

Dennis Bock

„Nie chodzi o to, czy nienawidzi czy nie.
Muzułmanie mu **przeszkadzali**”¹ – kategoria
zakłócenia w narracjach o muzułmanie
w literaturze Szoa

*Pisać o muzułmanach – to pisać właściwie
o decydującej liczbie więźniów kacetów, o wszystkich,
których dotknął typowy los człowieka lagru.*

Adolf Gawalewicz²

Spojrzenie na etymologię słowa „katastrofa” pozwala stwierdzić, że długo czekało ono na to, aby stać się nieodzowną częścią aparatu pojęciowego: „dopiero w ciągu ostatnich trzydziestu lat topos katastrofy zrobił gwałtowną karierę”, która uczyniła z niego

powszechną kategorię na opisanie kryzysu, ulegającą stopniowej transformacji z początkowego postrzegania katastrofy jako wydarzenia, następnie jako procesu, ostatecznie zaś jako stanu. [Briese, Günther 2009: 188]³

W historii po Szoa rozumianej jako konwolucji postkatastroficznych narracji zagęszczają się opowieści wokół wydarzeń, procesów i stanów. Wskutek tego pojęcie katastrofy jako **miękkiej** i oscylującej kategorii posiada z całą pewnością swoje metaforyczne znaczenie. W rozważaniach o historii tego pojęcia Olaf Briese i Timo Günther

1 Semprún 2002: 27.

2 Cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 43.

3 Ten cytat i pozostałe fragmenty z tekstów obcojęzycznych przeł. – K.A.

[2009: 189] reasumują jednak, że „[n]ależy odczekać, w jakim stopniu dziedziny badań naukowych i poszczególne dyscypliny mogą ustanowić względnie stabilną semantyczną istotę katastrofy”.

O tym, że pojęcie katastrofy znajduje się w puli pokrewnych jej koncepcji i metafor, świadczy między innymi wydany niedawno zeszyt tematyczny poświęcony katastrofom, kryzysom i zakłóceniom. Z jego lektury wynika, że o ile katastrofa i kryzys semantycznie i analitycznie znajdują się w swym bezpośrednim sąsiedztwie, o tyle zakłócenie „jako pojęcie analityczne ogranicza się przede wszystkim do wypaczeń i błędów w kontekście techniki” [Habscheidt, Koch 2014: 9]. Jeśliby jednak zastosować kategorię zakłócenia do analizy tekstów literackich, to jawiłaby się ona

już nie tylko jako heterogeniczna przerwa w przebiegającym pomyślnie procesie technicznych, symbolicznych i społecznych systemów oraz aparatur, lecz także jako kategoria, która poprzez swoją zdolność wywoływania irytacji otwiera niejako właśnie te przestrzenie, w których możliwe jest odnawianie odniesień do świata otaczającego, jak i krytyka, a także przeformułowanie opisów społecznych. [Habscheidt, Koch 2014: 9]

Korpusu literackich świadectw Szoa praktycznie nie da się oszacować. Teksty należące do tak zwanego kanonu stanowią wprawdzie tylko część tychże świadectw, jednak do dziś wpływają zarówno na sposoby narracji, jak i na odwołujący się do nich dyskurs naukowy. W związku z tym wszelkie narracje odmienne niosą ze sobą potencjał zakłócający, ponieważ demaskują potencjalne oczekiwania czytelnika wobec literackich struktur i motywów oraz problematyzują kulturowe rutyny przetwarzania [por. Koch, Nanz 2014: 97]. Analiza tekstów poruszających temat Zagłady pozwala stwierdzić, że mimo iż za każdym razem mamy do czynienia z indywidualną opowieścią, to jednak w planie ogólnym dominują częściowo hegemoniczne struktury narracyjne i motywy literackie. Widać to szczególnie w reprezentacji tak zwanego muzułmana, którego przedstawianie bardzo często powiela pewien określony wzór. Właśnie z tego powodu alternatywne opisy figury muzułmana podczas recepcji nie zgadzają się z potencjalnymi „presu-

pozycjami” [por. Ehlich, Rehbein 1972] czytelnika i równocześnie wskazują na uogólnienia w sposobie przedstawiania teŝe figury. Zakłócenie jako kategoria analizy pozwala tym samym umieścić narracje o muzułmanie w nowym kontekście. Chciałbym pokazać, że cechuje je – w znacznym stopniu marginalizowana – niezmiernie złożona i samodzielna struktura oraz dynamika. Celem tego artykułu jest zatem naszkicowanie swego rodzaju modelowej narracji o muzułmanie i omówienie jej kilku charakterystycznych motywów, by następnie poddać analizie teksty stanowiące swego rodzaju narrację przeciwną i kwestionującą – przynajmniej na podstawie zawartego w nich opisu muzułmana – utarte opinie i wizerunki.

Synonimicznie używane pojęcia, takie jak: „literatura KZ” [Reiter 1995], „literatura obozowa” [Taterka 1999], „literatura wspomnieniowa” [Reemtsma 1997], „literatura Holokaustu” [Rosenfeld 2003] odnoszące się do tekstów autorów ocalałych z Zagłady, wpisują się w imponujący szereg koncepcji próbujących skategoryzować narracje poruszające temat Szoa⁴. Szczegółowe i systematyzujące studium na temat literackich reprezentacji Holokaustu stanowi jednak w dalszym ciągu naukowy dezyderat. Powodem tego najprawdopodobniej jest – jak argumentuje Werner Wolf [2002: 37] – fakt, że leżące u podstaw tychże reprezentacji narracje nie opierają się na ukierunkowanej literacko monomedialnej teorii gatunku, lecz odpowiadają w pierwszej linii „kognitywnemu schematowi, składającemu się ze względnej stałości i codziennych doświadczeń”, co w znacznym stopniu utrudnia analityczną i terminologiczną kategoryzację. Mimo to istnieją elementy jakościowe, zawartościowe i wiążące tych opowieści, które jednocześnie są w stanie tworzyć odrębną jednostkę narracji [por. Wolf 2002: 37]. Niektóre zwracające uwagę i powtarzające się elementy literatury Holokaustu⁵ zostały już rozpoznane i zrekonstruowane, dzięki czemu możliwe było także nazwanie pewnych wzorców narracyj-

4 Liczba używanych pojęć wskazuje na to, że naukowcy wydają się być zagubieni w językowo-filozoficznym i poznawczo-teoretycznym dyskursie. Logiczne byłoby zatem heurystyczne użycie jednego określenia i skupienie uwagi na elemencie znaczym.

5 Pojęcie to zarówno tutaj, jak i poniżej zostało użyte heurystycznie.

nych [Peitsch 1990: 134 i nn; Pollak 1988] i charakterystycznych dla nich motywów. I tak na przykład powtarzającymi się motywami literatury obozowej są opisy czynności wzdłuż poszczególnych „etapów/stacji” (*Stationen*) [por. Klüger 2009]: miejsc i faz w systemie nazistowskich obozów [por. Benz, Distel, Königseder, red. 2011], oraz scenicznych opisów z *l'univers concentrationnaire*, takich jak: przybycie do obozu, selekcja czy obrzęd inicjacji. W tym kontekście scena na rampie w Auschwitz-Birkenau „uzyskuje niemalże archetypiczny charakter” [Reiter 2003: 124]. Co więcej, w zależności od tego, do jakiego czasu, miejsca czy sytuacji teksty się odnoszą, występuje w nich powtarzający się, względnie stały i reprezentatywny zbiór figur. Obok funkcjonariuszy SS i obozowych strażników należą do nich więźniowie, a także nad wyraz często więźniowie funkcyjni bądź uprzywilejowani: kapo, sztubowi czy blokowi. Do wspomnianego zbioru figur zalicza się również muzułmana. Jego przedstawianie ogranicza się jednak z reguły do kilku zdań, przy czym nie jest on ukazany jako figura aktywna: najczęściej jest więźniem pozornie pasywnym, reagującym i milczącym – uciążliwym dla społeczności obozowej.

Wychodzę z założenia, iż w powtarzających się procesach recepcji literatury nieświadomie przyswajają się pewne rodzaje wiedzy i formułuje oczekiwania, które z dużym prawdopodobieństwem pojawiają się także w trakcie późniejszych lektur⁶. I tak czytając wiersz, trochę podświadomie artykułujemy swoje oczekiwania odnośnie do metrum; czytając dramat klasyczny, oczekujemy zaskakującego zwrotu akcji; natomiast czytając dramaty Heinricha Kleista, czekamy na pojawienie się katastrofy. Także w procesach recepcji literatury o Holokauście występuje mechanizm przyswajania: z jednej strony ogólnej wiedzy o historii NS i Szoa, z drugiej – ustrukturyzowanej wiedzy o formach i wzorcach literackich, tematach, figurach i przebiegach akcji. Motywy, rozumiane tutaj jako powtarzające się wydarzenia w tekstach literackich, są więc „zapowiedziane mentalnie” [Anz, red. 2007: 127], co oznacza, że mogą się aktywować u czytelnika poprzez zawarte w tekście informacje.

6 Por. odnośnie do oczekiwań i form wiedzy wynikających z recepcji oraz koncepcji zakłócenia literackiego w: Bock 2014, 2015.

Pewne materiały tematyczne (*Stoff*) w literaturze – na co zwraca uwagę Thomas Anz [red. 2007: 130] – występują wszak w parze z określonymi motywami; przykładowo materiał tematyczny Fausta łączony jest z motywem paktu zawartego z diabłem. Analogicznie można zaryzykować stwierdzenie, że materiał tematyczny Auschwitz kojarzony jest między innymi z motywem selekcji dokonywanej na rampie. Idąc tym tropem, zakładam, że w ramach literatury Holocaustu istnieje ustalona narracja o muzułmanie. Również ona łączy się ze specyficznymi motywami przyswojonymi nieświadomie przez czytelnika w trakcie procesów lektury.

1. O genezie narracji dominującej:

Czy to jest człowiek Prima Leviego

Usystematyzowane studium o muzułmanie autorstwa Zdzisława Ryna i Stanisława Kłodzińskiego [1983] opiera się na relacjach byłych więźniów Auschwitz. Obaj lekarze dochodzą do wniosku, że zebrane przez nich materiały są niezbitym dowodem na to, „że muzułman nie był w obozie **ewenementem**, lecz przeciwnie, był **zjawiskiem powszechnym**” [Ryn, Kłodziński 1983: 38; wyróżz. – D.B.]. To zwracające uwagę już od strony językowej stwierdzenie problematyzuje moje własne spostrzeżenia: mimo iż muzułman był wszechobecną częścią społeczności obozowej⁷, to w literaturze reprezentowany jest stosunkowo marginalnie. Wyjątek stanowi tutaj powieść *Iskra życia* Ericha Marii Remarque’a. Odnosząc się do tego tekstu, Hubert Orłowski postawił tezę, że świat obozowy stworzony przez niemieckiego pisarza w zdecydowany sposób różni się od ujęć innych autorów. Remarque’owi udało się bowiem zrekonstruować nie tylko istotne elementy „uniwersum drutu kolczastego” [Orłowski 2010], „ale przede wszystkim muzułmaństwa” [Orłowski 2010: 287]. Decydujące pytanie musiałoby wobec tego brzmieć następująco: w jakim stopniu różnią się od siebie stworzone w tekstach „światy obozowe” (*Lagerwelten*) [Orłowski 2010] w kontekście reprezentacji muzułmana?

7 Zob. także socjologiczno-historyczny aspekt badań nad muzułmanem w: Becker, Bock 2015.

Na narrację o muzułmanie w znacznym stopniu wpłynął autobiograficzny tekst Prima Leviego *Czy to jest człowiek*. Jako że zawarte w nim opisy wyglądu zewnętrznego, kondycji psychicznej oraz sytuacji społecznej określanych tym mianem więźniów zostały później wielokrotnie podjęte w innych tekstach, można przypuszczać, że pełni on funkcję archetypu gatunku. Pierwsze wzmianki o muzułmanie pojawiają się we fragmencie, w którym autor wspomina byłego towarzysza niedoli „Zero Osiemnaście” (*Null Achtzehn*):

Tak się po prostu nazywa: Zero Osiemnaście, ostatnimi trzema cyframi swego numeru rejestracyjnego; jakby każdemu było wiadomo, że tylko człowiek godny jest nosić nazwisko, i że Null Achtzehn nie jest już człowiekiem. Myślę, że on sam zapomniał swego nazwiska, tak się przynajmniej zachowuje. Gdy mówi, gdy patrzy, sprawia wrażenie istoty pustej wewnątrz, niczego więcej poza powłoką, jak skorupy niektórych owadów, leżące nad stawem, zaczepione włóknem o kamień i wstrząsane wiatrem. [Levi 1978: 39-40]

W opisie Leviego „Zero Osiemnaście” nie jest już człowiekiem. Stwierdzenia o muzułmanach – nieludziach występują także w innych tekstach i stanowią motyw przewodni narracji: „ledwie trzymający się na chwiejnych nogach trup” [Améry 2007: 38], „chodzący tam i z powrotem trup” [Vrba 2010: 170], „chodzący szkielet” [Lengyel 1995: 55] czy „żywy trup” [Semprún 2002: 33] – to tylko niektóre wyraźne przykłady. Nierozłączną częścią tego motywu jest świadomość nieuniknionej śmierci. Kto raz doświadczył stanu muzułmana, „ulatywał” wkrótce z krematoryjnym dymem i „przestawał być widocznym” [zob. Mieczysława Chylińska; cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 38], ponieważ „faza ostatnia schyłkowego *muzułmaństwa* trwała zawsze bardzo krótko i zawsze kończyła się śmiercią” [Stanisław Sterkowicz; cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 31]. Do podobnych wniosków dochodzą również Ryn i Kłodziński [1983: 70], pisząc, że muzułman był „produktem końcowym obozu, można się było już nim dalej nie zajmować, można było go pozostawić dalszemu losowi, bo los ten był już jednoznacz-

nie określony – śmierć”. Wygląd zewnętrzny, a w szczególności osadzone głęboko, czasami błyszczące, czasami pozbawione blasku oczy i puste spojrzenie muzułmana są, podobnie jak u Leviego, powracającym aspektem w opisie wyglądu tego rodzaju więźnia. Potwierdzają to też obserwacje Rudolfa Vrby [2010: 172]: „Ale to ich twarze mroziły mi krew w żyłach, ich trupie czaszki, ich puste i pozbawione wyrazu oczy”. Na podobny opis natrafiamy również w *Iskrze życia*:

Słyszał za sobą miękkie człapanie butów więźniów, którzy chwając się dreptali do latryny, i nie musiał się oglądać, żeby widzieć ich martwe oczy. [...] W dowcipach obozowych nazywano ich muzułmanami. [Remarque 1998: 51]

Z kolei w relacji ocalonego z Auschwitz Alfreda Skrabani czytamy:

Oczy były różne. U jednych były rozbiegane, jakby przestraszone, były posępne, matowe, jakby nic nie widzące; były także błyszczące, skrzące się jakąś nadzieją. Widziałem także oczy, których chyba nigdy nie zapomnę. [...] Tylko te oczy. Duże, wybałuszone, skrzące. Wydawało mi się wówczas, że uciekające z niego życie schowało się właśnie w tych oczach, tam uczepiło się tego dogorywającego ciała, powiększając te oczy w nienaturalny sposób. [Alfred Skrabania; cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 43-44]⁸

W literackich wspomnieniach Leviego [1978: 87] dwa najważniejsze pasaży poświęcone muzułmanowi zawiera prawdopodobnie rozdział *Potępieni i zbawieni*:

Ale z muzułmanami, z ludźmi bliskimi upadku, nie warto rozmawiać, bo wiadomo, że zaraz zaczęliby narzekać i opowiadać, co jadali w domu. Tym bardziej nie warto się z nimi przyjaźnić, gdyż nie mają w obozie wybitnych znajomości, nie jedzą

8 Dłuższy i ważny fragment dotyczący oczu znajduje się poza tym u Jorge'a Sempruna [2002: 108].

nic poza racją, nie pracują w pożytecznych komandach i nie umieją organizować. A w końcu wiadomo, że są tu przejściowo i że za kilka tygodni zostanie po nich jedynie garść prochu w jakimś pobliskim obozie, a numer zniknie z rejestru. Mimo że wcieleni w niezliczoną masę im podobnych i wleczeni z nią razem bezustannie, cierpią oni i wloką się w nieprzeniknionej wewnętrznej samotności i w samotności umierają lub znikają, nie zostawiając śladu w niczyjej pamięci.

Fragment ten uwypukla fakt, że muzułman znajdował się na samym końcu obozowej hierarchii. Brak jakichkolwiek przywilejów oraz fizyczny i umysłowy stan czyniły go „garścią prochu” i sprawiały, że pozostali więźniowie starali się go unikać. Muzułman był antycypacją losu pozostałych więźniów:

Stan *muzułmana* był postrachem więźniów, ponieważ żaden z nich nie mógł przewidzieć, kiedy jego samego spotka taki los – stuprocentowego kandydata do komory gazowej lub innej śmierci. [Vilo Jurkovic; cyt. za: Langbein 1994: 123]

Levi, podobnie jak wielu innych autorów, opisuje zatem proces społecznej izolacji i dystansowania się, rozumiany jako strategia wyparcia, próbująca zamaskować to, co wydaje się być nieuknione: umieranie w mękach na skutek niedożywienia, wyczerpania i psychicznej destrukcji.

U Leviego [1978: 88-89] czytamy dalej:

Ich życie jest krótkie, ale ich liczba nieskończona: to oni, Muselmänner, potępieni, są jądrem obozu; oni, anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują i męczą się w milczeniu, bo zgasła w nich iskra boża, bo zbyt wielka jest w nich pustka, by mogli naprawdę cierpieć. Trudno jest nazwać ich żywymi – trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć. Zaludniają oni moją pamięć postaciami bez oblicza i gdybym mógł ująć w jakimś obrazie całe zło naszych czasów, wybrałbym ten obraz, taki mi znajomy: wychudły

człowiek, z pochyloną głową i zgiętym karkiem, z którego twarzy ani oczu nie można wyczytać ani cienia myśli.

W powyższym fragmencie zwraca uwagę, że Levi nazywa muzułmana „jądrem obozu”. Przypisując tej figurze kluczową rolę, włoski pisarz stawia pod znakiem zapytania inne, marginalizujące przedstawienia najsłabszych więźniów. Interpretując metaforę „jądro obozu”, można zatem stwierdzić, że to właśnie figura muzułmana znacząco wpływa na semantykę obozu; w niej bowiem doświadczenia obozowe urastają do rangi obrazu czy też symbolu boleśnego cierpienia.

Podczas gdy Levi poświęca muzułmanowi stosunkowo dużo miejsca, w wielu innych tekstach literatury Holokaustu odgrywa on niewielką rolę. Jego opis ogranicza się często do krótkiej wzmianki. Muzułman jest jednak stałym elementem narracji obozowej, występującym niemalże we wszystkich tekstach. Reprodukacja tego elementu w literaturze oraz jego recepcja stworzyły wspólną wiedzę w ramach literatury Holokaustu, dzieloną zarówno przez autorów, jak i czytelników. Co więcej, fragmenty tejże wiedzy wpłynęły znacząco na badania historyczne i socjologiczne, co z kolei spowodowało, że publikacje naukowe trzymają się ściśle naszkicowanej narracji o muzułmanie i reprodukują charakterystyczne dla niej motywy. I tak w wydanej w roku 1993 przez Israela Gutmana [red. 1993: 977] *Encyklopedii Holokaustu* znajduje się następujący fragment:

Muzułmanem, będącym właściwie wyrażeniem na określenie muzułmanina, nazywano więźnia obozu koncentracyjnego w stanie tuż przed śmiercią na skutek głodu, osłabienia i zwątpienia. [...] Muzułmana można było rozpoznać po wychudzonym do szkieletu ciele, żółtej opinającej kości skórze, zubożniałym wzroku i niemożności stania przez dłuższy czas wyprostowanym. [...] Większość więźniów unikała kontaktu z muzułmanami.

Jak widać, opisy cielesnych symptomów i części ciała, konkretnie zaś oczu i skóry, oraz obserwacja o unikaniu kontaktu są rów-

niez istotnymi aspektami powyższej definicji. Stałym elementem haseł encyklopedycznych i przedmiotem dyskusji o charakterze etymologicznym są także odniesienia do historii samego pojęcia muzułman⁹. Sądzę, że wiedzę na temat wyglądu zewnętrznego muzułmana ugruntowały zdjęcia, rysunki więźniów, dokumentacje filmowe i medyczo-historyczne sprawozdania naukowe, a także wspomniane wcześniej literackie formy reprezentacji. Bardziej heterogeniczny i zróżnicowany, a równocześnie słabiej opisany jest natomiast aspekt społeczny. Tym samym stwarza on okazję do krytycznego spojrzenia na motyw muzułmana w kontekście reprezentacji literackich oraz badań literaturoznawczo-historiograficznych.

2. Aspekt społeczny i konstrukcja *Ultimate Other*

Ukazany przez Leviego aspekt społecznej izolacji podejmuje między innymi Wolfgang Sofsky w studium *Die Ordnung des Terrors* poświęconym obozom nazistowskim. Sofsky twierdzi, że muzułman był przez swych współwięźniów prześladowany i izolowany, a zachowanie to interpretuje jako „mechanizmy społecznej śmierci”. Następnie pisze:

Społeczność obozowa próbowała ustanowić linię podziału. Traktując na wpół żywych jako byty uciążliwe i usuwając ich z życia społecznego, uprzedzała ich koniec. W ten sposób fizyczna śmierć muzułmana następowała prawie że niepostrzeżenie. [Sofsky 1993: 236]

9 W tym kontekście szczególnie interesujące są artykuł i studium autorstwa Danuty Wesołowskiej. Badaczka rekonstruuje pochodzenie pojęcia muzułman z języka obozowego. Odwołuje się jednak również do pojęcia muzułmana będącego pierwotną formą na określenie muzułmanina. Według Kathrin Wittler słowo „muzułman” powstało w XVII w. Jego popularyzacja i zastosowanie w odniesieniu do więźniów KZ wiąże się z kanonem „C-A-F-F-E-E” obowiązującym w wieku XIX. Za jego powstanie odpowiada pedagog muzyczny Carl Gottlieb Hering (1766-1853). W kanonie jest mowa o bladym, chorym Turku – muzułmanie [Wittler 2012; Wesołowska 1996; por. Oschlies 1996; Simon 1992; Hansen, Nowak 2011].

Aspekt społecznej izolacji i zachowywania dystansu pojawia się także w innych tekstach. Przejrzany przeze mnie korpus literatury podmiotu¹⁰ pozwala wnioskować, że motyw ten jest centralnym elementem narracji o muzułmanie. Prawie wszystkie teksty wytwarzają językową reakcję obronną: bądź przez nawiązanie do obiegowego sposobu traktowania, bądź to przez ton samej wypowiedzi; prawie wszystkie wspominają też o społecznych strategiach stwarzania dystansu. U Heinricha Christiana Meiera [1946: 30, 103] kwestia ta została ujęta w następujący sposób:

Muzułmani mieli już w kieszeni bilet na podróż do nieba i nikt nie myślał o tym, aby im pomóc. [...] Całą moralność stanowi wyrażenie *pozostać na górze*, a objawia się ono zachowaniem należnego dystansu wobec muzułman i pozostałych więźniów.

Z kolei w *Losie utraconym* Imrego Kertésza [2002: 140] czytamy: „Te poruszające się znaki zapytania [...] w obozie nazywa się *muzułmanami*, jak się dowiedziałem. Bandi Citrom zaraz mnie ostrzegł. «Jak człowiek na nich patrzy, traci chęć do życia»”. Cytowani już wcześniej Ryn i Kłodziński [1983: 53] fragment o nastawieniu do muzułman poprzedzają następującymi słowami:

Muzułmani byli pod każdym względem niepotrzebni, do niczego nieprzydatni, we wszystkim zawadzali, wszystko więc sprzyjało nawet mimowolnemu spychaniu ich na ścieżkę prowadzącą do krematorium.

Ocalała z Auschwitz Krystyna Żywulska [1951: 179] w podobny sposób opisuje zachowanie więźniów wobec muzułman: „Patrzyło się długo i bezradnie w ich stronę, w końcu trzeba się było odwrócić i powiedzieć sobie coś głupiego na uspokojenie”. Najbardziej

10 W moich badaniach odwołuję się do korpusu literatury podmiotu zebranej w Berendsohn-Forschungstelle für deutsche Exilliteratur na Uniwersytecie w Hamburgu. Zbiór ten obejmuje pięćset dwadzieścia sześć tekstów (stan na grudzień 2014), oznaczonych sygnaturą KZprim. Cały korpus przejrzałem do tej pory wyrywkowo, pięćdziesiąt tekstów przejrzałem w całości.

drastyczny opis wykluczenia muzułman z obozowej społeczności przedstawiła jednak Maria Jezierska:

Jeśli chodzi o traktowanie muzułmaństwa w obozie, przeważnie budziło [ono] strach, wstręt, oburzenie [...], gniew, odrazę. Mogę to porównać z odruchami ludzi zdrowych [...] na widok kalectwa. Było w tym coś, jak odruch gromady bocianów na widok jednego z uszkodzonym skrzydłem: zabić go, bo może nam zaszkodzić, utrudnić lot. [cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 54]

Nadzwyczaj pejoratywnym tonem odznacza się fragment wspomnień Olgi Lengyel [1995: 207], w którym czytamy: „One of the insane, a real *Mussulman*, was masturbating continually”. W tym wypadku nie wiadomo, czy *insane* i *masturbating* mają wzmocnić negatywne przedstawienie muzułmana, czy ich użycie ma jedynie służyć lepszemu opisowi szczególnie pogrążonego więźnia¹¹. Obie interpretacje są jednak możliwe i ujawniają pejoratywny ciąg skojarzeń.

Do aspektu zachowywania dystansu wobec muzułmana nawiązuje również w artykule z roku 2009 Manuela Consonni, rozpatrując tę figurę głównie w świetle jej literackich reprezentacji. Autorka w logiczny sposób konstruuje obraz muzułmana jako „alternatywnego Innego”, twierdząc poza tym, że narracja prowadzona z jego perspektywy stanowi puste miejsce w literaturze świadectwa: „The lacuna in survivor narratives is testimony from inside the experience of the *Muselman*” [Consonni 2009: 250]. Motyw „alternatywnego Innego” Consonni [2009: 256] opisuje jako strategię wyparcia:

11 Również Gawalewicz [1968: 57] wspomina w związku ze swoim pobytem w bloku 19 (rehabilitacyjnym) obecność obłąkanych muzułman; określa ich mianem „chorych umysłowo”: „Wszyscy chorzy, z którymi się wtedy zetknąłem, dostali pomieszenia zmysłów na skutek bądź tortur, które przeszli w gestapowskim śledztwie, bądź też z powodu tego, że ich psychika nie potrafiła sprostać warunkom życia obozowego”. Relacja Gawalewicza brzmi raczej wyjaśniająco, dlatego różni się wyraźnie od pejoratywnego tonu Lengyel.

The resistance of the survivors to remembering themselves as bodies being-towards-death suggests their avoidance of full engagement with their experience. It is safer for them to represent the Muselmann as the ultimate **other**, a body unknown to them, an eternal stranger.

Słowa te wskazują, że z perspektywy czasu wspomnienie i pamięć o byciu muzułmanem lub też o byciu tym, który się od muzułmana dystansował, są wypierane i marginalizowane. Można zatem przypuszczać, że „alternatywnego Innego”, który albo sam był muzułmanem, albo się od niego odcinał, stworzono, by uciec od rodzącego się poczucia wstydu lub winy. Wnioski wysnute przez Consonni pasują do wielu tekstów literatury Zagłady; jednak nie znajdują zastosowania w przypadku alternatywnej narracji dwóch klasyków gatunku: Semprúna i Kertésza.

3. Narracja przeciwstawna: Jorge Semprún i Imre Kertész

W powieści *Odpowiedni trup* hiszpańskiego pisarza muzułman – wbrew utartym strukturom akcji – odgrywa kluczową rolę. I chociaż na przykładzie stworzonej przez Semprúna figury Kamin-skiego ukazane zostały typowe reakcje innych więźniów wobec muzułman, takie jak obrona i agresja, to jednak sam tekst w wielu miejscach przeciwstawia się tradycyjnej narracji o muzułmanie. Nowe ujęcie tematu i związana z nim strategia irytacji udały się Semprúnowi dzięki postawieniu historii muzułmana, więźnia o imieniu François, w centrum fabuły: traktowana zazwyczaj marginalnie figura muzułmana tu jest motorem akcji. Co więcej, między głównym bohaterem powieści Gérardem, należącym do uprzywilejowanych więźniów, a François nawiązuje się znajomość, przez co zniesiona zostaje przestrzenna, społeczna i cielesna izolacja oraz dystans, charakterystyczne dla większości narracji o muzułmanie [por. Domańska 2009: 81-82]. Aspekt ten zasługuje na szczególną uwagę – w większości innych relacji pojawiają się opisy brutalnego i perfidnego traktowania muzułman oraz ich męczenia przez więźniów funkcyjnych: „Władze obozu i ich pomagierzy-więźniowie znęcali się z wyjątkowym okrucieństwem

nad nieszczęsnymi muzułmanami. Dobijali ich przy każdej okazji” [Birenbaum 1988: 134]¹².

Począwszy od szóstego aż do ósmego rozdziału powieści *Los utracony*, Kertész opisuje typowy, składający się z trzech etapów proces stawania się muzułmanem. Na przykładzie bohatera Györgya Kövesa autor przedstawia motywy cielesnego wyniszczenia, psychicznej destrukcji, izolacji społecznej, a także charakterystyczny dla fazy końcowej muzułmaństwa transopodobny stan. Specyfika powieści węgierskiego pisarza – znacząco różna od narracji Semprúna – polega na tym, że Köves przeżył obóz, wykraczając tym samym poza niemalże konstytutywną dla narracji o muzułmanie semantykę śmierci. Ocalały Köves w pierwszej osobie i z perspektywy czasu opowiada historię bycia prześladowanym; w interesujących nas rozdziałach mamy zatem do czynienia z bezpośrednią opowieścią muzułmana. Z punktu widzenia narratologii wybrana przez Kertésza metoda narracyjna odpowiada wewnętrznej focalizacji, to jest wspólnej perspektywie [Genette 1998: 134]. Oznacza to, że narrator zdradza czytelnikowi tylko tyle, ile wie sam bohater, ograniczając w ten sposób swoją rolę instancji pośredniczącej. Strategia ta wywołuje u czytelnika wrażenie, że to główny bohater opowiada własną historię, dzięki czemu w trakcie lektury doświadczają się bolesnej bezpośredniości narracji: zmusza ona do przyglądania się z bliskiej odległości agonii Kövesa.

Widać więc, że zarówno Semprún, jak i Kertész wykorzystują w swych tekstach charakterystyczne dla narracji o muzułmanie schematy tematyczne i fabularne. Reprodukują w ten sposób nie tylko wspólną wiedzę o Auschwitz, lecz także znajomość motywów i narracji gatunku. Kontynuacja znanego już modelu narracji rodzi u czytelnika poczucie bezpieczeństwa. Do literackich strategii obu autorów należy jednak także zakłócenie owej narracji. Ten chwyt chciałbym przybliżyć, odwołując się do tez i argumentów naszkicowanych przez Sofskiego i Consonni.

Wychodzę z założenia, że opisana przez Consonni koncepcja „alternatywnego Innego” zakłada tożsamość, w której

12 Zob. także rozdział poświęcony więźniom funkcyjnym i muzułmanom u Ryna i Klodzińskiego [1983: 54-56].

Ja powstaje jako zaprzeczenie Innego. Dopiero owa wykreowana inność wydaje się umożliwiać pamięć o muzułmanie, a tym samym jego implementację w pamięć literacką. Tekst Semprúna zawiera dwie różne koncepcje tożsamości, z których jedna odpowiada idei rozwiniętej przez Consonni. Na podstawie postaci Kaminskiego można zaobserwować opisany przez włoską literaturoznawczynię odruch obronny, polegający na odsuwaniu od siebie – poprzez gest całkowitej izolacji – świadomości śmierci, której zapowiedzią i uosobieniem jest muzułman. Inną możliwą tożsamość wypróbowuje natomiast Gérard. Semprúnowi [2002: 47] udaje się połączyć oba te modele w jednym z fragmentów powieści:

Szukałem tam [w latrynach Małego Obozu – K.A.] właśnie tego, co go przerażało, tego, czego się bał: wstrząsającego, absurdalnego i witalnego chaosu śmierci, która nam przypadła w udziale i której widoczny cień sprawiał, że te ludzkie szczątki były mi braćmi. To my umieraliśmy w tym smrodzie, od sraczki i z wycieńczenia. To tu można było doświadczyć na własnej skórze cudzej śmierci: być-z-do-śmierci, *Mitsein zum Tode*.

Naszkirowany przez Semprúna motyw sobowtóra podważa koncepcję Consonni, a jednocześnie przelamuje ważne dla literatury Holocaustu tabu myślenia o sobie jako o żywym trupie, o muzułmanie:

Ten żywy trup był moim bratem, może moim sobowtórem, moim *Doppelgänger*: innym mną albo mną w cudzej skórze. Właśnie ta rozpoznana wymiennosc, poczucie tożsamości postrzegane jako możliwość bycia kimś innym sprawiała, że byliśmy sobie tak bliscy. [Semprún 2002: 33]

Ucieleśniana przez muzułmana, charakterystyczna dla obozów nazistowskich forma umierania – przed którą chroniono się poprzez konstruowanie inności – staje się dzięki strategii sobowtóra bardziej odczuwalna i poruszająca. Ponadto relacja między

François a Gérardem tworzy historię alternatywną do sformułowanej normatywnie przez Sofskiego „społecznej śmierci”¹³.

Semprún nawiązuje swoim tekstem do dominujących w pamięci i literaturze narracji i motywów o muzułmanie; aktualizuje je, niektóre z nich odrzuca, inne zaś przerabia. W ten sposób wstępuje na grunt stworzony kilka lat wcześniej w powieści *Los utracony* Kertésza. Spojrzenie na gatunek pozwala bowiem stwierdzić, że to właśnie tekst węgierskiego pisarza uczynił figurę muzułmana ważnym problemem w zmaganiach z Zagładą. Zdumiewa jednak nie tyle fakt, że Kertész stosuje w swym tekście pierwszoosobową narrację muzułmana, ile raczej twierdzenie Consonni, jakoby owa sytuacja narracyjna stanowiła puste miejsce w literaturze Holocaustu. *Los utracony* jest tekstem przeciwstawiającym się oczekiwaniom – pulą literackich zakłóceń i przeformułowań.

4. Adolf Gawalewicz – *Refleksje z poczekalni do gazu*.

Ze wspomnień muzułmana

Obok Semprúna i Kertésza wydane po raz pierwszy w roku 1968 literackie wspomnienia Gawalewicza są kolejnym ważnym tekstem, w którym figura muzułmana odgrywa kluczową rolę. Jak wynika z lektury *Refleksji z poczekalni do gazu*, ich autor świadomie zdecydował się napisać o tej „kategorii więźniów” [Gawalewicz 1968: 26]:

Jak już poprzednio wspomniałem, mój los obozowy najściślej i przez lata całe związał mnie z tymi, którzy balansowali na tej niebezpiecznej krawędzi, wytyczającej pogranicze między życiem a śmiercią – z muzułmanami. Z nimi też, jako jeden z nich, dotrwałem i przekroczyłem próg wolności. O nich więc nadal piszę, bo ich znam, ich los był moim losem. [Gawalewicz 1968: 130]

W odróżnieniu od Semprúna i Kertésza, którzy figurę muzułmana wplekli w akcję powieści, Gawalewicz spisał swe wspomnienia

13 W rzeczywistości jednak społeczna interakcja w obozach nazistowskich była o wiele bardziej złożona [por. Suderland 2009].

w formie faktualnej relacji. Celem poniższych rozważań jest umieszczenie opisu Gawalewicza w szeregu alternatywnych narracji o muzułmanie, aby następnie, na podstawie analizy wybranych fragmentów tekstu, podjąć próbę rekonstrukcji złożonej sytuacji (społecznej) tychże więźniów i jednocześnie ich literackiej reprezentacji.

Pierwszy rozdział relacji Gawalewicza [1968: 26] rozpoczyna się słowami:

Tak się złożyło, że los, który mi przypadł w udziale, szybko, bo już po paru zaledwie miesiącach pobytu w obozie, i na szczególnie długi okres (1941-1943, licząc tylko pobyt w Oświęcimiu), okres znacznie dłuższy od przeciętnej, wyznaczył mi miejsce w kategorii więźniów zaliczanych do muzułmanów. U kolegów cieszyłem się (jeżeli tak można się wyrazić) opinią odwiecznego, a mimo to ciągle jeszcze żyjącego muzułmana.

W tym fragmencie mieści się wiele stereotypowych założeń spotykanych również w innych opisach. Należy do nich przede wszystkim krótkie życie więźnia znajdującego się w stadium muzułmana, gdyż „prędzej czy później, ale raczej prędzej, każdy muzułman wędruje do gazu!” [Frankl 1962: 25]. Panująca wśród więźniów opinia pozwala zrozumieć miano „odwiecznego, a mimo to ciągle jeszcze żyjącego muzułmana”, które przyłgnęło do Gawalewicza. W jego relacji – podobnie jak u Viktora Frankla – natrafiamy poza tym nadzwyczaj często na takie sformułowania, jak: *każdy*, *wszyscy* i *zawsze* używane w kontekście opisu zachowania i działania muzułman¹⁴. Wskazuje to na problematyczną tendencję do uogólniania, bowiem w ten sposób muzułman przedstawiany jest jako część „bezimiennej masy” [Gawalewicz 1968: 27], a nie jako indywidualny człowiek. Co więcej, Gawalewicz [1968: 26-27] w odniesieniu do swego wyglądu mówi o swoistym typie idealnym, który latami reprezentował, oraz o przechodzeniu prawie przez wszystkie etapy (poza śmiercią) stadium muzułmana.

14 Wystarczy wymienić znany przykład: podobne pasáže powtarzają się w wywodach Agambena [2008: 52] odnośnie do muzułmana.

Takie ujęcie przeciwstawia się – co zostało ukazane na przykładzie powieści Kertésza – motywowi przewodniemu narracji o muzułmanie. Jak wiadomo, funkcja motywów polega na konstytuowaniu sensu. Prowadzi to do tego, że jeśli ich brakuje lub jeśli zakwestionowana zostaje ich sensotwórcza funkcja, czytelnik może poczuć się zdezorientowany. U Gawalewicza [1968: 51] owa dezorientacja dochodzi do głosu również na poziomie akcji: „Mówi do mnie Władysław Fejkiel – wówczas pielęgniarz: «Aleś zrobił nam kawał, byłem pewien, że do rannego apelu nie dołączysz, i już przygotowałem *Totenmeldung* o twoim zgonie»”. Przytoczona tu scena między narratorem a Fejkiem uwidacznia, że śmierć i kondycja muzułmana są ze sobą tak ściśle splecione, że fakt przeżycia bohatera kłóci się z oczekiwaniami innych osób w obozie. Obok szeregu pozostałych aspektów, będących elementami powtarzającej się narracji o muzułmanie, takich jak między innymi opisy wyglądu zewnętrznego, ciągle mówienie o jedzeniu, szczególne okrucieństwo i perfidia w traktowaniu muzułman, chciałbym również wskazać trzy sceny o charakterze zakłócającym.

Muzułman ze względu na ich umysłowy i duchowy stan określano przeważnie jako „przygnębionych”, „spowolnialych” i „otępiałych”. 20 kwietnia 1942 r. Gawalewicz został przeniesiony do Birkenau, gdzie umieszczono go w bloku numer 4 na odcinku B Ib. W bloku tym, który później oznaczono numerem 7 i nazwano izolatką [Gawalewicz 1968: 64], spędził pięć miesięcy. Charakteryzując kondycję psychiczną przebywających tam muzułman, autor doszedł do wniosku, że aby zwiększyć swoje szanse na przetrwanie w „poczekalni do gazu”, musi być „muzułmanem aktywnym” [Gawalewicz 1968: 79]. Jak przyznaje jednak sam autor, już określenie „muzułman aktywny” jest poniekąd *contradictio in adiecto*: „A i tacy istnieli, choć często ogół muzułmanów charakteryzuje się jako ludzi zupełnie zobojętniałych, o opóźnionych reakcjach, apatycznie przyjmujących nieuniknione fatum” [Gawalewicz 1968: 79]. W kontekście powyższego opisu kolejny fragment, w którym Gawalewicz opowiada o swoim uczestnictwie w życiu kulturalnym jesienią roku 1941, może jawić się czytelnikowi jako farsa. Gawalewicz [1968: 59] mówi mianowicie o tym, że w blokach dla chorych więźniów organizuje się ku pokrzepieniu serc przed-

stawienia i występy; natomiast on sam, muzułman z ropiejącymi flegmonami, które z powodu gnieźdzących się w nich wszy jeszcze bardziej jątrzą się i boją, pisze wiersze. W porównaniu z konwencjonalną narracją o muzułmanie obraz „muzułmana aktywnego”, tworzącego wiersze może zostać odebrany jako prowokacja, jako potencjalna próba przekreślenia stanowiących sens, to jest konstytutywnych, elementów dominującej narracji¹⁵.

Za drugi przykład posłuży mi opis strategii społecznej izolacji. Od tego aspektu, zrekonstruowanego w licznych tekstach i podważonego przez Kertésza i Semprúna, dystansuje się również Gawalewicz, zrywając z obowiązującym schematem. Nawet jeśli autor *Refleksji z poczekalni do gazu* informuje o przeżyciach, które świadczą o zasadniczej niechęci wobec „komand muzułmanów”, to jednak przytacza również sceny mówiące o udzielaniu pomocy przez więźniów zajmujących w hierarchii obozowej uprzywilejowaną pozycję:

Ratują mnie wielokrotnie: pisarz blokowy Piasecki z Lublina (później rozstrzelany), a także blokowy Mordarski i inni więźniowie ze stałej obsady bloku. [...] Tak więc ratują mnie, zwykle w ten sposób, że pozostawiają w czasie likwidacji załogi bloku wśród zwłok zmarłych, nazwijmy to umownie – naturalną śmiercią, lub wśród chorych na tyfus. [Gawalewicz 1968: 75]

Kolegom Gawalewicza wielokrotnie udaje się zapobiec jego śmierci. Fakt ten zasługuje na podkreślenie: wykrycie tej udzielanej spontanicznie pomocy z całą pewnością spowodowałoby utratę uprzywilejowanej pozycji i degradację w obozowej hierarchii. Więźniowie funkcyjni również pomagali najsłabszym więźniom, co Gawalewicz [1968: 75] wyjaśnia w następujący sposób: „Zapewne kierują się względami na mój już dłuższy staż lagrowy i dotychczas przetrzymane próby losu”. Refleksja ta jest zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę, że więźniowie z niskimi numerami – świadczącymi o ich wczesnym przybyciu do obozu – cieszyli się w Auschwitz szacunkiem.

15 Por. fragment dotyczący „muzułmana aktywnego” [Domańska 2009: 69-72].

W tym miejscu pora na trzeci i ostatni przykład. W relacji Gawalewicza [1968: 54] jest mowa o otrzymywaniu dodatkowych racji żywniowych, jak chociażby w tym fragmencie:

Zdzisek Stańda – „Naftali” – uznał za rzecz sprawiedliwą, aby nieco uszczuplić dodatkowe porcje zupy, które organizował sobie jego blokowy (15 blok). Dość często więc w okresie wiosny i lata 1941 roku otrzymywałem od tego kolegi i przyjaciela dodatkowy, nielegalny przydział.

Latem i jesienią tego samego roku autor dostaje dodatkowe porcje również od innych więźniów: „Jest lato, znowu koledzy pomagają, dożywiając mnie. Wracam na *lager*, do muzułmańskich komand i bloków, znowu *leichte Arbeit*” [Gawalewicz 1968: 56]; „Kol. Szymański dokarmia mnie porcjami chleba pozostałymi po zmarłych na sali tyfusowej” [Gawalewicz 1968: 59]. Zmieniająca się sytuacja żywniowa skutkuje chwilową poprawą stanu zdrowia Gawalewicza [1968: 56-57], dzięki czemu przebywa on częściowo w obozie, a częściowo pracuje w bloku rekonwalescencyjnym. Zwiększenie racji żywniowych i spowodowane nimi oscylowanie między różnymi fazami muzułmaństwa pozwalają rozpatrywać sytuację muzułman w kategorii pewnego procesu, w którym śmierć była bardziej prawdopodobna niż przeżycie:

Na pewne usprawiedliwienie więźniów należy wspomnieć, że orientowano się, iż muzułman jest już w stanie agonalnym i że bardzo trudno liczyć na to, by udało się go ocalić nawet przy dużych wysiłkach. To oportunistyczne stwierdzenie nie było jednak słuszne. Jak wspomniałam, muzułman w razie odżywiania od razu zmieniał się w istotę normalną. [Maria Elżbieta Jezierska; cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 54]

Na przedstawianie muzułmaństwa jako pewnej fazy czy też stanu zdrowia, w którym więzień nie rokuje już żadnych szans na poprawę, w końcu lat 80. wpłynął szeroko dyskutowany tekst autorstwa Leviego *Pogrążeni i ocaleni* oraz odnoszący się do niego traktat Giorgia Agambena *Co zostaje z Auschwitz*. W interesującym

nas kontekście często przywołuje się słowa Leviego [2007: 100], który mówił, że to właśnie muzułmani byli tymi „pogrążonymi”, właściwymi świadkami, ponieważ doznali najgłębszego punktu otchłani, skąd nie było już dla nich powrotu. Na podstawie rozdziału „*Muzułmański*” los z publikacji Ryna i Kłodzińskiego Agamben rozważa słowa Leviego w kategorii paradoksu. Niestety, nie wyjaśnia problematycznych w kontekście figury muzułmana uogólnień, którymi *notabene* również się posługuje. Tymczasem intensywna dyskusja nad wynikami badań przeprowadzonych przez polskich lekarzy mogłaby doprowadzić do znaczącego przełomu. Ich studium *Na granicy życia i śmierci*, w którym nie udało się wprawdzie zaznaczyć różnic i sprzeczności w częściowo normatywnej edycji zeznań świadków, jest z całą pewnością ważne dla badań związanych z problematyką muzułmaństwa. Na szczególną uwagę zasługują fragmenty, w których do głosu dochodzą indywidualizm i zróżnicowanie w przedstawieniach tychże więźniów: „Różnorodność stanów fizycznych, umysłowych nie pozwala na dokładne scharakteryzowanie komanda muzułmanów” [Alfred Skrabania; cyt. za: Ryn, Kłodziński 1983: 52]. Dogłębnej analizy warte są poza tym takie rozdziały jak *Stosunek więźniów do „muzułmanów”* czy *Traktowanie „muzułmanów” przez funkcyjnych*, w których wielokrotnie pojawiają się przeciwstawne obserwacje i doświadczenia, wskazujące na złożoność struktur społecznych i przeżyć w obozie.

5. Podsumowanie

Na zakończenie chciałbym powrócić do kwestii różnorodności „obozowych światów”, a w szczególności do form reprezentacji muzułman w tychże światach. Wiele przejrzanych przeze mnie tekstów potwierdza tezę, że figura muzułmana pojawia się najczęściej w narracji konwencjonalnej, naszkicowanej w pierwszej części tego artykułu. W kontekście jednostronnych sposobów przedstawiania muzułmana w literaturze Holokaustu Marlene Heinemann [1986: 40] podkreślała, że: „Many accounts refer to these victims as a background to the main narrative, part of the camp landscape, or as feared fate for the main characters”. Opinia

ta pokrywa się z moimi spostrzeżeniami. Muzułman jest stałym elementem nadrzędnej narracji obozowej, niemalże konstytutywną częścią obozowego świata; jednak przedstawia się go jako postać drugoplanową, pozbawioną własnego głosu. Równocześnie muzułman – co uwydatnia aspekt społecznego dystansowania się od niego – jest zatrważającym ucieleśnieniem obozowego losu. Od tego modelu przedstawiania w istotny sposób różni się narracje Semprúna, Kertésza i Gawalewicza. Wszyscy trzej autorzy sprowadzają muzułmana z peryferii do centrum pamięci, nie traktując go już więcej jako tła. Ponadto Semprún i Kertész wskazują na złożoność życia społecznego w obozie, co potwierdza próba dekonstrukcji niektórych przytoczonych powyżej motywów. Z uwagi na rozprzestrzeniającą się w procesie recepcji wiedzę (o przebiegach akcji, figurach, motywach etc.) można zatem mówić o zamierzonej potrzebie podważenia utartych struktur i fabuł. Jako że literatura Holocaustu stanowi również ważne źródło wiedzy, w trakcie jej lektury wymagana jest szczególna wrażliwość na dominujące i alternatywne narracje. Przewyciężenie powtarzającego się opisu – głównie w kontekście figury muzułmana – może bowiem doprowadzić do uzupełnienia i redefinicji obiegowej wiedzy, przeciwstawienia się tendencjom historyzującym oraz przełamania tabu. W procesie tym dochodzi zawsze do wywoływania zakłóceń i naruszania oczekiwań, co w moim przekonaniu stanowi część autorskiej strategii. Tekst Gawalewicza jest poza tym cennym świadectwem w historycznych i literaturoznawczych badaniach skupiających się na figurze muzułmana. Autobiograficzna relacja pokazuje, że w przypadku muzułmana możemy za każdym razem mówić o indywidualnym i nadzwyczaj skomplikowanym losie. Nasuwające się w trakcie lektury wielu innych tekstów Zagłady wrażenie, że muzułmanie to „beziemienna masa” identycznych losów, zostaje tym samym zrelatywizowane.

Traktując zakłócenie jako kategorię analizy, można wysnuć wniosek, że teksty Semprúna, Kertésza i Gawalewicza cechują się znacznym potencjałem zakłócającym. Ich literackie szkice reprezentacji muzułmana problematyzują poruszone na początku artykułu zagadnienie kulturowych rutyn codzienności. Wzorce

przedstawiania i sposoby prowadzenia narracji oraz przynależące do nich motywy (także te przewodnie) są bowiem częścią tychże rutyn, stanowiących pulę czegoś zaufanego i niezmiennego. Siła ich oddziaływania wynika bezpośrednio – na podstawie argumentacji systemowo-teoretycznej – z (nieświadomej) próby redukcji złożoności [por. Luhmann 2007]. Owa redukcja wydaje się w istotny sposób wpływać na narracje postkatastroficzne, które dopiero z jej pomocą są w stanie wyprodukować pewien stopień porównywalności. Stwierdzenie to odnosi się przede wszystkim do narracji o Zagładzie. Produktywne wykorzystanie literackich potencjałów zakłócenia stanowi, moim zdaniem, szansę gatunku na zakwestionowanie stereotypowych wzorców przedstawiania i może w ten sposób przeciwdziałać zapomnieniu.

Przeł. Katarzyna Adamczak

Bibliografia

- Agamben Giorgio (2008), *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek*, przeł. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa.
- Améry Jean (2007), *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. Ryszard Turczyn, Homini, Kraków.
- Anz Thomas, red. (2007), *Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände und Grundbegriffe*, t. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart.
- Becker Michael, Dennis Bock (2015), *Muselmänner und Häftlingsgesellschaften. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, „Archiv für Sozialgeschichte”, z. 55 [w przygotowaniu].
- Benz Wolfgang, Barbara Distel, Angelika Königseder, red. (2011), *Nationalsozialistische Zwangslager. Strukturen und Regionen – Täter und Opfer*, Verlag Dachauer Hefte, Dachau.
- Birenbaum Halina (1988), *Nadzieja umiera ostatnia*, Czytelnik, Warszawa.
- Bock Dennis (2014), „Erinnerung ist keine gemütliche, badewasserlaue Annehmlichkeit.” Ruth Klügers Kritik an KZ-Gedenkstätten und -Museen, w: *Ereignis & Gedächtnis. Neue Perspektiven auf die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, red. Imke Hansen, Enrico Heitzer, Katarzyna Nowak, Metropol, Berlin, s. 176-216.

- Bock Dennis (2015), *Leseerwartungen und literarische Störungen in der Holocaust-Literatur – Ein Blick auf die Entwicklung einer Textart und ihre Tendenzen seit 1989*, w: *Neueste Tendenzen der Gegenwartsliteratur*, red. Olivia Díaz Pérez, Ortrud Gutjahr, Rolf G. Renner, Marisa Siguán, Stauffenburg, Tübingen [w przygotowaniu].
- Briese Olaf, Timo Günther (2009), *Katastrophe. Terminologische Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, z. 51, s. 155-195.
- Consonni Manuela (2009), *Primo Levi, Robert Antelme, and the Body of the Muselmann*, „Partial Answers. Journal of Literature and the History of Ideas”, z. 7/2, s. 243-259.
- Domańska Ewa (2009), *Muzułman: świadectwo i figura*, w: *Zagłada. Współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. Ewa Domańska, Przemysław Czapliński, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań, s. 67-86.
- Ehlich Konrad, Jochen Rehbein (1972), *Erwarten*, w: *Linguistische Pragmatik*, red. Dieter Wunderlich, Athenäum, Wiesbaden, s. 99-114.
- Frankl Viktor (1962), *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, przeł. Stefania Zagórska, Pax, Warszawa.
- Gawalewicz Adolf (1968), *Refleksje z poczekalni do gazu. Ze wspomnień muzułmana*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Genette Gérard (1998), *Die Erzählung*, Fink, München.
- Gutman Israel, red. (1993), *Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden*, t. 2, Argon, Berlin.
- Habscheidt Stephan, Lars Koch (2014), *Katastrophen, Krisen, Störungen. Einleitung*, „Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik”, z. 173, s. 5-12.
- Hansen Imke, Katarzyna Nowak (2011), *Über Leben und Sprechen in Auschwitz. Probleme der Forschung über die Lagersprache der polnischen politischen Häftlinge von Auschwitz*, w: *Kontinuitäten und Brüche. Neue Perspektiven auf die Geschichte der NS-Konzentrationslager*, red. Christiane Heß, Julia Hörath, Dominique Schröder, Kim Wünschmann, Metropol, Berlin, s. 115-141.
- Heinemann Marlene E. (1986), *Gender and Destiny. Women Writers and The Holocaust*, Greenwood, New York.
- Kertész Imre (2002), *Los utracony*, przeł. Krystyna Pisarska, w. A. B., Warszawa.
- Klüger Ruth (2009), *Życ dalej...*, przeł. Mariusz Lubyk, Ossolineum, Wrocław.

- Koch Lars, Tobias Nanz (2014), *Ästhetische Experimente. Zur Ereignishaftigkeit und Funktion von Störungen in den Künsten*, „Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik”, z. 173, s. 94-115.
- Langbein Hermann (1994), *Ludzie w Auschwitz*, przeł. Jan Parcer, Halina Jastrzębska, Wydawnictwo Państwowego Muzeum, Oświęcim-Brzezinka.
- Lengyel Olga (1995), *Five Chimneys. A Woman Survivor's True Story of Auschwitz*, Ziff-Davis Pub. Co, Chicago.
- Levi Primo (1978), *Czy to jest człowiek*, przeł. Halszka Wiśniowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Levi Primo (2007) *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Luhmann Niklas (2007), *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. Michał Kaczmarczyk, „Nomos”, Kraków.
- Meier Heinrich Christian (1946), *So war es. Das Leben im KZ Neuengamme*, Phönix, Hamburg.
- Orlowski Hubert (2010), *Stacheldrahtuniversum und Literatur. Zu Remarque und anderen*, w: tegoż, *Literatur und Herrschaft – Herrschaft und Literatur. Zur österreichischen und deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Lang, Frankfurt am Main, s. 281-304.
- Oschlies Wolf (1985), „Lagersprache.” *Zur Theorie und Empirie einer KZ-spezifischen Soziolinguistik*, „Zeitgeschichte”, z. 13/1, s. 1-27.
- Peitsch Helmut (1990), „Deutschlands Gedächtnis an seine dunkelste Zeit.” *Zur Funktion der Autobiographie in den Westzonen Deutschlands und den Westsektoren von Berlin 1945-1949*, Sigma, Berlin.
- Pollak Michael (1988), *Die Grenzen des Sagbaren. Lebensgeschichten von KZ-Überlebenden als Augenzeugenberichte und als Identitätsarbeit*, Campus, Frankfurt am Main.
- Reemtsma Jan Philipp (1997), *Die Memoiren Überlebender. Eine Literaturgattung des 20. Jahrhunderts*, „Mittelweg 36”, z. 6/4, s. 20-39.
- Reiter Andrea (1995), „Auf dass sie entsteigen der Dunkelheit.” *Die literarische Bewältigung von KZ-Erfahrung*, Löcker, Wien.
- Reiter Andrea (2003), *Authentischer Bericht oder Roman? Einige Überlegungen zur Typologie von Holocaust-Texten*, w: *Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich*, red. Anne Betten, Konstanze Fliedl, Schmidt, Berlin, s. 120-131.
- Remarque Erich Maria (1998), *Iskra życia*, przeł. Ryszard Wojnakowski, Czytelnik, Warszawa.
- Rosenfeld Alvin H. (2003), *Podwójna śmierć. Rozważania o literaturze Holocaustu*, przeł. Barbara Krawcowicz, Cyklady, Warszawa.

- Ryn Zdzisław, Stanisław Kłodziński (1983), *Na granicy życia i śmierci. Studium obozowego „muzułmaństwa”*, „Przegląd Lekarski”, z. 40/1, s. 27-73.
- Semprún Jorge (2002), *Odpowiedni trup*, przeł. Maryna Ochab, Czytelnik, Warszawa.
- Simon Marie (1992), *Das Wort Muselmann in der Sprache der deutschen Konzentrationslager*, w: *Aus zweier Zeugen Mund. Festschrift für Pnina Nave Levinson und Nathan Peter Levinson*, red. Julius H. Schoeps, Bleicher, Gerlingen, s. 202-211.
- Sofsky Wolfgang (1993), *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Suderland Maja (2009), *Ein Extremfall des Sozialen. Die Häftlingsgesellschaft in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Campus, Frankfurt am Main.
- Taterka Thomas (1999), *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*, Schmidt, Berlin.
- Vrba Rudolf (2010), *Ich kann nicht vergeben. Meine Flucht aus Auschwitz*, Schöffling, Frankfurt am Main.
- Wesołowska Danuta (1996), *Słowa z piekiel rodem: lagerszpracha*, Impuls, Kraków.
- Wittler Kathrin (2012), „Muselmann.” *Anmerkungen zur Geschichte einer Beziehung*, „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft”, z. 61/12, s. 1045-1056.
- Wolf Werner (2002), *Das Problem der Narrativität in Literatur, bildender Kunst und Musik: Ein Beitrag zu einer intermedialen Erzähltheorie*, w: *Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär*, red. Ansgar Nünning, Vera Nünning, WVT, Trier, s. 23-104.
- Żywulska Krystyna (1951), *Przeżyłam Oświęcim*, PIW, Warszawa.

Dennis Bock

“It is not important whether he hates or not. Muselmänner disturbed him” – a Category of Disturbance in the Narrations about a *Muselmann* in the Literature of the Shoah

In the literary recollections of camp survivors the figure of the *Muselmann* is a recurring motif. The author puts forward a thesis about the existence of a dominating, prototypical narration about a *Muselmann*, which occurs not only in literary texts but also in scholarly studies. The questioning of the exemplary forms of depicting a *Muselmann* may lead to irritation and evoke in readers the feeling of “disturbance”. The re-enactment of such disturbances possesses a hidden analytical potential, as it reveals routi-

nized and partly problematic cultural structures of reception and acquisition apparent especially in the context of post-catastrophic narrations and remembrance of the Shoah

Keywords: *Muselmann*; disturbance; competitive narrations; social history.

Dennis Bock – germanista i socjolog, od 2011 r. stypendysta Fundacji im. Heinricha Bölla, doktorant na Uniwersytecie w Hamburgu. W swojej rozprawie doktorskiej analizuje teksty pisarzy ocalałych z Szosa: Ruth Klüger, Liany Millu oraz Imrego Kertésza pod kątem literackich zakłóceń. Zajmuje się także historią (społeczną) i literackimi reprezentacjami muzułmana. Wybrane publikacje: *Orte und Akteure im System der NS-Zwangslager. Ergebnisse des 18. Workshops zur Geschichte und Gedächtnisgeschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, red. Michael Becker, Dennis Bock i Henrike Illig (2015); razem z Michaellem Beckerem: *Muselmann und Häftlingsgesellschaft. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, „Sozialgeschichte des Todes. Das Archiv für Sozialgeschichte” (55) [w przygotowaniu]; *Leseerwartungen in der Holocaust-Literatur. Ein Blick auf die Entwicklung einer Textart und ihre Tendenzen seit 1989*, w: *Neueste Tendenzen der Gegenwartsliteratur*, red. Olivia Diaz Perez, Ortrud Gutjahr, Rolf G. Renner i Marisa Siguan, Tübingen [w przygotowaniu].

