Warszawa 2001.

Nie pochwalałem wówczas śródmieścia, gdzie w kawiarniach nie ucichł gwar, i czułem się winny za tłum zebrany przed kinem i za spacer w Alejach, gdzie chłopcy zaczepiali dziewczęta. [MN 187]

Bohater, mimo iż odczuwa solidarność ze światem getta i jego cierpieniami, przyjmuje jednak postawę świadka, biernego świadka, który nie narażając własnego życia, nie niesie pomocy walczącym i ginącym w getcie. Obserwuje wydarzenia z „perspektywy »strony aryjskiej«”, a więc – jak pisze Hanna Kirchner analizując dziennik Nałkowskiej:

Jest to [...] wiedza cząstkowa, z drugiej ręki. Cierpienie było cudze, zaświadczone, lecz nie doświadczone. Sprawiedliwiej rzecz ujmując – doświadczone poprzez los Polaków, coraz bliższy, jak się zdawało, żydowskiej Zagładzie [...] ¹⁹.

Problem cierpienia „zaświadczonego, lecz nie doświadczonego”, a tym samym postać świadka cudzego bólu, obserwatora śmierci, który sam próbuje się przed nią uchronić, to kolejny, raz po raz powracający w utworach Brandysa motyw. Ukrywający się na wsi bohater *Drewnianego konia* przez uchyloną firankę przy oknie swego pokoju obserwuje pracujących jeńców:

Patrzyłem na ich poranione nogi owinięte w stare szmaty, na ich ramiona skurczone od wiatru i myślałem sobie: oto ludzie, których nic już nie czeka [...], istnienia skończone, zanim przecięła je śmierć. [DK 136] ²⁰

Narrator *Dzokera* z kolei opisuje swą codzienną drogę przez zniszczoną powstaniem Warszawę, kiedy przechodził „na podwórkach przez rząd świeżo usypanych grobów” (Dż 88, podobnie 92). To zaledwie kilka przykładów, „najintensywniej” jednak problem ów powraca w *Miesiącach*, w których narrator, tak jak bohater cytowanego już *Miasta niepokonanego*, obserwuje Zagładę.

Tak jak w powieści o Warszawie, tak i w *Miesiącach* pojawiają się obrazy tętniącego życia Warszawy wobec bezruchu świata za murem. Autor powraca do stolicy i po raz kolejny opisuje swe okupacyjne doświadczenia:

W kwietniu, gdy wybuchło powstanie w getcie, codziennie patrzyłem z bramy na Bonifraterskiej, jak Niemcy, leżąc lub przyklęknięci na jezdni, ostrzeliwali z ciężkich karabinów maszynowych kamienicę odległą o kilkadziesiąt metrów. [...] przez dym widać było twarze broniących się Żydów. [...] W getcie płonęły domy, zza Murów ciepły powiew napędzał płatki spalenizny. Kawiarnie w śródmieściu były, jak zawsze, pełne ludzi. [M2 376–377]

Narrator po raz kolejny patrzy na Zagładę, na „twarze broniących się Żydów” – z zatłoczonych ulic poza gettem, tym razem jednak jego „aryjska perspektywa” jest nieco inna. Znikają senne koszmary, wyobrażenia siebie w obozowym pasia-ku, nierozumny, nie do końca uświadomiony żal, który popychał go do nieustannego „zagładania” za mur, zamieniony zostaje na spojrzenie tego, który uszedł z życiem, chociaż ze względu na swą „żydopolskość” przeznaczony był na śmierć. Wciąż natomiast pozostaje odczucie współcierpienia czy wrażliwość na krzywdę, które prezentował bohater *Miasta niepokonanego*, a które chyba najtrafniej nazwać empatią.

¹⁹ H. Kirchner, *Holokaust w dziennikach Zofii Nałkowskiej i Marii Dąbrowskiej*. W zb: jw., s. 90. Podkreśl. A. F.

²⁰ Fragment ten został usunięty przez autora w kolejnym wydaniu (Warszawa 1958).

Empatią, czyli współodczuwaniem, współbyciem z tymi, których cierpienia ukrywane są za murem. Istotę empatii zdefiniować można, nie wikłając się w liczne terminologiczne niuanse, jako odczuwanie stanu, w jakim znajduje się „inny”, jednak ze świadomością tego, iż to nie „ja”²¹. Podział ten jest konieczny, aby nie dopuścić do zawłaszczenia cierpień „innego”, ale także, aby nie przyćmić ich egoizmem. Wszystkie te kryteria zdaje się spełniać empatyczne bycie z tymi, którzy cierpią w getcie, tych, którzy zostali po drugiej stronie. Przeżywali wszak cudze – „zaświadczone”, ale nie doświadczone cierpienie.

Jednak sytuacja wojennego zagrożenia i wpisana w nią empatia Żyda, który pozostał „po aryjskiej stronie”, jest sytuacją specyficzną. Jak bowiem ustalić granice współcierpienia, gdy tak trudno o ustalenie granic własnej tożsamości? Kiedy trudno o wyraźne granice „ja”, budowanego często na zaprzeczeniu swego prawdziwego pochodzenia i wiary. Żydowskie pochodzenie zmienia perspektywę „aryjskiej strony” patrzenia na getto. Nie jest to już spojrzenie powodowane tylko niezgodą na Zagładę, jest to także odczucie wspólnoty cierpień z tymi „za murem” i poczucie winy za ucieczkę spoza niego. Sytuacja taka rodzi współczucie, które charakteryzuje się często przekroczeniem granic własnego „ja”, rozpuszczeniem ich w cierpieniu. Równocześnie empatii towarzyszy lęk, który napędza nieustanny przymus powtarzania bolesnych doświadczeń. Tak chyba czytać można Henryka Grynberga, którego Błoński nazywa: „pogrobowcem własnej społeczności”:

Sam przyznaje, że nie ma wyobraźni, tylko pamięć. Jego literacką racją istnienia jest holokaust. [...]

Jego wewnętrzną substancją jest zagłada. Grynberg był podczas wojny kilkuletnim chłopcem, który chyba nie wszystko rozumiał, ale świetnie czuł, co się dzieje. Ten właśnie – nieustannie pokonywany – lęk zrobił go pisarzem²².

Ciągłe opisywanie losów rodziny, podejmowanie żydowskich wątków służyć ma pokonaniu traumy w twórczości opartej na współcierpieniu i współodczuwaniu²³. Dla Brandysa również „talent to spotęgowana pamięć” (M1 250), czego potwierdzenie znajdujemy m.in. w zapisie:

Przeważająca część mojej pamięci skupia się na tych latach w Warszawie – na latach wojny, gdy byłem człowiekiem przeznaczonym na śmierć. [PR 71]

Jednak zamiast „substancji zagłady” jest opowieść intelektualisty, który próbuje swym pisaniem – na tyle, na ile to możliwe – uporządkować trudne wspomnienie bycia skazanym na śmierć. Toteż nie dziwi opór przed uleganiem wspomnieniom Holokaustu:

²¹ O ważności terminu „empatia” dla odczytań literatury podejmującej problem Zagłady świadczą choćby dyskusja wokół książek D. LaCapry na łamach „Tekstów Drugich” (2004, nr 5): D. Krawczyńska, *Empatia? Substytucja? Identyfikacja? Jak czytać teksty o Zagładzie?* – J. Tokarska-Bakir, *Kontekst ocalenia. O empatii i żałobie w historii, literaturoznawstwie i gdzie indziej*. Wątek empatii w literaturze poruszała także A. Łebkowska (*O pragnieniu empatii w prozie polskiej końca XX wieku*. „Teksty Drugie” 2002, nr 5). Do prac omawiających problematykę empatii należą m.in.: J. Rembowski, *Empatia. Studium psychologiczne*. Warszawa 1989. – M. H. Davis, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*. Tłum. J. Kubiak. Gdańsk 2001. – M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*. Przeł. O. Waśkiewicz. Gdańsk 2006.

²² Błoński, *op. cit.*, s. 104, 105.

²³ Zob. Łebkowska, *op. cit.*, s. 156.

O tym, że obydwie moje ciotki – zalotnice, Marychnę i Ewunię, wywieziono do obozu Zagłady, o tym wiedziałem. Ale broniłem się przed tymi obrazami, nie pragnąłem odgadnąć, kiedy i jak zginęły. [M2 342–343]

Wspomnieniom, których pojawienie się, często fragmentaryczne i bardziej sensoryczne niż intelektualne, jest bolesnym wdarciem się tego, co ciągle nie uporządkowane, w poznawczo uspołnioną jednostkową tożsamość.

Obrona przed okrutnymi obrazami Zagłady nie oznacza jednakowoż zapomnienia o zbrodni. Pamięć Holocaustu funkcjonuje w tekstach Brandysa w nieco inny sposób. Znacząca wydaje się tu, odnotowana w czasie podróży do Jerozolimy, refleksja:

nie uważam się za poganina i gdybym miał określić w sobie sferę chrześcijaństwa, nazwałbym ją uczestnictwem w winie, świadomością, że należę do wspólnoty obciążonej grzechem. [M2 437; podkreśl. A. F.]

Grynberg, jak napisał o nim Brandys w *Miesiącach*, „pozostał wierny swoim zamordowanym” (M2 350) poprzez ciągłe powroty do tamtej sprawy i spisywanie ich losu. Prozę Grynberga ulepił lęk; co zaś do Brandysa – to zaryzykować można stwierdzenie, iż jego teksty uformowało poczucie winy. Poczucie silne i trudne, często skrywane, ale wciąż prowokujące go do podejmowania niełatwych polsko-żydowskich wątków. Poczucie wywołane świadomością uczestniczenia we wspólnocie obciążonej grzechem przeżycia i bycia przechodniem, świadkiem Zagłady:

Przechodziłem obok murów getta, widziałem z tramwaju drewniany pomost nad Murami, którym Żydzi chodzili z jednej części getta do drugiej, patrzyłem na zegarek, śpieszyłem się, należałem do większości. Nie była to obojętność – to była niemoc, bierność, milczenie, ale w zewnętrznych przejawach czym to się różniło od obojętności... [M2 439; podkreśl. A. F.]

Chociaż cierpienia wywożonych do obozów i niewinnie mordowanych powodowały najgorętszy sprzeciw narratora, z jego ust nigdy nie wydobył się okrzyk protestu. Milczenie było ceną za przeżycie. Pozostawiło jednak trwałe ślad. Ślad, który w powojennych wspomnieniach zatarł nawet lęk przed śmiercią. Obserwacja cudzego cierpienia połączona z brakiem przeciwdziałania, a więc niejako z przyzwoleniem na krzywdę, sprawia, iż pojawia się „atrybucja przypisująca winę samemu sobie”, która „powoduje, że empatyczne cierpienie przekształca się w poczucie winy”²⁴.

Empatia nie współlistniała więc u Brandysa z utrwalającym pamięć lękiem, ale z „uwierającym” poczuciem winy. To z kolei prowokuje do rozpatrywania wojennej rzeczywistości w kategoriach moralnej odpowiedzialności obserwatorów okrutnych zdarzeń. Stąd asceza i brak opisów cierpień, których autor zapewne był świadkiem. Nie interesuje go ciągłe, bezwarunkowe powtarzanie traumatycznych przeżyć, ale raczej próba choć częściowego uchwycenia tego, co „nie-wypowiadalne”, w intelektualnych rozważaniach, by złagodzić płynący z poczucia winy „wstyd istnienia”. Czym dokładnie on jest? Sam autor definiuje go z niemałym trudem:

²⁴ Hoffman, *op. cit.*, s. 99. Autor odwołuje się do analiz wywiadów biograficznych z Niemcami ukrywającymi Żydów podczas drugiej wojny światowej, opisanych w książce: S. P. Oliner, P. M. Oliner, *The Altruistic Personality*. New York 1980.

Nie umiałem powiedzieć tych kilku prostych słów [...]. „Wstyd istnienia? Ależ proszę państwa, każdy z nas wie, że jest lepszy dla siebie niż dla innych, że bardziej dba o własne zdrowie niż cudze, że więcej myśli o sobie niż o innych. Każdy z państwa wie o tym i wie, że powinien to ukryć, a zarazem wie, że wszyscy to ukryli i że w owym ukrywaniu odbija się nasz wstyd za ludzkie istnienie”. [M2 436–437; podkreśl. A. F.]

Wstyd, o którym pisze autor, to wstyd za istnienie, które oparte jest na egoizmie. To, co w czasach pokoju wydaje się w niektórych sytuacjach rzeczą wręcz pożądaną, w trudnych czasach strachu odziera ludzkość z heroizmu i pozostawia w świadomości żywych duchy tych, co zginęli nie uzyskawszy pomocy. Duchy wciąż przypominające o wstydzie i poczuciu winy. Poczuciu nieuzasadnionym wobec okrucieństwa i wojennej rzeczywistości, które sam autor zdaje się racjonalizować:

Żyliśmy w czasach, gdy trudno było czuć się niewinnym będąc żywym, ale oboje [z żoną] chcieliśmy przeżyć i wiedzieliśmy, że nie ma w tym winy. [M2 377; podkreśl. A. F.]

Mimo świadomości „braku winy” poczucia jej nie daje się jednak zniwelować:

Wszystkie moje grzechy wydają mi się dziecinne w porównaniu z tym, że kiedy oni ginęli, ja żyłem, jadłem, grałem w karty, miałem kobiety. [M2 350]

Życie poza murem zdaje się narratorowi niestosowne, nieadekwatne w stosunku do tego, co dzieje się w getcie, chociaż w rzeczywistości życie „po aryjskiej stronie” to funkcjonowanie w zaledwie pozorowanej normalności. Po obu stronach muru wspólny ludziom był strach przed śmiercią. Strach, który wzmacniał się, jeśli znajdowali się poza gettem mimo podlegania rasistowskim paragrafom. Wojna przeżywana „na aryjskich papierach” stała się traumatycznym wspomnieniem dla wszystkich Żydów²⁵, czas budowania siebie na zaprzeczeniu prawdziwego pochodzenia pozostawił niezatarte ślady.

W twórczości Brandysa czas wojny i Zagłady to także bolesne „ugodzenie”, a rana po nim staje się zaczątkiem nowej tożsamości. Głównym powracającym w utworach wojennym wspomnieniem autora jest nie lęk przed odkryciem, iż schronił się „po aryjskiej stronie”, ale odczucie winy i wstydu, iż w trosce o własne życie pozwolił ginąć innym. Mimo iż uczucia te różnią się, a psychologiczny mechanizm ich powstawania zapewne nie jest jednakowy, to w twórczości Brandysa zdają się często występować jednocześnie. Tak jakby poczucie winy rodziło zarazem wstyd za to, iż w swej biografii dopuścił się czegoś haniebnego. To z kolei powoduje, iż indywidualne odczucia strachu czy trudów związanych z niebezpiecznym ukrywaniem się zostają zbagatelizowane wobec ogromu krzywd tych, którzy mieli mniej szczęścia i zginęli w getcie, w obozie czy na ulicy. Formuje się więc pohołokaustowa tożsamość, oparta nie na dramatycznym, niewyraźnym cierpieniu, ale na poczuciu jego braku. Braku rozumianego nie jako niemożność zdefiniowania traumatycznego, wymykającego się świadomości zdarzenia, ale na nieuczestniczeniu w Szoa, którym w utworach Brandysa jest ukrywanie się po aryjskiej stronie.

²⁵ Na ten temat zob. np. M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*: analiza doświadczenia autobiograficznego. Warszawa 2004.

Pytanie, jakie stawia sobie po Zagładzie, to pytanie, jak żyć dalej zachowując dla siebie szacunek. Jak cieszyć się z ocalenia, gdy wobec ogromu śmierci innych pozostaje ono „brudną łaską losu” (Dż 36). Jak pozostać w swych oczach „porządnym człowiekiem” nosząc na sobie piętno świadka Zagłady. Pisząc o międzynarodowych konferencjach poświęconych dziejom Żydów europejskich w latach 1939–1945 stwierdza Brandys:

Prawdziwym tematem, który omijano w referatach i przemówieniach, są porządni ludzie. Mam na myśli zarówno porządnym Polaków, Czechów czy Francuzów, jak i porządnym Niemców, tych, co w milczeniu potępiali hitlerizm. Mam na myśli również siebie. Byłem tak samo beczynnym i milczącym świadkiem zagłady. [M2 437–438]

Przemilczanie problemu w „referatach i przemówieniach” to brak społecznego przyzwolenia na jego ujawnienie i włączenie do publicznej debaty. Dla Żydów stało się Szoa ośrodkiem zbiorowej pamięci, w którym zbiegają się pojedyncze biografie, wydarzeniem, które wielu utwierdziło w narodowej tożsamości. Jest jednakowoż także częścią historii Europy, narodów, których mieszkańcy także borykają się z trudem pamiętania. Nie tylko o niewyobrażalnej zbrodni, ale także o postawie, jaką wobec niej zajmowali. O postawie świadka charakteryzowanej w utworach Brandysa.

Może dlatego tak bliski pisarzowi był film Claude’a Lanzmanna *Szoah*. Jego projekcję odnotował i komentował m.in. tak:

[...] *Szoah* jest dziełem nowego rodzaju i niezmiernie wagi: pierwszym wielkim dokumentem filmowym o zachowaniu się ludzi wobec społeczności przeznaczonej na śmierć. Jest filmem o miejscu i świadkach ludobójstwa. Nie o katach i ofiarach ani o stosunku między katem a ofiarą, lecz o moralnej pamięci świadków i o technice wykonania zbrodni. [M2 346–347; podkreśl. A. F.]²⁶

Nie relacje między oprawcami a ofiarami, nie przyczyny zbrodni, ale świadomość tych, którzy byli jej świadkami, wydaje się najważniejsza. Brandys po raz kolejny podnosi problem tych, co wiedzieli o Zagładzie, a teraz żyją w poczuciu winy i chcą wierzyć, iż – jak stwierdza jeden z bohaterów jego utworu –

wiedzieć o czymś i być za coś odpowiedzialnym to dwa pojęcia nierównej wielkości. [WzB 21]

Postulat Brandysa, by ciągle owo poczucie winy przypominać i rozmawiać o tym, co zdaje się zbyt wstydlive, niemożliwe do wypowiedzenia, jest głosem o włączenie doświadczeń Holokaustu do ogólnoeuropejskiej historii i do historii Polski, w której wciąż pozostają jątrzącą się raną (jak pisał w *Miesiącach* o wydarzeniach marca 1968). Tutaj zbliżają się rozważania pisarza do myśli LaCapry, „jednego z najbardziej konsekwentnych obrońców stanowiska, że podstawą przepracowania indywidualnej traumy ofiar Szoa jest włączenie jej do pamięci zbiorowej [...]”²⁷. To jednak – paradoksalnie – wydaje się niemożliwe bez podjęcia próby uporządkowania jednostkowych doświadczeń, bez przerywania milczenia o własnej przeszłości.

²⁶ Rozważania poświęcone refleksjom Brandysa po filmie Lanzmanna zasługują, być może, na to, aby je szerzej rozpatrzyć w zestawieniu z interpretacją, jaką dał D. LaCapra (*History and Memory after Auschwitz*. Ithaca and London 1998).

²⁷ Tokarska-Bakir, *op. cit.*, s. 193–194. Autorka odwołuje się do następujących tekstów D. LaCapry: *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore and London 2001; *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*. Ithaca and London 1994; *History and Memory after Auschwitz*.

5

Przeszłość i pamięć stanowią dla pisarstwa Brandysa kategorie kluczowe. To obszar, którego penetracja jest niezbędna dla zrozumienia kondycji czy wyborów dokonywanych przez działających w jego utworach bohaterów.

Każda nasza myśl tkwi w przeszłości [...] – najbujniejsza wyobraźnia jest zawsze owocem z drzewa zbiorowej pamięci [...]. Nie można myśleć poza historią, tak jak nie można żyć poza biografią. [P 66; podkreśl. A. F.]

Biografia zdaje się być synonimem konstelacji istotnych zdarzeń i doświadczeń podmiotu, które pozwalają na jego samookreślenie. „Nie można żyć poza biografią”, czyli – odwracając tę tezę – „można żyć” jedynie w biografii, jest ona pewnym projektem, opowieścią o tym, co istotne z punktu widzenia konkretnej jednostki, która dokonując kolejnych wyborów nadaje swej biografii kształt. Jednocześnie możliwość wyboru obarcza jednostkę odpowiedzialnością za decyzje: wybierając siebie, zarazem w jakiś sposób wybiera ona za innych, wybiera „pewien wzór człowieka”²⁸. Dla intelektualisty to właśnie istnienie owej odpowiedzialności jest gwarancją jego swoistości i wyróżnikiem. Pierre Bourdieu (komentując Sartre’a) pisze o przekleństwie świadomości jako o przynależnym intelektualistom przywileju: „społeczne doświadczenie [...] uprzywilejowanego pariasa, skazanego na (błogosławione) przekleństwo świadomości, wzbraniającej mu kojącego pogodzenia z samym sobą [...]”²⁹.

Przekleństwo świadomości to dla Brandysa przekleństwo przeszłości. Wybór nie jest wolny, bo ciąży nad nim piętno poprzednich decyzji. Historyczność ludzkiego bycia zakotwicza jednostkę w świecie, skazując ją na nieustanne uzgadnianie swej samowiedzy z tym, co przeszłe, zarówno na planie jej jednostkowego doświadczenia, jak i na społecznej płaszczyźnie opowieści wspólnotowej. Powstaje pewna zależność, inni współuczestniczą w tworzonej przez podmiot opowieści, ale także on sam, dokonując pewnych wyborów, wpływa na cudze biografie. Podejmuje decyzje co do swego losu, a tym samym w pewien sposób wyznacza los innych. Często wybory te nie są ani łatwe, ani jednoznaczne, zwłaszcza iż autonomię podmiotu wyrażnie determinuje istniejąca już historia, a każda podjęta decyzja staje się także jej częścią. Dlatego decyzja z punktu widzenia sytuacji jednostki nawet słuszna rodzic może bolesne, nieusuwalne w kształtowaniu podmiotowej tożsamości ślady.

Doświadczenie „żydopolskości”, któremu poświęcony jest niniejszy tekst, stanowi modelowy dla pisarstwa Brandysa przykład zmagania z przeszłością i konsekwencjami biograficznych wyborów rozpostartych między dobrem innych a własnym. Podjęta przez bohaterów Brandysa decyzja o milczeniu na temat swego pochodzenia spotyka się z oporem innych, stąd epizody dotyczące „ugodzeń różnicą”. Epizody, które wciąż w pisarstwie Brandysa powracają. Tak jak powraca to, co wyparte, odrzucone, nie mieszczące się w podmiotowych granicach poznania, czyli traumatyczne. Tezę mówiącą, iż są to wydarzenia o cechach traumy, zdają się potwierdzać nie tylko ich uporczywe powroty. O klasyfikacji wydarzenia jako urazu nie decyduje bowiem wyłącznie jego specyficzny charakter, ale także spo-

²⁸ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998, s. 31.

²⁹ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*. Przeł. A. Zawadzki. Kraków 2004, s. 326.

łeczne okoliczności sytuacji, stan podmiotu czy „w końcu – i według Freuda przede wszystkim – konflikt psychiczny, który przeszkadza podmiotowi włączyć do jego świadomej osobowości doświadczenie, które mu się przydarzyło”³⁰. W przypadku Brandysa byłby to konflikt między pragnieniem polskości a sytuacją obiektywną – faktem niechcianego żydostwa, dysonans między wewnętrznym poczuciem narodowej przynależności a tożsamością nadawaną z zewnątrz, przez innych.

Pośród wszystkich bolesnych doświadczeń, które przywołuje Brandys, jest jednak jedno szczególne – Holokaust. Najboleśniejsze „ugodzenie”, zdarzenie samo w sobie noszące cechy traumy. Bycie świadkiem Zagłady zamienia towarzyszące bohaterom Brandysa poczucie upokorzenia w dużo trudniejsze poczucie winy. To z kolei obarcza podmiot odpowiedzialnością za śmierć niewinnych, nakłada nań obowiązek pamiętania i mówienia o tym, co zaszło. Bo dla Brandysa „Żydem nie jest się pomimo Zagłady, lecz – przeciwko Zagładzie”³¹. Pamiętanie to obowiązek intelektualisty, który jednak trudno jest wypełnić bez pogodzenia się z własnym pochodzeniem, bez uporządkowania indywidualnej biografii. Brandys wiedział, jakie to trudne. Stąd jego pisarstwo to ciągle, by użyć słów bohatera *Pomysłu* –

Obarczanie się winą i uwalnianie się od niej, wykrętna polemika między sobą a losem, milion ekspiacji i bluźnierstw w ciągu doby! [P 63]

Twórczość Brandysa pełna jest refleksji i powrotów do tego, co przeszłe, wyrasta z tego, co niebyłe, a przecież wciąż ważne. Jednocześnie to właśnie pisanie stwarza możliwość wyrażenia słowem trudnych doświadczeń, rozsypywania traumatycznych węzłów – i ono niewątpliwie jest największym przywilejem Brandysowskiego inteligenta. Pozwala nazwać to, co wywołuje wstyd i poczucie winy, oraz „przepisywać siebie” ciągle na nowo, czerpiąc z obszaru niezamkniętej, nieraz trudnej i bolesnej przeszłości. Taka właśnie jest historia żydowskich doświadczeń i dawania moralnego świadectwa Zagładzie. Doświadczeń czających się gdzieś we wnętrzu człowieka, niczym dybuk z żydowskiej przypowieści, który ciągle domaga się sprawiedliwości wobec siebie i świata.

INTELLECTUAL JEWISH-POLISHNESS AND THE MEMORY OF EXTERMINATION. JEWISH MOTIVES IN KAZIMIERZ BRANDYS'S WRITING

The text is an attempt at reading Kazimierz Brandys's prose from the perspective of two Jewish motives present in it. The considerations, based on analyses of fragments of the text, concentrate on the traces of Jewish origin in Brandys's autobiographical discourse. They also focus on Brandys's construction of protagonists, trying to find a place for a Jewish tradition in the shaping of a subjective self both in the "I" in the text and in the biographies he constructed. The self is based on a difficult coexistence of the sense of Polishness and of belonging to Polish intelligence alongside the Jewish nation. The latter is built mainly of the negative, difficult experience. What links Brandys with the Jewish nation is the stigmata, persecution and humiliation. A memorable experience in thus formulated sense of the national self is the Holocaust, and a Brandys-like protagonist construction: a witness, who avoided extermination, but was forced to see the suffering of others. This, in turn, resulted in his painful feeling of guilt and condemned to constant returns in his memory to the difficult experience of war.

³⁰ J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*. Pod kier. D. Lagache'a. Przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Warszawa 1996, s. 341.

³¹ Prokop-Janiec, *op. cit.*, s. 127.