Porównania 2 (38), 2025
DOI: 10.14746/por.2025.2.9

Agata Stankowska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

# „Pęknięcie historii". *Alles, was wir nicht erinnern* Christiane Hoffmann na tle kulturowych narracji o „ucieczkach i wypędzeniach"

[…] *historia nigdy nie ma „punktu zero"*.

Robert Traba (2017: 31)

*Im więcej wiemy o historii, tym głębsza staje się przepaść między wiedzą a uczuciem.*

Aleida Assmann (2015: 710)

Zacznę od ujawnienia okoliczności, które stały się impulsem do napisania tego tekstu. Otóż uczestnicząc w marcu 2024 roku w Szóstym Kongresie Polonoznawczym „Umbrüche – Aufbrüche", zorganizowanym na Technische Universität w Dreźnie, miałam okazję wysłuchać wykładu inauguracyjnego Christiane Hoffmann, którego tytuł – *Alles, was wir nicht erinnern. Polen, Deutsche und die Zäsur des 24. Februar '22*[1] – nawiązywał do jej znanej książki poświęconej ucieczce niemieckich mieszkańców dolnośląskiej wsi Rosenthal (dziś polskiej Różyny) przed zbliżającym się frontem wschodnim. W rozpoczętym w poniedziałek 22 stycznia 1945 roku, trwającym siedem tygodniu marszu rosenthalczyków brał także udział dziewięcioletni wówczas ojciec autorki, pokonując wraz z bliskimi (matką, babką, wujem) i narastającym z dnia na dzień tłumem niemieckich uchodźców niemal 550 kilometrów. 2 marca 1945 roku dotarli (w niepełnym już składzie, bo babka i wuj odłączyli się i zaginęli) do położonej w Sudetach Zachodnich wsi Klinghart (dzisiejszej czeskiej Křižovatki). Samorzutnie utworzony konwój był jednym z wielu, jakie przemierzały w tym czasie Europę. Można widzieć w nim *pars pro toto* jednego z trzech największych traumatycznych wątków niemieckiej historii XX wieku. Obok odwrotu spod Stalingradu, opisywanego w literaturze niemieckiej jako „kasandryczny

1 Czytelnik niniejszego numeru „Porównań" ma szansę się z tym wykładem zapoznać.

CC BY ND

zwiastun klęski militarnej", oraz dywanowych nalotów na Drezno, przedstawianych jako „metafora życia, a […] właściwie umierania pod bombami" (Orłowski 2009: 45)[2], ucieczka i przymusowe przesiedlenia ponad 12 000 000 Niemców w wyniku II wojny światowej (Frantzioch 1976: 172; Elm 1996: 210; Hoffmann 2024: 220) należą do toposów wyobraźni historycznej współczesnych Niemiec, stanowiąc tyleż kluczowe, co traumatyczne ogniwa aktualnej pamięci zbiorowej tego narodu.

Literatura niemiecka wykształciła nawet odrębny gatunek, który w wielorakich formach narracyjnych i odmiennych kompozycyjnych konstruktach, wykorzystując różnorodne ramy modalne opowieści, służy prezentacji „ucieczek i wypędzeń", które pod koniec wojny i tuż po niej stały się osobistym doświadczeniem co czwartego Niemca. Formuła „opowieści drogi" (*Weg- und Fortbewegung*)[3], bo o niej mowa, została wykorzystana także przez autorkę *Alles, was wir nicht erinnern*[4], i to w sensie dosłownym. W styczniu 2020 roku, 75 lat po ukazywanych jako graniczne wydarzeniach, półtora roku po śmierci ojca, Hoffmann postanowiła przemierzyć pieszo szlak jego ucieczki – przejść śladami zdarzeń, które naznaczyły także jej własne życie. Poczynione w trakcie tej wędrówki refleksje, zapisane rozmowy z dzisiejszymi mieszkańcami mijanych wsi i miasteczek, okruchy wspomnień członków rodziny, obrazy wcześniejszych wizyt w powojennej Różynie, wrażenia z poczynionych lektur i wizyt w muzealnych salach, połączone z próbą rekonstrukcji faktograficznej

2 Warto pamiętać, że naloty dywanowe nie dotyczyły jedynie Drezna, ale aż 131 niemieckich miast. W.G. Sebald postawił swego czasu tezę, że trauma „powietrznej wojny", która dotknęła 600 000 cywilów, została na długi czas wyparta, stając się w Republice Federalnej Niemiec przedmiotem „zbiorowej amnezji", czego dowodem znikoma ilość literackich reprezentacji bombardowań i niszczycielskich pożarów. W „oficjalnej retoryce wschodnioniemieckiego państwa" instrumentalizowano natomiast „zagładę Drezna" (Sebald 2012: 18, 95). Teza Sebalda stała się później przedmiotem szerokiej dyskusji.

3 O motywie drogi i „przymusowej wędrówki" jako o centralnym kompozycyjnym wątku niemieckiej literatury „utraconej ojczyzny" pisał m.in. Louis Ferdinand Helbig w artykule *Das Flucht- und Vertreibungsgeschehen in Belletristik und Literaturforschung 1945–1985. Wie Menschen Geschichte erleiden* (Helbig 1986). W polskim literaturoznawstwie obserwację tę podtrzymał Hubert Orłowski w tekście *O asymetrii deprywacji. Ucieczka, deportacja i wysiedlenie w niemieckiej i polskiej literaturze po 1939 roku* (Orłowski 1996).

4 W polskim tłumaczeniu książka Hoffmann nosi tytuł *Czego nie pamiętamy. Pieszo śladami ucieczki ojca*. Przekład autorstwa Ewy Czerniakowskiej ukazał się nakładem Fundacji Ośrodka Karta (2024). W tekście posługuję się wymiennie niemieckim i polskim tytułem, zachowując ten pierwszy po to, by zaznaczyć zbieżność z formułą tytułową wykładu Hoffmann, o którym piszę w *postscriptum* do artykułu. Cytowane fragmenty jej reportażu pochodzą z polskiego wydania.

oraz – przede wszystkim – emocjonalnej warstwy wydarzeń ze stycznia i lutego 1945 roku, ale także z jej własnego marszu w roku 2020, składają się na poruszający reportaż – opowieść o wędrówce pokonywanej w przestrzeni i w czasie. O drodze przemierzanej przez konwój niemieckich uchodźców z Rosenthalu, drodze pokonywanej przez autorkę reportażu 75 lat po doświadczeniach protagonistów historii, ale też – może przede wszystkim – drodze pamięci, w oparciu o którą przedstawiciele kolejnych pokoleń budują swoją tożsamość. *Alles, was wir nicht erinnern*, będąc opowieścią drogi, ma także wszelkie cechy powieści postpamięciowej[5]. Hoffmann tworzy ją w odpowiedzi na wyzwanie zrodzone z obcowania przez całe życie z jakąś nieujawnioną, ukrywaną raną:

> wszędzie czyha ciemność pod powierzchnią mojego jasnego dzieciństwa. Czuję ją, ale nie rozumiem, nie mam szans, by cokolwiek pojąć, bo wy, wy, którzy jako jedyni moglibyście coś wyjaśnić, też nie rozumiecie, co zrobiły z wami ucieczka i wojna. To klątwa: wojna i ucieczka są całkowicie ukryte i wszechobecne, tkwią w waszych ciałach i w moim również, tkwią w domu na ulicy U, przyjaznym i jasnym. Coś strasznego zostało wmurowane w jego ściany, jakaś klątwa, nawet Clara, moja córka, wasza wnuczka, to czuje. Kiedy jest mała, ten przyjazny dom wydaje się jej straszny, nocą dopadają ją te same lęki, co mnie ćwierć wieku wcześniej. (Hoffmann 2024: 246)

Trauma wojennej ucieczki zdaje się nie mieć końca, mimo iż minęło od tych wydarzeń trzy czwarte wieku. Ogarnia kolejne pokolenia. Naznacza dzieci, wnuki

5 Kategorią postpamięci posługuję się w klasycznym ujęciu twórczyni tej kategorii – Marianne Hirsch (1997). Postpamięć rozumie ona jako ten typ pamięci indywidualnej, którego źródła nie pochodzą z naszego własnego doświadczenia, lecz są dziedziczone, zapośredniczone w przeżyciach przodków. Warto dodać, że Hirsch jest autorką pokrewnej – zarówno w sensie źródłowego zamysłu, jak i antropologicznego ujęcia – względem reportażu Hoffmann książki *Ghosts of Home. The Afterlife of Czernovitz in Jewish Memory*; o dziele tym pisała interesująco Aleksandra Ubertowska (2013). Hirsch, podobnie jak Hoffmann, postanowiła po latach wyruszyć w podróż do Czernowitz (rum. Cernauti, ukr. Czerniwczi, pol. Czerniowce), czyli rodzinnego miasta swoich żydowskich rodziców. Podobnie także jak kilkanaście lat później niemiecka autorka, Hirsch starała się w trakcie kilku ponawianych wypraw do postsowieckiej Ukrainy przepracować (somatycznie i afektywnie) odziedziczoną traumę. W literaturoznawstwie polskim pojęcie *powieści postpamięciowej* było wielokrotnie używane, choćby przy interpretacji prozy Ewy Kuryluk czy Anny Janko. O postpamięci jako kategorii poznania w ujęciu antropologicznym pisała m.in. Katarzyna Kaniowska (2008, 2014).

i nienależące do opowiadanej historii zdarzenia – przesyca nowe, zdawałoby się: jasne i radosne przestrzenie, nowe, otoczone pokojem i bezpieczeństwem lata. Teraźniejszość – przekonuje wielokrotnie Hoffmann – pozostaje trwale „zarażona" przez przeszłość. W tym, co powszednie, banalne i zwykłe, powraca to, co groźne, niepojęte i traumatyczne, a skonfrontowana z owym bolesnym, przekazywanym często niewerbalnie doświadczeniem potomkini uchodźców zdaje się pozostawać bezbronna i pozbawiona ratunku: „Nie możecie mi pomóc w zrozumieniu mojego lęku. Nie wiecie, że go po was odziedziczyłam" (Hoffmann 2024: 248).

Ten postpamięciowy wątek przewija się przez cały reportaż. Hoffmann wspomina często dręczące ją sny. Obrazy ucieczki bliskich splatają się w nich z jej własnym przerażeniem, że „musi się wynosić", a nie ma dość czasu, by spakować rzeczy, z „lękiem, że […] zapomni się o czymś najważniejszym" (Hoffmann 2024: 201). Autorka buduje paralele między własnymi odczuciami i przeżyciami swoich rodziców – nie tylko ojca, który opuścił Rosenthal, ale i „matki, która jako czterolatka uchodziła z Prus Wschodnich" (Hoffmann 2024: 70). Szuka somatycznej bliskości, którą umożliwić ma własny, samotny, trwający wiele dni marsz śladami uchodźczego konwoju: „idę tą drogą, żeby poczuć wasz ból w swoich nogach i w karku, na którym siedział wam Rusek" (Hoffmann 2024: 152). „Może dlatego jestem blisko was, ponieważ tak samo otępia mnie wędrówka bez końca, jak was wtedy" (Hoffmann 2024: 129). „Już nie próbuję cię odnaleźć, wystarcza mi odczuwać wasze wyczerpanie, obojętność i pustkę, waszą bezdomność" (Hoffmann 2024: 202) – powtarza. „Nie przygotowałam się na tę drogę, tak jak wy nie mogliście się przygotować" (Hoffmann 2024: 154). Przytoczone cytaty uświadamiają, że Hoffmann nie tylko posługuje się postpamięciową narracją, ale i celowo zanurza się w postpamięciowym doznaniu. Tak jakby powtórzony gest miał uzdrowić to, co nieświadomie dziedziczyła jako dziecko. Jej nadrzędnym, terapeutycznym celem jest chęć zrozumienia. To zaś dokonuje się równolegle w powtórzeniu (poprzez somatyczne i w pewnej mierze psychiczne odtworzenie), w poznaniu (poprzez zdobywanie historycznej wiedzy) i – co najważniejsze, zarówno w sensie konstruowania tożsamości opowiadającej i opowiadanych, jak i w kontekście kompozycji samego reportażu – w celowym odtwarzaniu procesu pamięciowego, tego, co zostało wyparte, poddane tabuizacji, przemilczane z takich czy innych względów. Jeśli bowiem *clou* postpamięci jako psychologicznego fenomenu jest dziedziczenie traumy, której źródła nie zostają jasno i wyraźnie wyartykułowane, co czyni ją tym trudniejszą do przezwyciężenia (Hirsch 1997), to budowana przez Hoffmann patchworkowa reportażowa narracja (snuta w trakcie samotnego marszu, prowadzonego – powtórzmy – „pieszo śladami ucieczki ojca") służy właśnie odwracaniu procesu

supresji. Odzyskiwana w tym potrójnym wysiłku wiedzy, widzenia i powtórzenia pamięć – na ile to możliwe: pełna i niestabuizowana[6] – daje nadzieję na swoiste wyzwolenie. Hoffmann inscenizuje memorialno-narracyjny proces zarówno z myślą o sobie, jak i o ojcu. Jako narratorka zastępuje zmarłego, starając się opowiedzieć jego przez lata „niewypowiedziane" w pełni doświadczenie krzywdy. Równocześnie działa jednak także we własnym interesie jako córka obarczona odziedziczoną raną; opowiedzenie o niej – niczym w trakcie sesji psychoanalitycznej – powinno ją uzdrowić. Celem „opowieści drogi" jest zatem tyleż odpoznanie, co – czyniona niejako w zastępstwie – terapia bliskich, podejmowana jednak także jako konieczna forma autoterapii. Nieprzypadkowo autorka skarży się na „niezdrowe" przemilczenia i wyparcia, na tabuizację dramatycznych wydarzeń, na brak rozmów z ojcem o tym, co najważniejsze. „Kiedy pytam o Rosenthal, odpowiadasz chętnie, ale niezadowalająco. Nie ma zakazu stawiania pytań. Tabu jest o wiele bardziej subtelne, rozmawia się, ale nie o tym, o co naprawdę chodzi" (Hoffmann 2024: 250).

Rozumiejąc powody supresji, przyczyny braku pamięci (braku paradoksalnego, bo zderzonego z ciągłym wspominaniem przez bliskich opuszczonej wsi jako utraconej ojczyzny), Hoffmann idzie i pisze, by wydobyć traumatyczne doświadczenie na światło dzienne i odebrać mu jego niszczycielską moc. Celowo opuściłam wcześniej końcówkę cytowanego zdania, opowiadającego o somatycznym zbliżeniu do doświadczenia ojca, możliwym dzięki powtórzeniu trudów wędrówki. W kolejnej frazie czytamy, że Hoffmann przemierza czas i przestrzeń, aby odpoznać to, co jako zbyt bolesne zostało wyparte:

> idę tą drogą, żeby poczuć wasz ból w swoich nogach i w karku, na którym siedział wam Rusek, **by przypomnieć to, o czym ty zapomniałeś**, […] odbywam pielgrzymkę, rekolekcje, **odprawiam pokutę,** chociaż sama nie wiem za co, **za wszystko, co nie zostało zapamiętane, by poczuć ból, przemilczany w moim dzieciństwie, którego nie czuliście, a którego się tylko domyślałam, którego miało nie być, a jednak był wszechobecny.** (Hoffmann 2024: 152, wyróż. – A.S.)

> […] twoja pamięć była jak skrzepła krew na starej ranie. Twarda skorupa przykrywała wszystko, co się wydarzyło, zawsze takimi samymi zdaniami. […] Marynarskie ubranko, Ruscy, Odra – niczego więcej

6 Autorka reportażu jest także świadoma kłopotów z przezwyciężeniem pewnego rodzaju „wyparć" z wojennej historii rodziny, związanych z nazistowskim zaangażowaniem wuja Manfreda.

> nie można się było od ciebie dowiedzieć, ale ja od tego czasu dużo przeczytałam, rozmawiałam z innymi, poskładałam skrawki i ułożyłam sobie obraz tamtego 22 stycznia 1945. […] Wiem teraz więcej niż ty. (Hoffmann 2024: 8)

Somatyczne przeżywanie „przemilczanego bólu", *ergo* przywracanie pamięci, dokonuje się równocześnie w marszu i w opowiadaniu. Można powiedzieć, że autorka „wszystkiego, o czym nie pamiętamy", nawiązuje tu równolegle do toposu życia jako drogi, ale też do konceptu tożsamości narracyjnej (Taylor 2001: 95, 100; MacIntyre 1981: 389). Zgodnie z tym ostatnim w trakcie opowiadania uchodźczej historii zabezpieczona zostaje przez córkę straumatyzowana, zbudowana na poczuciu deprywacji (por. Orłowski 2009: 42) tożsamość ojca. Jednocześnie autorka reportażu konstruuje także siebie jako podmiot trwale naznaczony dziedziczonym po rodzicach bólem.

> **Moim zadaniem** – pisze – **jest opowiedzieć twoją historię, zleciłeś mi to, chociaż nigdy nie było o tym mowy**, mam pozbierać strzępy i okruchy jak rzadkie znaczki pocztowe, wozy na rynku w Zittau, wozy u Maiera. **To moje zadanie – opowiedzieć twoją historię**, **połączyć światy, wzbogacić dzieciństwo**, **zachować, zakonserwować pamięć**, zgromadzić zasoby dla następnych pokoleń. **Ta książka to twój testament.** (Hoffmann 2024: 202, wyróż. – A.S.)

Tak sfunkcjonalizowana postpamięciowa narracja w oczywisty sposób wpisuje się w rozległy i wciąż rozwijający się nurt antropologizacji historii, w którym praktyki znaczeniowe, służące tym, którzy historię opowiadają, są tak samo ważne, a często wręcz ważniejsze niż dążący do obiektywizmu dyskurs historiograficzny, skupiony na przedmiocie. „Antropologia historyczna i historia potoczna – pisze trafnie Theo Elm w szkicu poświęconym historiograficznym syntezom i literackim reprezentacjom ucieczek oraz przymusowych przesiedleń Niemców pod koniec II wojny światowej i krótko po niej – próbują odsłonić egzystencjalne i moralne pokłady historii politycznej oraz przedstawić dzieje jako prawdziwą *histoire humaine*" . Wzbogacona w literackie chwyty opowieść historyka zyskuje wówczas „wrażenie subiektywności i moralnego zaangażowania, indywidualności, bezpośredniości, prywatności i nasycenia osobistymi przeżyciami" (Elm 1996: 220).

Na potrzebę rozwijania takich narracji zgodnie i afirmatywnie zwracali uwagę zarówno metodolodzy nieklasycznej historiografii (zob. Wrzosek 1995, Wiślicz 2004), jak i antropolodzy (zob. Evans-Pritchard 1964) oraz

literaturoznawcy. Paul Ricoeur w *Historii – pamięci – zapomnieniu* podkreślał, że wiążąc roszczenie prawdy z miejscem początkowego straumatyzowania, ograniczyć musimy wysiłek dążący do obiektywnej rekonstrukcji (reprezentacji) na rzecz uczestnictwa w „żywym doświadczeniu «tworzenia historii», tak w jak rozmaity sposób staje się ono udziałem protagonistów" (Ricoeur 2006: 347–348). Z kolei Wolfgang Iser eksponował kluczową rolę, jaka w tym procesie przypada literaturze (por. Iser 2006). To bowiem jej języki i artystyczne formy umożliwiają jednoczesną sublimację i imitację pragnień odczuwanych niegdyś przez milczących bohaterów historycznych wydarzeń (w naszym przypadku niemieckich uchodźców), a później – gdy ich doświadczenie jest wreszcie opowiadane – przez mniej lub bardziej bezpośrednio zaangażowanych narratorów: historyków czy raczej fenomenologów pamięci. Autorka *Alles, was wir nicht erinnern* niewątpliwie należy do ich grona. Tworząc reportaż, którego rama modalna nakazuje zakwestionować silną granicę oddzielającą literaturę i życie, wykorzystuje formy literackie (opowieść drogi i powieść postpamięciową) jako narzędzie znoszenia cezur między przeszłym i teraźniejszym, zewnętrznym i wewnętrznym, subiektywnym i obiektywnym, cudzym i własnym. Dlatego jej książkę można czytać także jako przykład unikania ograniczeń właściwych dla klasycznej historiografii, gubiącej z oczu egzystencjalny szczegół na rzecz ujęć generalizujących.

Czy rzeczywiście jednak? Czy Hoffmann udaje się ominąć schematy podpowiadane przez kulturowe narracje wykształcone przez niektórych niemieckich historyków, próbujących zracjonalizować traumę „ucieczek i wypędzeń", a także twórców polityki historycznej, dokładających starań, by w pamięci zbiorowej utrwalić pożądany obraz wydarzeń mających miejsce w Prusach Wschodnich (rozkazy ewakuacji mieszkańców pasa przyfrontowego zaczęto wydawać tam już w październiku 1944 roku), na Dolnym Śląsku i na Pomorzu Zachodnim?

We wspomnianym wcześniej szkicu zatytułowanym *O brakach historii i pożytkach literatury* Elm przedstawiał kilka takich wzorców obecnych w niemieckiej nauce o historii współczesnej. Analizując głośną monografię Andreasa Hillgrubera, zatytułowaną *Zweierlei Untergang* (Podwójna zagłada), pokazywał, w jaki sposób badacz lokował finał wojny w planie historii politycznej. Opisując ucieczki z Prus Wschodnich, Hillgruber włączał je w opowieść o łańcuchu historycznych i politycznych uwarunkowań niemieckiej *Ostpolitik*, rozwijanej od Bismarcka do Hitlera. Korzystając z walorów oferowanych przez narracje fikcjonalne, a przez to nadając swemu wykładowi (z pozoru jedynie!) pożądane cechy opowieści respektującej potrzeby subiektywnej rzeczywistości przeżywanej, historyk przestawiał ucieczki i wypędzenia jako historiozoficzną kodę

mitycznego procesu. Niczym w „ostatnim akcie klasycznej tragedii" zagłada Prus Wschodnich jawiła się Hillgruberowi jako końcowe ogniwo „dramatu przeznaczenia" (Elm 1996: 216–217). W sugerowanym przez autora *Zweierlei Untergang* wzorcu – twierdzi Elm – „bieg zdarzeń – jakkolwiek inscenizowany niczym w staromodnym dramacie – zdaje się samoistnie osiągać spełnienie. Jest to oczywiście racjonalnie nienazywalne fatum" (Elm 1996: 217). Pisze dalej niemiecki germanista:

> Mitologizujące wyeksponowanie końca wojny ma swój istotny powód. Dopiero bowiem dokonująca się w paroksyzmach heroicznego oporu i panicznej ucieczki zagłada, która przekracza wszelkie wyobrażenie, nadaje projektowi Prus Wschodnich Hillgrubera ostateczny, aczkolwiek apokaliptyczny sens i stanowi jego końcowy akord. „Prusko-niemiecka Rzesza" [termin Hillgrubera] nie kończy w sposób niejaki, lecz jako zmierzch bogów. Dramatyzm Hillgrubera opromienia Prusy ostatnim blaskiem. Być może jest to odblask heglowskiego „ducha świata", który obojętnie unosi się ponad jednostką. (Elm 1996: 217, dopowiedzenie – oryg.)

W swojej interpretacji Elm przekonująco odsłania monumentalizujące zabiegi organizujące (z pozoru subtelnie nasycaną przeżyciami ofiar) narrację historyka. Obnaża zwyczaj wpisywania przez Hillgrubera „rzeczowej naukowości" w „irracjonalny mit zagłady Rzeszy" (Elm 1996: 217), mit powielany także przez innych badaczy. Jako kolejny przykład takiej strategii autor *O brakach historii i pożytkach literatury* przywołuje opublikowaną w roku 1986 monografię Hansa-Ulricha Thamera noszącą znamienny tytuł *Verführung und Gewalt (Deutschland 1933–1945)* – Uwiedzenie i gwałt (Niemcy 1933–1945). Historia Trzeciej Rzeszy zostaje w niej przedstawiona w świetle „dialektyki winy i kary" (Elm 1996: 221), obecnej także w pracach innych niemieckich historyków powojennych, szukających racjonalnych modeli zdolnych wytłumaczyć traumatyczne wydarzenia zimy 1945 roku. Jej mimowolne ślady napotkamy także w książce Hoffmann, choćby wówczas, gdy autorka porusza temat spłaty długu za nazistowskie zbrodnie: „zgodnie z naszym głębokim przekonaniem utratą gospodarki i ojczyzny wyrównaliśmy rachunek z nawiązką" (Hoffmann 2024: 40) – pisze w kontekście ponawianych po wojnie prywatnych, reparacyjnych działań. „Niemiecka historia jest opowieścią o winie i odpowiedzialności" (Hoffmann 2024: 110), jest historią z morałem – dopowiada w innym miejscu. Krytyczny wobec takich prób Elm obnaża skrywane uroszczenia tych z pozoru obiektywnych ujęć. Pisze:

> Od czasów Friedricha Meineckego (*Die deutsche Katastrophe*, 1947) i Karla Dietricha Erdmanna (*Der zweite Weltkrieg*, 1976) koniec wojny przedstawia się jako starotestamentową karę za grzechy: „Był to – jak powiada także Thamer – odwet za zbrodnie popełnione przez Niemców na sowieckiej ziemi". Tylko z pozoru – komentuje Elm – jest to pogląd moralny, a w rzeczywistości – tradycyjnie historiozoficzny, organologiczny w rozumieniu Herdera, Humboldta i niemieckiego idealizmu historycznego. Wszelkie sprzeczne z humanizmem działania są według Herdera wplecione w wynikający z praw natury ruch w kierunku regeneracji i zachowania. Rozumność historii objawia się w sprawiedliwym kompromisie. Tę zasadę Herder nazywał w swych *Myślach o filozofii dziejów* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) „prawem Nemezis". Ranke mówił później w podobnym duchu o „powszechnym prawie życia". (Elm 1996: 221)

Trudno te rozpoznania zlekceważyć. Nie kryjąc niechęci do wskazanych interpretacji historyków, afirmujących racjonalność i obiektywizację ujęć, a w istocie niewolnych – jak przekonuje Elm – od mityzacyjnych zabiegów, niemiecki germanista kieruje swoją uwagę ku literackim reprezentacjom ucieczek z Prus Wschodnich. W powieściach Christy Wolf (*Kindheitsmuster*, 1976 – *Wzorce dzieciństwa*, wyd. pol. 1981) i Siegfrieda Lenza (*Heimatsmuseum*, 1978 – *Muzeum ziemi ojczystej*, wyd. pol. 1991) odnajduje przykłady takiego typu przedstawień, które ograniczając się do subiektywnego opisu rodzinnych katastrof związanych z ucieczkami i nie roszcząc sobie prawa do historiozoficznej syntezy, przynoszą wierny i autentyczny (na ile to możliwe) obraz doświadczenia – traumy, której najważniejszym i podstawowym wymiarem jest zawsze jednostkowe przeżycie. „Lenz, podobnie jak Christa Wolf, tematyzuje subiektywne wspomnienie jako formę świadomości opowiadania – […] wspomnienie ziemi ojczystej na Wschodzie, jej utraty i ucieczki" (Elm 1996: 219). Co ważniejsze, zarówno narratorka powieści Wolf, jak i bohater z powieści Lenza „poprzez wspomnienie ucieczki zdobywają samowiedzę" (Elm 1996: 222), której brakuje w historycznych syntezach. Opowiadają jedynie o tym, co widzieli i czego doświadczyli, nie próbując odnaleźć jakiejś racjonalnej formuły, która pozwoliłaby wytłumaczyć niemiecką katastrofę spełniającą się jesienią 1944 i zimą 1945 roku. W ich powieściach, podobnie jak w cytowanym przez niemieckiego germanistę wierszu Rosy Ausländer (żydowskiej poetki pochodzącej z Bukowiny) z tomu *Ich spiele noch. Gedichte* (1987), przeżycie ucieczki „nie ma żadnego punktu oparcia, żadnej pewności" (Elm 1996: 223) – ich relacje nie zawierają się w żadnej spajającej, *ergo* ocalającej, bo odkrywającej sens formule.

Czy nie ma jej także w reportażu Hoffmann? Czy Elm mógłby wskazać *Alles, was wir nicht erinnern* jako przykład opowieści niepodatnej „na obce przeżywaniu mityczne formuły sensu" (Elm 1996: 224), służące ukazywaniu ucieczek i przymusowych przesiedleń jako „tragedii losu bądź jako Nemezis, prastarej klątwy" (Elm 1996: 224), które odnajdywał w historycznych syntezach Hillgrubera, Meineckego, Erdmanna i Thamera?

Odpowiem od razu, że i tak, i nie. Starałam się na początku tego szkicu przedstawić walory tekstu Hoffmann, które pozwalają zaliczyć jej reportaż do afirmowanego przez Elma nurtu literackich przedstawień ucieczek, a więc widzieć w nim ekspozycję antropologicznej perspektywy właściwej *histoire humaine*, nastawienie na autorefleksję i subiektywizację, poświadczające autentyzm jednostkowego przeżycia. Nie znaczy to jednak, że nie zauważam w jej książce śladów kulturowych narracji narzucających sens wydarzeniom, ponawianym swoiście w opowieści drogi i odtwarzanym w procesie restytucji (post)pamięci, memorii (o czym była wcześniej mowa) nieopowiedzianej przez ojca, dopowiadanej po latach przez córkę, która na równi z zadaniem zabezpieczenia przed zapomnieniem historii Adolfa Hoffmanna pragnie także zająć się uzdrowieniem własnego, dziedziczonego, posttraumatycznego doświadczenia. Chce zrozumieć i „wiedzieć więcej". Być może właśnie to uspójniające działanie, to poszukiwanie własnej ramy dla (nie)własnej pamięci sprawia, że w jej reportażu zarysowane zostają tezy wypowiadane językiem historii politycznej wpisującej się w określony dyskurs polityki pamięci. Tezy narzucające znaną wykładnię wydarzeń i sugerujące ich uniwersalny sens.

Pierwszym sygnałem takiego postępowania są zabiegi mitologizacyjne, dotyczące nie tylko – co wydawać by się mogło niejako naturalne – utraconej bezpowrotnie ojczyzny, a więc dolnośląskiej wsi Rosenthal, w której przodkowie Hoffmann mieszkali nieprzerwanie od pierwszej połowy XIII wieku, ale także samego uchodźczego marszu.

Zatrzymana w pamięci i wyobraźni „Różana Dolina" zostaje w reportażu przedstawiona jako *locus amoenus*. Jest „ojczyzną", „krainą tęsknoty, rajem, z którego zostaliśmy na zawsze wygnani" (Hoffmann 2024: 13), „miejscem bez geografii", „wioską za siedmioma górami" (Hoffmann 2024: 16), do której ciągle się powraca, nie mogąc już powrócić. Na przeciwległym krańcu emocjonalnej mapy leży Wedel, powojenny przyczółek Hoffmannów, miejsce, „które nigdy nie stało się […] ojczyzną" (Hoffmann 2024: 14) lub co najwyżej zyskać mogło miano „ojczyzny przelotnej" (Hoffmann 2024: 257), a więc nietrwałej, przygodnej, zanurzonej w czasie. Podczas jednej z wizyt w Różynie autorka, otwarta przecież na nowych mieszkańców, ciekawa ich losów, szukająca przyjaźni, odprawia magiczne zaklęcie:

> Przed powrotem do Berlina idę jeszcze raz pobiegać. […] Trzy razy biegnę wokół wsi, […] wytyczam linię wokół Rosenthalu, magiczną granicę, by uchronić wieś przed wszelkim nieszczęściem. […] Moje kręgi będą chronić wieś przed budową nowych domów, przed stawianiem domów za drogą. **Moje kręgi będą chronić wieś, która ma pozostać taka, jak jest, i zachować Rosenthal nietknięty, nienaruszony w swoim rozpadzie, żeby był jak dawniej małą ojczyzną, żeby nikt już stąd nie uciekał.** (Hoffmann 2024: 61, wyróż. – A.S.)

By nie musiał uciekać – zdaje się dopowiadać Hoffmann, zarysowując nieuprawnioną przecież analogię między procesem wyludniania się polskiej Różyny w pierwszych dekadach XXI wieku i ucieczką niemieckich mieszkańców Rosenthalu zimą 1945 roku.

Mitologizacja utraconych przestrzeni nie jest niczym niezwykłym. Znamy ją doskonale z rozwijanego w różnych literaturach etnicznych (polskiej, czeskiej, niemieckiej, rumuńskiej, ukraińskiej) nurtu prozy „małych ojczyzn". Podobnej natury figuracje autorka *Alles, was wir nicht erinnern* wykorzystuje jednak także w metahistorycznych refleksjach dotyczących marszu rosenthalczyków. Komentując uchodźczy los, sięga nierzadko po porównania nadające mu wymiar uniwersalny, wręcz mitologiczny. „Historia ucieczki z Rosenthalu – pisze – była najważniejszą opowieścią, niczym Genesis, biblijna Księga Rodzaju" (Hoffmann 2024: 120). To zdanie z reportażu odnosi się do wrażeń, jakie odnosiły córki Hoffmann słuchające jej ponawianych monologów na temat historii rodziny. Jednak i ona sama bez oporów korzysta z biblijnych i kulturowych figur:

> Przez czterdzieści dni jesteście w drodze, od 22 stycznia do 2 marca. Czterdzieści dni, pełna miara. Czterdzieści dni trwał potop, Jezus pościł na pustyni, Mojżesz przebywał na górze Synaj. Czterdzieści to liczba próby i potwierdzenia, liczba przemiany, czterdzieści dni, zanim człowiek będzie gotowy na ten świat. W średniowieczu ludzie pozostawali czterdzieści – *quaranta* – dni na kwarantannie, co miało zapobiec rozprzestrzenianiu się dżumy. Czterdzieści dni trwa wasza ucieczka. (Hoffmann 2024: 65)

Wyliczenie tych analogii służy oczywiście uwzniośleniu ucieczki rosenthalczyków. W efekcie uchyla także w pewnej mierze (mimo podania dat miesięcznych) wagę historycznego kontekstu, którego częścią jest ów uchodźczy marsz. Dzięki takim porównaniom spełnia się on niejako poza czasem, nabiera cech mitycznych i uniwersalnych. Podobnie dzieje się w tych momentach, w których

pisarka przedstawia morderczą wędrówkę jako figurę ludzkiego losu *par excellence*. „Czy ludzie potrzebują ojczyzny? Czyż wszyscy nie byliśmy kiedyś nomadami?" – pyta tyleż retorycznie, co hiperbolizująco. Także udzielana przez Hoffmann odpowiedź ma charakter uniwersalizujący: „Ucieczka przynależy od zawsze do ludzkiego losu, wojennego losu" (Hoffmann 2024: 55). W innym miejscu natomiast zderza perspektywę historyczną z uniwersalną w taki sposób, że ta druga zdaje się wyciszać pierwszą, co ponownie rodzi efekt mitologizacji.

> My wygnani z ojczyzny: może powinniśmy być szczęśliwi, bo nasza bezdomność ma swój powód, historyczną przyczynę w otchłaniach przeklętego XX wieku. Wiemy, dlaczego nie mamy ojczyzny. Bo czyż wszyscy nie jesteśmy bezdomni? Czyż wszyscy nie jesteśmy wygnańcami? (Hoffmann 2024: 106)

– snuje uniwersalizujące refleksje autorka literackiego reportażu. Z pozoru nie ma w nich nic nagannego, a jednak co pewien czas ponawiane, sprzyjają unifikacji wszystkich dwudziestowiecznych ucieczek, wypędzeń, przymusowych bądź dobrowolnych przesiedleń, tak jakby nie było między nimi żadnych różnic. Także „oskarżenia" kierowane pod adresem „przeklętego XX wieku" – wieku, w którym Europa zostaje „wlana" w nową „formę" (Hoffmann 2024: 39), w którym po raz pierwszy, w niespotykanym wcześniej natężeniu, zmienionym granicom państw towarzyszą nieprzebrane rzeki uchodźców, a tylko domy i zagrody mają przywilej trwać na rodzinnej ziemi – budzić mogą niepokój. Metaforyczne figury i hiperbole, którymi posługuje się Hoffmann, pozwalają bowiem przemilczeć historyczne przyczyny przesiedleńczych katastrof, podpowiadają, że można postawić między nimi znak równości.

> Kiedyś na Śląsku było inaczej, kiedyś ludzie zostawali na miejscu, nasza rodzina żyła tu od 1238 roku, od kiedy osadnicy z Frankonii i Nadrenii zaczęli tu uprawiać ziemię i karczować lasy.
>
> Kiedyś ludzie zostawali, a kraj padał. […] Miasta padały, miejscowości padały, a wraz z nimi ludzie popadali pod takie czy inne panowanie. […]
>
> Ale tym razem, pod koniec tamtej wojny, było inaczej, tym razem ludzie nie zostali, padła tylko wyludniona ziemia, **Śląsk, opustoszały kraj, powłoka, która została na nowo wypełniona i długo nie pasowała.**
>
> **Domy są trwałe, zostają, ludzie przychodzą i odchodzą, ludzi się wypędza.**

> **Ludzi można przesiedlać, przelewać jak płynną materię, całą wieś, całą okolicę, tak jakby się przelewało wino z bukłaka. Tak było w Rosenthalu, tak przelano pół Polski po 1945 roku.** (Hoffmann 2024: 28–29, wyróż. – A.S.)

W ostatnim z zacytowanych zdań dochodzi do głosu coś, co za Robertem Trabą moglibyśmy nazwać „skróconą perspektywą" (Traba 2017: 23). Podobnym pojęciem posługiwał się także Elm, pisząc o wydarzeniach przedstawianych z „(ograniczonej) perspektywy ofiar" (Elm 1996: 216). O ile jednak niemiecki germanista miał na myśli obecny w literaturze wspomnieniowej opis prowadzony z wnętrza egzystencjalnego przeżycia, deskrypcję zrozumiale subiektywną i fragmentaryczną, o tyle polski historyk i kulturoznawca używa tego określenia, by krytycznie odnieść się do celowego ograniczania horyzontu widzenia historycznego. Chodzi o nieuzasadniony z punktu widzenia przyczyn i skutków, arbitralny wybór momentu definiowanego jako inicjalny dla opisywanego procesu. A tak właśnie dzieje się w książce niemieckiej reportażystki. Historia opowiadana przez Hoffmann ma swój precyzyjnie wyznaczony początek, ma swój „punkt zero" (Traba 2017: 31), który autorka *Alles, was wir nicht erinnern* konsekwentnie lokuje w roku 1945, nazywając go „pęknięciem historii" (Hoffmann 2024: 53, 109, 189, 249). To określenie stanowi jedno ze słów kluczy jej narracji, ale także – co ważniejsze i co budzi mój sprzeciw – historycznej wizji, którą stawia nam przed oczyma. Rok 1945 zostaje przez Hoffmann zmitologizowany i odizolowany od wydarzeń, które miały miejsce wcześniej, jest niczym samotna wyspa na morzu dziejów. Czytając jej książkę, można odnieść wrażenie, że zanim nadszedł, życie było szczęśliwe, arkadyjskie niemal (w reportażu jego synekdochicznym wcieleniem jest oczywiście przedwojenny, ale także w dużej mierze wojenny jeszcze Rosenthal). Opowiadając historię mijanego podczas wędrówki kościoła w Lossen, założonego przez katolickich joannitów, użytkowanego od początku XIX wieku wspólnie przez protestantów i katolików, autorka pisze, że takie zgodne życie różnych wyznań i kultur było wcześniej tradycją. „Uczono się żyć razem, zawierać kompromisy, dzielić ziemię, miasta i kościoły. Szło to całkiem nieźle, aż przyszedł ten przeklęty wiek XX" (Hoffmann 2024: 133), wiek „pęknięcia historii, a więc wypędzeń" (Hoffmann 2024: 189).

Każda narracja musi mieć oczywiście swój początek, każda fabuła – swój punkt startowy w czasie historycznym (wyjątkiem są tu powieści fantastyczne, a i te nie zawsze; realia science-fiction pozostają często jedynie kostiumem dla opisu wydarzeń historycznych, czego najlepszym dowodem powieści Stanisława Lema; por. Gajewska 2016). Usytuowanie przez Hoffmann „pęknięcia historii"

w roku 1945 świadczy jednak o tym, że autorka *Czego nie pamiętamy* (mniej lub bardziej świadomie) uczestniczy w kreacji mitu utrwalanego przez lata w pamięci kulturowej Niemców. Rozpoczynanie opowieści w roku 1945 (nieważne, że motywowane datą rozpoczęcia ucieczki mieszkańców Rosenthalu; wspominając dzieje rodziny, autorka potrafi sięgać do czasów średniowiecza) skutecznie przesłania bowiem – niemal wymazuje – szeroki historyczny kontekst wydarzeń, które doprowadziły do dramatycznych doświadczeń niemieckich uciekinierów i uczestników przesiedleńczych transportów z jesieni 1944 roku, zimy 1945 roku i kilku kolejnych lat. Nie rozpoczęły się one przecież w momencie wskazywanego przez Hoffmann „pęknięcia historii". Zanim ruszyły uchodźcze marsze Niemców ewakuowanych z Prus Wschodnich, Pomorza Zachodniego i Dolnego Śląska, ewakuowanych często – ze względów propagandowych – zbyt późno, co przyczyniło się do zwiększenia liczby ofiar i ludzkich cierpień (por. Pasierb 1969: 34), przez pięć lat trwały wysiedlenia i przesiedlenia ludności na okupowanych ziemiach polskich oraz na włączonych do Rzeszy terenach jugosłowiańskich i francuskich.

> […] przecież ucieczki, deportacje i wysiedlenia – pisze trafnie Hubert Orłowski – stać się mogły ważkim polem tematycznym literatury niemieckiej już przed 1945 r., zaś najpóźniej do 1939 r., a tak właściwie, to już od 1933 r. poczynając. […] Blisko milion obywateli niemieckich, głownie żydowskiego pochodzenia, doznało przecież „wypędzenia" zarówno ze swej „małej", jak i dużej ojczyzny na długo przed wybuchem wojny! (Orłowski 1996: 192)

Maria Rutowska wylicza, że

> według źródeł niemieckich i przyjętych szacunków na obszarach okupowanej przez III Rzeszę Polski w latach 1939–1944 wysiedlono oraz przesiedlono z rodzinnych miejscowości prawie 1 672 000 osób, z których 365 tys. deportowano do GG, a ponad 37 tys. wywieziono do Rzeszy w celu zniemczenia. (Rutowska 1996: 24)

Wyliczenie to nie obejmuje ponad 2 700 000 Żydów, wysiedlanych początkowo do gett, w których oczekiwali na transporty śmierci. Nie obejmuje także 2 500 000 Polaków wywiezionych w czasie wojny do pracy w Rzeszy, w tym niemal 70 000 osób wyprowadzonych z Warszawy po upadku powstania (por. Rutowska 1996: 24–25). Nie obejmuje wreszcie obywateli polskich zesłanych w głąb ZSRR po 17 września 1939 roku, w tym masowych transportów

deportacyjnych z polskich Kresów Wschodnich, jakie miały miejsce w latach 1940–1941 (por. Gurjanow 1996). Trzeba też pamiętać o zasadniczo odmiennej teleologii i innym horyzoncie marszy niemieckich uciekinierów i transportów żydowskich, polskich, jugosłowiańskich oraz francuskich przesiedleńców. Tych pierwszych po dotarciu do celu czekały trudy adaptacji, tęsknota, poczucie tymczasowości i wykorzenienia. Tych drugich – kolejne, często o wiele bardziej dramatyczne niż samo wysiedlenie, zagrażające życiu wyzwania. Pisze Orłowski:

> O ile […] w niemieckiej literaturze „utraconej ojczyzny" centralnym motywem czy tematem jest sama (przymusowa) wędrówka (*Weg- und Fortbewegung*), o tyle w literaturze polskiej wędrówka miała bardziej peryferyjny charakter; utrata prywatnej ojczyzny bowiem stanowiła zaledwie pierwszy, mniej istotny etap cierpień. Elementarne natomiast, nieledwie egzystencjalne doświadczenia związane były z celem, z etapem końcowym deportacji i zsyłki. Stąd też bardziej adekwatne byłoby miano „literatury przesiedleńczej", literatury o przesiedleniach do Kazachstanu i Syberii, do Kołymy i Auschwitz, do Workuty i Treblinki. (Orłowski 2009: 46)

W polskiej pamięci kulturowej i towarzyszącej jej literaturze dotyczącej uchodźczo-przesiedleńczej katastrofy, która ogarnęła Europę w czasie wojny i po niej, pisze dalej Orłowski,

> **[d]roga pełni „zasadniczą funkcję strukturalną"**; nie tylko w potocznym, fizycznym sensie, lecz także – i przede wszystkim – symbolicznym. **Zwornikiem sensu, a właściwie bezsensu, jest cel, koniec wędrówki.** Trudno spodziewać się, by autorzy z tak dramatycznym doświadczeniem pacyfikacji, wołyńskiej wojny domowej oraz o tak głęboko traumatycznych przeżyciach kresowych doznawali wysiedlenia – na przykład ze Lwowa do Breslau – jako szczególnej krzywdy. (Orłowski 2009: 46, wyróż. – A.S.)

Tym bardziej, że w wielu wypadkach była to także ucieczka przed „uwięzieniem" w sowieckiej Rosji.

Powtórzmy. Hoffmann, jak wielu niemieckich autorów, wpada w „pułapkę skróconej perspektywy" (Traba 2017: 23). W jej książce nie odnajdziemy choćby wzmianki o tym, że ucieczki i wysiedlenia nie zaczęły się w roku 1945, że „pół Polski" nie „zaczęto przelewać" dopiero pod koniec i po zakończeniu wojny, w wyniku ustaleń konferencji poczdamskiej. Przeciwnie, autorka *Czego nie*

*pamiętamy* w różnoraki sposób wzmacnia (świadomie lub nieświadomie) ten zamazany, fragmentaryczny, utrwalany w niemieckiej pamięci kulturowej przekaz.

Mitologizująca rama restytuowanej (post)pamięci Hoffmann dochodzi do głosu także wówczas, gdy pisarka kreśli (a czyni to niezwykle konsekwentnie) symetrię między niemieckimi uchodźcami z Dolnego Śląska i Prus Wschodnich oraz polskimi repatriantami ze Wschodu (przede wszystkim z terenów dzisiejszej zachodniej Ukrainy, Białorusi i Litwy). Ten wątek urasta do jednego z przewodnich motywów narracji, a w konsekwencji służy utrwalaniu podpowiadanej przez Hoffmann historycznej wizji, ostatecznie fałszującej czy – powiedzmy ostrożniej – „skracającej" obraz uchodźczo-przesiedleńczej epopei. Do budowania wspomnianej symetrii autorka znajduje asumpt w opowieści powojennych mieszkańców gospodarstwa Hoffmanów – Jana i Jadwigi Piwińskich, wygnanych, „wypędzonych" (Hoffmann 2024: 43) z okolic Lwowa. Sposób, w jaki ją zapisuje, służy budowaniu homologii, eksponującej tożsamość losu tych, którzy utracili ojczyznę, i równocześnie zamazującej dzielące ich zasadnicze różnice. Pisze:

> Jan i Jadwiga […] wiedzieli, co znaczy utrata ojczyzny. […] rozumieli, czego szukaliście w Rosenthalu, wiedzieli, co znaczy tęsknota, sami to przeżyli. […] Wóz z końmi, tobołki, pośpiech, przemoc, siła wyższa. Tylko że Jan, dziadek Diany, nie uciekał przed frontem – huk dział, Ruscy nad Odrą; ale został wypędzony z zachodu Ukrainy – łomotanie kolbami karabinów do drzwi, rozkazujący ton – w Białogórze koło Lwowa siłą wyciągali ich z domów. Musieli zostawić bydło, psa, te same sceny, ten sam ból, te same opowieści, psy zawsze rzucały się na łańcuchach, wyjąc żałośnie, jakby chciały wyrazić cierpienie ludzi. Jan i Jadwiga wiedzieli, co to lęk, że zapomną czegoś ważnego zabrać ze sobą, zostawali ludzie. Brat Jana, który zeskoczył z wozu i został zastrzelony przez Ukraińców, ojciec też nie przeżył wypędzenia. **Na Dolny Śląsk dotarł tylko Jan z matką: matka i najmłodszy syn, jak ty i twoja matka, te same historie.** (Hoffmann 2024: 43, 53–54, wyróż. – A.S.)

Ten obraz jest wstrząsający. Niemal bliźniaczo przypomina opisywane na początku książki sceny opuszczania w pośpiechu rodzinnej wsi przez rosenthalczyków (z tą różnicą, że tam niemiecki wójt i partyjniak zagradzają drogę tym, którzy chcieli uciekać dzień wcześniej, kierując w ich stronę karabin gotowy do strzału, a jeszcze kilka dni po wyruszeniu mieszkańców żandarmeria polowa lustruje konwój w poszukiwaniu mężczyzn zdolnych do służby wojskowej i zmusza ich do powrotu). Doświadczenie utraty, jakiej doznają

mieszkańcy opolskiej i kresowej wsi, jest tożsame. Lęk i niepewność czynią z nich członków tej samej wspólnoty wypędzanych, w obu przypadkach – jak przypomina Hoffmann – „przez Rusków". Również rodzina Marii, która latem 1945 roku przyjechała z Wołynia do Jeschen (jednej z miejscowości, przez które przechodził uchodźczy marsz rosenthalczyków), należy do tej wspólnoty. Także „w oczach Marii – notuje autorka – to nie Niemcy są źli, ale Rosjanie" (Hoffmann 2024: 76). Emocjonalne paralele budowane przez Hoffmann jednoznacznie kreują symetryczną ocenę wydarzeń. Czy prawdziwą? W emocjonalnym sensie z pewnością. W perspektywie faktów i stanu rzeczy – niekoniecznie. Repatriacja obywateli polskich z zachodniej republiki, a także z głębi ZSRR (wśród tej grupy dominowali polscy Żydzi; por. Misztal 1996: 65) przebiegała najczęściej w zorganizowanych transportach, bez przemocy i gwałtów, choć geografia miejsc miała tu swoje znaczenie. Wołyń i jego okolice na mapie przesiedleń obywateli polskich stanowią przestrzeń szczególną ze względu na wojnę domową, która trwała tam w latach 1943–1944. „Na Ukrainie lata II wojny światowej przyniosły falę terroru ze strony nacjonalistycznych ruchów ukraińskich", współpracujących niejednokrotnie z III Rzeszą. „Dlatego też zanim zaczęło się zorganizowane przesiedlanie, wyjechało już stąd około 100 tys. osób. A do 1 lutego 1945 r. Państwowy Urząd Repatriacyjny (PUR) przygotował wyjazd około 35. tys. rodzin. Po prostu Ukraińcom zależało, aby Polacy jak najszybciej opuścili te tereny" (Misztal 1996: 64). Prawdopodobne, że wspomnienia rozmówców Hoffmann dotyczą śladów tamtych wydarzeń.

Budzić może niepokój, że utrwalany w *Czego nie pamiętamy* obraz „wspólnoty ofiar" – wspólnoty wypędzanych – opiera się (w pewnej przynajmniej mierze) na przemilczaniu różnic. Pojęcia polityczne, a z takim mamy tutaj do czynienia, nie są neutralnie deskryptywne, lecz silnie naznaczone performatywnością.

> W przypadku semantyki kluczowych terminów politycznych – twierdzi słusznie cytowany również przez Orłowskiego Dietrich Busse – zawsze chodzi także o usankcjonowanie własnej wykładni rzeczywistości. Kto pragnie narzucić rozumienie jakiegoś pojęcia, równocześnie usiłuje utrwalić określony obraz rzeczywistości. Stąd dominacja w sferze semantyki politycznej jest równoznaczna z próbą narzucania faworyzowanej wykładni rzeczywistości społecznej i politycznej. (Busse 2000: 93)

Narracja Hoffmann niewątpliwie podlega tej regule, choć – jestem przekonana – autorka próbuje ją osłabiać. Widać to wówczas, gdy konfrontuje pamięć kulturową Niemców, Czechów i Polaków, przypominając różnice w sposobie

nazywania, a więc również definiowania tych samych wydarzeń. „Problem zaczyna się już od tego – pisze – czy należy używać terminu wypędzenie, jak mówią Niemcy, czy raczej wysiedlenie, jak mówią Czesi" (Hoffmann 2024: 203); „po polsku mówi się o «Ziemiach Odzyskanych», na Zachodzie o ziemiach utraconych" (Hoffmann 2024: 68). Widać to również w tych komentarzach, w których autorka zastanawia się nad statusem Śląska, a także wtedy, gdy stwierdza, że podobieństwo egzystencjalnych doświadczeń nie musi rodzić wspólnoty pamięci: „nie ma wspólnej perspektywy, każdy opowiada swoje swoim, historyczne monologi" – skarży się Hoffman (2024: 72). I choć to ostatnie zdanie formułowane jest w książce z nieskrywanym wyrzutem pod adresem autorów encyklopedycznego hasła prezentującego polską wieś Łosiów (niegdyś niemieckie Lossen), którzy ani słowem nie wspominają o doznanej w 1945 roku krzywdzie niemieckich uciekinierów i wypędzonych, to jednak – przy odrobinie dobrej woli – czytać możemy je także jako krytyczny autokomentarz do „skróconej", być może z psychologicznej konieczności, perspektywy przyjmowanej przez autorkę *Alles, was wir nicht erinnern*.

Siłą, a jednocześnie słabością tej frapującej książki jest niezwykła emocjonalna energia pomniejszająca wagę historycznego rozpoznania. Autorka nie ukrywa, że snuje swoją opowieść w poszukiwaniu otuchy, konsolacji, pocieszenia dla zmarłego ojca, bliskich, rosenthalczyków i siebie samej, naznaczonej posttraumatycznym doświadczeniem. Nieprzypadkowo reportaż zamyka wspomnienie z wizyty w czerwcu 2021 roku w berlińskim Centrum Dokumentacji „Ucieczki, Wypędzenia, Pojednanie". (Centrum niemal bezpośrednio sąsiadującym z Muzeum – Pomnikiem Zamordowanych Żydów Europy, co nie jest przecież, ośmielę się wspomnieć, obojętne dla budowanej w Niemczech polityki pamięci; uświadamia to także tytuł krytykowanej przez Elma rozprawy Hillgrubera *Zweierlei Untergang* – Podwójna zagłada[7]). Jakże znamiennie brzmi formułowana przez Hoffmann ocena oglądanej ekspozycji; jak wyraźnie stematyzowana zostaje w jej słowach emocjonalna potrzeba, która ostatecznie – co starałam się pokazać – determinuje wizję historii utrwalaną w *Czego nie pamiętamy*:

7 O swoiście „selektywnej pamięci", pozwalającej zestawiać krzywdy doznane pod koniec wojny przez Niemców (zwłaszcza będące efektem nalotów dywanowych, wywołujących wśród ludności cywilnej stany bliskie obłędu i otępienia, a także cierpienie milionowych rzesz uchodźców) ze zbrodniami popełnionymi przez nazistów na Żydach, pisał Robert G. Moeller w książce *War Stories. The Search for a Usable Past in the Federal Republic of Germany* (2003).

> dobrze przemyślana wystawa, niepodważalnie udokumentowana historycznie, znakomita pod kątem edukacji muzealnej. Pokazuje ucieczkę jako ludzki los, od Armenii po Birmę, wypędzenie Niemców w mądrej choreografii: najpierw przestrzeń winy, panowanie nazistów i wojna, potem przestrzeń krzywdy. Ani jednego sformułowania, któremu można by coś zarzucić. […] Jestem rozczarowana, nawet smutna. Czego się spodziewałam? Już dawno temu wszystko zrozumiałam, wiem wystarczająco dużo. Szukam czegoś, co porusza, co trafia do serca, szukam, nagle na tej wystawie jasno mi się to objawia, pociechy. Mam nadzieję, że znajdę tu coś, co mnie pocieszy.
>
> Ale to jest Centrum Dokumentacji, zdystansowane, rzeczowe, sterylne, ta wystawa boi się emocji, jest ucieczką w racjonalność, jak gdyby rozum był najlepszym sposobem na zbliżenie się do krzywd. Krzywd, co do których postanowiono, że należą do przeszłości. […] Nie pozostaje mi nic innego, jak opowiedzieć swoją własną historię. (Hoffmann 2024: 263–264)

Hoffmann ma oczywiście do tego prawo, a być może po prostu rodzinną powinność. Czytając jej historię, musimy mieć jednak świadomość, że zaproszeni zostajemy do spotkania w większej mierze z opisem egzystencjalnego doświadczenia, obrazem losu człowieka zanurzonego w bólu i definiującego się poprzez wykorzenienie, niż z rzeczowym, archiwistycznie udokumentowanym wykładem o skomplikowanym, wielorakim, pozbawionym łatwych symetrii polu historycznych zjawisk składających się na uchodźczą katastrofę, jaka wydarzyła się w Europie w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu. I choć zarysowująca się w książce Hoffmann „przepaść między wiedzą a uczuciem" (Assmann 2015: 710) nie jest nieprzekraczalna, to jednak to ostatnie wydaje się mieć w *Alles, was wir nicht erinnern* siłę rozstrzygającą. Jeśli nie chcemy, by to uczucie zdominowało nasze prywatne opowieści, musimy pamiętać – jak podpowiada Aleida Assmann – że „stosunek między naznaczeniem przez historię a subiektywną postawą nie jest w żadnym razie deterministyczny i jednokształtny, ponieważ na podobne wyzwania można znaleźć każdorazowo zupełnie inne odpowiedzi" (Assmann 2015: 693).

**Postscriptum**

Kilkanaście miesięcy po opublikowaniu niemieckiego oryginału *Czego nie pamiętamy* i niemal w tym samym czasie, w którym ukazał się polski przekład książki Hoffmann, autorka przygotowała wykład zatytułowany *Alles, was wir nicht erinnern. Polen, Deutsche und die Zäsur des 24. Februar '22*. Warto go

przeczytać jako appendix do omawianej wyżej książki. Hoffman nie tylko przypomniała w nim bowiem genezę powstania i znane nam już wątki swojej rodzinnej opowieści, ale także bardzo silnie zaakcentowała konieczność równoległego słuchania polskich i niemieckich „historycznych monologów" (Hoffmann 2024: 72), które w tym dwugłosie (możliwie zwielokrotnionym przez narracje Żydów, Ukraińców i Bałtów) służyć mogą pojednaniu. Wspólne opowiadanie własnych historii – przeszłości przeżytej i odziedziczonej – pozwala na coś więcej niż na poszerzenie wiedzy, uzgodnienie faktów, odkrywanie ambiwalencji i przekłamań interpretacji niewolnych od politycznych i narodowych uwarunkowań. Poznanie tych ostatnich stanowić musi, jestem przekonana, nieusuwalny wstęp do rozumienia naszych zanurzonych w historii egzystencji. Ten kardynalny warunek odpornego na manipulacje, rzeczywistego dialogu poprowadzić nas może jednak o wiele dalej: do otwarcia na racje innych, empatii wobec niewłasnych (mniej lub bardziej zawinionych) krzywd, chęci wzajemnego rozumienia i gotowości wybaczania. Polifonia monologów odpowiada pragnieniu pojednania. Czy inspiracją do poszerzania mapy wyobrażanej sobie przez nas Europy muszą być kolejne dramatyczne cezury, jak wymieniany przez Hoffmann w wykładzie pełnoskalowy atak Rosji na Ukrainę 24 lutego 2022 roku (sama wojna rozpoczęła się o wiele wcześniej, bo w momencie nielegalnego przejęcia przez Rosjan Krymu w 2014 roku)? Chciałabym wierzyć, że nie. Niezależnie jednak od tego, jakie wydarzenie w tym czy w innym rejonie targanego konfliktami świata zainicjuje taki wielogłosowy chór prywatnych opowieści, warto, by on trwał i trwał, i trwał.

## | Bibliografia

Źródła

Hoffmann Christiane (2024), *Czego nie pamiętamy. Pieszo śladami ucieczki ojca*, przeł. Ewa Czerwiakowska, Fundacja Ośrodka Karta, Warszawa.

Opracowania

Assmann Aleida (2015), *Historia ucieleśniona – o dynamice pokoleń*, przeł. Izabela Drozdowska-Broering, w: *Pokolenia albo porządkowanie historii*, wybór, wstęp i oprac. Hubert Orłowski, Nauka i Innowacje, Poznań, s. 691–728.

Busse Dietrich (2000), *Anmerkungen zur politischen Semantik*, w: *Politik als Inszenierung. Zur Ästhetik im Medienzeitalter*, red. Peter Siller, Gerhard Pitz, Nomos, Baden-Baden, s. 91–94.

Elm Theo (1996), *O brakach historii i pożytkach literatury. Ucieczka i wypędzenie jako problem przedstawiania*, w: *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia,*

*deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. Hubert Orłowski, Andrzej Sakson, Instytut Zachodni, Poznań, s. 209–224.

Frantzioch Marion (1996), *Socjologiczne aspekty problemu wypędzenia Niemców*, w: *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. Hubert Orłowski, Andrzej Sakson, Instytut Zachodni, Poznań, s. 171–188.

Gajewska Agnieszka (2016), *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Gurjanow Aleksandr (1996), *Transporty deportacyjne z polskich kresów wschodnich w okresie 1940–1941*, w: *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. Hubert Orłowski, Andrzej Sakson, Instytut Zachodni, Poznań, s. 75–92.

Evans-Pritchard Edward Evan (1964), *Modern Anthropologial Studies*, w: tegoż, *Social Anthropology*, Cohen & West, London, s. 86–108.

Helbig Louis Ferdinand (1986), *Das Flucht- und Vertreibungsgeschehen in Belletristik und Literaturforschung 1945–1985. Wie Menschen Geschichte erleiden*, „Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau", t. 21, s. 223–278.

Hirsch Marianne (1997), *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Harvard University Press, Cambridge.

Hirsch Marianne, Spitzer Leo (2010), *Ghosts of Home. The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*, University of California Press, Berkeley. https://doi.org/10.1525/9780520944909

Hirsch Marianne (2010), *Żałoba i postpamięć*, przeł. Katarzyna Bojarska, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. Ewa Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, s. 247–280.

Hirsch Marianne (2011), *Pokolenie postpamięci*, przeł. Mateusz Borowski, Małgorzata Sugiera, „Didaskalia. Gazeta Teatralna", nr 105, s. 28–36.

Iser Wolfgang (2006), *Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, przeł. Anna Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie", nr 5, s. 11–35.

Kaniowska Katarzyna (2008), *Postpamięć indywidualna – postpamięć zbiorowa jako kategorie poznania w antropologii*, w: *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, red. Sławomir M. Nowinowski, Jan Pomorski, Rafał Stobiecki, Ibidem, Łódź, s. 65–77.

Kaniowska Katarzyna (2014), *Postpamięć*, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. Magdalena Saryusz-Wolska, Robert Traba, Scholar, Warszawa, s. 389–391.

MacIntyre Alasdair (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. i wprowadzenie Adam Chmielewski, PWN, Warszawa.

Misztal Jan (1996), *Wysiedlenia i repatriacja obywateli polskich z ZSRR a wysiedlenia i przesiedlenia Niemców z Polski – próba bilansu*, w: *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. Hubert Orłowski, Andrzej Sakson, Instytut Zachodni, Poznań, s. 45–74.

Moeller Robert G. (2003), *War Stories. The Search for a Usable Past in the Federal Republic of Germany*, University of California Press, Berkeley.

Orłowski Hubert (1996), *O asymetrii deprywacji. Ucieczka, deportacja i wysiedlenie w niemieckiej i polskiej literaturze po 1939 r.*, w: *Utracona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*, red. Hubert Orłowski, Andrzej Sakson, Instytut Zachodni, Poznań, s. 189–208.

Orłowski Hubert (2009), *Pamięć przemocy instytucjonalizowanej a semantyka historyczna*, w: Maria Rutowska, Zbigniew Mazur, Hubert Orłowski, *Historia i pamięć. Masowe przesiedlenia 1939 – 1945 – 1949*, Instytut Zachodni, Poznań, s. 42–62.

Pasierb Bronisław (1969), *Migracja ludności niemieckiej z Dolnego Śląska w latach 1944–1947*, Zakład narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

Ricoeur Paul (2006), *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański, Universitas, Kraków.

Rutowska Maria (2009), *Niemieckie wysiedlenia i przesiedlenia ludności na okupowanych ziemiach polskich (1939–1945)*, w: Maria Rutowska, Maria Rutowska, Zbigniew Mazur, Hubert Orłowski, *Historia i pamięć. Masowe przesiedlenia 1939 – 1945 – 1949*, Instytut Zachodni, Poznań, s. 11–25.

Sebald Winfried Georg (2012), *Wojna powietrzna i literatura*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, W.A.B., Warszawa.

Taylor Charles (1995), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., oprac. Tadeusz Gadacz, wstęp Agata Bielik-Robson, PWN, Warszawa.

Traba Robert (2017), *(Nie-)powroty. Esej o doświadczeniu i pamięci roku 1945*, w: *Rok 1945 (nie-)powroty. Inne opowieści o historii Polski*, red. tenże, Kancelaria Adwokacka Tomasz Kopczyński, Gdynia, s. 13–59. https://doi.org/10.14746/ht.2017.6.08

Ubertowska Aleksandra (2013), *Praktykowanie postpamięci. Marianne Hirsch i fotograficzne widma z Czernowitz*, „Teksty Drugie", nr 4, s. 269–289. https://doi.org/10.4000/books.iblpan.4290

Wiślicz Tomasz (2004), *Krótkie trwanie. Problemy historiografii francuskiej lat dziewięćdziesiątych XX wieku*, Warszawa.

Wrzosek Wojciech (1995), *Historia – kultura – metafora. Powstanie neoklasycznej historiografii*, Wrocław.

**| Abstract**

AGATA STANKOWSKA

**"Pęknięcie historii" (The Split of History). Christiane Hoffmann's *Alles, was wir nicht erinnern* Against the Background of Cultural Narratives About "Escapes and Expulsions"**

This article is about the book *Alles, was wir nicht erinnern. Zu Fuß auf dem Fluchtweg meines Vaters* by Christiane Hoffmann. The author considers this work in the field of genological references. She focuses primarily on deciphering the historical vision presented by Hoffmann in her literary reportage. The author reveals the tension between the anthropological approach to the story told and the mythologizing efforts. The latter serve to perpetuate cultural narratives about the "escape and expulsion" of Germans at the end of World War II and very clearly repeat the patterns characteristic of collective memory and the politics of memory in contemporary Germany.

**Keywords:** Christiane Hoffmann; "escape and expulsion"; anthropology of history; politics of remembrance; road movie; post-memory; 1945

**| Bio**

Agata Stankowska – prof. dr hab., zatrudniona w Instytucie Filologii Polskiej UAM, kieruje Zakładem Literatury i Kultury Nowoczesnej. Wykłada historię literatury XX wieku, teorię literatury i historię reprezentacji. Jest członkiem redakcji „Pamiętnika Literackiego" i redaktorem naukowym serii wydawniczej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk zatytułowanej Literatura i Sztuka. Autorka książek: *Kształt wyobraźni. Z dziejów sporu o „wizję" i „równanie"* (1998), *Poezji nie pisze się bezkarnie. Z teorii i historii tropu poetyckiego* (2007), *„żeby nie widzieć oczu zapatrzonych w nic". O twórczości Czesława Miłosza* (2013), *„Wizja przeciw równaniu". Wokół popaździernikowego sporu o wyobraźnię twórczą* (2013), *Ikona i trauma. Pytania o „obraz prawdziwy" w liryce i sztuce polskiej drugiej połowy XX wieku* (2019), *Światopogląd metafory. Spory o przenośnię w dwudziestoleciu międzywojennym* (2024).
E-mail: stankow@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9721-2493