


Karolina Koprowska  <https://orcid.org/0000-0002-7177-5554>
Uniwersytet Jagielloński
mail: karolina.koprowska@uj.edu.pl

Przewycięzanie rozdarcia? Strategie podmiotowe Gustawa Herlinga-Grudzińskiego

Overcoming Inner Rupture? Gustaw Herling-Grudziński's Strategies of the Self

Abstract: The article analyzes identity tensions in the works of Gustaw Herling-Grudziński. The author's expressed sense of entanglement in his Jewish origin is treated as a starting point for reflection on the assimilation mechanisms and their influence on the perception of one's place of birth. The source of the identity conflict lies in the clash between the "given" identity, resulting from being born in a specific topographical, cultural, as well as social context, and the "acquired" identity, developed through emancipatory and performative gestures. This conflict is addressed through two subjective strategies present in Herling-Grudziński's work: the first one – based on the imperative of unambiguity – in which the Polish place of birth becomes the center of cultural and linguistic belonging; and the second one – referred to as the imperative of estrangement – which involves maintaining a distance from the Jewish experience while simultaneously recognizing it as part of one's own "self."

Keywords: Gustaw Herling-Grudziński, identity, assimilation, Jewish origin, place of birth

Streszczenie: Artykuł analizuje napięcia tożsamościowe w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Wyrażane przez autorkę poczucie uwikłania w żydowskie pochodzenie zostaje potraktowane jako punkt wyjścia do refleksji nad mechanizmami asymilacyjnymi i ich wpływem na postrzeganie miejsca urodzenia. Źródło tożsamościowego konfliktu tkwi w zderzeniu tożsamości „danej”, wynikającej z faktu narodzin w określonym kontekście topograficznym, kulturowym i społecznym, z tożsamością „nabytą”, wypracowywaną poprzez gesty emancypacyjne i performatywne. Jego przewycięzaniu służą dwie strategie podmiotowe obecne w twórczości Herlinga-Grudzińskiego: pierwsza, oparta na imperatywie jednoznaczności, w której polskie miejsce urodzenia staje się centrum przynależności kulturowej i językowej, oraz druga, określana jako imperatyw postronności, polegająca na utrzymywaniu dystansu wobec doświadczenia żydowskiego przy jednoczesnym uznaniu go za część własnego „ja”.

Słowa kluczowe: Gustaw Herling-Grudziński, tożsamość, asymilacja, pochodzenie żydowskie, miejsce urodzenia

Anna Bikont w reportażu o powojennych wyborach polskich Żydów sytuuje Gustawa Herlinga-Grudzińskiego wśród pisarzy polskich, którzy zmagali się ze swoimi korzeniami żydowskimi i nie chcieli ujawniać rodzinnych historii. Choć przypadek Herlinga-Grudzińskiego nie jest w tej mierze odosobniony, można odnieść wrażenie, że autorka czyni go postacią emblematyczną dla opowieści o wypartym lub przemilczanym pochodzeniu. Dla Bikont staje się on przykładem skrajnego i radykalnego odcięcia się od żydowskiej przeszłości, którą „schował w ciemnym zakamarku pamięci”¹. Pytany o nią, robił uniki, kluczył, często ucinął temat, konsekwentnie negując tożsamościowe znaczenie przyrodzonej żydowskości, a zasłaniając się przyswojoną polskością. Znana jest choćby anegdota o tym, jak pisarz zarzucił błąd Zdzisławowi Kudelskiemu, który w jego biografii powinien był napisać, że urodził się nie w rodzinie żydowskiej, lecz rodzinie polskiej pochodzenia żydowskiego². Zmiana formuły biograficznej, charakterystyczna dla profilu międzywojennego inteligenta asymilującego się do polskości, jest znacząca: nie świadczy wprawdzie o ukrywaniu kłopotliwego pochodzenia, lecz o celowym dystansowaniu się od niego. W opublikowanym pośmiertnie i nazwanym „sekretnym” *Dzienniku 1957–1958* pada znamienne wyznanie, ponownie niewyrażone wprost, ale za pośrednictwem pytań retorycznych: „[...] zapytał mnie, czy u r o d z i ł e m s i ę katolikiem. Czy nie rozumiałem, bo nie chciałem zrozumieć? Czy jest to wiecznie ten sam kompleks pochodzenia? Czy się z niego nigdy nie wyzwolę?”³. W pytaniach tych zawiera się cały dramatyzm „zranionej tożsamości”⁴, zwróconej przeciwko determinizmowi miejsca urodzenia i jednocześnie niemogącej go przezwyciężyć, skazanej na uwikłanie w odrzuconą genealogię, od której nie sposób się w pełni uwolnić.

Trudna relacja pisarza z żydowskością – jak zauważało już wielu komentatorów jego twórczości – daje o sobie znać w problematycznej (nie)obecności wątków żydowskich, które pojawiają się w jego tekstach literackich i eseistycznych zwykle na marginesie, mimochodem, w niedopowiedzeniach czy w postaci zakamuflowanej. Jak słusznie zaznacza Danuta Szajnert: „[...] z faktu, iż twórca *Innego świata* okazjonalnie podejmował takie zagadnienia, jak Holocaust, antysemityzm czy judaizm – zawsze *notabene* rozważany w relacji do chrześcijaństwa – i uczynił Żydów lub pół-Żydów protagonistami kilku swoich opowiadań i mikropowieści, niepodobna wyprowadzić wniosku o wyjątkowej uwadze właśnie Żydom przez niego poświęconej. Dają wszelako do myślenia swoiste formy tej uwagi; aktywizacja kontekstu biograficznego sprawia, że zyskują one szczególne

¹ A. Bikont, „On, który wyparł się przodków dla polskości”, czyli o zatrutej pamięci [w:] tejsze, *Nie koniec, nie początek. Powojenne wybory polskich Żydów*, Wołowiec 2025, s. 296.

² Z. Kudelski, *Gustaw Herling-Grudziński – wątek żydowski*, „Rzeczpospolita”, 5–6 VII 2003, <https://tinyurl.com/7zuhu8ed> [dostęp: 4.08.2025].

³ G. Herling-Grudziński, *Dziennik 1957–1958*, oprac. W. Bolecki, M. Herling, Kraków 2018, s. 165. Podkreślenie w oryginale.

⁴ Zob. E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, Gdańsk 2005.

znaczenie”⁵. W dotychczasowych badaniach próbowano znaleźć różne klucze do opisu znaczenia oraz sposobu sfunkcjonalizowania kontekstu biograficznego w twórczości literackiej i eseistycznej Herlinga-Grudzińskiego, zastanawiając się między innymi nad kreacją żydowskich bohaterów w jego prozie (Tomassucci), strategią wyrażania i konceptualizowania Zagłady (Buryła) lub aktem konwersji jako doświadczeniem religijnym (Panas), formą przetrwania (Bolecki) czy figurą marańskiej tożsamości (Kołodziej)⁶.

Pytanie o pochodzenie, uwikłane w społeczne hierarchizacje i tendencje do esencjalizowania ludzkich tożsamości, nie jest niewinne. W kontekście strategii twórczych autora *Dziennika pisanego nocą* kłopotliwym czyni je dodatkowo – na co zwracali uwagę niektórzy badacze – powiązanie z intymną sferą życia, do którego odbiorca nie ma dostępu (Buryła), brak odautorskich komentarzy na temat przemilczanych w biografii wątków, który skazuje na snucie domysłów i pytania bez ostatecznych rozstrzygnięć (Bieńkowska), czy wreszcie możliwość powtórzenia gestu antysemickiego (Bolecki). Mając w pamięci wszystkie te zastrzeżenia i wątpliwości, sygnalizowane przez Herlinga-Grudzińskiego poczucie uwikłania w niechciane pochodzenie chciałabym w proponowanej tu analizie potraktować jako punkt wyjścia do namysłu nad działaniem mechanizmów asymilacyjnych i ich wpływu na postrzeganie tożsamościowego znaczenia miejsca urodzenia. Zmagania pisarza z żydowskimi korzeniami, których ślady można dostrzec w jego twórczości, mają swoje źródło w określającym miejsce urodzenia napięciu między tożsamością legitymizowaną aktem narodzin, jaki wpisuje jednostkę w określoną konfigurację topograficzną, społeczną i kulturową, a tożsamością nabytą, przyswajaną i wypracowywaną za pomocą gestów emancypacyjno-performatywnych⁷. Tak rozumiane tożsamościowe pęknięcie skutkuje w pisarstwie Herlinga-Grudzińskiego dwiema strategiami podmiotowymi: pierwszą wyznacza imperatyw jednoznaczności, który pozwala na wytwarzanie polskiego miejsca urodzenia jako ośrodka kulturowej, językowej i tożsamościowej przynależności, drugą opisuje imperatyw postronności, oparty na dialektyce bliskości i oddalenia, ujawniający się najpełniej w perspektywie narratorskiego zdystansowania wobec doświadczenia żydowskiego i jednoczesnego rozpoznania go jako części własnego „ja”.

⁵ D. Szajnert, *Gustaw Herling-Grudziński i Żydzi*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2015, nr 10, z. 3, s. 262.

⁶ Zob. P. Panas, *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2012; G. Tomassucci, „Tymczasem palono Żydów”... Kilka uwag o stosunku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego do żydowskości, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2021, nr 58 (38), s. 41–75. Do pozostałych opracowań odsyłam w odpowiednich przypisach w dalszych partiach tekstu.

⁷ Więcej na ten temat piszę w książce *Miejsce urodzenia jako uwikłanie. Projekty tożsamościowe w literaturze polskiej i żydowskiej*, Warszawa 2024.

Niemożliwość asymilacji

Doświadczenie dojmującej podwójności tożsamościowej stanowi – jak ujmuje to Justyna Koszarska-Szulc – „efekt ambiwalencji asymilacji”⁸ i zarazem – co podkreśla z kolei Anna Landau-Czajka – dowód na to, że „pełna asymilacja nie istnieje”⁹. Dwudziestolecie międzywojenne z całą mocą uwydatniło kryzys projektu asymilacji. W rozprawie o Arturze Sandauerze, której rozpoznania znakomicie korespondują z problematyką tożsamościową w twórczości Herlinga-Grudzińskiego, Koszarska-Szulc tłumaczy tę porażkę zasadniczą rozbieżnością między asymilacją (jako celem) a akulturacją (jako sposobem jego osiągnięcia). W jej ocenie asymilacja odnosi się do projektu, który „nie mógł się zakończyć, a jedynie trwał przy dynamicznie zmieniających się wymogach stawianych grupie mniejszościowej przez grupę uprzywilejowaną”, podczas gdy integracja kulturowa była „procesem, który miał do asymilacji doprowadzić, ale nawet zakończony – proces ów nie pozwalał osiągnąć celu (bo przecież reguły asymilacji były płynne)”¹⁰. Podobnie jak w przypadku Sandauera, w tym rozżewie lokować można źródło rozterek Herlinga-Grudzińskiego.

Dominującym wśród asymilujących się polskich Żydów w międzywojniu scenariuszem była polonizacja, traktowana albo jako cel asymilacji zakładającej całkowite wtopienie się w społeczeństwo polskie, albo jako jej warunek wstępny, polegający na przyjęciu polskich wzorców kulturowych. Biorąc pod uwagę dynamiczny, zmienny i stopniowalny charakter tego procesu, najprościej byłoby uznać, że o zasymilowaniu decydowało jednostkowe poczucie bycia Polakiem. Na podstawie lektury żydowskich egodokumentów, dających wgląd w procesy polonizacyjne w okresie międzywojennym, Landau-Czajka obserwuje, że – po pierwsze – wiele osób nie miało jednoznacznie sprecyzowanej tożsamości narodowej, a po drugie – akt asymilacji mógł się dopełnić jedynie poprzez jego usankcjonowanie przez obie strony. Oznacza to zatem, że indywidualny wybór tożsamościowy bądź deklaracja przynależności do grupy większościowej okazywały się niewystarczające, jeśli zgłoszony przez mniejszość akces społeczny został odrzucony. Na jego uznanie nie miało wobec tego wpływu ani poczucie tożsamości narodowej osób asymilujących się, ani też ich wola dołączenia do grupy dominującej¹¹.

W przypadku międzywojennej asymilacji żydowskiej mechanizm obustronnej akceptacji został z różnych powodów zakłócony. Z jednej strony ówczesna atmosfera społeczna z nasilającymi się tendencjami nacjonalistycznymi nie tylko nie sprzyjała podwójnym tożsamościom, ale wręcz przymuszała do jednoznacznych

⁸ J. Koszarska-Szulc, *Wierny własnemu rozdarcu. Problematyka tożsamościowa w twórczości Artura Sandauera*, Toruń 2024, s. 97.

⁹ A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006, s. 15.

¹⁰ J. Koszarska-Szulc, *Wierny własnemu rozdarcu...*, s. 99.

¹¹ A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech...*, s. 41–43.

identyfikacji. Wejście na drogę asymilacji wymagało zatem zerwania wszelkich związków z żydowskością, co – jak się okazywało – nie gwarantowało przyjęcia do polskości; wzbudzało raczej niechęć i opór wobec żydowskich aspiracji dostosowania się do nieżydowskiego otoczenia. W efekcie asymilujący się Żydzi, odrzuciwszy dawną tożsamość, nie uzyskali innej i znaleźli się w sytuacji „ambivalencji narodowej”, skutkującej „stanem swoistego zawieszania, w którym żadna z kultur, a może nawet (w większym stopniu) żadna z tożsamości, nie jest ani w pełni swoją, ani w pełni obcą”¹². Położenie to – z drugiej strony – komplikowały nietypowe dla scenariuszy asymilacyjnych okoliczności współdzielenia przez oba narody (polski i żydowski) jednej ojczyzny. Jeśli bowiem wziąć pod uwagę, że z perspektywy socjologicznej narodowość legitymizuje prawo krwi, zakładające dziedziczenie jej po rodzicach, i zarazem prawo terytorium, czyli urodzenia w określonym miejscu, okaże się, że osoby urodzone w rodzinach żydowskich na terenach polskich doświadczały inherentnej sprzeczności¹³. Z tego powodu specyfikę asymilacji żydowskiej trudno jednoznacznie zdefiniować w oparciu o wyznaczniki przeważnie świadczące o asymilacji, takie jak na przykład: terytorialny (przywiązanie do miejsca urodzenia), obywatelski (przywiązanie do państwa), językowy (znajomość języka polskiego), kulturowy (uczestnictwo w polskiej kulturze) czy edukacyjny (nauka w polskiej szkole)¹⁴.

Na podstawie badań biograficznych Włodzimierza Boleckiego i Ireny Furnal można wywnioskować, że Herling-Grudziński dorastał w stopniowo asymilującej się rodzinie żydowskiej (zarówno ze strony matki, jak i ojca), w której przestrzegano świąt żydowskich i zachowywano tradycje religijne. Świadczy o tym kilka przesłanek: akt ślubu rodziców, wskazujący na zawarcie związku małżeńskiego w synagodze, akt urodzenia pisarza, sugerujący dokonanie obrzezania („Dziecięciu temu przy wypełnieniu religijnego obrządku nadano imię Gecel vel Gustaw”), nadawane dzieciom imiona żydowskie czy posyłanie ich do szkół żydowskich (Gustaw zaczynał edukację w Żydowskim Gimnazjum Męskim, a jego siostra Sara Łucja uczęszczała do Gimnazjum Stefana i Władysławy Zimnowodów, gdzie prowadzono naukę hebrajskiego)¹⁵. W historii rodzinnej pojawiają się jednocześnie sygnały, które można byłoby uznać za dowody asymilacji do polskości

¹² Zdaniem Landau-Czajki położenie asymilujących się w międzywojniu Żydów najlepiej opisuje zaczerpnięte z typologii Antoniny Kłoskowskiej pojęcie „ambivalencji narodowej”. Określa ono sytuację, w której „pierwotna kultura narodowa nie jest odrzucana w całości, ale też nie stanowi już jedynego wyznacznika tożsamości. Na jednostkę ma wpływ także druga, dominująca kultura”. A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech...*, s. 23–24. Por. tamże, s. 125–127.

¹³ Tamże, s. 125–126.

¹⁴ Więcej na ten temat zob. tamże, s. 26–39. O edukacji państwowej i jej istotnej roli w procesach akulturacyjnych, jakich doświadczyła młodzież żydowska w II Rzeczypospolitej, zob. K. Kijek, *Nauka w szkołach państwowych* [w:] tegoż, *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020, s. 201–249.

¹⁵ W. Bolecki, *Żydowska rodzina Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (Posłowie do *Dzieł zebranych*) [w:] G. Herling-Grudziński, *Dzieła zebrane*, t. 15: *Varia*, Kraków 2021, s. 545–584.

(albo po prostu dowody obywatelsko-kulturowego zaangażowania osób urodzonych w Polsce): ochotniczy udział Rebeki Zofii i Abrama Maurycygo, najstarszych z rodzeństwa, w wojnie polsko-bolszewickiej czy przeniesienie Gustawa do Gimnazjum Męskiego im. Mikołaja Reja, przemianowanego później na Stefana Żeromskiego¹⁶. O takim stopniowym procesie asymilacji Landau-Czajka pisze, że obejmuje on najczęściej całą rodzinę, przebiega powoli i prawie niedostrzegalnie: „Osoby takie [...] asymilowały się także właściwie bez świadomej decyzji, i jeśli nawet dwoistość im ciążyła, była praktycznie nie do uniknięcia. [...] ich wychowanie przebiegało w oparciu o dwie współlistniejące kultury. Były związane, niezależnie od chęci i ostatecznych wyborów, z obiema kulturami i mogły ostatecznie wybrać jedną z nich lub pozostać »pomiędzy światami«”¹⁷. Sukcesywne przechodzenie z jednej kultury do drugiej – zgodnie z najczęstszym zdaniem badaczki modelem – mogło być po prostu wypadkową emancypacji, idei postępu i modernizacji; przyjmowało wówczas formę „asymilacji bezwiednej”, która niejako naturalnie następowała w efekcie chodzenia do polskiej szkoły, służenia w polskim wojsku czy przyswajania innych obyczajów¹⁸.

Imperatyw jednoznaczności

Niemożność zrealizowania asymilacyjnego scenariusza ujawnia dojmujący dysonans między dwoma wymiarami miejsca urodzenia: prawno-administracyjnym a topograficzno-krajobrazowym. Ten pierwszy wskazuje na tożsamościowe przypisanie na mocy aktów prawnych, co czyni je niezbywalnym i odczuwanym jako rodzaj opresji (przypisanie określające podmiot odbyło się bowiem bez jego udziału i decyzji). Ten drugi zaś wiąże się z poczuciem przynależności do okolicy rodzinnej, wyrastającym z jej cielesno-afektywnego zamieszkiwania i tym samym dostarczającym identyfikacyjnego oparcia.

Pochodzenie żydowskie Herlinga-Grudzińskiego legitymizuje metryka urodzenia, wskazuje na nie także dokumentacja szkolna, potwierdzająca przyjęcie go do kieleckiego gimnazjum, w której przy jego nazwisku zapisano „wyznanie mojżeszowe”. Nie wiadomo, czy oficjalne dokumenty, określające pisarza jako Żyda, były używane do weryfikowania jego tożsamościowego wyboru polskości (z badań Landau-Czajki wynika, że w odniesieniu do asymilujących się Żydów była

¹⁶ Tamże, s. 582. Niejasne są motywacje tej zmiany, decydujący miał być niski poziom nauczania w gimnazjum żydowskim (badania Landau-Czajki potwierdzają, że zdarzały się tak umotywowane przenosiny dziecka do szkoły polskiej, zatem nie musiały dowodzić asymilacji). Temu powodowi w przypadku Herlinga-Grudzińskiego przeczą jednak źródła archiwalne.

¹⁷ A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech...*, s. 44.

¹⁸ Tamże, s. 45. Na radykalne odcięcie się od żydowskości, jak postrzegać można przyjęcie chrztu, pisarz decyduje się po wojnie, gdy przebywa we Włoszech. Konwersja mogła mieć w jego przypadku również charakter wieloetapowy.

to dość częsta praktyka¹⁹). Przyglądając się wobec tego obrazom miejsca urodzenia w jego tekstach eseistycznych, można wywnioskować nieco więcej. Uderzająca wydaje się przede wszystkim strategia kreowania rodzimego krajobrazu, zbudowana na napięciu między determinizmem (przemilczaną żydowskością) a zadomowieniem (eksponowaną polsnością), czy mówiąc inaczej – na przekierowaniu uwagi z pochodzenia żydowskiego na zamieszkiwanie w polskiej okolicy. W swojej twórczości autor często przywoływał „miejsca autobiograficzne”²⁰, nie uczynił ich jednak swoim literackim tworzewem, lecz traktował je jako figurę zadomowienia w świecie lub matrycę tego, co rodzime i swojskie. W ich opisach operuje estetyczno-kulturowymi przedstawieniami krajobrazowymi, motywowanymi konkretną intencją, oraz formułami deklaracyjnymi wyrażającymi poczucie zakorzenienia.

Przywołajmy jeden z pierwszych przykładów takiej literackiej reprezentacji, obliczonej na (re)konstruowanie perspektywy zadomowionego mieszkańca. W 1935 roku Herling-Grudziński jako uczeń klasy VI Gimnazjum im. Stefana Żeromskiego w Kielcach publikuje na łamach „Kuźni Młodych” tekst reportażowy poświęcony „świętokrzyżczyźnie”. Opisując w nim region świętokrzyski, aktywnie dwójaki tryb jego postrzegania: z jednej strony doznaniowo-odczuciowy, a z drugiej kulturowo-literacki. W tym pierwszym rejestruje oscylujące w stronę wzniosłości wrażenia, jakie pobudza w nim krajobraz („Kiedy z zielonych, rozsolneczonych pól wchodzę do puszczy świętokrzyskiej, doznaję dziwnych uczuć”), i jednocześnie animizuje otoczenie przyrodnicze (nazywa puszcze „zimną i poważną”, a także dostrzega w niej „pierwiastki majestatycznej świętości”)²¹. W tym drugim posługuje się filtrem literackim, niejako internalizując w swoim doświadczeniu percepcyjnym literacką wizję „piewcy tych stron”, czyli Stefana Żeromskiego:

Pomników ku czci Żeromskiego jest w Górach Świętokrzyskich dużo. Ale ciekawe jest to, że to jakby materializowanie Jego potężnej istności, zakuwanie jej w granitowe glazy, psuje wrażenie. Wolę chodzić i szukać. I nie słyszeć pompatycznych mów na Jego cześć, a stanąć naprzeciw świętokrzyskich borów, podumać i powiedzieć nagle ni stąd, ni zowąd, nie wiadomo dlaczego, tak prosto jak On: „Ogary poszły w las...”²².

Autor patrzy na przyrodę oczami wychowanymi przez polską kulturę i literaturę, manifestując w ten sposób swoją tożsamościową przynależność. Jego „świętokrzyżczyzna” jest na wskroś polska i katolicka.

¹⁹ Tamże, s. 38, 126.

²⁰ Termin Małgorzaty Czermińskiej. Zob. M. Czermińska, *Kategoria miejsca autobiograficznego w literaturze doby migracji* [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, Kraków 2012.

²¹ G. Herling-Grudziński, *Świętokrzyżczyzna* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1935–1946*, Kraków 2009, s. 7.

²² Tamże, s. 9.

Takie selektywne postrzeganie krajobrazu utrzymuje również w późniejszych tekstach, przefiltrowane dodatkowo przez emigrancką nostalgję. W notatce z 21 sierpnia 1971 roku w *Dzienniku pisanym nocą* zapisuje:

Przed wyjazdem z Neapolu wyciągałem moją siostrę na opowiadania o naszych stronach. Krążyłem wokół Ciemnego Stawu, przymykając oczy widziałem z absolutną wyrazistością olchową groblę, łąchy nenufarów, szuwały blisko łąki, stawidła i upust, płytką rzeczkkę opływającą nasz dom, ogromne modrzewie przed domem. Cóż z tego, że większości obrazu już nie ma, że staw wysuszono i zaorano, że jakiś młody człowiek nagabnięty (gdym wrócił) o ciemną wodę mojego dzieciństwa, odmruknałby wrzuszając ramionami: „coś się szanownemu panu przyśniło”. Realność dzieciństwa nie jest tak krucha i syпка, jak realność wieku dojrzałego. Szczęśliwy, kto ją potrafi w opisie utrwalić na zawsze²³.

W akcie wywołania obrazów zadomowienia, utrwalonych w jego pamięci, wybrzmiewa ostatecznie ton sentencjonalny. Subiektywne wrażenia i osobiste wspomnienia, dające namiastkę afektywnej bliskości wobec pozostawionego miejsca urodzenia, prowadzą do uniwersalistycznej refleksji, oddalającej podmiot od obiektu prywatnych wspomnień. Opowieść o rodzinnej okolicy kształtuje się w efekcie wahadłowego ruchu przybliżania się i dystansowania.

W wydanym w 2000 roku *Najkrótszym przewodniku po sobie samym* pisarz wraca do obrazu „świętokrzyżczyzny”, wyrażając zarazem pochwałę „małej ojczyzny” będącej gwarantem ludzkiego zakorzenienia w świecie:

Wychowałem się w rejonie Gór Świętokrzyskich. Do dziś nie przestaję ich wspominać z największym wzruszeniem, chociaż wiele w życiu podróżowałem i widziałem wiele niezwykłych miejsc. Podczas jednego z moich powrotów do Polski polonistka z Kielc, Irena Furnal, z którą odwiedzałem miejsca mojej młodości, na drodze z Kielc pokazała mi majaczące na horyzoncie Góry Świętokrzyskie. Poczułem nagle skurcz w krtani i gwałtowny przypływ wzruszenia. W czasach młodości chodziłem po tamtych szlakach bardzo często. Święty Krzyż, Nowa Słupia, Święta Katarzyna były moimi ukochanymi trasami wędrówek. [...] Obrazy i krajobrazy z dzieciństwa ciągle do mnie wracają, a jeśli wracają – to znaczy, że tkwią we mnie gdzieś bardzo głęboko. Dlatego upieram się przy idei „małych ojczyzn”. Myślę wtedy nie o Polsce, która jako państwo jest zbyt „szeroka” do objęcia takimi uczuciami, lecz o konkretnym rejonie mojej młodości. Nigdy nie udało mi się go opisać tak, jak bym chciał. Dlatego zawsze powtarzam, że zazdroszczę Miłoszowi jego wspaniałej powieści *Dolina Issy*²⁴.

²³ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, Szafuza 21 VIII 1971.

²⁴ G. Herling-Grudziński, *Najkrótszy przewodnik po sobie samym* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 15, s. 431–432.

W jednym ze „szkiców do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego” Bolecki podkreśla, że twórczość autora *Innego świata* konstituuje „intensywne, stale powracające przeżywanie miejsca zakorzenienia”²⁵. Jego prozę sytuuje badacz w nurcie ojczyzn prywatnych w polskiej literaturze, ale zaznacza, że zajmuje w niej ona osobne miejsca, gdyż nie realizuje w pełni Mickiewiczowskiej formuły „kraju lat dziecińczych” – widzi i tęskni, ale nie opisuje. Wyobrazeniowe powroty w strony rodzinne skutkują raczej „ewokacją unieruchomionych obrazów”, którym towarzyszą „sygnały autorskiego wzruszenia”; wspomnienia związane z miejscem urodzenia – co sugeruje powracające wyznanie zazdrości wobec Miłoszowskiej powieści autobiograficznej i zarazem własnej niezdolności do utrwalenia krainy dzieciństwa – zajmują „obszar wyjęty spod panowania słów”²⁶. Zmagania pisarza z formą autobiograficzną można śledzić na podstawie początkowych zapisów w *Dzienniku 1957–1958*, w których pisarz dopracowuje koncepcję powieści osadzonej w rodzinnej topografii (miała nosić tytuł *Ciemny Staw* i nawiązywać w ten sposób do stawu znajdującego się obok domu i młyna Herling-Grudzińskich w Suchedniowie), co rusz wyrażając swoje niezadowolenie z napisanych już fragmentów, które poddaje ciągłym poprawkom i przeróbkom. Nieukończona ostatecznie opowieść – jak pisze Bolecki – „pulsuje i faluje kolejnymi przypływami i odpływami wspomnień i emocji”²⁷, trwa zamknięta w pamięci, z której nie może się wydobyć.

Wspólne dla powyższych fragmentów, w których pisarz przywołuje rodzinną okolicę, jest dążenie do ujednoznacznienia miejsca urodzenia. W tym celu autor korzysta z pragmatyczno-symbolicznej funkcji krajobrazu, która pozwala mu ustanowić wypreparowaną wizję zamieszkiwanej okolicy. W takiej formie odpowiada ona jego projektowi tożsamości i zarazem go legitymizuje²⁸. Pragnienie tożsamościowego dookreślenia wiele mówi o konsekwencjach nowoczesnego imperatywu jednoznaczności, który – zgodnie z ujęciem Zygmunta Bauma – pozwala ustalić jasne reguły i granice społeczne, a wszelki pluralizm uznać za balast, jakiego trzeba się pozbyć, by osiągnąć upragnioną harmonię i ład. Nośnikiem zagrażającej ustalonemu porządkowi społecznemu wieloznaczności jest „obcy”, mający zajmować osobne i tym samym gwarantujące spokój wspólnoty miejsce²⁹. W tym kontekście działania adaptacyjne asymilujących się Żydów, które podlegały zmieniającym się nieustannie wymogom grupy dominującej, odbierano jako naruszenie dotychczasowego porządku i zarazem pretekst do utrwalania antyżydowskich stereotypów.

²⁵ W. Bolecki, *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Kraków 2005, s. 75.

²⁶ Tamże, s. 162–163.

²⁷ Tamże, s. 164.

²⁸ O takim wymiarze krajobrazu pisze W.J.T. Mitchell w *Landscape and Power* (Chicago 2002).

²⁹ Zob. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.

W przypadku asymilującej się do polskości ludności żydowskiej próba internalizowania nowoczesnego wymogu jednoznaczności świadczy również o zależnościowym modelu polskiej kultury, wymagającej od jej „obcych” uczestników zacierania różnicy. W ukształtowanej przez przedwojenne polskie państwo narodowe niemożności bycia jednocześnie Żydem i pisarzem polskim Joanna Tokarska-Bakir dostrzega źródło „skomplikowanej tożsamości artystycznej” Herlinga-Grudzińskiego, która formuje się w odpowiedzi na doświadczenie wykluczenia³⁰. A mówiąc inaczej – w odpowiedzi na formę kolonizacyjnego „wywłaszczenia kulturowego”, jak proces asymilacji proponuje rozumieć Romana Kolarzowa. W jej ujęciu mowa już nie o wyborze, ale o przymusie podporządkowania się grupie dominującej, nie o zyskach dostosowania się do warunków otoczenia, a o stratach – okaleczeniu tożsamości wynikającym z wymuszonej dekulturacji³¹. Czy w takim kontekście można odczytywać metaforę „życia bez cienia”, jaką chętnie posługiwał się pisarz? Pojawia się ona choćby w notatce dziennikowej z 7 lipca 1974 roku: „U pozbawionych fizycznie ojczyzny rodzime korzenie przechowują się dobrze aż do śmierci, a bywa i tak, że w obcej glebie puszczają nowe, oryginalne pędy. Natomiast z cieniem jest rzeczywiście gorzej. Trudno to wyjaśnić, może nawet nie sposób wyjaśnić, nie odwołując się do bardzo mglistych doznań, ale sam dość wyraźnie odczuwam utratę cienia. I często jak tępo obolałe miejsce po amputacji (w noweli Chamisso diabeł odcina Schlemihlowi cień nożycami)”³². Pisarz nawiązuje tu do opowieści Adelberta von Chamisso o człowieku, który sprzedał swój cień, nigdzie nie może być u siebie. Fragment ten, jak go odczytywano, diagnozuje istotę doświadczenia emigracyjnego, w wyniku którego traci się pewność własnego zakorzenienia³³. Czy „utrata cienia” byłaby jednak też dalekim echem stłumionego żydowskiego miejsca urodzenia jako formy pierwszego zadamowienia?

Dla asymilujących się Żydów internalizowana jednoznaczność oznacza potrójnie paradoksalne położenie. Z jednej strony nie mogą oni dochować wierności żydowskim korzeniom, bo ta podważa ich starania o wolny wybór tożsamości i skazuje na skrajny determinizm (w stylu: urodziłeś się Żydem, więc zawsze nim będziesz). Z drugiej cenzurowanie własnego pochodzenia może prowadzić do rozpadu osobowości i dojmującego odczucia niepełności „ja”³⁴. Z trzeciej zaś dekulturacja skutkuje fetyszem asymilacji – realizowaniem wymagań grupy dominującej z naddatkiem i nieustannym potwierdzaniem własnej przynależności

³⁰ J. Tokarska-Bakir, *Gustaw Herling-Grudziński i legenda o krwi, czyli czy istnieje obowiązek bycia pisarzem żydowskim*, „Studia Litteraria et Historica” 2014/2015, nr 3/4, s. 312.

³¹ Zob. R. Kolarzowa, *Fetysz asymilacji. Pomijane pytania, czyli niedyskretne spojrzanie z ukosa*, „Teksty Drugie” 2025, nr 2, s. 229.

³² G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1973–1979*, Warszawa 1995, s. 89–90.

³³ Zob. E. Bieńkowska, *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Warszawa 2002, s. 45; M. Śniedziewska, *Utrata cienia i stopniowa „italianizacja”* [w:] tejsze, „Osobiste sprawy i tematy”. *Gustaw Herling-Grudziński wobec dwudziestowiecznej literatury włoskiej*, Warszawa 2019.

³⁴ Zob. J. Koszarska-Szulc, *Wierny własnemu rozdarciu...*, s. 58.

(co zarazem sygnalizuje jej niepełność jako wybranej właśnie, a nie przyrodzonej). W odpowiedzi na ten tożsamościowy klincz bohater książki Koszarskiej-Szulc przechodzi od internalizowanej niechęci wobec samego siebie do „wierności własnemu rozdarciu” i ostatecznego pogodzenia się ze swoją hybrydycznością. Inaczej niż Sandauer, Herling-Grudziński zdaje się podejmować próbę przezwyciężenia rozdarcia między dziedzictwem żydowskim a polskim, niejako udowodnienia swojej przynależności do kultury dominującej, przybierającej sfetyzowaną formę. Pisarz w wywiadach podkreślał, że jego rodzina była patriotyczna, całkowicie zasymilowana, absolutnie spolonizowana, że nie miał żadnych tradycji (wiadomej proveniencji kulturowej), że od pierwszej do ósmej klasy uczęszczał jedynie do Gimnazjum Żeromskiego. To, zdaniem Kolarzowej, zakłęcia dowodzące fetyszu asymilacji i prowadzenia ciągłej gry o uznanie. Możemy się ich także doszukać w omówieniach krytycznych dorobku Herlinga-Grudzińskiego. Pisząc o konieczności rozdzielenia genealogii pisarza od jego tożsamości kulturowej, motywowanej indywidualnym wyborem i prawem do budowania własnego świata, Bolecki powtarza w istocie gest samego pisarza, motywowany fetysyzowaną jednoznacznością³⁵.

Porażka świadczenia

Motywowany imperatywem jednoznaczności akt oddzielenia pochodzenia od wyboru tożsamości, jak pokazują dotychczasowe ustalenia, kończy się fiaskiem. Jego ostatecznej niemożliwości dowodzi perspektywa narratorska, jaką Herling-Grudziński przyjmuje, by opowiedzieć o swoim usytuowaniu wobec Zagłady Żydów³⁶. O Zagładzie pisze w trybie zaświadczenia pośredniego, charakterystycznym dla perspektywy tych, którzy przeżyli okupację sowiecką. Inny scenariusz ocalenia tłumaczy – zdaniem Sławomira Buryły – strategię budowania zapośredniczonej opowieści o Holokauście, na którą składają się „przebłyski z »innego świata«, prześwity zakotwiczone w sferze Tajemnicy – opatrzone często filozoficzną refleksją, skłaniające do zadumy”³⁷. Doświadczeniu Zagłady pisarz nadaje ramę uniwersalistyczną, z jednej strony szukając w nim przesłanek do namysłu nad ludzką naturą i warunkami moralności czy mierząc się z dylematami teodycealnymi, a z drugiej sytuując je w kontekście dwudziestowiecznych totalitaryzmów

³⁵ W. Bolecki, *Żydowska rodzina Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, s. 595. Por. tenże, *Le complexe des origines?* [w:] *Gustaw Herling-Grudziński témoin de son époque et au-delà*, red. M. Delaperrière, Paris 2019.

³⁶ Przyjmuję tu rozpoznanie Michała Głowińskiego o „autobiograficznym wystylizowaniu narratorskim”, z jakim mamy do czynienia w opowiadaniach Herlinga-Grudzińskiego. Por. A. Morawiec, *Poetyka opowiadań Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Kraków 2000, s. 49.

³⁷ S. Buryła, *(Nie)obecność Zagłady w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* [w:] *Świadectwo – mit – tajemnica. O Gustawie Herlingu-Grudzińskim*, red. Z. Kudelski, Warszawa 2019, s. 112.

europjskich (zatem w opozycji do tezy o wyjątkowości Holocaustu)³⁸. Rozpoznanie te komplikuje opowiadanie *Sny w pięknym Morodi* (datowane na marzec–kwiecień 1997)³⁹, które rozgrywa się na kilku planach fabularnych: pierwszy z nich, odnoszący się do „tu i teraz”, obejmuje zmagania pierwszoosobowego narratora z chorobowymi symptomami starości, w drugim zawierają się reminiscencje przeszłych zdarzeń, przenoszące go do „tam i wtedy” (do czasu dzieciństwa i czasu wojny), plan trzeci zaś, wprowadzający rozważania o charakterze filozoficznym, stawia w centrum problem świadkowania cudzej śmierci i jego przepracowywania w przestrzeni onirycznej.

Ukazane w opowiadaniu sceny świadkowania opierają się na paralelnych zestawieniach różnych czasowo zdarzeń, które obrazują następujące pod wpływem współczesnych bodźców pobudzenia pamięci. Pierwsza analogia: spotkanie z rodzeństwem w wiosce Morodi, u którego narrator pomieszkuje podczas zaleconego przez lekarza wypoczynku, przywołuje wspomnienie o znajomych Stefanie i Alicji, żydowskim rodzeństwie zamordowanym w 1940 roku w Grodnie. Przeszłość powraca nieoczekiwanie, poruszona silnym impulsem afektywnym, który stawia przed narratorem zadanie rozpoznania jego źródła: „coś i kogoś mi przypominali; nie wiedziałem, co i kogo, nagle jednak przebiegł mi po plecach dreszcz i poczułem ścisk gardła. [...] Wciąż męczyło mnie pytanie, co i kogo mi przypominają” (s. 224). Początkowo nieudolne próby przypomnienia wskazują na proces zbliżony do odpominania, w ramach którego narrator podejmuje wysiłek wydobywania z pamięci tego, co zapomniane lub zakryte przed świadomością, odzyskania treści, o których istnieniu w swojej pamięci zapomniiał. W taki sposób wyjaśnić można trudności, jakie sprawia mu zlokalizowanie odpowiedniego wspomnienia. Analogia druga: samobójstwo młodej Mulatki z włoskiego obozu dla uchodźców, którą narrator obserwuje siedzącą na brzegu rzeki tuż przed śmiercią, przypomina mu o Ester z rodzinnego Suchedniowa, która utopiła się w należącem do jego rodziny stawie. Tym razem do wysiłku odpominania skłania narrator odkrycie zaskakującej, ale – jak uznaje – nieprzypadkowej koincydencji: do Morodi wziął ze sobą tom dziennika, w którym znalazła się jego notatka o żydowskiej topielicy. W zapisie z 1972 roku wyznawał tak: „Byłem dzieckiem, ale nie zapomnę wyrazu rozpogodzenia, a może i szczęścia na jej białosiniej twarzy” (s. 228).

W obu wspomnieniach trudnym momentem, stawiającym opór w świadomym przepracowaniu odpominanych treści, okazuje się żydowska śmierć, wobec której narrator pozycjonuje siebie w roli postronnego. Rozpoznanie źródła kłopotliwego uwikłania odbywa się w snach, gdy do głosu dochodzi to, co pulsuje w podświadomości. W pierwszym śnie narrator widzi śmierć Stefana i Alicji, choć nie był jej bezpośrednim świadkiem (dowiedział się o niej wkrótce po wojnie od spotkanego w Rzymie mieszkańca Grodna):

³⁸ Więcej na ten temat zob. tamże, s. 107–112.

³⁹ G. Herling-Grudziński, *Sny w pięknym Morodi* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Opowiadania wszystkie*, vol. 2, Kraków 2017. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

Strażnicy niemieccy zepchnęli w dół eskortowaną parę; trzymała się dalej za ręce, ale nie mogła już zachować całej swej zwykłej pozycji. Stefan pociągnął Alicję w kierunku wstęgi wodnej na środku rzeki. Nie było w tym niczego, poza panicznym odruchem ucieczki. Wpadli do wody, zanurzyli się i wypłynęli na powierzchnię z podniesionymi do góry, splecionymi dłońmi. W i d z i a ł e m w e ś n i e, j a k s t r a ż n i c y d o n i c h k i l k a k r o t n i e s t r z e l a l i. T r a f i l i w k o ń c u, b o w y g ł a d z i ł a s i ę w s t ę g a w o d n a (s. 227; podkr. moje – K.K.).

Scenę widzenia śmierci przekazuje również drugi sen, pobudzony wspomnieniem żydowskiej dziewczyny z Suchedniowa, w którym narrator obserwuje płonące miasteczko żydowskie:

Stałem na suchedniowskim moście, między żydowskim miasteczkiem i kościołem. O p a r t y o p o r ę c z m o s t u, n i e b y ł e m w s t a n i e o d e r w a ć o d n i e j r ą k; b y ł y p r z y r o ś n i ę t e, r z e c z p r a w i e z w y c z a j n a w s n a c h, g d z i e m o t y w p a r a l i z u n ó g, u n i e r u c h o m i e n i a r ą k, z e s z t y w n i a ł e j s z y j e s t n a o g ó ł s t a ł y m e l e m e n t e m w i z j i o n i r y c z n e j. Żydowskie miasteczko płonęło, uliczkami przebiegali żołnierze niemieccy z małymi ręcznymi miotaczami płomieni, mieszkańcy wyskakiwali z okien lub wybijali zaryglowane drzwi, ogień rozszerzał się, ale powstrzymywała go płytka i wąska struga w rzeczce. Przed kościołem stał tłum i przyglądał się pożarowi: niesamowity był widok ludzi, którzy splekli wszyscy ramiona na piersiach. Naraz otworzyło się okienko na stryszku w środkowym domku i wyfrunęła z niego, dosłownie wyfrunęła, Ester. Jak ptak poszybowała ku niebu, poruszając ramionami niby skrzydłami czy płetwami. W jej wzburzonej czuprynie pełgał zaproszony ogień. Takie postacie, nad żydowską dzielnicą Witebska, malował Chagall. I oto stało się coś nieoczekiwanego. Gdy znalazła się na wysokości kościoła, w tłumie odbił się od ziemi ksiądz z założonymi na piersiach rękami, rozłożył je szeroko, pomachał nimi i wzbil się szybko w górę, tak szybko, że zbliżył się do Ester (s. 230; podkr. moje – K.K.).

W tej onirycznej wizji Buryła, posiłkując się jej odautorską interpretacją jako utopijnego marzenia o wspólnocie cierpienia, dopatruje się krytycznej oceny polskich postaw wobec Zagłady, przede wszystkim obojętności podbudowanej uprzedzeniami antyżydowskimi, jaką przejawia tłum gapiów⁴⁰. W takim odczytaniu, skupiającym uwagę na zbiorowym podmiocie polskich postronnych, umyka jednak problem usytuowania samego narratora (podmiotu śniącego), którego również określa kryterium wizualne: choć wyłączony z tej sceny, przygląda się jej z odali⁴¹. Kim jest? Dwuznaczną kreację narratora Dorota Kołodziej traktuje jako

⁴⁰ Zob. S. Buryła, *(Nie)obecność Zagłady w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, s. 99–100.

⁴¹ Odwołuję się do analizy postronnego (bystandera) jako podmiotu wizualnego, zaproponowanej przez Romę Sendykę. Zob. R. Sendyka, *Od obserwatorów do gapiów. Kategoria bystanders i analiza wizualna*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3, s. 117–130.

możliwą diagnozę tożsamości samego autora, jeśli przeczytać ją – jak proponuje – w kluczu marańskim. Według niej Herling-Grudziński, sytuując siebie pomiędzy obojętnym tłumem a płonącymi domami (zatem nie deklarując swojej przynależności do żadnej z grup), aranżuje moment marańskiego spełnienia. Ujawnia się „jako ktoś niebędący ani tu, ani tam. Ni to żyd, ni to chrześcijanin. Jako maran. Stoi na moście i patrzy na przedstawicieli dwóch religii łączących się we wspólnym uścisku”⁴². Dostrzeżona we śnie obietnica mostu łączącego dwie strony judeochrześcijańskiego sporu, bycia jednocześnie żydem i chrześcijaninem, okazuje się możliwa jedynie w przestrzeni nadrealnej, znika po przebudzeniu narratora.

Ten trop interpretacyjny – podobnie jak w ustaleniach Buryły – bazuje na kłopotliwym w moim odczuciu uznaniu dystansowania narratora, jego oddzielenia od obserwowanych zdarzeń, które ma jedynie charakter przestrzenny, ale już nie afektywno-cielesny. Zarówno przymus skopiczny wyrażony w pierwszym śnie („widziałem”), jak i zarejestrowana w śnie drugim reakcja ciała, jaką narrator tłumaczy mechanizmem onirycznym – zastygnięcie w pozycji obserwatora, utrata zdolności do działania i odrętwienie – mogą jednocześnie sugerować reakcję traumatyczną, paraliż wobec przemocy. Ten rodzaj apatycznego zmrózenia przypomina postawę „biednego chrześcijanina patrzącego na getto” z eseju Jana Błońskiego – biernego świadka, niepotrafiącego w jakikolwiek sposób zareagować na cudzą krzywdę. Sam akt patrzenia i nicnierobienia w obliczu Zagłady czyni go współuczestnikiem, który w planie moralnym musi uznać swoją współodpowiedzialność. W tym kontekście okazuje się, że oba przywołane w opowiadaniu Herlinga-Grudzińskiego sny retrospektywne zdają sprawę z porażki świadczenia. W pierwszym z nich mamy do czynienia ze świadczeniem spóźnionym – narrator może jedynie poniewczasie wyobrazić sobie zdarzenie, które faktycznie nie stało się jego udziałem, w drugim wybrzmiewa afektywna niemożność świadczenia, sugerowana przez zastygnięcie ciała.

Oniryczną wizję płonącego miasteczka poprzedza znacząca wzmianka, w której narrator podkreśla, że zapadł „w sen bardzo głęboki, taki, który ociera się o samo dno (nie wiem dno czego, ale wiem, że sny mają swoje dno)” (s. 229). Sny, pozwalające wrócić do tego, co kryje się w pokładach pamięci, odtworzyć przeszłe wydarzenia i je przeżyć, sprawiają, że podmiot poniewczasie odczuwa moralną niejednoznaczność bycia postronnym, doświadczając tym samym „traumatycznego przebudzenia”. Na takie rozpoznanie wskazuje senne wyobrażenie śmierci ojca, które tak komentuje narrator: „Nie mogłem go dokładnie uchwycić w nagłym zamazaniu, w i d z i a ł e m w nim jednak ojca porwanego przez strugę rwącej wody i ciśniętego o deski platformy pod upustem” (s. 233; podkr. moje – K.K.). Sen realizuje skryte pragnienie synowskiej zemsty, powtarza zarazem – co w tym kontekście istotniejsze – ten sam przymus skopiczny, za sprawą którego narrator doświadcza bycia spóźnionym świadkiem. Cathy Caruth, odwołując się do

⁴² D. Kołodziej, *Maran na moście. Sekretne konwersje Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Przestrzenie Teorii” 2022, nr 38, s. 160.

opisanego przez Freuda snu ojca o płonącym dziecku, opisuje moment „traumatycznego przebudzenia” jako spóźnioną reakcję na „niespodziewane, przytłaczające i nagłe zdarzenie albo zdarzenia, których nie sposób uchwycić, kiedy się wydarzają”. Doświadczenie traumy nie jest więc po prostu wynikiem samego aktu przemocy czy śmierci, lecz polega raczej na niemożności jego pełnego przeżycia i rozpoznania w chwili, gdy się dokonuje. Zawarty w nim paradoks sprowadza się do formuły jednoczesnego widzenia i nierozpoznania: „najbardziej bezpośredniemu widzeniu pełnego przemocy wydarzenia może towarzyszyć całkowita niemożność jego (roz)poznania”⁴³. Analizowany przez Freuda sen ojca, w którym głos zmarłego syna przywołuje go do przebudzenia („Ojcie, czy nie widzisz, że się palę?”), staje się dla Caruth alegorią próby odpowiedzi na „wezwanie, które da się słyszeć wyłącznie we śnie”. Przebudzenie nie przynosi tu ocalenia, lecz uświadamia powtórzenie wcześniejszej porażki – ojciec budzi się tylko po to, by na nowo doświadczyć swojej bezsilności wobec śmierci dziecka. W interpretacji Jacques’a Lacana przebudzenie staje się miejscem traumy, wynikającej z konieczności i zarazem niezdolności bycia świadkiem śmierci drugiego człowieka⁴⁴. To właśnie w tej sprzeczności, w tej niemożności sprostania Realnemu śmierci, rodzi się doświadczenie traumatyczne.

W tym kontekście sny Herlingowskiego narratora można odczytać jako metaforyczną przestrzeń, w której rozgrywa się etyczne napięcie między pragnieniem świadczenia a jego niemożliwością. Traumatyczne przebudzenie przynosi świadomość winy bycia postronnym – uświadomienie sobie, że samo patrzenie, nawet jeśli wydaje się bierne, pociąga za sobą moralne konsekwencje. W ten sposób autor wpisuje doświadczenie snu w logikę odpowiedzialności, zgodnie z którą świadczenie pociąga za sobą dramatyczny wysiłek zmierzenia się z własną bezradnością wobec cudzego cierpienia.

Zakończenie

Doświadczenie żydowskiego pochodzenia – choć przez samego Herlinga-Grudzińskiego konsekwentnie marginalizowane, a niekiedy wręcz wypierane – pozostaje w jego piśarstwie jednym z kluczowych punktów napięcia tożsamościowego. Zagłada nie była dla pisarza momentem przełomowym w myśleniu o własnej żydowskości ani też źródłem bezpośredniego samookreślenia. Stała się jednak istotnym impulsem do refleksji nad podmiotowością, definiowaną przez status świadka – tego, który obserwuje cudze cierpienie z pozycji postronnego, a zarazem nie potrafi uwolnić się od świadomości utraconej przynależności. Za sprawą

⁴³ Ten i poprzedni cytat: C. Caruth, *Traumatyczne przebudzenia (Freud, Lacan i etyka pamięci)*, tłum. K. Bojarska [w:] *Antologia studiów nad traumą*, red. T. Łysak, Kraków 2015, s. 31–32.

⁴⁴ Tamże, s. 40.

narratorskiej kreacji Herling-Grudziński nie występuje tu więc w roli niedoszłej ofiary żydowskiej, lecz polskiego postronnego – kogoś, kto mierzy się z porażką świadczenia i poniewczasie próbuje nadać sens temu, czego nie mógł zobaczyć.

Bibliografia

- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.
- Bieńkowska E., *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Warszawa 2002.
- Bikont A., *Nie koniec, nie początek. Powojenne wybory polskich Żydów*, Wołowiec 2025.
- Bolecki W., *Le complexe des origines?* [w:] *Gustaw Herling-Grudziński témoin de son époque et au-delà*, red. M. Delaperrière, Paris 2019.
- Bolecki W., *Ciemna miłość. Szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Kraków 2005.
- Bolecki W., *Żydowska rodzina Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (Posłowie do *Dzieł zebranych*) [w:] G. Herling-Grudziński, *Dzieła zebrane*, t. 15: *Varia*, Kraków 2021.
- Buryła S., *(Nie)obecność Zagłady w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* [w:] *Świadectwo – mit – tajemnica. O Gustawie Herlingu-Grudzińskim*, red. Z. Kudelski, Warszawa 2019.
- Caruth C., *Traumatyczne przebudzenia (Freud, Lacan i etyka pamięci)*, tłum. K. Bojarska [w:] *Antologia studiów nad traumą*, red. T. Łysak, Kraków 2015.
- Czermińska M., *Kategoria miejsca autobiograficznego w literaturze doby migracji* [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, Kraków 2012.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, Gdańsk 2005.
- Herling-Grudziński G., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1935–1946*, Kraków 2009.
- Herling-Grudziński G., *Dzieła zebrane*, t. 6: *Opowiadania wszystkie*, vol. 2, Kraków 2017.
- Herling-Grudziński G., *Dzieła zebrane*, t. 15: *Varia*, Kraków 2021.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik 1957–1958*, oprac. W. Bolecki, M. Herling, Kraków 2018.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą 1973–1979*, Warszawa 1995.
- Kijek K., *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020.
- Kolarzowa R., *Fetysz asymilacji. Pomijane pytania, czyli niedyskretne spojrzenie z ukosa*, „Teksty Drugie” 2025, nr 2.

- Kołodziej D., *Maran na moście. Sekretne konwersje Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Przestrzenie Teorii” 2022, nr 38.
- Koprowska K., *Miejsce urodzenia jako uwikłanie. Projekty tożsamościowe w literaturze polskiej i żydowskiej*, Warszawa 2024.
- Koszarska-Szulc J., *Wierny własnemu rozdarciu. Problematyka tożsamościowa w twórczości Artura Sandauera*, Toruń 2024.
- Kudelski Z., *Gustaw Herling-Grudziński – wątek żydowski*, „Rzeczpospolita”, 5–6 VII 2003, <https://tinyurl.com/7zuhu8ed> [dostęp: 4.08.2025].
- Landau-Czajka A., *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa 2006.
- Mitchell W.J.T., *Landscape and Power*, Chicago 2002.
- Morawiec A., *Poetyka opowiadań Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Kraków 2000.
- Panas P., *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2012.
- Sendyka R., *Od obserwatorów do gapiów. Kategoria bystanders i analiza wizualna*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3.
- Szajnert D., *Gustaw Herling-Grudziński i Żydzi*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2015, nr 10, z. 3.
- Śniedziewska M., *„Osobiste sprawy i tematy”. Gustaw Herling-Grudziński wobec dwudziestowiecznej literatury włoskiej*, Warszawa 2019.
- Tokarska-Bakir J., *Gustaw Herling-Grudziński i legenda o krwi, czyli czy istnieje obowiązek bycia pisarzem żydowskim*, „Studia Litteraria et Historica” 2014/2015, nr 3/4.
- Tomassucci G., *„Tymczasem palono Żydów”... Kilka uwag o stosunku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego do żydowskości*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2021, nr 58 (38).