

Pamiętnik Literacki 2010, 4, s. 103-109



# Holocaust jako kultura. Wykład Imre Kertésza

Ágnes Heller

ÁGNES HELLER  
(Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest)

## HOLOCAUST JAKO KULTURA

WYKŁAD IMRE KERTÉSZA \*

Holocaust jako kultura? Tytuł niewielkiego tomu Imre Kertésza może budzić przerażenie, a nawet oburzenie. Nie byłabym zdziwiona, jeśli by niektórzy uznali te słowa za profanację. Gdybym jeszcze przypuszczała, że na to pytanie: czy Holocaust stworzył system wartości – Kertész bez wahania odpowiada twierdząco! A to przecież właśnie tacy pisarze, jak Imre Kertész, nie zaś wyciskający łzy kicz czy tak poważne słowa, jak „diabelski” albo „przerażenie” i „wina”, które przez ciągłe powtarzanie tracą swoją moc, czynią Auschwitz powszechną, nieprzemijającą prawdą.

Trzy zainspirowane filozofią wykłady, a raczej rozprawy zwracają się do odbiorcy. Mówią do niego, wręcz zagadują i wzywają czytelnika (słuchacza). Zaczepiają czytelnika (słuchacza), by wciągnąć go do grona tych, dla których Auschwitz stało się mitycznym symbolem naruszonej czy – jak to przedstawia Kertész – „zerwanej” Umowy, by wezwać ich do zastanawiania się, a nie tylko wspomniania symbolu urastającego do rangi mitu. Wspominanie może zmienić się w rutynę, rozmyślanie – nigdy.

Kto tak odczytał *Los utracony*, najdoskonalszą powieść holocaustową, jaką dotychczas napisano, a z pewnością było takich ludzi wielu, ze mną włącznie, od dawna wie, jak rozumieć to, co Kertész nazywa, za Thomasem Mannem, „duchem opowieści”. *Los utracony* jest z pozoru naiwną historią cierpienia, o tyle, że przywołuje ciężki styl mitów biblijnych. Naiwność ta nie jest z natury filozoficzna, ale wykracza poza filozofię. Sam tytuł – *Los utracony* – sygnalizuje, co tylko potwierdza skierowane do dziennikarza wyznanie bohatera powieściowej historii, że dotyczy ona odwrócenia porządku greckich tragedii (tragedii losu). Dzisiaj Kertész pisze tak:

Jeżeli Holocaust okazał się kulturotwórczy – a tak przecież się stało – jego literatura może odtąd czerpać z dwóch źródeł europejskiej tradycji: *Pisma świętego* i greckiej tragedii, by w nie-  
możliwej do naprawienia rzeczywistości narodziło się zadośćuczynienie. [J 44]<sup>1</sup>

\* Tekst ten, w oryginale zatytułowany *A Holocaust mint kultúra. Kertész Imre előadása*, ukazał się w czasopiśmie „Múlt és Jövő” (1994, nr 2). Wydawnictwo „Múlt és Jövő” opublikowało również dwa inne eseje autorki poświęcone twórczości Kertésza: *A Sorstalanságról – húsz év után* oraz *Költészet és valóság*.

<sup>1</sup> Skrótem J odsyłam do zbioru esejów: I. K e r t é s z, *Język na wygnaniu*. Przeł. E. S o b o-

Opowiadanie *Los utracony* pozornie jest naturalistyczne. Dopóki mogą śledzić historię 15-letniego chłopca na podstawie własnych przeżyć, rozpoznają każdy fragment. Kiedy chłopiec zmierza w kierunku fabryki cegieł, wykrzykuje w myślach swoim własnym 15-letnim głosem: Oszalałeś? Wskocz z szeregu! Jest mało strażników, nie złapią cię! Jeśli pójdziesz z nimi, zginiesz! (Ja naprawdę wyskoczyłam, z takiego lub podobnego szeregu, będącego w takim samym miejscu i zmierzającego w tę samą stronę.) Ale ten złudny naturalizm jest w najwyższym stopniu symboliczny. Bohater *Losu utraconego* jest niewinny, i to jego Niewinność pochłoniął Holocaust. Zastanówmy się tylko: iluż niegodziwości na nim się dopuszczono, a on – czy to w stanie całkowitego fizycznego wyczerpania, czy na łożu śmierci, nie robi niczego, co nazwalibyśmy, jakkolwiek miarą moralną mierząc, złym lub dwuznacznym moralnie. I właśnie o tym dzisiaj mówi Kertész:

Dymy Holocaustu zasnuły Europę długim, mrocznym cieniem [...]. I w tym piekielnym świetle duch mitu przywołał raz jeszcze słowa wyryte na kamiennych tablicach [...], ożyła odwieczna historia męki, ludzkiego cierpienia. [J 44]

Bohatera *Losu utraconego* wtrącono jednak nie do piekła, ale do Auschwitz. Dziecko zmienione przez cierpienie w mędrca i starca usiłuje opisać (dziennikarzowi i samemu sobie) to, co przeżyło:

A więc tak to mniej więcej trzeba sobie wyobrazić. – A on na to [...] powiedział: – Nie, nie można sobie wyobrazić – i ja ze swej strony rozumiałem go. Pomyślałem też: zatem, jak widać, dlatego zamiast „obóz” mówią „piekło”, na pewno<sup>2</sup>.

Przywołany przez Kertésza duch opowieści przywodzi na myśl w dziwny i może niestosowny sposób Homerowską Helenę. Była ona tak piękna, że poeta nie potrafił opisać jej urody. Dlatego, jak mówi Lessing, Homer nawet nie zmierzył się z niemożliwym, ale postanowił to zrelacjonować: opowiedział historię. Kiedy Helena pojawiła się przed trojańską radą starszych – opowiada Homer – kostyczni dostojnicy spojrzeli na nią i natychmiast zadecydowali, że z powodu tej kobiety warto wyruszyć na wojnę i przelać krew synów Troi. A ponieważ absolutne piękno jest nie do opisanego, tak samo nieopisywalna staje się absolutna groza. Każdy opis bowiem jest jedynie cieniem oryginału: oddala się od zrozumienia, zamiast się do niego zbliżać. To tak, jakbyśmy zamiast słów: Auschwitz jest takie jak piekło – powiedzieli: piekło jest jak Auschwitz. Absolutne okrucieństwo także jest możliwe do zobrazowania tylko poprzez jego skutki: dlatego też urasta do rangi mitu. To, co Kertész nazywa kulturą Holocaustu, to właśnie jego oddziaływanie. I tak jak trojańscy starcy odnieśli się do Heleny słowem „warto”, tak Europejczycy (i nie tylko Europejczycy) zwracają się dzisiaj w stronę Auschwitz mówiąc: „nie wolno”. Holocaust poprzez swoje oddziaływanie staje się mitycznym absolutem. Dlatego, jak argumentuje Kertész, Holocaust jest symbolem absolutnym zerwanej Umowy i naruszonego Prawa i jako taki właśnie prowadzi nas z powrotem do tego, co narusza w sposób absolutny: do Prawa i Umowy. Według Kertésza duch opowieści stworzył trzy mity-symbole. Są nimi: Synaj, Golgota, Auschwitz. Kertész stawia nas

1 e w s k a. Warszawa 2004. Liczby po skrócie wskazują stronicę. Eseje, z których pochodzą przytoczone cytaty, to: *Nieprzemijalność obozów*, *Długi, mroczny cień* i *Holocaust jako kultura*.

<sup>2</sup> I. Kertész, *Los utracony*. Przeł. K. Piarska. Warszawa 2002, s. 255.

w dwuznacznym położeniu, nie widzimy wyraźnie, kto jest tak naprawdę praauto-rem opowiadania.

Może postawić nas w dwuznacznym położeniu także dlatego, że ufa niezależnej sile ducha opowieści. Problemem nowoczesnego człowieka jest to, mówi Kertész, że nie wiemy, kto na nas patrzy – w transcendentalnym znaczeniu tego słowa. Kertész przyjmuje śmierć Boga jako XIX-wieczną opowieść z morałem, i ta opowieść jest prawdziwa w pewnych granicach, o ile dzisiaj człowiek wybiera, czy chce żyć będąc widzianym przez Boga, czy też nie. Przywódcy krajów totalitarnych zdecydowali, że nie będą żyć pod okiem Boga i tak też postanowiło wiele ich ofiar. W takim razie kto na nas wszystkich patrzy? Duch opowieści, który zajmuje miejsce „nieuchwytnego duchowo Boga” (J 32). Opowieść, której ducha przywołuje tu Kertész, nie jest historią ani zbiorem wydarzeń, ani nawet poematem (choć Kertész, pod wpływem Camusa, zdaje się bawić tą ostatnią myślą, dla mnie – nieprzekonującą), ale historiami dobra i zła w ich reprezentatywnym ciągu, do których się odnosimy, w których zostaliśmy umiejscowieni i w które chcielibyśmy wpisać własne czyny i imiona.

Żydostwo, które w XX wieku, po prawie 2000 lat wypadło z „ducha historii”, poprzez Auschwitz na nowo wpisało się w nią. Żydostwo „stworzyło” też Hitlera: bez Holocaustu byłby on jedynie niecnym dyktatorem, o którym zapomniałby jego naród i potomni. Hitler poprzez Auschwitz stał się nowym Kainem, nowym Ahasverusem, nowym Herodem, zabójcą dzieci i narodu. To zmusza nas do refleksji. Chociaż mitologiczne dzieje opowieści mówią o dobru i złu, i kultura, którą tworzą, jest kulturą Umowy i umocnienia Prawa, to „duch opowieści” jak siedmiogłowy smok domaga się niewinnych ofiar, a zło wynagradza nieśmiertelnością. „Duch opowieści” według Kertésza rzeczywiście może zająć miejsce nieuchwytnego Boga. I tak jak Hiob spierał się z Bogiem, tak i my mielibyśmy ochotę spierać się z duchem tej opowieści.

Zdaniem Kertésza, obraz Holocaustu możemy wytworzyć jedynie dzięki sile estetycznej wyobraźni. Pisarz od razu dookreśla to stwierdzenie. Trzeba bowiem uściślić: że siła estetyczna wyobraźni sama w sobie wykracza poza dobro i zło i Castoriadis nie popełnia nadużycia mówiąc, że to wyobraźnia stworzyła Auschwitz. Kertész stwierdza więc dalej:

Mówiąc dokładniej, nasz obraz to już nie tylko Holocaust, ale jego etyczne następstwa pojawiające się w naszej świadomości, święto ponurej żałoby, którego mroczny blask nie zniknie – chyba już nigdy – w świecie, w którym żyjemy. [J 40]

Temu – wydawałoby się – prostemu, lapidarnemu zdaniu można by poświęcić wiele stron. Kertész mówi też tutaj o skutku estetycznym, a więc o tym, że absolut każe nam zwrócić uwagę na absolut zerwanej Umowy i tę Umowę wskrzesza. Wyrażenie „mroczny blask” odnosi się tutaj do jeszcze jednej tradycji: mistyki. Mroczny blask jest symbolem odkupienia. I wówczas przychodzi nam na myśl ostatnie słowa powieści Singera *Rodzina Muszkatów*, wypowiedziane w przededniu Holocaustu: „śmierć, Mesjasz”. Lecz jeśli Holocaust to święto ponurej żałoby, którego mroczny blask nie zniknie w świecie, w jakim żyjemy, to słowa: „śmierć, Mesjasz” – zyskują zupełnie inne znaczenie. Ale żeby nie było wątpliwości: Kertész nie jest mistykiem, jest poetą – chociaż, oczywiście, między nimi nie ma wyraźnych granic.

Kertész stawia sobie – i nam – pytanie, dlaczego Auschwitz i właśnie Auschwitz stało się wzorcowe. Pierwszą przyczyną jest prostota: „tu ani przez chwilę nie ma wątpliwości, gdzie jest dobro, a gdzie zło” (J 33). Drugą – nieodwołalność, a trzecią (o czym już powiedziano wiele słów) – to, że zaprzeczyło ono Umowie.

Dziś jednak wydaje się przesądzone, że mit obrał właśnie Auschwitz: mit o Auschwitz ma już za sobą okres milczenia i pozornego zapomnienia, które psychoanalitycy nazywają mianem wyparcia. [J 38]

Nie chcę faktu wyparcia podawać w wątpliwość, ale myślę, że nie do końca była tu mowa o zapomnieniu samej epoki. Pozwolę sobie przywołać mój własny przykład, ponieważ nie był wyjątkiem. Nie zapomniałam Auschwitz – miejsca, z którego mój ojciec, podobnie jak wiele milionów innych, „nie wrócił” (opisywałam to wielokrotnie w mojej autobiografii), ale razem z wieloma młodymi Żydami wstydziłam się z powodu Auschwitz. Chcieliśmy wtedy podnieść do rangi mitu nie Auschwitz, lecz warszawskie getto. Nie historię tych, którzy „ginęli jak baranki prowadzone na rzeź”, a tak mawialiśmy wówczas, lecz tych, którzy chwycili za broń i umarli walcząc. Jednak „duch opowieści” był mądrzejszy od nas i prawdziwszy. Pochylmy więc przed nim głowę.

Pytanie nie dotyczy bowiem tego, co jest lepsze: iść bez oporu na śmierć czy walczyć; nie jest to pytanie, kto jest szlachetniejszy: czynnie walczący bojownik czy bierna ofiara. Jest to pytanie o to, co zmienia się (może się zmienić) w mit, a co z kolei zmienia się (może się zmienić) w historię. Bohaterowie warszawskiego powstania w getcie trafiają do panteonu narodu żydowskiego podobnie jak obrońcy Masady – tak jak do węgierskiej historii na zawsze wpisano 13 męczenników z Arad i męczenników straconych w rewolucji z 1956 roku. Uniwersalne mity zaś są tym, co traktujemy jako trwałe – i wyłącznie trwałe – podstawy naszej kultury, zatem nie każdą historię i także nie każdy mit narodowy do tego zaliczamy. Każda historia wydarza się wraz z narodem lub przeciw narodowi i adresatem historii najczęściej jest naród, któremu – lub przeciw któremu – wydarza się historia. Uniwersalny mit „wzywa” nie tylko ten naród, któremu lub przeciw któremu (z jego mitycznym bohaterem w roli głównej albo jego przeciwnikiem) wydarza się historia. Ponieważ właśnie tak „wezwany” naród reprezentuje nie tylko siebie, ale również święte naczynie „ducha opowieści”. Absolut w mitach założycielskich opowiada o czymś, co staje się uniwersalne, gdyż mogło się wydarzyć jedynie raz, jest bowiem nie do powtórzenia, nie do naśladowania. Nie jest przykładem, ponieważ jest wzorcem. Dlatego Kertész mówi: Synaj, Golgota, Auschwitz.

Ale czy to wszystko nie jest bluźnierstwem? Czy można przypisywać dziełu człowieka (lub diabła) Boskie pochodzenie? Na to pytanie możemy odpowiedzieć tylko przecząco – tak też czyni Kertész. Jak widzieliśmy, Auschwitz objawia się u niego jako absolutne zaprzeczenie Boskich zamiarów – Synaju i Golgoty. Ale skoro tak jest, skąd Kertész czerpie swoje przekonanie? Przecież tylko o dziełach Boskich możemy mówić, że są jednorazowe i niepowtarzalne. Zaprzeczenie dzieł Boskich – a także zaprzeczenie absolutu – może być ostatecznie powtórzone, może bowiem być naśladowane. To, co człowiek już raz uczynił, może powtórzyć przy kolejnej okazji. Długi, mroczny cień Auschwitz jest dzisiaj symbolem słów: „nie wolno” i „wzbronione”, ale kto wie, czy jutro nie zacznie się mówić: „spróbujmy jeszcze raz!” Kertész pisze o metafizycznym niepokoju, lecz nie mówi

o niepokoju wynikającym z zapomnienia. Nie sądzę, żeby był to znak jakiegokolwiek, nieuzasadnionego optymizmu.

Chociaż prawdą jest, że Auschwitz to wytwór ludzkiej wyobraźni, którego nie zapomnimy – właśnie dlatego, iż może się powtórzyć, to prawdą jest także, że Auschwitz, o którym pamiętamy, nie jest możliwe do powtórzenia. Nie ma w tym żadnego paradoksu. Auschwitz będące wytworem ludzkiej wyobraźni mogło się urzeczywistnić tylko jeden raz – także dzięki temu, że utrzymywano je w tajemnicy. Ani Niemcy nic o nim nie wiedzieli (albo przynajmniej mogli się okłamywać, że o nim nie wiedzą), ani Żydzi (albo też mogli się okłamywać, że o nim nie wiedzą). Dopóki żyje „duch opowieści” (kultura judeochrześcijańska, kultura europejska zaszczerpiona na gruncie greckim), nie da się za zgodą ogółu i przy jego udziale powtórzyć Auschwitz. Wyobraźnia ludzka nie może (i nie mogła) stworzyć takiego Auschwitz, łącząc swoją wiedzę i refleksję. I od tego czasu dużo więcej wiemy o Auschwitz i jeszcze więcej o nim myślimy, Auschwitz stało się niepowtarzalne – to właśnie Kertész nazywa „tworzywem wartości”.

Co prawda, Auschwitz będzie niepowtarzalne dopóty, dopóki będzie żywy „duch opowieści”. Ale kiedy ten obumrze, wtedy nasza cywilizacja, jak mówi Kertész, „stanie się cywilizacją upośledzoną, ułomną, bezbronną, zmierzającą ku samozagładzie” (J 67). Gdyby Auschwitz „stało się kiedyś uznaną zasadą, oznaczałoby to koniec życia, tego wszyscy jesteśmy świadomi” (J 67). „Holocaust niesie ze sobą wartości, gdyż za cenę wielkich cierpień dał wielką wiedzę i kryje się w nim wielka wartość moralna” (J 68).

Trzem głównym tematami wykładów Kertésza towarzyszą również zagadnienia poboczne. Te poboczne tematy wcale nie mówią o kwestiach drugorzędnych, a mimo to autor nie jest w stanie rozwikłać ich do końca. Chciałabym przypomnieć dwa spośród nich. Pierwszy pyta o wyznaniowe korzenie Holocaustu, drugi o możliwość porównania go z Gułagiem, a raczej o brak takiej możliwości. Według mnie te tematy są ze sobą związane.

Kertész pokrótce analizuje jedną z licznych koncepcji Freuda. Według niej niemiecki antysemityzm jest wyrazem podświadomej niechęci późno nawróconych pogan germańskich względem chrześcijan. Kertész zbyt łatwo rozprawia się z tym upraszczającym stwierdzeniem. Jest bowiem coś w tym, co mówi Freud, nawet jeżeli nie jest tak, jak mówi. Nic nie wskazuje na to, żeby Niemcy byli większymi antysemitami niż Francuzi czy Anglicy, czy nawet Amerykanie, więc trudno byłoby odnosić problem do kwestii ich pogańskiej podświadomości. Ale to jeszcze nie oznacza, że samego Holocaustu nie można by było odnieść do podświadomego czy też świadomego pogaństwa. Rosenzweig o wiele bardziej przekonująco niż Freud interpretuje związek między chrześcijaństwem a judaizmem, szczególnie zaś dychotomiczność i ambiwalentność owego związku. Z jednej strony, chrześcijaństwo nie mogło znieść istnienia żydów, żydowskiego źdźbła w swym oku, ponieważ dopóki ostatni żyd nie uzna Chrystusowej prawdy, zawsze będzie ona związana z tajemniczą wątpliwością. Z drugiej strony, chrześcijanin w sposób absolutny potrzebuje obecności żyda i przetrwania żydostwa, pełni ono bowiem rolę jedyne żyjącego świadka tego, że Chrystus chodził po ziemi. Chrześcijanin więc, jak uważa Rosenzweig, potrzebuje antysemityzmu, ale potrzebuje także judaizmu. Gdyby żydzi zostali zgładzeni, nie byłoby już żadnego świadka tego, że Chrystus chodził po ziemi – zagłada żydów oznaczałaby zatem koniec chrześci-

jaństwa. Wszystko, to zostało napisane przed Holocaustem – i tutaj wkracza do historii Holocaust. Nazistowskie Niemcy nie były zwyczajnie antysemickie, ale rozpętały wyniszczającą wojnę przeciwko Żydom, żeby zgładzić ich do ostatka. W rzeczywistości zaś wyruszyły na wojnę przeciw chrześcijanom. Pogański bóg, żyjący z ofiar z dzieci, nie znosił duchowych rywali. Holocaustu nie można zrozumieć, nie ma „wyjaśnienia”, ale jednak Hitler – fanatyczny poganin – jest autorem „ostatecznego rozwiązania” i do niego cyniczno-pogański Heydrich napisał swój scenariusz.

Gułag też był dziełem pogan.

Powiem krótko, kto jest poganinem. Sceptyk, agnostyk i niedowiarek nie są poganami. Ateista także nim nie jest (Kierkegaard np. sądzi, że to postawa ateisty jest najbliższa postawie wyznawcy Boga). Poganinem jest ten, kto naprzeciw judeochrześcijańskiego Boga stawia jednego lub wielu nowych bogów, stwarzając taką wiarę, która burzy tradycyjne wartości etyczne i stawia na ich miejscu inne (inne wartości, inne formy solidarności). Poganinem jest ten, kto tworzy mit z pytania, dlaczego Kain musi zabić Abła (lub co go do tego zmusza). Dlatego prawdą jest, że Gułag to mit zerwanej Umowy i jako taki stanie się (jeśli już się nie stał) częścią tej opowieści.

Zatem jaka jest różnica? Czym różni się Holocaust od Gułagu? Co czyni Auschwitz bardziej wyrazistym mitem? To pytanie stawia sobie wielu, ale bynajmniej nie każdy – są bowiem tacy, którzy tę różnicę traktują jako „oczywistą”. Ja nie należę do nich, Kertész także nie. Ale ona jest, bezsprzecznie jest. Dlaczego? Może z powodu bezpośredniej mitologicznej aluzji Holocaustu – takiej, że jego twórca osobiście wyzwiał Boga na pojedynek, w którym „naród wybrany” wybrał do zgładzenia? Sama wina, okrucieństwo nie były większe ani mniejsze ani tu, ani tam; jednakże skale winy i potworności nie są możliwe do porównywania. A może różnica bierze się stąd, jak twierdzą postmoderniści, że w Auschwitz masowa zagłada odbyła się przy użyciu nowoczesnej technologii? Nie sądzę. Może zaś stąd, że nie oszczędzono nawet niemowląt? Jest w tym coś przekonującego. István Lakatos opisuje w swoim życiorysie, że sowieccy żołnierze stawiali przez lufami karabinów niewinnych ludzi i rozstrzeliwali ich nad wykopanym grobem. W tej grupie ludzi było dziecko trzymane na rękach. Dowódca pokazał na nie: „to zachować”. Poza nim masowa zagłada była dalej masowa (i, oczywiście, pojawiają się w naszej pamięci zamordowane dzieci cara, dzieci kułaków wyrzucane z wagonów na pewną śmierć w śniegu i zimnie). Ale w Auschwitz nigdy nie usłyszano by słów: „tego zachować”! Dzisiaj myślę, że jest jeszcze inne źródło tej różnicy, które tkwi gdzie indziej, głębiej.

Gułag to pewien mit polityczny – metafora totalitarnego społeczeństwa. Tym samym metafora Gułagu zawiera w sobie nazizm – z wyjątkiem Holocaustu. Do mitu Gułagu należy też zgładzenie rodziny Stauffenbergów, uciemnienie przeciwników politycznych i ich uwięzienie w hitlerowskich Niemczech. Ten polityczny mit jest bardziej wyrazisty, choć skomplikowany. Do Gułagu wysłano tych m.in., którzy wysyłali do Gułagu innych, a ci z kolei wysyłali jeszcze innych lub wysłaliby tam innych, o ile wcześniej sami nie zostaliby wysłani. Mordercy z późnego DDR także marnieli w obozach koncentracyjnych, a János Kádár też siedział w więzieniu. Symbol polityczny trzeba wyluskać i wyjaśnić, a nie tylko go znać i o nim rozmyślać. Holocaust nie jest jednak politycznym symbolem, nie jest politycznym

mitem. Tutaj, przywołajmy znowu Kertésza, winni są po jednej stronie, a niewinne ofiary po drugiej. Dobro i zło wyraźnie rozdzielają się na dwie części. Kain zabija Abla, Herod dokonuje rzezi niewiniątek. Jeśli znamy te historie, jeśli już je rozumiemy i poddajemy refleksji, to wiemy, co mamy zrobić, kiedy, i co wolno, a co jest zabronione. To tylko mały przyczynek do tego, co Kertész nazwał siłą tworzącą wartości.

Z węgierskiego przełożyła Kinga Piotrowiak-Junkiert

### Abstract

ÁGNES HELLER  
(Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest)

#### THE HOLOCAUST AS CULTURE. IMRE KERTÉSZ'S LECTURE

Ágnes Heller's text is devoted to three essays by a Hungarian Nobel prize winner, Imre Kertész, namely *Táborok marandósága* (Imperishability of the Nazi Camps), *Hosszú, sötét árnyék* (Long, Dark Shadow), and *A Holocaust mint kultúra* (The Holocaust as Culture). The researcher analyses the different meanings of the theses that Kertész submits and the issues related to the experience of the Holocaust. Special attention is paid to the interpretation of the role that the "spirit of the novel" plays in Nietzschean world after God's death. Heller also questions for the answer whether the Extermination experience which imbalanced the values of European humanism may be repeated. An important part of Heller's reflection is an analysis of two greatest traumas of our times, *i.e.* the Holocaust and the Gulag, which she sees as two vital myths shaping our consciousness. The Holocaust denotes an ultimate symbol of a broken Agreement and violation of the Law, both established by religion and European humanism, while the Gulag is a political myth and a metaphor of a totalitarian society.