

Krytyczne pamięcioznawstwo a obowiązki polskie. W stronę pamięci wystarczająco dobrej (z inspiracji *Fałszerzami pieprzu* Moniki Sznajderman)¹

Maria Kobielska

TEKSTY DRUGIE 2020, NR 3, S. 336–354

DOI: 10.18318/td.2020.3.21 | ORCID: 0000-0003-4083-4061



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Tekst powstał w ramach projektu badawczego *Nieupamiętnione miejsca ludobójstwa i ich wpływ na pamięć zbiorową, tożsamość kulturową, postawy etyczne i relacje międzykulturowe we współczesnej Polsce* finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (nr 121/NPR4/H2a/83/2016).

Punktem wyjścia tego tekstu jest pewne problematyczne doświadczenie badawcze: narastające poczucie kłopotu, źródłowo związanego z uprawianiem

- 1 Dziękuję moim studentom z Wydziału Polonistyki UJ, z którymi miałam możliwość rozmowy o *Fałszerzach pieprzu. Historii rodzinnej* Moniki Sznajderman, a zwłaszcza Janowi Zającowi, autorowi znakomitej pracy licencjackiej poświęconej tej książce. Były to jedne z moich najbardziej inspirujących doświadczeń dydaktycznych. Dziękuję także uczestnikom dyskusji w ramach zorganizowanej przez Instytut Kultury Polskiej UW i Centrum Badań Żydowskich UŁ konferencji *Zagłada po Zagładzie. Międzypokoleniowy przekaz traumy*, na której prezentowałam pierwszą wersję tego tekstu, a zwłaszcza Łukaszowi Biedce, dr Justynie Kowalskiej-Leder, prof. Katarzynie Prot-Klinger i prof. Rafałowi Stobieckiemu. Za komentarze do tekstu dziękuję też Aleksandrze Szczepan. Jestem wdzięczna za możliwość przedyskutowania tekstu na forum Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na WP UJ; za opinie dziękuję zwłaszcza dr Agnieszce Daukszy, dr. hab. Jerzemu Franczakowi, Annie Haratyk, dr. hab. Tomaszowi Kunzowi, prof. Annie Łebkowskiej, prof. Ryszardowi Nyczowi, prof. Romie Sendyce, dr Justynie Tabaszewskiej. Ta długa lista podziękowań nie zmienia oczywiście faktu, że za całość poniższego wywodu, a zwłaszcza wszystkie jego niedociągnięcia, ponoszę odpowiedzialność wyłącznie sama.

Maria Kobielska – dr, adiunktka w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Wydziale Polonistyki UJ, gdzie współtworzy też Ośrodek Badań nad Kulturami Pamięci. Kulturoznawczyni i literaturoznawczyni, zajmuje się współczesną polską kulturą pamięci. Opublikowała m.in. książkę *Polska kultura pamięci w XXI wieku: dominanty. Zbrodnia katyńska, powstanie warszawskie i stan wojenny* (2016). Kontakt: maria.kobielska@uj.edu.pl.

pamięcioznawstwa, a promieniujące znacznie szerzej, obejmującego sferę zaangażowania, postawy obywatelskiej, a nawet tożsamość polskiej badaczki i Polki pamiętającej. Wychodząc od analizy przypadku, chciałabym zastanowić się nad pewnymi uwarunkowaniami współczesnej polskiej kultury pamięci, których metasiła wydaje mi się dojmująca, a których spektrum oddziaływania zawiera w sobie również praktykę badawczą. Będzie mi chodziło o rozpoznawanie reguł kultury pamięci, narzucających się jej użytkownikom i użytkowniczkom z siłą i automatyzmem obowiązku. Niektóre z tych reguł (w tym tabu) zostały już wnikliwie i przekonująco zbadane przez pamięcioznawców, gdy chodzi o sposoby ramowania postrzegania przeszłości grupy, obejmujące zarówno pamięć, jak i zorganizowane zapomnienie i niepamięć (rozumianą także, jak proponuje Roma Sendyka, jako „inkluzywny termin obejmujący te składowe procesy pamiętania, które opierają się symbolizacji”²). Według mojego rozeznania nie powstało jednak zbyt wiele tekstów, które problematyzowałyby najważniejszą tu dla mnie kwestię: istnienie różnych grup tych „obowiązków” (wyrażających odmienne wartości, profilujących również praktykę badawczą), które dokonywałyby autorozpoznania tego faktu (z uwzględnieniem świadomości i nieświadomości realizowanych zasad), wreszcie, które rozważałyby możliwości (i, przede wszystkim, trudności) działania – łączącego sferę badawczą, praktyki pamiętania, zaangażowanie i dydaktykę – które zmierzałyby także do ich przeformułowywania.

Nie bez wahania zdecydowałam się na użycie w tym kontekście frazy „obowiązki polskie”. Cytat z Romana Dmowskiego uznałam jednak za poręczny skrót myślowy, ponieważ powraca on we współczesnej debacie publicznej, z jednej strony w poważnych politycznych autodefinicjach, z drugiej natomiast jako oczywisty obiekt ironicznej krytyki – również w ramach pamięcioznawczego dyskursu. Elżbieta Janicka w swojej krytycznej analizie przekazu Muzeum Historii Żydów Polskich Polin pisze:

Nie do przyjęcia okazała się sugestia, że MHŻP mogłoby prezentować perspektywę inną niż większościowa. Parafrazując skrzydlatą myśl Romana Dmowskiego: jest to Muzeum Historii Żydów Polskich, więc ma ono „obowiązki polskie”³.

2 R. Sendyka *Niepamięć albo o sytuowaniu wiedzy o formach pamiętania*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 266.

3 E. Janicka *Ambasada Polski w Polsce. Mit Polin jako wzór narracji i model relacji mniejszość–większość*, „Studia Litteraria Historica” 2016, nr 5, s. 14-15.

„Obowiązki polskie” wypełniane w tym ujęciu przez muzeum badaczka zamyka w formule „polinizacji” historii, tzn. – w ogólności – propagowania nacjonalistycznej wizji, po pierwsze, idealizującej warunki życia Żydów w Polsce, po drugie, przekłamującej i dekontekstualizującej ich tożsamość, jednoznacznie czyniącej z nich przede wszystkim „Żydów polskich”. „Obowiązki polskie”, w zamierzeniu nieironicznych użytkowników denotujące zestaw oczywistych patriotycznych czy wręcz obywatelskich powinności, w ujęciu krytyków zamieniają się więc w narzędzie opresji i fałszu. Jeśli za pamięciowe „obowiązki polskie” uznać wytwarzanie i bronienie pozytywnego autowizerunku wspólnoty za sprawą skomplikowanego zestawu wyobrażeń, oddziałującego zarówno w sferze poznawczej, moralnej, jak i emocjonalnej i afektywnej – obserwacja polskiej „pamięci podzielonej” może pokazać nie tylko prostą siłę oddziaływania utrwalonych reguł, ale i to, że wydaje się ona predestynowana do działania (albo po prostu bycia postrzeganą) właśnie przez nakładanie obowiązków i rozliczanie z ich wykonania. Wśród nich znajdują się obowiązki przeciwstawne, stawiające pamiętających (zobowiązanych) w niemożliwych do prostego rozwiązania sytuacjach. W dalszej części tekstu zastanowię się nad takim klinczem obowiązków pamięciowych, który uważam za najważniejszy, najbardziej dotkliwy i ryzykowny. Dotyczy on oczywiście polskiej kultury w kontekście Zagłady.

Aby tego dokonać, posłużę się studium przypadku: będę przyglądać się funkcjonowaniu polskiej literatury postpamięciowej, a konkretnie *Falszermom pieprzu. Historii rodzinnej* Moniki Sznajderman⁴, w perspektywie współczesnej polskiej kultury pamięci. Kwestia mechanizmów działania indywidualnej postpamięci, w sporym stopniu zbadana już przez komentatorów⁵, jest więc

4 M. Sznajderman *Falszerze pieprzu. Historia rodzinna*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, wyd. elektr.

5 Polską literaturę postpamięciową w szczególnie inspirujący i pełny sposób badała Anna Mach (*Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*, WN UMK, Toruń 2016), a także Aleksandra Szczepan (*Polski dyskurs posttraumatyczny. Literatura polska ostatnich lat wobec Holokaustu i tożsamości żydowskiej*, w: *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy: konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2011) oraz Monika Żółkoś, Bartosz Dąbrowski i inni. Najbardziej, moim zdaniem, wnikliwym komentarzem do *Falszerzy pieprzu* jest artykuł Pauliny Czwordon-Lis „Kto jest falszermem pieprzu?” („Narracje o Zagładzie” 2018, nr 4, s. 472–480). Całościowo, erudycyjnie i bardzo ciekawie, odwołując się zarówno do koncepcji Marianne Hirsch, jak i do innych inspirujących kontekstów (zwł. teorii Michaiła Bachtina), analizuje tę książkę Jan Zajac w swojej niepublikowanej jeszcze pracy licencjackiej, zatytułowanej (*Auto*)biografia rodzinna. „Falszerze pieprzu” Moniki Sznajderman, obronionej w 2018 roku na Wydziale Polonistyki UJ.

pewną częścią, a nie punktem dojścia stawianego przeze mnie problemu. Łącząc zagadnienia mnemonicznej poetyki tekstów z tymi dotyczącymi warunków możliwości ich odbioru i oddziaływania, pytam, jakimi „urządzeniami do pamiętania”⁶ są współczesne przykłady literatury postpamięciowej – w jakiego rodzaju aktywność na polu pamięci mogą wdrażać swoich użytkowników, ułatwiając im pamiętanie o przeszłości, a jednocześnie nadając mu pewien profil. Splot wrażliwych kwestii: posttrauma, problematycznych więzi rodzinnych i ramowania ich przez kontekst większościowej kultury polskiej, nadaje literaturze postpamięci szczególą wagę. Nie twierdzę przy tym, że specyfika oddziaływania tekstów Bożeny Keff, Ewy Kuryluk, Piotra Pazińskiego, Andy Rottenberg, Moniki Sznajderman, Magdaleny Tulli, Agaty Tuszyńskiej, Marcina Wichy czy Macieja Zaremby-Bielawskiego jest bliźniacza ani też, że tekst postpamięciowy podlega w polu pamięci zbiorowej mechanizmom z gruntu innym niż wszelkie teksty dotyczące tematu Zagłady. Sądzę jednak, że ujawniające się przy ich analizie kwestie mogą stanowić papieriek lakmusowy problemów kultury pamięci w Polsce w XXI wieku.

Punktem wyjścia tych rozważań niech będą dwa komentarze do *Falszerzy pieprzu*, które łączy to, że oceniają książkę właściwie entuzjastycznie. Obaj autorzy – których z kolei dzieli przepaść, gdy chodzi o format twórczości i publicystyki, doświadczenie, a także krytyczny temperament – dają jednak wyraz zupełnie różnym i znamionym reakcjom na prozę Sznajderman, w innych punktach kontaktu z nią odczuwają niepokój i ulgę.

Pierwszy autor, Henryk Grynberg⁷, z właściwą sobie bezkompromisowością dokonuje w recenzowanym tekście korekt. Poprawia autora przedmowy, Martina Pollacka, który określił żydowskich przodków autorki z rodziny Rosenbergów jako przed wojną „szanowanych obywateli”, co jest w ujęciu Grynberga nadużyciem: żydowscy Polacy w międzywojniu „nie byli szanowani, lecz dyskryminowani, poniżani, zmuszani do segregacji rasowej”. Powątpiewa też w relację samej autorki, nie dowierzając, że ukrywający się „po aryjskiej stronie” wuj zginął w czasie powstania warszawskiego w 1944 roku, jak wielu polskich cywilów, przypadkowo, od zabłąkanej kuli. Gdy przytacza rozważania Sznajderman dotyczące jej rodzinnego dziedzictwa żydowskiego

6 Pojęcie to proponuję, omawiam i uzasadniam w tekście *Urządzenia do pamiętania*, „Studia Kulturoznawcze” 2017, nr 1 (11), s. 55-68.

7 H. Grynberg *Dwuportret rodzinny*, „Dwutygodnik” 2017, nr 3 (208), www.dwutygodnik.com/artykul/7131-dwuportret-rodzinny.html (20.03.2020). Wszystkie cytaty w tym akapicie pochodzą z tego tekstu.

i polskiego, ziemiańskiego, zastanawia się, czy w konkretnym fragmencie „roz-dwojona dziedziczka mimowolnie identyfikuje się” z tym drugim bardziej niż z tym pierwszym; dopowiada mocne oceny zachowań byłych ziemian w PRL – „kolaboracji”. Reasumując, zanim – ostatecznie bardzo pozytywnie – oceni *Falszerzy pieprzu*, Grynberg sprawdza, czy książka, opisując „relacje polsko-żydowskie”, nie jest zbyt łagodna dla nieżydowskich Polaków – czy nie traktuje ich z niesprawiedliwą, wynikającą z identyfikacji, wyrozumiałością, która mogłaby uniemożliwić oddanie sprawiedliwości Rosenbergom i Sznajdermanom.

Drugi autor, Konrad Urbański, bloger i współpracownik m.in. portalu historia.org.pl, czyta i ocenia *Falszerzy pieprzu* w dokładnie lustrzany sposób: sprawdza, czy książka nie traktuje swoich polskich bohaterów zbyt krytycznie, niesprawiedliwie ostro, i z ulgą konstatuje, że „Monika Sznajderman nie szuka taniej sensacji, nie obarcza winą, nie wskazuje palcem i nie wymierza kar za winy niepopołnione. Nie ma w tej opowieści wyłącznie niewinnych Żydów, którzy idą na śmierć, oraz Polaków, jeśli nie przyglądających się biernie, to na pewno mordujących z szałem w oczach. Są przede wszystkim ludzie”⁸. Szereg zaprzeczeń, których używa autor, wskazuje na pewne założenia – a jednocześnie obawy – z jakimi mógł podejść do lektury *Falszerzy*...: spodziewając się, że jest to książka jednostronnie i wyłącznie przychylna swoim żydowskim bohaterom i potępiająca tych polskich.

Zastanawia mnie lustrzane podobieństwo tych operacji. Urbański rozlicza *Falszerzy pieprzu* z tego, na ile książka może wpisać się w główny nurt polskiej pamięci, który próbowałam kiedyś scharakteryzować za pomocą pojęcia autoafirmacji, pamięci godnościowej czy wytwarzającej „dobre samopoczucie”⁹. Dezyderat Grynberga jest oczywiście odwrotny: postuluje on odpowiednią skalę krytycyzmu wobec wspólnoty polskiej i jej pozytywnego autowizerunku, który powinien zostać podany w wątpliwość, a jego fasadowość – zdemaskowana. Każdy z recenzentów w punkcie wyjścia niejako obawia się, że *Falszerze pieprzu* mogą okazać się zbyt bliscy oczekiwaniom tego drugiego. W ich ujęciu książka zwycięsko wychodzi z obu tych sprawdzianów, jednak sam fakt, że została im poddana, wydaje mi się znamieny w kontekście postaw, do których przyjmowania zachęca nas obecny kształt polskiej kultury pamięci.

8 K. Urbański „*Falszerze pieprzu. Historia rodzinna*” M. Sznajderman – recenzja, Historia.org.pl, 11.05.2017, <https://historia.org.pl/2017/05/11/falszerze-pieprzu-historia-rodzinna-m-sznajderman-recenzja/> (20.03.2020).

9 Por. M. Kobielska *Polska pamięć autoafirmacyjna*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 358–374.

By rozjaśnić kwestię, która leży mi tu szczególnie na sercu, odwołam się do swojego doświadczenia dydaktycznego. Gdy przed przeszło dwoma laty rozmawialiśmy o *Falszeryzach pieprzu* na prowadzonym przeze mnie seminarium licencjackim na Wydziale Polonistyki UJ, ze strony jednego z najzdolniejszych studentów i najwrażliwszych interpretatorów literatury w naszej grupie padło mniej więcej takie zdanie: „to nie jest książka, w której znajdziemy historie o bohaterskich, niewinnych Polakach, nie będzie tu wzmianki o Sprawiedliwych wśród Narodów Świata, i dobrze, bo chodzi tu o zupełnie inne doświadczenia” – dopowiem, doświadczenia realne i straszne, których te stałe motywy polskiej pamięci nie powinny przysłaniać. Zatrzymajmy się na chwilę nad tą wypowiedzią: co się właściwie dzieje na jej przestrzeni? Jej autor poprawnie rozpoznaje reguły polskiej pamięci, stanowiącej najbliższy większościowy kontekst dla narracji Sznajderman. Instynktownie wyraził coś, co w swoich badaniach precyzyjnie ujęli np. Tomasz Żukowski czy Alina Molisak¹⁰: w ramach tego kodu warunkiem poruszania tematu żydowskiego cierpienia i śmierci w Zagładzie jest obudowanie go „odpowiednim” kontekstem: przynajmniej wzmiankami o polskim losie, a zwłaszcza o ratowaniu Żydów.

Dla zilustrowania automatyzmu tego „obowiązku” przywołam sytuację, w której mieliśmy¹¹ okazję obserwować funkcjonowanie tej zasady, prawdopodobnie zupełnie nieuświadomianej, w ramach lokalnej kultury pamięci, w czasie badań terenowych w południowo-wschodniej Polsce. Zacytuję uderzający fragment przemówienia wójta gminy Radechnica w województwie lubelskim, wygłoszonego na uroczystości upamiętniającej kilkanaścioro Żydów ukrywających się w pobliskim lesie, ofiar rozproszonej „Zagłady od kul”¹²:

Niestety to wszystko zostało przerwane, zostało zerwane, tylko dlatego, że los niestety postąpił inaczej. Jak gdyby tych wszystkich tutaj tych ludzi, a także wszystkich Żydów spotkała ta rola [sic] śmierci, tylko dlatego,

10 T. Żukowski *Wielki retusz. Jak zapomnieliśmy, że Polacy zabijali Żydów*, Wielka Litera, Warszawa 2018; A. Molisak *Sprawiedliwi w kaplicy, w: Pomniki pamięci. Miejsca niepamięci*, red. K. Chmielewska, A. Molisak, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017.

11 Odwołuję się tu do pracy zespołu badawczego projektu *Nieupamiętnione miejsca ludobójstwa...*, prowadzonego przez prof. Romę Sندیkę.

12 Autorem pojęcia „Zagłady od kul” jest o. Patrick Desbois, prowadzący francuską organizację Yahad – In Unum (P. Desbois *Porteur de mémoires: sur les traces de la Shoah par balles*, Michel Lafon, Paris 2007).

tylko dlatego, że byli Żydami. Także... Chciałbym tutaj zaznaczyć, że Polska była podbitym krajem, a na pewno jedynym krajem w całej Europie, w Europie okupowanej przez hitlerowskie Niemcy, gdzie za jakąkolwiek pomoc Żydom po prostu karano śmiercią.

Wypowiedź ta wyraźnie sygnalizuje trudności, jakie wiążą się dla mówcy z samym podjęciem tematu Zagłady (co widać już w ewidentnym poszukiwaniu odpowiednich słów w pierwszych cytowanych zdaniach). Dyskomfort, jaki wywołuje próba wyrażenia szacunku dla ofiar, ostatecznie skutkuje wycofaniem się na pozycję, która jest z kolei doskonale rozpoznana: mówca tym razem nie waha się co do doboru słów, zinternalizowane wzory pamięciowe podsuwają mu gotowe frazy ujmujące polskie zasługi i cierpienia¹³.

Cytowane wtrącenie („chciałbym tutaj zaznaczyć...”), realizujące wspomniany „obowiązek”, ma, warto zauważyć, cechy wyprzedzającej refutacji – albo reakcji obronnej o alergicznym charakterze: odparcia zarzutu (braku pomocy, obojętności, wreszcie współsprawstwa), który być może wcale jeszcze nie padł. Co uderzające, komentujący *Falszerzy pieprzu* seminarzysta również wyprzedzał możliwą krytykę, tylko odwrotnie skierowaną: zauważał, że książka nie spełnia tego „obowiązku”, i afirmował tę sytuację, sprzeciwiając się samemu obowiązkowi – jednemu spośród „obowiązków polskich”. Zgadzając się z jego wypowiedzią – a zgodziliśmy się – w istocie przytaknęliśmy takiej wykładni zarówno analizowanej prozy, jak i pamięciowego kontekstu, w jakim ona funkcjonuje.

A wkrótce – i dlatego zatrzymuję się nad tą historyjką z seminarium, która zapewne może brzmieć niezbyt odkrywczo – wszyscy musieliśmy się zreflektować. Otóż w *Falszerzach pieprzu* już sama fraza „Sprawiedliwy wśród Narodów Świata” pojawia się dwukrotnie, za każdym razem w kontekście wojennych losów kolegów Marka Sznajdermana z żydowskiego domu dziecka w Zatrzebiu: „Zygmunt Buszmicz [...] przeżył na wsi dzięki pomocy polskich gospodarzy. Ich syn odbierze po latach w ich imieniu medal Sprawiedliwy wśród Narodów Świata”¹⁴; „Maria Thau [...] dzięki pomocy Jadwigi i Mieczysława Dańków ukrywała się po aryjskiej stronie. Dańkowie odznaczeni zostaną pośmiertnie medalem Sprawiedliwy wśród Narodów

13 Piszę o tym szeroko w tekście *Uroczystości w nie-miejscach pamięci. Analiza dyskursu*, przygotowywanym do druku w tomie *Nie-miejsca pamięci. Nekrotopologie* (red. R. Sendyka, A. Janus, K. Jarzyńska, K. Siewior, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2020).

14 M. Sznajderman *Falszerze pieprzu...*, poz. 309.

Świata”¹⁵; dalsza dokładna kwerenda przyniosłaby kolejne wzmianki za równo o pomocy dla Żydów, jak i, rzecz jasna, o innych „polskich zasługach”. Tekst w literalnym sensie wypełniałby więc „pamięciowy polski obowiązek”, z powodu domniemanego niewypełnienia którego wyprzedzająco bronił go cytowany seminarzysta. Mogłabym wytłumaczyć naszą reakcję po prostu w kategoriach przeoczenia czy skrótu myślowego, niezmiennającego zasadniczej słuszności powyższej diagnozy. Uważam jednak, że konieczne jest wprowadzenie pewnej korekty do interpretacji całej sytuacji.

Domyślne reguły, uwewnętrznione przez wszystkich uczestników i uczestniczki tej rozmowy, natywnych użytkowników naszej kultury pamięci, dyscyplinują nas niezależnie od interpretacyjnych sympatii i wrażliwości. Skłaniają do podświadomego przeprowadzania testów dotyczących tego, czy dany tekst wystarczająco spełnia „obowiązki polskie” – nawet jeśli ani trochę nie solidaryzujemy się z ich wymaganiami. Natychmiast rozpoznajemy, które teksty i które miejsca w tych tekstach mogą okazać się w jakiś sposób ryzykowne, i zajmujemy wobec tego stanowisko. Dyscyplinując nas w ten sposób, kod ten oczywiście, jak wszystkie tego typu zasady, porządkuje rzeczywistość (i rzeczywistość literacką), a porządkując – upraszcza. Co jednak w tym wypadku jeszcze ważniejsze: mamy! I to bynajmniej nie w ten sposób (albo nie tylko w ten sposób), żeby zniechęcał do „ryzykownych” wedle jego reguł tekstów. Uznając za taki książkę Sznajderman, nieświadomie uprościliśmy ją – na szczęście na chwilę – na własny interpretacyjny użytek, w najzupełniej dosłowny sposób przeoczyliśmy, że zawiera również elementy niejako pasujące do porządku wspomnianego kodu. Oznacza to, że w wyniku uwewnętrznienia schematu zaczęliśmy sortować w swojej czytelniczej praktyce teksty, posługując się jego kryteriami, nawet jeśli z odwróconym znakiem wartościowania, w chęci solidarności z tymi, które nie mieściłyby się w domniamanym pamięciowym kanonie¹⁶.

Opisywany klincz nie ma oczywiście charakteru symetrii między dwiema równomiernymi opresjami. Takie pytania i wątpliwości, jak te formułowane przez cytowanego wyżej Grynberga, wynikają z absolutnie uzasadnionego gniewu i żaloby, słuszne oskarżenie – z potrzeby sprawiedliwości i rozliczenia, ze sprzeciwu wobec niepamięci. Jesliby przeciwstawić autoafirmacyjnym

15 Tamże, poz. 310.

16 Trwanie w tego rodzaju interpretacyjnym klinczu, po którejkolwiek ze stron, niesie ze sobą oczywiście pewne dodatkowe korzyści: poza nadawaniem ładu rzeczywistości przydaje poczucia moralnej dominacji/słuszności.

„obowiązkom polskim” obowiązek krytycyzmu i systematycznego wątpienia¹⁷, widać, że ten drugi zestaw zobowiązań koresponduje z zasadami warsztatowymi formułowanymi przez naukę i filozofię – jest więc uzasadniony zarówno moralnie, jak i poznawczo. Wielu badaczy i badaczek polskiej pamięci, w zgodzie z tymi wytycznymi, dokonuje w swoich pracach rozbiurokracji i demaskacji autoafirmacyjnej złudy.

Najbardziej wyraziste i najodważniejsze przykłady takiego myślenia pochodzą, rzecz jasna, z prac odnoszących się do kwestii polskiego współudziału w Zagładzie Żydów. Nierzadko doprowadzają one autorów do wniosku o fundamentalnym antysemityzmie kultury polskiej, która okazuje się w tym ujęciu nie drogocennym dziedzictwem, ale wręcz antywartością. Jak pisze np. Justyna Kowalska-Leder, rekapitułując (zasadniczo aprobatywnie) analizę Elżbiety Janickiej: „w odniesieniu do kultury polskiej, rozpatrując wpisane w nią wyobrażenia, wartości i praktyki, należy mówić o kulturze antysemickiej”; Kowalska-Leder dalej antysemityzm określa jako „podglebie kultury polskiej”, a sama Janicka argumentuje, że „nie stanowi [on] jedynie jednego z nurtów czy kodów owej kultury, lecz jest generatorem tożsamości wspólnoty”¹⁸. Konsekwencją wypełnienia „obowiązku krytycznego” czy „rozliczeniowego” jest swego rodzaju autoekskluzyja: skoro dyskryminacja i przemoc okazują się definitywnym rysem formacji kulturowej jako takiej, tekst badawczy napisany w imię sprzeciwu wobec nich sytuuje się poza nią, spoglądając na nią z koniecznego, pełnego rezerwy dystansu. W cytowanym tekście Kowalska-Leder omawia wstrząsające zapiski dziennikowe Zygmunta Klukowskiego i Stanisława Żemińskiego, postronnych Zagłady, zszokowanych obserwowanym przez siebie współsprawstwem Polaków; tego rodzaju dokumenty również należałoby konsekwentnie wyjąć poza obszar tak rozumianej „kultury polskiej”.

17 Można się zastanowić nad ujęciem tych postaw w opozycji pamięci „godnościowej” i pamięci nastawionej na wywoływanie poczucia winy lub wstydu. Nie ma tu miejsca, aby odpowiednio szeroko odnieść się do tej kwestii, sądzę jednak, że pamięć „humilitalywna” istnieje przede wszystkim jako obiekt krytyki z perspektywy autoafirmacyjnej (por. publicystyczne sformułowanie „pedagogika wstydu”). Zakorzenione w praktyce badawczej projekty pamięciowe stanowiące wezwania do przyjęcia takiej postawy wydają się tymczasem stosunkowo rzadkie; krytyczni autorzy i autorki raczej mocno dystansują się od pamiętającej „godnościowo” zbiorowości, niż starają wpłynąć na zmianę jej praktyk (co wymagałoby nadziei, że jest ona możliwa).

18 J. Kowalska-Leder *Niewidoczni świadkowie Zagłady – biedni Polacy patrzą na Polaków*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3, s. 332, 334. Przywoływany przez autorkę cytat z wywodu E. Janickiej pochodzi z jej tekstu *Pamięć przyswojona. Koncepcja polskiego doświadczenia zagłady Żydów jako traumy zbiorowej w świetle rewizji kategorii świadka*, „Studia Litteraria Historica” 2014/2015, nr 3/4, s. 166.

Zastanawiam się w tej sytuacji, czy dzieląc intencję krytyczną cytowanych badaczek, można sensownie opowiedzieć się za nieco innym sposobem praktykowania tej krytyki. Pamięć polska niewątpliwie jest podzielona; udział w debacie na jej temat rozumiem jednak również jako podjęcie swego rodzaju wymiany ze wspólnotą pamięci, do której się należy, którą się analizuje i komentuje. Próba wyjścia z sytuacji, w której postawa zamierzenie empatyczna i solidarna wobec cierpienia zaczyna funkcjonować w polu kultury pamięci jako konfrontacyjna, z kolei krytyczne postrzeganie polskości oznacza wyłączenie się z niej, wydaje mi się jednym z obowiązków badaczki pamięci. Możliwość etycznego i skutecznego zaangażowania widziałabym nie tylko we wskazywaniu, jak zasadniczo zjawiska pamięciowe odbiegają od postulowanego ideału, ale i w poszukiwaniu pamięci, którą określam jako pamięć „wystarczająco dobrą”¹⁹. Chodziłoby mi tu o takie jej formy, które – choć może nie zostałyby uznane za modelowe z punktu widzenia krytycznego pamięcioznawstwa – to jednak mogłyby stanowić punkt wyjścia do pożądanych rewizji, wyznaczać „stosunkowo dobre praktyki” pojawiające się jednak w polskiej kulturze pamięci.

W tym miejscu chciałabym powrócić do *Falszerzy pieprzu*. Upatruję w literaturze potencjał rozzszczelniania szantażu „obowiązków”, rozzszczepiania schematów porządkujących świat; sądzę też, że ujmowanie akurat tego utworu w ramach opisanego klinczu interpretacyjnego w szczególnie sposób działa wbrew samemu tekstowi, który być może mógłby wyznaczać jedną z dróg do „wystarczająco dobrych” form pamięci. Zastanawiając się nad tą hipotezą, krótko rozważę kilka możliwych sposobów lektury książki Moniki Sznajderman.

Pierwszym z nich jest interpretacja tekstu w klasycznych kategoriach postpamięciowych: jako narracji przedstawicielki drugiego pokolenia, powstałej jako rekonstrukcja zablokowanej pamięci związanej z traumatyczną przeszłością ojca-Ocalałego, „zamiast rozmowy”, jak w celnym skrócie dopowiada dedykacja autorki. Typową strukturę transmisji traumy wyczytuje z tekstu np. Natalia Żórawska-Janik:

Milczenie pierwszego pokolenia stało się udręką i dla niej [autorki-narratorki – przyp. M.K.], urodzonej na długo po wojnie, która od najmłodszych lat rosła w cieniu tragicznych wydarzeń. Książka ma zatem stanowić nie tylko szansę na odnowę kontaktów z ojcem, nie jest jedynie

19 Używałam tego pojęcia w tekście *Czas „niepamięci”?*, „Teksty Drugie” 2018, nr 5.

próbą zrozumienia jego cierpienia czy odtworzeniem rodzinnego drzewa genealogicznego, ale także swoistym katharsis – oczyszczeniem z niezablężonych ran, przekazanego jej generacji strachu i niepokoju.²⁰

Takiej lekturze sprzyja oczywiście mnóstwo cech konstrukcyjnych tekstu (poczynając od kluczowej roli fotografii) oraz bezpośrednich deklaracji autorki-narratorki, które można wykorzystać jako poręczne autodefinicje postpamięciowej praktyki. Przykładem może być często cytowany w omówieniach *Falszerzy pieprzu* opis mozolnej rekonstrukcji pamięci i jej motywacji:

Dlatego właśnie to robię – drążę i mnożę, ściubię, nizam i wyłapuję. Z wygrzebanych fragmentów historii, z nielicznych dokumentów i jeszcze mniej licznych słów mojego ojca, ocalałego z Holocaustu, buduję opowieść. Ta książka powstała z jego milczenia. Mój ojciec należy do tych, którzy milczą. To milczenie jest ogromne, przepastne i można się w nim utopić. Dlatego zaczęłam pamiętać. Przeciw temu milczeniu, przeciw zapomnieniu, przeciw nicości, która chciałaby to wszystko pochłonać.²¹

Ta przyległość każe zadać pytanie o wpływ. Antropologiczna i kulturoznawcza kompetencja autorki *Falszerzy pieprzu* jest niewątpliwa, nawet gdyby nie brać pod uwagę wcześniejszych prac sygnowanych przez Monikę Sznajderman, a bibliografię zamykającą tom można wykorzystać jako kompendium lektur dotyczących pamięci o Zagładzie. Nie pojawia się w niej wprawdzie nazwisko Marianne Hirsch, ale tytuły niektórych ważnych tekstów postpamięci (Sebald, Rosenberg) – już jak najbardziej. Nie mam zamiaru zarzucać autorce wtórności, chodzi mi o coś zupełnie innego: zastanawiam się, czy w XXI wieku postpamięć nie okazuje się paradoksalnie utrwalonym komunikacyjnym kodem pozwalającym na poradzenie sobie z doświadczeniem traumatycznej blokady. Jak pisze Anna Mach, analizując *Utwór o Matce i Ojczyźnie* Bożeny Keff, przedstawicielkom pierwszego i drugiego pokolenia, zamkniętym w „matczy-no-córczanej wampirycznej diadzie” brakuje „trzeciego elementu» – kulturowej legitymacji – by komunikacja nabrała właściwej mocy”²²; element ten, „pomocne w ujęciu wiedzy o Zagładzie (*such knowledge*) społeczne i kul-

20 N. Żórawska-Janik *Nieustająca praca pamięci: „Falszerze pieprzu” Moniki Sznajderman*, „Autobiografia: Literatura, Kultura, Media” 2018, nr 2, s. 155.

21 M. Sznajderman *Falszerze pieprzu...*, poz. 152.

22 A. Mach *Świadkowie świadectw*, s. 375.

turów «ramy pamięci»²³, może być punktem dojścia postpamięciowego przedsięwzięcia. Wydaje mi się, że rozpoznane i usankcjonowane znamiona postpamięci stały się swego rodzaju kulturową zdobyczą, pozwalającą wyrazić, wytłumaczyć, a zatem i w jakimś stopniu opanować sytuację posttraumy. Oczywiście rozumienie współczesnego dyskursu postpamięci jako legitymizacji doświadczenia oznaczałoby, że stałby on w opozycji do wzniosłej, skrótowo rzecz ujmując – Lacanowskiej koncepcji wiernego trwania przy niewyrażalnej traumie; stawałby się on raczej wariantem przepracowania. Jeśli tak jest, kultura – zarówno literatura, jak i humanistyka – okazuje się terapeutyczna: wyposaża w zasoby pozwalające na poradzenie sobie z doświadczeniem. W tym ujęciu autobiografia Sznajderman to tekst powstający „po Hirsch” w tym sensie, że może z tych zdobyczy skorzystać.

Ze względu na wszystkie te cechy utworu interpretacja *Falszerzy pieprzu* pomijająca postpamięciowy kontekst będzie właściwie niemożliwa. Niemniej jednak ważne, aby wzorzec nie przejmował specyfiki tekstu, aby suflowane przez teoretyków i poprzedników (w tym wypadku zwłaszcza teoretyczki i poprzedniczki) interpretacyjne rozwiązania nie zajęły miejsca faktycznej analizy. Jeśli zastanowić się, czy w takiej interpretacji coś się nie zgadza – albo, lepiej: czy w jakichś punktach proza Sznajderman odchodzi od najbardziej klasycznego modelu tekstu postpamięciowego – w spektrum rozważań będzie musiało pojawić się co najmniej kilka elementów. Wymieniając je poniżej, nie zakładam oczywiście, że postpamięciowe doświadczenia i teksty w jakiś sposób „powinny” być takie same i że odejście od postpamięciowego „standardu” miałyby być dla interpretatorki specjalnym zaskoczeniem – sądzę jednak, że różnice te mogą okazać się szczególnie znaczące.

Za pierwszą z nich uznałabym sposób przedstawienia ponoszonych przez córkę konsekwencji zachowania milczącego, blokującego pamięciową komunikację ojca. Narracja Sznajderman skupia się na konstrukcji brakującej rodzinnej pamięci, znacząco odsuwając kwestię destrukcyjnego oddziaływania doświadczenia jej braku. Obie główne postaci współczesnej narracji *Falszerzy pieprzu* – narratorka i ojciec – przedstawione są jako osoby, które uniknęły drastycznych problemów w codziennym życiu i we wzajemnej relacji, jakie bywają skutkami traumy i posttraumy. I o ile w wypadku ojca narratorka wielokrotnie zastanawia się, jak (i czy) to możliwe, że ocalał on „naprawdę”, „przynajmniej do pewnego stopnia, zarówno fizycznie, jak i moralnie, odniósł

23 Tamże, s. 381.

nad nim [Auschwitz – przyp. M.K.] zwycięstwo”²⁴, o tyle jej własna kondycja nie zostaje skomentowana. Wykonywana przez nią praca motywowana jest – o czym świadczy już przywoływany wyżej „autodefinicyjny” cytat – raczej poczuciem obowiązku, odpowiedzialności, troski, tęsknoty, żalu, niezgody, a także, jak sądzę, czulej ciekawości niż rozpaczą i paraliżującym tożsamościowym brakiem, utrudniającym czy uniemożliwiającym zwyczajne funkcjonowanie. (Oczywiście wypowiadam się tu na temat autobiograficznej, ale jednak postaci tekstowej).

Milczenie i niepamięć ojca nie stają się zarzewiem konfliktu, nie blokują relacji (choć oczywiście wpływają na jej kształt). Bunt narratorki (którego doszukuje się w tekście wielu komentatorów) również miałby bardzo delikatny wymiar, zwłaszcza jeśli zestawimy go z dramatycznymi doświadczeniami Arta Spiegelmana jako postaci *Mausa* czy Usi z *Utworu o Matce i Ojczyźnie*: polega on po prostu na tym, że odtwarza ona przeszłość, o której ojciec milczy. Odtwarzając ją, usiłuje zresztą doszukać się w jego drobnych zachowaniach zaszyfrowanej zgody na ten „bunt”. Dla przykładu, przywiązuje szczególną – można by nawet zdroworozsądkowo uznać ją za przesadną – wagę do pewnej pojedynczej sytuacji, którą rekapitułuje tak: „Pamiętam, jak ożywiłeś się kilka lat temu, gdy twoja wnuczka jechała na plener do niemieckiego miasta Nossen. «Byłem tam w obozie», powiedziałaś”²⁵. I dalej komentuje: „Teraz myślę, że to ożywienie było znakiem, którego wtedy nie umiałam odczytać. Znakiem, że ktoś w ułomny, niedoskonały, lecz jednak namacalny sposób dotknie twojej przeszłości. I pragnieniem, by jej dotknął”. Wzmianka o podróży wnuczki do Nossen pojawia się w narracji dwukrotnie²⁶. Ulotna, niekonkretna obserwacja reakcji ojca, przywoływanej po kilku latach z niepewnej przecież pamięci autorki-narratorki, identyfikowanej enigmatycznie jako „ożywienie”, okazuje się ostatecznie bez mała legitymizacją całej pracy pamięci wykonywanej w książce. A przede wszystkim – dowodem determinacji, z jaką autorka-narratorka poszukuje zgody z ojcem, stara się, aby jej postpamięciowe przedsięwzięcie można było uznać za realizację ich wspólnych potrzeb.

Ten aspekt pracy *Falszerzy pieprzu* może wynikać – poza czynnikami wiążącymi się ze specyfiką osobowości i doświadczeń rodzinnych bohaterów tej historii – również z kulturowo utrwalonego, upłciowionego modelu relacji

24 M. Sznajderman *Falszerzy pieprzu...*, poz. 203.

25 Tamże, poz. 182.

26 Por. też poz. 195.

między córką i ojcem. Zauważmy w tym miejscu, że znakomita większość polskiej literatury postpamięciowej eksploruje trudności związane z relacjami ocalałych matek i ztraumatyzowanych córek; zaburzona relacja kobiety z matką ma wówczas, jak się okazuje, szczególnie destrukcyjny potencjał. W wypadku historii rodzinnej opisanych w *Falszerych pieprzu* matka, Małgorzata, była z kolei dla córki „rodzicem niestraumatyzowanym”, z którym silna relacja jest zdaniem psychologii kluczowa dla funkcjonowania dziecka z drugiego pokolenia. Autorka-narratorka poświęca matce tylko kilka słów zakończenia, sygnalizujących jednak jej „ocalającą” rolę – „dzięki niej ta historia wcale nie musi się smutno kończyć”²⁷ – oraz własne podobieństwo do niej.

Z kolei relacja między autorką-narratorką a Markiem Sznajdermanem, rama całego utworu, wyłania się z tej narracji już zasadniczo jako relacja między dorosłymi; nieliczne wspomnienia z dzieciństwa kreślą obraz „codziennej nadzwyczajnej łagodności”²⁸, ale także pewnego wycofania ojca. Po stronie córki-narratorki leży aktywne działanie, od niej wychodzi nie tylko praca pamięci, ale i, jak się wydaje, idące za nią przesunięcia w rodzinnym układzie. W ramach tekstu konsekwentnie traktuje ona ojca z akceptacją, delikatnością, opiekuńczością i wyrozumiałością – bez pretensji czy specjalnych wymagań. Wyostrażając, można by powiedzieć, że córka, choć jest dzieckiem, ma w stosunku do ojca do spełnienia pewne zadania, oparte na trosce o niego, poprzez które może „osiągnąć” dobrą relację. W ten sposób można również opisać kulturowo oczekiwany sposób traktowania mężczyzny, zwłaszcza doświadczonego przez los, przez kobietę. Jednocześnie jednak nic nie wskazuje na to, aby ta wyrozumiałość i opiekuńczość nie były w tym wypadku zasadniczo wzajemne. Być może w ten nieoczywisty sposób dochodzi do niespodziewanie szczęśliwej fuzji między kulturowym urządzeniem rodzinnym i przewidzianymi w nim rolami a radzeniem sobie ze szczególną potraumatyczną sytuacją: córczyzna lojalność wobec ojca nie okazuje się paraliżująca, ale konstruktywna, co w tym wypadku oznacza również, że tekstotwórcza.

Drugim elementem dodawanym przez tekst *Falszery pieprzu* do „postpamięciowego kanonu” będzie, rzecz jasna, skonstruowanie książki wokół dwóch linii narracyjnych²⁹. Obok poszukiwań pamięci o żydowskiej rodzinie Marka Sznajdermana znalazła swoje miejsce historia polskiej i ziemiańskiej

27 Tamże, poz. 338.

28 Tamże, poz. 14.

29 Nie oznacza to, rzecz jasna, ich pełnej symetrii (zarówno pod względem objętości tekstu poświęconej każdej z nich, jak i strategii narracyjnych i intensywności zaangażowania).

rodziny narratorki od strony matki³⁰, barwna, pełna patriotycznych i społecznych zasług, dobrze znana i udokumentowana, a jednak przez to zestawienie oglądana w odmiennym świetle. Sznajderman opisuje jej wpływ na własną tożsamość, pogodne dzieciństwo, wychowanie, życiowe doświadczenia i postawy, a jednocześnie poddaje ją krytycznemu i bolesnemu badaniu. Wynika z niego obciążająca diagnoza: dystans między nieżydowskimi i żydowskimi Polakami przekłada się na obojętność tych pierwszych na los tych drugich, niewrażliwość, wreszcie bezpośrednią dyskryminację o antysemitycznym charakterze, a w perspektywie – przemoc. Poczucie wyższości narodowej łączy się oczywiście z uprzywilejowaniem klasowym i płynącym z niego paternalizmem w stosunku do współobywateli. Wprowadzenie wątku polskiej rodziny do tej narracji sprawia więc, że narratorka staje się jednocześnie dziedziczką tragedii Zagłady i winy z nią związanej.

Rozpoznanie i opisanie tego rozszewienia mogłoby w zasadzie kończyć sprawę oraz pociągać za sobą poważne tożsamościowe konsekwencje, jak zwłaszcza zerwanie identyfikacji z polską rodziną i budowę pełnego słusznego żalu dystansu do polskości jako takiej, zidentyfikowanie jej z opresją, dyskryminacją, przemocą – na zasadzie podobnej do wspomnianej wyżej autoekskluzji. Jak celnie zauważył Tadeusz Sobolewski, działanie *Falszerzy pieprzu* po dokonaniu tego rozpoznania jest jednak skierowane odwrotnie: proza ta ustanawia „projekt innego widzenia przeszłości – próbę stworzenia jednej przestrzeni rodzinnej, jednego obszaru dla historii ojca i matki”³¹.

Wiąże się z tym być może najbardziej uderzający wyróżnik *Falszerzy pieprzu* wśród innych pozycji polskiej literatury postpamięciowej: pozytywne, właściwie pogodne zakończenie, nadające emocjonalnemu zabarwieniu książki odcień otuchy i optymizmu. Autorka-narratorka umieszcza w tym punkcie własne narodziny, rezultat tak wielu właściwie mało prawdopodobnych wydarzeń: przetrwania ojca, odbudowania przez niego względnej równowagi, miłości i związku rodziców, splecenia się losów obu rodzin. Jak pisze, „jakaś historia domknęła się, zatoczyła koło”³², a w wywiadzie dodaje: „Czy to nie jest choć trochę szczęśliwe zakończenie? I zarazem tak bardzo polskie”³³.

30 To sytuacja pod pewnymi względami analogiczna do tej z *Rodzinnej historii lęku* Agaty Tuszyńskiej, jednak z istotną różnicą: tam polska rodzina autorki-narratorki (ze strony ojca) jest rodziną robotniczą i jej ludowy habitus ma dla relacji kluczowe znaczenie.

31 T. Sobolewski *Przeskoczyć mur getta*, „Gazeta Wyborcza” 21 września 2017 (nr 220), s. 16.

32 M. Sznajderman *Falszerze pieprzu...*, poz. 338.

33 P. Smoleński *Tato, opowiedz o dziadku Izaaku*, „Gazeta Wyborcza”, 17–18 grudnia 2016 (nr 294), s. 31.

Sformułowanie to wydaje mi się kluczowe w kontekście presji „pamięciowych obowiązków”, od których zaczęłam te rozważania. Polskość nie jest tu wyłącznie areną oskarżeń i napięć, ale strefą kontaktu i jednocześnie uznania wartości własnego istnienia, które staje się krzepiącym punktem dojścia „historii rodzinnej”. Sądzę, że warunkiem takiej konstrukcji jest wypracowanie przez narratorkę pewnej szczególnej pozycji, dzięki której może jej się udać wywikłać z klinczu niemożliwych do jednoczesnego spełnienia obowiązków: bezkrytycznej afirmacji polskości i bezwarunkowego krytycyzmu w stosunku do niej, absolutnej identyfikacji z narodowym „my” i dystansowaniem się wobec niego.

Wiąże się to bezpośrednio z rozwiązaniem problemu pierwszej osoby liczby mnogiej w narracji Sznajderman. Wybór „my” zastosowanego do narratorki, jej żydowskiej rodziny i Żydów w ogóle nosiłby znamiona zbyt łatwej traumatycznej identyfikacji, zmierzającej do nieskończonego odgrywania traumy i uzurpowania sobie cudzego cierpienia i tożsamości ofiary przy jednoczesnym unikaniu odpowiedzialności za polskich przodków. „My, Polacy” mogłoby z kolei oznaczać akces do wykluczającej tożsamości, dystansującej się od ofiar i przyczyniającej się do ich krzywdy. Proza Sznajderman testuje oba warianty tego „my”, zarówno w mowie pozorowanej, jak i w bezpośrednim wyznaniu, odmawiając ostatecznego dokonania tego wyboru. Autorka pisze np.: „nie mogę przestać myśleć o nas jedzących w 1941 roku wystawny obiad i o nas głodujących w getcie, o nas grających w brydża i o nas żebrzących o kawałek chleba”³⁴. Nie rezygnuje więc z dziedzictwa żydowskiego ani z odniesienia swojej tożsamości do ofiar Zagłady, a jednocześnie uznaje się za dziedziczkę winy i podtrzymuje przynależność do wspólnoty polskiej. Ta językowo, stylistycznie jakby nadpęknięta, nie do końca konsekwentna, a politycznie ryzykowna konstrukcja, jak się okazuje, ma jednak moc angażowania i poruszania³⁵.

34 M. Sznajderman *Falszerze pieprzu...*, poz. 292.

35 Co interesujące, kontynuująca pod wieloma względami poetykę i strategię *Falszerzy pieprzu* kolejna książka Moniki Sznajderman, *Pusty las* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2019, wyd. elektr.), w tym względzie okazuje się inaczej skonstruowana. W tym utworze „my” albo ma charakter retoryczny – „więc może nie mówmy już o tym więcej” (poz. 277) – albo ściśle prywatny, odnoszący się do autorki-narratorki i postaci męskiej kryptonimowanej literą A., w innych miejscach tekstu identyfikowanej oczywiście jako Andrzej Stasiuk, oraz ich rozciągającego się w czasie wysiłku zamieszkiwania, urządzania i poznawania kolejnych siedzib w niemal opuszczonych, niegdyś łemkowskich wsiach w Beskidzie Niskim. Analogiczna jak w *Falszerzach pieprzu* praca pamięci jest z kolei indywidualnym przedsięwzięciem narratorki-badaczki, żmud-

W ten sposób dokonane w *Falszerych pieprzu* wymknięcie się szantażowi wykluczających się „obowiązków polskich” i obowiązków związanych z dziedziczeniem Zagłady zdaje się otwierać możliwość szczerego pamiętania, w ramach którego przymus wyboru między polskością a krytycyzmem (oraz polskością a żałobą po żydowskich Polakach) zostaje unieważniony, i pojawia się krucha możliwość „szczęśliwego zakończenia”, potrzebna jak powietrze współczesnym użytkownikom i użytkownikom kultury pamięci.

Jeśli więc uznać, że *Falszerze pieprzu* to tekst projektujący włączającą relację między polskością i żydowskością przy uwzględnieniu trudnego dziedzictwa ofiar, postronnych i (współ) sprawców, można by, jak sądzę, zobaczyć w nim potencjał stymulowania u odbiorców pewnych form pamięci wystarczająco dobrej. „Wystarczająco dobra” pamięć nie jest więc „pamięcią środka”, wyważającą centrum między „obowiązkami polskimi” a „rozliczeniowymi”; wydaje się charakterystyczne, że – jak pokazuje recepcja *Falszery pieprzu* – może budzić pewne wątpliwości po obu tych umownych stronach, ale jednak ostatecznie nie zostaje odrzucona³⁶. Wydaje mi się, że z wielu względów nie pokrywa się również z zidentyfikowaną przez Michaela Rothberga pamięcią wielokierunkową, której aplikacja do kontekstu kulturowego Polski i Europy Środkowo-Wschodniej, jakkolwiek kusząca, budzi również pewne wątpliwości³⁷. Rothbergiańska pamięć wielokierunkowa jest aktem solidarności między odległymi, na pozór niemającymi ze sobą nic wspólnego „pamięciowymi obowiązkami” – w jego książce tymi dotyczącymi Zagłady i przeszłości kolonialnej oraz postkolonializmu. Tymczasem kwestie, o które chodzi w analizowanym wypadku, to nie oddalone od siebie konteksty, ale kluczowe problemy, wobec których musimy koniecznie się usytuować zarówno jako badacze, jak i członkinie polskiej wspólnoty.

nie upamiętniającej, jak pisze, „moich dawnych sąsiadów” (poz. 344), „mieszkańców mojej wsi” (poz. 240, 252, 256, 319), podejmującej się tego zadania w afektywnym tonie refleksyjnej żałoby. Kwestia odpowiedzialności za ich los i bezpośredniej relacji z aktorami tej historii nie jest jednak w ramach tej narracji tak dotkliwa. Stawiam w tym miejscu hipotezę, że ten sposób konstrukcji pierwszej osoby liczby pojedynczej i mnogiej odpowiada za fakt, że ten drugi żałobny literacki projekt Sznajderman nie okazuje się tak angażujący, nie sięga tak mocno do kwestii sytuowania siebie wobec przeszłości i teraźniejszych wspólnot.

36 Spostrzeżenie to zawdzięczam dr Justynie Kowalskiej-Leder.

37 Piszę o tym w tekście *Pamięć wielokierunkowa po polsku. Wypracowywanie archiwum*, w: *Pamiętając komunizm w postkomunistycznej Europie – pamięć historii i historia pamięci*, red. R. Haliłi, Ł. Gemziak, Wydawnictwo UMK, Toruń 2019 [w przygotowaniu].

Przesunięcie, o które chodzi mi tu przede wszystkim, postaram się na koniec wyjaśnić w jeszcze jednym przybliżeniu, tym razem odwołując się do sztuki współczesnej. Dorota Nieznalska, faktyczna potomkini Dmowskiego, jest autorką interwencji *Jestem Polakiem, więc mam obowiązki polskie* (2013/2014). W ramach tego działania artystka odwiedziła dwa rodzinne groby – Romana Dmowskiego i Rozalii Robakiewicz z domu Dmowskiej – i złożyła na nich wieniec uplecione z kłosów zboża; wieniec na grób Dmowskiego był dodatkowo ozdobiony białą-czerwoną wstęgą z tytułowym cytatem, a z okazji jego złożenia Nieznalska zgoliła włosy, wizualnie upodabniając się do wizerunku współczesnego narodowca. W galeriach jako dokumentacja pracy wystawiane są zdjęcia prezentujące obie wizyty oraz kolejny wieniec, na którym kokardę zastąpił kibicowski szalik. W najczęstszych interpretacjach pracy tytułowe „obowiązki polskie” kryptonimują wyłącznie odrzucaną ideologię Dmowskiego, a gest artystki pozostaje na ich antypodach. Ala Budzyńska, recenzując wystawę *Późna polskość. Formy narodowej tożsamości po 1989 roku* w warszawskim Centrum Sztuki Współczesnej U-jazdowski (2017), gdzie pokazano pracę Nieznalskiej, komentowała: „Gdyby nie obecność pracy na wystawie, można by potraktować jej [artystki – przyp. M.K.] zachowanie zupełnie serio. Na wystawie w CSW wiemy jednak, że nikt z nas – artystów, jak i widzów – nie tak rozumie «obowiązki polskie». Próżno jednak szukać odpowiedzi na to, czy z polskości wynikają jakiegokolwiek obowiązki, a jeśli tak, to jakie”³⁸. Stawką, o którą gra w moim ujęciu krytyczne pamięcioznawstwo, byłoby udzielenie twierdzącej odpowiedzi na to pytanie i uznanie, że poszukiwanie form polskiej pamięci wystarczająco dobrej nie wyklucza się z badawczym i etycznym krytycyzmem, a z kolei uprawianie krytycznej sztuki oraz podważanie obligatoryjnej autoafirmacji są właśnie „obowiązkami polskimi”³⁹, nie zaś postulatami, które stawiając, dobrowolnie dystansujemy się od przynależ-

38 A. Budzyńska *Spóźniona polskość*, „Kontakt” 2017, nr 198 (24.04.2017), <https://magazynkontakt.pl/spozniona-polskosc/> (20.03.2020).

39 Dziękuję prof. Ryszardowi Nyczowi za zwrócenie mojej uwagi również na ograniczający wymiar myślenia o pamięci jako o obowiązku, który należy wypełniać (co wiąże się z automatycznym przyjęciem, że jest ona czymś godnym starań i pochwały, a nie np. czymś, przed czym warto się bronić). Uproszczeniem jest na pewno także koncentracja na obowiązkach wobec konkretnej wspólnoty (tak czy inaczej rozumianej) – przy niedocenianiu obowiązków ludzkich czy obowiązków, jakie ma człowiek wobec siebie samego; takie przeformułowanie wytyczałoby inne treści „obowiązków pamięciowych” (a być może również obowiązek niepamięci). Omówienie tych kwestii w pełny sposób wymagałoby osobnego, szerzej zakrojonego tekstu.

ności do badanej wspólnoty i tożsamości. W konsekwencji, dla przykładu, można by napisać, że Nieznalska dokonuje w tytule swojej pracy przejęcia i przeinterpretowania frazy, która opisuje teraz samą interwencję; artystka jest Polką i ma obowiązki polskie, które rozumie w tym wypadku jako ironiczną, niby-wcieleniową krytykę własnego dziedzictwa.

Abstract

Maria Kobielska

JAGIELLONIAN UNIVERSITY (CRACOW)

Critical Memory Studies and Polish Duties: Towards a Memory that is Sufficiently Good (Inspired by Monika Sznajderman's Falszerze pieprzu [Pepper Counterfeiters])

Drawing on the concept of postmemory in her reading of Monika Sznajderman's *Falszerze pieprzu: Historia rodzinna* [Pepper Counterfeiters: A Family History], Kobielska also explores what contributions this memory and writing project makes to the postmemory canon. Her interpretation of Sznajderman's book and its reception becomes a point of departure for reflections on the structure of Polish commemorative culture, understood in terms of various sets of duties or obligations, and on how they might be modified. Kobielska identifies "Polish duties," generally understood as related to the self-affirmatory dimension of shared remembering, as well as the duties of "settling accounts," which are critical or which result from the inheritance of the Shoah; the aim of this article is to outline possibilities to reformulate this opposition.

Keywords

Polish commemorative culture, memory studies, engagement, postmemory, Monika Sznajderman