teksty DRUGIE

POETYKA ŻYDOWSKOŚCI

z treści:

Anna Wierzbicka
Żydowska „etnografia mowy"

Jacek Leociak
Norwid o Żydach

Clare Cavanagh
Mandelsztam a „zaszczytne powołanie Żyda"

Eugenia Prokop-Janiec
„Żyd Wieczny Tułacz"

Janusz Sławiński
Pożegnanie Romana Z.

O Gumplowiczu i Klaczce, wspomnienie o Schulzu, dwugłos o Korczaku, rozmowa z H. Grynbergiem

5
(17) 1992

Redaguje Kolegium:
Włodzimierz Bolecki, Tomasz Burek,
Jerzy Jarzębski, Zdzisław Łapiński,
Anna Nasiłowska (zastępca redaktora naczelnego),
Ryszard Nycz (redaktor naczelny)

Sekretariat redakcji:
Jacek Kopciński,
Joanna Łuczyńska (sekretarz redakcji)

Stale współpracują:
Edward Balcerzan, Stanisław Barańczak,
Jan Błoński, Michał Głowiński,
Czesław Hernas, Janusz Sławiński

Adres redakcji:
00-330 Warszawa, Nowy Świat 72,
Pałac Staszica, pokój 128,
tel. 26 52 31, w. 101

teksty DRUGIE 5 1992
Dwumiesięcznik Instytutu Badań Literackich PAN
TEORIA LITERATURY KRYTYKA INTERPRETACJA

Mit i dialog

Tematy żydowskie należą ostatnio do podejmowanych chętnie i często — wystarczy wejść do księgarni, dowody leżą na ladach. I pojawiają się ciągle nowe książki: modne ostatnio wywiady i wywiady–rzeki, wspomnienia, dokumenty, prace socjologiczne, historyczne, etnologiczne, wreszcie powieści i opowiadania pisane w wielu językach, ale dotyczące tego samego tematu — utraconego świata Żydów z Europy Wschodniej.

Ten świat nie byl rajem. O tym chyba wszyscy wiedzą, ale w powieściach i wspomnieniach potrafi on się stać rajem utraconym, bo pod piórem wspominającego, z odległości czasu i w kontraście z tym, co nastąpiło potem, obrasta w formy mitologii dzieciństwa ze wszelkimi jej atrybutami, jak poczucie stabilności, porządku i bliskości sacrum. Ten mityczny świat z powieści Stryjkowskiego czy Isaaka Bashevisa Singera mocno zapisał się w polskiej wyobraźni. I na dobrą sprawę zaczął stanowić jej część. Tak właśnie wygląda i nasz świat sprzed katastrofy: mieszkamy gdzieś na Kresach, na pograniczu, jak na przykład u Konwickiego czy Miłosza, u Vincenza czy Kuśniewicza. Wyobrażenie kulturowej mozaiki stało się w pewnym momencie świadomie wybieraną alternatywą dla homogenicznej wizji kultury forsowanej przez politykę PRL. Odkrywanie przeszłości zawsze wiązało się z przyswajaniem owej różnorodności, jej kolorytu, odkrywaniem ukrytego sacrum, spotkaniem wielu kultur, wśród których żydowska pociągała nie tylko egzotyką. Pamięć o niej wydawała się szczególnie godna podtrzymywania i pielęgnacji, bo tylko w ten sposób

dawało się dotrzeć do jakiegoś nieskażonego źródła, archetypu polskości, formy idealnej, która polega na tolerancji i sztuce łączenia inspiracji płynącej z cywilizowanego Zachodu z naturalnym poczuciem „głębszego sensu". Ten ideał nie wyrósł zresztą z potrzeby kompensacji duchowego ubóstwa PRL-u, jego korzenie sięgają czasów staropolskich, zwłaszcza romantyzmu.

Artur Sandauer napisał w książce „O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku", że polską inteligencję po holocauście zaczął cechować „naiwny filosemityzm". Zapewne trzeba by tu poczynić kilka zastrzeżeń — że nie całą, że pozostały „rachunki krzywd" i że wreszcie Sandauer był jedną z niewielu osób mających prawo sąd taki wypowiadać. Był bowiem jednocześnie i polskim inteligentem, i człowiekiem o żydowskim pochodzeniu i doświadczeniu, czemu wielokrotnie dawał wyraz. Kto inny mówiąc to samo mógłby nie wyplątać się z podejrzeń o stronnicze zatajanie niekorzystnych faktów. Sądy Sandauera też były uplątane w sieć polityki, sytuacji nieczystych i resentymentów, ale inaczej. Książka, na którą się powołuję, została wydana w 1982 roku, gdy jej autor zasmakował w żołnierskiej, niewątpliwie „niekoszernej" grochówce. Do dziś łatwiej jest zastanawiać się nad przypadkiem Klaczki czy Gumplowicza, choć wymaga to skomplikowanych badań historycznych, niż Sandauera, choć bliższy on naszym czasom, a świadectwa są obfite.

Obserwacja o swoistym filosemityzmie polskiej inteligencji wydaje się jednak trafna, choć nazwa zjawiska jest może niezbyt fortunna. Niewątpliwie brak uprzedzeń, a nawet pewne życzliwe zainteresowanie to istotny składnik tak zwanych „postępowych przekonań". Do inteligenckiego „składu zasad" należał zawsze sąd, że antysemityzm hańbi, na równi z tym, że na przykład pochodzenie nie determinuje człowieka, sprawa wyznawanej religii jest głęboko osobista i skomplikowana, realny socjalizm jest sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem, a życie w tym ustroju to stała walka z absurdem — jeśli już nie sięgać tu do argumentów ze sfery uzasadnień historycznych, moralnych i poczucia godności narodowej. Tak naszkicować można pewną wspólną podstawę przekonań, dogodny grunt do rozwoju literackich wizji utraconej na zawsze a wielokulturowej ojczyzny, do snucia marzeń o prawdziwej Europie czy wymarzonym Zachodzie, gdzie sam już stopień oświecenia i racjonalności wyklucza coś tak nierozumnego jak antysemityzm. Nieważne, że pierwsza część owych konsekwencji umysłowych wiodła w stronę folklorystycznej utopii przeszłości i mitu, gdy druga — wręcz przeciwnie — nowoczesnego świata wielkich miast.

rozwiniętej cywilizacji niwelującej wszelkie różnice. Chodzi jednak i tu, i tam o wyobrażenia i życzenia.

Ci, co pamiętają czasy przedwojenne, twierdzą że sama nazwa „filosemityzm" miała wówczas posmak negatywno-ironiczny. Dla mojego pokolenia słowo to odcienia tego zupełnie nie ma. Zjawisko „filosemityzmu inteligenckiego" niewątpliwie istniało, a nawet przez lata wydawało się czymś zupełnie naturalnym, bardzo polskim. I przez to naiwnym. Czyż jednakże po Soborze Watykańskim II fraza zaczerpnięta z Miłosza: „ja, Żyd Nowego Testamentu" nie jest dla katolika po prostu odkrywczo-oczywista? Czyż sprawa holocaustu nie jest świadectwem wspólnej tragedii? Nasi narodowi bohaterowie — to także Janusz Korczak, przedstawiany trochę jak świecki franciszkański święty. Nasi pisarze czerpiący ze źródeł żydowskiej kultury — to rozdział bardzo obszerny, choć i powikłany. Polski inteligent, dla którego utopia wynikająca z przekonań postępowych była przez lata bardziej stabilną podstawą sądzenia świata niż rzeczywistość, bywa zupełnie bezradny wobec faktów burzących jego wyobrażenie o powszechnej zgodzie, braterstwie i życzliwym dialogu. Miał tendencje do ulegania złudzeniu, że tak jak on muszą myśleć wszyscy, bowiem jest to racjonalne. I do przypisywania wszelkich społecznych wynaturzeń i negatywnych zjawisk nienormalności politycznej, związanej z brakiem demokracji. W pogromie kieleckim chętnie widzi się „prowokację", najlepiej obcą, a w nagonce 1968 roku — ofensywę moczarowców. Jeśli antysemityzm bez Żydów jast społeczną chorobą, to „inteligencki filosemityzm" w takiej samej sytuacji musi być i trochę naiwny, a może nawet nie do przyjęcia dla tych, którzy czują się skrzywdzeni, pozostawieni bez pomocy, zdradzeni choćby przez obojętność świadków. Trudno mu jednak odmówić dobrej woli, bo wynika z pewnego idealizmu.

Nowa Europa, w przededniu ponoć zjednoczenia, wcale nie jest światem wyzwolonym od nacjonalizmów, nienawiści i nieracjonalności. A nie wystarcza już pasujące niegdyś do wszystkiego wytłumaczenie, że winien jest komunizm. Z tego, że księgarnie pełne są książek podejmujących tematykę żydowską nie wynika, że „Protokoły Mędrców Syjonu", które sprzedawane są na straganach czy bazarach, nie znajdują nabywców. Jedni czytają głośny, pełen moralnego niepokoju esej Błońskiego w „Tygodniku Powszechnym", inni — umieszczają na murach hańbiące napisy, chyba nie bardzo zdając sobie sprawę z ich znaczenia. Wiedza, że nie poradzą przeciwko temu biblioteki wnikliwych esejów obrachunkowych, jest deprymująca. Doświadczenie kilku ostatnich lat to w dużej mierze

doświadczenie inteligenckiej bezradności. Na nic „wołanie wielkim głosem", nie żyjemy w państwie ducha, lecz brutalnej ekonomii, ostrego kryzysu, który rodzi agresję, ożywia demony.
Jan Józef Lipski w szkicu „Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy" pisał, że „wina za fałszywą ocenę przeszłości, za utrwalanie fałszywych moralnie mitów narodowych, za służące megalomanii narodowej przemilczanie ciemnych plam własnej historii — jest zapewne mniejsza z moralnego punktu widzenia niż wyrządzanie zła bliźnim, lecz przecież jest źródłem dzisiejszego zła i zła przyszłego". Istnieje więc według niego odpowiedzialność moralna za mit narodowy, za cukierkowe obrazki i pobożne życzenia zamiast prawdy. Jak poczucie odpowiedzialności łączyć z bezradnością? To razem daje paradoksalny stan ducha, może nie tylko mój, jesienią 1992, gdy oddajemy kolejny numer naszego pisma do rąk czytelników.

Anna Nasiłowska

Drodzy Czytelnicy!

Z przykrością zawiadamiamy, że w nowym roku pismo nasze ukazywać się będzie w znacznie zmniejszonym nakładzie. W związku z tym jedynie prenumerata zapewni otrzymanie wszystkich numerów. Wpłaty na przyszły rok w wysokości 100 000 zł można kierować już teraz na konto IBL PBK XIII O. Warszawa nr 370044-3489, z podaniem adresu nadawcy i dopiskiem — prenumerata „Tekstów Drugich". Wszystkich, którzy już opłacili prenumeratę w dotychczasowej wysokości, prosimy o dopłatę 40 000 zł. W przeciwnym razie wyślemy jedynie pierwsze cztery numery rocznika.

Szkice

Anna Wierzbicka

Wschodnioeuropejska kultura żydowska w świetle żydowskiej „etnografii mowy"

Pamięci Pani Renaty Mayenowej

Kultura każdej społeczności ludzkiej odzwierciedla się w jej języku, a w szczególności w tym, co Hymes[1] nazywa charakterystyczną dla danej społeczności „etnografią mowy". Co więcej, typowe dla danej społeczności sposoby mówienia (prędzej czy później zostawiające swój ślad w strukturze języka) same stanowią ważną część kultury, wcielając i utrwalając jej wartości i normy.

Aby móc porównywać różne etnografie mowy w sposób ścisły i jasny, potrzebny jest odpowiedni język opisu — uniwersalny i nie uwikłany w partykularne wzorce i konwencje.

Jak próbowałam pokazać w szeregu prac na ten temat[2], rolę taką może skutecznie spełniać „naturalny metajęzyk semantyczny", oparty na parudziesięciu prostych pojęciach uniwersalnych i na uniwersalnej

[1] D. H. Hymes *The ethnography of speaking*, w: *Anthropology and human behavior*, Washington 1962, s. 15–53.

[2] Por.: *Cross-cultural pragmatics*, Berlin 1991; *Japanese key words and core cultural values*, „Language in Society" 1991; *Semantics, culture and cognition: universal human concepts in culture — specific configurations*, New York 1992.

miniskładni.[3] Operując tym językiem, możemy szkicować proste i powszechnie zrozumiałe, a zarazem wolne od etnocentryzmu portrety kultur, widzianych przez pryzmat ich charakterystycznej etnografii mowy. Kluczową rolę odgrywa tutaj pojęcie „skryptu kulturowego", formułującego pewne podświadome reguły zachowania językowego znamienne dla danej społeczności.

W niniejszym artykule spróbuję naszkicować kilka takich skryptów charakteryzujących wschodnioeuropejską kulturę żydowską. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania będą skrypty „życzeniowe" („błogosławieństwa" i „złorzeczenia"), zacznę jednak od krótkiej wzmianki o paru innych skryptach podsumowujących cały szereg obserwacji wyłaniających się z rosnącej literatury przedmiotu.

Po kolei czy równocześnie?

Jednym ze szczególnie ważnych parametrów w dziedzinie porównawczej etnografii mówienia jest kolejność kwestii w rozmowie. W kulturze anglosaskiej panuje w tym względzie model sekwencyjny polegający na tym, że rozmówcy mówią po kolei, nie przerywają jeden drugiemu i czekają na swoją kolej. W modelu tym wartością naczelną jest autonomia jednostek, które czują, że mają prawo powiedzieć to, co chcą, bez przeszkód ze strony innych osób. Wartości tej podporządkowana jest spontaniczność i emocjonalność mowy, które to cechy wchodzą w kolizję z zasadą samokontroli, czekania na swoją kolej itd.

W kulturze żydowskiej wartości spontaniczności, ekspresji uczuciowej i solidarności stoją znacznie wyżej niż wzgląd na autonomię jednostek. Tradycyjna interakcja słowna oparta była na modelu spontanicznej ekspresji połączonej z mówieniem zbiorowym (kilka osób na raz), zachodzeniem kwestii na siebie i przekrzykiwaniem się wzajemnym. Jak pisze o swoich bohaterach Szolem Alejchem:

Nie mieli nawet cierpliwości, żeby pójść do domu. Nie, musieli pójść prosto na pocztę, dostać gazetę od razu, przeczytać ją od razu na miejscu i przedyskutować wszystko od razu, krzycząc, kłócąc się, spierając się, mówiąc wszyscy na raz, dokładnie tak samo jak zawsze.

[3] Eksplikacje w „naturalnym metajęzyku semantycznym" są też zawarte w moich artykułach publikowanych we wcześniejszych numerach „Tekstów Drugich" (1990 nr 4 i 1991 nr 3).

Albo o innych postaciach, w innej sytuacji: „Wszyscy byli podnieceni, wszyscy mówili jednocześnie, wszyscy krzyczeli, jak zawsze".
I ostatni dłuższy przykład, też z jednego z opowiadań Szolema Alejchema:

bo jeśli kupujesz moją kozę... „Posłuchajcie tylko!" przerwał krawiec. „A dlaczego ja ją kupuję? Bo to jest koza! Chyba jasne! Nie szukam chyba żmii? Chociaż, prawdę powiedziawszy, nie przyszłoby mi nigdy do głowy kupować kozę, gdyby moja żona...". „Właśnie ci to mówię!", przerwała z kolei Tema-Gittel i znowu zaczęła wychwalać swoją kozę. Ale krawiec nie pozwolił jej skończyć. Przerywali sobie wzajemnie, aż wreszcie ktoś, kto by ich słuchał, słyszałby tylko coś takiego: „Koza? Skarb nie koza...". „Nigdy bym nie kupował kozy... Jedna miara otrąb... wymarzyła sobie... Pieniądze są okrągłe...". „Tak łatwo ją doić... Tsipa-Bajla-Rajza... Co ona w ogóle je?". „Raz na zawsze... Słomę z dachu synagogi...". „Żony trzeba się słuchać... Koza? Skarb, a nie koza!"

Istotę modelu sekwencyjnego przedstawić można w postaci następującego skryptu:

jeżeli ktoś coś mówi
ja nie mogę mówić w tym samym czasie
mogę coś powiedzieć potem.

Tradycyjny model żydowski przedstawić można następująco:

jeżeli chcę coś powiedzieć teraz
mogę to powiedzieć teraz
ktoś inny może mówić w tym samym czasie.

Jednomyślność czy różnomyślność?

Innym ważnym parametrem w porównawczej etnografii mowy jest stosunek do zgadzania się i niezgadzania z rozmówcą. Na przykład w kulturze japońskiej normy kulturowe nakazują (powierzchowne przynajmniej) zgadzanie się z rozmówcą i zakazują otwartego niezgadzania się:

jeśli ktoś coś mówi
dobrze jest powiedzieć: „ja myślę tak samo"
(nie mogę powiedzieć: „ja nie myślę tak samo").

W kulturze anglosaskiej, skrypt celebrujący jednakowość myślenia ma również swoje miejsce i jest realizowany szeroko w postaci ogromnie

rozpowszechnionych „pytań przyczepnych" (*tag questions*). Na przykład:

— *Nice weather, isn't it?*
— *Lovely, isn't it?*
[— Ładna pogoda, prawda?]
[— Ślicznie, prawda?]

Jednakże kultura ta zachęca również do swobodnego wyrażania opinii, nawet jeśli są one rozbieżne z opiniami rozmówców i dlatego opisywana jest nieraz, zwłaszcza w zestawieniach z kulturą japońską, jako „kultura konfrontacyjna". Ale terminy takie jak „kultura konfrontacyjna" czy „kultura ceniąca harmonię" są mylące i w zestawieniu z kulturą żydowską to właśnie kultura anglosaska wyglądać może na kulturę „niekonfrontacyjną i ceniącą harmonię". Rzecz polega na tym, że w kulturze anglosaskiej można cenić różnice opinii, nie ceniąc przy tym starcia osób, podczas gdy w kulturze żydowskiej samo starcie się osób (w sporze, w kłótni) jest cenione jako oznaka spontaniczności, żywości zaangażowania i przede wszystkim braku dystansu międzyosobowego. Dla kultury anglosaskiej można więc zaproponować następujący skrypt:

ja mogę powiedzieć, co ja myślę
ty możesz powiedzieć, co ty myślisz
nie musimy myśleć tego samego.

Normę żydowską natomiast przedstawić można następująco:

jeżeli ktoś powie coś do mnie
ja mogę powiedzieć: źle powiedziałeś
jeżeli ja coś mówię
ktoś inny może powiedzieć tak samo do mnie.

Kultura polska (ze swoim przysłowiem „kto się czubi, ten się lubi") jest na pewno bliższa pod tym względem kulturze żydowskiej niż kulturze anglosaskiej, ale nie idzie w tym kierunku równie daleko. W kulturze żydowskiej rozmowa posuwa się na zasadzie „nie–nie–nie" (raczej niż „tak–tak–tak") nie dlatego, że każdy ma prawo do wypowiedzenia swojej opinii, ale dlatego, że dzięki temu nurt rozmowy jest odczuwany jako żywszy, ciekawszy, bardziej zaangażowany emocjonalnie i bardziej wiążący rozmówców (żeby się ścierać, trzeba stać — w sensie metaforycznym — blisko siebie).

„Powiedziałeś coś głupiego"

Trzeci — pokrewny — żydowski „skrypt kulturowy", o którym chciałabym wspomnieć przynajmniej przelotnie, oparty jest na pojęciu głupoty, a w szczególności na stwierdzeniu „powiedziałeś teraz coś głupiego". Celem mówiącego nie jest przy tym bynajmniej obrażenie rozmówcy, ale po prostu żywa, pełna zainteresowania, emocjonalna reakcja na jego słowa. Sam fakt, że pojęcie „głupoty" (wyrażone nie po prostu werbalnie, ale przez poszczególne akty mowy) odgrywa ważną rolę w żydowskiej interakcji słownej, wyraża wyjątkowo wysokie miejsce wartości intelektualnych w tradycyjnej kulturze żydowskiej.

Jedną z charakterystycznych taktyk słownych jest tutaj powtórzenie pytania rozmówcy z implikacją, że było to pytanie głupie, ponieważ odpowiedź na nie jest zupełnie oczywista. Według Rostena[4] taka technika rozmowy przeniknęła, jako specyficznie żydowski neologizm, do języka angielskiego używanego w Ameryce. Na dowód przytacza on takie przykłady:

Pytanie: Czy chciałbyś trochę rosołu?
Odpowiedź: Czy chciałbym trochę rosołu?
(Emfatyczne „tak", z implikacją: „Co za głupie pytanie!")

Pytanie: Czy sto dolarów wystarczy?
Odpowiedź: Czy sto dolarów wystarczy?
(Niedowierzanie, obraza, implikacja: „Czy masz mnie za idiotę, żebym miał przyjąć taką śmieszną sumę?")

Jak dobrze pokazuje proza żydowskich pisarzy takich jak Isaak Bashevis Singer lub Szolem Alejchem, wzorzec rozmowy, w której na pytanie odpowiada się pytaniem, był jednym z dominujących wzorców rozmowy w jidysz. Harshaw[5] dowodzi, że wzorzec ten ma swoje źródło w tradycyjnych formach sporu talmudycznego. Szczególnie ciekawe jest z tego punktu widzenia czysto potoczne pytanie *wu sztejt es geszriben?* „gdzie to jest napisane (w księgach świętych)?", które Harshaw[6] parafrazuje

[4] L. Rosten *The joys of Yiddish*, Harmondsworth 1972.
[5] B. Harshaw *The meaning of Yiddish*, Berkeley 1990.
[6] Tamże, s. 22.

tak: „kto powiedział, że to ma tak być?", czyli: „kto mi zabroni postąpić wprost przeciwnie?". Do tej parafrazy można by jednak dodać: „powiedziałeś coś głupiego, bo (gdzie jest napisane, że...)?".
Żeby przytoczyć choćby jeden przykład tego typu pytań retorycznych (z implikacją: „powiedziałeś coś głupiego"), zacytujmy rozmowę w synagodze z jednego z opowiadań Szolema Alejchema (toczy się ona między nieznajomym przybyszem a miejscowymi notablami zbierającymi przy wejściu pieniądze na tacę):

— Szolem alejchem — powiedział przybysz.
— Alejchem szolem — odpowiedzieli.
— Skąd przybywa nasz gość?
— Z Litwy.
— A jak się nazywacie?
— Nawet waszej babce nic by to nie powiedziało.
— Ale przyszliście do naszej synagogi!
— A do jakiej innej miałem pójść?
— Więc chcecie się tutaj modlić?
— A co innego mógłbym robić?
— W takim razie połóżcie coś na tacy.
— A co wyście myśleli? Że chciałem nie zapłacić?

Pojęcie „coś głupiego" (powiedziałeś teraz coś głupiego) odgrywa także rolę w innej charakterystycznej żydowskiej strategii słownej, polegającej na zastąpieniu pierwszej spółgłoski słowa zbitką spółgłoskową *szm* (np. Talmud–Szmalmud), które również przeniknęło do angielszczyzny amerykańskiej jako specyficznie żydowski chwyt illokucyjny[7]. Charakterystyczny przykład — tak oto w opowiadaniu Velta *Wędrówki Duszy* Zły Duch szydzi z bohatera:

— Jak długo jeszcze będziesz s z l e m i e l e m [tj. głupcem]? Na co ci się zda całe to studiowanie, dzień i noc? Talmud–Szmalmud!

Implikacja jest niedwuznaczna: „robisz coś głupiego" (a kiedy próbujesz to uzasadnić, to mówisz coś głupiego)! Jest przy tym raczej oczywiste, że intencja mówiącego nie jest obraźliwa ani wroga i że humor odgrywa istotną rolę w większości tego typu utarczek słownych.

[7] Por. L. Rosten, op. cit.

Wzorce ekspresji uczuciowej w języku jidysz

Społeczeństwa różnią się między sobą znacznie swoim stosunkiem do ekspresji uczuciowej. W szczególności można wyróżnić dwa skrajnie przeciwstawne „skrypty kulturowe", określające normy w zakresie spontanicznego wyrażania uczuć (przeżywanych w danym momencie):

a) chcę pokazać, co w tej chwili czuję
b) nie chcę pokazać, co w tej chwili czuję

albo:

a) czuję coś w tej chwili
chcę, żeby ktoś inny mógł o tym wiedzieć
b) czuję coś w tej chwili
nie chcę, żeby ktoś inny mógł o tym wiedzieć.

Klasycznym przykładem kultury, gdzie panuje norma b) jest kultura japońska. Kulturę żydowską — podobnie jak kultury słowiańskie (np. polską) — uważać można za klasyczny przykład postawy a). Między kulturą żydowską a kulturą polską zachodzi tu jednakże bardzo istotna różnica polegająca na tym, że w kulturze żydowskiej uczucie wyraża się przede wszystkim w formie „życzeń", podczas gdy w języku polskim taka forma wyrażania uczuć jest zupełnie marginesowa.
Na przykład „ciepłe" („dobre") uczucia w stosunku do adresata wyraża się w języku polskim przede wszystkim w postaci zdrobnień i innych form derywacji ekspresywnej, a w szczególności derywacji imion (np. Marysieńko, Marysiulku, Marysiątko, Marychna; Krzysieńku, Krzychu; Tadeuszku, Tadziu, Tadeczku), a także w postaci metaforyczno-emocjonalnych form zwracania się (w szczególności do dzieci), takich jak np. ptaszku! złotko! koteczku! skarbie! słoneczko!
W języku jidysz derywacja ekspresywna imion była również szeroko używana (np. wśród zdrobnień imienia Josef, Landis wymienia: Joszke, Josel, Josze, Josifl, Joseniu, Josinke, Josinkele, Joszkele, Joszeniu i Joszkeniu).[8] Metaforyczno-hipokorystyczne formy zwracania się miały również swoje miejsce w kulturze żydowskiej. Np. w opowiadaniu Szolema Alejchema *Zaczarowany krawiec* żona zwraca się do męża per

[8] J. C. Landis *Who needs Yiddish? A Study in language and ethics*, The Hague 1981.

„mój kanarku" i „moje ciasteczko migdałowe". Na ogół jednak ciepłe uczucia wobec innych osób wylewają się w jidysz przede wszystkim w postaci życzeń i błogosławieństw.[9]
Oto kilka przykładów z opowiadań Szolema Alejchema. W pierwszym z nich zadowolenie na czyjś widok wyraża się w dobrym życzeniu:

Obyś żył do stu lat — sam Bóg musiał cię przysłać.

Wdzięczność wyraża się nie w podziękowaniach, ale w życzeniach i błogosławieństwach (por. staropolskie „Bóg zapłać!").

Obyś długo żyła, Golde, mówię jej. Co za szczęście, żeś mnie obudziła — inaczej umarłbym ze strachu.

Oby Bóg dał ci zdrowie i bogactwo za te słowa [pochwałę syna].

Oby Bóg dał wam wszystko, czego pragniecie, dziesięciokrotnie! [...] Obyście mieli wszystko, co dobre, abyście znali tylko radości. A teraz dobranoc i wszystkiego dobrego, Bóg z wami. Z wami i z waszymi dziećmi, i wnukami, i wszystkimi waszymi krewnymi [podziękowanie biedaka za wsparcie].

Czułość wobec dzieci również wyrażała się tradycyjnie w życzeniach, na przykład:

A gezunt dir in kepele!
[Zdrowie na twoją główkę!]

A gezunt dir in jeder ejwerl![10]
[Zdrowie (niech ci będzie) w każdej cząstce ciała!]

Oczywiście „dobre uczucia" wyrażone życzeniami nie muszą być szczere, a przyjęty wzorzec kulturowy może służyć tak do maskowania, jak i do ujawniania prawdziwych uczuć. Ale takie użycie nieszczere podkreśla tylko wagę samego wzorca. Jeden przykład:

Zazdrość pojawiła się na ich twarzach. Ich policzki zaczerwieniły się, oczy rozbłysły, ale z ich ust popłynął potok dobrych życzeń:
— Używaj ich na zdrowie! Obyś miał z nich radość! Oby ci się powodziło równie dobrze

[9] Serdecznie dziękuję doktorowi Harry'emu Rozebergowi za rady, jakimi wspierał mnie przy tłumaczeniu błogosławieństw i złorzeczeń na język polski.
[10] Przykłady te czerpię z książki Jamesa Matisoffa *Blessings, curses, hopes and fears — Psycho-ostensive expressions in Yiddish*, Philadelphia 1979. Książka ta stanowi nie tylko przebogaty zbiór materiału, ale i jedyne w swoim rodzaju opracowanie analityczne, poświęcone błogosławieństwom i złorzeczeniom charakterystycznym dla języka jidysz. Artykuł niniejszy opiera się pod wieloma względami na tej znakomitej monografii.

przez cały rok! Razem z mężem i dziećmi! Amen! I tobie nawzajem. I nawzajem. [Szolem Alejchem]

Tak jak pozytywne uczucia (szczere czy nieszczere) wyrażały się tradycyjnie w kulturze żydowskiej w postaci dobrych życzeń i błogosławieństw, negatywne uczucia wyrażały się w postaci złorzeczeń. Rzecz charakterystyczna, złorzeczenia takie były często adresowane do osób najbliższych, np. do własnych dzieci, i nie kłóciły się bynajmniej z miłością do nich, jako że za formą życzenia kryło się tutaj nie autentyczne życzenie, ale chwilowe uczucie (gniew, złość, depresja, rozpacz itp.). Często zresztą złorzeczenia tego typu kończyły się autonegacją kasującą przekleństwo; na przykład: *zołst mir nit geharget wern* (oby cię nikt nie zabił) czy *zołst nit ojsgerisn wern* (obyś nie zginął).[11]
Frances Butwin, tłumaczka opowiadań Szolema Alejchema na język angielski,tak pisze o żydowskich złorzeczeniach tego typu:

Jest tyle typów złorzeczeń, ilu jest złorzeczących ludzi, ale najtrudniej jest wytłumaczyć zachowanie matki złorzeczącej własnemu dziecku. Dziecko płacze, bo jest głodne, a matka wybucha: „Jeść, jeść, jeść. Ciągle tylko chcesz jeść. Niech cię robaki zjedzą. Niech ziemia się otworzy i połknie cię żywcem". Ta matka kocha swoje dziecko i tylko wylewa gorycz, która zebrała się w jej sercu, w jedyny sposób, jaki zna. Ale w przekładzie brzmi to tak, jakby była potworem.[12]

W opowiadaniu Szolema Alejchema *Chanukowe pieniądze* bohaterka, ciotka Jenta, która z trudem sobie radzi z gromadą swoich dzieci, stara się utrzymać w domu porządek nie tylko za pomocą klapsów, uszczypnięć i szturchańców, ale także musztrując dzieci nieustannymi złorzeczeniami:

Mam nadzieję, że się udusisz; mam nadzieję, że umrzesz; żeby tak ktoś cię porwał.

Obyście wyli z bólu zębów! [...]. Oby wasze dusze piekły się wiecznie!

Bohaterka innego opowiadania tego samego autora, Tsipa–Bajla–Rajza, irytuje się w następujący sposób na swego męża, biednego krawca, który we wszystkich sytuacjach życiowych raczy ją ciągle cytatami z Talmudu:

— Jeszcze jeden fragment! Jeszcze jeden cytat! W głowie mi się kręci od jego cytatów! Och,

[11] Por. Y. Mark *The Yiddish language: its cultural impact*, w: *Never say die! A thousand years of Yiddish life and letters*, The Hague 1981.
[12] F. Butwin *Foreword to Sholom Alejchem. The old country*, London 1946.

żeby się w ziemię zapadł! — krzyczała Tsipa–Bajla–Rajza. Obyś był pochowany trzy metry pod ziemią!
I jeszcze raz pouczyła męża, jak ma poruszyć sprawę z melamedem, jak go wybadać, i jak załatwić interes.

A kiedy mimo pouczeń i ostrzeżeń żony krawiec daje się oszukać (przy kupnie kozy), Tsipa–Bajla–Rajza wylewa swoją rozpacz i zawód jak następuje:

Oby twój ojciec, ten pijak, poruszył się w grobie, i zrobił miejsce dla ciebie! [...] Obyś się zamienił w kamień, w kość! Obyś skończył w piekle! [...] Oby zaraza zstąpiła na twoją głowę i ręce i nogi! Boże na niebie! Boże na niebie! Drogi, prawdziwy, kochający Ojcze!

W innych tradycjach kulturalnych negatywne uczucia wylewały się zwykle inaczej — np. w postaci przekleństw łamiących celowo rozmaite tabu językowe (cholera, do cholery itp.) albo w postaci epitetów takich jak „ty łajdaku!". W kulturze żydowskiej jednakże akty słowne tego rodzaju są rzadkie, a ich miejsce zajmuje wszechobecna forma życzeniowa. Słabo rozwinięty był też w jidysz element obsceniczny.[13]
Specyficznie żydowski skrypt ekspresji emocjonalnej można sformułować następująco:

Życzenia pozytywne:
kiedy myślę o tym człowieku (albo: o tobie), czuję coś dobrego
dlatego teraz czuję coś dobrego
chcę, żeby ktoś mógł o tym wiedzieć
dlatego chcę coś powiedzieć
mówię: chciałbym, żeby temu człowiekowi (albo: tobie) stało się coś dobrego.

Życzenia negatywne:
kiedy myślę o tym człowieku (albo: o tobie), czuję coś niedobrego
dlatego teraz czuję coś niedobrego
chcę, żeby ktoś mógł o tym wiedzieć
dlatego chcę coś powiedzieć
mówię: chciałbym, żeby temu człowiekowi (albo: tobie) stało się coś złego.

Fakt, że złorzeczenia charakterystyczne dla jidysz mają funkcję eks-

[13] Por. Y. Mark, op. cit. s. 125.

presywną (jak sugeruje Matisoff, autopsychoterapeutyczną) i że wyraża się w nich nie zła wola, ale chwilowy impuls uczuciowy, tłumaczy ważną rolę, jaką w aktach tego typu odgrywa humor. Przykładowo: jest rzeczą mało prawdopodobną, żeby wyrażenia takie jak

Majn szwer, a krenk zol im arajn in di jasles...
[Mój teść, oby choroba weszła w jego dziąsła...]

— były ekspresją prawdziwej nienawiści i złej woli. Są na to po prostu zbyt śmieszne. To samo odnosi się do następującej perełki (ten i poprzedni przykład z Matisoffa):

Majn wajb — darf zi lebn? — hot dos im awek gegebn umzist.
[Moja żona — czy ona musi żyć? — oddała mu to za darmo.]

Szczególnie charakterystyczne są pod tym względem złorzeczenia sarkastyczne przybrane w formę błogosławieństw (przykłady z Matisoffa):

Zol er lebn — ober nit lang!
[Oby żył — ale nie długo!]

Zol er lebn biz hundert-un-cwancyk jor-on a kop!
[Oby żył do stu dwudziestu lat — ale bez głowy!]

I nowoczesny (amerykański) wariant:

A ziser tojt zol er hobn — a trok mit cuker zol im iberforn!
[Oby miał słodką śmierć — niech go przejedzie ciężarówka z cukrem!]

Religijne źródło wzorca życzeniowego

Dla każdego, kto posiada nawet powierzchowną znajomość Starego Testamentu, a w szczególności Psalmów, historyczne źródło wzorca życzeniowego w kulturze żydowskiej wydaje się oczywiste: leży ono w charakterystycznej modlitwie biblijnej, w której człowiek wyraża swoje dobre albo złe życzenia i prosi Boga, aby zrealizował je swoim faktotwórczym słowem. Akty słowne zwrócone ku Bogu odznaczają się w tej tradycji ostrą dychotomią między wydarzeniami dobrymi i złymi, i wzywają Boga, aby spowodował wydarzenie dobre lub złe. Najczęstsze są przy tym następujące trzy warianty, które w ślad za Matisoffem można by określić jako „auto-bono-kauzatywny", „auto-malo-prewentatywny" i „allo-malo-kauzatywny":

a) chciałbym, żeby stało mi się coś dobrego
b) chciałbym, żeby nie stało mi się nic złego
c) chciałbym, żeby temu człowiekowi (komuś innemu) stało się coś złego.

Teoretycznie możliwy wzorzec czwarty („bono-allo-kauzatywny")

d) chciałbym, żeby temu człowiekowi (komuś innemu) stało się coś dobrego

jest również obecny, ale na ogół w postaci, w której trudno go odróżnić od wzorca a), jako że w Starym Testamencie łączy się on na ogół z identyfikacją grupową. (Dobre życzenia dla własnej rodziny są przy tym prawie zupełnie nie do odróżnienia od dobrych życzeń dla siebie jako jednostki.)
W istocie, w Starym Testamencie (np. w Psalmach) wszystkie trzy wzorce wyróżnione powyżej zachodzą na siebie i są trudne do odróżnienia, ponieważ „moje dobro" jest tu często utożsamione z „moim ratunkiem", z „wyzwoleniem mnie od moich wrogów" i z „upadkiem moich wrogów".
Parę przykładów (w tłumaczeniu Czesława Miłosza):

11. Uratuj mnie i wyrwij mnie z ręki cudzoziemców, których usta mówią kłamstwo, których prawica jest prawicą krzywoprzysięstwa.
12. Aby synowie nasi byli jak latorośle pielęgnowane od zarania, córki nasze jak narożne kolumny wyciosane ku ozdobie pałaców.
13. Spichlerze nasze niech będą pełne zboża wszelkiego gatunku, owce nasze niech mnożą się w tysiące i krocie na polach naszych.
14. Woły nasze niech będą tłuste, niech nie będzie szkody ani straty, ani narzekania na ulicach naszych.
15. Szczęśliwy lud, któremu tak się dzieje, szczęśliwy lud, którego Panem jest Bóg. [Psalm 144]

5. Niech ci błogosławi Pan ze Syjonu, abyś oglądał pomyślność Jeruzalem po wszystkie dni twego żywota.
6. Abyś oglądał dzieci twoich synów. Pokój nad Izraelem! [Psalm 128]

11. Ukarz ich, Boże, i niech upadną przez własne knowania, dla ogromu grzechów strać ich, bo sprzeciwili się Tobie.
12. Ale niech cieszą się wszyscy, którzy uciekają się do Ciebie, niech radują się wiecznie, bo Ty ich otaczasz opieką. Niech weselą się w Tobie, którzy umiłowali Twoje imię.
13. Ty błogosławisz sprawiedliwego, Panie, łaską jak tarczą osłaniasz. [Psalm 4]

11. Niech raduje się sprawiedliwy w Panu i w Nim szuka schronienia. Niech triumfują wszyscy prawego serca. [Psalm 64]

I na koniec przykład bogatego, rozbudowanego złorzeczenia:

6. Postaw nad nim człowieka niegodziwego, a oskarżyciel niech stanie po jego prawicy.
7. Kiedy będzie sądzony, niech wyjdzie skazany, a modlitwa jego niech obróci się w grzech.
8. Niech będą dni jego nieliczne, a urząd jego niech zabierze obcy.
9. Niech będą jego dzieci sierotami, a jego żona wdową.
10. Niech tułają się jego synowie i żebrzą, i proszą, i szukają wśród swoich ruin.
11. Niech zastawi sidła lichwiarz na wszystko, co jego, i niech obcy zagarną, co zebrał pracą.
12. Niech nie będzie nikogo, kto by mu okazał miłosierdzie, i niech nikt nie lituje się nad jego sierotami.
13. Niech jego potomstwo będzie wytracone, w drugim pokoleniu niech wygaśnie jego imię.
14. Niech pamiętna będzie wina jego ojców Panu i grzech jego matki niech zatarty nie będzie.
15. Niech będą przytomne Panu zawsze i niech zgładzi z ziemi pamięć o nich.
16. Dlatego że nie pamiętał, by czynić miłosierdzie, ale prześladował człowieka biednego i nieszczęsnego, utrapionego w sercu, abu mu śmierć gotować.
17. Umiłował przekleństwo, więc niech spadnie na niego, nie pragnął błogosławieństwa, więc niech odstąpi od niego.
18. Niech oblecze się w przekleństwo jak w swoją szatę, niech przeniknie ono jak woda do jego wnętrza, i jak olej aż do jego kości.
19. Niech mu będzie jak płaszcz, którym się okryje, i jak pas, którym będzie opasywać się zawsze. [Psalm 109][14]

W tradycyjnym życiu żydowskim Biblia była nie tylko historycznym punktem wyjścia, przechowywanym z czcią w pamięci zbiorowej, ale i żywą podstawą życia codziennego. Sam fakt, że według obowiązującego prawa religijnego rytualne błogosławieństwa (w języku hebrajskim) były przepisane jako akompaniament licznych czynności codziennych, zapewniał przetrwanie biblijnych wzorców mowy w powszechnej żywej pamięci. (Rytualne błogosławieństwa należało wypowiedzieć wstając rano, jedząc lub pijąc cokolwiek, myjąc ręce, wkładając nowe ubranie — i w niezliczonych innych sytuacjach.)[15]

We wschodnioeuropejskiej kulturze żydowskiej jidysz był językiem dnia codziennego, ale to życie codzienne było odczuwane jako osadzone nie w przemijającej historii, lecz „w pozaczasowej bliskości wobec mitycznej przeszłości i wobec zbawczej przyszłości"[16]. W świecie tym „Bóg był żywą siłą, Obecnością"[17], i poczucie tej obecności — bliskiej, intymnej, wszystko przenikającej — stwarzało swoisty klimat żydowskiego życia codziennego. Jidysz był językiem codziennej rozmowy z Bogiem i Bóg był wszechobecny w żydowskim uniwersum mowy.

[14] Cytuję za wydaniem Editions du dialogue, Paryż 1981.
[15] Por. J. Matisoff, op. cit., s. 106.
[16] I. Howe, E. Greenberg *Introduction. A treasury of Yiddish stories*, New York 1982, s. 7.
[17] Tamże, s. 8.

Bóg był wplątany — słowem i myślą — w żydowską codzienność i był traktowany w sposób poufały, bez dystansu. Jak podkreśla na przykład Landis[18], rzeczą zupełnie normalną było użycie w jidysz przy zwrotach do Boga zdrobnień: *goteniu* lub *tateniu ziser*, a więc jakby „ojczuniu" czy „tatuniu"; już samo powiedzenie *Got iz a tate*, „Bóg jest ojcem", brzmiało swojsko i poufale.
Jeśli jidysz był „głosem judaizmu jako formy życia, której centrum była religia"[19], był on też językiem, w którym wzorce dyskursu religijnego stały się w znacznym stopniu wzorcami mowy codziennej. Model błogosławieństwa i złorzeczenia odgrywał w tym względzie rolę szczególnie ważną. Jednakże aby móc odgrywać tę rolę, model ten musiał zostać odpowiednio rozszerzony, twórczo rozwinięty i zaadaptowany do potrzeb życia codziennego.

Ekspansja tradycyjnego wzorca życzeniowego

Aby rozprzestrzenić się na całym obszarze mowy codziennej, tradycyjne przekleństwa i złorzeczenia języka religijnego musiały ulec wielorakim przeobrażeniom i twórczej adaptacji. Istotnie, obserwujemy w tej dziedzinie istną eksplozję twórczości językowej, w wyniku której wyłoniły się zarówno nowe formy, jak i nowe funkcje tradycyjnych aktów życzeniowych.
Przesunięcie z kontekstu religijnego na kontekst życia codziennego spowodowało odsunięcie na plan dalszy Boga jako bezpośredniego adresata wypowiedzi. W Psalmach błogosławieństwa i złorzeczenia są formą modlitwy, a przynajmniej formą bezpośredniego dialogu z Bogiem. W błogosławieństwach i złorzeczeniach dnia codziennego Bóg ma zwykle swoje miejsce, ale nie jest to miejsce pierwszoplanowe. Następuje przesunięcie z perspektywy dialogowej („Boże, daj...") do perspektywy, w której o Bogu mówi się w trzeciej osobie („oby Bóg dał") albo nie mówi się wprost wcale („oby się tak stało").
Co więcej, stając się żywą tkanką mowy codziennej, błogosławieństwa i złorzeczenia ulegają siłą rzeczy pewnej marginalizacji tematycznej (bywają często akompaniamentem raczej niż główną treścią wypowiedzi), i niezależne akty mowy przekształcają się często w akty parentetyczne

[18] J. C. Landis, op. cit., s. 359.
[19] Tamże, s. 361.

(lub jakby w ramę modalną wypowiedzi). Ich główną funkcją staje się wyrażanie postawy mówiącego wobec osób, do których i o których się mówi, oraz wobec sytuacji i wydarzeń, o których się mówi. A więc, na przykład, funkcjonalnym odpowiednikiem polskiego „kochany", „drogi" „szanowny" stają się zwroty życzeniowe takie jak *a łebn cu zajn kop* („życie na jego głowę"), *biz hundert un cwancyk jor* („obyś żył do stu dwudziestu lat") czy *zołst gezunt zajn* („obyś był zdrów"). Oto kolejne przykłady z Matisoffa:

Ot gejt majn ejn un ejncyker ejnikł, a łebn cu zajn kop.
[Tam idzie mój jedyny wnuczek, życie na jego głowę.]

Mit majn tatn, zoł er gezunt zajn, hot zich amoł getrofn punkt aza majse.
[Dokładnie taka sama historia przydarzyła się mojemu ojcu, oby był zdrów.]

Dos hot ifgeton majn kadesz, biz hundert un cwancyk jor.
[To zrobił mój syn, oby żył do stu dwudziestu lat.]

Hot fun der geszichte gehert der row, zoł gezunt zajn.
[Więc Rabin, oby był zdrów, usłyszał o całej tej sprawie.]

Szczególnym przypadkiem takiego użycia nawiasowych życzeń dla wyrażenia szacunku czy przywiązania do ludzi są życzenia pod adresem zmarłych. W języku polskim najbliższym funkcjonalnym odpowiednikiem takich życzeń jest zwrot „świętej pamięci" (por. też rosyjski zwrot „carstwo jemu niebiesnoje"), ale zakres użycia takich zwrotów w kulturze żydowskiej był nieporównanie szerszy. Większa była też ich różnorodność. Matisoff wspomina między innymi następujące często używane zwroty (wzięte z hebrajskiego): *olewaszolem* (pokój z nim) czy *zichrojne livroche* (oby pamięć o nim była dla nas błogosławieństwem). Wyrażenia takie jak *zol er / zi lign in zajn / ir rue* (niech odpoczywa w pokoju) i *zoł er / zi hobn a lichtikn gan-ejdn* (niech ma raj pełen światła) przypominają oczywiście polskie zwroty modlitewne: „wieczne odpoczywanie (racz mu / jej dać Panie)", „a światłość wiekuista niechaj mu / jej świeci", ale użycie takich zwrotów było inne — nie tylko modlitewne, ale i parentetyczne — i mowa codzienna była nimi nasycona (byłoby rzeczą dziwną, nienormalną, wspominać zmarłego krewnego nie wypowiadając przy tym życzenia tego typu).

Jak słusznie podkreśla Matisoff, parentetyczne życzenia tego rodzaju mają bardzo szeroki zakres użycia, i na przykład służą często do złagodzenia wyrzutów, zmiękczenia krytyki i ogólnie do stępienia

ostrza aktu mowy, który mógłby obrazić adresata lub sprawić mu przykrość, a więc według następującego wzoru:

chcę coś powiedzieć do ciebie
myślę, że mógłbyś z tego powodu czuć coś niedobrego
nie chcę tego
dlatego mówię w tym samym czasie:
chciałbym, żeby stało ci się coś dobrego.

Inne przykłady z Matisoffa:

Szwer, łebn zołt ir, hajnt hobn mir jontew.
[Teściu, obyś żył, przecież dzisiaj jest święto!]

Zołstu gezunt zajn, Jankł, wos darfstu zich miszn cwiszn fremde lajt?
[Obyś był zdrów, Jankiel, po co ty się mieszasz w sprawy obcych ludzi?]

Oj, zołstu gezunt zajn, wos far a paczkeraj hostu do gemacht!
[Oj, żebyś był zdrów, co za bałagan tutaj zrobiłeś!]

Szczególnie częsty typ użycia stanowią życzenia „ochronne", związane ze wzmiankami o jakichś niefortunnych wydarzeniach i oparte na założeniu (czy wyobrażeniu), że bez odpowiedniego zabezpieczenia słownego sama taka wzmianka mogłaby spowodować coś złego dla mówiącego lub słuchacza. Oto przykłady z Singera:

Rachele, niech nas Bóg strzeże, była chorowita.

Cudowna historia o kobiecie opętanej przez dybuka (oby Bóg uchował nas od czegoś takiego).

Ochronne życzenia tego typu są często rozciągane na wszystkich Żydów, a nawet na wszystkich ludzi. Dwa przykłady z Matisoffa:

Un wifl es iz gewen menczn in sziz zajnen, nit far kejn jidn gedacht, dertrunken geworn.
[Wszyscy ludzie na okręcie — oby to było nie do pomyślenia o jakichkolwiek Żydach — utonęli.]

Un gewen iz er a kapcn, nit far kejn mentszn gedacht.
[Był zupełnym biedakiem, oby to było nie do pomyślenia o żadnym człowieku.]

Matisoff podkreśla przy tym znaczenie zwrotu *nit / niszt far* (człowiek / ludzie) *gedacht*, oby to było nie do pomyślenia w związku z (tobą, nami, Żydami, kimkolwiek), który to zwrot może w odczuciu mówiącego zabezpieczać skuteczniej niż prostsze „oby to się nie przytrafiło..." Życzenia ochronne wiążą się też ze wzmiankami o wydarzeniach do-

brych, pożądanych — w tym przypadku przez prewencyjne odwołanie się do „Złego Oka" (*Kejn ajnore nit* — oby bez Złego Oka). Na przykład:

Hajntiks jor bin ich geworn, kajn ajnore nit, acht un zibecik jor alt.
[W tym roku skończyłem — oby bez Złego Oka — 78 lat.]

Men hot zich gezect bajn tisz un me hot zich gegrejt cu di gute majcholim, worem der jid iz, kajn ajnore, gewen a jid a gwir.
[Usiedli dookoła stołu i przygotowali się na wspaniałe jedzenie, bo Żyd był — oby bez Złego Oka — bogaty.][20]

Inny częsty i szczególnie rozbudowany w jidysz (choć oczywiście znany i skądinąd) rodzaj życzeń stanowią przekleństwa warunkowe, skierowane ku sobie i używane dla przydania wiarygodności własnemu słowu. Na przykład w opowiadaniu Szolema Alejchema *Nowoczesne dzieci* krawiec Motel, starający się o rękę córki Tewiego Mleczarza, tak zapewnia Tewiego o swojej stałości:

Rozmyślić się! — krzyczy do mnie Motel. Ja miałbym się rozmyślić? Gdybym się miał rozmyślić, to niech padnę trupem zanim stąd odejdę. Niech się zamienię w kamień, w kość, tutaj na twoich oczach.

W tym wypadku schemat illokucyjny można przedstawić następująco:

mówię: nie zrobię tego
wiem, że możesz myśleć, że to zrobię
dlatego mówię:
jeżeli to zrobię, to chcę, żeby stało mi się coś złego.

W przysięgach tego typu, wzywających nieszczęście na własną głowę, wyraźnie pobrzmiewa echo wzoru biblijnego. Na przykład:

5. Jeżeli zapomnę ciebie, Jeruzalem, niech uschnie moja prawica.
6. Niech przylgnie mój język do podniebienia, jeżeli nie będę pamiętał o tobie, jeżeli nie będę wynosił Jeruzalem nad wszelką radość moją. [Psalm 137]

Ekspansja życzeń w żydowskiej mowie codziennej objęła nie tylko wyrażanie postaw i uczuć wobec ludzi, ale także wyrażanie oceny i reakcji uczuciowej wobec wydarzeń. Szczególnie ciekawa jest w tym zakresie technika zastępowania życzeniami słów takich jak „dobry" i „zły". Dwa przykłady z Szolema Alejchema:

[20] Za: J. Matisoff, op. cit., s. 48–49.

— Jak wyglądała? Jak była uczesana?
— Jak wyglądała? Oby nasi nieprzyjaciele tak wyglądali.

— Jak się czujesz?
— Oby moi najgorsi wrogowie tak się czuli.

I inne — z Isaaka Singera:

— Dzień jaki ja dzisiaj miałam — oby wszyscy antysemici mieli taki dzień.
— Jak się ma dziadek?
— Oby wszyscy jego wrogowie tak się mieli.

— Co słychać u Fiszela? — spytała.
— Oby wszystkim przyzwoitym Żydom działo się nie gorzej.

— Widzę, że dobrze ci się powodzi tutaj w Warszawie!
— Oby moim wrogom tak się powodziło! Cud, że jeszcze żyję.

Podobnym chwytem jest zastępowanie życzeniami pojęć takich jak dużo i mało (w sytuacjach, gdzie ocena ilościowa wiąże się z oceną jakościową i z reakcją emocjonalną). Przykłady z Szolema Alejchema:

— Oby Bóg nas błogosławił tak często, jak często różne ważne osoby z Jechupca — nawet Rosjanie — zatrzymują mnie na drodze i błagają mnie, żeby mogli coś ode mnie kupić.

— W porównaniu z tym, czym byłeś, kiedy cię poznałem, jesteś teraz bogatym człowiekiem.
— Obyśmy obaj mieli [tyle], ile mi brakuje do tego, abym był bogatym człowiekiem!

Jako ostatni przykład ilustrujący wielorakość funkcji wzorca życzeniowego i jego potencjał ekspresywny (i humorystyczny) przytoczę, tym razem tylko po polsku, następującą refleksję nad życiem (przykład z Matisoffa):

Bez żony człowiek jest samotny, nieszczęsny jak kamień. Ale jeśli masz żonę, jak ja mam u siebie w domu na przykład (oby była zdrowa i silna), to ma się zupełnie inne życie. Żona ugotuje ci dobre śniadanie (oby była zdrowa i silna aż do stu dwudziestu lat), i potem siedzi i patrzy na ciebie swoimi ładnymi oczkami, i uśmiecha się do ciebie (oby żyła). A potem siedzicie razem i rozmawiacie... i ona mówi, a ty słuchasz, a ona mówi — a ona mówi — a ona mówi — i mówi — i mówi! Oby ogień ją spalił, jak ona mówi!

Wnioski

Jak wielokrotnie podkreślali rozmaici autorzy żydowscy, w języku jidysz skrystalizowało się doświadczenie tysiąca lat żydow-

skiego życia; skrystalizowały się w nim wartości tradycyjnej kultury żydowskiej, normy współżycia międzyludzkiego, przesłanki żydowskiej etno-filozofii i etno-psychologii, istotne cechy żydowskiego poczucia tożsamości narodowej.
Związana z językiem jidysz etnografia mowy jest skarbnicą żydowskich tradycji i żydowskiego doświadczenia zbiorowego. Szczególnie ważny dla tej etnografii wzorzec życzeniowy („chciałbym, żeby stało się komuś coś dobrego / chciałbym, żeby stało się komuś coś złego") jest wymownym świadectwem religijnego podłoża kultury żydowskiej i żywej obecności tradycji biblijnych w żydowskim życiu codziennym (jako że wszechobecny wzorzec życzeniowy jest najwidoczniej owocem ekspansji i upowszechnienia biblijnego modelu przekleństw i błogosławieństw). Ale jak słusznie zwraca uwagę Matisoff, we wszechobecnym wzorcu życzeniowym skrystalizowało się również żydowskie doświadczenie historyczne, doświadczenie setek lat życia w Europie Wschodniej, nie niosące ze sobą doświadczenia udziału we władzy.
Wszechobecny wzorzec życzeniowy odbija zbiorowe poczucie bezsilności, braku władzy nad światem, połączone jednakże z poczuciem, że nad światem jest Bóg, że Bóg jest blisko, że z Bogiem można być w ciągłym kontakcie, i że można ciągle zwracać się do niego w sprawach ludzkich. Wzorzec życzeniowy sugeruje, że człowiek sam nie może spowodować, aby spełniło się to, czego chce, ale że czuje nad sobą obecność instancji wyższej, do której można się zawsze odwołać. Schematycznie postawę tę można przedstawić w sposób następujący:

chcę, żeby się coś stało
dlatego gdybym mógł, zrobiłbym coś, żeby się to stało
nie mogę nic zrobić
wiem, że Bóg może wszystko zrobić
dlatego mówię: chciałbym, żeby Bóg coś zrobił
myślę, że Bóg może dlatego zechcieć coś zrobić.

Poczucie bezsilności w życiu codziennym, braku pola do działania, niemożności wpływania na bieg wydarzeń, wiąże się często w kulturze różnych społeczeństw ludzkich z potrzebą kompensacji w twórczości językowej. Klasycznym przykładem jest w tej dziedzinie amerykańska kultura murzyńska, w której twórczość słowna jest ogromnie wysoko ceniona i w której uliczne życie młodzieżowe wyraża się m. in. w sfor-

malizowanych pojedynkach słownych, gdzie dowcip, inwencja i wynalazczość językowa decydują o prestiżu i popularności.[21]
Tradycyjna kultura żydowska ma tę samą właściwość (wysoki prestiż inwencji słownej, twórczego użycia wzorów językowych, dowcipu opartego na nieoczekiwanych, często absurdalnych, zestawieniach słów i myśli), choć oczywiście twórczość językowa przybiera w tej kulturze inne formy. Natomiast antytezą kultury żydowskiej jest pod tym względem anglojęzyczna kultura australijska, antyintelektualna i przeciwstawiająca działanie (jako coś pozytywnego) słowom i ideom (jako czemuś podejrzanemu), kultura, gdzie wszelka elokwencja i elaboracja słowna jest źle widziana i gdzie ideałem jest dosadna, bynajmniej nie oryginalna, monosylaba lub „męski" pomruk.[22]
W kulturze żydowskiej twórczość językowa osiąga swoje apogeum właśnie w przekleństwach i błogosławieństwach i, ogólniej, w życzeniach, które (w odróżnieniu na przykład od utartych, konwencjonalnych formuł greckich i tureckich[23]) charakteryzują się niezrównaną inwencją słowną. Powtarzanie utartych formułek życzeniowych miało również swoje miejsce w tej kulturze, ale poza tymi formułkami kwitła w niej przebogata twórczość językowa; oryginalne, wciąż nowe i nasycone humorem błogosławieństwa i przekleństwa były szczególnym narzędziem tej twórczości i polem do popisu dla dowcipu i inteligencji.
Warto tu dodać, że kultura żydowska w państwie Izrael odcięła się dość stanowczo od całego systemu wartości związanego z językiem jidysz i od charakterystycznej dla języka jidysz etnografii mowy, kultywując etos skutecznego działania i usiłując zastąpić obraz wschodnioeuropejskiego żydowskiego *Luftmenscha* obrazem „sabry", czyli twardego, kolczastego kaktusa z bliskowschodniej pustyni.[24]
Świat żydowskich błogosławieństw i przekleństw w znacznym stopniu

[21] Por. W. Labow *Rules for ritual insults*, w: *Studies in social interaction*, New York 1972, s. 108–120; T. Kochman *Rappin' and stylin' out: communication in urban black America*, University of Illinois Press 1972.
[22] Por. S. Baker *The Australian language*, Sidney 1966, a także: A. Wierzbicka *Semantics, culture and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*, New York 1992.
[23] Por. D. Tannen, P. Öztek *Health to our mouth: formulaic expressions in Turkish and Greek*, Berkeley Society, Proceedings 3, 1977, s. 516–534.
[24] Por. T. Katriel *Talking straight: dugri speech in Israeli Sabra culture*, Cambridge 1986; S. Blum-Kulka *Cross-cultural pragmatics: requests and apologies*, Norwood 1989.

należy więc już zapewne do przeszłości. Przechowała go literatura.[25] I (na jakiś czas jeszcze) pamięć tych, co przeżyli.

[25] Słownik idiomów języka jidisz opracowany przez F. Kogosa (*A dictionary of Yiddish slang and idioms*, New York 1966) wymienia następujące często używane formuły:
A broch cu dir — przekleństwo na ciebie!
A cholerje af dir! — Cholera na ciebie!
A klog cu majne sonim! — Przekleństwo na moich wrogów!
A leben af dir! — Obyś żył!
A magajfe zol dich trefen! — Niech cię zaraza trafi!
Abi gezunt! — Obyś był zdrów!
Af majne sonim gezogt! — Oby się to zdarzyło moim wrogom! (Oby to było powiedziane o moich wrogach!)
Af mir nit gezogt! — Oby się to mnie zdarzyło! (Oby to nie było o mnie powiedziane!)
Er zol ejnemen a mise miszyne! — Oby go spotkała niezwykła śmierć!
Gaj fardraj zich dajn ajgenem kop! — Idź skręć sobie głowę!
A leben af dajn kop! — Długie życie na twoją głowę!
Mirciszem baj mir! — Oby mnie tak się stało (daj Bóg) !
Nit ojf undz gedacht! — Oby nam tak się nie stało! (Oby to było nie do pomyślenia w stosunku do nas!)
A ruach in dajn tatens taten arajn! — Niech diabeł wejdzie w ojca twego ojca!
Se zol dir grimen in bojch! — Oby cię złapał skurcz żołądka!
A szwarc jor! — Czarny rok (na ciebie)!
Wer dersztikt! — Żebyś się udusił!
Zaj mir gezunt! — Bądź mi zdrów!
Zol er cebrechen a fus! — Żeby złamał nogę!
Zol ich azoj wissen fun cores! — Żebym tak wiedział o nieszczęściu jak wiem o tym (tzn. nie mam o tym pojęcia).
Zol waksen cibeles fun pipek! — Oby cebule rosły z twojego pępka!
Zolst leben un zajn gezunt! — Obyś żył i był zdrów!
Zolst geszwolen weren wi a barg! — Obyś spuchł jak góra!

Jacek Leociak

„Strzaskana całość" — Norwid o Żydach

1. W 1882 roku, już u schyłku życia, pytał Norwid, do kogo przede wszystkim należy troska o to, aby „wybrzmienie właściwe nadać i utrzymać izraelskiemu-imieniowi", aby przywrócić „znaczenie jakkolwiek poważne wyrazowi Ż y d" (VI, 648). Pytania te padają w artykule *Żydy i Mechesy*, wywołanym prasowymi doniesieniami o powtarzających się pogromach w Rosji. Deprecjacji „izraelskiego-imienia" winni są sami Żydzi — konkluduje Norwid. Społeczność żydowska dotknięta jest zasadniczym brakiem, ułomnością. Nie potrafi swych zasług cywilizacyjnych zdyskontować w życiu publicznym. Nie umie lub nie chce „własnej zrobić i utrwalić reprezentacji" (VI, 646). Minimum takiej reprezentacji jest niezbędne „dla uprawy i utrzymania charakteru narodowego" (VI, 646). Tymczasem Żydzi współcześni — skłóceni ze światem, obojętnym na „wiadomości więcej

Wszystkie cytaty z Norwida według *Pism Wszystkich*, w opracowaniu J. W. Gomulickiego, t. 1–11, Warszawa 1971–1976. Liczba rzymska w nawiasie oznacza numer tomu, liczba arabska numer strony.

Skróty:

Adalberg — Samuel Adalberg *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1894.

NKPP — *Nowa Księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w opracowaniu Juliana Krzyżanowskiego, t. 3, Warszawa 1972.

niż tragiczne o mordach i dzieciobójstwach dopełnianych na Żydach" (VI, 646) — we własnej samoocenie rozdarci są między dwoma skrajnościami. Pomiędzy „wyższością absolutną, albo niższością fatalną" (VI, 648). Nie ma punktu pośredniego, czegoś „normalnie historycznego i potocznie godziwego" (VI, 648). Jest albo pycha, albo poniżenie. Rozważając semantykę wyrazu „Żyd", Norwid pisze:

> nazwa ta jednakowoż albo w charakterze startym i niemocnym występuje, albo we wyniosłej pysze — środka żadnego słusznej czci jakoby Żydowie całkiem nie znali! [VI, 647].

Rzeczywiście, trudno byłoby opisać funkcjonowanie słowa „Żyd" w polszczyźnie za pomocą formuły „złotego środka". Zajmuje ono raczej miejsce zbliżone do językowo-stylistycznego ekstremum. Stając się podstawą znacznej liczby przysłów i powiedzeń, najczęściej o wydźwięku pejoratywnym, nabiera charakteru negatywnego stereotypu językowego. Potwierdzają to słowniki. Znaczenie neutralne (u Lindego: „starozakonny, wyznania Mojżeszowego, obrzezaniec"; w *Słowniku Warszawskim*: „wyznawca Mojżesza, izraelita, starozakonny"; podobnie w *Słowniku Wileńskim*) przytłoczone jest niejako przez szereg podznaczeń, coraz silniej nacechowanych, coraz bardziej oddalających się od podstawy i zmierzających do wyemancypowania się. Kierunek temu procesowi nadaje zjawisko apelatywizacji. Imię własne przekształca się powoli w rzeczownik pospolity. Oto — obficie przez Lindego ilustrowane przykładami — etapy tego procesu: „żydy, smoła, gawiedź, tłuszcza"; „Żyd jako wzgardzony wyrodek społeczeństwa"; „Żyd, lichwiarz, chciwiec, skąpiec, sknera, kutwa, liczykrupa, liczygroch, zdzierca". *Słownik Warszawski* jako znaczenia przenośne notuje: „człowiek, którego religią pieniądz; szachraj, handlarz, kramarz, tandeciarz, człowiek wyrachowany, lichwiarz, kutwa, chciwiec, zdzierca, wyzyskiwacz".

W przysłowiach dochodzi do językowej stabilizacji negatywnego stereotypu Żyda. W trakcie formowania się stereotypu przysłowia są ogniwem pośrednim między sferą języka a sferą świadomości. To one zakorzeniają na gruncie mowy intersubiektywne wyobrażenia mentalne. To w nich stereotyp w stanie czystym znajduje swoje językowe wcielenie, nabiera emocjonalnej soczystości. Np. „Dlatego Żyd bogaty, że żyje z cudzej biedy i straty"; „Męczy go jak Żydzi Pana Jezusa" (NKPP); „Jak nie ma

w niebie dnia bez świętego, tak nie ma w świecie Żyda poczciwego" (Adalberg) i wiele innych, bardziej dosadnych.[1]

Sposób funkcjonowania wyrazu „Żyd" w polszczyźnie współwyznaczały różne czynniki. Obok wyobrażeń potocznych, formowanych z jednej strony — na bazie codziennego doświadczenia, z drugiej — ludowej mitologii, dużą rolę odgrywała katecheza katolicka i wzorzec językowy pewnych fragmentów Nowego Testamentu[2]. Chodzi tu m. in. o najstarszy tekst Nowego Testamentu — pierwszy list do Tessaloniczan — w którym św. Paweł nazywa Żydów „wrogami wszystkich ludzi" (1 Tes 2, 15), o pojawiający się tylko u św. Mateusza w scenach pasyjnych obraz Żydów przyjmujących na siebie i na głowy swoich dzieci odpowiedzialność za przelaną krew Chrystusa (Mt 27, 25), czy też o fragmenty Ewangelii św. Jana. Na oznaczenie całości żydowskiego ludu św. Jan używa terminu „Izrael" i to zawsze w sensie pozytywnym. „Izrael" to nie tylko określenie etniczne, to przede wszystkim imię święte, imię Ludu Przymierza, tytuł chwały (zob. J 1, 31, 49; 3, 10; 12, 13). Między poczuciem tożsamości — świadomością wybrania ludu Bożego — a praktyką życia codziennego istniał u Żydów nierzadko konflikt, napięcie. To napięcie odzwierciedla się w terminie „Żyd", używanym przez św. Jana najczęściej w sensie negatywnym. Nie jest to określenie etniczne, lecz termin teologiczny. Współczesna egzegeza biblijna podkreśla, że funkcjonuje on na zasadzie *pars pro toto*. „Żydzi" to nie cały lud izraelski, lecz określona grupa: ciaśni ortodoksi, starsi Izraela, przeciwnicy Jezusa[3]... Określenie „Żyd" zawiera w sobie teologiczną

[1] Aleksander Hertz (*Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 238–242) zwraca uwagę na brak prac badających przysłowia dotyczące Żydów. Pierwszą i praktycznie jedyną próbą systematycznego podejścia do zagadnienia obrazu Żyda w przysłowiach polskich była praca napisana przez... Niemca–hitlerowca w czasie ostatniej wojny i ogłoszona w organie władz okupacyjnych „Der Burg" w 1942 r. Autor, dr Josef Sommerfeld, był referentem do spraw żydowskich w Institut für Deutsche Ostarbeit w Krakowie, a jego praca nosi tytuł *Die Juden in den polnischen Sprichwörtenn und aprichwörtlichen Redensarten*. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera bogato dokumentowana materiałami folklorystycznymi książka Aliny Całej *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

[2] Poniższy akapit wiele zawdzięcza znakomitej książce księdza Michała Czajkowskiego *Lud Przymierza*, Warszawa 1992. W tych partiach szkicu, w których prezentuję posoborowe myślenie o Żydach, opieram się, obok dokumentów Soboru, na refleksjach ks. Czajkowskiego.

[3] Należy przy tym pamiętać o historycznym kontekście powstania Ewangelii św. Jana.

ekstrapolację — chodzi o wszystkich niewiernych. Św. Jan czyni z „Żyda" człowieka niewiernego, odrzucającego Dobrą Nowinę. Jednakże wina owego „Żyda", jego zło, nie płynie stąd, iż pochodzi on z narodu żydowskiego, lecz stąd, iż jest głuchy na Chrystusową Ewangelię. „Pod piórem Jana — pisze współczesny biblista — Żydzi stają się w końcu uosobieniem niewierności, co stwarza pewne niebezpieczeństwo wykorzystywania czwartej Ewangelii w duchu antysemickim"[4].

Ewangeliczny wizerunek Żydów krzyżujących Chrystusa i wołających: „krew jego na nas i na syny nasze" (Mt 27, 25) — nakładał się na codzienne obserwacje egzotycznych współmieszkańców, wzbudzających już to rozbawienie, już to (znacznie częściej) poczucie wielorakiego zagrożenia. Rozładowania społecznych lęków i frustracji szukano często w zmistyfikowanym przekazie religijnym, będącym pożywką dla obskuranckiej mitologii przesądu.

Norwid — krytyczny i twórczy użytkownik języka oraz wytrawny znawca Biblii — musiał zdawać sobie doskonale sprawę z uwarunkowań językowego obrazu Żyda w polszczyźnie. Można stwierdzić, że w tym zakresie język Norwida odzwierciedla wszystkie charakterystyczne zjawiska i tendencje, panujące w języku ogólnym.

Około 50% wszystkich użyć wyrazu „Żyd" i jego pochodnych ma zabarwienie mniej lub bardziej negatywne, podczas gdy niecałe 10% występuje w kontekstach pozytywnych. Podobnie więc jak w języku ogólnym swego czasu, Norwid częściej posługuje się tym słowem w sensie pejoratywnym niż neutralnym, a rzadko w sensie pozytywnym. Co więcej, fragment listu do Seweryny Duchińskiej z 1879 r. pokazuje, iż Norwid potrafił uruchomić dla celów perswazyjnych zakorzeniony w języku negatywny stereotyp Żyda:

> Ksawery Korczak Branicki wytwornie pojął, co po polsku, a co w obcych językach pisze się? — temu przemysłowo z-żydziałemu literackiemu ogółowi p i s z e s i ę p o p o l s k u o T a l m u d z i e, bo to są albo Żydy, albo z-żydziały świat.
> Dodawać nie potrzebuję, iż mnie nikt posądzić nie może o brak najistotniejszego poważania

Jest rok 90 naszej ery, spory wśród Żydów, ostry konflikt między tymi, którzy przyjęli Chrystusa i tymi, którzy go odrzucili. Jerozolima jest wciąż jeszcze stolicą chrześcijaństwa, dopiero w IV w. stanie się nią Rzym i chrześcijaństwo zlatynizuje się. Mówienie więc w kontekście 90 r. n.e., że (wszyscy) Żydzi odrzucili Chrystusa, jest tym samym, co twierdzenie, iż w czasie reformacji Europejczycy odrzucili prymat Rzymu, choć i Kalwin, i Luter byli Europejczykami.

[4] *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour, Poznań 1985, s. 1163.

dla starożytnej, głębokiej i przezacnej rasy Izraela — całe życie to uczucie miałem. Ależ! to zupełnie co innego jest — a co innego dekadencja brudna żydowskiego ciała społecznego, zamieniona w doktrynę materializmu i oszukaństwa — lubo J. I. Kraszewski *et consortes* piszą im, że to postęp! postęp! postęp!... [X, 132].

Poeta używa słowa „Żydy" z wpisaną już w samej formie leksykalnej negatywną konotacją oraz jego derywatów, aby wypowiedzieć silnie nacechowaną emocjonalnie, negatywną ocenę. Słowo to jest substratem językowej inwektywy: „z-żydziały świat", „przemysłowo z-żydziały literacki ogół", „dekadencja brudna żydowskiego ciała społecznego". Charakterystyczny jest mechanizm słowotwórczy zastosowany przez Norwida, a polegający na adjektywizacji nazw narodowości, obciążonych w różnych stereotypach etnicznych negatywnymi cechami. „Z-żydziały" znaczy tak samo, choć nie to samo, co np. „sfrancuziały" czy „zangliczały". Warto też zwrócić uwagę na znamienną kompozycję całej tej wypowiedzi. Słowne obelgi, ukute od wyrazu „Żydy", sąsiadują tu z deklaracją o „najistotniejszym poważaniu", jakie Norwid miał zawsze „dla starożytnej, głębokiej i przezacnej rasy Izraela". Deklaracja o zacności rasy Izraela wpleciona w środek dyskursu budowanego na negatywnym stereotypie językowym Żyda potwierdza, iż „Żydzi" i „Izraelici" — nie tylko u Norwida zresztą — bytowali w dwóch różnych sferach językowej ekspresji.

U autora wiersza *Żydowie polscy. 1861* daje się uchwycić proces apelatywizacji imienia własnego „Żyd". Przestaje ono być nazwą grupy etnicznej, a zaczyna być znakiem — jak notował w swym słowniku Linde — całego szeregu cech powszechnie uznawanych za negatywne bądź wręcz potępianych. Na takiej najwyraźniej zasadzie funkcjonuje Norwidowskie określenie „Żyd umysłowy":

Polacy na dnie ducha narodu mają tajemnicę składającą się: 1. ze zupełnego l e n i s t w a — m y ś l e n i a; 2. z puszczenia w arendę literatury niedojrzałej jeszcze, a już na pniu sprzedanej Żydom umysłowym [VI, 541].

Podobnie dzieje się z przymiotnikiem „żydowski", np.: „słowo żydowskie, lecz prawdziwe" w liście do Joanny Kuczyńskiej (IX, 44), i z rzeczownikiem „żydostwo": „ja nic nie daję z pism moich bez pieniędzy — nic — nic — Przyczyny tego żydostwa nie pochodzą z mej woli" (IX, 498). Słowo „Żyd" wchodzi w wyraźną opozycję ze słowem „Izraelita", „Izrael". Wyrazistego przykładu dostarcza omawiany już fragment listu do Duchińskiej. Opozycja ta ma oczywiście swoje korzenie biblijne.

Norwid znakomicie orientował się w biblijnej etymologii. W artykule *Żydy i Mechesy* czytamy:

„Imię moje? ja zowię się Ż y d e m! wyraz, który oznacza « n i e z m i e n n y c h w a l c a i u w i e l b i c i e l » Istotnego — Jedynego — Przedwiecznego" [VI, 647].

Żyd to po grecku *Ioudaios*, od hebrajskiego *Yehudi* [Juda], co znaczy „niech będzie uwielbiony Eli". Z kolei „Izrael" jest określeniem pewnego ludu albo jego protoplasty, którym był patriarcha Jakub — Izrael. Dwoistość imienia opiera się na etymologii popularnej: Izrael — ten, który walczył z Bogiem. W *Notatkach lingwistycznych* Norwid zapisuje: „Od Jakuba dopiero Izrael, a potem Żyd" (XI, 435). Izrael jest ludem wybranym przez Boga. Jahwe jest Bogiem Izraela, a Izrael ludem Jahwe. Norwid używając formuły zaczerpniętej z Pięcioksięgu (Tory), wyraża podstawową prawdę judaizmu. Pisze o przykazaniu miłości Boga, danym Mojżeszowi na Synaju, które „rewelacją będąc, uświadomiło naprzód, kto jest ów, przed którym innego miłować nie można? «Słuchaj Izraelu!... jam jest, k t ó r y m c i ę w y w i ó d ł z z i e m i e g i p s k i e j, z d o m u n i e w o l i »" (X, 75). „Żyd" i „Izraelita" różnią się w języku Norwida nie tylko frekwencją — przy około stu użyciach słowa „Żyd" zaledwie sześć użyć „Izraelity" — ale przede wszystkim nacechowaniem aksjologicznym. Z owych sześciu użyć jedno jest imieniem własnym (Józef Izraelita — VI, 426), pozostałe pochodzą z *Czarnych i Białych Kwiatów* i odnoszą się do towarzysza podróży, którego Norwid spotkał podczas rejsu do Ameryki. Człowiek ten jest oceniany bardzo pozytywnie i nazywany nie inaczej, jak tylko „Izraelitą". To miano ma najwyraźniej dla Norwida nobilitujące znaczenie. Na marginesie opisu owego Izraelity Norwid czyni drobną dygresję onomastyczną. Po wyliczeniu wielu przymiotów Izraelity dodaje: „jak to mówi się czasem u nas szlachty: b y ł t o ż y d z i a k" (VI, 198). W znakomitym skrócie uchwycony tu został współczesny Norwidowi obyczaj językowy. Dygresja ta jest również dowodem na to, iż poeta umiał rozgrywać stylistyczną i aksjologiczną opozycję między tymi dwoma określeniami.

2. Przyjrzyjmy się obecnie motywom obrazowym, jakie wykorzystuje Norwid w swoim mówieniu o Żydach. Następnie spróbujemy uchwycić i opisać pojawiające się w tekstach poety — przywoływane

wprost bądź nie wprost — różne wizerunki Żyda. Kontekst porównawczy, z konieczności ograniczony, pomoże uchwycić różnoraką proweniencję tych wizerunków, ich zakorzenienie w stereotypie, w szczególnej sytuacji historycznej bądź fascynacjach samego Norwida.

Katalog motywów obrazowych nie jest zbyt bogaty. Jeśli pominiemy obrazowanie typowo biblijne (np. „Żydzi, jako wśród sosen cedry" — II, 53 — czy też „grzmoty i snopy promieni" — III, 193) — odnoszące się przede wszystkim do Izraelitów Starego Testamentu — na czoło wysuną się dwa podstawowe zestawy motywów.

Jeden to zamknięcie, zeskorupienie, brak światła, martwota. Ubranie Mistrza Jazona z *Quidama* staje się metaforą kondycji Żyda: płaszcz przypomina „sprzęt nieżywy" (III, 87), a zwoje płaszcza są jak zwitki pergaminu. W porównaniach wydobyty został element martwoty oraz przywołany motyw Księgi. Dobrze to charakteryzuje sposób, w jaki Norwid kształtuje wizerunek Jazona — żydowskiego mędrca epoki pochrystusowej. Jego mądrość naznaczona jest jakimś brakiem, nie dostaje jej ducha. On sam nosi ślady minionej i martwej już wielkości. Spowija go mrok i oddech śmierci. Cesarz Adrian (czyli Publiusz Aelius Hadrianus, panujący w latach 117–138) nazywa Jazona „Charonowym sługą" (III, 127) lub „posługaczem Charonowego okrętu" (III, 181). Żydzi przybywający z Judei do domu Maga wyglądają jak groby:

I nieraz ciche widziałeś osoby
Przed perystylem Magowego domu,
Na grobów złamkach siedzące jak groby;
Obce w stolicy, nie znane nikomu,
Łokciami wrosłe do kolan od brody —
Gdzieś spętanego narodu — rapsody.
Niejeden leżał tak w blasku księżyca,
Na nocne mało uważając chłody,
Pod murem, inny w kuczkę, jak kotwica,
Zwił się, i słońca przeliczał zachody.
[III, 127]

Bezruch, martwota, grób, trumna — oto łańcuch skojarzeń oplatających obraz Żydów w *Quidamie*. Jeszcze jeden cytat:

Żyd — milczał w izbach zawartych jak trumny
[III, 138]

Nad Żydami unosi się aura zniszczenia i rozproszenia. Obrazowym

ekwiwalentem tej sytuacji jest inny zestaw motywów: rozbicie, roztrzaskanie; rozrzucone kawałki dawnej, świetnej niegdyś całości. Postać Maga przypomina Synowi Aleksandra szczątki dawnych posągów, resztki zrujnowanej potęgi:

— Wspomnienie Maga było, jak tych rzeczy
Kosztownych, z miasta spalonego wziętych,
Które dopełnia wzrok i patrząc leczy:
Posągów takich gromami pociętych
Nie zapominasz [...]
[III, 142–143]

Podobny posąg odnaleźć można w słowiańskich Serionicach z *A Dorio ad Phrygium*:

Czasem tylko Żyd, jak starożytny obelisk,
Ten sam, co za Faraonów, przy drodze stoi
I odpomina wieki —
[III, 326]

Wreszcie ukoronowanie tej serii motywów, klasyczny już dziś obraz z wiersza *Żydowie polscy. 1861*:

Ty! jesteś w Europie, poważny Narodzie
Żydowski, jak pomnik strzaskany na Wschodzie,
Swoimi gdy złamki wszędzie się rozniesie,
Na każdym hieroglif unosząc odwieczny —
[I, 339]

Zamknięcie, martwota, mrok oraz rozbicie, rozproszenie — to dwa charakterystyczne dla Norwida sposoby użycia kodu obrazowego w mówieniu o Żydach. Wystarczy jednak pobieżny rzut oka na literaturę epoki, by odnaleźć podobne wyobrażenia. Mówi Judyta z *Księdza Marka* Słowackiego:

[...] my Żydzi,
Nas nigdy słońce nie widzi
W prześcieradłach obwiniętych,
Szybko na cmentarz niesionych; —
Bo my na prawach przeklętych
Pośród ludzi, przerażonych
Naszą modlitwą gorącą,
Naszą mogiłą stojącą,
Krwią białych macowych prząśnic,
I blaskiem naszych szabaśnic,

I tajnych komor ciemnością,
I tą żółtą naszą złością,
Co się w oczach jadem kręci,
My tu na wieki wyklęci,
Jak ogromne cherubiny,
Co w trumnach zamkniętych siedzą.[5]

U Wiktora Gomulickiego w wierszu *El mole rachmim* czytamy o kościach Izraela

[...] co po całej ziemi
Rozsiane są jak piasku bezpłodnego ziarna.[6]

W tekstach Norwida, od liryki po listy, odnaleźć można zarysowane wyraźnie i wyodrębniające się w szkice portretowe bądź zasygnalizowane tylko mimochodem, umieszczone w dalekim planie — różne wizerunki Żydów. Mają one nieporównanie silniejszy związek z całym kontekstem społeczno-obyczajowym, z tradycją przedstawień literackich i plastycznych, niż same motywy obrazowe. Tutaj Norwid korzystał nie tyle z zasobu literackich konwencji, ile z bogactwa potocznych wyobrażeń i stereotypów. Ze swojej wiedzy o świecie, z kapitału dawniejszych i nowszych obserwacji. Norwid porusza się na granicy pomiędzy swym własnym, indywidualnym widzeniem, a wiedzą wspólną, danymi kolektywnej świadomości. Gra między dystansem a utożsamieniem — czasami wyraźna — zatraca niekiedy ostrość.
Zestawmy inwentarz tych wizerunków:

„Żyd–Bogobójca". Jest to najstarszy stereotypowy wizerunek Żyda, specyficzny dla antyjudaizmu chrześcijańskiego. Zarzut Bogobójstwa był najczęściej powtarzanym i najcięższym oskarżeniem, jakie ciążyło na Żydach epoki pochrystusowej. Przekaz ewangeliczny, interpretowany w duchu nienawiści, mógł służyć budowaniu stereotypu stawiającego znak równości między Żydami z czasów Jezusa a tymi, którzy żyją tu i teraz. Oto w *Częstochowskich wierszach*, które mają miejscami postać cudownie prostej, dziecięco-naiwnej katechezy, pastuszek opowiada o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa:

I tak trzy dni przeżyli
Ludzie źli, dawni Żydzi,

[5] Cyt. za: J. Winczakiewicz *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, Paryż 1958, s. 70.
[6] Tamże, s. 156.

Myśląc, że się pozbyli
Tego, co wszystko widzi,
I że Boga zabili,
I że słońce zgasili,
I że nikt ich nie słyszy,
Że krew od nich nie cuchnie,
I że się to uciszy,
Że ta powieść nie gruchnie!
[I, 144]

Norwid potrafił znakomicie oddać ludową uczuciowość pasyjną. Obraz „ludzi złych", którzy „Boga zabili", jest nasycony negatywnymi emocjami. Jednak wtrącone jakby z drugiego planu określenie „dawni Żydzi" osłabia znacznie oskarżycielską wymowę tego fragmentu, odnosząc ją do historycznych okoliczności męki Chrystusa i do historycznych — a więc „dawnych Żydów".

„Mord rytualny". Oskarżenia o profanacje Hostii, zatruwanie studzien i mordy rytualne były równie bezpodstawne, co uporczywie powtarzane przez wieki aż do czasów całkiem nam współczesnych. Jeden z polskich drzeworytów z XVII w. pokazuje wyimaginowaną scenę mordu rytualnego. U Norwida pojawiają się na zasadzie egzemplum, przejęte z funkcjonującego stereotypu, pewne realia takiej właśnie sceny:

Albo powie (jeżeli jest *du parti de l'ordre*), że taki człowiek jest niebezpieczny, socjalista, i że dobrze by go zatracić powolnym prześladowaniem, bo Pan Bóg tak czyni, chociaż Żydzi, dzieci tak w beczkach igłami natkanych tarzając, także mówią, że to przyjemne Panu Bogu [VIII, 181].

Ciekawe, że i u Mickiewicza znajdujemy podobne realia, również w funkcji egzemplum. Oto fragment VIII księgi *Pana Tadeusza*:

Jęknęli wszyscy; wszystkich zagłuszył wrzask Zosi,
Która krzyczała, Sędzię objąwszy rękami,
Jako dziecko od Żydów kłute igiełkami.
[w. 668–670]

„Żyd–bankier". Pierwszym wyobrażeniem Żyda jako członka polskiego społeczeństwa jest wizerunek Żyda–bankiera. Na XVI-wiecznym drzeworycie nieznanego artysty, zatytułowanym *Lament różnego stanu ludzi nad umarłym kredytem* widzimy postać bogato odzianego Żyda, o charakterystycznym zakrzywionym nosie, uśmiechniętego i wyraźnie cieszącego się — w przeciwieństwie do innych postaci z całej sytuacji.

Zespół motywów i wyobrażeń związanych z pieniędzmi, kupiectwem, handlem, lichwą — stanowi jeden z konstytutywnych elementów stereotypu Żyda. Dla Norwida sfera kupiecko-przemysłowo-handlowa określała negatywnie wizerunek współczesnych mu Żydów.
W liście do Marii Trębickiej czytamy, że dziś „bezinteresowna prawda ukrzyżowana jest (...) p o ż y d o w s k u — przez wiarę bez miłosierdzia i handel dla handlu, pieniądze dla pieniędzy, wreszcie kabałę bez otwartego zastawiania się piersiami odkrytymi" (VIII, 213). Żydzi mają pieniądze, ale — albo spekulują (oto co mówi książę z *Aktora*):

Nafty zdrój się wyronia z ustronnego dołka:
Nuż górnikami wszyscy, każdy grzebie w dziurze,
Podczas gdy Żyd z miasteczka robi spekulacje —
[IV, 348]

— albo oszukują przy podliczaniu należności w karczmie:

Wojciech Mazur, podpity, w czapce zbakierowanej, zobaczył widać, jak już wiele winien arendarzowi, Żyd zaś, z większą może pamięcią, jak potrzeba, wylicza na tablicy, co było i nie było [VI, 355].

— albo pożyczają, tylko nie temu, komu trzeba (oto zwierzenie poczynione przez Norwida w 1868 Cieszkowskiemu):

mojemu koledze rzeźbiarzowi, który ze mną tego roku eksponował, dał Żyd z Warszawy, Kronenberg, komendę na 3000 franków — mając zapewne też same prawa jako spół-eksponent, może i mnie Żyd jaki da, czy to komendę? czy lekcje? czy podrzędne miejsce jakie przy bibliotece lub muzeum? [IX, 325]

Niestety, w 1883 roku Norwid wyznaje Franciszkowi Duchińskiemu: „Żyd żaden nie pożyczy tysiąca franków, a nawet 200 — lubo te zbawiłyby mię!" (X, 199). Określenie „Żyd–bankier" nie brzmi w ustach Norwida pochlebnie: „Im trzeba, abyś był b a n k i e r e m – Ż y d e m i abyś gadał anegdoty jak Radziwiłł Karol, a żonom ich, abyś się modlił, grymasy robiąc" (IX, 222). „Żyd–bankier" staje się synonimem ślepego i bezproduktywnego bogactwa. Pieniądz gromadzony dla pieniądza zabija ducha, również ducha prawdziwej sztuki. Zmaterializowanie odbiorców prowadzi do komercjalizacji sztuki, czyli — mówiąc słowami Norwida z *Ad Leones* — do jej „redukcji". Oto w jaki sposób Redaktor namawia Rzeźbiarza do poczynienia niezbędnych zmian w rzeźbie, aby mogła być ona strawna dla „bogatego korespondenta wielkiego amerykańskiego monitora":

Osoba ta jaką wyznaje religię? (a których w Stanach Zjednoczonych jest kilkadziesiąt), tego gdy nie wiemy, byłoby roztropnie, może nawet byłoby i estetycznie, odjąć krzyże z rąk figur? Na cóż koniecznie ten znak martwy, którego uczucie w całości rzeczy i tak jest rozlanym? a dla którego obecności nabywca (dajmy na to mojżeszowego-wyznania) nie będzie mógł w parku swoim przed domem grupy postawić, i od kupna się cofnie [VI, 139].

Przypomnijmy, że w efekcie owych zabiegów redukcjonistycznych, rzeźba mająca pierwotnie przedstawiać grupę pierwszych chrześcijan-męczenników, rzucanych lwom na pożarcie, przeobraża się w skrzynię, nad którą pochyla się postać z kluczem, a wszystko razem wyobraża ideę „kapitalizacji". Trudno o wymowniejszy symbol degradacji *sacrum* przez kupiecki i „przemysłowo z-żydziały ogół" XIX w.

Bogaty Żyd zabija nie tylko piękno sztuki, ale zagraża również substancji narodowej. Pojawia się u Norwida motyw rywalizacji i konkurencji polsko-żydowskiej. Jest także wezwanie do wytężonej pracy i gotowość obrony stanu posiadania:

grzech ten, mówię, nauczyć by nas już powinien, że nie dość prawdy się dorobić, trzeba ją jeszcze obrobić, i obronić, i piersiami zastawić, i pieczęć swą położyć na jej piersiach. Bo jak się o to nie dba — to potem członek narodu nie dba o wioskę swą i Żyd ją bierze — a chłop nie dba o czas swój — życie — pracę — grzbiet — kości — i jest z tego NIEWOLA [VIII, 133].

W innym liście wspomina z odcieniem ironii: „a wsie Pana Sobieskiego posiada Żyd, który się nazywa Imbryczek" (VIII, 326). W obrębie omawianej tu kategorii, obejmującej negatywny wizerunek współczesnych Norwidowi Żydów, powiedzmy o jeszcze jednym aspekcie tego wizerunku. O „fanatyzmie" Żydów. Relacjonując Michalinie Dziekońskiej w listopadzie 1858 roku głośną sprawę ochrzczenia odebranego od rodziców chłopca żydowskiego, stawia Norwid retoryczne pytanie: „czy wśród fanatycznego żydostwa zostawiony taki biedaczek mógłby tam swobodnie wyrość na sądzić umiejącego człowieka — pytanie wielkie!" (VIII, 363). Jego postawy wobec całego tego incydentu nie da się nazwać inaczej niż prozelityzmem.

„Żyd — gościnny gospodarz". Ten obraz daleko odbiega nastrojem od prezentowanych powyżej. Jest natomiast charakterystyczny dla polskiej literatury wieku XIX, która — tak proza jak i poezja — często przed-

stawiała postacie Żydów i przeważnie traktowała je życzliwie.[7] W liście do Michaliny Dziekońskiej Norwid tak wspomina swoje młodzieńcze podróże po Polsce:

Izrael zawsze, skoro ugościć kogo chciał, to umiał — S a b y przykładu szukać nie będę. Sam podróżowałem ongi po Polsce i po wielokroć przez Żydów goszczony bywałem z oględnością i ceremoniałem [X, 9–10].

„Izraelita — wdzięczny interlokutor". Chodzi oczywiście o pomieszczony w *Białych kwiatach* portret Izraelity, który płynął wraz z Norwidem przez Atlantyk i z którym poeta prowadził długie konwersacje po francusku. Nie nazywa go „Żydem", co już świadczy o swoistym wyróżnieniu. Młodzieniec ów zaskarbił sobie sympatię Norwida swoją erudycją i otwartością w rozmowie. A rozmawiano „o polityce, historii, filozofii, estetyce, o Religii Chrystusa Pana, i o Talmudzie, i o Mojżeszowym prawie " (VI, 198). Można by rzec — dialog ekumeniczny! Norwida szczególnie ujęło zainteresowanie młodzieńca Nowym Testamentem i postacią Chrystusa. Zanotowane przez poetę wyznanie „mile wspominanego" Izraelity: „C h r y s t u s w a s z b y ł t o m o ż e n a j i d e a l n i e j s z y c z ł o w i e k..." (VI, 200) — poświadcza zarówno niezwykłość tego wykształconego Żyda, jak również misjonarskie uniesienie Norwida. Owa z ogromną sympatią skreślona postać zdaje się być niejako w pół drogi do nawrócenia.[8]

[7] Por. A. Hertz *Żydzi w kulturze polskiej*, s. 258. Sąd Hertza należałoby jednak uściślić. Jeśli bowiem w liryce dominowały typy pozytywne, to w powieści i dramacie sąsiadowały ze sobą obrazy krańcowo odmienne. Zob. na ten temat artykuł *Żyd* w *Słowniku literatury polskiej XIX wieku*, pod red. J. Bachórza i A. Kowalczykowej, Warszawa 1991.

[8] Wiara Norwida w ostateczne nawrócenie Żydów wyznacza jego horyzont spotkania z potomkami „przezacnej rasy Izraela". Postać Maga Jazona Norwid doprowadza do ostatecznego przeczucia chrześcijaństwa. Przedśmiertna wizja Jazona przypomina wizję Wandy. W *Quidamie* czytamy: „Coś w wietrze czuję — jakby mękę / Człowieka — krzyże — pod ciężkim obłokiem, / Przy Jeruzalem — na Trupich — Głów Górze" (III, 223). W otoczeniu Wandy, która również przeczuła mękę Chrystusa („widziałam cień ogromny Boga, / Przechodzący po polach jak szeroka droga, / A to był tylko ręki jeden cień — ta ręka / Jakby przebitą była" IV, 155), znajduje się bezimienny Żyd–lekarz, niemy świadek budzenia się chrześcijaństwa. Por. na ten temat J. Feldhorn *Pomnik strzaskany... (motywy żydowskie w twórczości Cypriana Norwida)*, Warszawa 1933. Nieporozumieniem interpretacyjnym wydaje się w tym kontekście twierdzenie M. Piechala w jego monografii *O Norwidzie* (Warszawa 1937), iż opór Żydów przed wciągnięciem ich do łona społeczności chrześcijańskiej „usposabiał Norwida do tej idei sceptycznie, czego dowody mamy w dramacie *Wanda*, gdzie każda z *dramatis persone* wyczuwa w powietrzu nadejście

„Żyd–patriota". Ten typ przedstawienia osiągnie swoje apogeum w okresie poprzedzającym powstanie styczniowe.[9] Protoplastą Żyda–patrioty jest oczywiście Jankiel z *Pana Tadeusza*: „Żyd poczciwy Ojczyznę jako Polak kochał". Patriotyzm Żydów w walkach powstańczych XIX w. poświadczały losy takich postaci, jak Berek Joselewicz, który ze swoim pułkiem bronił Pragi przed Suworowem. Syn Berka, Józef Joselewicz, służył w Gwardii Narodowej podczas powstania listopadowego. W powstaniu styczniowym i poprzedzających je manifestacjach, konspiracji, a potem w walce i zsyłkach brało udział wielu Żydów. Dwa wybitne przykłady to Michał Landy, o którym za chwilę, i rabin Beer Meisels. Na słynnym obrazie Aleksandra Lessera *Pogrzeb ofiar represji w roku 1861* rabin Meisels stoi obok arcybiskupa Antoniego Fijałkowskiego i duchownych innych wyznań. Wymowny to symbol powszechnego zbratania w godzinie patriotycznej próby.
Doskonałym przykładem atmosfery owych czasów jest anegdota, którą Norwid przytacza w liście do Aleksandra Jełowieckiego:

> Na jarmark poczet artylerii prowadzono i pluton piechoty; Żydowie w czamarach czarnych po drodze pytają: „Gdzie armaty wiodą, bo jeżeli na jarmark, to oni i tu kupić je gotowi". W Warszawie w pełnych zebraniach na pół widnych, bo w publicznej kawiarni, Żydowie polscy wołają tam i ówdzie: „Ile kosztować by mogła Cytadela? — jeżeli około piętnaście milionów, to dobrze — dać możemy" [VIII, 452].

Stereotyp Żyda–bankiera, którego godłem jest pieniądz, ulega swoistej transformacji. Tak jakby wąż zmieniał skórę. Pieniądze nie są już symbolem pogoni za zyskiem, ale mogą służyć patriotycznym celom — zakupowi broni.
Ten typ patriotyzmu żydowskiego — nazwijmy go „świeckim" — wyraźnie odbiega od wizerunku Żyda–patrioty, jaki Norwid naszkicował w wierszu *Żydowie polscy. 1861*. Humorystyczność anegdoty zastąpiona została patetyczną wzniosłością, a „świeckość" wartościami *sacrum*.

czegoś niebywałego, jakby tej właśnie Dobrej Nowiny, jeden tylko Żyd nie poddaje się ogólnemu nastrojowi, „stręcząc swoje za pieniądze usługi, lekarstwa i talizmany" (s. 69).

[9] „Od wydarzeń 1861 r. obserwuje się wzrastające braterstwo polsko-żydowskie; daje mu wyraz poezja anonimowa (np. *Modlitwa Żydów warszawskich* czy *Glos w imieniu Żyda polskiego*). Odbicie działalności politycznej Izraelitów znajdujemy w utworach M. Romanowskiego (*Rabin*, 1862), Norwida (*Żydowie polscy. 1861*), H. Mierzbacha (*Do matki Izraelki*, 1861), Z. Felitowicza (*Synowie Izraela*, 1864), W. Wolskiego (*Mosiek*, 1869)" — czytamy w *Słowniku literatury polskiej XIX wieku*, s. 1048–1049. Natomiast utwory z tego okresu znaleźć można w antologii Jana Winczakiewicza *Izrael w poezji polskiej*.

W anegdocie z listu patriotyczny czyn miał walor praktyczny, nawet trywialnie przyziemny. W wierszu nabiera znaczenia czynu heroicznego, aktu ofiary, której prawdziwy sens objawić się może dopiero w perspektywie chrześcijańskiej. W perspektywie krzyża Chrystusowego.
Krzyż jest jednym z centralnych symboli tego wiersza. Pradziadowie Michała Landego, który podczas manifestacji 8 kwietnia 1861 roku przejął krzyż z rąk obalonego przez kozackie konie manifestanta, a potem sam upadł, śmiertelnie raniony, uzyskiwać mogli szlachectwo poprzez krzyż — to znaczy na drodze konwersji. Żydowscy neofici mieli zazwyczaj w swych herbach godło krzyża.

Boć herbem gdy z wami szlachetny się łamał,
Krzyż bywał w przełomie tym i on nie kłamał.
[I, 339]

Krzyż nie kłamie również i na „bruku w Warszawie". Nie jest to bowiem krzyż fałszywego blichtru, ale krzyż ofiarny.

Więc znowu Machabej na bruku w Warszawie
Nie stanął w dwuznacznej z Polakiem obawie.
— I kiedy mu ludy bogatsze na świecie
Dawały nie krzyże, za które się kona,
Lecz z których się błyszczy — cóż? przeniósł on przecie:
Bezbronne, jak Dawid, wyciągnąć ramiona! —
[I, 340]

I oto współczesny Machabej, Michał Landy, podejmuje upadający krzyż. Dopełnia się ofiara, która ma moc przemienienia dzikiego wroga, owej „mongolsko-czerkieskiej burzy". Gimnazjalista Michał Landy, „bezbronny Dawid" na Placu Zamkowym, zwycięża dzięki krzyżowi. Chciałoby się nawet powiedzieć — na krzyżu, mając w pamięci obraz jego wyciągniętych ramion.

3. W perspektywie zarysowanej przez krzyż — a więc przez chrześcijaństwo — rozważa Norwid miejsce Żydów w historii zbawienia i w dziejach ludzkości. Teologiczna refleksja poety zamyka się w ramach stereotypowego wizerunku Żydów i judaizmu, jaki prezentowała katecheza katolicka (przedsoborowa).
Spotykamy więc u Norwida właściwie wszystkie charakterystyczne przeciwstawienia, wynikające z konfrontacji chrześcijaństwa i judaizmu. Przy czym wyraźny jest rozkład znaków wartości pomiędzy sferę jasną

— chrześcijaństwo a sferę ciemną — judaizm. W taki właśnie sposób, na zasadzie kontrastu, zestawia Norwid Żydów i chrześcijan w *Quidamie*:

Żyd — milczał w izbach zawartych jak trumny;
Chrześćjanin znikał, lecz jawnie i w czynie,
Jako — przy świetle kagańca — kolumny
Też same zawsze, czy je olśnisz, czy nie — —
[III, 138]

Kontrast walorów obrazowych jest uderzający. Martwota, milczenie, konspiracja, zamknięcie oraz ciemność (izba zamknięta jak trumna) są dokładną antytezą jawności, aktywizmu, światła.
Chrześcijaństwo, jako religia wolności, przeciwstawia się radykalnie judaizmowi, pojmowanemu jako religia zniewolenia, osaczająca człowieka formalistycznymi przepisami, jałowymi — bo eksponującymi samą tylko literę, nie ducha. Chrześcijaństwo, jako religia łaski, przeciwstawia się judaizmowi, pojmowanemu jako religia prawa. I wreszcie chrześcijaństwo, jako religia miłości i miłosierdzia, przeciwstawia się judaizmowi jako religii legalizmu i martwej litery.
U Norwida ta seria przeciwieństw ogniskuje się wokół krzyża, krzyż bowiem rozdziela judaizm i chrześcijaństwo, dzieli Żydów i chrześcijan. Dla Żydów jest znakiem odrzucenia Boga, zerwania Przymierza, a więc także sprzeniewierzenia się sobie jako ludowi wybranemu. Na krzyżu kończy się w sposób fatalny (a także fatalistyczny — nieuchronny) misja Żydów. Na krzyżu rozpoczyna sie misja chrześcijan, a pamięć o krzyżu — zbawczej męce Chrystusa — nadaje życiu chrześcijanina sens i cel. Krzyż — dla Żydów oznacza koniec, dla chrześcijan początek. W takim kierunku zdaje się iść myślenie Norwida:

Izrael w i a r ą bardzo się rozszerzył
(Toteż największą z godzin miał godzinę),
Lecz póty w i e r z y ł, a ż s i ę p r z e n i e w i e r z y ł,
Gdy Wcielonego zobaczył w dziecinę!...
[III, 444]

Żydzi, posłuszni nakazom Prawa, odrzucili ideę wcielenia. „Wszelkim w c i e l e n i e m i postaciowaniem pogardziwszy — pisze Norwid w *Epilogu* do *Promethidiona* — nie rozwinęli sztuki swojej (lubo w słodkim klimacie)" (III, 466). Pogardziwszy wcieleniem, nie mogli rozpoznać w Jezusie Boga Wcielonego, bowiem wszelka idea wcielenia była im

absolutnie obca. Dyskurs o sztuce łączy się w *Promethidionie* bardzo ściśle z dyskursem teologicznym:

Każdy naród przychodzi inną drogą do uczestnictwa w sztuce; [...] Hebrajczyk — przez lirykę i chwałę Pana... oczekiwanie... zawieszenie... (na krzyżu!) [III, 463].

W innym miejscu czytamy:

Żydzi przeto [...] postawili jeden tylko pomnik, a i tego wartości nie pojęli, postawili fatalnie, bo to jest on Krzyż Pański. I dziś oto — cóż czynią? Przemysł — to dziecię sztuki, całym ich widzicie zatrudnieniem!... [III, 467].

Krzyż zatem — pojęty jako znak chrześcijaństwa — jest skałą, o którą roztrzaskała się „starożytna, głęboka i przezacna rasa Izraela". Odrzucenie Boga Wcielonego kładzie kres dorastaniu Izraela do wielkiej całości. Pozostają z niej tylko szczątki. W pierwszej lekcji o Juliuszu Słowackim Norwid daje najpełniejszą wykładnię sensu oraz teologicznych i historiozoficznych konsekwencji kulminacyjnego momentu w dziejach świata — owego „zawieszenia na krzyżu":

Bo choć Izrael posiadał wszystko, aby całością wielką stanął, jednakże rozwoju prawdy chrześcijańskiej wytrzymać nie mógł. Nie wytrzymał on tego, co ta prawda nauczyła, że nie tylko święty, ale i obcy włóczęga, to jest Samarytanin, równych praw miłości doznawać powinni, i że pożytecznym nie jest wcale, aby jeden dla narodu zginął.
Widzę się obowiązanym objaśnić tę peryfrazę, wziętą z wniosku senatorskiego żydowskiego, kiedy szło o sprawy obywatela izraelskiego, czyli obywatela narodu w prowincję rzymską i gubernię jedną zamienionego. Wtedy albowiem wniosek ów brzmiał: iż pożyteczna jest, aby Jezus Nazareński, czyli, jak mówiono, aby jeden dla narodu zginął, albowiem Rzymianie mogliby po zaburzeniu, które nastać mogło, przyjść i gorzej ucisnąć tę ojczyznę, to jest: tę Gubernię Rzymską. Wykazując przeto, o co się rozbiła izraelska całość, położyłem na boku rzecz religii w tym względzie i mówię jedynie, dajmy na to, o proroku izraelskim stawianym przed sąd izraelski — sąd zaś ten o obywatelu i proroku swoim pontyfikalnie wyrokuje, że pożyteczna jest, aby zginął, dlatego iż najeźdźcy ojczyzny mogliby przez życie jego uszwankować i obrazić się. Jest to pierwszy i ostatni dyplomatyczny krok, którym zakończyła się pielgrzymka izraelskiej ojczyzny do nicości. [VI, 410]

W 105 lat po wygłoszeniu przez Norwida wykładów o Juliuszu Słowackim, w tak drogim sercu poety Rzymie, papież Paweł VI wraz z Ojcami Soboru Watykańskiego II ogłosił *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, zaczynającą się od słów: *Nostra aetate*. W deklaracji tej sformułowane zostało fundamentalnie nowe stanowisko

Kościoła rzymskokatolickiego wobec Żydów i judaizmu. Zapoczątkowała ona bezprecedensowy dialog między katolicyzmem i judaizmem. Norwid, który często jawi się nam jako prekursor różnych prądów, nurtów, tendencji czy poetyk, bez wątpienia nie był prekursorem posoborowego dialogu katolików i Żydów. Mieścił się doskonale w ortodoksji swojej epoki.

Dla zilustrowania uderzających kontrastów między teologią Norwida a stanowiskiem Vaticanum II w tej kwestii posłużę się dwoma przykładami.

Misterium męki Chrystusa na krzyżu jest u Norwida kresem misji Izraela. Wraz z ukrzyżowaniem Boga „zakończyła się pielgrzymka izraelskiej ojczyzny do nicości". Nauczanie posoborowe mówi natomiast o „Przymierzu nigdy nie odwołanym", nie może bowiem Bóg, choćby najboleśniej doświadczał niewierności swego ludu, łamać własnych obietnic. U Norwida przed Żydami krzyżującymi Chrystusa otwiera się otchłań. W dokumentach posoborowych Golgota wyznacza przestrzeń „odnowionego" starego Przymierza, zapisanego w sercach, jednego jedynego, jakie Bóg zawarł z ludźmi, otwartego na wspólne oczekiwanie pełni czasów. W deklaracji *Nostra aetate* czytamy:

> większość Żydów nie przyjęła Ewangelii, a nawet niemało spośród nich przeciwstawiało się jej rozpowszechnianiu. Niemniej, jak powiada Apostoł, Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu, który nigdy nie żałuje darów i powołania. Razem z prorokami i tymże Apostołem Kościół oczekuje znanego tylko Bogu dnia, w którym wszystkie ludy będą wzywały Pana jednym głosem i „służyły Mu ramieniem jednym" [Sf 3, 9]. [...] A choć władze żydowskie wraz ze swoimi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego.[10]

Krzyż zdaje się w ujęciu Norwida ostatecznie roztrzaskiwać całość Izraela, beznadziejnie pielgrzymującego do pełni. Owa roztrzaskana całość dopiero w posoborowej perspektywie krzyża znaleźć może nadzieję jedności:

> Wierzy bowiem Kościół, że Chrystus, Pokój nasz, przez krzyż pojednał Żydów i narody i w sobie uczynił je jednością.[11]

---

[10] Tekst deklaracji *Nostra aetate* cytuję wg „Znaku" 1983 nr 2–3, s. 179–180.

[11] Tamże, s. 179.

W liście do J. B. Zaleskiego z 1848 roku Norwid bardzo ostro polemizuje z Mickiewiczowskim *Składem zasad*. Punkt 10 brzmi:

Izraelowi, bratu starszemu, uszanowanie, braterstwo, pomoc na drodze ku jego dobru wiecznemu i doczesnemu. Równe we wszystkim prawo.

Deklaracja ta brzmi „posoborowo" i można by rzec — pozwalając sobie na anachronizm — że wypływa z ducha *Nostra aetate*. Norwid tak komentuje Mickiewicza:

Manifest ten w rzeczach Kościoła dąży do najdokładniejszego wyniszczenia dogmatu i rozwolnienia duchowego — a iż tam s t a r s z y b r a t Izrael przeważne miejsce ma zajmować — tedy w ostatecznym skutku (krótko mówiąc) do S y n a g o g i zmierza. Przyznanie starszości Izraelowi jest już logicznym stąd wypływem — albowiem Chrystus c z a s zwycięża, a starszość Izraela z chronologii jest, z czasu, z krwi etc... — zwrot do Starego Testamentu [VIII, 62].

Czytając wywody Norwida warto pamiętać o tym, o czym poecie nawet się nie śniło... a gdyby nawet, to sądzę, że byłby to sen koszmarny. Otóż 13 kwietnia 1986 r. Jan Paweł II jako pierwszy z następców św. Piotra odwiedził Wielką Synagogę Rzymską i tam zwrócił się do Żydów, nazywając ich „naszymi starszymi braćmi w wierze". Sformułowanie „starsi bracia w wierze", odniesione do Żydów, stanowi jedno z ważnych pojęć w dialogu katolicyzmu z judaizmem.[12]
W liście do J. B. Zaleskiego Norwid prezentuje postawę, którą trudno inaczej nazwać — jak chrześcijańską pychą. Ta pycha wobec „starszego brata w wierze" była i jest udziałem nie tylko tak wielkich umysłów, jak

[12] Oto jeszcze jeden dowód na znamienną ewolucję języka katechezy, jaka dokonuje się w katolicyzmie posoborowym, pod osobistym wpływem Jana Pawła II. Podczas audiencji, jakiej papież udzielił ojcu Danielowi Rufeisenowi, karmelicie bosemu, polskiemu Żydowi, obywatelowi państwa Izrael, inicjatorowi hebrajskiego kościoła katolickiego, doszło do sporu terminologicznego. Ojciec Rufeisen relacjonuje: „Jan Paweł II stwierdził, że musimy mieć własny stosunek do Izraela, bo «nosimy to samo imię», bo Kościół jest «Nowym Izraelem». Kiedy się mówi «Nowy Izrael» myśli się najczęściej, że Żydzi utracili swoje prawa, a teraz my, chrześcijanie, przejęliśmy od nich inicjatywę. Nie chciałem wtedy podejmować otwartej polemiki z Papieżem, ale po chwili przypomniałem, że — według św. Pawła — Izrael się poszerzył, ażeby do przymierza z Bogiem wprowadzić inne narody (...). W tym sensie Kościół byłby «Izraelem poszerzonym». (...) Papież przerwał mi w końcu, mówiąc: «Dziękuję Ci, teraz zrozumiałem, jakie problemy ma Żyd w Kościele». A na zakończenie rozmowy dodał: «Popełniłem błąd. Nazywanie Kościoła 'Nowym Izraelem' nie jest rzeczą właściwą. Trzeba raczej mówić o 'Izraelu poszerzonym'»" („Tygodnik Powszechny" 1992 nr 16).

Norwid. Św. Paweł w liście do Rzymian tak tę chrześcijańską pychę poskramia:

Jeżeli zaś niektóre gałęzie zostały odcięte, a na ich miejsce zostałeś wszczepiony ty, który byłeś dziczką oliwną, i razem z innymi gałęziami z tym samym korzeniem złączony na równi z nimi czerpałeś soki oliwne, to nie wynoś się ponad te gałęzie. A jeżeli się wynosisz, pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie [Rz 11, 17–18].

W liście z 1848 roku Norwid po raz pierwszy zarysował swój teologiczny wizerunek „starszego brata Izraela". Wydaje się, że nie ulegnie on — poza chwilą religijno-patriotycznego uniesienia w 1861 roku — zasadniczym zmianom. Ale rok 1861 jest znamiennym wyłomem. Formułuje wtedy Norwid takie oto modlitewne zawołanie, wyznanie wiary:

Bóg jest z nami, Bóg żywy — Abrahamów, Dawidów i Chrystusów — który nie cierpi przed sobą bogów cudzych i wyzwolił Izraela z niewoli egipskiej i w krzaku-cierniska gorzał Mojżeszowi, i w krzaku-cierniska na czole swoim noszonego gorzał na Golgocie! Amen [VIII, 452].

Jest w tym wyznaniu odblask „posoborowego" widzenia ciągłości i fundamentalnej jednorodności Przymierza. Bóg nie cofa swoich przyrzeczeń. Przymierze z Izraelem nigdy nie zostało odwołane. Między Starym a Nowym Testamentem nie ma zerwania, lecz dopełnienie. Krzyż nie rozbija, ale łączy w całość. W cierniowej koronie Golgoty płonie bowiem ten sam ogień, co w krzaku ciernistym Mojżesza. Ten sam Bóg.

Pora na refleksję końcową.
W Norwidowskim mówieniu o Żydach „jest więcej Rozłamań — niźli Dokończeń", „więcej jest Roztrzaskań — niźli Zamknięć". Bliżej oddająca fenomen Żyda wydaje się Norwidowi metafora roztrzaskanego starożytnego posągu niż dopełnionej pracą dziejów i pracą czoła całości. Norwid widzi Żydów przede wszystkim jako dziedziców wielkości, którym nie dane było nigdy osiągnąć pełni, bo tkwił w nich jakiś brak. Ta wielkość rozpadła się. Żydzi przed Chrystusem kroczyli do pełni. Żydzi po Chrystusie błądzą w mroku. Są uosobieniem tego wszystkiego, czego Norwid w tym wieku „kupieckim i przemysłowym" nie znosił: komercjalizacji i wulgaryzacji sztuki, zabijania ducha przez pieniądz, utopii postępu, religii scjentyzmu i materializmu, zamkniętej kasty opartej na więzach krwi i pieniędzy, przedkładającej ilość nad jakość etc. Sympatię Norwida, podobnie jak wielu współczesnych mu pisarzy,

wzbudzał taki Żyd, który przestawał być Żydem. Postawa prozelityzmu i tendencje do zastępowania judaizmu chrześcijaństwem były w ówczesnym dialogu polsko-żydowskim bardzo charakterystyczne. W jakimś sensie wychodziły im naprzeciw tendencje asymilacyjne wśród Żydów. Kondycja historyczna, społeczna i teologiczna Żyda naznaczona jest tragicznym pęknięciem. Warto jednak na koniec zarysować perspektywę bardziej optymistyczną. Daje się mianowicie odnaleźć u Norwida pewna całość, w której Żydzi stanowią niezbywalną, konstytutywną część. Bez nich całość ta uległaby rozpadowi, straciłaby swoją wartość, rozsypując się w kupę skorup. Chodzi oczywiście o całość kultury, dziedzictwo cywilizacyjne. W liście do Zygmunta Krasińskiego, będącym swoistym wstępem do *Quidama*, Norwid pisze:

Cywilizacja składa się z nabytków wiedzy izraelskiej — g r e c k i e j — r z y m s k i e j, a łono jej chrześcijańskie [III, 80].

W poetyckim liście do Walentego Pomiana Z., zamykającym *Vade-mecum*, czytamy:

[...] d o d z i ś j e s z c z e m ą d r o ś ć n a s z a c a ł a
S k ł a d a s i ę z g r e c k i e j, r z y m s k i e j i t e j, c o w K o ś c i e l e
(A która przez żydowski ród nam się dostała) —
[II, 154]

O d r e d a k c j i: *Tekst został wygłoszony podczas konferencji naukowej pt. „Norwidowska całość i sumienność", zorganizowanej na Uniwersytecie Warszawskim przez Pracownię Słownika Norwida w dniach 6–7 kwietnia 1992.*

Clare Cavanagh

Poetyka żydowskości: Mandelsztam, Dante a „zaszczytne powołanie Żyda"

„Podobnie jak odrobina piżma wypełnia swoim zapachem cały dom, tak znikoma doza judaizmu zabarwia całe życie", napisał Mandelsztam w swojej autobiografii *Zgiełk czasu*. W ten oto sposób, choć nadal niechętnie, akceptuje on w 1925 roku przemożną siłę przeszłości, którą do tej pory próbował ominąć, przekształcić lub całkowicie wykorzenić. W innym miejscu swojej autobiografii opisał naturę ciążenia przeszłości, przed którą nie ma ucieczki:

> Cały ten elegancki miraż Petersburga zdawał się jakby snem, olśniewającą zasłoną zakrywającą przepaść, podczas gdy wokół krzewił się chaos judaizmu — nie ojczyzna, nie dom, nie rodzinne ognisko, ale właśnie chaos, nieznane łono świata, z którego wyszedłem, którego się lękałem, o którym snułem niejasne domysły i przed którym uciekałem, zawsze uciekałem.

Nie zamierzam w tym miejscu opisywać całej zawiłej trasy, jaką odbył Mandelsztam w ucieczce przed naciskiem żydowskiej przeszłości, ani rozważać sposobów, w jaki ta przeszłość, którą próbował zmusić do

---

Od tłumacza: *Większość cytatów za: Osip Mandelsztam „Słowo i kultura. Szkice literackie", tłum. R. Przybylski, Warszawa 1972 (SK), oraz „Poezje", Kraków–Wrocław 1984 (P). Pozostałe — jeśli nie zaznaczono inaczej — podaję w moim przekładzie za autorką artykułu.*

milczenia, wywierała jednak wpływ na jego wczesną twórczość. Interesuje mnie przede wszystkim jego równie niespodziewany powrót do żydowskich korzeni, kiedy u schyłku lat dwudziestych próbował nakreślić portret poety jako społecznego wyrzutka; poety, który — jak pisał w *Czwartej Prozie* — idzie za głosem „zaszczytnego powołania Żyda [*poczotnoje zwanije judeja*]". „W naszym tak bardzo chrześcijańskim świecie poeci to Żydzi [*W siom christianniejszem iz mirow Poety — żydy!*]", skomentowała ironicznie Nadieżda Mandelsztam, cytując Cwietajewą.[1] Odpowiadając na złowieszcze wyzwanie porewolucyjnej Rosji, Mandelsztam zrewidował swoją tożsamość poety i Żyda, a miejscem, gdzie zetknęły się te dwa składniki, stała się wymarzona „kultura światowa", antyczna i nowsza tradycja europejska.[2]

Kiedy Mandelsztam pisał *Rozmowę o Dantem* (1933), ta właśnie tradycja, twórczo zrewidowana, pozostała jedyną własnością poety outsidera, a „świat kultury" stał się prawdziwą ojczyzną poety–Żyda. To prawda, że tematyka żydowska „niemal całkowicie znikła" z jego twórczości w latach trzydziestych[3], pozostała jednak swoista „żydowska" poetyka, która — jak zamierzam udowodnić — odegrała ogromną rolę w ukształtowaniu obrazu świata późnego Mandelsztama. Tak jak żydowskość w myśli Derridy, stworzyła ona wówczas „ukryte centrum i źródło tematów, które na pierwszy rzut oka zdają się nie mieć z judaizmem nic wspólnego"[4]. Na pozór nikt mniej nie przypomina żydowskiego odszczepieńca z *Czwartej Prozy* niż Dante, który znajduje się w samym sercu zachodniej, chrześcijańskiej kultury. Ale, jak pisze Mandelsztam, „zmyślenie i wspomnienie idą w poezji ręka w rękę" („Literacka Mos-

[1] *N. Mandelsztam Wospominanija*, Paris 1982–1983, wyd. 3, t. 2, s. 302.

[2] Nazwa „kultura światowa" pochodzi ze sławnego określenia akmeizmu przez Mandelsztama jako „tęsknoty za kulturą światową". Cytowane w: N. Mandelsztam *Wospominanija*, t. 1, s. 264. O związkach Mandelsztama z judaizmem pisali m. in.: C. Cavanagh *Osip Mandelštam and the Modernist Creation of Tradition*, Harvard University 1988 (nieopubl. rozprawa doktorska); G. Freidin *A Coat of Many Colors, Osip Mandelštam and His Mythologies of Self-Presentation*, Berkeley 1987; J. G. Harris *The Impulse and the Text*, w: *Osip Mandelštam. The Complete Critical Prose and Letters*, Ann Arbor 1979; Ch. Isenberg *Substantial Proofs of Being: Osip Mandelštam's Literary Prose*, Columbus 1987; O. Ronen *Mandelštam Osip Emilyevich*, „Encyclopaedia Judaica Yearbook", 1973; K. Taranovsky *Essays on Mandelštam*, Cambridge 1976.

[3] K. Taranovsky, op. cit., s. 63.

[4] A. Megill *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1985, s. 304.

kwa", 1922). Ręka w rękę idą także w jego prozie. Choć *Rozmowa o Dantem* stanowi dojrzałą *ars poetica* Mandelsztama, jest to zarazem najbardziej twórcze przetworzenie jego żydowskiej przeszłości. I mimo że autor ni słowem nie wspomina tu o swoich korzeniach, to jednak tak niepostrzeżenie zmienia obraz tego najbardziej chrześcijańskiego z poetów, by pasował do jego własnego „zaszczytnego powołania". Dlatego Dante w ujęciu Mandelsztama podejrzanie mocno przypomina prototyp jego poety–Żyda.[5]

Nowa epoka sowiecka nie sprzyjała rozwojowi tego typu tożsamości, wymyślonych czy też wydobytych z głębin pamięci, jakie tworzyły „zawiłą sieć" Osipa Mandelsztama i jego kultury światowej. Mandelsztam, „żydowski i rosyjski poeta, płacił — i nadal płaci — za wszystko podwójną czy potrójną cenę", czytamy we wspomnieniach wdowy.[6] On sam ujawnił ogrom swoich strat w odpowiedzi na ankietę w 1928 roku, pisząc że rewolucja zrobiła z niego kulturalnego bankruta:

> Rewolucja październikowa musiała wpłynąć na moją twórczość, ponieważ odebrała mi moją „biografię", a tym samym poczucie tożsamości. [...] Lecz jestem jej wdzięczny, bo raz i na zawsze zniszczyła moje poczucie duchowego bezpieczeństwa i położyła kres życiu kulturalnemu, czerpiącemu z niezasłużonych dochodów kulturalnych... Czuję się dłużnikiem Rewolucji, ale oferuję jej dary, których wciąż nie potrzebuje.

Rewolucja październikowa, która odarła Mandelsztama z „biografii" i ograniczyła jego „kulturalne życie" do egzystencji pasożyta „czerpiącego z niezasłużonych dochodów kulturalnych", zniszczyła jego marzenia o zdobyciu miejsca w samym sercu współczesnej mu epoki, a wraz z nimi zniknęło również centrum jego „kultury światowej".

W szkicu *O naturze słowa* (1922) Mandelsztam pisze, że filozof Wasilij Rozanow „nie mógł żyć bez murów, bez akropoli", chociaż „wszystko dokoła się poddaje" (SK, s. 31). W podobny sposób mógłby opisać własny dylemat. Petersburg, rosyjska stolica jego „kultury światowej", stał się w *Znaczku egipskim* (1928) „księgą w drewnianej, wysadzanej kamieniami oprawie, z której wyrwano wszystkie stronice". „Nic nie pozostało", rozpacza narrator powieści, wtórując jak echo lamentowi

---

[5] Bliskie związki poetyki *Czwartej Prozy* i *Rozmowy o Dantem* zauważył już E. A. Toddes w pracy o Mandelsztamie i formalistach (*Mandelsztam i opojazowskaja filologija*, w: *Tynianowskij sbornik. Wtoryje tynianowskije cztienija*, Riga 1986, s. 95), choć nie uznał żydowskości za jej istotną część.

[6] N. Mandelsztam, op. cit., t. 2, s. 262–263.

kończącemu wiersz *Ten, co znalazł podkowę* (1923): „I już mi siebie samego nie starcza" (P, s. 235). Tak więc kultura i pisarz, jeśli chcą przeżyć w nieprzyjaznym nowym świecie, muszą nauczyć się żyć bez ochronnych murów. Muszą nosić w sobie swoje centra, naśladując egzystującą wiecznie na marginesie, ciągle zagrożoną żydowską tradycję, opisaną przez Mandelsztama w szkicu *Michoels* (1926). Tradycję, której „ogromna siła artystyczna" ujawni się w pełni dopiero wtedy, kiedy runą wszystkie mury, „dopiero wtedy, kiedy getto przestanie istnieć" (SK, s. 146).

Tę właśnie tradycję Mandelsztam „wymyśla i wydobywa z pamięci" w *Czwartej prozie*, a opisuje dokładnie w *Rozmowie o Dantem*. Nadieżda Mandelsztam zapisała w swoich wspomnieniach, że jej mąż „kochał wszystko, co przypominało mu, choćby odrobinę, bycie na pograniczu, na marginesie".[7] Dla Mandelsztama z *Czwartej Prozy* i *Rozmowy o Dantem* prawdziwie oryginalna kultura rozkwita na granicach i pobrzeżach, żywiąc się „chaosem i brakiem spójności". Zadanie prawdziwej kultury polega na negowaniu oficjalnej, „autoryzowanej" kultury i jej uznanych punktów centralnych, a symbolem nowej „antykulturalnej kultury" i „antytradycyjnej tradycji" stają się już nie nowe akropole, lecz — „żydowski kij".[8] Prawdziwy artysta, „wyrzutek rodziny narodów", kwestionuje granice nieautentycznej kultury, odmawiając ich uznania. Przyjmuje bez oporu swój status outsidera, bierze do ręki kij wędrowca i rusza w drogę.[9]

[7] N. Mandelsztam, op. cit., t. 1, s. 149.

[8] W *Theory of the Avant-Garde* (Cambridge 1968, s. 84) Renato Poggioli posługuje się terminem „antytradycyjna tradycja" w odniesieniu do tradycji literackiej w obrazoburczej wersji T. S. Eliota.

[9] Kiedy kładę nacisk na faktyczne zainteresowanie Mandelsztama „brakami", „lukami" i „marginesami" (jego własne wyrażenia), moje postępowanie zdawać się może samowolną „dekonstrukcją" jego samego i jego „kultury światowej". Nie było to wcale moim zamiarem. Dekonstrukcja, która ze szczególnym zainteresowaniem śledzi drogi rozpadu rzeczy i tekstów, wydaje mi się dobrym remedium na postępowanie niektórych krytyków, przemocą narzucających koherencję twórczości Mandelsztama przez oplątywanie jej żelazną siecią strukturalną. Ale nie wszystkie przecie teksty są w równym stopniu „samosprzeczne", jak zauważyła Tilottama Rajan w swojej najnowszej dekonstruktywistycznej pracy na temat angielskiej poezji romantycznej (*Dark Interpreter. The Discourse of Romanticism*, Ithaca 1980, s. 14). Niektóre z utworów Mandelsztama — na przykład *Znaczek egipski* (1928) czy *Ten, co znalazł podkowę* (1923) — zrodzone z „energii straty" (G. Boym *Zionism, Literature, and the Jewish Theater*, w: *Reading Kafka: Prague, Politics*

„Kocham tylko ciebie... i Żydów" — napisał Mandelsztam w liście do żony z 1926 roku. To szczególne wyznanie oznacza zarazem początek poszukiwań, w utworach prozatorskich drugiej połowy lat dwudziestych, żydowskich korzeni, które wcześniej starał się ignorować.[10] Jego żona jednak zauważyła, że odkryta na nowo „pamięć krwi" miała „szczególną naturę", gdyż tyleż była autentycznym wspomnieniem, co owocem poetyckiej inwencji.[11] Najlepiej widać to w *Czwartej Prozie*, gdzie nowemu „powołaniu Żyda" nadaje Mandelsztam równie wymyślony przez siebie kształt, jak stworzonej wcześniej osobowości Rosjanina, Europejczyka i Hellena. Do przeszłości swojej rodziny dociera wieloma pośrednimi drogami, przy czym już sama nazwa, jaką określa Żyda opisując swoje nowe „zaszczytne powołanie", wyznacza symbolicznie kierunek poszukiwań. „Żyd" Mandelsztama to „Hebrajczyk" czy „Judejczyk", gdyż rosyjska nazwa „judej" zachowała biblijny rdzeń, a jego nowa genealogia powraca do rodzinnych korzeni, do biblijnych początków, zespolonych w jedno z odrzuconą przeszłością wcześniejszych utworów. W *Czwartej Prozie* pisze z naciskiem: „Na mojej krwi ciąży dziedzictwo hodowców owiec, patriarchów i królów". Jego przodkowie należeli do ludu wybranego, oddzielonego od innych narodów, by służyć Bogu jako wyrzut dla nieprawych. Lecz Mandelsztam, nadając kształt swojej nowej tożsamości, nawiązuje także do innych starodawnych obrazów: Żyda — społecznego wyrzutka, Żyda — ofiary, Żyda — człowieka marginesu i wiecznego wędrowca.

„W naszym tak bardzo chrześcijańskim świecie poeci są Żydami" — powtarzała z naciskiem Cwietajewa. W epoce, która występek uznaje za cnotę i nie toleruje odstępstw od swoich norm na opak, transgresja staje się sprawą sumienia, zaś „świadomy parias"[12], „Żyd" z własnego

and the Fin de Siécle, New York 1989, s. 8) nadają się bardziej niż inne do dekonstruktywistycznej interpretacji. W *Czwartej Prozie* i *Rozmowie o Dantem* sam Mandelsztam (tezy o „śmierci autora" wydają mi się przedwczesne) wyraźnie poszukuje sposobów takiego połączenia swojej niespójnej przeszłości z teraźniejszością, by powstały nowe, choćby ulotne, całości kulturalne. Trudno to nazwać postępowaniem dekonstruktywisty, choć przy interpretacji tych utworów narzędzia dekonstruktywistycznej analizy mogą się okazać bardzo użyteczne.

[10] „Żydowski temat" pojawia się przede wszystkim w *Zgiełku czasu* (1925), *Kijowie* (1926), *Jachontowie* (1926), *Michoelsie* (1927) i *Znaczku egipskim* (1928).

[11] N. Mandelsztam, op. cit., t. 2, s. 563.

[12] H. Arendt *The Jew as Pariah*, w tejże: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York 1978.

wyboru jest jedynym sprawiedliwym. „Zaszczytne powołanie" Mandelsztama ma takie samo symboliczne i literackie znaczenie, jak Cwietajewej porównanie poetów do Żydów. Odrzucane kiedyś dziedzictwo staje się teraz tytułem, pozycją, powołaniem (rosyjskie *zwanije* łączy wszystkie trzy sensy). Jest to zaszczyt, na który należy zasłużyć; pozycja, którą musi się osiągnąć; wezwanie, którego trzeba wysłuchać. Lecz nie każdy Żyd zasługuje na ten honor, twierdzi Mandelsztam, samozwańczy potomek patriarchów i królów. W jego nowej wizji świata nie ma miejsca dla Żydów asymilowanych. I to po części tłumaczy, choć w żadnej mierze nie usprawiedliwia, ten przewrotny, niepokojący posmak „antysemityzmu", jaki Gregory Freidin zauważył w *Czwartej Prozie*.[13] Na początku tego utworu Mandelsztam potępia swego imiennika, niejakiego Izajasza Benedyktynowicza Mandelsztama, który pochodzi nie od mitycznych biblijnych przodków, lecz ze szczęśliwie zasymilowanego rodu:

> Wszyscy krewni Izajasza Benedyktynowicza umarli w swoich żydowskich łóżkach z rzeźbionego orzecha. Podobni Turkom podróżującym do czarnego kamienia z Kaaby, ci mieszczanie z Petersburga — potomkowie rabinów patrycjuszowskiej krwi, zaznajomieni z dziełami Anatola France'a w przekładach Izajasza — pielgrzymowali do uzdrowisk noszących ślady pobytu Lermontowa i Turgieniewa, przygotowując się za pomocą kuracji do wędrówki na tamten świat.

Pospolitą reakcją na „żydowską nienawiść do samych siebie", zauważył jeden z krytyków, jest „zastępowanie nienawiści do własnego «ja» obrazem żydowskich Innych".[14] Tworząc postać diabelskiego bliźniaka, asymilowanego Mandelsztama, który zaprzedał duszę „obcemu reżimowi" za materialny i kulturalny dobrobyt, zdaje się Mandelsztam egzorcyzmować swoje wcześniejsze, dążące do asymilacji „ja". Izajasz Benedyktynowicz wszedł w szeregi „literackich morderców", estetycznych i moralnych degeneratów (Gornfeld i Izajasz Benedyktynowicz kupczyli „tandetnymi tłumaczeniami"). Nie bronił ofiar nowego państwa, gdyż zadał sobie zbyt wiele trudu, by „zaszczepić się przeciwko plutonowi egzekucyjnemu", choć — inaczej niż Gornfeld z *Czwartej Prozy* — nie wziął też aktywnego udziału w ich prześladowaniach. Fałszywą etykę połączył tu Mandelsztam z fałszywą estetyką, aby stworzyć postać nikczemnego Żyda.

---

[13] G. Freidin *A Coat of Many Colors...*, op. cit., s. 292.

[14] S. L. Gilman *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore–London 1986, s. 233.

I odwrotnie, prawdziwy Żyd niekoniecznie musi być żydowskiego pochodzenia. U Mandelsztama „zaszczytne powołanie Żyda" obejmuje tych wszystkich, którzy odmawiają współpracy z „oficjalną" kulturą opresyjnego państwa. Jako przykład „autentycznych pisarzy, śmiertelnych nieprzyjaciół Literatury", a zatem nieprzyjaciół uznanego, „zasymilowanego" pisarstwa, podaje Zoszczenkę i Siergieja Jesienina. Dla Mandelsztama z *Czwartej Prozy* prawdziwy pisarz jest zarazem prawym Żydem, a żydowskość to powołanie literackie, przeciwstawione Literaturze:

> Podkreślam z naciskiem, że zawód pisarza w kształcie, jaki przybrał w Europie, a szczególnie w Rosji, nie da się w żaden sposób pogodzić z zaszczytnym powołaniem Żyda.

Przeciwstawienie „rasy zawodowych pisarzy" prawym Żydom odpowiada rozróżnieniu, jakie Mandelsztam poczynił w innym miejscu *Czwartej Prozy*: „Dzielę całą literaturę światową na uznane i nielegalne dzieła. Te pierwsze to śmieci, te drugie — skradziony oddech". Zawodowy pisarz produkuje „uznane" śmieci, podczas gdy nieoficjalny pisarz, poeta–Żyd, bierze to, co prawnie do niego nie należy, by tworzyć z tego swoją „nie uznawaną", nielegalną, a przez to oryginalną sztukę. Na prawdziwą „literaturę światową" składają się nielegalne dzieci wyrzutków, pariasów, poetów–Żydów. Jednym z takich nielegalnych dzieci rosyjskiej tradycji będzie z pewnością Andriej Siniawski, którego literackie *alter ego*, Abram Terc, „otrzymał imię po żydowskim bohaterze społecznego marginesu z piosenki odesskich złodziei", by uwypuklić wybraną przez autora tożsamość „kryminalisty, wywrotowca, błazna i kozła ofiarnego".[15]

Mandelsztam, „sierota bez kulturalnej tradycji", dość wcześnie nauczył się zmieniać pasywa w aktywa, a z brakujących fragmentów przeszłości czynić więzi łączące go ze współczesną epoką i innymi epokami, z jego własnym narodem i innymi narodami.[16] W *Znaczku egipskim* stworzenie nowej całości z brakujących części wydaje się przedsięwzięciem niemożliwym w epoce równie fragmentarycznej, niekompletnej i niestabilnej, jak sam narrator. Jeszcze w *Zgiełku czasu* „judaistyczny chaos" z typowym dla niego „zagrożeniem destrukcją" był z trudnością utrzymywany

[15] D. Fanger *Conflicting Imperatives in the Model of the Russian Writer* , w: *Literature and History: Theoretical Problems and Russian Case Studies*, Stanford 1986, s. 115.

[16] G. Freidin *The Whisper of History and the Noise of Time in the Writings of Osip Mandelštam*, „Russian Review" vol. 37, nr 4 [1978], s. 436.

w ryzach przez wspaniałość kamiennego Petersburga. Jego niszcząca siła została uwolniona w *Znaczku egipskim*, by — działając jak uniwersalny rozpuszczalnik: *alkahest* — obróciła w niwecz wszystkie nietrwałe kulturalne twory, jakie Mandelsztam z takim trudem budował w swoich wcześniejszych utworach: „Wszystko staje się coraz mniejsze. Wszystko się roztapia. Nawet Goethe się roztapia". Narrator walczy o ukształtowanie nowej, „marginalnej" sztuki z brakujących części, które jednocześnie stanowią jego rodzinne dziedzictwo i rzeczywistość epoki pozbawionej korzeni, ale nie może uciec przed przemożnym poczuciem bezsiły. Nie może podołać wymaganiom swoich czasów.
W *Czwartej Prozie* Mandelsztam zrezygnował już nawet z takich prób. „Czuję się dłużnikiem Rewolucji, ale oferuję jej dary, których wciąż nie potrzebuje", lamentował w 1928 roku. W okolicach 1930 roku i w *Czwartej Prozie* nauczył się czerpać dumę ze swoich niedostatków:

Jestem wiecznym dłużnikiem. Ocalam siebie dzięki uchylaniu się... Nigdy nie stanę się prawdziwym robotnikiem. Moja praca, niezależnie od jej formy, jest świadomą psotą, łamaniem prawa, czymś zgoła przypadkowym [*słuczajnost'*]. Ale to właśnie mi się podoba.

Kiedy Mandelsztam zaczyna określać swoją tożsamość nie w terminach typowych dla współczesnej mu epoki, ale przeciwko nim, jego wady i niedostatki — prawem paradoksu — stają się cnotami, a cechujący rodzinną przeszłość w *Zgielku czasu* „znak rozziewu" zmienia się w honorową odznakę[17].
Hannah Arendt zauważyła, że w społeczeństwie gojów asymilowany Żyd zawsze nosił „maskę": „Ukrywał swoją prawdziwą tożsamość, lecz przez każdą dziurę w jego kostiumie prześwitywała jego dawna kondycja pariasa".[18] Na szczęście Mandelsztam sam zdejmuje maskę w *Czwartej Prozie*, wskazując na „dziury" ujawniające jego „kondycję pariasa". Pełen dumy pisze:

Z każdym mijającym rokiem stawałem się coraz bardziej niezdolny do poprawy. Wyglądało to tak, jakby ktoś porobił we mnie dziury konduktorskim dziurkaczem i ostemplował moim rodzinnym nazwiskiem.

W nowej wizji świata u Mandelsztama nie ma miejsca dla asymilowanego

[17] Tutaj i dalej korzystam z rozważań Jane Gary Harris na temat „filologicznej przekory" Mandelsztama, w: *The Impulse and the Text*, op. cit., s. 29–33.
[18] Cyt. za: J. M. Cuddihy *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, Boston 1984, s. 29.

Żyda, ponieważ prawdziwa żydowskość, jak pokazywało jego własne doświadczenie, zawsze w końcu odrzuca asymilację. Opiera się wszelkim wysiłkom, własnym i cudzym, dopasowania do form innej kultury. Tworząc swoją tożsamość i tradycję, której nie zdoła pochłonąć wszechogarniający „obcy reżim", Mandelsztam powraca do „dziur" i „luk" w swojej żydowskiej przeszłości, do miejsc, które nie dały wypełnić się obcą treścią. Bezdomność, poczucie obcości, rozdarcie i chaos stają się esencją jego twórczości i kultury, złożonych — jak on sam — z „powietrza, pęknięć i nieobecności". W innym miejscu natomiast oświadcza: „Dla mnie wartość obwarzanka mieści się w jego dziurze, bo obwarzanek można pożreć, ale dziura zostanie". Poeta–Żyd nie potrzebuje się lękać braku akropoli, pęknięć w tradycji, roztrzaskanej tożsamości, kiedy ciągłość i wartość czerpie właśnie z nieistniejących części, z „chaosu i luk". W państwie, które z każdym dniem coraz bardziej gloryfikuje postępy centralizacji, Mandelsztam pozostaje prowokująco i dosłownie „eks-centryczny", poza centrum i jego zasięgiem.

Nazwisko własne Mandelsztama — wyraźnie niemieckiego i żydowskiego pochodzenia, pomimo nowego wcielenia w cyrylicy — ostemplowało go wszystkimi dziurami i lukami rodzinnej przeszłości. To ono sprawiało, że stał się „niezdolny do poprawy", bez szans na odzyskanie dobrego imienia, niepodatny na asymilację. To ono naznaczyło go nieodwracalnie jako outsidera. Nazwisko stało się dla Mandelsztama zarówno środkiem ocalenia tożsamości, jak artystycznym *credo*. „Bardzo lubię napotykać swoje nazwisko w oficjalnych papierach" — pisał w *Czwartej Prozie*:

> Tam moje nazwisko przybiera całkowicie obiektywne brzmienie: zyskuje zgoła nowy dźwięk i, muszę przyznać, dosyć interesujący. Mnie samego często korci, by zrozumieć, co do tej pory robiłem źle. Co to za ptaszek ten Mandelsztam, który przez tyle lat powinien robić to i to, a zawsze zdołał, szelma jeden, jakoś te powinności ominąć?

„Jak stać się koczownikiem, imigrantem i cyganem w odniesieniu do własnego języka?" W jaki sposób lingwistyczny wyrzutek — nieważne: emigrant, Żyd czy żydowski emigrant — przyswaja sobie język, do którego nie ma przyrodzonego prawa i czyni go sobie posłusznym? W jaki sposób potrafi, w chwili potrzeby, obrócić skradziony język przeciwko „językowi państwowemu", „językowi oficjalnemu", „językowi panów"? Przed podobnym problemem stal w Pradze inny pozbawiony dziedzictwa modernista, Franz Kafka, niemiecki Żyd tworzący

na kresach cesarstwa Habsburgów.[19] O tych „językowych niemożliwościach" pisał Kafka w sławnym liście do Maxa Broda:

Oni [pisarze niemieccy żydowskiego pochodzenia] muszą żyć pomiędzy trzema niemożliwościami, które nazywam niemożliwościami językowymi... A są nimi: niemożliwość rzucenia pisania, niemożliwość pisania po niemiecku i niemożliwość pisania w żadnym innym języku.

Kafka, podobnie jak Mandelsztam, przechytrzył te „niemożliwości", tworząc literaturę uradowaną swoim nieprawym pochodzeniem, „literaturę niemożliwą pod każdym względem, literaturę cygańską, która wykradła z kołyski niemieckie dziecko i pospiesznie je wyćwiczyła, bo ktoś przecie musiał tańczyć na linie".[20]
Kafka tworzył swoją „cygańską" literaturę, tak zbliżając literacki niemiecki do jego „pogardzanego" potomka jidysz, by powstał między nimi ukryty, trudny do usłyszenia dialog. W ten sposób stawał się kimś, kogo określał mianem „cyrkowego jeźdźca na dwóch koniach".[21] Jidysz,

[19] Dla Kafki, który pisał wyszukanym, „czystym" literackim językiem niemieckim, *mauscheln*, czyli niemiecki z naleciałościami jidysz, wyróżnia się nie tylko wymową czy akcentem, lecz przede wszystkim samoponiżającym, ironicznym dowcipkowaniem, które nieodłącznie towarzyszy „wyrzutom z powodu przywłaszczenia sobie cudzej własności" (cytuje L. S. Gilman, op. cit.). Por. też G. Deleuze, F. Guattari *Kafka: Toward a Minor Literature*, Minneapolis 1986, s. 19, 26–27.

[20] Cyt. za: Ch. Stolz *Kafka: Jew, Anti-Semite, Zionist*, w: *Reading Kafka...*, op. cit., s. 67.

[21] Ch. Stolz, op. cit., s. 69. Uwagi Deleuze'a i Guattariego na temat Kafki i jego języka bardzo inspirują przy lekturze Mandelsztama, ale trzeba podchodzić do nich ostrożnie. Autorzy niejasno bowiem definiują „państwowy język", któremu przeciwstawiał się Kafka swoją „cygańską literaturą", a ten brak jasności, jak sądzę, płynie z ogólniejszych niedostatków ich argumentacji. Christoph Stolz, w swojej pracy lepiej osadzonej w historycznym kontekście, sugeruje, że judaizowana niemczyzna Kafki oznacza próbę oporu wobec „niemieckich rasistowskich nacjonalistów i czeskich szowinistów", których doktryny groziły mu literackim i językowym wykluczeniem z praskiej kultury (op. cit., s. 70). Inaczej mówiąc, język Kafki stanowił taką samą odpowiedź na s p e c y f i c z n ą sytuację historyczną, jak stworzenie przez Mandelsztama postaci zbuntowanego poety-Żyda w *Czwartej Prozie*. Lecz Deleuze i Guattari to postmodernistyczni romantycy. Gloryfikują każdy bunt i przewrót, więc każdy pisarz, którego utwory badają, okazuje się — jak Kafka — nomadą i rebeliantem. Dlatego postępowanie Kafki w ich ujęciu jest przede wszystkim wzorem do naśladowania: „Znienawidzić wszystkie języki władzy (...). Spożytkować różnokształtność własnego języka (...), przeciwstawić cechom dominującym języka jego zepchnięte na margines własności, znaleźć te miejsca słabiej rozwiniętej lub całkowicie nieobecnej kultury, te obszary językowego Trzeciego Świata, dzięki którym język zdoła się ocalić" (s. 26–27). W podobny sposób, jako nieustanny bunt, traktuje język poetycki

jak się zdaje, jest idealnym narzędziem dla żydowskiego artysty, który chciałby wystawić na pokaz swój status społecznego wyrzutka i demonstracyjnie zamieszkać na obrzeżach oficjalnej kultury. Z zasobów języka jidysz korzystał zwykle „jedynie żargon złodziejski", zauważa Kafka we *Wstępie do języka jidysz*, „ponieważ przez całe lata jidysz był, ostatecznie, językiem pogardzanym". Sander Gilman w swoim najnowszym, prowokacyjnym studium pisze o starodawnej tradycji Zachodu, która „uważała żydowską mowę za język najbardziej marginalnych elementów europejskiego społeczeństwa — żebraków, złodziei i wędrownych morderców"[22]:

> Żydowska mowa była językiem złodziei, ponieważ złodzieje rekrutowali się głównie spomiędzy Żydów. Jeśli nawet kryminaliści nie należeli do Żydów, ani nie mówili w jidysz, ich społeczna funkcja outsiderów egzystujących poza wszelkimi normami i państwowym porządkiem czyniła z nich niby-Żydów. Z drugiej strony, prawdopodobnie sami Żydzi używali języka złodziei, jidysz, aby lepiej ukryć przed władzami swoje działania, które zawsze były sprzeczne z interesami państwa.[23]

Ten „język marginesu", z jego „niepewną" i „zmienną naturą", uważano przez wiele wieków rozwoju kultury europejskiej za nieodpowiedni tak dla społeczeństwa dobrze urodzonych, jak w ogóle dla nie-Żydów, pisze Gilman.[24]

Jidysz natomiast zdawał się jakby specjalnie stworzony dla zdeklarowanego przeciwnika interesów państwa, dla wykrętnego, nieodpowiedzialnego poety–Żyda z *Czwartej Prozy*. Mandelsztam nie znał „melodyjnego, zawsze pełnego niespodzianek i rozczarowań, stawiającego wszystko pod znakiem zapytania języka", który opisywał z zachwytem w *Zgiełku czasu*. Lecz już w *Czwartej prozie* jego zbuntowany rosyjski wyraźnie zbliża się do podejrzanego i nielegalnego języka, opisywanego przez Gilmana. Podobnie jak Kafka, Mandelsztam nauczył się czerpać nową

Julia Kristeva w problematycznej i prowokacyjnej pracy o Majakowskim i Jakobsonie (*Ethics and Linguistics*, w: *Desire in Language*, New York 1980, s. 23–35). Używa w tej pracy języka zdeklarowanej politycznie i poetycko rewolucjonistki, by poprzeć swoją tezę, że c a ł y język poetycki jest z natury rewolucyjny, a k a ż d e „społeczeństwo da się ustabilizować jedynie przez eliminację poetyckiego języka" (s. 31). Argumenty tego typu mogą łatwo stać się równie „totalne" i monolityczne, jak struktury społeczne, przeciwko którym są one skierowane.

[22] S. L. Gilman, op. cit., s. 68.

[23] Tamże, s. 76.

[24] Tamże, s. 77, 83.

„energię fonologiczną" ze swego lingwistycznego żydowskiego dziedzictwa. Odwrócił się od zdradliwej rosyjskiej „matki filologii" do innej filologicznej rodziny, aby jego poetycki głos odzyskał swoją moc. „Mowa ojca i mowa matki — czyż nasz język nie żywi się ich wpływami przez całe swoje długie życie, czyż nie one tworzą jego prawdziwą istotę?" — pytał w *Zgiełku czasu*. I choć nie wspomniał niedoskonałego rosyjskiego swoich rodziców w *Czwartej Prozie*, niepostrzeżenie powrócił w tym utworze do przyrodzonego sobie poplątania języków, do swojego lingwistycznego dziedzictwa „związanego języka i niemoty", kiedy starał się stworzyć niezgodną z oficjalnymi normami sztukę, która nie będzie podlegała cenzurze wrogiego państwa.

Zgiełk, który w swojej biografii opisuje Mandelsztam, to nie tylko zgiełk czasu. To także „bełkot", „narastający zgiełk" jego niewykształconej, nie do końca zasymilowanej rodziny, „ze związanym językiem od urodzenia". Toteż autobiografia Mandelsztama pokazuje zarówno portret artysty i jego czasów, jak wysiłki rosyjskiego Żyda pierwszej generacji, który chce „uciec od ułomnego dyskursu [swoich] rodziców" i zdobyć nowy język, nowy dom i rodzinę w rosyjskiej kulturze.[25] Wysiłki Mandelsztama w *Zgiełku czasu* bardzo mocno przypominają losy niemieckich pisarzy żydowskiego pochodzenia, których próby opanowania „czystego" niemieckiego opisał Gilman w cytowanej pracy. Musieli oni wciąż walczyć ze swoimi obawami, wzmacnianymi przez opinię społeczną, że Żydzi „nie potrafią mówić po niemiecku... bez pewnych specyficznych oznak żydowskości". Jak to oświadczył jeden z uczniów Ryszarda Wagnera: „Pod najbardziej wyrafinowanym niemieckim, jakiego można nauczyć Żyda, zawsze przemyka się głos jego pobratymców z ich pożyczonym niemieckim"[26]. (Praca Gilmana o nienawiści Żydów do własnego „ja" koncentruje się wokół tego lingwistycznego dylematu: „Etykietki «nienawiść do samego siebie» używam, aby określić reakcję pisarzy na zarzuty, iż nie potrafią opanować języka i zasad dyskursu świata, w którym żyją".) W *Zgiełku czasu* Mandelsztam okazuje nadzwyczajną wrażliwość na niuanse wymowy charakterystyczne dla rosyjskich Żydów. Obawiał się bowiem nie tylko językowej ziemi niczyjej swojego ojca:

Mój ojciec w ogóle nie miał języka; jego mową był związany język i niemota. Rosyjska

[25] Tamże, s. 223–224.

[26] Tamże, s. 86, 226.

mowa polskich Żydów? Nie. Mowa niemieckich Żydów? Także nie. Może specyficzny kurlandzki akcent? Nigdy takiego nie słyszałem... Mogło to być wszystko, lecz z pewnością nie język, rosyjski czy niemiecki.

Mandelsztam rozpoznawał żydowski akcent skryty w rodzinnej kopii *Historii rosyjskich Żydów*, „spisanej niezgrabnym, wstydliwym językiem mówiących po rosyjsku Talmudystów". Niedosłyszalne niemal tony nierosyjskie odkrywał nawet u swojego nauczyciela hebrajskiego, którego „poprawny rosyjski brzmiał fałszywie", a także w nienagannej, lecz „zubożałej wielkorosyjskiej mowie" swojej matki.[27]

„Nel mezzo del'cammin di nostra vita — w środku drogi żywota — zatrzymany zostałem w gęstym sowieckim lesie przez bandytów, którzy nazwali się moimi sędziami." W środku sowieckiego lasu *Czwartej Prozy* szlak Mandelsztama przeciął drogę Dantego, a rozmowa, jaką nawiązał z towarzyszem podróży, zakończyła się trzy lata później *Rozmową o Dantem* (1933). Mandelsztam odnalazł wzorzec poety–Żyda w katolickim pisarzu włoskim, którego twórczość zdaje się należeć do najbardziej „oficjalnej" europejskiej kultury. Jego Dante stał się świętym patronem wszystkich poetów–pariasów; wyrzutkiem, którego twórczość czerpała z wędrownej, pozbawionej sankcji tradycji, tworzącej esencję prawdziwej kultury.

„Kiedy poeci wracają do wielkich mistrzów przeszłości, wracają do obrazu, który sami stworzyli; do obrazu, który zwykle odzwierciedla potrzeby ich wyobraźni, artystyczne skłonności i warsztat" — zauważył irlandzki poeta Seamus Heaney.[28] Także Mandelsztam ukradkiem tworzy Dantego z *Rozmowy* na swój obraz oraz na podobieństwo poety–Żyda z *Czwartej Prozy*.[29] „Kim byli twoi przodkowie?" (SK,

[27] W *Zgiełku czasu* Mandelsztam powtarza z naciskiem, trochę zbyt kategorycznie, że nic nie zapamiętał z lekcji hebrajskiego: „Całym moim jestestwem buntowałem się... przeciwko przedmiotowi". Lew Szestow, inny skomplikowany rosyjsko-żydowski pisarz, także utrzymuje, że zapomniał całkowicie swój dziecinny hebrajski, choć zachował w pamięci francuski, niemiecki, łacinę i grekę (to porównanie zawdzięczam Judith Kornblatt *The Wandering Jew: Lev Shestov and Russian Religious Thought*, w: *American Scholars on Twentieth Century Russian Literature*, praca w druku).

[28] S. Heaney *Envies and Identifications: Dante and the Modern Poet*, „Irish University Review", vol. 15, nr 1 [1985], s. 5–19.

[29] Jurij Levin podkreśla, że Dante Mandelsztama to „próba autocharakterystyki" — i do jego znakomitej pracy o *Rozmowie* tutaj nawiązuję (*Zamietki k Razgoworu o Dante O. Mandelsztama*, „International Journal of Slavic Linguistics and Poetics", 15 [1972], s. 184–197). Odwołania do *Boskiej Komedii* w późnej twórczości Mandelsztama pieczoło-

s. 90) — pyta Dante. Mandelsztam nie odpowiada wprost i bardzo trudno znaleźć w *Rozmowie o Dantem* prowokacyjny obraz żydowskiego poety z *Czwartej Prozy*. Wydaje mi się jednak, że poddana twórczej rewizji żydowska przeszłość autora wpłynęła w znacznej mierze na ukształtowanie postaci Dantego. Przecież *Boska Komedia* w szkicu Mandelsztama czerpie swoją energię i sensy z przywołania tej właśnie przeszłości. A co szczególnie warte odnotowania, linia jej rodowodu zbiega się z odległą przeszłością samego Mandelsztama, który pisze:

> Więc proszę sobie wyobrazić, że do rozśpiewanych i rozwrzeszczanych organów weszli jak do otwartego domu i ukryli się w nim patriarcha Abraham i król Dawid, cały Izrael z Izaakiem, Jakubem, z wszystkimi krewniakami [...]. A jeszcze wcześniej wszedł tam praojciec Adam ze swoim synem Ablem, stary Noe i Mojżesz — prawodawca i czciciel prawa.
> [...] I nagle organy te uzyskały możliwość poruszania się. Wszystkie piszczałki i miechy wpadły we wściekłość i rozszalałe organy zaczęły cofać się do tyłu [SK, s. 129].

Myślę, że w tym znakomitym fragmencie sam Mandelsztam cofa się we własną przeszłość. Odzyskana mocą wyobraźni żydowska przeszłość z *Czwartej Prozy* ukrywa się we wnętrzu *Rozmowy o Dantem* jak patriarchowie i królowie w tej swoistej *Boskiej Komedii*, której chwałę głosi Mandelsztam. A „nienaturalny" ruch do tyłu, tak typowy dla rodzinnej przeszłości Mandelsztama, ma nie mniejszy udział w powstaniu obrazu Dantego niż w narodzinach poety–Żyda w *Czwartej prozie*. „Pochodzenie, los i charakter człowieka Dante określał po głosie" (SK, s. 124). Ponieważ prawomocne dziedzictwo językowe Mandelsztama to „związany język i niemota", uczy się on u Dantego jak obracać językowy nieład na swoją korzyść i na korzyść poezji. „Mowa ojca i mowa matki — czyż nasz język nie żywi się ich wpływami przez całe swoje długie życie, czyż nie one tworzą jego prawdziwą istotę?" I chociaż nigdzie się o tym nie wspomina, to „bezgranicznie prymitywny" język poezji Dantego, który kulturze nie ufa, który ją niszczy i obraża, prawdopodob-

wicie tropi również Marina Glazova, lecz jej obraz Dantego pokazuje poetę oficjalnie uznanego, „całkowicie zgodnego z etosem swojego społeczeństwa", jest więc dokładnie taki, jaki Mandelsztam uważał za błędny (*Mandelštam and Dante: The Divine Comedy in Mandelstam's Poetry of the 1930's*, „Studies in Soviet Thought", vol. 28, nr 4 [1984], s. 281–335). Dante Glazovej przypomina raczej autora *Boskiej Komedii* pokutującego w poezji T. S. Eliota, którego Seamus Heaney wyraźnie przeciwstawia ekscentrycznemu „Wielkiemu Europejczykowi" ze szkicu Mandelsztama (*Envies and Identifications...*, op. cit., s. 7–16).

nie nauczył się złych manier od źle zasymilowanej rodziny samego Mandelsztama. U Dantego, pisze, „ohydna mowa [zostaje] skierowana wstecz, odwrócona do tyłu" (SK, s. 120). W antykulturalnym włoskim dialekcie Dantego łączą swe siły rodzina i filologia; podobnie u Mandelsztama, gdy „nienaturalny ruch" odkrywanego rodowodu wraca do swoich wstydliwych, niemych źródeł.

Rosyjski język, który Mandelsztam opisuje w szkicu *O naturze słowa*, „powstał z różnych przymieszek, skrzyżowań, szczepów i obcych wpływów" (SK, s. 27), gdyż akceptował emigrantów i czerpał swoją energię z wpływów obcej krwi. (Pod tym względem przypomina jidysz Kafki, podlegający „nieustannym przemianom" na krzyżujących się szlakach narodów: „Wielkie emigracje przemieszczają się przez jidysz z jednego krańca na drugi. Wszystkie zaś te języki — niemiecki, hebrajski, francuski, angielski, słowiański, holenderski, rumuński, a nawet łaciński — skoro tylko zostaną wchłonięte przez jidysz, zaraz wykorzystywane są z ciekawością i lekkomyślnością".[30]) Język Dantego idzie nawet dalej. Gwałci wszelkie normy. Żywi się niekoherencją, czerpiąc swój „naddatek fonologicznej energii" z językowego chaosu, bełkotu oraz „związanego języka i niemoty" wykorzenionych, nie zasymilowanych Żydów. W *Rozmowie o Dantem* Mandelsztam pisze: „Wydaje mi się, że Dante studiował uważnie wszystkie defekty mowy, przysłuchiwał się jąkałom, ludziom sepleniącym, mówiącym przez nos, nie wymawiającym liter i wiele się od nich nauczył" (SK, s. 118). Włoski Dantego balansuje na granicy między językami: „w duchu pieśniarz improwizuje w świętym i ukochanym języku greckim, wykorzystując fonetykę i tkankę ojczystego włoskiego dialektu" (SK, s. 106). Żywi się własnym upadkiem, „mową zdegenerowaną" do poziomu „niemowlęcego gaworzenia", „bezsensownego szczebiotu" (SK, s. 86).

Podobnie brzmiał głos poezji Mandelsztama na początku lat trzydziestych. Northrop Frye twierdzi, że cała poezja narodziła się z *melos* i *opsis*, z „bełkotu i bazgrania".[31] Mandelsztam, którego wiersze zaczynały się

[30] Tak rosyjski Mandelsztama, jak jidysz Kafki przypominają bardzo język włoski Dantego, opisywany przez Mandelsztama: „Widzę w utworze Dantego wiele leksykalnych wpływów. Jest barbarzyństwo niemieckich dźwiękonaśladowczych szumów i słowiańskiej kakofonii; jest łacina rodem z *Dies irae* i *Benedictus qui venit*, a kiedy indziej łacina kuchenna. Widać też wielki wpływ języka jego rodzinnej prowincji — mowy toskańskiej."

[31] N. Frye *Anatomy of Criticism*, Princeton 1957, s. 275.

— jak pisze jego żona — od tętentu i szeptu [*topot i szopot*]"[32], pewnie by się z tym zgodził. Z utworów napisanych po *Czwartej Prozie* wynika wyraźnie, że zadaniem poety jest powrót do początków, które zbiegają się z jego językowym rodowodem, żywym w wierszach negujących oficjalny język przez zakazane „szlachetne zygzaki [*czestnyje zygzagi*]". Mandelsztam tworzył swoje poetyckie zygzaki w sposób znany czytelnikowi *Czwartej Prozy* czy *Rozmowy o Dantem*. W *Moskiewskim notatniku* (1930–1934) eksperymentował z obcymi językami, bezsensownymi słowami i zdaniami oraz „dziecięcymi" rymowankami. Poeta z *Moskiewskiego notatnika* nadal dźwiga brzemię „żydowskich trosk [*judejskije zaboty*]", ale nauczył się — jak poeta-Żyd z *Czwartej prozy* — przemieniać swoje wątpliwe dziedzictwo w sztukę: „On bytu próbuje w szczebiocie / I szczebiot chce z bytu wydobyć" (przekład A. Pomorskiego). Może, co więcej, jak Dante czy Ariosto w poemacie z 1933 roku, obrócić swój „bezsensowny język", który „z Orlandem dokazuje bajdurząc nielicho", przeciwko niegodziwościom złowieszczej epoki, w której „władza wstrętna jest jak ręce golibrody" (przekład A. Pomorskiego).[33]
Rodzinna „wstydliwa mowa [*postydnaja riecz*]" została przetworzona przez Mandelsztama w „świadomie bezwstydną [*naroczito biesstyżaja*]" włoską mowę Dantego i rosyjski jego własnych utworów. Przedtem dziedzictwo żydowskiej „niemoty" i językowego chaosu traktował jak swego wroga i nieprzyjaciela kultury. W chwili, kiedy sam zmienił się we wroga kultury, to dziedzictwo nie stało się po prostu sojusznikiem, lecz — prawdziwą esencją poetyckiego języka. Pełną energii, zawsze gotową do czynu herezją, która nieustannie rzuca wyzwanie „tak zwanej kulturze", obraża jej normy, ignoruje zasady i niszczy struktury. Taki poetycki język, język poety-Żyda, stał się dla Mandelsztama głosem prawdziwej kultury i żywej tradycji.

Tłumaczyła Małgorzata Sugiera

[32] N. Mandelsztam, op. cit., t. 1, s. 192.

[33] Poetyckie eksperymenty Mandelsztama z lat trzydziestych świadczą nie tylko o jego twórczym odtworzeniu żydowskiego dziedzictwa językowego, ale również o jego związkach z futurystami i formalistami, którzy wielką wagę przywiązywali do mowy dzieci, języków obcych, nonsensu i trans-sensu (zob. P. Steiner *Russian Formalism. A Metapoetics*, Ithaca 1984, s. 140–171). Dlatego awangardowy Dante Mandelsztama, który uprawia rodzaj „dziecięcego trans-sensu", to nie tylko „honorowy Żyd", ale także protofuturysta.

Jan Tomkowski

Święta przestrzeń języka

Jednym z najważniejszych ustaleń mistyki chrześcijańskiej jest odkrycie znikomości ziemskiego języka. W spotkaniu z Bogiem rozległy zdawałoby się kosmos mowy i pisma okazuje się nie większy od ziarnka piasku. Dlatego, pozostając uwięzieni w materialnym bycie, nie potrafimy zdobyć się na precyzyjny opis mistycznych cudów. Dlatego Bóg, Jego atrybuty i dokonania znajdują się na dobrą sprawę poza zasięgiem komunikacji.

Tajemniczy werset Księgi Rodzaju (2. 19) mówi jednak nie tylko o porządkowaniu świata, którego mieszkańcy — dotąd anonimowi — otrzymują swoje imiona. Dotyczy on również operacji porządkowania języka, jakiej dokonał Adam w rajskim ogrodzie. Niestety, werset jest powikłany i wieloznaczny. Nie wyjaśnia na przykład, czy Bóg zaufał wyobraźni człowieka i pozwolił mu działać na własną rękę. Według jednego wariantu każde zwierzę otrzymało nazwę „istota żywa", według innego — „każda istota żywa winna nosić imię nadane jej przez Adama" (cytat według Biblii Tysiąclecia). Różnica dosyć istotna, bo decydująca, czy Adam był jedynie filozofem dającym początek metafizyce, czy też nazywając boskie twory stawał się pierwszym pisarzem.

Nie ulega jednak wątpliwości, że język nie był jego wynalazkiem, lecz darem Boga. Język przywędrował gdzieś z daleka, z boskich otchłani, z głębin prabytu. Wyprzedzający wszystkie twory Boga, uformowany

najprawdopodobniej już przed początkiem procesu kreacji, odegrał w nim całkiem niepoślednią rolę. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju Bóg przemawia. Czy gdyby nie posługiwał się mową, czy gdyby nie używał w tym momencie języka, stworzenie świata okazałoby się niemożliwe?

Po upadku Adama język został wyprowadzony z raju. Mogło być zresztą inaczej. Być może język wygnańców uległ — jak całe ich otoczenie — istotnej degradacji. Na przykład stał się uboższy albo mniej komunikatywny. W tym miejscu otwiera się nieograniczone wprost pole dla mniej czy bardziej efektownych domysłów, na których zbudowano niejedną mistyczną teorię. Być może potrzebny był jeszcze jeden upadek, by skłonić Boga do odebrania człowiekowi rajskiego daru. Jaka metamorfoza nastąpiła u stóp wieży Babel? Czy tylko różnorodność języków zastąpiła dotychczasową monotonię ludzkiej mowy? Czy może — jak chcą żydowscy prozaicy — człowiek utracił tam znajomość języka, który rozumieli także aniołowie?

Teologowie chrześcijańscy nazywają Zesłanie Ducha Świętego (Dz. II 1–13) antytypem opowieści o budowie wieży Babel. Mimo wszystko kojarzy się nam ono raczej z unicestwieniem niedoskonałych ziemskich języków. W następstwie mistycznego cudu języki stają się przezroczyste: już nie dzielą ludzi, nie różnicują narodów i kultur. Najbardziej fantastyczne interpretacje głoszą, że w dniu Zesłania dokonał się akt świętej telepatii. Zdarzenie graniczy z szaleństwem. „Popili się młodym winem", mówią o apostołach sceptycy, którzy nie potrafią obejść się bez tłumaczy, słowników, a najpewniej i liter.

Papier i pióro, choć przyczyniły się do powstania tylu arcydzieł chrześcijańskich, są dla mistyków symbolem niemocy. Prorocze uwagi św. Pawła (2 Kor. 3, 6; Rzym. 7, 6) o wyższości ducha nad literą wyznaczają drogę całej kulturze chrześcijańskiej. Sprawiają, że pewien typ spekulacji, o ile w ogóle zaistnieje, spychany będzie na margines, lekceważony i potępiany. Literę postrzega się jako martwą, skamieniałą formę, nieudolny zapis czegoś, co w gruncie rzeczy zapisane nigdy być nie może. A nawet gdyby udała się ta sztuka, to i tak czytający zniekształciliby dokument, zrozumieli niewłaściwie, pomnożyli niefortunnie znaczenia, tracąc z oczu istotę przekazu.

Pergamin czy papier, zwoje papirusu, kamienne i gliniane tablice przypominają o swoim związku z materią. Böhme z właściwą sobie prostotą wyjaśnia, że atramentu całego świata nie starczyłoby na opisanie upadku

Lucyfera. Język stawia opór, gdy próbujemy go wykorzystać niezgodnie z przeznaczeniem. Uświadamiamy sobie, że jest on zaledwie bezdusznym i prymitywnym narzędziem, jakie pozwolono zabrać Adamowi z rajskiej krainy. Z punktu widzenia mistyka substancja języka raczej oddala niż zbliża do Boga. Dotyczy to nawet autorów wierzących, że język jest czymś więcej niż taflą mętnego szkła, którą musimy rozbić, by dotrzeć do prawdy.

Jeśli tak, to spotkanie z Bogiem, które miałoby miejsce w przestrzeni języka, wydaje się problematyczne. Zapewne, mówienie i pisanie o Bogu, modlitwa i pobożne rozmyślania mają swój udział w walce o zbawienie duszy, ale trudno porównać je z mistyczną wizją. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech doświadczenia mistycznego jest natomiast jego pozajęzykowy charakter. Bóg posługuje się światłem i ogniem, kolorami tęczy i figurami aniołów. Czasem słychać jedynie echo niebiańskiej muzyki. Ale jeśli z nieba spływa poemat, traktat albo kilka liter, to naturalnie zapisanie ich w którymkolwiek z ziemskich języków przekracza ludzkie siły.

Całkiem inaczej w — równie bogatej jak mistyka chrześcijańska — tradycji kabalistycznej. Tu nie ogląda się nigdy Boga samego, a myśl o mistycznej unii, symbolizowanej choćby zetknięciem dwóch świec dających wspólny płomień, uznaje się za świętokradztwo. Bóg spotyka człowieka w świętej przestrzeni języka. Blask *sacrum* pada na słowa i litery, podnosi rangę mówienia i pisania. Natchniony staje się akt lektury i akt tworzenia. Świat otrzymuje zgoła odmienne wyjaśnienie, litery ujawniają prawdziwą moc. Słowa nie są już nośnikami znaczeń, czymś w rodzaju materialnej formy, obciążenia wynikającego z faktu bytowania w ziemskiej rzeczywistości.

Sefer Jetzirah, jeden z najstarszych i najważniejszych dokumentów Kabały, mówi o trzydziestu dwóch ścieżkach wiedzy, na których pisał Pan, Bóg Izraela. Warto zwrócić uwagę, że proces kreacji jest tam porównany do pisania właśnie, a nie mówienia. I od samego początku olbrzymią rolę odgrywają w nim litery. Jest ich tyle co w hebrajskim alfabecie — dwadzieścia dwie litery tworzą boską hierarchię uzupełnioną o dziesięć sefirotów. Niektórzy interpretatorzy są zdania, że same sefiroty dzielą się, by zrodzić litery i liczby. Jak pamiętamy, sefirotów nie należy pojmować w duchu neoplatońskim. Gershom Scholem wyjaśnia, że „nie są one szczeblami drabiny pomiędzy Bogiem a światem, lecz różnymi fazami manifestacji Boga".

Podobnie litery, liczby i słowa stanowią trzy rodzaje ekspresji boskości. Sygnalizują nieskończoność kreacyjnych mocy, mówią o triumfie języka. *Sefer Jetzirah* kładzie nacisk na różnorodność liter. Wymienia trzy litery–matki: Alef, Mem i Szin (pierwsza, trzynasta i dwudziesta pierwsza zgodnie z porządkiem alfabetu), siedem liter podwójnych i dwanaście pojedynczych. Dopiero z kompozycji liter i sefirotów wynikają liczby i słowa, a w dalszej kolejności elementy, wymiary i kierunki świata, początek i koniec, dobro i zło. Bóg ustawia litery w gigantycznym kręgu stworzenia mającym dwieście trzydzieści jeden bram. Potem wprawia koło w ruch. Litery–matki dają początek trzem żywiołom (ogień, powietrze, woda). Z ognia powstaje niebo, z powietrza — wiatr, z wody — ziemia. Wreszcie wyłaniają się i członki ludzkiego ciała: głowa (z litery Szin), brzuch (z Mem), pierś (z litery Alef).

Siedem liter podwójnych wprowadza do uniwersum nie tylko „siedem bram ludzkiego ciała", siedem dni tygodnia i tyleż planet na firmamencie, ale także siedem fundamentalnych przeciwieństw (życie — śmierć, wiedza — głupota, piękno — brzydota itd.). *Sefer Jetzirah* ujawnia w tym miejscu rysy najwyraźniej gnostyckie. Wszechpotężne litery nie są podobne do chrześcijańskich aniołów. Doskonałość wymaga zarówno dobra, jak i pełni. Genezę zła rozwiązują najstarsi kabaliści zręcznym unikiem. W pewnych sytuacjach Mem reprezentuje zło, zaś Szin — dobro. W innych — bywa na odwrót. Alefowi przypada niezmiennie miejsce środkowe.

Hierarchie ziemskich bytów opisane w *Sefer Jetzirah* stały się później źródłem dociekań znacznie mniej naiwnych aniżeli wywodzenie dwunastu znaków Zodiaku od dwunastu pojedynczych liter. W centrum uwagi niektórych autorów znalazła się magiczna moc, jaką daje składanie liter i tworzenie za ich pomocą słów. Większość zgadza się z tak obcą tradycji chrześcijańskiej opinią, że litery istniały początkowo samodzielnie, nie łącząc się w słowa. Budowanie słów jest zresztą otoczone w Kabale atmosferą lęku i niepewności. Słowo konstytuuje byt, dlatego jest tak bardzo niebezpieczne. Narodziny słowa „śmierć" sprawiły, że ludzie zaczęli umierać. Nie istnieje bowiem coś, co nie posiada nazwy, czego nie da się zapisać literami.

Nawet Tora była pierwotnie mieszaniną liter — Księgą bez słów, skupiskiem pojedynczych znaków. W owej koncepcji Scholem widzi paralelę z Demokrytową teorią atomów, przypominając o podwójnym znaczeniu słowa *stocheion* („atom" i „litera"). Jednak w legendzie

włączone do *Zoharu* litery wyglądają już zgoła inaczej. Są posłusznymi rycerzami, gotowymi działać na rozkaz swego pana. Ich rywalizacja ma w sobie coś z kurtuazji średniowiecznych turniejów. Litery ukazują się w określonym porządku i odprawione przez Boga powracają na swoje miejsce. Alef pojawia się na końcu, Beth jako przedostatnia.

Nie jest przypadkiem, że kabaliści zapisują zwykle alfabet w postaci kręgu liter, a nie kolumny znaków umieszczonych jeden pod drugim. Kabalistyczna reguła pozwala dojrzeć w alfabecie konstrukcję znacznie głębszą aniżeli prosty zbiór wszystkich liter. *Sefer Jetzirah* powiada wyraźnie, że alfabet jest źródłem mowy i przyczyną wszystkich bytów. Takiego znaczenia nie posiada rzecz jasna żaden z trzech alfabetów, które towarzyszą początkom chrześcijaństwa. Późniejsze próby pojednania liter greckich, hebrajskich i łacińskich rażą dowolnością. Trudne do pogodzenia wydaje się istnienie kilku równoprawnych, świętych alfabetów, podobnie jak dodanie czy redukcja kompozycji złożonej z dwudziestu dwóch elementów.

Kto bawił się kiedykolwiek kartami taroka, ten wie, jak wdzięczne układy tworzą tak zwane Duże Arkana. Za pośrednictwem liter kabaliści godzą to, co skończone — z nieskończonością. Dwadzieścia dwa elementy pulsują mnogością kombinacji, przenikają wszystkie poziomy bytu, makrokosmos i mikrokosmos, kategorie czasu i przestrzeni.

Już litera sama w sobie, nie mówiąc o jej zapisie graficznym, pełna jest znaczenia. Jeszcze wyraźniej określa się jej charakter poprzez miejsce w hierarchii wszystkich liter, pozycję w magicznej figurze alfabetu. Wreszcie ujawnia swą tajemną moc poprzez udział w tworzeniu tych a nie innych słów. Łatwo zauważyć, że przyjąwszy takie założenia, kabaliści mają bez przerwy do czynienia z nieskończonością, że ich wysiłek badania świętych liter porównać można do próby opisania wszystkich bogactw raju.

Znawcy twierdzą, że w Kabale nie istnieje szczególne przeciwieństwo między mistyką Słowa a mistyką Pisma. Każde słowo może bowiem zostać zapisane i wypowiedziane. Graficzny obraz litery przynależy jednocześnie do świata duchowego i materialnego. Inaczej niż w tradycji mistycznej chrześcijaństwa, zapisywanie nie jest ściąganiem na ziemię, utwierdzaniem w materialnym bycie.

Przełóżmy teraz przestrzeń na czas. Litery egzystujące pierwotnie jako monady zostają wmontowane w porządek alfabetu. Bóg Kabały jest nie tyle natchnionym stwórcą, co genialnym rzemieślnikiem. Pisarze

kabalistyczni opowiadają o kreacji słowami, które przywodzą na myśl trud rzeźbiarza, miedziorytnika albo pisarza. Z tą jedną różnicą, że pisarz — o ile nie ma ambicji Jamesa Joyce'a — zastaje zwykle swój warsztat już przygotowany. W *Sefer Jetzirah* Bóg litery „wypisuje, wycina, układa, waży, zmienia". Gdzie indziej — tylko porządkuje, a litery przyjmują wszystkie operacje bez buntu, stając się elementami wielkiej boskiej budowli. Jednakże za sprawą ludzkiego błędu następuje upadek. Co dzieje się wówczas z językiem?

Księga Temunah pochodząca z połowy XIII wieku zawiera kilka bardzo oryginalnych idei, odrzucanych bądź pomijanych przez inne dokumenty Kabały. Przede wszystkim — co jest prawie niewyobrażalne w tym systemie myślenia — powiększeniu ulega liczba liter. W obecnej formie alfabet jest niekompletny i fałszywy, bowiem dwudziesta trzecia litera stała się po upadku niewidzialna dla ludzkości. Jak wolno przewidywać, jej nazwę poznamy dopiero w następnym kosmicznym cyklu.

Myśl o istnieniu zagadkowej litery podważa cały fundament wiedzy, zmierzając do ugruntowania teorii dualizmu. Podchwytuje ją trzysta lat później Mojżesz Cordovero. Zakłada on, że Tora w swej najbardziej wewnętrznej esencji składa się z liter, które są konfiguracjami boskiego światła. Litery formują najpierw słowa oznaczające imiona i przymioty Boga, potem łączą się, by utworzyć nazwy ziemskich bytów. Świat, w jakim żyjemy, jest konsekwencją upadku człowieka, co nie pozostaje bez wpływu na kształt Tory. Duchowe litery nabierają cech materialnych, święty język — ten pogląd wzbudził polemiki — ukazuje się nam przesłonięty „wężową skórą".

Przypomnieć warto w tym momencie przekonanie wielu mistyków chrześcijańskich, iż ludzkość zagubiła prawdziwy sens Biblii. Böhme, Swedenborg i Blake, by poprzestać na największych, wiążą mistyczną wizję z wysiłkiem zrozumienia biblijnych symboli. Bodaj żaden z wymienionych nie ma jednak świadomości, że święte sensy oddalają się także bez udziału naszej woli. Obarczają winą fałszywych proroków, zinstytucjonalizowany Kościół, racjonalistyczną filozofię, epokę pełną intelektualnego zamętu.

Późni kabaliści dostrzegają lepiej ogrom rozprzestrzeniającego się uniwersum. Na jego krańcach blask świętości nie jest już tak wyraźny jak u źródła. Heretycy dopuszczają myśl, że w ogóle wygasa. Język wyrodnieje, litery tracą moc. Na miejscu jedności tak pieczołowicie budowanej w *Sefer Jetzirah* wyrasta wielopiętrowa konstrukcja: cztery światy obce

względem siebie, a może nawet wrogie. Tylko w najwyższym z nich, świecie boskich emanacji, Tora osiąga pełnię. W królestwach świętych imion Boga i anielskich sił podlega już pewnym ograniczeniom, podczas gdy w naszym, najniższym ze światów nie może być odbierana właściwie. Zapewnienia tego rodzaju mają również pewne znaczenie praktyczne. Łączą się z wezwaniem do nieufności wobec lektury powierzchownej, lekceważącej wysiłek kabalistycznej interpretacji Tory. Upadek nasuwa bowiem myśl o konieczności powrotu do stanu świętości, ciemne sensy domagają się odsłonięcia, tak jak słowo splata się z milczeniem.

Martin Buber zauważył, że kabalistyczni mędrcy rzadko piszą teksty autobiograficzne. Jest niemal zwyczajem usuwanie fragmentów nazbyt osobistych przed oddaniem rękopisu do druku. Chaim Vital Calabrese nie opublikował czwartego rozdziału *Bram Świętości*, tłumacząc że „są tam święte imiona i wielkie tajemnice, których publikować nie wolno". Rabin Nachman przerywa swoją opowieść wyjaśnieniem, że zakończenie poznamy dopiero wówczas, gdy nadejdzie Mesjasz — oby stało się to jak najrychlej, dodaje. Takich przykładów znajdziemy znacznie więcej w przebogatej tradycji chasydzkiej formującej się przez parę wieków, zwłaszcza na kresach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Tradycji przez Polaków niedocenionej i ciągle jeszcze — z paroma wyjątkami — nie rozpoznanej. Ileż pięknych owoców mógł przynieść dialog kultur, gdyby obydwie strony wykazały dostatecznie dużo dobrej woli, aby go podjąć!

Inaczej niż u mistyków chrześcijańskich, zakaz mówienia nie ma nic wspólnego z bezradnością języka. Wręcz przeciwnie — sam Bóg domaga się milczenia wówczas, gdy kabalista mógłby przedwcześnie lub bez widocznej potrzeby ujawnić Jego tajemnice. Podczas wykładu w Tyberiadzie z ust rabina Nachmana trysnęła krew — na znak, że niebo się nie zgadza, by mówił dalej.

Granice wiedzy ezoterycznej pozostają najwidoczniej płynne, skoro Stwórca uciekać się musi do tak spektakularnych efektów. Zresztą chodzi może o coś innego. W swym umiłowaniu narracji niedomkniętych i powikłanych, kabalistyczny Bóg przypomina mistrza gier powieściowych. Przemilczenia, zagadki, olśniewające tajemnice i nieskończone uniwersum symboli stanowią jego żywioł. Świat wyjaśniony, pozbawiony sekretów wydaje się jakby mniej pociągający. Czyż zresztą nie mają racji ci, co powiadają, że sztuka częściej komplikuje świat, niż go objaśnia? Ale być może pewnych wyjaśnień nie uzyska się nigdy bez uprzedniego spiętrzenia komplikacji.

Tak zdaje się sądzić Jakub z Kastylii opisujący naturę magicznego trójkąta, którego wierzchołkami są Bóg, człowiek i litera. Ten działający jeszcze przed powstaniem *Zoharu* kabalista postępuje niczym Rimbaud, który z alchemicznego tygla poezji wydobywa różnobarwne samogłoski. W spekulacjach Jakuba litera istnieje na krawędzi dwóch rzeczywistości. Jej wewnętrzna, „biała" forma koresponduje z Bogiem, zaś zewnętrzna, „czarna", łączy się ze światem. Wszystko jest tu ważne, wszystko — nasycone znaczeniem, nie wyłączając układu ust podczas wymawiania określonej głoski. Oczy, usta i serce to mistyczna triada, za pośrednictwem której przemawiają do nas litery.

Rozważania Jakuba z Kastylii prowadzą do samego centrum refleksji kabalistycznej. Nadając literom wartości liczbowe, kojarząc je ze słowami, objaśniając symbole i studiując Torę uzyskujemy coś znacznie ważniejszego od wiedzy czy mądrości. Mistyczne operacje otwierają drogę do kontaktu z Bogiem, pozwalają dotrzeć do najważniejszej części języka, poznać słowo słów, najskrytszą kombinację liter składających się na Imię Boga.

Bóg ukryty, nie objawiony, to z punktu widzenia Kabały Bóg nie nazwany, którego Imię stanowi dla kabalisty przedmiot dociekań. Imię Boga — jak pamiętamy, złożone z liter — spełnia tak wiele funkcji, że Gershom Scholem uważa je za główny i właściwy temat całej mistyki żydowskiej. Imię Boga stanowi metafizyczną przyczynę wszystkich języków, a siłą rzeczy także przyczynę powstania świata. Jest dalej tworzywem Tory. Niektórzy sądzą, że jest Torą samą. W kabalistycznych traktatach, nie inaczej niż w *Zoharze*, mówi się zarówno o jednym Imieniu, jak i o nieskończonej liczbie Boskich Imion. Dla kabalisty nie ma wielkiej sprzeczności między jednością a nieskończonością, bowiem Bóg godzi doskonale wszelkie paradoksy i antynomie.

Imię Boga może być słowem albo literą. Może też okazać się, że mieści w sobie cały język, kosmos niezliczonych kombinacji literowych i liczbowych. Zdaniem Abrahama Abulafii, jednego z najgłębszych myślicieli żydowskich, Imię Boga odsłania się często człowiekowi w godzinie męki. Poznają je ci, co — podobnie jak sam autor *Księgi Wiecznego Żywota* — kroczą Drogą Imion wprost do Boga. Proroczy duch objawił Abulafii „Wielkie Imię Boga zawierające siedemdziesiąt dwa imiona łączące się i rozdzielające". Mistyczne doświadczenie graniczyło ze śmiercią, jako że dotknięcie Boskiego Imienia niesie człowiekowi zagładę. Już w *Zoharze* Imię Boga, utożsamiane z Torą, nabiera znamion wielkiej

kosmicznej potęgi. Nie może być „zrozumiane", lecz tylko „interpretowane". Dlatego Tora posiada siedemdziesiąt twarzy — tę liczbę Izaak Luria podniesie następnie do 600 000. Wydaje się logiczne, by każdy mieszkaniec Izraela otrzymał swoją własną drogę czytania i interpretowania Tory, swój własny promień boskiego światła.

Z punktu widzenia Kabały stworzenie dokonuje się w przestrzeni języka. Wszystko, co żyje, jest niczym więcej jak językową ekspresją Boga. A sam Bóg — czy jest czymś więcej niż samym tylko Imieniem? Badacze wiedzą wprawdzie o istnieniu Boga ukrytego w swej transcendencji, pozostającego poza obszarem rozważań kabalistów. Jednak sfera niezgłębionej boskości zdaje się tracić powoli swe znaczenie, rozpływa się w powodzi dociekań skupionych na problematyce Imienia. Ziemia i niebo przeminą, lecz wielkie Imię Boga trwać będzie w wieczności, ku której wiodą także ścieżki Tory. No i znajdą się tam oczywiście litery i liczby, słowa i symbole — cała święta przestrzeń języka zostanie ocalona.

Trudno oprzeć się pokusie wysunięcia pewnej dość ryzykownej hipotezy, zgodnie z którą litery istniały zanim uformowane zostało Imię Boga. W każdym razie zbudowana z liter i ewentualnie słów Księga nie jest instrumentem ani wyrazem boskiej woli. Nie jest też w zasadzie skierowanym do człowieka komunikatem, choć i takie zadanie niekiedy jej przypada. Nade wszystko jednak Księga jest towarzyszem Boga, pomocnikiem w Jego stwórczych działaniach. Dlatego w wielu tekstach kabalistycznych Tora przestaje być książką czy nawet księgą. Opisywana jest jako żywy organizm, wcielenie boskiej wiedzy emanujące nieprzerwanie blaskiem świętości. Do identycznej metafory odwołuje się autor *Tikkune Zohar*. W jego traktacie Tora nie posiada rozdziałów, fraz i słów, lecz ma ciało, głowę, serce, usta i inne organy — tak jak człowiek i tak jak naród. Sen o stworzeniu świata wyśniony w *Zoharze* ukazuje w sposób niezmiernie intrygujący relacje między Bogiem, światem i Księgą. Nie ma tam Boga mocującego się z materią, samotnego Demiurga wyrywającego z nicości uniwersum aniołów i zwierząt, światła i ciemności, roślin i kamieni. Bóg stwarza być może dlatego, że posiada Księgę, że ona właśnie dyktuje Mu racje powstania świata w tej a nie innej formie. Zanim ruszy cykl sześciu pracowitych dni, Bóg zagląda do Księgi, wczytuje się w jej treść. Może czerpie stamtąd energię dla swych przedsięwzięć? Może święty akt lektury poprzedzić musi akt kreacji? A może pragnie, by Jego dzieło nabrało odpowiedniego stylu?

Jedno nie ulega wątpliwości: ów wspaniały w swej różnorodności i stworzony przez Boga świat jest zjawiskiem podrzędnym wobec fenomenu Księgi. Jest wielką niewiadomą — nawet dla stwarzającego. I jest czystą potencją, wirującą kulą bytu, którą w każdej minucie ogarnąć może demoniczny chaos. Dlatego ludziom pośredniczącym między Bogiem, światem i Księgą przypada tak odpowiedzialna misja. *Zohar* tłumaczy, że ci, co poświęcają swe życie studiowaniu Księgi, podtrzymują istnienie świata, usprawiedliwiają jego trwanie.

Znamy — prócz świata — jeszcze jedną konstrukcję zbudowaną z liter. To Biblioteka, której imponującej architektury nie poznaliśmy jeszcze w całości. Mistycy chrześcijańscy, a nawet pokrewni im romantyczni poeci wyrażają wątpliwości, czy Bibliotekę uda się przenieść do nieba. Literatura daje nam poczucie wieczności, ale cóż zrobić z literaturą, gdy odkryją się wszystkie tajemnice i będzie — mówiąc słowami Zygmunta Krasińskiego — „niebo wszędzie"? Mistycy i teologowie nie znajdują wystarczających powodów, dla których w raju miałaby istnieć literatura. Pamiętajmy, że dla poetów brak też miejsca w doskonałym państwie Platona i ziemskim raju Marksa.

Wyobrażam sobie, że kabalistyczna interpretacja fenomenu literatury mogłaby się okazać pomyślniejsza. Przede wszystkim tylko dla nas, krótkowzrocznych, bo żyjących w upadłym świecie, Biblioteka tkwi w stanie płynnego chaosu. To nieprawda, że jedne dzieła pojawiają się, a inne toną w mroku niepamięci i wreszcie rozsypują się w proch. Bo z perspektywy sefirotów i towarzyszących im świętych liter wszystkie możliwe książki zostały dawno napisane. Biblioteka jest kompletną całością i żaden pisarz nie jest w stanie dodać do niej ani słowa.

Podobnie nie pojawiają się od wieków żadni nowi autorzy. Bowiem dusza Adama, pierwszego człowieka, któremu przyszło zetknąć się ze świętą substancją języka, zawierała w sobie dusze wszystkich piszących. Czuję się nieswojo myśląc, że przed przyjściem na świat mieszkały obok siebie dusze Szekspira i Dostojewskiego, a ich sąsiadką mogła być na przykład dusza Henry Millera. Taką ewentualność dopuszcza jednak *Zohar*, a nieco wcześniej pojawia się ona w refleksji jednego z zapomnianych już dziś filozofów wczesnego średniowiecza.

Spoza owego mozolnego procesu pomnażania liczby dzieł i pracowitej bieganiny autorów wyłania się przecież coś naprawdę ważnego — coś, co pozostaje nawet po zamknięciu dziejów świata. Są to kombinacje liter i same litery, niezależnie od tego, czy składają się na Imię Boga czy

buntowniczą powieść Celine'a. I jeszcze jedno. Ktoś, kto przyłożyłby kategorie Kabały do myślenia o literaturze, nabrałby przekonania, że nie tylko my kreślimy litery. To również litery nami się posługują: „litery nas piszą". Ostatecznie zatem nie może być innej świętości i większej chwały niż ludzki wysiłek zadomowienia się w tajemniczej i doprawdy boskiej przestrzeni języka.

Eugenia Prokop-Janiec

„Żyd Wieczny Tułacz": dialektyka, publicystyka, katastrofa

1. Potrójny autoportret

Stary Wat zwykł był przedstawiać siebie młodego — z epoki *Piecyka* i *Bezrobotnego Lucyfera* — to jako dadaistę, to znów zbuntowanego „ubogiego Fausta"[1], to nihilistę[2]. Z perspektywy *Mojego wieku* i *Dziennika bez samogłosek* owe trzy autoportrety przenikały się zresztą nawzajem i zlewały. „To jest dadaizm, to co inaczej można by pewnie również nazwać nihilizmem, utrata wiary w możliwość przyszłej europejskiej cywilizacji, zakwestionowanie europejskiej cywilizacji" — twierdził pisarz w rozmowie z Miłoszem.[3] Futurystyczny antytradycjonalizm zaś gotów był traktować jako odmianę faustycznego buntu.

Dadaistyczno-nihilistyczny epizod nabierał po latach dla Wata kluczo-

[1] A. Wat *Kartki na wietrze*, w: *Dziennik bez samogłosek*, oprac. K. Rutkowski, Warszawa 1990, s. 266.

[2] A. Wat *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, rozmowy prowadził i przedmową opatrzył Cz. Miłosz, Warszawa 1990, t. 1, s. 26, 76–77.

[3] Tamże, s. 26.

wego niemal znaczenia w rozumieniu własnej młodości i jej artystyczno-ideowych powikłań: pozwalał objaśniać i złamanie pióra, i marksistowską konwersję. Duchowe przygody skandalizującego futurysty, cygana, uczestnika „popijaw" Witkacego, a zarazem redaktora kryptokomunistycznego pisma literackiego, politycznego więźnia, współtowarzysza Hempla i Stawara składały się w spójną i logiczną całość: „nie wytrzymawszy swojego nihilizmu konsekwentnie do końca, rzuciłem się z oczyma zamkniętymi w komunizowanie"[4]. Był to — jak powie pisarz gdzie indziej — czysty wybór. Wybór — utopii. By jednak do niego doszło, potrzebne było swoiste ideowe *experimentum crucis*: nihilistyczny *Bezrobotny Lucyfer* właśnie, który, niby Heglowska teza, wyłonił swą antytezę — publicystykę „Miesięcznika Literackiego". Na jednym brzegu: relatywizm wartości poddanych testowi „dialektycznego umysłu", niejasność i niewyrazistość pojęć przenicowywanych przez szyderczy umysł, błazeński humor, katastrofizm, „zakwestionowanie podstawowych idei ludzkości"[5]. Na drugim: pakt z Duchem Dziejów i zauroczenie komunizmem — namiastka wiary.

Ową autointerpretację — sugestywny obraz dialektyki idei, dialektyki postaw, dialektyki twórczości — udało się Watowi nader skutecznie narzucić odbiorcom.[6] Jest wszakże faktem godnym zastanowienia, że pierwsi czytelnicy jego młodzieńczego, pesymistycznego obrachunku z ludzkością i Europą gotowi byli widzieć w *Bezrobotnym Lucyferze* nie tylko manifest anarchizmu czy nihilizmu[7], ale i dzieło z gatunku „beletrystyki dziennikarskiej, poniekąd w rodzaju Ilji Erenburga"[8]. Że słyszano tam „echa kawiarni i radykalnych dzienników"[9]. Że widziano „felietonowość" i — aktualność „wściekłej satyry na świat dzisiejszy"[10]. Że — słowem — w latach dwudziestych Watowskie obnażanie złudy wartości zdawało się mocno zakotwiczone w aurze powojennej Europy, jej mitach, stereotypach, obsesjach. Jakby rozpoczęty *Piecykiem* „trans

[4] A. Wat *Kartki na wietrze*, op. cit., s. 256.

[5] A. Wat *Mój wiek...*, t. 1, s. 77.

[6] Zob. Cz. Miłosz *Przedmowa*, w: A. Wat *Mój wiek...*, t. 1, s. 10.

[7] Zob. K. Czachowski *Obraz współczesnej literatury polskiej 1884–1934*, t. 3: *Ekspresjonizm i neorealizm*, Warszawa 1936, s. 549.

[8] S. K. *Z ostatnich nowości. Notatki literackie*, „Kuryer Literacko-Naukowy" 1927 nr 11.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

czytającego młodzieńca wieku"[11] objął nie tylko Nietzschego, Stirnera, Kierkegaarda, Kanta, pisarzy romantyzmu i moderny, ale też jednodniowych proroków z pierwszych stron gazet...

2. Publicystyka i dialektyka

Ów kontekst współczesny — stan potocznej świadomości, popularne przesądy, problemy, fascynacje, fobie — odgrywa rolę swoistego ekranu idei w *Żydzie Wiecznym Tułaczu*, opowieści otwierającej *Bezrobotnego Lucyfera*. W przedstawionej tu powojennej Europie mówiono o „potrzebie pokoju, o dolarze, o zbrojeniach, o procesie w Dayton, o kryzysie demokracji, o powstaniu w Chinach, o bluesie, o Lidze Narodów, o boksie, o nowej poezji, o niebezpieczeństwie obcych ras, o zagrożonej cywilizacji, o zatargu w Mossulu, o Żydach, o giełdzie".[12] Mozaika gazetowych newsów — zwięzły konspekt nurtujących świat „idei dnia" — posłuży jako materiał pisarskiej gry. Slogany przedzierzgną się w portrety i przygody bohaterów. Wyliczenie zamieni w skomplikowaną sieć wzajemnych przewrotnych zależności. Pieniądze — giełda — Żydzi — obce rasy — zagrożona cywilizacja: niby wytrawny *bricoleur* zmajstruje Wat z gotowych klocków-idei, klocków-stereotypów własną opowieść, podporządkowaną prawom dialektyki, groteskowego humoru, ironii. A także automistyfikacji. Jak i inne utwory tomu (np. *Hermafrodyta*[13]) nie jest bowiem *Żyd Wieczny Tułacz* wolny od autobiograficznych reminiscencji. Wizja zdobycia papieskiej tiary była, jak wiadomo, jedną z ulubionych kabotyńskich gier młodego Wata:

> Mówiłem długo i sugestywnie, z fajerem, o tym, że postanowiłem zostać papieżem, rozwijałem plan jak dojdę do kardynalstwa w szybkim czasie i jak przed trzydziestym piątym rokiem życia zostanę wybrany papieżem.[14]

Uznanie Natana z Zebrzydowa za sobowtóra autora byłoby jednak wnioskiem wyciągniętym zbyt pochopnie. We własne, czułe, wspomnienia dzieciństwa (płonące piątkowe świece, babka z zawiniętymi

[11] M. Baranowska *Surrealna wyobraźnia i poezja*, Warszawa 1984, s. 228.
[12] A. Wat *Żyd Wieczny Tułacz*, w: *Ucieczka Lota. Proza*, oprac. K. Rutkowski, Londyn 1988, s. 29.
[13] Zob. A. Wat *Kartki na wietrze*, op. cit., s. 276.
[14] A. Wat *Dziennik bez samogłosek*, s. 122.

w czerwoną chusteczkę łakociami dla wnuka[15]) wyposaży też autor drugiego żydowskiego protagonistę opowieści, barona Goulda.
Motyw żydowskiego papieża nie był zresztą, wbrew pozorom, wyłącznie obrazoburczym pomysłem warszawskiego mitomana. Odsyłając do związków judaizmu i chrześcijaństwa, do problemu żydowskich konwertytów i maranów, wreszcie do idei rodem z *Protokołów Mędrców Syjonu* (o czym niebawem) miał on już zresztą i literackie realizacje. Warto przypomnieć tu, ogłoszoną niemal równocześnie z *Bezrobotnym Lucyferem*, historyczną powieść *Papież z ghetta* (1928)[16] poczytnej niemieckiej pisarki katolickiej Gertrudy von Le Fort. Autorka sięgnęła w tym utworze po legendę o żydowskim pochodzeniu antypapieża Analekta II, potomka rzymskiego rodu Pier Leone, którego protoplastą miał być Hanoch ben Esra cudownie nawrócony za czasów Benedykta IX.
W opowiadaniu Wata ów wyjściowy — by tak rzec — pomysł „papieża z getta" zanurzony został głęboko w roztworze stereotypów. Roztworze istotnie go modyfikującym. Do jakiego stopnia żywioł publicystyczny zdołał podporządkować tu sobie inne ingrediencje — nie tylko pierwiastek autobiograficzny, ale i literacki — uzmysłowić może dokonana przez pisarza reinterpretacja wątku Żyda Wiecznego Tułacza. W jaką zaś stronę mógłby był iść Wat, mistrz groteskowej trawestacji z *Piecyka*, rezygnując z chemii owego roztworu, daje wyobrażenie najgłośniejsze bodaj awangardowe opracowanie motywu Ahaswera w literaturze dwudziestowiecznej: *Przechodzień z Pragi* Guillaume'a Apollinaire'a. (Notabene opowiadanie to ukazało się w polskim przekładzie na łamach prasy codziennej już w roku 1924.[17]) Autor *Heretyka i s-ki* odwołał się do francuskich tradycji historii o Ahaswerze, znanym nad Loarą jako Isaak Laquedem[18], i wystylizował utwór na kolejną relację o pojawieniu się nieśmiertelnego wędrowca. Od przekazanych w XIII-wiecznych kronikach wzmianek[19] o spotkaniach i rozmowach z Wiecznym Żydem rozpoczęła się przecież jego wielowiekowa peregrynacja przez folklor

[15] Zob. A. Wat *Kartki na wietrze*, op. cit., s. 265, 268.
[16] G. von Le Fort *Papież z ghetta. Legenda rodu Pier Leonich. Powieść*, przekład autoryzowany J. Sztaudyngera, Poznań, brw.
[17] G. Apollinaire *Przechodzień z Pragi*, „Nasz Przegląd" 1924, nr 128.
[18] J. Karłowicz *Żyd Wieczny Tulacz. Legenda średniowieczna. Opowiedział i krytycznie rozebral...*, „Biblioteka Warszawska" 1873, t. 3, s. 8.
[19] Zob. G. K. Anderson *The Legend of the Wandering Jew*, Providence 1965, s. 16–21.

i literaturę Europy... Apollinaire'owski Laquedem, cicerone narratora z Francji, pokazywał przybyszowi katedry i lupanary Pragi roku 1902, referował dzieje miasta i swe własne. Popisywał się przy tym niepospolitą erudycją w zakresie osobistej legendy, jej źródeł, wariantów i literackich realizacji. *Przechodzień z Pragi* przynosił groteskową, prowokacyjną, obrazoburczą rewizję mitu. Bohater nie występował tu bynajmniej jako fin-de-siecle'owy wędrowiec, uginający się pod brzemieniem winy i Boskim przekleństwem. Przeciwnie: kroczył po „szczęśliwych drogach", używał ziemskich rozkoszy i bawił igrzyskiem, zgotowanym przez dzieje. Nie żałował występku. Nie szukał ukojenia w śmierci. „Szczęśliwy podróżnik bez celu"[20], smakosz życia celebrował swą nieśmiertelność, chełpiąc się „genialnym grzechem", który wyniósł go ponad ludzi. Polemiczna wobec literackich tradycji Apollinaire'owska kreacja stała na antypodach owych „dziwnych a budujących historii Ahaswera"[21], które wciąż jeszcze krążyły wśród jarmarcznych druków Dwudziestolecia. (Wydana na początku lat dwudziestych w Chełmie *Historya o Wiecznym Żydzie* była jedną z pozycji w serii „Tanich i ciekawych książek", w której znalazły się również takie dzieła jak *Krzak Róży czyli skromność, praca i cnota nie zostaną bez nagrody, Krzyżyk drewniany czyli Bóg nie opuszcza, Proroctwo Królowej Saby czyli mniemana jej rozmowa z królem Salomonem* czy *Przeraźliwe Echo Trąby Ostatecznej...*).

Wat nie poszedł ani drogą wysokich, ani drogą niskich tradycji motywu Ahaswera. Nie porównał go z Kainem, Prometeuszem, Latającym Holendrem, Don Juanem, Faustem. Nie uczynił świadkiem męki Chrystusa, nosicielem kosmicznej winy, wyrazicielem Weltschmerzu czy cierpień ludzkości.[22] W ogóle — nie wprowadził w swym opowiadaniu jego postaci. Formuła Żyd Wieczny Tułacz, używana jako synonim Żydostwa, pełni w utworze rolę językowej figury wybranej dla elegancji stylu... Jedynym zaś rysem wiążącym opowieść Wata z „budującymi" historiami o Ahaswerze-tułaczu jest idea pojednania Żydów z Chrystusem — przez chrzest.

[20] G. Apollinaire *Przechodzień z Pragi*, w: *Wybór pism*, wybrał, wstępem i notami opatrzył A. Ważyk, Warszawa 1980, s. 403.

[21] Zob. *Historya o Wiecznym Żydzie*. Podług niemieckiego wzoru opracował I. P., Chełmno, brw., *Żyd Wieczny Tułacz z Jeruzalem, który żył przed ukrzyżowaniem Chrystusa i przez Wszechmocność Boga jeszcze do dzisiejszego dnia żyje*, Winona 1891.

[22] O symbolicznych znaczeniach postaci Ahaswera w europejskiej tradycji pisze G. K. Anderson, op. cit.

3. Przechrzci, Sanhedryn, Mędrcy Syjonu

Akcja masowych żydowskich konwersji wyreżyserowana zostanie przez dwu ludzi: nowojorskiego bankiera Goulda (człowieka – Złoto) i Natana, „marzyciela getta" z błotnistego (*Czarnebłoto* Klemensa Junoszy!) kresowego polskiego sztetł. Wizja podstępnego chrztu dla „stworzenia nowej powszechnej religii spajającej wszystkie sprzeczności" jest, rzecz prosta, dalekim echem *Nie-Boskiej Komedii* Zygmunta Krasińskiego. O wiele bliższym zaś *Protokołów mędrców Syjonu*, nad których autentycznością toczyła się na początku lat dwudziestych burzliwa dyskusja. *Wykład XVII* owych *Protokołów*... zawierał właśnie paragraf o „królu żydowskim — papieżu, patriarsze świata", głoszący, iż „Król żydowski będzie rzeczywistym papieżem całego świata, patriarchą kościoła międzynarodowego"[23]. Pilnym czytelnikiem *Protokołów*..., dzieła Ochrany, był Henry Ford, autor znanych antysemickich publikacji, którego fikcyjny wnuk, Jan Ford, wprowadzony zostanie przez Wata jako wódz starozakonnych antysemitów.
Obsesja żydowskiej infiltracji kościoła katolickiego nie była wprawdzie w latach dwudziestych jeszcze w Polsce tak potężna jak dekadę później, niemniej mocno owładnęła już endeckie umysły. „Myśl Narodowa" biła na alarm:

1922 rok. I. O. Grabowski *Chrześcijanie w synagogach*: „Dla katolicyzmu najniebezpieczniejszy jest zbyt gorliwy prozelityzm w kierunku nawracania i chrzczenia Żydów".[24]
1926 rok. St. Pieńkowski *Przedmurze chrześcijaństwa*: „Piękna ta i wzorowo zorganizowana robota [„zażydzenie" — E.P–J] byłaby jednak niepełna, gdyby Żydzi cofnęli się przed najdrażliwszym jej zaplotem, mianowicie przed religią narodu i jego kościołem".[25]

Powtarzające się głosy o — wedle określenia tegoż Pieńkowskiego — „chrześcijańskiej maskaradzie Żydów" były znakiem nowych czasów. Zdobywająca sobie coraz liczniejsze rzesze zwolenników koncepcja konfliktu dwu wrogich narodów–organizmów, dwu zwalczających się ras rugowała bezpowrotnie stare, bo staropolskie przecież, recepty asymilacji Żydów właśnie poprzez chrzest. Na początku XX wieku przypominał je wprawdzie jeszcze Antoni Lange, który w broszurze

[23] *Protokoły Mędrców Syjonu*, w: J. Tazbir *Protokoły Mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 1992, s. 236.
[24] I. O. Grabowski *Chrześcijanie w synagodze*, „Myśl Narodowa" 1922 nr 3.
[25] St. Pieńkowski *Przedmurze chrześcijaństwa*, „Myśl Narodowa" 1926 nr 2.

O sprzecznościach sprawy żydowskiej (1911) wzywał do wyzwolenia Żydów przez „chrzest na jedno z wyznań kulturalnej Europy łacińskiej"[26], lecz już wówczas projekt ten brzmiał zdecydowanie anachronicznie.

O intelektualnej atmosferze, w jakiej przedsiębrano izolację Żydów i chrześcijan, separację judaizmu i chrześcijaństwa, świadczyć może ogłoszone równocześnie z opowiadaniami Wata dzieło Tadeusza Zielińskiego *Hellenizm a judaizm* (1927), które wywołało potężną dyskusję kontrowersyjną tezą, iż „prawdziwym starym zakonem chrześcijaństwa jest Biblia Hellenów"[27].

Wszystkie te idee spisku przechrztów, „wszechwładzy Judy", „semickiego imperializmu", planów Mędrców Syjonu etc. chłonęła literatura. Przede wszystkim antysemicko zabarwiona endecka powieść popularna[28] lat dwudziestych i drugorzędna powieść katastroficzna, zwłaszcza w tej swej odmianie, która odznaczała się propagandowością i publicystycznością[29]. Spisek ciemnych, złowieszczych sił żydomasonerii czy żydokomuny należał do żelaznego repertuaru wątków w utworach dokonujących obrachunków z rewolucyjną pożogą czy wojną 1920 roku a wychodzących spod piór pisarzy *minorum gentium*, takich jak Edmund Jezierski (właściwie Edmund Krüger), Edward Ligocki, J. Mariański czy Roman Dmowski (pisujący pod pseudonimem Karol Wybranowski). Mit żydowskiej intrygi bywał też atrakcyjny i dla pisarzy wybitnych: Karola Huberta Rostworowskiego, Wacława Sieroszewskiego...

O swoistym czytelniczym zapotrzebowaniu na tego rodzaju dzieła świadczyć zdaje się niezwykła popularność w Polsce „żydowskich" utworów znanych francuskich prozaików, braci Hieronima i Jana Tharaud, sięgających w swych powieściach i po mit żydokomuny (*Gdy Izrael jest królem*, 1923), i po tanią egzotykę życia żydowskiego w „dzikich ostępach" wschodniej Europy (*Królestwo Boże* 1923, *Cień krzyża* 1923, *Róża Saronu* 1928), autorów obficie u nas w latach dwudziestych tłumaczonych.

[26] A. Lange *O sprzecznościach sprawy żydowskiej*, Warszawa 1911, s. 71–72.

[27] A. S. [A. Świętochowski] *Hellenizm i judaizm*, „Myśl Narodowa" 1927, nr 11.

[28] Zob. H. Kirchner *Polska powieść popularna w latach międzywojennych*, w: *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, red. A. Brodzka, M. Hopfinger, J. Lalewicz, Wrocław 1986, s. 409.

[29] Zob. K. Kłosińska *Katastroficzna odmiana powieści popularnej*, w: *Katastrofizm i awangarda*, red. T. Bujnicki, T. Kłak, Katowice 1979, s. 71, 73.

Że polityczne i religijne roztrząsania mogły się bezkolizyjnie łączyć w utworach tego typu, przekonuje powieść *Noc na Palatynie* (1923) Edwarda Ligockiego. Sceny z rewolucyjnej (opanowanej przez żydokomunę) Rosji sąsiadują tu z refleksjami nad naturą związków judaizmu i chrześcijaństwa, nad stosunkiem Żydów do Chrystusa i — z *credo* antysemickim:

We wszystkich walkach, we wszystkich przejawach toczącego się życia — zjawia się nagle, w cieniu, niepostrzeżenie Żyd Wieczny Tułacz. Rola jego jest cicha, niewyraźna, mętna, bez znaczenia pozornie. Jednakże wszędzie on jest — wszędzie gdzie coś się dzieje lub ma wydarzyć[30].

„Walczące Żydostwo" — jak powiada gdzie indziej Ligocki — posiada tajne centrum dowodzenia: straszliwy Sanhedryn, zawiadujący wstrząsami rozrywającymi Europę, jednako przebiegle inspirujący i zburzenie Bastylii, i wystrzał z Aurory.

4. Koło historii

Z antysemickich obrazów i stereotypów buduje Wat w *Żydzie Wiecznym Tułaczu* konstrukcję podporządkowaną — po części — regułom wypracowanym już przez kontrantysemicką satyrę lat dwudziestych. Układanie antysemickich puzzli stanowiło przecież *specialité de la maison* antyendeckiej satyry Tuwima. W *Anonimowym mocarstwie* poeta wyśmiewał w ten sposób popularną wówczas antologię Adolfa Nowaczyńskiego (*Anonimowe mocarstwo*, 1921), a w głośnym *Moim dzionku* szydził ze swego własnego wizerunku w oczach „prostego antysemity", przedstawiając się jako komunista, talmudysta, szpieg, fałszerz dolarów, pornograf i bywalec — oczywiście! — kabaretów[31]. Kakofoniczny katalog stereotypów kompromitował się sam przez się — poprzez absurd.

Autor *Bezrobotnego Lucyfera* wykorzystuje ów chwyt absurdalnego puzzla, każąc dyktatorowi światowych giełd rozważać możliwość sfinansowania wszechświatowej rewolucji komunistycznej czy definiując paradoksalność Żydów: bezbożnych i religijnych, rewolucyjnych i konserwatywnych zarazem. A także — łącząc chińskie, niemieckie i bolszewic-

[30] E. Ligocki *Noc na Palatynie*, Warszawa 1923, s. 183.

[31] J. Tuwim *Mój dzionek*, w: *Jarmark rymów*, Warszawa 1991, s. 84–85.

kie zagrożenie w jedną „mongolską nawałnicę". Technika, o której mowa, stała się niebawem jednym z klasycznych chwytów kontrantysemickiej satyry i łatwo odnaleźć jej przykłady — choćby w prozie lat trzydziestych, u Zbigniewa Uniłowskiego:

Przy stole, obok lampki, siedziała niemłoda, lecz piękna Żydówka w peruce i układała pasjanse. W samym rogu izby, przykuty masywnym łańcuchem do ściany, leżał olbrzymi tygrys bengalski. Okrutna bestia łakomie spozierała na czołgające się nie opodal dzieci, u których brak nóg lub rąk wyraźnie wskazywał na krwiożerczość zwierza. Nie opodal w balii, do połowy napełnionej wodą, moczyła się para płaczących niemowląt chrześcijańskich oraz pluskał się wielki, półżywy szczupak: wszystko to przeznaczone było na szabes.[32]

Strategia Wata nie wyczerpuje się wszakże w satyrycznych procederach. Absurdalna antysemicka układanka umieszczona zostaje, niby w szkatułce, w innej: w groteskowo-katastroficznej układance popularnych idei, dotyczących przyszłości europejskiej cywilizacji. Różni to autora *Żyda Wiecznego Tułacza* od tych pisarzy, którzy występując przeciwko antysemityzmowi sięgną w latach trzydziestych po konwencję *political fiction*, opowieści z — niedalekiej — przyszłości.

Utwory tego typu, choćby *Polska bez Żydów* (1938) Tadeusza Hollendra, przedstawiały antysemicki raj, świat bez Żydów, jako swoisty „świat na opak", w którym wszyscy rychło jednoczą się dla przywrócenia dawnego *status quo*. Nawet te siły, które zbijały swój polityczny kapitał na antysemityzmie, teraz gwałtownie tracące rację bytu i zmuszone tym do włączenia się w prożydowski front.

W ujęciu satyrycznym absurd antysemickich fobii bywał bądź to — jak w przypadku Tuwima — opatrywany jawną ideową pointą, bądź to — jak w przypadku Hollendra — kompromitowany metodą krytyki „nie wprost": szyderstwa ze zrealizowanej utopii „czystego rasowo" i dzięki temu szczęśliwego społeczeństwa.

Świat na opak Wata (antysemici stają się wyznawcami Jehowy, Żydzi hierarchią katolickiego kleru) wpisany zostaje w szerszy katastroficzny kontekst. Żydowski papież i jeszyboty zamienione na katolickie seminaria duchowne to tylko część pejzażu Europy przyszłości. Europy „chwiejącej się na swych glinianych nogach"[33], lecz dzięki reformatorowi, Natanowi z Zebrzydowa, zdolnej stawić czoła mongolskim hordom

[32] Z. Uniłowski *Opowiadanie antysemickie*, w: *Człowiek w oknie*, Warszawa 1957, s. 100–101.

[33] A. Wat *Żyd Wieczny Tułacz*, op. cit., s. 33.

sprzymierzonych ze sobą żółtych i bolszewików, ponoszących klęskę z rąk papieża-Żyda u granic Polski — przedmurza chrześcijaństwa. Ratunek przychodzi zatem od Żydów. Jakby uskrzydlony i przekonany *requiem* dla metafizyki, odegranym przez Witkacego, jego lękiem przed nowym społeczeństwem — Natan z Zebrzydowa rzuca śmiały projekt doskonałego urządzenia świata, łącząc w swej wizji inżynierię społeczną z metafizyką. Projekt marksistowskiego katolicyzmu, komunistycznej teokracji czy jakkolwiek go jeszcze nazwać. Ów plan ratunkowy ma wszakże drugie, ukryte — żydowskie — dno. Natan pragnie własnoręcznie obrócić koło historii: cofnąć Żydostwo przez „Marksa i Kalwarię" do płonącego krzewu Mojżesza. Traktując chrześcijaństwo i marksizm jako dopływy tego samego „pierwotnego potoku judaizmu"[34] zdradza się jako prorok „judejskiego samowładztwa", „genialny kierownik Judy"[35] z *Protokołów Mędrców Syjonu*...

Reminiscencje z Witkacego i *Protokołów*... sąsiadują u Wata z przenikliwymi diagnozami perspektyw cywilizacji europejskiej, zdumiewająco bliskimi pewnym wątkom Miłoszowskiej *Ziemi Ulro*. Przede wszystkim tam, gdzie podkreślana jest więź pomiędzy wyobraźnią religijną i naukową (odrodzenie metafizyki dzięki fizyce i naukom eksperymentalnym), czemu patronował, można mniemać, konwencjonalizm *Wartości nauki* Henryka Poincaré. Katastrofizm *Żyda Wiecznego Tułacza* jest jednak innej próby niż na przykład opowiadania *Niech żyje Europa! (Ze wspomnień byłego Europejczyka)*. Współczesne mity, lęki, uprzedzenia składa autor w całość, ujętą w karby spiskowej wizji dziejów. Wizji będącej jak wiadomo manifestem ufnej i niezachwianej wiary w racjonalność historii, w racjonalność precyzyjnego mechanizmu dziejów, który można bezbłędnie przeniknąć i własnoręcznie dowolnie ustawić.

Efekty reform, które przeprowadzi Natan, podważają wszakże to optymistyczne złudzenie. Wola jednostki, grupy, ludzkości doprowadzić może wyłącznie do zamiany ról w żelaznym scenariuszu dziejów, którego nie sposób ani przeformułować, ani odrzucić. Historia podlega odwiecznemu rytmowi wzrostu, kwitnienia, uwiądu, jej koło toczy się niepowstrzymanie, odciskając niezmienny ślad w materii zdarzeń. Wszystko już było: talmudysta z głuchej prowincji ogląda metropolie świata bez

[34] Tamże, s. 34.

[35] *Protokoły Mędrców Syjonu*, op. cit., s. 198.

cienia zdziwienia: „Dawniej nazywało się Sodomą i Gomorą, Babilonią, Rzymem. Dziś nazywało się Warszawą, Wiedniem, Paryżem".[36] Wieczny kołowrót analogii.

Nowe tysiąc lat Europy, do której zawitało „nowe średniowiecze", świecka władza papiestwa, teokratyczny ustrój (cóż stąd, że Żydzi występują teraz w roli chrześcijan, a antysemici nawracają się na mozaizm?), to — na powrót — era religijnych prześladowań, inkwizycji, getta, płonących stosów. W świecie przyszłości Wata nie ma postępu w żadnej dziedzinie. Ocalona przed „wschodnią nawałą" Europa wróci do „komunistycznej gospodarki klasztorów"[37], którą po wiekach podkopywać zacznie rozwijający się kapitalizm. Przy zmienionych rolach, cykl pozostaje niezmienny. Pokonanie czasu, o czym marzy baron Gould, zawładnięcie historią — nie może się udać. Żydzi, którzy z roli świadków historii przedzierzgnąć się pragną, jak chce teoria spiskowa, w jej reżyserów, poniosą klęskę. Genialne dzieło Natana z Zebrzydowa czeka tak czy inaczej — destrukcja...

Co zdolne jest oprzeć się zniszczeniu? Co ocaleje z katastrofy? Wieczna opozycja Żyda i antysemity, Żyda Wiecznego Tułacza i jego Wiecznego Wroga, splecionych nierozerwalnym, zda się, uściskiem.

[36] A.Wat *Żyd Wieczny Tułacz*, op. cit., s. 32.

[37] Tamże, s. 35.

Roztrząsania i rozbiory

Klaczko i jego kompleks

Julian Klaczko był pierwszym wybitnym pisarzem polskim żydowskiego pochodzenia. W dzieciństwie otrzymał tradycyjne żydowskie wychowanie religijne, oparte na studiach Biblii i Talmudu, a jego dorobek pisarski otwierają wiersze w języku hebrajskim. Z czasem stał się żarliwym katolikiem oraz czołowym konserwatywnym publicystą. Obóz konserwatywny tak na emigracji, jak i w kraju programowo nawiązywał do ziemiańsko-szlacheckich tradycji. A Klaczko wywodził się z kupieckiego środowiska.

Przebył więc ideologicznie daleką drogę. Nie bardzo wiemy, jak ją przebywał, jak i kiedy łamał się z przekonaniami i nawykami, które wyniósł z domu, jak świadomość odrębnego pochodzenia zaważyła na jego stosunku do ludzi. W pismach jego darmo by szukać akcentów autobiograficznych.

Niektórych jednak takich świadectw możemy się dokopać. Szczególnie wymowny jest tu znany epizod z Krasińskim. Cenił Klaczko poezję Krasińskiego bardzo wysoko, tym wyżej, że był to poeta ideowo mu bliski. A równocześnie miał prawo uważać autora *Nie-boskiej Komedii* za antysemitę. Toteż kiedy w r. 1847, będąc w Heidelbergu, dowiedział się, że uwielbiany przezeń poeta przebywa w pobliskim Baden i napisał doń, że chciałby go poznać, dodał, jak to sformułował w parę lat później Krasiński w liście do St. E. Koźmiana: „Ostrzegam, że moim zwyczajem, gdy do jakiego Polaka się udaję, zawsze wprzód mu oznajmić, żem Żyd, na to, by miał zupełną wolność przyjęcia mnie lub nie".

Krasiński, „poeta anonimowy", odpowiadając nieznanemu wielbicielowi, który wtedy jeszcze nie dał się poznać jako polski publicysta, wyparł

się tak swojej twórczości poetyckiej, jak i antysemityzmu, i oświadczył, że ponieważ nie jest tym poetą, za którego Klaczko go uważa, nie ma więc potrzeby spotkania. Zapewniał go równocześnie, iż na tej odmowie nie zaważyło pochodzenie Klaczki, bo, żeby znów uciec się do sformułowania z tegoż samego listu Krasińskiego do Koźmiana z 1849 r., temu „zapoznaniu skądinąd żadną by przeszkodą być nie mogło ni powinno, że należysz do plemienia, które śród dziejowych losów plemion ludzkich niezawodnie najarystokratyczniejszym pochodzeniem znaczy synów swoich, bo jest najstarszym, a niegdyś wielkich czynów plemieniem na ziemi". W komentarzu do tych słów Koźmian zanotował, że kiedy starał się przekonać Klaczkę, iż nie powinien czuć się dotknięty listem Krasińskiego, usłyszał odeń: „Oto i wy tak dobrzy, tak przyjacielscy dla mnie jesteście, a przecież w głębi duszy mną pogardzacie". Jakże wymowne to świadectwo bolesnego kompleksu, jakim stało się dla Klaczki jego pochodzenie.

Koźmian starał się namówić Krasińskiego, aby załagodził sprawę, pisząc do Klaczki ponownie. Autor *Psalmów przyszłości* wybrał inną drogę. Kiedy jesienią 1849 r. przyjechał do Paryża, poprosił Cieszkowskiego, u którego i Klaczko bywał, aby zorganizował spotkanie, na którym postarałby się wytłumaczyć Klaczce, iż niesłusznie się nań obraził. Klaczko nie miał jednak ochoty na taką rozmowę. Do spotkania takiego doszło z czasem przypadkowo w tym lub w następnym roku, i to u Cieszkowskiego właśnie. Krasiński zaczął wtedy tłumaczyć „prawie w ataku nerwowym" Klaczce, iż nie miał zamiaru go urazić i to raczej on powinien czuć się urażony, bo Klaczko, rozpowiadając, iż na czołobitny list odpowiedział drwiną, wyrabia mu opinię człowieka podłego. Klaczko wysłuchał tego wyjaśnienia w milczeniu, a na koniec wykrztusił, że wierzy słowom Krasińskiego i zaraz potem się wyniósł.[1]

Spotkanie to konflikt rozładowało. Z czasem stosunki między obydwoma ułożyły się dobrze. Uczył Klaczko synów Krasińskiego. Został też na emigracji czołowym heroldem sławy Trzeciego Wieszcza. Kiedy zaś Hôtel Lambert nie odwołał balu, który przypadł akurat tuż na dzień po śmierci Krasińskiego, mimo że związany był politycznie z obozem księcia Adama Czartoryskiego i należał do redakcji „Wiadomości Polskich", napiętnował to publicznie jako skandal.

A Krasiński? Swoją relację ze zreferowanego powyżej pierwszego spotkania z Klaczką zakończył stwierdzeniem, które dla nas dziś brzmi zgrzytliwie, ale przez to właśnie jest szczególnie wymowne. Oświadczył,

[1] Cytaty z Krasińskiego i Koźmiana przytaczam za Krasińskiego *Listami do Koźmianów*, opr. Z. Sudolski, Warszawa 1977, s. 259, 263, 333–334.

iż uważa go za kogoś, kto nie tylko charakterem, ale i inteligencją bije Norwida. Wyraźnie zaimponowała mu drażliwość Klaczki, mimo że stała się dlań mocno kłopotliwa. A jakże zachwycał się paryskimi wykładami Klaczki o Mickiewiczu!

Kompleks Klaczki miał jeszcze i swój aspekt ukryty, taki, który wyczytać możemy ze znamiennego dlań obrazowania. W r. 1857 rozprawił się on z *Krewnymi* Korzeniowskiego. Ta diatryba krytyczna napisana jest świetną w swej werwie i bogactwie obrazowania polszczyzną. Ale nie wystawił w niej Klaczko najlepszego świadectwa swojej przenikliwości krytycznej. Zawyrokował w tym artykule, że powieść francuska to rodzaj literacki, który się najoczywiściej przeżył:

> Teoretyków naszych przed dziesięciu laty uwiódł chwilowy a potężny sukces, który miały ówczesne płody Balzaca, Sanda, Eugeniusza Sue i Dumasa. Niechże im będzie odpowiedzią dzisiejszy stan literatury francuskiej, w której romans zużył się do szczętu, a twórczość widocznie nowej szuka formy.[2]

Pech chce, że to podzwonne francuskiej powieści wyszło drukiem akurat w tym samym roku, w którym ukazała się *Pani Bovary*. Klaczko powieści Flauberta nie przeoczył. Nie mógłby zresztą jej przeoczyć, bo wywołała głośny skandal. Toteż w dwa lata później, w r. 1859, wspomniał ją w *Katechizmie nierycerskim* jako... przykład pornografii, w której lubują się amatorzy sprośności.

Otóż artykuł o *Krewnych* zaczyna się od skarg na to, że literatura współczesna w miarę jak zyskuje na poczytności, traci na polocie, staje się coraz przyziemniejsza. Wyraził to Klaczko przy pomocy swoistej przenośni:

> Myśl nie jest już numizmatem, starannie zbieranym przez miłośników, przechowywanym i cenionym przez rzadkich znawców; jest ona już monetą przechodzącą z rąk do rąk, przez rąk jak najwięcej i w miarę właśnie większego obiegu tym bardziej cenioną; ale ta moneta bywa nieraz bardzo mieszanego kruszcu, a w obiegu swoim traci zazwyczaj wzniosłe piętno, nadane sobie pierwotnie w tajemniczej ducha mennicy.[3]

Mniejsza już w tej chwili o niedemokratyczny elitaryzm przebijający z tych słów, głoszących, że upowszechnienie „myśli" to jej degradacja, wulgaryzacja. Co szczególnie w tym ustępie uderza czytelnika, to założenie, bez którego jego obrazowanie traci sens, iż kulturalnemu i przyzwoitemu człowiekowi wolno cenić pieniądz tylko jako źródło artystycznego zadowolenia, jako obiekt numizmatyczny. Jakże dobitnie obrazowanie takie świadczy o tym, jak zależało Klaczce na zademonstrowaniu, iż pieniądzem gardzi i tylko gardzi.

[2] Cytuję za przedrukiem *Roczniki Polskie z lat 1857–1861*, Paryż 1865, t. 1, s. 11.
[3] *Roczniki Polskie*, op. cit., s. 5.

Trzeba przyznać, iż w latach paryskich prawdzie tej pogardy zaświadczył on nie tylko swoją publicystyką, ale i życiem. Ponieważ jeszcze w latach dwudziestych ojciec jego stracił majątek, w Paryżu z trudem przychodziło mu wiązać koniec z końcem. Bogaty krewniak paryski, który wspierał jego wileńską rodzinę, chciał wciągnąć go do swoich interesów. Propozycję tę odrzucił ze zgrozą. Za to ostatnie dziesięciolecia jego życia dopisały do tego brzydzenia się pieniędzmi ironiczne postscriptum. Dobrobyt tych lat zawdzięczał wysokiemu stanowisku, a potem synekurze w wiedeńskim Banku dla Krajów Koronnych (Laendesbank). Ale bo też do pracy w tym banku wciągnęli go arystokratyczni polscy przyjaciele.

W r. 1888, kiedy dawno już przestał wypowiadać się publicznie o bieżącej literaturze, Stanisław Tarnowski sprowokował go do napisania pokrótce, co sądzi o *Ogniem i mieczem* oraz o *Potopie*. Wypowiedź tę, ogłoszoną najpierw w „Przeglądzie Polskim", a potem w Tarnowskiego dwutomowej monografii, po dziś dzień podstawowym źródle wiedzy o Klaczce, czyta się z pewnym zażenowaniem. Jest tam wprawdzie zgrabnie sformułowana krytyka tego, co w Trylogii należy do konwencji powieści przygód (zbytek scen *de capa y espada*, zbytek nadludzkich junactw *à la* Aleksander Dumas w *Muszkieterach*, zbytek cudownych ocaleń *à point*), ale ocena obu powieści — mimo tych zastrzeżeń bardzo wysoka — umotywowana jest przeosobliwie. Zaskoczyć musi, że Klaczko cenił *Potop* dużo, ale to dużo wyżej niż *Ogniem i mieczem* i że tę szczególnie wysoką ocenę zawdzięcza *Potop* nade wszystko — Oleńce: „Oleńka jest, o ile ja przynajmniej widzę, p i e r w s z ą (podkreślenie Klaczki) niewieścią kreacją w naszej literaturze". Na temat też tej „wielkiej kreacji" rozpisał się tu najszerzej.[4]

W dziesięć lat później wyciągnął Klaczkę na rozmowę o Sienkiewiczu Ferdynand Hoesick. Dowiedział się wtedy, iż nie może on odżałować, że Sienkiewicz nie był współczesnikiem Mickiewicza i nie pisał zamiast powieści epopei wierszem. Mógłby był wtedy stworzyć nieśmiertelne dzieło. A powieści jego, tak jak i wszystkie powieści, nie mają szans przetrwania.[5]

Trudno chyba o wyraźniejsze świadectwo rozminięcia się krytyka z jego współczesnością. Był natomiast Klaczko gorącym wielbicielem wielkiej poezji romantycznej. Wychował się na niej i współgrał z nią. Ale jego studia o tej poezji, takie jak porównanie *Lenory* Bürgera z *Ucieczką* Mickiewicza, *Sonetów krymskich* z Puszkina *Fontanną bakczysaraju* czy

[4] St. Tarnowski *Julian Klaczko*, Kraków 1909, t. 2, s. 298–301.

[5] J. Klaczko *Pisma polskie*, w układzie i z objaśnieniami F. Hoesicka, Warszawa 1902, s. 299.

charakterystyka Krasińskiego, nie są odkrywcze, nie sięgają w analizie głęboko. W dużej mierze zaważyła na tym okoliczność, że studia te pisane były po francusku dla czytelnika nie obznajomionego z literaturą polską. Stąd tyle tam elementarnych informacji. I nie było w nich miejsca na tego rodzaju analizę, która zakłada u czytelnika znajomość tekstu poety. Nie są to też prace szerszego rozmachu.

Wyglądało na to, iż na taką syntetyczną pracę zdobędzie się Klaczko u samego progu swej polskiej działalności pisarskiej. W r. 1850 ukazało się w poznańskim „Gońcu Polskim" jego studium *Wieszcze i wieszczby*, które przypisek redakcyjny charakteryzował jako „z niewydanego dzieła większego rozmiaru — główne części wstępu". Owym „niewydanym dziełem" miał być zarys historii polskiej poezji romantycznej.

Wieszcze i wieszczby to rzecz pisana błyskotliwym, ale i niezdyscyplinowanym piórem dwudziestopięcioletniego krytyka, rozkochanego w fajerwerkach swego stylu. O polskiej poezji romantycznej pisze się tam w superlatywach: „Na świecie nie masz jej równej teraz". Ale koncepcja tej literatury, jaka wyłania się z wywodu Klaczki, jest przeosobliwa. „Czym *Iliada* i *Odyssea* — czytamy tam — według świadectwa Platona były u Hellenów, tym *Maria, Konrad, (Przenajświętsza) Rodzina, Przedświt* są dla Polaków". Bo też obok Mickiewicza i Krasińskiego pojawia się w tym studium z nominacji Klaczki jako trzeci genialny poeta naszego romantyzmu — pożal się Boże — Bohdan Zaleski.

Natrafiamy tam i na osobliwsze jeszcze stwierdzenie. Zdaniem naszego krytyka, polska poezja romantyczna ma wielkie osiągnięcia w dziedzinie twórczości epickiej i liryki, ale „jeszcze nie stworzyła dramatu"[6]. Najwyraźniej nie zauważył on, że *Dziady* czy *Nie-boska Komedia* to wielkie osiągnięcia polskiego romantyzmu w skali nie tylko polskiej, ale i światowej, przez to także, że zrywały z tradycyjną techniką dramatyczną i śmiało wytyczały dramatowi nowe drogi. Oczywista, *Dziady* są w tym studium parokrotnie wspomniane i zawsze pisze się o nich górnie. Najwyraźniej Klaczko dosłownie traktował podtytuł „poema" i uważał *Dziady* za pseudodramat. I darmo by szukać na dwudziestu stronach tych wywodów najdrobniejszej nawet wzmianki o Słowackim. Świeci on nieobecnością w tej charakterystyce polskiego romantyzmu. Najoczywiściej Klaczki obraz romantyzmu jako czcigodnej tradycji najwznioślejszych uczuć narodowych podlegał też ostrej cenzurze ideologicznej. Słowacki zbyt dużo w tradycji tej stawiał pod znakiem zapytania, aby mógł się znaleźć w Klaczki kanonie patriotycznej Biblii.

[6] *Wieszcze i wieszczby*, cytuję za: J. Klaczko *Zapomniane pisma polskie (1850–1866)*, zebrał i objaśnił F. Hoesick, Kraków 1912, s. 155–176.

A Zaleski był dlań niekontrowersyjny ideowo. Toteż zastąpił tu Słowackiego jako jeden z trzech czołowych poetów epoki, i to zastąpił go nie dzięki młodzieńczym wierszom, którym zawdzięcza swoją pozycję w literaturze, ale dzięki — o ileż słabszej — twórczości emigracyjnej.
Bo Słowackiego Klaczko oczywista czytał. I wysoko go jako poetę cenił. Tarnowski, kiedy pisał swoją monografię Klaczki, nie znał jeszcze *Wieszczów i wieszczby*, które przedrukował Hoesick z poznańskiego dziennika już po jej ogłoszeniu, ale miał dostęp do młodzieńczych rękopisów Klaczki, wśród których były i notaty do zamierzonych dziejów literatury. Charakteryzuje je pokrótce. Czytamy tam:

Do Słowackiego są zapiski więcej niż szczegółowe o tym lub owym poemacie, o *Balladynie* na przykład, ale niedostateczne na to, by z nich poznać coś więcej jak ogólne podziwienie dla talentu poety.[7]

Następną możliwość takiego dzieła na szerszą skalę przynosił cykl siedmiu wykładów Klaczki o Mickiewiczu, wygłoszonych w Paryżu w 1858 r. Relacje słuchaczy dyszą entuzjazmem. Ale protestowano przeciwko zamieszczonej tam krytyce mesjanizmu, a Władysław Mickiewicz poczuł się dotknięty tym, co Klaczko miał do powiedzenia o małżeństwie jego ojca. I najprawdopodobniej dlatego to z tego cyklu wykładów nie wywinęła się książka o Mickiewiczu.
W latach sześćdziesiątych Klaczko z Januszkiewiczem wydawali dzieła Mickiewicza. W ich szóstym tomie, który przynosił prozę, ogłosili też 65 listów, pierwszy większy blok epistolografii Mickiewicza, który doczekał się druku. W związku z tą publikacją pokusił się nasz krytyk o ogłoszone osobno obszerniejsze studium *Korespondencja Mickiewicza*, charakterystykę człowieka na tle owych gęsto cytowanych listów. Można ją i dziś czytać z zainteresowaniem. Przeniknięta kultem poety, nie jest ona bezkrytyczna. Jak bystra np. jest uwaga Klaczki, iż znane oświadczenie poety po roku 1834, że nie czas już na pisanie wierszy, to tylko pretekst, za którym kryło się osłabienie weny twórczej, albo taktownie sformułowane, ale i wyraźne stwierdzenie, że małżeństwo nie przyniosło poecie szczęścia.
Co nas jednak w tym studium szczególnie uderza, to założenia metodologiczne. Klaczko tłumaczy się w nim, iż w ogóle ogłosił wybór listów poety. Biąc na to, że wielkiego pisarza poznaje się z dzieł, a nie z danych biograficznych, na pozór spotkał się z metodologami literatury XX wieku. Ale tylko na pozór, bo jego założenia były inne, budująco-

[7] St. Tarnowski, op. cit., t. 1, s. 79. Notabene do archiwaliów Klaczki, znajdujących się w posiadaniu wdowy po Tarnowskim, miał jeszcze dostęp Roman Brandstaetter, kiedy pisał swoje studium o nim, ogłoszone w r. 1932 w „Miesięczniku Żydowskim". Co się z nimi stało?

-moralistyczne: „Ach — pisze — zbytnia ciekawość jest zgubna w każdym Edenie, tak i w Edenie sztuki".
I dlatego biograf „poświęci (...) niejeden dokument, jakkolwiek ciekawy i cenny, i niejedną odrzuci anegdotę, niewątpliwej nawet autentyczności, ale wątpliwego pożytku. Bo nie wszystko, co zaszło, godnym jest zachowania dla przyszłości".[8]
Niewątpliwie trzymał się takiej zasady niejeden z piszących, zwłaszcza dawniej, o Mickiewiczu. Ale chyba nikt nie postawił sprawy tak prowokacyjnie ostro. Gdy szło o wielkich poetów romantycznych, Klaczko domagał się budującego mitu. Dlatego to nie ma w tym studium Mickiewicza ze *Składu zasad* i z „Trybuny Ludów". Powie ktoś, że nie mogło być, ponieważ w wyborze nie było listów zahaczających o tę tematykę. Ale przecież listy dobierał również Klaczko.
W latach sześćdziesiątych Klaczko zarzucił krytykę literacką. Jego francuskie studia nad polityką międzynarodową cieszyły się w świecie dużym uznaniem i utorowały mu drogę do wysokiego stanowiska w wiedeńskim ministerstwie spraw zagranicznych. Jego *Wieczory florenckie* uznane zostały przez Crocego za jedną z nielicznych wartościowych dziewiętnastowiecznych książek o Dantem. Ale jego studia z literatury polskiej trudno zaliczyć do ważkich pozycji krytycznych. Jego wybrzydzanie się na dziewiętnastowieczny realizm i rolę pieniądza w życiu ludzkim, jego kult romantyków przede wszystkim jako szkoły egzaltowanego patriotyzmu (co nie przeszkadzało mu, zauważmy nawiasowo, być w działalności politycznej i publicystyce nie tyle romantykiem, co trzeźwym realistą), wszystko to wypaczyło je jako studia krytyczne.
Studia te powinny się nareszcie doczekać porządnego wydania krytycznego. Wstyd, że chcąc się z nimi zapoznać, musimy sięgać do wydań sprzed pierwszej wojny światowej, a czasem nawet do pierwodruków, albo też skazani jesteśmy na przeplatane omówieniami Hoesicka fragmenty. Ale zasługują one na to wydanie przede wszystkim jako dokument historyczny. Mimo że pisane są *con fuoco e con brio*, zawodzą jako analizy krytyczne. I bodajże sporo odpowiedzialności za ten zawód ponosi kompleks Klaczki.

Wiktor Weintraub

[8] J. Klaczko *Korespondencja Mickiewicza*, Paryż–Berlin 1861, s. 5, 8.

Asymilacja „po krakowsku": przypadek Ludwika Gumplowicza

Ludwika Gumplowicza, zwanego „ojcem socjologii", uważa się za nieprzeciętnie zdolnego uczonego, który mimo swoich intelektualnych wartości nie zyskał uznania w środowisku krakowskim. Jego klęska pozostała zagadką, którą próbowano wyjaśnić antyklerykalizmem i liberalizmem poglądów nie do przyjęcia w konserwatywnym Krakowie[1], poza tym żydowskie pochodzenie Gumplowicza uaktywniło nastroje antysemickie[2]. On sam widział źródło swojego niepowodzenia w ludzkiej zawiści i nieprzychylności.[3] Przypadek Gumplowicza wykazuje wiele zbieżności z przeżyciami innych intelektualistów tego okresu należących do polsko-żydowskiej inteligencji. Cenne światło na ten problem rzucają dwa artykuły, których tematem są losy Żydów asymilujących się w kulturze polskiej. Pierwszy z nich dotyczy warszawianina Aleksandra Kraushara[4], drugi lwowianina Wilhelma Feldmana[5]. Według Jakuba Szackiego dorobek tych uczonych stanowi integralną część kultury polskiej. Zarówno te artykuły, jak i książka Aliny Całej[6], przedstawiająca różne formy asymilacji w Warszawie, skłaniają do postawienia pytania, czy „przypadek Gumplowicza" był charakterystyczny dla specyficznej atmosfery Krakowa. Przedtem jednak konieczne jest wyjaśnienie kwestii, czy naukowy dorobek Gumplowicza traktowany był jako integralna część kultury polskiej. Zacząć wypada od naświetlenia jego sytuacji rodzinnej jako reprezentatywnej dla dwóch generacji asymilujących się Żydów — „ojców" i „synów".

Abraham Gumplowicz (1803–1876)

Przodkowie Gumplowicza przybyli w XVII w. do Krakowa ze Śląska i zajmowali się handlem. Jego dziad został dzierżawcą

[1] Cz. Lechicki *Krakowski „Kraj" 1869–74*, Kraków 1971, s. 173.
[2] Tamże, s. 171: *Adam H. Kirkor do I. Kraszewskiego*; S. Posner *Ludwik Gumplowicz 1838–1909*, Warszawa 1911, s. 54, cytuje „Przegląd Polski" z sierpnia 1875.
[3] S. Posner, op. cit., s. 18.
[4] J. Shacky *Alexander Kraushar and his road total assimilation*, w: „YIVO Annual of Jewish Social Science", New York 1952, vol. VII, s. 146–175.
[5] E. Mendelsohn *Jewish Assimilation in L'viw: The Case of Wilhelm Feldman*, w: *Nationalbuilding and Politics of Nationalism*, ed. A. S. Markovits, F. E. Sysyn, Cambridge, Mass. 1982.
[6] A. Cała *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*, Warszawa 1989.

podatków i dorobił się znacznego majątku.[7] Był ortodoksyjnym Żydem i wykształcił w tym duchu swoich synów. Oznaczało to dla Abrahama m. in. wieloletnią naukę w chederze. Być może właśnie od ojca przejął Abraham nienawiść do szerzącego się w Galicji chasydyzmu.
Jako szesnastolatek został ożeniony z córką bogatego kupca z Brodów — handlowej metropolii galicyjskiej. Krótko potem dopuszczono go do interesów i w związku z tym odbył pierwsze podróże zagraniczne — do Belgii, Holandii, Anglii. Ta ostatnia pozostała dla niego synonimem państwa idealnego — w którym panuje sprawiedliwość i szczęście.[8] Gumplowiczowi czegoś jednak ciągle do szczęścia brakowało i tego czegoś „poszukiwał". Przypadek sprawił, że w czasie jednej z licznych podróży zamieszkał we Frankfurcie nad Odrą wspólnie z „cywilizowanym" Żydem niemieckim. Ten polecił Abrahamowi lekturę Biblii w niemieckim tłumaczeniu.[9] To spotkanie odmieniło życie „polskiego Żyda" Gumplowicza. Kilka lat później przewodniczył on żydowskiemu stowarzyszeniu religijnemu i kulturalnemu w Krakowie, które walczyło o modernizację kultu i codziennego życia i o „ucywilizowanie" współwyznawców, czyli o przeistoczenie ich w „obywateli wyznania mojżeszowego".
Nieprzyjacielem numer jeden był ortodoksyjny, skłaniający się coraz bardziej w stronę chasydyzmu kahał, reprezentujący wszystkich krakowskich Żydów, stróż tradycji, wróg wszelkich unowocześnień i nowinek. „Cywilizowani" natomiast próbowali zreformować liturgię tak, żeby upodobnić ją do tej sprawowanej w Berlinie i Wiedniu, i w ogóle „uwspółcześnić" całą obrzędowość. Sytuacja reformowanych Żydów krakowskich była o wiele trudniejsza niż reformatorów zaboru rosyjskiego. W Warszawie mieszkało wielu Żydów niemieckich, którzy przenieśli także zmienione formy. Warunki ekonomiczne zachodniej Galicji nie zachęcały do osiedlania się, a przebywający w Krakowie urzędnicy austriaccy byli chrześcijanami, tak że nie było sprzyjającego środowiska. Powstała tu jednak grupka kilku zbuntowanych, którzy coś w swoim życiu osiągnęli i którzy czuli się inni, lepsi niż ich przeciętni współwyznawcy. Należeli do najbogatszych i najbardziej obytych członków gminy i zdawali sobie z tego sprawę. Ponieważ wzorem były dla nich reformy przeprowadzone w Niemczech i w Wiedniu, i ponieważ

[7] Fakty na podstawie życiorysów Gumplowiczów autorstwa W. Bieńkowskiego w *Polskim Slowniku Biograficznym*, Warszawa 1960–61, t. 9, s. 148–156 (dalej jako *PSB*) i R. Müllera, w: *Ludwik Gumplowicz (1838–1909). Ein Klassiker der Soziologie. Katalog zur Ausstellung in der Universitätbiblothek Graz*, Graz 1988, s. 5–9 (dalej jako *Katalog*).
[8] A. Gumplowicz *Erinnerungen aus meinem früheren Leben in Krakau*, Wien 1873, s. 6. Ta fascynacja Anglią byla typowa dla postępowców.
[9] A. Gumplowicz *Pflichtlehre für die Jugend Israels im älterlichen Hause*, Krakau 1873, s. 3. Był to Dawid Friedländer, przewodniczący gminy berlińskiej.

zdawali sobie sprawę z politycznej szansy jaką dawał im zrodzony w Niemczech liberalizm, znajdowali sie pod wpływem kultury niemieckiej i czuli się jej częścią. Abraham Gumplowicz odgrywał na tym polu rolę wybitną. Był on mianowicie właścicielem wypożyczalni książek o dużym zasobie dzieł niemieckich.[10]

Cywilizowani chcieli zamanifestować austriackim urzędnikom i polskiemu otoczeniu istnienie innych, „światowych" Żydów, którzy, w odróżnieniu od Żydów ortodoksyjnych i chasydów, byli zainteresowani ich światem i pragnęli w jego sprawach uczestniczyć. Jednakże wydaje się, że tylko środowisko austriackie było nimi zainteresowane. Informacje o działalności „cywilizatorów" i o usiłowaniach, które doprowadziły w końcu do otworzenia synagogi reformowanej, znajdujemy w latach pięćdziesiątych tylko w urzędowej „Krakauer Zeitung".[11] Konserwatywny „Czas" zdaje się ich nie dostrzegać. Poglądy na Żydów większości jego redaktorów zakorzenione były mocno w minionej feudalnej epoce.[12]

„Cywilizowani" zaczęli pojawiać się w niemieckiej resursie mieszczańskiej[13] — do polskiej nie mieli zaś, jako nieszlachetnie urodzeni, wstępu. Żydówki uczęszczały na koncerty, zaczęły nawet pokazywać się na balach i nosić krynoliny, póki nie zostało im to zabronione przez głównego rabina[14].

Środowisko cywilizowanych dążyło do tego, aby jego członkowie mogli mieszkać i pracować w Krakowie jak inni, ale jego ostatecznym celem było pełne równouprawnienie wyznań. Przez zewnętrzne upodobnienie się do otoczenia (strój, język) i przez udział w sprawach „tego świata" chcieli na nie „zasłużyć".

Abraham Gumplowicz, jeden z najbogatszych Żydów w Krakowie, mógł sfinansować poprawę losu swojej rodziny. Już w 1838 został przez senat Wolnego Miasta uznany obywatelem i w 1846 jako jeden z pierwszych Żydów otworzył sklep na chrześcijańskim Stradomiu[15]. Tam też zamieszkał.

W 1848 roku, podczas rewolucji krakowskiej, uczestniczył w pracach komitetu narodowego i przewodniczył pracom żydowskiego propolskiego „Klub zur Förderung der geistigen und materiellen Interessen

[10] A. Gumplowicz *Jüdische Zustände in Krakau. Einst und jetzt*, w: *Jahrbuch für Israeliten*, Hrsg. J. Wertheimer, Leipzig 1858–1859, s. 182–183.

[11] „Krakauer Zeitung" 15. 5. 1857.

[12] Symptomatyczne późniejsze stanowisko Pawła Popiela, tenże *Pamiętniki 1807–1892*, Kraków 1927, s. 194 i 198–203.

[13] M. Estreicherówna *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa*, Kraków 1936, t. 1, s.139.

[14] Tamże, s. 90, „Czas" 21. 3. 1896, s. 2.

[15] Prowadził duży sklep tekstylno-drogeryjny, a także wypożyczalnię książek, *PSB*, s. 148.

der Israeliten". Doświadczenie współpracy z chrześcijańskimi współobywatelami musiało go dość rozczarować, bowiem w artykule napisanym w latach pięćdziesiątych krytykuje antyżydowskie nastawienie polskiego środowiska. Zgodnie z duchem epoki przeciwstawia w wymienionym artykule przeciętnego, głupiego, ale szlachetnie urodzonego — mądrym i otwartym przywódcom politycznym.[16] Zalicza do nich Stanisława Wodzickiego, którego inni współcześni charakteryzują jako snoba, utrzymującego kontakt tylko z równymi pochodzeniem.[17]
W 1861 był Gumplowicz jednym z trzech Żydów w delegacji, która udała się do Wiednia, aby prosić o autonomię dla Galicji.
Podczas powstania styczniowego został wybrany mężem zaufania Rządu Narodowego. Jego dom stał się punktem kontaktowym i szpitalem, dwaj synowie (Ignacy i Maximilian Teodor) uczestniczyli w walkach.
W 1866 został mianowany radnym. Od samego początku brał też aktywny udział w pracach Izby Handlowo-Przemysłowej.
W 1869 wziął Gumplowicz udział w synodzie reformowanego żydostwa, który odbył się w Niemczech. Był jedynym reprezentantem tzw. Żydów wschodnich, a poza tym wystąpił w stroju polskim[18]. Chciał wywołać w ten sposób sensację, zmuszając innych uczestników do refleksji, że i w zacofanej Polsce można znaleźć „cywilizowanych" współbraci. Na parę lat przed śmiercią założył w Krakowie filię międzynarodowej organizacji „Allience Israelite Universelle" i został jej przewodniczącym.[19]
Gumplowicza stać było na zapewnienie swoim dzieciom dobrego standardu życiowego. Jeden z synów został lekarzem, drugi — Ludwik, o którym później będzie mowa — prawnikiem. Byli wprowadzeni w tajniki handlu książkami i wypożyczalni, ostatni syn przejął po ojcu handel tekstyliami.
Dzieci nie były przymuszane do wczesnych małżeństw, co było ważnym kamieniem probierczym ucywilizowania.[20] Mogły nawet same wybierać

[16] A. Gumplowicz *Jüdische*, op. cit., s. 181. Estreicher charakteryzuje tą broszurę jako antypolską, tenże: *Bibliografia polska XIX stulecia*, Kraków 1874, t. 2. s. 96.
[17] J. Bieniarzówna *Z dziejów liberalnego i konspiracyjnego Krakowa (1833–1848)*, Kraków 1948, s. 5.
[18] „Czas" 4. 7. 1869, s. 3. Prawdopodobnie nazywano tak strój polskich Żydów, będący np. archaicznym, wtedy już nie noszonym, strojem szlacheckim.
[19] „Czas" 3. 1. 1867, s. 3. „A. I. U." była stowarzyszeniem zajmującym się szerzeniem postępu wśród Żydów i walczącym z przejawami ich prześladowań. Zaangażowanie Abrahama Gumplowicza właśnie w tego typu organizacji uważam za symptomatyczne, gdyż chodziło mu też o stosunek do Żydów w Galicji.
[20] D. Biale *Eros and Enlightenment. Love against marriage in the East European Jewish Enlightenment*, w: „Polin", Oxford 1986, vol. 1, s. 49–67.

sobie partnerów, jak Ludwik, który swoją późniejszą żonę — Fany Goldman — poznał w czasie pobytu we Lwowie.
Dobry los opuścił Abrahama wraz z bankructwem syna Feliksa, którego zgubiły spekulacje giełdowe.[21] Nie został też ponownie radnym. W dość sędziwym wieku podjął Gumplowicz próbę podsumowania swojego życia i wydał własnym nakładem dwie broszury. Jedna z nich opisuje nieco zrzędliwie podejmowane przez niego próby wprowadzenia ulepszeń o charakterze ekonomicznym w Krakowie (np. magazynu handlu tranzytowego), które to inicjatywy spotkały się z niezrozumieniem i brakiem zainteresowania.[22] W tej broszurze rozlicza się też z niesławnego bankructwa, które zmusiło go do odpowiedzialności za błędy syna. Druga broszura poświęcona była reformie gminy żydowskiej i mieściła się doskonale w nurcie tego typu wypowiedzi przedstawicieli oświeconego żydostwa.[23] Proponowane zmiany dotyczyły podziału dochodów i zmierzały do ukrócenia wszechwładzy głównego rabina. Gumplowicz żądał prawa współdecydowania dla innych członków gminy. Można sobie wyobrazić, jak były przyjmowane tego typu propozycje na Kazimierzu, gdzie zwolennicy rabina byli w większości. Obie broszury ukazują Gumplowicza jako człowieka bardzo samotnego, przegranego w środowisku żydowskim, niedocenianego w polskim, niesprawiedliwie doświadczonego finansowo. W 1876 popełnił Abraham samobójstwo.

Ludwik Gumplowicz (1838–1909)

W momencie śmierci ojca Ludwik od roku mieszkał już w Gracu. W Krakowie skończył gimnazjum, tu studiował prawo. Dostał się w tych niespokojnych latach w tryby systemu samokształceniowego „przedburzowców"[24]. Tam też zetknął się Gumplowicz z ludźmi, którzy należeli do śmietanki intelektualnej miasta. Prawdziwe przyjaźnie zawarł jednak z podobnie myślącymi kolegami szkolnymi, którzy pochodzili ze środowiska drobnomieszczańskiego (np. Michał Bałucki, Ludwik Kubala, Alfred Szczepański, Michał Bochenek). Przez jednego z przyjaciół został scharakteryzowany jako „zupełnie nieżydowski żyd"[25]. Mocno oddziaływała na niego pozytywistyczna myśl liberalna. Z racji przeżyć swojego ojca uczulony na niesprawiedliwość, łatwo i gruntownie przyswoił sobie podstawy tej filozofii. Tutaj też należałoby

[21] „Czas" 3. 1. 1867; Gumplowicz *Erinnerungen*, op. cit., s. 11.
[22] Tamże.
[23] A. Gumplowicz *Pflichtlehre*, op. cit.
[24] J. Maciejewski *Przedburzowcy*, Kraków 1971, s. 33.
[25] K. Chłędowski *Pamiętniki*, Kraków 1957, t. 1, s. 130; cytuję za Lechickim, op. cit., s. 56.

prawdopodobnie szukać źródeł sceptycyzmu religijnego Gumplowicza, a przede wszystkim jego antyklerykalizmu.[26] Jego wiedza religijna była — jak się wydaje — dosyć powierzchowna. Różnił się w tym od swojego ojca, który wprawdzie żądał reform, ale nie chciał zrywać z gminą i żywił pełen szacunek dla wykształconych rabinów. Dla Ludwika każda religia to po trosze „opium dla ludu".

O ile Abraham Gumplowicz był zainteresowany bardziej „europeizacją" Żydów polskich[27], to jego syn skłaniał się od samego początku w kierunku polonizacji, i był przekonany, że tylko trudności w przeprowadzeniu równouprawnienia stoją jej na przeszkodzie. I chociaż zdawał sobie sprawę z utożsamiania Polaka z katolikiem, wierzył w dobrą wolę Polaków, którzy przyjmą Żydów do swoich szeregów, jeżeli tylko ci ostatni się „poprawią"[28].

Gumplowicz próbował sił w zawodzie dziennikarskim, opublikował szereg artykułów w demokratycznych i racjonalistycznych organach[29]. Po skończeniu prawa w Krakowie i Wiedniu praktykował w notariacie. Pracował też jako obrońca, szczególnie chętnie w procesach politycznych. Poza tym udzielał się w nowo powstałym Towarzystwie Oświaty Ludowej, gdzie wyróżniała go postępowa, żywa argumentacja.[30]

W 1867 roku Galicji przyznano autonomię kulturalną, a co się z tym wiązało, język polski stał się językiem urzędowym. Polonizowano urzędy i uniwersytety, stara kadra uległa częściowej wymianie. Okoliczności zdawały się sprzyjać Gumplowiczowi, który czuł się powołany do pracy naukowej i postanowił spróbować szczęścia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego.[31] Decyzja ta była o tyle łatwiejsza, że na tym całkowicie dotychczas „chrześcijańskim" uniwersytecie wykładał już inny Żyd — Henryk Blumenstock[32]. Do przewodu habilitacyjnego przedstawił dwie metodologicznie i światopoglądowo niezwykłe prace[33].

[26] W tym duchu są utrzymane liczne artykuły w dzienniku krakowskim „Kraj" 1869–1874. W Gracu określił się Gumplowicz jako bezwyznaniowiec, chociaż formalnie przeszedł na protestantyzm (prawdopodobnie ze względów koniunkturalnych).

[27] Ponieważ była to europeizacja w wersji niemieckiej, rozumiano ją również jako germanizację.

[28] L. Gumplowicz *Rocznik ewangelicki*, w: „Dziennik Literacki", Lwów 1862 nr 48, s. 387; cytuję za Maciejewskim, op. cit., s. 111.

[29] Np. „Jutrzenka. Tygodnik dla Izraelitów polskich", Warszawa 1861–1863. „Dziennik Literacki", Lwów 1856–1870.

[30] „Czas" 27. 5. 1869, s. 3. Posiedzenie Towarzystwa Przyjaciół Oświaty.

[31] *Katalog*, s. 6

[32] Habilitacja Blumenstocka miała miejsce w 1868 r. na fakultecie medycznym.

[33] 1) *Wola ostatnia w rozwoju dziejowym i umiejętnym. Rys prawniczo-historyczny.* 2) *Prawodastwo polskie względem Żydów.* Niekorzystna recenzja pióra Antoniego Helcla w B. J., Oddział rękopisów, teczka 9127 II 193 / 52 II 15.

W jednej z nich mocno skrytykował kościół katolicki. Rozprawy chwalono wprawdzie za dobry styl, ale merytorycznie uznano za powierzchowne i fałszywe. Jego habilitacja została odrzucona.[34]
Gumplowicz wrócił znowu do dziennikarstwa. Na pewien czas został redaktorem naczelnym pozytywistycznego krakowskiego dziennika „Kraj".[35] Pracował w dzienniku, żeby ostatecznie stwierdzić, że tego typu działalność mu nie odpowiada. Drogie mu idee nie znajdowały posłuchu. Odkrycie, że historia rodzaju ludzkiego jest rządzona przez prawa, i że wobec tego nie ma sensu z nimi walczyć, a raczej trzeba się im dobrowolnie podporządkować, nie zdobyła popularności. Oznaczało to bowiem, że występował Gumplowicz, tak jak i inni pozytywiści, przeciw mitowi o specyficznym charakterze polskiej historii, przeciw idei posłannictwa polskiego narodu. Rozbiory były dla niego skutkiem złej polityki i fatalnej gospodarki, i tak jak zostały przez własne zaniedbania zawinione, można było na drodze reform i pracy doprowadzić do ponownego powstania niepodległego państwa polskiego. Warunki społeczne proponował poprawić m. in. przez równouprawnienie Żydów, którzy ze swej strony powinni się ucywilizować i spolonizować.
Gumplowicz nie widział sensu w pielęgnowaniu żydowskiej specyfiki i z siłą demagogicznego wizjonera udawadniał, że trzeba się przystosować do otoczenia, nie tylko dlatego, że żydowski naród już się przeżył, ale przede wszystkim dlatego, że jego dalsza egzystencja sprzeciwia się rządzącym światem prawom. Twierdził, że ponieważ Żydzi będą mieszkać w Polsce w przyszłości, a Polacy są silniejszym od nich żywiołem, należy się do nich upodobnić.
Te teorie, które Gumplowicz wyrażał w swojej publicystyce w „Kraju", nie zdobyły ani w Krakowie, ani w Galicji popularności. Dziennik wegetował pod koniec swojego istnienia i nie traktowano go właściwie na serio.[36] Przyjaciele porzucali Gumplowicza, czasem nawet przechodząc do konserwatystów.[37] Może nawet nie tyle ze względów ideologicznych, ale raczej żeby zdobyć konieczne poparcie, które mogło zapewnić tylko silne środowisko. Gumplowicz został wprawdzie wybrany w 1873 roku radnym, ale tylko głosami Żydów, co go zapewne nie satysfakcjonowało.[38] Po okresie młodości „górnej i chmurnej", kiedy to planował i współpracował z podobnie myślącymi, nastąpił okres głębokiej samot-

[34] *Katalog*.
[35] „Kraj", Kraków 1869–1874.
[36] Cz. Lechicki, op. cit., s. 145–154. Przyczyną bezpośrednią był artykuł o samozawinieniu rozbiorów.
[37] Np. Kazimierz Chłędowski.
[38] Był wybrany z Kazimierza w miejsce swojego ojca, Lechicki, op. cit., s. 151.

ności, która towarzyszyć mu będzie już stale. To odtrącenie odczuł Gumplowicz głęboko i do końca bolał nad wyrządzoną mu niesprawiedliwością.[39] Aby wreszcie zrobić to, do czego czuł się stworzony, opuścił Kraków i udał się do Gracu. Następna próba habilitacji zakończyła się niepowodzeniem. Odmowę uzasadniono zbyt interdyscyplinarnym charakterem pracy.[40]

Powiodła się dopiero trzecia próba. Gumplowicz dostał *venia legendi* na prawie państwowym. Od tego czasu żył spokojnie, bez trosk materialnych. Los pozostał mu jednak niełaskawy. Zginął śmiercią samobójczą jego ojciec, potem choroba zabrała mu syna, a w 1897 — najmłodszy syn Maksymilian popełnił samobójstwo. Gdy ukochana żona nieodwołalnie utraciła wzrok, a sam Gumplowicz cierpiał z powodu raka języka, życie stało się dla tych dwojga nieznośne. W roku 1909 wspólnie popełnili samobójstwo.

Współcześni przedstawiali Gumplowicza jako człowieka spokojnego i skłonnego do kompromisów. Pracą redakcyjną kierował radząc się całego zespołu.[41] Także studenci w Gracu mówili o nim jako o spokojnym i skłonnym do dyskusji człowieku, który cieszył się ich zaufaniem i sympatią.[42] Inaczej traktowali go akademiccy koledzy, dla których pozostał niepoważnym, ignorowanym pseudonaukowcem. Nie w Gracu, ale w Zachodniej Europie i w Ameryce znalazł uznanie i zwolenników. Na prowincji austriackiej miał Gumplowicz bardzo mało znajomych, próbował wynagrodzić sobie ten brak korespondencją. W listach skarżył się często na osamotnienie.[43]

Jeżeli porównamy losy Gumplowicza z przeżyciami mu współczesnych, znajdziemy kilka ciekawych zbieżności. Szczególnie obiecująco zapowiada się porównanie losów Żydów, których ojcowie należeli już do grupy „cywilizowanych" i którzy umożliwili swoim dzieciom ukończenie polskich szkół średnich. I tak widoczne są podobieństwa w losach Gumplowicza i Aleksandra Kraushara, co by wskazywało na to, że w tym wypadku nie mamy tu do czynienia jedynie z krakowską specyfiką. Ojcowie obydwu byli „cywilizowani". Synowie stykają się w szkole średniej z konspiracyjną działalnością kółek samokształceniowych. To

[39] List do senatora Romualda Hubego z dn 21. 3. 1879. B. J., Oddział rękopisów, korespondencja R. Hubego nr 5007 / 3 (277).
[40] *Katalog*, s. 7.
[41] List M. Pawlikowskiego do I. Kraszewskiego z 19. 1. 1872; cytuję za Lechickim, op. cit., s. 139.
[42] *Katalog*, s. 9.
[43] Listy do Lestera Franka Warda, w: *Katalog*, s. 17–19; Listy do Aleksandra Kraushara, w: A. Kraushar *Echa przeszłości*, Warszawa 1917, s. 59–83.

wyrobiło w nich przeświadczenie przynależności do innego świata, do którego otaczające „nieświadome masy" nie mają przystępu — a ich żydowskie pochodzenie nie odgrywa większej roli.[44] To doświadczenie mógł dzielić również krakowski kolega Gumplowicza, Arnold Rappaport, który także brał udział w zebraniach „przedburzowców".[45]
Gumplowicz wybrał jednakowoż inną drogę niż ogół jego szkolnych kolegów, a także Żydów z pokolenia „synów". Od samego początku był przeciwny konspiracyjnej aktywności i powstańczym zrywom i nie dał się ponieść patriotycznym nastrojom 1863 roku. Większość jego chrześcijańskich kolegów wybrała powstanie, niektórzy należeli nawet do jego przywódców. Odnosi się też wrażenie, że krakowscy Żydzi, jeżeli byli już propolsko nastawieni, także poparli powstanie. I właśnie przez to, że opowiedzieli się za rewolucyjno-powstańczym kanonem polskiej tradycji, zostali zaakceptowani przez polskie otoczenie. Samą działalność na rzecz polonizacji Żydów uznawano prawdopodobnie za niewystarczającą. Sprawdziło się to w przypadku Abrahama Gumplowicza i innych Żydów, którzy zostali radcami miejskimi z poparcia także wyborców chrześcijańskich. Szymon Samelson, Albert Mendelsburg i Józef Oettinger byli nie tylko zwolennikami asymilacji, ale i opowiadali się za powstaniem. Zarówno propolski rabin reformowany Szymon Dankowicz, jak i lekarz Józef Oettinger, obaj zwolennicy walki, zostali członkami Akademii Umiejętności — prestiżowe wyróżnienie, którego Gumplowiczowi poskąpiono. Także Arnold Rappaport, który odznaczył się tym, że przekonał żydowską gminę, aby w wyborach głosowała na autonomistów, a nie na wiedeńskich liberałów, zdobył uznanie i sławę dopiero wtedy, gdy odżegnał się od młodzieńczego liberalizmu i przeszedł do obozu konserwatywnego. Podobnego losu doświadczyli asymilujący się innych zaborów. Uznaniem środowiska polskiego cieszyli się Aleksander Kraushar i Julian Klaczko, których przyciągnął romantyczny szlachecki nurt polskiej tradycji. Ich przejście na katolicyzm było właściwie symbolicznym ostatnim krokiem przezwyciężającym granice w kierunku zupełnego zlania się z otoczeniem.
Ludwik Gumplowicz i inni pozytywiści wytyczyli sobie inne cele. Gumplowicz nie chciał zostać do polskiej tradycji zaadoptowany, ale raczej podjął próbę wytyczenia nowej drogi umożliwiającej współżycie. Podobnie myślącego krakowianina, szermierza równouprawnienia Żydów i przeciwnika powstań, Ksawerego Zubowskiego, uważano za

[44] J. Shacky, op. cit., s.152.
[45] Rappaport również studiował prawo na U. J. Pisywał ponadto artykuły do polskiej demokratycznej prasy i wiedeńskiej „Neue Freie Presse", potajemnie nieżyczliwej polskim dążeniom narodowościowym; Chłędowski, op. cit., Kraków 1951, s. 75.

nieszkodliwego dziwaka.[46] Chyba nikt nie postrzegał go jako przywódcy narodu. Tacy jak on skazani byli w Krakowie na głęboką samotność, gdyż nie powstało tu — inaczej niż w Warszawie, czy we Lwowie — opozycyjne środowisko, w którym mogliby znaleźć oparcie. Ton życiu kulturalnemu miasta nadawała izolująca się od innych grup koteria ziemiańska. Kultywowała ona tradycje narodowo-powstańcze i uważała Kraków za miasto szlacheckie, w którym da się żyć godnie i wygodnie.[47] Gumplowicz nie przystawał do tego obrazu, a szerzone przezeń poglądy uchodziły za niepatriotyczne i przez to — wrogie. Podobnie jak poglądy warszawskich pozytywistów, fałszywie rozumiano i posłanie Gumplowicza. Podjęta przez niego próba interpretacji tradycji, stworzenia nowego narodowego kanonu wartości doprowadziła go do klęski. Kraushar oddaje to w kilku słowach: „Nie zwalczywszy uprzedzeń ze strony wpływowych na tym gruncie czynników, zmuszony był Gumplowicz opuścić Kraków"[48]. Ten los spotkał też i innych reformatorów. Przyjaciel szkolny i współredaktor „Kraju" Michał Bałucki popełnił samobójstwo[49], inny przyjaciel i współuczestnik akcji samokształceniowej Ludwik Kubala również nie znalazł w Krakowie szczęścia i przesiedlił się do bardziej demokratycznego Lwowa[50]. Przypadek Gumplowicza jest jednak trudniejszy, ponieważ był on bardziej konsekwentnym teoretykiem niż inni skłaniający się ku pozytywizmowi współcześni. Dla nich determinizm stanowił raczej pewną intelektualną modę, ponieważ — tak jak i ich romantyczni adwersarze — byli nastawieni „aktywistycznie i woluntarystycznie".[51] Gumplowiczowska idea nieugiętego prawa, które rządzi także i życiem narodów, spotkała się w tych kręgach z niezrozumieniem i sprzeciwem.[52] I wygląda na to, że sięgnięto do antysemickich argumentów właśnie po to, żeby dosadniej wyrazić zgorszenie taką wizją historii narodowej.
Pytanie, dlaczego można było w ten sposób podobne emocje wyrazić i jak funkcjonował ich mechanizm, pozostawiam tu bez odpowiedzi.

Hanna Kozińska-Witt

[46] I. Demel *Kasper Zubowski*, Kraków 1952.
[47] J. Purchla *Autonomia a rozwój Krakowa na przełomie XIX i XX w.*, Kraków 1986, s. 84, 86.
[48] A. Kraushar, op. cit., s. 68.
[49] Niezdolny do rewizji poglądów, zamykał się na nowe prądy i myśli (Maciejewski, op. cit., s. 60).
[50] Nie dostał katedry historii polskiej na U. J., mimo że spełniał konieczne wymogi, ponieważ współubiegający się miał lepsze powiązania polityczne, *PSB*, t. 16, s. 2.
[51] J. Jedlicki *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 276.
[52] Tamże, s. 301.

Powtórka z Apokalipsy

Stara to i od wieków znana prawda, że przekłady poezji dają na ogół słabe wyobrażenie o walorach oryginału. Wiersz tłumaczony na jakikolwiek obcy język — a bywają przecież języki bliskie sobie — nie oddziaływuje prawie nigdy z tą samą mocą na czytelnika, co pierwowzór. Ale wiele też zależy od tłumacza. Tymczasem miłośnicy poezji obcej skarżą się, że w przekładach niepostrzeżenie ginie to, na czym autorowi powinno najbardziej zależeć, czyli poezja sama. Stanisław Barańczak, z którego obszernym „manifestem translatologicznym" czytelnicy „Tekstów Drugich" mieli okazję się zapoznać, przypomniał opinię Roberta Frosta, w zasadzie kwestionującą możliwość tłumaczeń poezji w ogóle: „Poetry is what is lost in translation"[1]. Czy — pyta dalej w posłowiu do najobszerniejszej antologii poezji polskiej, jaka ukazała się w języku francuskim jej autor, Konstanty Jeleński — uda się nam przekonać Francuza, że *Treny* Kochanowskiego, *Pan Tadeusz*, wiersze Norwida, a więc dzieła, którymi zachwyca się każdy Polak, mogą stać się dostatecznie atrakcyjne także i w wersji obcojęzycznej? Przekład dosłowny, jak wiadomo, nie przekonał jeszcze nikogo do poezji. „Tak, to musi być piękne w oryginale", odpowie ktoś na „wytłumaczony" mu dosłownym sposobem sens wiersza, dziwiąc się, dlaczego każe mu się podziwiać coś, co w jego oczach na podziw nie zasługuje. Ale tenże sam Jeleński przyznał z niemałym zdumieniem, że i wśród tłumaczeń sporządzonych na podstawie tzw.„rybki" znalazły się wiersze, które w porównaniu z oryginałem zabrzmiały jak prawdziwy „trompe-l'oreille" (analogia do „trompe-l'oeil"), przekład zmienił się w „un double fantomatique de l'original"[2]. Co by przemawiało za tym, że w pewnych szczęśliwych okolicznościach rywalizacja tłumacza z autorem może przynieść korzystne rezultaty, ale jakby bez jego udziału.

Jak jest naprawdę? Krytyka przekładu artystycznego boryka się nie od dziś z brakiem jasno sprecyzowanych kryteriów w ocenie tłumaczeń poezji, przyznając coraz chętniej, że postulat wierności tłumaczenia, obowiązujący jako naczelny w każdym rodzaju czynności przekładowych, musi na terenie poezji uwzględniać także, a może — przede wszystkim, specyficzne cechy tego gatunku, co często wymaga odejścia, niekiedy wcale znacznego, od sfery znaczeń dosłownych. Już XVIII-wieczny teoretyk przekładu Aleksander F. Tytler, przypomniany

[1] „Teksty Drugie" 1990 nr 3, s. 33.

[2] K. A. Jeleński *Anthologie de la poésie polonaise (1400–1980)*. Nouvelle édition, réalisée en collaboration avec Zofia Bobowicz, Lausanne 1981, s. 495.

kiedyś przez Wacława Borowego, przestrzegał, że dobry przekład winien mieć swobodę oryginalnej kompozycji, co mówiąc prościej oznacza, że winien wylegitymować się własnymi walorami poetyckimi jako tekst „sam w sobie" artystycznie wartościowy. Tylko tą drogą uda się przekonać czytelnika, z myślą o którym wykonany był przekład, że oryginał oddziaływał na swojego odbiorcę jeśli nie w ten sam, to w każdym razie w podobny sposób. Obydwa wrażenia powinny być w pewnej mierze porównywalne. Inaczej grozi przekładowcy, że zamienia poezję w jakiś jej nędzny substytut, że poza słowem honoru nie ma do zaoferowania żadnych argumentów przemawiających na korzyść oryginału. Oczywiście, może on wykonywać także szereg innych pożytecznych zaleceń, przyswajając np. literaturze rodzimej dzieła dotąd nieznane, włączając się swoją pracą w wartki nurt życia literackiego, w aktualne dyskusje i polemiki, rzecz jednak w tym, iż żadne z tych szczegółowych zaleceń nie zostanie poprawnie wykonane, jeśli nie respektuje się wymagań poezji jako takiej.

Nie mam bynajmniej zamiaru rozbudowywać ponad potrzebę wstępu do recenzji książki, która jest właśnie zbiorem tłumaczeń poezji polskiej na francuski, ale też nie mogłem oprzeć się pokusie przypomnienia kilku prawd zgoła banalnych, które przestają być truizmami, gdy w grę wchodzą konkrety. *Poeci apokalipsy* obejmują wybór wierszy pisarzy polskich i żydowskich z lat ostatniej wojny, a częściowo powstałych też po wojnie jako reakcja na tamte wydarzenia.[3] Książka jest dziełem kolektywnym, ma kilkunastu tłumaczy, z których większość to wykładowcy literatury i języka polskiego na Uniwersytecie w Lille, notabene autorzy znani dobrze z innych publikacji polonistycznych wydanych nakładem Presses Universitaires de Lille, jak prof. Daniel Beauvois, kierownik Centre d'Etudes de la Culture Polonaise przy tamtejszym uniwersytecie, Stanisław Bereś (autor wstępu), Jean-Marie Delmaire, Janusz Barczyński, Maryla Laurent, Marek Tomaszewski i inni. Tym razem wystąpili w roli tłumaczy, konkurując z przekładowcami zawodowymi, jak Laurence Dyèvre (tłumaczyła *Onych* Torańskiej), Krzysztof Jeżewski czy Dominique Siła-Khan. Jest to okoliczność ważna i godna wzmianki, gdyż taki zespół tłumaczy gwarantuje dobry poziom pracy od strony fachowej, czyli znajomości języka. Translatorami są albo polscy *native speakers*, albo też osoby mogące samodzielnie tłumaczyć bezpośrednio z oryginału, bez wątpliwej podpórki w rodzaju sławetnej „rybki".

[3] *Poétes de l'Apocalypse. Anthologie de poésie en polonais, hébreu et yiddish (1939–1945)*. Ouvrage collectif publié sous la direction de Daniel Beauvois, Stanisław Bereś, Jean-Marie Delmaire, Maryla Laurent, Presses Universitaires de Lille, 1991.

Książka wypełniła dotkliwą lukę w wiedzy przeciętnego obywatela Francji na temat nie tylko literatury i poezji, ale też i historii, z jakiej ta twórczość wyrasta, zwłaszcza gdy idzie o wydarzenia, które obrosły już w cały gąszcz stereotypów, mitów i uprzedzeń. Historia Francji w latach II wojny światowej to dla wielu Francuzów dzisiaj temat obłożony tabu, budzący wciąż zadawnione urazy i resentymenty. Książka, jaką otrzymuje do rąk, pokazuje mu inne oblicze Polski, nie tylko martyrologiczne i nie tylko spod znaku Résistance, ale heroiczne w inny, duchowy sposób, co sugestywnie podkreśla Bereś już w tytule swego wprowadzenia: „metafizyka oporu". Generacja, której debiut — i to jaki debiut! — przypada na lata wojny, znaczona nazwiskami Baczyńskiego, Gajcego, Borowskiego, Różewicza, wszyscy urodzeni na początku lat dwudziestych, otóż taka generacja nie miała swego odpowiednika we Francji. Dość porównać tę antologię z cennym kompendium wiedzy na temat poezji francuskiej z tego okresu, jakim jest książka Pierre'a Seghersa *Le Résistance et ses poètes* (dwa tomy, Les Nouvelles Editions Marabout, 1978), by się przekonać, że różnic jest tu więcej niż podobieństw. Poezja żydowska z lat wojny ma we Francji więcej tłumaczeń niż polska, co także może stanowić powód do niejednej zadumy. Tutaj otrzymujemy jakby dwa oblicza tytułowej apokalipsy, uzupełniające się, ale też i sobie przeciwne, tak jak Holocaust oznacza inny wymiar zbiorowej tragedii niż eksterminacja ludności „aryjskiej". A zatem jeszcze jedno świadectwo z lat wojny, oferujące w niejednym inny punkt widzenia i odmienną perspektywę w spojrzeniu na sprawy pozornie dobrze znane.

Ale przede wszystkim jest to świadectwo poetyckie i jako takie domaga się w pierwszym rzędzie oceny. Została już ona dokonana we wspomnianym wstępie pióra Stanisława Beresia, który na temat dokonań generacji wojennej w literaturze polskiej powiedział niemal wszystko, co w ramach wprowadzenia mogło zostać powiedziane. Uczynił to w sposób klarowny i wyważony, akcentując wielokrotnie, że pisarze ci dali początek nowemu stylowi w poezji. Takie określenia, jak „swoisty styl liryczny", „rzadka piękność języka", a nawet stwierdzenie, że jest to poezja jedyna w skali światowej (!) są dla czytelnika dostateczną reklamą i zachętą, by sięgnął do publikacji, która mu wszystkie takie rozkosze oferuje. Czy zapowiedzi te zostały spełnione? Nie ma na to jednej odpowiedzi, gdyż, jak wiadomo, każdy autor przedstawia inny stopień trudności dla tłumacza, każdy tekst wymaga dla siebie innego scenariusza zachowań z jego strony. To, co stosunkowo łatwiej daje się w przekładach ocalić w jednym miejscu, w drugim może się okazać dalece niewystarczające. I tak np. liryki prozą, gatunek z upodobaniem uprawiany przez poetów skupionych wokół „Sztuki i Narodu", uwolniony od gorsetu metrycznego, operujący dosyć czy-

telnymi regułami konstrukcji (technika luźnych skojarzeń, juxtapozycja itp.), oswojonymi na gruncie poezji XX-wiecznej, zawierający elementy jakiejś „fabuły", a przy tym nie gwałcący w sposób prowokacyjny zasad gramatyki, otóż taki gatunek okazał się w sumie nieźle „przekładalny". Efekty, włącznie z chwytami ironii i groteski, parodii i karykatury, są tu w jakimś przynajmniej stopniu porównywalne.

Jaka poezja mniej traci na operacji przekładu? Czy koniecznie prostsza w wyrazie artystycznym, mniej wysilona w doborze środków, co przecież nie zawsze ułatwia pracę, gdyż, jak wiemy, prostota Różewicza kryje w sobie wiele niespodzianek, a fakt, że Borowski pisał wiersze mniej *sophisticated* niż Baczyński automatycznie nie ułatwia zadania przekładowcy. Jeśli np. porównamy słynną *Pieśń* Borowskiego z jej francuską wersją, wcale wierną, dostrzeżemy bez trudu, że jest to opisowa parafraza oryginału, jakże daleka od tamtej zwięzłości, celności w operowaniu słowem koniecznym w danej sytuacji, powleczonym lekką patyną dawności. Wystarczy jeden przykład: „Niepróżno stopa depcze kamień, / niepróżno tarcz dźwigamy, broń" — „Ce n'est pas en vain que notre pied foule la pierre / ce n'est pas en vain que nous portons nos boucliers et nos armes". Oczywiście, tłumacz w tym przypadku powie, że przekład zawsze traci na zwięzłości oryginału, że przeciętnie wers francuski okaże się zawsze o 1/3 dłuższy od polskiego, że ponadto nie ma we francuszczyźnie sposobów archaizowania języka bez wywoływania efektu sztuczności. I będzie miał rację, co jednak wcale nie przeczy temu, że oryginał uznany za łatwy i mało skomplikowany stanowi w przekładzie trudność nie do pokonania. Praca tłumacza na każdym kroku ociera się o problem pozornej łatwości i mylącej prostoty.

Respekt, z jakim tłumacz odnosi się do oryginału, zasługuje niewątpliwie na pochwałę i nie ma wśród znawców przekładu nikogo, kto by ów kardynalny atrybut dobrych tłumaczeń w jakikolwiek sposób kwestionował. Ale rzecz ma także i drugą stronę, szacunek okazywany autorowi może paraliżować tłumacza, sprawić, iż w konsekwencji okaże się on mniej zdolny do wykonania pracy, która wymaga od niego inwencji i pomysłowości, to oznacza, że często musi on śmielej ingerować w tekst oryginału, odczytywać go w sposób bardziej agresywny, proponować własne rozwiązania. Musi odejść od tekstu pierwowzoru, by się doń bardziej zbliżyć. Bereś słusznie we wstępie akcentuje, że przekład jest dziełem odwagi i ryzyka, działaniem nie w pełni odpowiedzialnym, wręcz na granicy bluźnierstwa („Fallait-il être irresponsable ou iconoclaste pour l'oser!").

Co ma zrobić tłumacz z wojenną odmianą „poezji czystej", jeśli by za taką uznać wiersze Gajcego i Baczyńskiego, utwory nawiązujące do zdobyczy rodzimego katastrofizmu (nie ma czegoś podobnego

w tradycjach poezji francuskiej), naśladujące w niejednym Czechowicza, postępujące tropem wytkniętym przez wielkich romantyków: Norwida, Słowackiego, a przy tym wyrażające bardzo nowoczesny sposób podejścia do zagadnień techniki poetyckiej? Tutaj, gdzie poetyckość jest gwałtem zadanym naturze języka, permanentnym buntem przeciwko ograniczeniom mowy poetyckiej, gdyż ta praktykowana dotąd okazała się całkowicie niewydolna wobec naporu nowych doświadczeń, odbieranych jako jedyne i bezprecedensowe. Ten niezwykle złożony splot czynników sprawia, że poezja ta wciąż uchodzi za trudną, ciemną i niejasną, stawiając największy opór przy próbach jej przeniesienia na obcy język. O powodzeniach czy niepowodzeniach decydują najczęściej drobne, pozornie nieistotne przesunięcia w „ustroju" wiersza, położenie nacisku nie na to, co jest akurat ważne, zmiana hierarchii ważności elementów, której utwór zawdzięcza swoją oryginalność, słowem przekład wpędza tu autora w „diabelne tarapaty", by posłużyć się tym obrazowym określeniem Marii Kureckiej. Krytyk dokonujący oceny takich tłumaczeń niewiele zyska, zestawiając mozolnie dwa teksty i przyjmując za główne kryterium zasadę wierności leksykalnej czy składniowej. Diabeł ukryty jest w szczegółach i trudno go wytropić stosując narzędzia analizy gramatycznej.

Pozostając przy tych dwóch czołowych nazwiskach trudno nie dostrzec, że między francuskim a polskim Baczyńskim otwiera się poetycka przepaść, pod tym względem nic tu ze sobą naprawdę nie koresponduje, mimo że są to tłumaczenia bardzo wierne na poziomie, nazwijmy, powierzchniowym. Intuicyjnie wyczuwamy, że w zdaniu: „Ptaki nie znane nikomu po długich roślinach świstu" metafora „długie rośliny świstu" jest czymś zupełnie innym niż jej francuski odpowiednik: „longues plantes sifflantes". Dysponujemy już wieloma analizami metaforyki Baczyńskiego (np. Aleksandry Okopień-Sławińskiej), z których dowiadujemy się, jak ogromnym polem skomplikowanych operacji semantycznych na wszystkich poziomach wypowiedzi jest ta poezja, wyjątkowa pod względem bogactwa skojarzeń, przekształcająca reguły składniowe, ustanawiająca jakby własne zasady łączliwości słów itp. Znając np. upodobanie Baczyńskiego do słów kojarzących się z ruchem kolistym, „krąg" w znanym wierszu *Z głową na karabinie* jest hasłem inicjującym znacznie szerszy obszar asocjacji niż „obręcz" („l'etau"). Przeto „zachowanie się" owego „kręgu": zaciska się, krąży, tnie, rozcina, rozdziera, uwolnione od potocznych skojarzeń, sugeruje istnienie jakichś wyższych konieczności, uniwersalnych reguł, obejmujących swym działaniem także świat człowieka. „Obręcz" natomiast sugeruje nacisk o znaczeniu bardziej fizycznym niż duchowym, podstawową jednak sprawą jest tutaj pierwszoplanowe znaczenie słów, tworzących proponowaną przez Ba-

rańczaka „dominantę semantyczną" wiersza, której respektowanie w przekładzie stanowi główne kryterium wierności tłumaczenia. „Krąg" jest właśnie takim słowem-kluczem, które — mówiąc najprościej — podporządkowuje sobie słowa pozostałe, ich znaczenie zmienia się z uwagi na kontekst.

Jest to oczywiście tylko przykład, może nawet nie najlepiej dobrany, chodzi jednak o pokazanie trudności dosyć specjalnego typu, jakie nastręcza pewien rodzaj poezji, która nie bez uzasadnień uchodzi za trudną i niezrozumiałą. W tłumaczeniu komplikacje się zwielokrotniają, gdyż ten rodzaj metaforyki, jaki reprezentuje Baczyński ingeruje śmiało w obszar utrwalonych zwyczajów językowych, nawet gdy im zaprzecza ma przecież swoje systemowe przymusy i ograniczenia, gest poety dopiero na tym tle okazuje się wymowny i jego własny. Obcy język, rzecz jasna, takich możliwości nie stwarza i to są te przeszkody obiektywne, które wzmiankowaliśmy wyżej. Podobnie ze skojarzeniami o charakterze potocznym, od których także często zależy efekt artystyczny. „Do, do, l'enfant do, sur la potence", jako odpowiednik wiersza Gajcego: „Lulajże w powrozie, lulajże na haku", kojarzyć się będzie francuskiemu czytelnikowi z popularną kołysanką śpiewaną dzieciom „Do do l'enfant do, l'enfant dormira bientôt", a nie z kolędą, co dla pierwowzoru ma znaczenie zgoła podstawowe. Gajcy z całym barokiem swej metaforyki, atmosferą religijną, wizjonerstwem wyszedł z tej operacji w sposób jeszcze bardziej odmieniony. Poetyka oryginału sprawia często wrażenie niedopracowanej, jakby autor dawał raczej projekt niż twór w pełni wykończony, ale z tym wszystkim poezja jego zdobywa piętno wybitnie oryginalne, którego charakter w przekładzie niestety się zaciera, przyjmując postać bardziej dosłowną i retoryczną. Jest to jednak, mimo wielkiej troski o dokładność, Gajcy ociosany z tych trudnych do jednoznacznego nazwania elementów własnej poetyki, które świadectwu jego nadają wymiar metafizyczny. Łatwiej wyłożyć to sposobem dyskursywnym, jak to przekonująco zrobił Stanisław Bereś, tytułując swój wstęp *Metafizyka oporu*, niż „wytłumaczyć" przez ekwiwalent oryginału, do czego pretenduje przekład.

Znów posłużmy się metodą charakterystycznej próbki. Oto fragment z *Widm* Gajcego: „Gdzie płaski wypasał krajobraz / stulone uśmiechy wiosek". W tłumaczeniu mamy: „Où un paysage plat nourrissait / les sourires des villages blottis". Wszystko nie tak! Pomijam zmiany szyku, gdyż składnia francuska nie pozwala nawet w drobnym procencie na taką elastyczność co polska, ale w ten sposób odpada cała „gramatyka poezji", jakże istotna w tej i nie tylko w tej twórczości. Chodzi o przesunięcia bardziej istotne. Zmiana „wypasał" na „karmił" oznacza, że przedmiot czynności, wioski, przestaje kojarzyć się ze stadami, te zaś z Biblią,

nabiera zaś cech jakby większej konkretności, zwyczajności, sugerując, że chodzi przede wszystkim o wrażenia zmysłowe, atmosferę fizycznej radości i pogody, jaką odczuwa człowiek w zetknięciu z przyrodą. Przymiotnik „blottis" to nie „stulony", a nadto w oryginale odnosi się on do uśmiechu a nie wioski, co ma istotne znaczenie, choć obydwa wyrazy występują tutaj jako człony metafory dopełniaczowej. Członem głównym tego złożenia jest wioska, określenie „stulony" jest jakby dalszym rozwinięciem dopełnienia, co jest charakterystyczne dla Gajcego, który rozbudowuje metaforę, zacierając do niepoznania sferę jej odniesień w ramach jakiejś rzeczywistości. Przekład, to widać wyraźnie, zmierza w kierunku metafory umotywowanej ze względu na desygnat (typowy, płaski, mazowiecki pejzaż polski), gdy oryginał ustanawia w tym względzie całkowitą arbitralność skojarzeń, o dalekich i rozchwianych odniesieniach (np. do krajobrazu biblijnego).

W innych przypadkach osłabienie ironii może nieoczekiwanie sugerować treści zbieżne ze stereotypem „la Pologne martyre", jak tego zdaje się dowodzić przykład kilku tłumaczeń wierszy Bojarskiego, Trzebińskiego czy Stroińskiego, z gęsto rozsianymi rekwizytami krzyży, grobów, ofiar, pielgrzymów itp. Jak dalece czytelny staje się w przekładach ów gest odrzucenia dziedzictwa martyrologii, gest odmowy ulegania fałszom zbiorowej mitologii, w istocie dwuznaczny, gdyż całą swą biografią pokolenie to poświadczało ciągłości tradycji? Stawiam to pytanie bez dowodu na „tak" lub „nie", rejestrując wrażenie raczej, że coś tu nie gra. Niebezpieczeństwo ulegania tradycyjnym wyobrażeniom związanym z historią Polski, tak jak jest ona od wieków odbierana na Zachodzie, grozi zresztą całej tej poezji, będącej swoistym przedłużeniem mitologii romantycznej. Czy wciąż nie będzie ona odczytywana na tle tej tradycji czy też wyzwolona spod jej represywnego wpływu?

Zdarza się, że przekład zdolny jest rzucić jakieś nowe, nieoczekiwane światło na znany utwór. Pod krytycznym okiem tłumacza–interpretatora czasami inaczej rozkładają się blaski i cienie. Lektura wierszy zawartych w tej antologii zdaje się często dawać powód do takich refleksji. Np. liryki prozą, spóźniony nieco w swym eksperymentatorstwie gatunek poezji okupacyjnej, wtórne wobec odkryć rodzimej awangardy krakowskiej (głównie Przybosia), wypadają niekiedy bardzo interesująco. Poematy Stroińskiego kojarzą się z „petits écrits" Francisa Ponge'a, tak jak inne reprezentacje tego gatunku zdają się stanowić przedłużenie „rimbaudyzmu", tym ciekawsze, im bardziej sterują one w kierunku poezji „konkretnej". To prawda, że Baczyński i Gajcy, którym poświęciliśmy nieco więcej miejsca, wypadli w tłumaczeniu nazbyt ubogo, ale też dzięki takiej próbie lepiej widać, ile jest w tych wierszach słownego nadmiaru, maskującego zamysł poety, ile waty, bez której można się

obejść, jak subtelna i niebezpieczna jest granica, poza którą wszelki eksperyment traci swoje uzasadnienie, staje się gestem bez pokrycia. Oczywiście, bywają wiersze, które są jakby czystą emanacją urody słowa. Spróbujmy wyobrazić sobie jakikolwiek przekład, który konkurowałby z erotykiem Baczyńskiego, wierszem rzadkiej piękności, *Niebo złote ci otworzę*... Są wiersze, które nawet i pod najlepszym piórem nie poddają się parafrazie. Efekt „trompe-l'oreille" ich jakby nie dotyczy. Mierzyć się z nimi, to skazywać się na porażkę lub proponować wersję nową, która by miała szansę rywalizować o równorzędny, choć inny, efekt z oryginałem. Sztuka przekładu dopuszcza taką możliwość. Wtedy, jak pisze Blackmur, komentując *Cantos* Pounda, „the loveliness of the verse gains nothing by recovery of the origin"[4].

Wiersze zgromadzone w części drugiej obejmują, jak się rzekło, pisarzy żydowskich, a trud ich przyswojenia na język francuski jest dziełem Jean Marie Delmaire'a, skądinąd znanego specjalisty w tej dziedzinie[5]. Nie mogąc ocenić tych tłumaczeń z uwagi na stopień wierności wobec oryginałów, warto wszelako zwrócić uwagę, że mówimy tu nie o jednej, ale o dwóch poezjach. Czy różnice między jidysz a nowohebrajskim, o jakich np. wspomina Aleksander Ziemny („od języka i mowy jidysz dzielą hebrajski, bez przesady, morza i góry [...] zupełnie różne są w obu językach nośniki myśli i emocji, inne są sposoby obrazowania, reagowania, krótko mówiąc, dwa odrębne instrumenty psychologii"[6]), są widoczne w tłumaczeniach, gdyż skala trudności przekładowych jest różna? Czytelnik odbiera wrażenie, że wiersze w jidysz są bardziej tradycyjne, silniej zakorzenione w sferze żydowskiej religii i kultury, gdy poezja nowohebrajska odpowiada standardom współczesnej poezji europejskiej. Na gruncie francuskim nie jest to zresztą poezja nowa, Jean Marie Delmaire przyznaje się do długu, jaki zaciągnął wobec antologii Charlesa Dobrzynskiego (ur. 1929, Polak z pochodzenia, autor kilku tomików wierszy i tłumacz, w swoim czasie uznawany za pisarza marksistowskiego, przekłady jego figurują w antologii Jeleńskiego) *Le Miroir d'un peuple. Anthologie de la poésie yiddish* (Seuil 1971), która służyła mu pomocą (w jakim zakresie?).

Oczywiście, porównywanie świadectw poetyckich z tej części Europy, która ucierpiała najwięcej, zawsze może być zajęciem interesującym. Poezja polska i żydowska tego czasu to nie tylko wyraz odmiennych

[4] R. P. Blackmur *Form and Value in Modern Poetry*, New York 1957, s. 98.

[5] Przypominam jego szkic *L'assimilation de la bourgeoisie juive et ses limites* w poprzedniej książce *Les confins de l'ancience Pologne*, Lille 1988.

[6] *Poezje nowohebrajskie*, wybrał, przełożył, przedmową i notami opatrzył A. Ziemny, Warszawa 1986, s. 10.

tradycji, mentalności, zwyczaju, ale przede wszystkim dwa krańcowo przeciwstawne przykłady reagowania na fakt ludobójstwa. W przypadku Żydów eksterminacja objęła cały naród, gdy „aryjczykom" pozostawiono jednak w ograniczonym zakresie możliwość wyboru między życiem a śmiercią. Pisarze polscy, jak w żadnym innym kraju, pierwsi zareagowali na zbrodnie popełnione na Żydach, z którymi przez całe wieki przemieszkiwali na tej ziemi. Jeszcze podczas wojny, w roku 1944, ukazał się zbiór wierszy autorów polskich i żydowskich *Z otchłani*, stanowiących zarówno *hommage*, jak i *memento* wobec ofiar holocaustu. Wiersze poetów izraelskich, których Zagłada bezpośrednio nie dotknęła, gdyż znajdowali się poza jej zasięgiem: Uri Cwi Grynberg, Jakow Fiszman, Abraham Szlonski, Aron Cejtlin (wszyscy niemal związani z Polską), mają już inny charakter, z pewnością nie mniej przejmujący, poetycko może bardziej świetny, ale zarazem uwikłany w urazy i resentymenty, jakie stały się udziałem ludności żydowskiej spoza Europy. Dla nich holocaust jest „czarną otchłanią" („un trou noir"), nie dającą spokoju wyobraźni. Warto przypomnieć te sprawy chociażby w kontekście dyskusji i sporów, jakie raz po raz przetaczają się przez łamy prasy i intelektualnych środowisk francuskich na temat postawy społeczeństwa francuskiego wobec wielu zjawisk wywołanych przez hitleryzm i jego rodzime wersje. Dyskusja wokół filmu Claude'a Lanzmanna *Shoah* pokazała, jak dalece na dzisiejszych opiniach Francuzów ciążą dawne, nie sprawdzone stereotypy o Polsce i Polakach.

Na koniec parę zauważonych w książce potknięć, możliwych do sprostowania na przyszłość. Do miana „stolicy" GG pretendował Kraków, a nie Warszawa, gdyż tam mieściła się siedziba gubernatora (s. 8); Niemcy celowo pozbawili Warszawę jej dotychczasowego charakteru; młodzi poeci warszawscy przystąpili do konspiracji nie w r. 1939, lecz znacznie później (s. 9). Oczywiście nie cała ludność lewobrzeżnej Warszawy uległa eksterminacji w wyniku powstania (tamże). Nazbyt skromnie, chociażby w porównaniu z żydowskim, potraktowano konspiracyjny ruch wydawniczy („Un ou deux recueils imprimés «hors contigent» sur les imprimeries clandestines", s. 10), który lekko licząc objął około półtora tysiąca druków zwartych i tyleż samo periodycznych, co nie ma porównania z żadnym innym krajem podbitej Europy. Brawurowy wyczyn złożenia wieńca pod pomnikiem Kopernika w czterechsetną rocznicę śmierci astronoma, 25 maja 1943, nie był ani sabotażem (s. 11), ani dywersją (s. 59), ale demonstracją patriotyczną, niezależnie od oceny tego wydarzenia (śmierć poniósł Bojarski). Konfederację Narodu byłoby lepiej tłumaczyć przez „Confederation de la Nation", a nie „du Peuple" (s. 21, passim), jak to słusznie uczyniono w stosunku do „Sztuki i Narodu" („L'Art et la Nation"). Borowski nie był związany z orientacją

„Sztuki i Narodu", raczej przeciwnie, choć miał w tej grupie przyjaciół (s. 63). Baczyński — trochę to niejasne — należał do kręgu sympatyków „Płomieni", wchodził natomiast w skład kolegium redakcyjnego „Drogi" (s. 131). Nie dwa, a cztery tomiki wierszy Baczyńskiego ukazały się jako pozycje nielegalne (tamże), zaś pełnym jak dotąd wydaniem dzieł poety jest trzecia edycja *Utworów zebranych* z r. 1979 (tamże). Partyzancki tomik wierszy Różewicza, sygnowany pseudonimem „Czechura", który zawierał także krótkie utwory satyryczne i reportaże, nosił tytuł *Echa leśne*, a nie, jak podano, *Les echos du maquis* (s. 177). Ulicę Miłą z XII pieśni poematu Kacenelsona pozostawiono bez tłumaczenia w wersji oryginalnej, choć tu przydałoby się odpowiednie wyjaśnienie, bowiem nazwa ulicy stanowi kontrast w stosunku do zawartości wiersza. Piosenki w rodzaju *Wojenko, wojenko...* czy *Rozkwitały pęki białych róż*, skomentowane w związku z wierszem Borowskiego (s. 23), bardziej chyba zasługują na miano „populaires" niż „un chant militaire".

Jerzy Święch

W cieniu holokaustu

Paradoksalność dziejów tematu żydowskiego w naszej literaturze zauważył przed laty Jan Błoński, w *Autoportrecie żydowskim* stwierdzając: „nigdy w powieści (a może nawet w literaturze) polskiej obecność żydowska nie była bardziej widoczna aniżeli po holokauście!". Przez całe wieki realnej, autentycznej obecności Żydów w Polsce ich egzystencja na terenie literatury (myślę tu oczywiście o bohaterach literackich, nie o twórcach) była stosunkowo nikła, a wizerunek — jak zauważył Marek Zaleski — „odtwarzany w oderwaniu od życia domowego, rodzinnego, religijnego, od środowiska, choć często przedstawiany z sympatią, był jednostronny i płaski". Dopiero po tragicznych doświadczeniach holokaustu, gdy zbiorowość żydowska przestała już *de facto* istnieć, w literaturze polskiej pojawił się „temat żydowski". *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*[1], książka autorstwa Józefa Wróbla, przedstawia teksty, „w których problem żydowski jest centralny, a sama żydowskość jest w świadomości bohaterów stygmatem budującym opozycje na zasadzie: Żyd — inny", teksty nie tylko powieściowe, ale także autobiografie, dzienniki, wspomnienia; nie tylko utwory o wysokiej wartości artystycznej, ale również te trzeciorzędne, zarażone

[1] J. Wróbel *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991.

socrealistycznym schematem fabułki z tezą, nawet histeryczne antysemickie paszkwile. Tworząc panoramę nurtu żydowskiego Wróbel rezygnuje z diachronicznych uporządkowań na rzecz — trudniejszego w realizacji, ale i bardziej frapującego — synchronicznego obrazu, na który składają się rozdziały-monografie problemów. Pisze więc badacz o próbach utrwalenia pełnej urody tradycji galicyjskiego *sztetl* ogarniętego przeczuciem bliskiej zagłady, o „ucieczce od wolności", jaką stał się żydowski akces do komunizmu, o tragicznym doświadczeniu zagłady — fizycznego i psychicznego wyniszczenia narodu, wreszcie o losach nielicznych ocalonych — wyobcowanych, obciążonych pamięcią o nieobecnych, pozbawionych oparcia i ojczyzny — nawet wówczas, gdy pozostali w miejscu swego urodzenia. Autora *Tematów żydowskich* interesuje przede wszystkim etyczny wymiar literatury, jej postawa wobec doświadczeń jednostki i zbiorowości, tkwiąca w niej szansa odnalezienia (i utrwalenia) tożsamości — literatura „żydowska" pojmowana jest jako próba formułowania odpowiedzi na pytanie, co może stanowić wartość w świecie, w którym „naród wybrany" stał się „narodem skazanym". Różnie brzmią odpowiedzi na to pytanie. Po lekturze książki Wróbla ułożyły mi się one w czworokątną figurę, na jej wierzchołkach umieściłabym cztery nazwiska: Stryjkowskiego, Rudnickiego, Wojdowskiego i Grynberga — pisarzy znajdujących się na pierwszym planie panoramy. Pozostali, bardziej liczni, mieszczą się w obrębie czworokąta.

Odpowiedź pierwsza, Juliana Stryjkowskiego, to poszukiwanie sensu w ocaleniu przeszłości przez zachowanie jej obrazu, przez poczucie ciągłości żydowskiej tradycji. Powraca więc obraz galicyjskiego miasteczka, ortodoksyjnych obrzędów, chasydzkich tańców — obraz świata zagrożonego zagładą (bo nawet nad obrazami przeszłości — twierdzi Wróbel — ciąży pamięć holokaustu). Badacz wspomina o „podwójnej optyce" pisarstwa Stryjkowskiego — połączeniu wartości żydowskich z ogólnoludzkimi — i zauważa dalej, iż w perspektywie tej twórczości zagłada lokalnego *sztetl* jest równoznaczna z zagładą świata w ogóle. Idąc dalej tropem tej myśli należałoby stwierdzić, że wobec tego ocalenie świata Żydów poprzez utrwalenie go w literaturze jest także drogą ratunku, sposobem ocalenia wartości uniwersalnych. Celem Stryjkowskiego, ale także Kuśniewicza, Segala, Chciuka czy Paźniewskiego, jest nadanie umarłemu światu rangi niezwykłej, uwiecznienie go w unieruchomionym czasie, jednym słowem — zamknięcie w mit. Niezupełnie mogę zgodzić się z twierdzeniem Józefa Wróbla, iż ewolucja tematu żydowskiego biegnie od werystycznego opisu ku mitowi. To nie tak... Mityczne widzenie świata żydowskiego było obecne w tym nurcie od samego początku — jak wskazuje na to choćby istnienie *Austerii*. Powieści Chciuka, Paźniewskiego, Szewca wyrosły z tego właśnie kręgu

utworów ewokujących przeszłość, ale w pewien sposób różnią się od nich — i trzeba tę różnicę dostrzegać. *Krótkie dni*, *Zagłada* oraz opowieści o *Księstwie Balaku* mieszczą się wprawdzie w nurcie żydowskim, ale znacznie poza ten nurt wykraczają. Sytuują się bowiem w obrębie tendencji poszukiwania (czy budowania — jak w przypadku Szewca, który urodzony w 1961 roku nie mógł pamiętać Zamościa z roku 1934!) ojczyzn prywatnych, restytucji krain dzieciństwa. Ich realne wskrzeszenie nie jest możliwe — toteż ożywia się je za pomocą słów, powstają w artystycznej wizji. Żydowski sklep, starzec w jarmułce, chasydzkie śpiewy, tajemniczy mrok bóżnicy — to po prostu elementy tej wizji, elementy fałszowane nie tylko przez upiększającą pamięć, ale i przez swoje literackie pierwowzory. Paźniewski, Chciuk, Szewc nie dokonują mityzacji świata Żydów jako takiego — przeobrażają w mit jakiś czas i jakąś przestrzeń oraz jej mieszkańców, wśród których znajdują się i Żydzi... Zgodni są natomiast ze Stryjkowskim, Kuśniewiczem i innymi co do wiary w to, że przeszłość warta jest utrwalenia, że stanowi ona drogę obrony „przed unifikacją i dezindywidualizacją, które niesie cywilizacja" — świat żydowski zaś stanowi istotną i urokliwą cząstkę tej przeszłości.

Odpowiedź druga — odpowiedź Adolfa Rudnickiego, którego tradycyjne, nie doceniane dziś przez krytykę pisarstwo jest szczególnie wyróżniane przez autora *Tematów żydowskich* — to poszukiwanie antidotum na doświadczenia „epoki pieców" w świecie kultury. Apologia twórczości autora *Niebieskich kartek* jako klasycznego sposobu pisania staje się równocześnie polemiką z przekonaniem, iż „wszystkie dotychczasowe konwencje literackie są «nie na miarę», są niewspółmierne i nie mogą udźwignąć ciężaru doświadczeń ostatniej wojny". Analizując utwory Rudnickiego, Wróbel przeczy słowom Ireny Maciejewskiej pokazując, że pisarz dostrzegał moc ocalającą właśnie w tradycji, w wypływającej z niej zdolności oparcia się barbarzyństwu:

> Rudnicki znał język, którym opisywano cierpienia, była nim Biblia. Jego „piękne człowieczeństwo", jego heroiczni bohaterowie, narrator-moralista stojący obok zdziczałego świata odporny na jego szaleństwa, jego bogactwo językowe to świadomy wybór, który jest zamanifestowaniem kultury.

Artystyczną reakcją na doświadczenia wojenne stają się w tym wypadku patos i liryzm, poszukiwanie słów na miarę wydarzeń nie w artystycznym eksperymencie, ale w Biblii. Tradycjonalizm, przywiązanie do literackich konwencji, język pisarza są dla Wróbla znakiem jego niezłomności, „niepoddawania się mechanizmom niszczącym kulturę".

Wysoka ranga, jaką nadaje badacz pisarstwu Rudnickiego, jest kwestią subiektywnej oceny, można na nią przystać, można z nią dyskutować.

Nie można natomiast zgodzić się na pewien konstrukcyjny nieład panujący w pracy Wróbla, uwidaczniający się także przy omawianiu Rudnickiego. Grzechem Wróbla jest niekonsekwencja: książka, której kształt mają wyznaczać monografie problemów, miejscami przeobraża się w monografię sylwetek pisarzy. I na nic zdaje się tłumaczenie, iż wynika to z „potrzeby oddania specyfiki każdego tekstu", skoro jest to działanie świadome i celowe — bo jak inaczej wyjaśnić fakt, że Rudnickiemu i Grynbergowi poświęcone zostały odrębne rozdziały? Nie jest przecież tak, że problemy poruszane w ich twórczości wykraczają poza obręb „tematów żydowskich" omawianych przez badacza: przeszłości i przyszłości świata Żydów w obliczu zagłady, kryzysu wartości, antysemityzmu, poszukiwania tożsamości, „wykorzenienia". Dlaczego w obrębie tych zagadnień mieści się (nie mniej wyczerpująco przedstawiona) twórczość Stryjkowskiego i Wojdowskiego, a Rudnickiego i Grynberga — nie? Nie może stanowić o tym również oryginalność warsztatu pisarskiego, bo w takim wypadku odrębne omówienia należałyby się zupełnie innym pisarzom (choćby Buczkowskiemu!).
Niekonsekwencja ta szczególnie zaszkodziła autorowi trzeciej odpowiedzi — Grynbergowi, którego twórczość jakby wymknęła się z ogólnego obrazu, sytuując się (bez istotnej przyczyny) — gdzieś na marginesie nurtu. A nie zasłużył na to ten pisarz tak otwarcie i po prostu opisujący klęskę żydowskiego (i własnego!) losu. Decyzję o wyodrębnieniu twórczości Grynberga uzasadnia Wróbel następująco:

jest to tematyczna i artystyczna jedność, podkreślona przez tożsamość bohatera i narratora, którego prawie czterdziestoletnia biografia literacka przeprowadzona została przez meandry polsko-żydowskiego współżycia.

I tu nasuwa się pytanie: co z jednością i spójnością *Tematów*? Twórczość autora *Zwycięstwa* już funkcjonuje w naszej świadomości literackiej, ciągle jednak istnieje jako zjawisko osobne. A przecież, jak twierdzi Wróbel:

problemy budujące prozę Grynberga dałoby się podporządkować kilku istotnym zagadnieniom, wokół których koncentrują się zespoły tekstów literackich i które stanowią oś konstrukcyjną [...] pracy.

Na niewykorzystaniu tej szansy traci nie tylko pisarz — tracą także omówienia poszczególnych problemów. Rozdział *Żydzi wobec komunizmu* wspomina tylko o *Zwycięstwie*, a wypadałoby tu upomnieć się o *Życie ideologiczne* ukazujące — jak żadna inna pozycja — mechanizmy „dojrzewania do komunizmu" młodzieży żydowskiej. Absolutnym nieporozumieniem wydają się także rozważania na temat antysemityzmu lat sześćdziesiątych, a później „wykorzenienia", bez *Życia osobistego*,

Szkiców rodzinnych i *Kadiszu* — utworów nie tylko skoncentrowanych na tych właśnie problemach, ale omawiających je najpełniej!
Czas jednak na odpowiedź trzecią, formułowaną wielokrotnie przez samego pisarza:

Zostałem pisarzem zmarłych, bo żywi mieli dosyć własnych pisarzy. Zostałem strażnikiem wielkiego cmentarza. Grobów, których nie ma poza naszą pamięcią. Czuwam, aby ich nie bezczeszczono i nie mogę narzekać na brak roboty [*Prawda artystyczna*].

Tę sztukę trudnej pamięci, która jest wartością sama dla siebie, Wróbel dostrzega także w opowiadaniach Benskiego, nazwanych „lamentem nad żywym, ale umierającym już światem".
Odpowiedź czwarta należy do Bogdana Wojdowskiego i jest odpowiedzią heroiczną. Odnaleźć ją można w komentarzu Wróbla do sceny śmierci dziadka w *Chlebie rzuconym umarłym* — symbolikę tej sceny odczytuje on jako rezygnację z postawy cierpiącego w pokorze Hioba, z postawy „wszechprzebaczenia" — na rzecz buntu, oporu, walki. Tylko one bowiem pozwalają na ocalenie własnego człowieczeństwa, nie dopuszczając do zrównania ludzkiego istnienia z fizyczną egzystencją. W każdej sytuacji człowiek powinien decydować się na trudniejszy, ale i godniejszy los, powinien walczyć o ocalenie swych szlachetnych odruchów, o zachowanie uczuć — nawet jeżeli ich przedmiotem miałby być tylko kanarek, który nie potrafi śpiewać, bo — jak pisze autor pracy — „dla Wojdowskiego pojęcie człowieczeństwa nawet w takiej sytuacji, w której jedynym pewnikiem jest śmierć, nie traci swojej nadrzędności".
Te cztery postawy pisarskie znajdują się w centrum uwagi autora *Tematów żydowskich* tworząc swoistą ramę obrazu. Na drugim planie pojawiają się pisarze zajmujący różne miejsca w obrębie „figury czterech". I tak Sandauer lokuje się w kręgu Rudnickiego, Segal i Kuśniewicz — Stryjkowskiego, podczas gdy Benski zbliża się do Grynberga, a nurt autobiograficzny — tak do Grynberga, jak i Wojdowskiego; w ten sposób dokonuje się coś w rodzaju „podziału terytorium", ale także — dzięki problemowemu układowi treści — odkrywania pokrewieństw między pisarzami różnych czasów i poetyk.
Książka Wróbla jest nie tyle spojrzeniem na literackie „świadectwo życia żydowskiego świata i jego zagłady", ile przedstawieniem różnych s p o s o b ó w ś w i a d c z e n i a, z których żaden nie jest ani pełny, ani obiektywny, ale uzupełniając się nawzajem tworzą syntetyczny obraz „tematu żydowskiego" (jednak nie zaryzykuję określenia „kompletny"). Sposoby świadczenia nie sprowadzają się tylko do wyboru określonej postawy etycznej, są również wyborem artystycznym, wyborem poetyki — Wróbel bardzo przenikliwie odczytuje znaki, jakie niesie ze sobą forma utworu (o ile, oczywiście, jest to forma znacząca, a nie wszystkie

teksty nurtu żydowskiego są artystycznie udane, co autor niejednokrotnie zaznacza).
Tłem dla literackich rozważań stały się wydarzenia historyczne oraz tradycja kulturowa: tak judaistyczna jak i chrześcijańska, bowiem źródłem obu jest — przywoływana często — Biblia. Analiza poszczególnych problemów umożliwiła także wyciągnięcie wniosków historycznoliterackich, naszkicowanie drogi rozwoju „żydowskich tematów". W taki oto sposób nurt żydowski, najpierw wstydliwie pomijany, później omawiany skrótowo, w izolacji od innych zjawisk współczesnej literatury, uzyskał właściwy wymiar — nurtu w znaczący sposób wpływającego na kształt polskiej prozy współczesnej. Omówienie tego nurtu w *Tematach żydowskich...* jest na tyle ciekawe i inspirujące, żeby stać się nie tylko pierwszym opracowaniem tej problematyki, ale i opracowaniem znaczącym.

Bogumiła Kaniewska

Ilustracja autorska — casus Brunona Schulza

Dzieło literackie jest jedno, ma swoją formę kanoniczną, natomiast ilustracji może być wiele. Każdy cykl ilustracji to znak swojego czasu, dowód określonej koncepcji interpretacyjnej i każdy staje się elementem s e r i i, tekstem, który sytuuje się jednocześnie wobec dzieła i wobec swoich poprzedników — wcześniejszych ilustratorów.
Te dwie płaszczyzny odniesienia wyznaczają obszar nieustannej konfrontacji i komplikują sytuację komunikacyjną. Można rzec, że cykl ilustracji, tak jak przekład, jest „wielokrotnie związany"[1] jako obiekt interpretacyjny. Ale skoro „obowiązkowe" punkty odniesienia nie są równoważne, wymagania czytelnika i kryteria oceny też nie są jednakowe. Są nawet wzajemnie sprzeczne. Podstawowa relacja to przecież stosunek do dzieła, który odbiorcy widzą w kategoriach „wierności", czy ostrożniej: *decorum*. Natomiast stosunek do innych, konkurencyjnych wariantów serii musi być diametralnie różny. Tam wierność nie obowiązuje, wręcz przeciwnie, tam rozpościera się obszar dozwolonej swobody twórczej, nowości i oryginalności. Ilustracja nieustannie oscyluje między tymi dwoma biegunami: między o b o w i ą z k i e m w i e r n o ś c i (wobec wzorca) i p o s t u l a t e m o r y g i n a l n o ś c i (wobec poprzedników).

[1] Zob. A. Legeżyńska *Tłumacz i jego kompetencje autorskie*, Warszawa 1986, s. 220.

Zapytajmy, co się stanie, gdy autor sam własnoręcznie ozdobi tekst ilustracjami. Czy i jak zmieni to układ komunikacyjny i sytuację ilustratora? A może go w ogóle wyeliminuje z gry? Rozważmy ten problem na przykładzie ilustracji autorskiej Brunona Schulza i konkurencyjnej wobec niej propozycji Romana Cieślewicza.

Pierwsze wydanie *Sklepów cynamonowych*, które ukazało się w 1934 roku w renomowanym wydawnictwie „Rój", sfinansowane przez brata Brunona, Izydora Schulza, było ozdobione jedynie obwolutą projektu autora, chociaż Schulz — jak świadczy zachowana korespondencja — pragnął je ozdobić ilustracjami. W liście do Stefana Szumana z 1932 r. pisał:

> Myślałem o ilustrowaniu tej rzeczy drzeworytami wśród tekstu, jak książki z początku 19 wieku, ale nie wiem, czy to zrobię. Chciałbym już wydać tę rzecz, gdyż z każdym dniem sytuacja umysłowa staje się dla niej niekorzystniejsza.[2]

Ostatecznie *Sklepy* ukazały się bez ilustracji, natomiast autor swoje rysunki wkleił do kilku egzemplarzy — jeden z nich ofiarował Zofii Nałkowskiej,[3] która się do wydania przyczyniła. Dopiero *Sanatorium pod Klepsydrą* wyszło z ilustracjami autora (1937)[4] i z przez niego zaprojektowaną okładką.

Proza Brunona Schulza jest jednolita w nastroju, motywach, technice obrazowania, potraktuję ją zatem jako j e d e n t e k s t. Podobnie rysunki zamieszczone w *Sanatorium*. Mają one swoje wcześniejsze wersje, pochodzące nawet z lat dwudziestych, noszą wyraźne piętno autobiograficzne, o czym wymownie świadczą wizerunki autora i jego ojca powtarzające się w różnych ujęciach. Stanowią więc jeden uniwersalny Schulzowski tekst, który równie dobrze może ilustrować *Sanatorium*, jak i *Sklepy cynamonowe*.

Schulz–ilustrator, czy może lepiej — Schulz–plastyk cieszy się znacznie mniejszym zainteresowaniem niż Schulz–pisarz.[5] Badacze wyżej cenią jego prace literackie niż graficzne, toteż powtarzają się uwagi o drugoplanowości rysunku w życiu Schulza. Jak twierdzi Jerzy Ficowski:

---

[2] Cytuję za: J. Ficowski *Okolice sklepów cynamonowych. Szkice, przyczynki, impresje*, Kraków 1986, s. 91.

[3] Zob. J. Ficowski, tamże, s. 23.

[4] Drugie wydanie ilustrowane wyszło w 1957 r. nakładem Wydawnictwa Literackiego w Krakowie. Wydania rysunków B. Schulza (do 1985) odnotował J. Jarzębski w bibliografii zamieszczonej w tomie: B. Schulz *Opowiadania, wybór esejów i listów*, oprac. J. Jarzębski, Wrocław 1989. Po 1985 r. publikowane były w tomie J. Ficowskiego *Okolice sklepów cynamonowych*, op. cit., oraz w: B. Schulz *Xięga bałwochwalcza*, przygotował do druku i słowem wstępnym opatrzył J. Ficowski, Warszawa 1988.

[5] Zob. omówienie recepcji Schulza pióra J. Jarzębskiego w tomie B. Schulz *Opowiadania, wybór esejów i listów*, op. cit.

[Rysunki Schulza] przy wszystkich swych wybitnych niekiedy zaletach i walorach plastycznych muszą zbłednąć jako ilustracje genialnego dzieła, nie wytrzymując konkurencji Schulzowskiej prozy, do której się odnoszą — wieloznacznej, oszałamiającej swym bogactwem, osłupiającej artystyczną celnością. Magia przeniosła swoją siedzibę do literatury, częściowo zaćmiewając znamiona swej obecności w rysunku.[6]

Podobnie sądzi Jerzy Jarzębski:

Grafiki i rysunki wizualizują obsesje, przywołują po wielekroć te same lub zbliżone obrazy [...]. Emocje erotyczne sublimują się w ten sposób i poniekąd zostają rozbrojone przez artystyczną formę — ale na tym koniec. Poetyckiemu słowu dana jest większa moc: nie tylko odmalowuje ono przedmioty, osoby i zdarzenia, ale także — w większym niż malarstwo stopniu — interpretuje to, co przedstawia, włącza jednostkowe fakty w uniwersum kultury czy natury. Dlatego Schulz jako rysownik pozostawał jedynie w obrębie własnego świata (prywatnych obsesji, rodzajowych scenek z drohobyckiej rzeczywistości) — jako pisarz natomiast stworzył wizję o zakroju uniwersalnym.[7]

Krytycy zgodnie podkreślali tradycjonalizm rysunków Schulza. Wszystkie one przedstawiają scenki rodzajowe (nie ma tam zupełnie pejzażu) i mają walor obyczajowy: ludzie na ulicy, prostytutki, kataryniarz, rodzina przy stole, powozy jadące ulicą. Wpisują się więc w tradycje XIX-wieczne i nie jest to przypadkowe — wystarczy przypomnieć, że Schulz chciał się nauczyć techniki drzeworytniczej, marzył o tym, by jego książka wyglądała jak dawne druki i miała włamane w tekst ilustracje. Rysunki więc programowo nawiązują do XIX-wiecznej techniki, ale również z nią polemizują, poddają ją w wątpliwość poprzez sygnały odrealnienia. Co pełni funkcję takich sygnałów? Przede wszystkim proporcje. Postacie ustawione na pierwszym planie dominują nad wszystkimi innymi elementami: są większe niż pociąg czy domy, na tle których stoją. Ponadto zwracają uwagę niezwykłymi proporcjami ciała: są karzełkami o nieproporcjonalnie wielkich głowach. Zakłócenie proporcji to pierwszy sygnał nierealności świata przedstawionego. Drugim, niemniej wyrazistym, jest nagość. Schulz bowiem operuje nagością w sposób szczególny, rzec można: freudowski. Nie jest to „bezinteresowna" kategoria estetyczna, która w akademickich aktach odkrywa przed widzem harmonię i piękno ciała, ale nagość nacechowana, znacząca. Nagość–wyzwanie, nagość–tabu zderzone z normą obyczajową. Na rysunkach pojawia się ona na zasadzie opozycji obok mieszczańskiego ubioru, jest z nim w nieustannym konflikcie i z tego konfliktu tworzą się fantastyczne, nierealne kompozycje. W powozie jadącym przez miasto, powożonym przez stangreta w cylindrze,

[6] J. Ficowski *Słowo o Xiędze bałwochwalczej*, w: B. Schulz *Xięga bałwochwalcza*, op. cit., s. 27–28; por. s. 39.

[7] J. Jarzębski, op. cit., s. IX–X.

jadą dwie gołe dziewczyny. Przy mieszczańskim, nakrytym serwetą stole obok starego ojca siedzi jak gdyby nic para ludzi pozbawionych ubrania (ten rysunek znalazł się na okładce pierwszego wydania *Sklepów cynamonowych*). Albo — w innym miejscu — przy stole, w pozach znamionujących towarzyską rozmowę obok kobiety ubranej w zwiewną suknię siedzą i stoją postacie całkowicie nagie. Nagość pojawia się więc nie w aktach, ale w obrazku obyczajowym — w sytuacjach neutralnych, w których norma społeczna i obyczaj absolutnie ją wykluczają. Potraktowana jako opozycja wobec mieszczańskiego ubioru staje się znakiem fantastycznej wizji, erotycznych marzeń, a nawet — „prywatnych" obsesji bohatera. Na rysunku do *Ulicy Krokodyli* (około 1935 r.)[8] niski mężczyzna obserwuje dwie idące pod rękę dziewczyny, z których jedna jest ubrana, a druga, na którą właśnie patrzy, całkowicie goła. W ten sposób nawet na rysunku można pokazać subiektywizm patrzącego...

Fantastyczne wizje sugerowane są również sposobami zaczerpniętymi wprost z techniki surrealistów, jak na przykład lekceważący wszelkie prawa grawitacji lot postaci. W opowiadaniu *Emeryt* skonkretyzowany został lot bohatera, porwanego przez wichurę w przestrzeń kosmiczną, daleko od pozostających na ziemi, bezsilnych i przerażonych kolegów. Ale tam, gdzie mamy do czynienia z surrealistyczną wizją, zwykła konkretyzacja zamienia się w przekład znaków. Lot pozostaje lotem, ale zmienia się jego „wizerunek", charakter, sytuacja w przestrzeni. Oto fragment opowiadania *Edzio*, dotyczący „pana Jakuba":

> Co chwilę zrywa się od stołu i biegnie dookoła pokoju, z rękoma w rozwichrzonych włosach i kiedy tak kołuje, zdarza się, że wchodzi w przelocie na ścianę, leci wzdłuż tapet jak wielki niewyraźny komar, uderzając majaczliwie w arabeski deseni ściennych, i znów zbiega na podłogę, kontynuując swój natchniony bieg dookolny.[9]

Na ilustracji Schulza „pan Jakub" nie uderza o tapety, nie czepia się ścian, ale szybuje jak jastrząb nad nieproporcjonalnie małym stołem i stojącą na nim lampą naftową. Znak literacki uzyskał ekwiwalent plastyczny, który rezygnuje z owadziej metafory i „natchniony bieg dookolny" przedstawia w pełnej chwale jako tryumf ducha nad materią. Na końcu należy przypomnieć zoomorfizacje ilustracyjne Schulza: pojawiające się w jego rysunkach twory, które zachowują postać człowieczą, ale czołgają się jak zwierzęta i straciły ludzką twarz, zamienioną w zwierzęcy pysk. Ludzie–psy, ludzie–tygrysy to jedyne meta-

[8] Zob. B. Schulz *Druga jesień*, do druku podał i posłowiem opatrzył J. Ficowski, Kraków 1973, il. 5.

[9] B. Schulz *Edzio*, w: B. Schulz *Opowiadania...*, op. cit., s. 291.

f o r y plastyczne autora *Sanatorium*. Stanowią wizualizację potocznych przenośni językowych i ich literacka geneza wydaje się symptomatyczna, świadczy o oporze Schulzowskiej materii ikonicznej, która ze swych funkcji denotacyjnych rezygnuje właśnie pod wpływem słowa.
Wyszczególnione sygnały odrealniają świat przedstawiony i sprawiają, że tradycyjny rysunek staje się czymś więcej niż „obrazkiem" — z n a c z y. Nieśmiało wprowadza w świat poetyckiej fantazji. Nieśmiało, bo z reguły jest konkretyzacją świata przedstawionego, w której denotacja przeważa jeszcze nad konotacją zakreślając „ciaśniejsze granice" wizji, z czego Schulz zdawał sobie sprawę:

Na pytanie, czy w rysunkach moich przejawia się ten sam wątek, co w prozie, odpowiedziałbym twierdząco. Jest to ta sama rzeczywistość, tylko różne jej wycinki. Materiał, technika działają tutaj jako zasada selekcji. Rysunek zakreśla ciaśniejsze granice swym materiałem niż proza. Dlatego sądzę, że w prozie wypowiedziałem się pełniej.[10]

Schulz przezwyciężył mimetyzm w literaturze, nie umiał tego zrobić w rysunku i dlatego z dwóch uprawianych przez siebie dziedzin wyżej cenił prozę. Ale jego ilustracje stanowią ciekawe laboratorium pokazujące, jak „słowo" walczy z „materią". Konkretyzacja znaku literackiego zmusza autora do przekładu i poszukiwania plastycznej metafory, a więc — r o z b i j a d e n o t a c y j n e k a n o n y r y s u n k u, uaktywniając konotację. Ślady tej walki to obecność dwóch sprzecznych tendencji, która decyduje o specyfice i niepowtarzalnej atmosferze plastycznych prac Schulza, gdzie spotykają się w dziwnej symbiozie *mimesis* i „surrealistyczny cudzysłów", gdzie senne marzenia i najbardziej wybujałe fantazje zostają osadzone w realiach galicyjskiego miasteczka. W prozie dominuje kreacja, w rysunkach — *mimesis*, dlatego te dwie dziedziny twórczości artystycznej u z u p e ł n i a j ą s i ę wzajemnie, pozwalają literackie wizje osadzić w autobiograficznych realiach, a realia zaopatrzyć w ironiczny cudzysłów.
Jak wobec tego patrzeć na ilustracje *Sanatorium pod Klepsydrą*? Czy mamy prawo traktować je jako integralną część utworu? Pojęcie tekstu kanonicznego nie obejmuje ilustracji — nawet Biblioteka Narodowa w swoim wydaniu całkowicie je pominęła... Tymczasem każda ilustracja autorska nosi autorski stygmat. Jest świadectwem autorskiej interpretacji i z tego tytułu należą się jej szczególne względy. Dąży do wyłączności, c h c e być częścią tekstu. Spytajmy zatem, co będzie, jeśli obok niej pojawią się inne, konkurencyjne próby ilustratorskie? I tu znów przykład *Sklepów cynamonowych* jest dogodny, ponieważ w 1963 roku powstał

[10] B. Schulz *Opowiadania...*, op. cit., s. 443–444.

taki cykl — 12 fotomontaży Romana Cieślewicza, które zostały wystawione w Paryżu w 1963 roku[11] i jak dotąd nie były wydane z tekstem Schulza.

Ilustracje do *Sklepów cynamonowych* były ważnym wydarzeniem w artystycznej karierze Cieślewicza. One zadecydowały, że pozostał w Paryżu[12] i one stanowią przełom w jego twórczości, ponieważ autor niespodziewanie zmienił tworzywo: włączył do swych prac fotografię i ukazał jej nowe możliwości.[13]

Jak wyglądają ilustracje Cieślewicza? Przede wszystkim są barwne. Fotomontaże o wymiarach 35 × 50 cm (z jednym wyjątkiem) mają najczęściej tytuły nawiązujące do opowiadań: *Tarakany*,[14] *Nemrod*, *Sierpień*, *Samotność*, *Ulica Krokodyli*, *Manekiny*, *Wichura*, *Wiosna*, *Pan Edzio*, *Kometa*; czasem do motywów w nich się pojawiających: *Tłuja*, *Ulica*. Przedstawiają „jednorodne" fantastyczne stwory albo też wieloelementowe składanki kompozycyjne.

Tworząc fantastyczne postacie Cieślewicz tak integruje elementy, że zaciera wszelkie „szwy" fotomontażu, który jakby przestaje być montażem heterogenicznych części, przeistacza się w niezwykłą k r e a c j ę — przestaje oznaczać, zaczyna znaczyć. Przykładem może być *Tłuja* — nagi kobiecy tors zwieńczony owadzią głową, z mięsistą jamą pośrodku. Albo szokujące połączenie kobiecej twarzy z ciężarnym kobylim zadem (*Ulica Krokodyli*) czy też gruby profil złożony z owadzich i ludzkich elementów (*Sierpień*). Są to pół-ludzie, pół-zwierzęta o doskonale zintegrowanej figurze. Fantastyczna kompozycja staje się plastyczną z o o m e t a f o r ą, utożsamia człowieka i zwierzę podkreślając biologiczne determinanty.

Innym typem ilustracji są fotomontaże, które c h c ą być fotomontażem. Wieloelementowe składanki nastawione na gromadzenie dających się zidentyfikować elementów. Takie właśnie są uśmiechnięte, kolorowe kobiety–manekiny, a przede wszystkim *Wichura*. W kontur kobiecej głowy z rozwianym włosem wpisane zostały połamane belki, deski, walące się chaty, podwozia, figury ludzkie. Całość robi wrażenie totalnego bałaganu i zniszczenia. Jak u Schulza, żywioły i pory roku podlegają personifikacji (*Wichura*, *Sierpień*), ludzie są animalizowani (*Tłuja*, *Ulica Krokodyli*), a na wielu obrazach pojawia się wymowny znak erotycznych

[11] Reprodukcje większości z nich można znaleźć w pracach: *Roman Cieślewicz*, oprac. Aleksander Wojciechowski, Warszawa 1966, oraz *Roman Cieślewicz*. Katalog wystawy, oprac. Z. Schubert i W. Nelke, Muzeum Narodowe w Poznaniu, 1981.

[12] Z. Schubert *Wstęp* do: *Roman Cieślewicz*. Katalog wystawy, op. cit.

[13] Zob. A. Wojciechowski, op. cit.; U. Czartoryska *Roman Cieślewicz*, „Fotografia" 1972 nr 1; Z. Schubert, op. cit.

[14] Z ros. karaluchy.

obsesji: stwór przypominający przedpotopowego gada, który pseudonimuje akt seksualny (*Wichura*, *Manekiny*).
Cieślewicza interesowały stare druki i fotografie, ślady tej fascynacji nosi *Ulica* — wierna konkretyzacja markownika Rudolfa z *Wiosny*: lewa część obrazu stanowi fotomontaż starych znaczków pocztowych z Kanady i Hondurasu, a prawa — ornament, w który wkomponowany został — według instrukcji Schulza — „profil Franciszka Józefa I z łysiną uwieńczoną wieńcem wawrzynu".
Fotomontaże Cieślewicza są wierne wobec opowiadań, nawiązują nie tylko do świata przedstawionego i galicyjskich realiów, ale i do obsesji autora. Pojawia się w nich nawet koń — według J. Ficowskiego — „baśniowo-oniryczny bohater *Sklepów cynamonowych* i częsty motyw *Xięgi bałwochwalczej*"[15]. W poetyckim skrócie ukazują „fermentującą" materię, dynamizm, biologizm, a przede wszystkim fantastykę i oniryczny charakter wizji, która sprawia, że wszystko jest możliwe, że materia jest wielokształtna i może zmieniać swą postać. Stanowią zatem doskonały wizualny p r z e k ł a d prozy Brunona Schulza. Za pomocą szeroko stosowanej, plastycznej metafory Cieślewicz przełożył język poetycki na obraz.
A jednak mimo walorów wizualnych i trafności przekładu jego prace nie zyskały uznania krytyków. Artur Sandauer był nimi zdegustowany, Ignacy Witz uznał je za za mało artystyczne i za bardzo użytkowe.[16] Natomiast Zbigniew Florczak pisał:

ilustracje do *Sklepów cynamonowych* wydają się zadaniem wmówionym sobie a obcym. Cieślewicz ma umysł chłodny i jasny; mimo wszystkie powiązania hipotetyczne z surrealizmem, nie dla niego dręczące majaki Bruno [!] Schulza.[17]

Wypowiedź nader symptomatyczna. Ilustracje konfrontowane są nie z dziełem literackim, ale z plastyczną wizją autora! I przegrywają. Nie dlatego, że są złe, ale dlatego, że nie są „autorskie". Ilustracje Cieślewicza rezygnują z obrazka obyczajowego, prowincjonalnej atmosfery, wreszcie — z Schulzowskiego autobiografizmu. A więc z całego bagażu tradycji, której Schulz pozbyć się w rysunkach nie umiał — i nie chciał, marząc o XIX-wiecznych drzeworytach. Krytycy mieli do wyboru doskonały przekład i mocno osadzoną w tradycji konkretyzację. Opowiedzieli się za tradycją.
I będzie ona tym cenniejsza, im bardziej stanie się odległa.

Seweryna Wysłouch

[15] J. Ficowski *Słowo o „Xiędze bałwochwalczej"*, op. cit., s. 31.
[16] Zob. Z. Schubert, op. cit.
[17] Z. Florczak *Człowiek w jednym okularze*, „Ty i Ja" 1972 nr 1, s. 19.

Świadectwa

Tadeusz Wójtowicz

Portret Brunona Schulza z rejestrem klasowym w ręku

Pierwszy mój kontakt osobisty z Brunonem Schulzem, w początkowych miesiącach gimnazjum, był wstrząsający: uderzył mnie on z całej siły w głowę klasowym rejestrem.

Co zrobiłem wtedy, żeby wywołać brutalną złość człowieka, u którego wszelki ślad brutalności zdawał się nie istnieć? Czy było to jakieś zuchwałe zachowanie, którym usiłowałem czasami w tym okresie pokryć moją nieśmiałość w nowym otoczeniu?

Byłem mianowicie jednym z „nowych" w klasie, jednym z tych, którym ostatnie zarządzenia pozwalały rozpocząć średnią szkołę w wieku ponad 13 lat. Dodatkowo byłem jedynie pół-miejskim produktem, pierwszym w mieście urodzonym dzieckiem rodziny, która przeszła z wioski w Karpatach do stolicy naftowego okręgu.

Nowy dla mnie sposób życia, nie znane mi dotychczas zachowanie się nauczycieli były w moich oczach mieszanką ironii i powagi. Rodzaj ironii chyba typowy dla elity prowincjonalnej: ironia pozwalająca ujarzmić świadomość nieuniknionej prowincjonalności, no i ta powaga, która właściwie odpowiadała elicie jako jedynej nosicielce ducha w takich bezdusznych kątach świata.

W istocie, ironia utożsamiała się z samym duchem — to był samo-

świadomy stan. Gdy zapowiadany był odczyt lub przedstawienie jakiegoś pisarza lub artysty, mówiono: „Co może on być wart, jeżeli pojawia się u nas?" I publiczność, choć obecna, zachowywała ironiczną powściągliwość, swoją obronną powagę.
Podobnie nauczyciele traktowali nas, swoich uczniów. My zaś przyjmowaliśmy tę chłostę, bo wyczuwaliśmy w niej rodzaj rytuału, wprowadzenia do prowincjonalnej elity. Tak więc manifestowaliśmy pobożnie i z wysiłkiem uroczystą cześć od dzwonka do dzwonka, płaciliśmy podatek od naszego uznania, unikając w ten sposób w nas samych rozdarcia, spajając niepokojące sprzeczności za pomocą ceremonialnej procedury. Poza tym nie uznawaliśmy osobistego istnienia profesora na zewnątrz szkoły, ledwie uświadamialiśmy sobie jakąś ich rzeczywistość gdzie indziej niż w naszym kolegium. Widok ich żon i dzieci był dla nas dziwacznym zjawiskiem, rodzajem kazirodztwa. Samo wyobrażenie ich intymnego życia wywoływało u nas wesołość nie wyznanego gatunku. Wszystko w tym nowym otoczeniu było przytłaczające, przyciągało mnie i równocześnie odpychało ku mojej banalnej egzystencji, która nagle ujawniała się w mojej świadomości jak rodzaj pleśni. Co się tyczy ironii i ceremonii u naszych nauczycieli, byłem wydany na ich łup, bo miały one we mnie samym tajemniczych aliantów. W szkole starałem się ukryć, chciałem być — o ile możliwe — tam, gdzie obrządek nie przytłaczał mnie. Do takich momentów należały lekcje rysunku i prac ręcznych Brunona Schulza.
Właściwie nazywaliśmy go między kolegami zawsze i wyłącznie „Schulz". W naszych rozmowach istniał on swoim nagim nazwiskiem, tak jak w klasie istniał swoją nagą obecnością. Nie mieliśmy dla niego żadnego z tych przydomków, którymi stemplowaliśmy osobiste maniery innych profesorów. Schulz był poza ironią lub ceremonią, chociaż nic u niego nie było określone, wszystko istniało gdzieś na zewnątrz klasy, należało do jego właściwej istoty, do świata, którego nie byliśmy współwłaścicielami — jak u innych nauczycieli.
Był on niskiego wzrostu, mniejszy od wielu z nas, w ubraniu ciasnym, a jednak wyglądającym jak częściowo próżne. To ubranie nosiło go, zamiast być noszonym. A jednak nikt nie myślał o nim nigdy w kategoriach wymiarów, lecz w miarach intensywności. Nie rozchodziło się tu wcale o jakiś osobisty magnetyzm, którym chciałby on nas opanować. Przeciwnie — on jak gdyby negował odpowiedzialność swojej obecności, odpychał ją rękoma, starał się jakby za sobą samym ukryć się przed

naszą uwagą. Im bardziej jednak chciał zniknąć, tym potężniej był obecny, zgęszczał to, co usiłował rozpuścić. Jego intensywność ogniskowała się w twarzy, i to nie tylko w jej wyrazie, lecz przede wszystkim w jej konturze ożywionym geometryczną dynamiką.
Twarz było równobocznym trójkątem, skierowanym ku lekko pochylonej linii jego ramion. Cała struktura wyrażała przy tym wznawiającą się bezustannie zuchwałość, rodzaj prowokacji naturalnych reguł przestrzeni, była także kontrastem morfologicznych znaczeń, przez głęboko zanurzone oczy i nieco ukośne wargi, które wydawały się negować wszystko, co mówił i negować nawet rzadki, niespodziany przebłysk uśmiechu.
Tak stał on wśród nas, jak marzenie lub rodzaj latawca oscylując na wietrze, przytrzymywany zaledwie niepewnymi więzami. Jego zjawienie się i pierwszy odruch dawały wrażenie nie przewidzianego spotkania, jak gdyby ciemny labirynt w głębiach jego oczu nagle doprowadzał go do jasnej przestrzeni, wypełnionej młodymi twarzami, i jakby używał on nas do dalszej improwizacji, wraz z nim, na tle tego nieoczekiwanego zjawiska. Temat jego godzin nauczania nie istniał przed nami, lecz gromadził się w niewytłumaczalny sposób za nami, bo tylko sięgając w przeszłość odkrywaliśmy niespodzianie zarys przygotowanego programu we wszystkim, co było nam uprzednio powiedziane. Rzadko orzekał on o czymś, raczej sugerował, zalecał, kierując swoje refleksje na coraz zwartsze kręgi, aż do środka, gdzie znikał wnioskując coś odnośnie całości... i stawiając równocześnie wszystko znowu pod znakiem zapytania. Ten bieg myśli odpowiadał często jego krokom w coraz mniejszych kołach, drobne stopy dotykające podłogi przypominały dłonie, aż on sam nagle — osiągając centrum — jak fryga odwracał się ku tablicy, gdzie coś rysował, jak gdyby retrospektywny pretekst tego przymusowego krążenia... Schulz „kontrolował" nas, ofiarując się nam, wiązał nas, improwizując przed nami.
Nic dziwnego, że widząc owego dnia Schulza chwytającego rejestr i oddalającego się od katedry z twarzą rozgniewaną, oczekiwałem wyjątkowo dramatycznej improwizacji w swoim rodzaju, sceny wartej mojej uwagi. Dlatego wyobrażam sobie, że w moich oczach było więcej zmieszanego zdumienia niż strachu, gdy zbliżył się do mnie, podniósł rejestr i gdy trójkąt jego twarzy, obramowany parą rąk, nachylił się nade mną z piorunującymi oczyma i wilgotnym niższym kątem ust. To był Mojżesz, który nie tyle chciał mnie ukarać, co pozbyć się w moich oczach tej nieznośnej nieświadomości, jak też zdruzgotać za jednym

zamachem tę łączącą nas pozornie tablicę przykazań — i siebie samego. Po tym gwałtownym wydarzeniu odnalazłem twarz Schulza i na jej widok niełady raz jeszcze zapanował w mych myślach — tak jak przylegamy do muru w obliczu czegoś nieoczekiwanego. Bo ta twarz nie była twarzą nauczyciela starającego się opanować po zrozumiałym wybuchu, nie było to osłupienie człowieka dojrzałego, który rozważa — zdumiony — swój niedopuszczalny czyn wobec młodzieńca. Nie — twarz Schulza leżała przede mną jak plama potu na chusteczce, pusta, nieograniczenie poddana: przekazywała mi ponad sobą moc Pana i władzę Sędziego.

Szybkie rozpuszczenie życiowego dramatu w codziennej banalności zapewne pomogło nam obydwu rozplątać nasze wzajemne spojrzenia. Dla moich kolegów był ten incydent mile widzianym odprężeniem, czymś zupełnie niewiarygodnym u Schulza — i właśnie dlatego „schulzowatym". Mnie zaś długo obsiadał smak jakiejś nowej wiedzy, poza zasadami moralności, coś, czego chciałem się pozbyć i co tym bardziej odświeżało wspomnienie zajścia — z tą ciekawością nie chcącą wiedzieć, która jest męką lat młodości.

Po lekcji Schulz przystąpił do mnie na korytarzu. Ani słowa o tym, co się stało. Pytał o moje życie rodzinne, chciał wiedzieć, co mnie interesuje. Jego spojrzenie było we mnie utkwione, jego ton sugerował rodzaj porozumienia między nami, wspomnienie wspólnego przeżycia. Powiedział też, że chciałby mnie narysować.

Zrobił to w czasie jednej z lekcyj. Było jego zwyczajem rysować wraz z nami ten sam obiekt lub szkicować ucznia. Mój portret wykonał kolorowymi kredkami i bez wątpienia nie był zadowolony z wyniku. Obszary światła i cienia kreskował delikatnie ołówkiem lub piórem. W moim wypadku twarz mużyka, płaskonosa, może oparła się jego tajnej woli, jego przyrodzonej potrzebie przekształcania. Wciąż na nowo ostrzył swoje kredki, wciąż na nowo się łamały. W końcu wygładził palcem tkaninę kresek i wręczył mi szkic; przy czym lekki uśmiech drżał na jego wargach.

Znajduję rodzaj post scriptum do tych moich wspomnień w dwóch wyimkach z listów Schulza pozostałych po wojnie, które kilka lat temu opublikowano.

Pierwszy mówi:

Jestem bardzo zdeprymowany: urlop, na który tak liczyłem, nie został mi przyznany. Zostaję w Drohobyczu, w szkole, gdzie nadal hałastra będzie wyprawiała harce na moich nerwach. Trzeba bowiem wiedzieć, że nerwy moje rozbiegły się siecią po całej pracowni

robót ręcznych, rozprzestrzeniły się po podłodze, wytapetowały ściany i oplotły gęstą plecionką warsztaty i kowadło. Jest to znane w nauce zjawisko pewnego rodzaj t e l e k i n e t y k i, mocą której wszystko, co dzieje się na warsztatach, strugnicach itd., dzieje się poniekąd na mojej skórze. Dzięki tak znakomicie rozbudowanej sieci sygnalizacyjnej jestem predestynowany na nauczyciela robót ręcznych.

W drugim wycinku odpowiada Schulz na uwagi adresata co do szkolnej dyscypliny:

Nie, tak źle to nie jest. Złośliwości nie zauważam u nich, tylko naturalny w tym wieku temperament.

O d r e d a k c j i: Wspomnienie to, pióra zmarłego już świadka tamtych czasów, otrzymaliśmy od pana Erwina Schenkelbacha, drohobyczanina, którego ojciec przyjaźnił się z Schulzem i dostarczał mu płyt fotograficznych dla jego *cliches-verres*. Czas nie pozwolił nam na zapoznanie się z oryginałem tekstu (nie wiemy nawet, w jakim języku powstał), tłumaczenie polskie wymagało sporych korekt, ten kolejny portret Schulza prześwieca więc z oddali — jakby wielokrotnie odbity i zniekształcony. A jednak wartość i oryginalność tego świadectwa wydaje się niezaprzeczalna. Wdowie po Autorze, pani Edith Wojtowicz z Australii, serdecznie dziękujemy za udostępnienie tekstu.

Wiktor Erlich

Młodość w szeregach Bundu

Mój przyczynek do naszej dzisiejszej dyskusji[1] to ani akademicki referat, ani refleksje o roli Bundu w Polsce między dwiema wojnami, lecz kartka z mojej biografii politycznej. Chcę powiedzieć kilka słów o tym, co dla mnie znaczyło dorastanie w rodzinie przywódcy Bundu i skoncentrować się na mojej działalności w szeregach bundowskiej organizacji studenckiej w Warszawie w latach trzydziestych.

W odróżnieniu od mego starszego brata Aleksandra i wielu innych „dzieci bundowskich" wstąpiłem w szeregi ruchu dopiero po maturze, ale moje dzieciństwo i wczesna młodość były mocno zabarwione specyficznie bundowskimi motywami i postawami. Z chwilą gdy opanowałem alfabet hebrajski i osiągnąłem jaką taką biegłość w języku jidysz (miałem wtedy trzynaście lat), zacząłem regularnie przesiadywać nad stronicami partyjnego pisma „Naje Fołkscajtung" i jako małoletni brałem udział wraz z rodziną w specjalnych imprezach bundowskich.

Żywo sobie przypominam jedną taką imprezę — imponujące zgromadzenie w 1927 roku z okazji trzydziestej rocznicy powstania Bundu. Świątecznie udekorowana sala — jedna z największych w żydowskiej

[1] Referat wygłoszony na konferencji poświęconej żydowskim stronnictwom politycznym w Polsce między dwiema wojnami, która odbyła się we wrześniu 1989 roku pod egidą Żydowskiego Instytutu Naukowego (IVO) w Nowym Jorku.

dzielnicy Warszawy — była wypełniona po brzegi. Momentem centralnym było przemówienie ojca, w którym jak zwykle pasja szła w parze z logiką. Mam wrażenie, że nie wszystko z niego zrozumiałem, i ze względu na luki w mojej znajomości jidysz, i ze względu na to, że pewne części wywodu ojca były dla mnie trochę zbyt skomplikowane. Jasne było dla mnie, że ojciec dobrze się prezentował na trybunie i że zebrani słuchali go w całkowitym skupieniu. O ile sobie przypominam, moją główną i w istocie głęboko niepolityczną reakcją była dziecięca duma: to mojego ojca tak słuchają!

Coś z tej atmosfery zgromadzenia musiało mi się udzielić. Opisując je w pamiętniku, który wówczas regularnie prowadziłem, zanotowałem: „Atmosfera była bardzo bundowska". Gdybym potrafił rozwinąć to bezsporne, choć niezbyt wnikliwe stwierdzenie, wypadłoby mi mówić o głębokim przywiązaniu do tradycji bundowskiej, o „bezgranicznej wierności Bundowi", że zacytuję hymn partyjny *Przysięga*, a także o więzi niemalże rodzinnej intymności, wzajemnego zaufania i szacunku, która łączyła mówców i słuchaczy, przywódców i „masy".

Gdy w pięć lat później wstępowałem na Wolną Wszechnicę Polską w Warszawie, gotów byłem przystąpić do bundowskiej organizacji studenckiej „Ogniwo", w której sądzone było mi odegrać coraz bardziej aktywną rolę. Powiem na wstępie, że sytuacja działacza bundowskiego na terenie akademickim nie była dla aktywisty partyjnego sytuacją typową. „Ogniwo" było niewielką komórką żywotnego ruchu masowego, który w Polsce między wojnami odgrywał coraz bardziej znaczącą rolę w życiu żydostwa polskiego. Jako partia kulturalnie zorientowana na język jidysz i głęboko zakorzeniona w żydowskiej klasie robotniczej, Bund wciągnął w swoją orbitę pewną liczbę socjalizujących inteligentów z ludu, ale nie był siłą specjalnie atrakcyjną dla językowo zasymilowanej żydowskiej inteligencji zawodowej. Nasz rezonans na uczelni był wobec tego ograniczony. Niemniej nie traciliśmy nadziei. Dodawało nam otuchy poczucie, że istotnie jesteśmy ogniwem dużego i mocnego łańcucha, poczucie organicznego związku z dynamicznym ruchem społecznym, zakorzenione we wspólnej ideologii i aktualizowane uczestnictwem w partyjnych zgromadzeniach, demonstracjach pierwszomajowych i kampaniach wyborczych. Ponadto, wraz z bundowską młodzieżą nieakademicką, braliśmy nieraz udział w akcjach na rzecz prasy partyjnej, gdy rozbici na małe grupki biegaliśmy zatłoczonymi ulicami żydowskiej dzielnicy Warszawy, wykrzykując nagłówki ostatniego numeru „Naje Fołkscajtung".

Podtrzymywała nas też na duchu harmonijna współpraca z polską studencką organizacją socjalistyczną, ZNMS-em (Związek Niezależnej Młodzieży Socjalistycznej), współpraca nieraz wspierana przez przyjaźń. Ponieważ ZNMS był zazwyczaj „na lewo" od swej partii macierzystej (PPS), różnice ideologiczne mniej przeszkadzały naszemu sojuszowi niż fakt skądinąd częstej współpracy między Bundem a PPS. Na wiele spraw „Ogniwo" i ZNMS patrzyły jednakowo, a dla studentów socjalistów czy demokratów w Warszawie w latach trzydziestych nie było sprawy bardziej palącej niż wzrastająca fala faszyzmu i rasizmu. W ciągu tego dziesięciolecia, a zwłaszcza pod jego koniec, większość uniwersytetów polskich stała się ośrodkami chuliganerii faszystowskiej i brutalnej antysemickiej dyskryminacji. Mam tu na myśli sławetne „getto ławkowe", czyli segregację fizyczną studentów Żydów. W ostatnich latach przed II wojną światową studenci żydowscy protestowali przeciwko gettu przez odmowę zajmowania miejsc im narzuconych. Ale sytuacja wymagała też zorganizowanego, zbiorowego protestu, całkowitej mobilizacji lewicy studenckiej, czyli koalicji, do której wchodziła, poza wymienionymi ugrupowaniami socjalistycznymi, przede wszystkim, choć nie wyłącznie, żydowska prokomunistyczna organizacja „Życie".

Żywo sobie przypominam jedną z naszych wspólnych akcji — nielegalną masówkę zorganizowaną na wrogim wówczas terytorium Uniwersytetu Warszawskiego, a właściwie UJP (Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego). Jak należało oczekiwać, impreza ta trwała krótko. Podczas przemówienia przedstawiciela ZNMS-u zostaliśmy zaatakowani z dwóch stron: przez antysemickich chuliganów i przez policję uniwersytecką. Pałkarze wdarli się na nasz teren, rozglądając się za nieposzlakowanie semickimi twarzami. Gdy spostrzegli moją, dwóch czy trzech rzuciło się na mnie i usiłowało mnie odciągnąć od moich towarzyszy. Równocześnie paru policjantów uczepiło się mnie, ciągnąc w przeciwną stronę. (Postawa ich była, łagodnie mówiąc, dwuznaczna.) Sytuację uratował mój brat, jeden z organizatorów masówki, który zdumiał wszystkich obecnych, włączając siebie samego, okrzykiem: „Ja go znam! To porządny człowiek!". Zaskoczone przez to nieoczekiwane i głęboko wzruszające świadectwo obie strony atakujące puściły mnie. Oczywiście z kontynuowania wiecu wypadło zrezygnować.

Choć powołany do życia przez aż nadto realne zagrożenie, nasz jednolity front warszawskiej lewicy studenckiej także okazał się krótkotrwały. Muszę powiedzieć, że coraz trudniej mi było mieć do czynienia z moimi

„postępowymi" czy „antyfaszystowskimi" kolegami (ponieważ KPP była zdelegalizowana, jej członkowie i sympatycy musieli się uciekać do tego rodzaju eufemizmów). Ich bezkrytyczna apologetyka czystek stalinowskich przekształcała niemal każdą dyskusję w krzykliwą kłótnię. Lecz nasz kruchy sojusz rozpadł się nie ze względu na ich dogmatyzm, lecz z uwagi na ich oportunizm, który przybierał nieraz rozmiary wręcz groteskowe (każdy, kto był czynny politycznie na lewicy w okresie frontu ludowego, może zaświadczyć, że komuniści byli nierównie mniej ekstremistyczni w swoim pragmatyzmie niż w swoim sekciarstwie). W pewnym momencie stratedzy polityczni „Życia" wypracowali koncepcję rozszerzenia bazy naszej walki z antysemityzmem na uniwersytetach polskich przez włączenie do niej wraz z „burżuazyjnymi liberałami" — „endeków, którzy nie biją". Celem tego manewru była izolacja polityczna pałkarzy.

Rzecz jasna, że tego było dla nas za wiele. Tak się złożyło, że mnie wypadło odgraniczyć „Ogniwo" od tej absurdalnej polityki i stwierdzić, nie bez pewnej satysfakcji, że ta „orgia tolerancji" czyni naszą dalszą współpracę niemożliwą.

Rozwód nastąpił na spotkaniu przedstawicieli „Ogniwa" z rzecznikami „Życia", które się odbyło w malutkim pokoiku gdzieś w Warszawie, niedaleko od placu wyścigowego. Gdy mój kontrahent przedłożył nową linię polityczną „Życia", odrzuciłem ją kategorycznie, powiedziałem, że nie mamy o czym gadać i demonstracyjnie wyszedłem z pokoju. To, że dziś przypominam sobie moje oświadczenie z mieszanymi uczuciami, tłumaczy się wyłącznie jego tonem, a nie treścią. Na zerwanie z „Życiem" był już najwyższy czas. Biorąc pod uwagę charakter, a raczej skalę spotkania, moja deklaracja cierpiała chyba na nadmierną *gravitas* (początkującym aktywistom nieraz brak perspektywy i ja nie byłem wyjątkiem). Powaga, z jaką przemówiłem do garstki kolegów przed opuszczeniem zebrania, byłaby chyba bardziej odpowiednia, gdybym był jednym z przedstawicieli stronnictw demokratycznego socjalizmu opuszczających historyczne posiedzenie piotrogradzkiego sowietu 7 listopada 1917 roku.

Był też moment, gdy nasza polityka protestu przybrała formę frontu nie jednolitego, a narodowego, choć i tu głębokie różnice ideologiczne w społeczeństwie żydowskim mocno dały się odczuć. W 1939 roku wszystkie żydowskie organizacje studenckie Warszawy wspólnie zorganizowały trzydniowy masowy strajk głodowy, żeby udramatyzować

naszą kampanię przeciw gettu ławkowemu. Jest rzeczą znamienną, że ten akt solidarności żydowskiej dał powód do konfrontacji najważniejszych kierunków politycznych w żydostwie polskim. Wkrótce potem, jakeśmy się jako tako rozgościli w zaniedbanym budynku znanym jako ŻDA (Żydowski Dom Akademicki), zjawili się tam przywódcy wszystkich prawie stronnictw żydowskich, żeby zadeklarować poparcie moralne i solidarność, a przy okazji starać się zwerbować nowych zwolenników. Najbardziej zręczne, choć nieco demagogiczne przemówienie wygłosił znany mówca syjonistyczny M. Kleinbaum, który później stał się bardzo sporną postacią na lewicy izraelskiej pod pseudonimem Mosze Sneh. Przywołując na pamięć znaną myśl, że położenie Żydów w danym kraju jest dobrym wskaźnikiem stanu moralnego społeczeństwa, Kleinbaum zawołał patetycznie: „Mamy dość służenia za barometr innych ludzi!". Choć ani ja, ani moi towarzysze nie mogliśmy odmówić Kleinbaumowi skuteczności retorycznej — przemówienie, na które zareagowaliśmy burzliwymi oklaskami, wygłoszone zostało przez przywódcę Bundu S. Mendelsona, który wezwał zebranych do traktowania kampanii przeciw antysemityzmowi jako organicznej części walki o demokratyczną i socjalistyczną Polskę.

Nieraz słyszałem zdanie, że w świetle tego, co się stało z Żydami polskimi podczas II wojny światowej, a także i po tej wojnie, tego rodzaju nadzieje czas uznać za naiwne, a także utopijne. Nie jestem o tym przekonany. Przyznaję, że nasz długofalowy optymizm opierał się w części na nadmiernie marksistowskiej koncepcji antysemityzmu. Dziś, choć doceniam związek między ogólnym klimatem politycznym kraju i nasileniem dyskryminacji etnicznej, gotów jestem twierdzić, że żadna klasa społeczna, choćby najbardziej „postępowa", nie jest całkowicie uodporniona na antysemityzm i że żaden system socjo-ekonomiczny, jakkolwiek skądinąd pożądany, nie gwarantuje rozwiązania „kwestii żydowskiej". Ale nie jestem skłonny mieć za złe, retrospektywnie, ani sobie, ani byłym towarzyszom, tego, żeśmy łączyli walkę o godność żydowskich mas pracujących z wizją Polski wolnej i sprawiedliwej, ani też tego, żeśmy wiązali nasze własne polityczne i społeczne aspiracje z krajem ojczystym. Ponadto sądzę, że ta właśnie postawa walnie się przyczyniła do efektywności i zdecydowania w moralnym i fizycznym oporze, który Bund stawiał wzrastającemu antysemityzmowi, oporze, który w ostatnich latach przed wojną przysporzył partii poparcia i popularności w społeczeństwie żydowskim poza kręgiem swoich stałych zwolenników i sympatyków.

To poczucie zakorzenienia w glebie diaspory wschodnioeuropejskiej przenikało jeden z najbardziej żywotnych aspektów „etosu" bundowskiego — mianowicie nierozerwalny związek ruchu bundowskiego z żydowskim renesansem kulturalnym. Epizod, o którym wspomnę, wydaje mi się w tym względzie symboliczny.

Działo się to w zimie 1940 roku w Wilnie. Znaleźliśmy się tam w październiku 1939 roku w nadziei, że uda nam się tam czegoś dowiedzieć o ojcu[2]. Większość działaczy warszawskiego Bundu, którzy we wrześniu szli na wschód tą samą trasą co my, też znalazła drogę do „Jerozolimy litewskiej". Wkrótce po naszym przybyciu do Wilna Związek Sowiecki zrobił wspaniałomyślny gest w stosunku do Litwy, ofiarowując jej powiat wileński, a następnego lata, jak wiadomo, zainstalował na całej Litwie bazy wojskowe jako swoisty prolog do jej późniejszej inkorporacji. Mieliśmy zatem krótką chwilę wytchnienia — czyli okres, w którym nie byliśmy bezpośrednio zagrożeni, ale który był zdominowany przez niepokój o ojca i o to, co stanie się z Polską, a zwłaszcza z jej ludnością żydowską, jak i z całym kontynentem europejskim po agresji nazistowskiej

W tym to trudnym okresie, w środku szczególnie ostrej zimy wileńskiej, miałem sposobność wraz z wieloma równie jak ja zziębniętymi tubylcami i uchodźcami, siedząc w nie opalanej sali żydowskiego gimnazjum wileńskiego, wysłuchać odczytu S. Mendelsona o Y. L. Perecu.

Chciałbym powiedzieć kilka słów o tym nieprzeciętnym człowieku. Wybitny pedagog, jeden z architektów świeckiego szkolnictwa żydowskiego, Mendelson był głębokim znawcą i niezwykle wymownym rzecznikiem nowoczesnej literatury i kultury żydowskiej. Był on jednym z najbardziej charyzmatycznych mówców i chyba najlepszym mówcą w języku jidysz, z jakim się kiedykolwiek zetknąłem. Jeśli Henryk Erlich i Wiktor Alter opanowali jidysz i stali się dobrymi mówcami i publicystami w tym języku, dlatego że jako socjaliści żydowscy związali swój los z losem żydowskich mas pracujących, to Mendelson był zapalonym jidyszystą, który stał się bundowcem dlatego, że widział w Bundzie jedyny żydowski ruch społeczny popierający bez zastrzeżeń sprawę jidysz. Odczyt Mendelsona łączył wnikliwą analizę twórczości Pereca

[2] Chciałbym powiedzieć, że gdy mówię „my", mam na myśli moją najbliższą rodzinę — matkę, żonę, brata i bratową. (Na początku października 1940 roku ojciec został aresztowany w Brześciu Litewskim przez NKWD.)

z patosem moralnym. Chyba najsilniejsze wrażenie zrobiło na mnie to, co mówił o dramacie Pereca *Złoty łańcuch*, a szczególnie jego wywód o głównym bohaterze dramatu rebe Szłojme, który pod koniec sabatu odmawia spełnienia swego rytualnego obowiązku ogłoszenia końca święta i powrotu do codzienności i na przekór rytuałowi oświadcza: „Niech sabat zapanuje na całym świecie!". Jeśli w ustach Mendelsona ten romantyczny protest przeciwko rutynie nabrał specjalnego znaczenia, inny cytat z Pereca znalazł w jego słuchaczach jeszcze silniejszy rezonans. Pod koniec odczytu donośny głos Mendelsona rzucił w skupioną salę apel Pereca: „Trzeba wyzwolić świat od męki i strachu!".

Kiedykolwiek wspominam ten niezwykły wieczór w Wilnie, słyszę to płomienne wezwanie. Za każdym razem uderza mnie myśl, że jest coś głęboko stosownego, wręcz symbolicznego, w tym, że w jednym z najgroźniejszych momentów w dziejach Żydów najbardziej wymowny rzecznik Bundu czerpał otuchę i siłę do wytrwania z dorobku klasyka nowoczesnej literatury żydowskiej.

Glosy

Dwugłos o Korczaku

Już to, co znaliśmy dotychczas z pism Korczaka powstałych w skrajnie niesprzyjających pracy warunkach getta, podczas bezsennych nocy na wspólnej sali, mogło wywołać zdumienie, jak wielka była duchowa potrzeba tego niezwykłego człowieka. I oto pojawiają się zupełnie nowe, nie budzące wątpliwości dokumenty: listy i podania, artykuły do gazetki Domu Sierot, a nawet fragment świadczący o zamiarze napisania powieści, rzeczy o szerokim oddechu epickim.[1] To jednak za mało powiedziane, bo gatunkowe kwalifikacje trochę fałszują obraz, trzeba pamiętać o specyfice stylu Korczaka, o tym, że na przykład pisząc w sprawach urzędowych nie tworzył on urzędowego dokumentu, ale bardzo często pewnego rodzaju dokument osobisty, skierowany do konkretnego człowieka, że świadomie przekraczał normy gatunkowe.

Korczak za obowiązek zarówno wobec życia, jak i wobec śmierci, a może nawet tym bardziej wobec sytuacji zacieśniania się kręgu zagłady, uznawał umożliwienie dzieciom pełnego rozwoju duchowego. Toteż jego artykuły do gazetki Domu Sierot to często pod względem wagi poruszanych problemów — ukryte eseje filozoficzno-moralne, teksty o największym ciężarze problemowym. „Wolna jest myśl wolnego ducha. I gwiazdy nad tobą na niebie" — czytamy w *Rozmyślaniach*

[1] *Janusz Korczak w getcie. Nowe źródła*, Warszawa 1992. Książka przynosi zbiór nieznanych dotychczas tekstów Janusza Korczaka. Ich autorstwo nie budzi wątpliwości. Zostały one ofiarowane przez anonimową osobę Stowarzyszeniu Korczakowskiemu w Izraelu.

pesachowych[2]. Nie dla dzieci są cytaty i problemy z Kanta? Ale Korczak nie Kanta cytuje i nie o Kancie pisze, lecz o wolności i samotności, pożyczając tylko metaforę.

Stanowisko Korczaka wobec wielu spornych kwestii dręczących zachodnią kulturę, jak eutanazja czy prawo chorego do wiedzy o przewidywanej śmierci, jest dość zdecydowane. Nie zgadza się na sytuację, gdy milczenie staje się rodzajem dogodnego kłamstwa. Toteż w artykułach do gazetki Domu Sierot jest mowa o śmierci i to w jej gettowej scenerii: są samotne zwłoki dziecka leżące na ulicy, bezsilność bliskich i obojętność świadków. A jednak nie jest to śmierć odarta z godności, choć cała ceremonia jej towarzysząca sprowadza się do zawinięcia porzuconych na ulicy zwłok trzylatka w papier i przewiązania sznurkiem, co wystarcza za dowód miłości i cały grzebalny obrządek. Sposób opowiadania o tym dzieciom, mogącym znać podobne przykłady z autopsji, jest rzeczowy, dziecko nie uznaje przecież za niezmienną normę rytuału kulturowego, nie jest bowiem dostatecznie wprowadzone w świat obyczajowości religijnej i gestów. Zwyczajności i łatwości, z jaką umiera dziecko pozbawione wystarczającej ilości pożywienia, wydane na pastwę chorób i zimna, przeciwstawia Korczak właściwie tylko dwie rzeczy: własne, nie mogące przynieść radykalnych efektów starania o materialne podstawy przetrwania i — wymiar duchowy, którego wyrazem jest nie tylko ciepło płynące z relacji międzyludzkich. Zapewnienia o miłości nie wystarczą, mogą wydać się jałowe. Jest coś jeszcze, co wyraźnie dostrzegamy w *Pamiętniku*, a na co nowe dokumenty pozwalają spojrzeć ponownie. To głęboki wymiar duchowy, świadome wprowadzenie w świat metafizyki, a gdy nadzieje na ocalenie życia zawodzą — przygotowanie dziecka na przyjęcie śmierci.

Sprawa jednak nie jest prosta. W sprawozdaniu wychowawczym wchodzącym w skład nowych dokumentów znajdujemy stwierdzenie, że „dzieci głodne są duchowo"[3]. W nie datowanym tekście pochodzącym z gazetki Domu Sierot przedstawia Korczak zasłyszane przed laty od wychowanków różne motywacje uczestniczenia w modlitwach. Są wśród nich także uzasadnienia mogące zadziwiać banalnością, jak: „przed śniadaniem nie mam nic do roboty na sali, a w klasie jest ciepło i widno".[4] Jednak i taka, zdawałoby się przyziemna motywacja uznawana jest za cenną, w każdym razie nie zostaje zdeprecjonowana. Mówi się też o przyzwyczajeniu, o przykładzie starszych, rodziny, otoczenia, także

[2] Tamże, s. 260.
[3] Tamże, s. 146.
[4] Tamże, s. 212.

polskiego, o tym, że modlitwa przynosi ulgę. Tylko o ściśle religijnych powodach uczestnictwa w modlitwie nie mówi się nic. *Pamiętnik* Korczaka, świadectwo intymne, jest dowodem nie mieszczącego się w ramach żadnego wyznania synkretyzmu religijnego autora[5], w którego zapiskach mieszają się inspiracje żydowskie, stoickie, katolickie i — co może najbardziej zaskakujące — wschodnie, zaczerpnięte z kultury Indii. Kultura odległa, nie związana z własną tradycją religijną, ma w pewnych sytuacjach oczywiste zalety: pozwala na czystą metaforę, jaką daje właśnie literatura niosąca treści uniwersalne. Z pewnością *Pocztę* Rabindranatha Tagore można interpretować w związku z duchowością indyjską, jednakże widzowie zebrani 18 lipca 1942 roku na pamiętnym przedstawieniu dokonali raczej aktualizacji, odnosząc treść sztuki do siebie.

Pamiętnik Korczaka jest dokumentem trudnym. Nie ma w nim jednej prawdy, jednego obrazu, wszystko jest powikłane i na wielu poziomach, skala reakcji rozległa: od rozdrażnienia, może niesłusznego, wywołanego przez konkretych ludzi, poprzez jakieś próby usprawiedliwienia historii, doszukania się nawet w działalności Niemców jakiegoś racjonalnego celu, którego realizacji służy „przesiedlenie na Wschód", po przedziwne chwile jasności, pogodzenia ze światem, błogosławienia go niejako ponad rzeczywistością getta. Nie jest to błogosławieństwo dla historii, poczucie zgody obejmuje całość Bytu, jego jedność, w której ma swoje miejsce każdy, także i żołnierz, „który mógł przyjechać wczoraj dopiero z daleka"[6]. To dziwne błogosławieństwo jest zgodą wyższego rzędu, wyraźnie inspirowaną filozofią Wschodu.

„Dawno już nie błogosławiłem świata" — wyznanie to może dziwić, gdy na kartach *Pamiętnika* sąsiadują z nim rozważania o eutanazji, zapisy obserwowanych okrucieństw, dowody impulsywnych reakcji uczuciowych czy wyznania świadczące o nawiedzających Korczaka myślach samobójczych. Tuż obok — oddechy oczyszczające, jedna z technik tradycyjnej jogi, służąca do wzniesienia się ponad chaos, uciszenia zgiełku, idealnego skupienia i zespolenia ciała z psychiką. Nie przynoszą one oczekiwanego skutku — wyraźnego przypływu energii, kontaktu z energią kosmiczną przepływającą przez człowieka. Używając terminów tamtej kultury można powiedzieć, że chodzi o utożsamienie pierwiastka *atman* z *brahmanem* i doświadczenie „światła wewnętrznego". „Czy wierzę w skutek? Wierzę, ale nie w moje. Indie, święte Indie".[7]

[5] Szerzej o tym pisałam w szkicu: *Pamiętnik jako projekt niezależności świata wewnętrznego*, „Almanach Humanistyczny" nr 10 (1989).

[6] Cyt. za: Janusz Korczak *Pamiętnik*, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1986, t. 4, s. 402.

[7] Por. też: *Nowe źródła*, s. 285.

W nowych dokumentach wśród artykułów do gazetki znajdujemy zapis dwudzielnego snu. Pierwsza jego część to obraz spokojnego, dalekiego kraju, w którym ludzie są dobrzy, zajmują się rolnictwem i martwią się daleką wojną. Może jest to Ziemia Obiecana, może Raj? Druga część snu to odwiedziny w szkole Rabindranatha Tagore. I to też może być Raj: miejsce, gdzie ludzie żyją w zgodzie z sobą i własną naturą, troszczą się o innych, bo wynika to z ich wewnętrznej potrzeby, wewnętrznego promieniowania bezinteresownego dobra. W innym miejscu wtrąca Korczak nawiasowe zdanie, uzasadniające potrzebę zorganizowania oddziału konających i swoją kandydaturę na jego ordynatora: „Bywali tybetańscy lekarze chorób nieuleczalnych"[8].

Doświadczenie banalności i codzienności śmierci zderzone zostało w ten sposób z duchowym sensem i poczuciem ładu wszechświata przeniesionym z innej — starej — kultury. Nie przywiązujmy zresztą zbyt wiele wagi do faktu „zapożyczenia", zarówno judaizm jak i chrześcijaństwo, silnie oddziaływujące na Korczaka poprzez polskość, mają tu pewne mistyczne rezerwy. Mircea Eliade zwraca uwagę, że w większości kultur „fakt zaistnienia śmierci przedstawiany jest jako nieszczęśliwy wypadek, który wydarzył się kiedyś na początku"[9]. Judaizm i chrześcijaństwo należą do nich z pewnością. Metafizyczne konstrukcje indyjskie proponują przezwyciężenie opozycji życia i śmierci, mówią o przejściach pomiędzy bytem a niebytem. Kurczowe trzymanie się życia nie ma w tej kulturze sensu.

Korczak nie proponował jednak wychowankom tego rodzaju religijnych inspiracji, lecz wyrastający z nich konkretny tekst literacki. *Poczta*, wystawiona na dwa tygodnie przed likwidacją sierocińca, to poetycki dramat, wieloznaczny i metaforyczny. Główną postacią jest chory chłopiec, sierota, którego przybrani opiekunowie pragną zatrzymać przy życiu. Właśnie „zatrzymać", a nie ocalić przed śmiercią, bo chłopiec wyrywa się ku nieznanemu, chce doświadczyć otwarcia, wydobyć się z ograniczeń. „Lękam się, że nie zdołam go dłużej przytrzymać. Owionął go tak zwany wicher wielkiego przestworu" — mówi lekarz zaniepokojony pogodnym uśmiechem na twarzy chorego[10]. Rady lekarza przypominały trochę postępowanie Korczaka, gdy kazał zamurować okna wychodzące na ulicę. Zamknięcie chłopca nie mogło jednak wystarczyć, nie ugasiło tęsknoty, pragnienia, by otrzymać „list od króla" pisany białym pismem, świadectwo wybrania. „Duch tęskni w ciasnej klatce

[8] Tamże, s. 64.

[9] M. Eliade *Wprowadzenie do mitologii śmierci*, w: *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, Kraków 1992, s. 41.

[10] R. Tagore *Poczta*, przeł. J. Stur, Lwów 1922, s. 41.

ciała" — pisał Korczak w *Pamiętniku*[11], a zdanie to sąsiaduje z cytatem z Tetmajera. Owe indyjskie inspiracje mają również źródło w lekturach młodości Korczaka — w literaturze modernistycznej.
Przynoszą jednak zupełnie inną wizję niż ta, którą Młoda Polska znała za pośrednictwem Schopenhauera czy Nietzschego. Wszystko wskazuje na to, że żywy kontakt Korczaka z kulturą Wschodu nie ograniczył się do jego literackiej młodości, nie był tylko młodzieńczą przygodą. Niewątpliwie międzywojenne przemyślenia i lektury obejmowały prowadzoną przez Rabindranatha Tagore Szkołę Poety, a do „uczniów" wschodniego mędrca należała wychowawczyni i reżyser *Poczty* — Estera Winogronówna, co znajduje potwierdzenie w nowych dokumentach. Inspiracje w teorii i praktyce wychowawczej Korczaka myślą pedagogiczną Tagorego to z pewnością temat wymagający zauważenia. W Santiniketan uczniowie tworzyli parlament, obowiązywały prawa i działał sąd.[12] Dla mnie jednak ważniejsze jest co innego: uniwersalność i siła metafory pozwalającej na dialog między nawet tak odległymi kulturami, ujawniająca się przez to uniwersalność odczucia metafizycznego. Jeśli metaforę rozumie także dziecko — jej treść dotyczy czegoś niezbywalnego, samej istoty.

Anna Nasiłowska

Kto choć trochę czytał Korczaka i o Korczaku, ten wie, że był to człowiek od zawsze przygotowany na wszystko. „Od zawsze", ponieważ już jako chłopiec był Starym Mędrcem. Emmanuel Levinas napisał o żydostwie: „na świecie musi istnieć ktoś równie stary jak świat". Co zapewne znaczy: równie jak świat doświadczony w dobrym i złym. Korczak w sytuacjach ostatecznych gotów był do marzeń, a w chwilach pogody do natychmiastowej konfrontacji z nieszczęściem. Przy tym nie stawiał granic marzeniom ani nie uznawał jakiejś granicy nieszczęść za nieprzekraczalną. Takim był od początku swojej publicznej działalności. Nie sprzeniewierzył się dziecięcym utopiom, przyjął też nauki I wojny światowej i warszawskich slumsów i o nich nie zapomniał. Był przygotowany. Najtrudniej zrozumieć dzisiaj ten brak wyrazów przeżytego szoku w jego pismach z warszawskiego getta. Owszem, wszystkie one

[11] *Pamiętnik*, s. 323.
[12] Na tym sygnalizowane koincydencje się nie kończą. Nie informuje jednak o nich rozdział *Percepcja twórczości Rabindranatha Tagore w Polsce (1913–1988)* w pracy Z. Krawczyka *Rabindranath Tagore — poszukiwanie prawdy i piękna w teorii i praktyce wychowania*, Warszawa 1990.

— *Pamiętnik* i luźne teksty teraz ujawnione — są świadectwem szoku. Ale brak w nich sygnału granicznego, owych znanych z innych gettowych dzienników i dokumentów zdań typu: „dzieje się zbrodnia bez precedensu w dziejach całej ludzkości" czy „gdzie jest Bóg?". Jakby Korczak wszedł do getta bez zdumienia, nie zaskoczony, jakby od początku świadomego życia zakładał możliwość takich cierpień indywidualnych i zbiorowych. Możemy tylko pytać, świadomi braku odpowiedzi: jak mógł z wnętrza getta, z oczami otwartymi na ulice tłumu i trupów, nadal snuć marzenia? Jak ktoś tak doświadczony tępą bezwzględnością świata mógł być czuły, dobry, troskliwy? Bo przecież w chwilach, kiedy rzucał na współwięźniów getta najgorsze oskarżenia — nawet wtedy, gdy były to oskarżenia słuszne pośród wielu niesprawiedliwych — troszczył się o to, aby, jak w wypadku gestapowskiego donosiciela Nossiga, z „egoisty i mizantropa" uczynić „dobrego człowieka"...

Jeszcze nie tak dawno wiele dyskutowano o świętości Korczaka — zgadzając się co do faktu jej istnienia, chciano ustalić, jaka jest jej natura: świecka czy sakralna. Od pewnego czasu obserwuję zamilknięcie wczorajszych dyskutantów. Milcząca, chciałoby się powiedzieć: „naturalna" świętość Korczaka — ani świecka ani sakralna! — nie chce być o m a w i a n a, odrzuca ceremoniał słownej kanonizacji.

Pozwolę sobie na pewnę paralelę. Otóż w chrześcijaństwie istnieje pojęcie etycznego i metafizycznego „realizmu" o pesymistycznym zabarwieniu. Rzeczywistość ma być widziana „jako ciemna, gorzka, twarda, radykalnie zagrożona w stopniu trudnym do wyobrażenia. Chrześcijanin jest tym, który wierzy, że w tej krótkiej egzystencji naprawdę podejmuje decyzję ostateczną, radykalną i już nieodwołalną, w której rzeczywiście chodzi o ostateczną radykalną szczęśliwość albo o wieczną zgubę" (to słowa Karla Rahnera z *Podstawowego wykładu wiary*).

W getcie z a z n a n o rzeczywistości „radykalnie zagrożonej" — nie była to kwestia wyobraźni. Zamiast narzucania sobie jednej wolnej decyzji metafizycznej o znaczeniu rozstrzygającym dla zbawienia, odbierało się od rzeczywistości setki bezwzględnych wyroków śmierci ciała i duszy. A przecież Korczak i w tym zachowywał bezsłowną świętość... W pewnej nie drukowanej jeszcze całości napisałem:

Od początku do końca świadomego życia chciałbym czytać gettowy pamiętnik Janusza Korczaka — i z tej lektury, z tego obrzędu uczynić jedyną świętość moich czasów.

Nie umiałbym z jego pamiętnika wybierać fragmentów. Chcę w nim uszanować wszystkie inne dzienniki i pamiętniki gettowe, które historia i kultura ćwiartują wedle „tematów". Korczak opisuje sytuacje realne i myślowe, w których człowiek — jeśli chce przetrwać i innym umożliwić przetrwanie — musi zachowywać się jak ślepy los w ślepym losie, jak siła natury w naturze. A sam w sobie był przecież myślicielem obeznanym z filozofią, etyką, religiami. Co to za wymuszona świętość radykalnej nie-świętości, wśród-śmiertnej,

praktycznej krzątaniny? Mistycy uprawiają naturalną sztukę bycia przezroczystym, nie zasłaniania sobą świata i Boga. Tu, w getcie, Korczak musiał objawić okrucieństwo ludzkiej przejrzystości, za którą widzi się tylko śmierć. Od tego czasu, gdy ktoś pamiętnik Korczaka przeczyta, to patrzy na świat spojrzeniem, które zakosztowało takiej przejrzystości — nie ma w nim tematów filozoficznych, etycznych, religijnych, „tematów" życia. Jeśli chce się „coś" o getcie powiedzieć, trzeba odłożyć ten pamiętnik. Jeśli już się wie, że nic o getcie powiedzieć nie można — trzeba ten pamiętnik czytać.

Napisałem to przed zaznajomieniem się z nowo ujawnionymi pismami Korczaka, w których szczególnie jeden utwór każe zamilknąć wobec objawienia takiej ludzko-nieludzkiej przezroczystości, za którą widzi się tylko śmierć. Chodzi mi o *Dwie trumny (na Smoczej i na Śliskiej)*. To ostatnie już chyba przesłanie Korczaka — ów nowy zbiór pism — zawiera, poza słowami, zapis jego prac w getcie, znanej nam i nie znanej szarpaniny. Użeranie się o żywność dla sierocińców, składane w tym celu wizyty, żebranina, opieka nad siostrą, wizyty lekarskie, opowiadanie baśni, szorowanie kubłów z nieczystościami, przygotowywanie siebie i innych na śmierć, magiczne zaklinanie, żeby ten drugi świat b y ł, modlitwa, przyczynki do socjologii modlitwy. Prace fizyczne i słowne. Dzięki Korczakowskiej „przezroczystości" duszy i stylu widzimy je. Z powodu masowego morderstwa gettowej i naszej świadomości — nie zrozumiemy ich nigdy.

Piotr Matywiecki

Proponujemy Państwu sprzedaż wysyłkową wybranych książek Oficyny PEN (podane niżej ceny uwzględniają koszt przesyłki!)

Marta Piwińska ***Juliusz Słowacki od duchów***, s. 500, cena 47 000 zł

„Autorka przymusiła mnie do nowej lektury *Króla-Ducha*, wręcz zachwycała bogactwem swej krytycznej wyobraźni, precyzją odkrywczej lektury, brawurą wypowiedzi, budziła zgorszenie nonszalancją, co chwila zmuszała do własnego formułowania stanowiska... Chciało się klaskać i gwizdać podczas lektury. Przeważnie jednak klaskać. To ciekawa, chwilami wręcz fascynująca książka" (S. Treugutt).

Michał Głowiński ***Rytuał i demagogia. Trzynaście szkiców o sztuce zdegradowanej***, s. 177, cena 33 000 zł

„Krótki kurs WKP(b)" jako opowiadanie mityczne, *Jak czekista z czekistą*, *Artysta na totalitarnym dworze*, *Wiersze na sześćdziesiąte urodziny Bolesława Bieruta*, *Wokół „Poematu dla dorosłych"*, *Socparnasizm* — i inne szkice o socrealizmie, których bohaterami są m. in. Andrzejewski, Borowski, Brandys, Panufnik, Szostakowicz, Ważyk.

Stanisław Barańczak ***Zwierzę słucha zwierzeń. Małe bestiarium z angielskiego***, s. 136, format B5, cena 30 000 zł

Trzydzieści sześć wierszy trzydziestu sześciu poetów zwracających się do lub mówiących o mniej więcej tyluż zwierzętach — w wyborze i przekładzie Stanisława Barańczaka, z ilustracjami Michała Braniewskiego (wydanie dwujęzyczne). Książka dla wszystkich, nawet dla najbardziej wybrednych!

Do każdego zamówienia obejmującego 3 tytuły dodajemy gratis książkę-niespodziankę!

Zamówienia realizować będziemy **po wpłynięciu należności** na konto **IX O. PKO Warszawa 1599-309725-136** z zaznaczonymi **tytułami zamówionych książek** oraz liczbą egzemplarzy.

Rozmowy

Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem. Z Henrykiem Grynbergiem rozmawia Józef Wróbel

Józef Wróbel: *Przyjeżdża Pan późno, czekano na Pana na zjeździe pisarzy emigracyjnych, po 89 roku prawie wszyscy już w Polsce byli. Mówiło się, że pamiętając urazy lat sześćdziesiątych do Polski Pan nie przyjedzie. Wiem o tym od Ryszarda Löwa, z którym musiał Pan mówić na ten temat w Izraelu. Pan jednak jest.*

Henryk Grynberg: Chyba rzeczywiście tak powiedziałem, albo powiedziałem, że nie chce mi się przyjeżdżać do Polski, że nie czuję potrzeby, czuję natomiast obawę i lęk. Miałem dosyć silne opory psychiczne. A posługiwałem się najróżniejszymi pretekstami. Byłem związany pracą zawodową, pracowałem przez pięć dni w tygodniu, w czasie wolnym pisałem. Przyjazd do Polski byłby poważnym wysiłkiem i oczywiście jest, nawet obecny. Teraz jestem wolnym człowiekiem, na wczesnej emeryturze, więc mogę dysponować swoim czasem do woli.

J. W.: *Ale bywał Pan w Paryżu, bywał w Londynie, bywał w Izraelu. Na Polskę czasu nie starczyło. Bo chyba nie o czas chodzi.*

H. G.: W Paryżu, w Londynie bywałem krótko. W Izraelu dłużej. Tam przyjeżdżam jak na leczenie. Potrzebna mi jest obecność współplemieńców, wtedy rozładowuje się pewnego rodzaju napięcie. Powracałem

stamtąd w jakimś sensie odrodzony. Zdawałem sobie jednak sprawę z tego, że do Polski będę musiał przyjechać, żeby uregulować pewne sprawy osobiste. Mojemu ojcu należał się pogrzeb. Został zamordowany w 44 roku, pogrzebany przy drodze w polu. Nie wiedziałem, w jakim stanie jest ten grób. Byl w stanie przerażającym, jak to opisałem w opowiadaniu *Ojczyzna*. Moim synowskim obowiązkiem było zająć się grobem, nie mogłem dłużej się usprawiedliwiać, że nie mogę wrócić do Polski. Więc gdy tylko uwolniłem się od kieratu obowiązków, zacząłem planować przyjazd, żeby przeprowadzić ekshumację. Dokonałem tego, pochowałem ojca na cmentarzu żydowskim i odmówiłem modlitwę.
Mój przyjazd został przyspieszony przez film dokumentalny. Jest to film o powrocie Żyda w rodzinne strony w poszukiwaniu śladów po zamordowanej rodzinie. Z początku nie chciałem się zgodzić na udział w nim. Mój początkowy sprzeciw wiązał się ze świadomością, że będzie mnie to kosztowało dużo zdrowia. A poza tym nie chciałem występować jako anonimowy Żyd, jestem przecież polskim pisarzem, a to nie będzie film o pisarzu. W końcu jednak pomyślałem, że moim obowiązkiem jest nie tylko przeprowadzenie ekshumacji szczątków, ale ekshumacji w pełniejszym znaczeniu i dowiedzenie się wszystkiego o tych, którzy zginęli. A ekipa filmowa mogła mi w tym znacznie pomóc. I pomyślałem też, że, mimo iż jestem pisarzem, jestem także tym anonimowym Żydem, którego spotkał anonimowy los, jak wszystkich innych polskich Żydów, i mogę wystąpić bez swojego nazwiska. I niech Pan sobie wyobrazi, że rzeczywiście nie musiałem używać nazwiska. Wszyscy mnie tam znali, ale nie z nazwiska.
Pamiętali mojego ojca Abrama, którego czasem nazywano Abramkiem, mojego dziadka pamiętają jako Jankla, babkę jako Janklową, a moją matkę jako Janklównę, albo „Anklównę", jak to oni wymawiają. Nikt nie pamiętał, albo nie znał nazwisk. Nieliczni, którzy interesowali się moimi opowiadaniami zawierającymi historie z ich rodzinnych wsi, miasteczka, autentyczne nawet nazwiska, wiedzieli, że jest taki pisarz i pytali czy to ja. Trzecim powodem, który mnie skłonił do przyjazdu, to odbiór nagrody im. Stanisława Vincenza, którą cenię sobie bardzo wysoko, bo cenię, a nawet czczę Stanisława Vincenza jako jednego z najszlachetniejszych intelektualistów i autorów polskich.

J. W.: *Wyjechał Pan jeszcze przed marcem 68. To po marcu zaczęły iść transporty, żeby powrócić do starej, mrożącej krew w żyłach, ale wtedy używanej leksyki. Dlaczego wyprzedził Pan o kilka miesięcy swój żydowski los?*

H. G.: Wyjechałem z Polski w październiku, o azyl poprosiłem w grudniu 1967. Wtedy już zdawałem sobie sprawę, że ingerencja cenzury w moje

utwory jest innego rodzaju niż ingerencja w utwory każdego innego pisarza polskiego. Nie była to ingerencja polityczna, moje powieści mało dawały tu możliwości, albo i wcale. Nie interesowała mnie polityczna strona polskiej egzystencji, tylko przede wszystkim los żydowski. I gdy z ingerencji cenzury zrozumiałem, że pisanie prawdy o tym losie jest już niedozwolone, choć przedtem było tolerowane, to pomyślałem sobie, że nie mogę być w Polsce pisarzem, i że w tej sytuacji nie mam po co pozostawać w Polsce. Byłem tu bardzo osamotniony, wyalienowany, a zdawałem sobie sprawę, że z wiekiem będę jeszcze bardziej samotny. Gotów byłem kontynuować takie życie, ale pod warunkiem, że mogę wypełniać moją misję. Kiedy mi to uniemożliwiono, postanowiłem z Polski wyjechać. I było to tak mocne postanowienie, że gotów byłem nawet zrezygnować z mojego pisarskiego powołania. Przynajmniej żyć będzie mi łatwiej, pomyślałem.

J. W.: *Żydowskie pokolenie 68 nie dało świadectwa swojej tragedii wygnania, nie dał jej także do końca Pan, zresztą nieco starszy. Jakie Pan widzi przyczyny tego milczenia?*

H. G.: Mnie się zdaje, że kilkanaście tysięcy ludzi to nie jest potencjalny materiał, z którego mogą wyrosnąć pisarze. Jeśli nawet wśród nich był ktoś, kto mógł zostać pisarzem, to ludzie w tym wieku, przeważnie studenci, którzy nie mieli zamkniętego jeszcze losu, profilu zawodowego, gdy znaleźli się na emigracji musieli myśleć o jakimś praktycznym zastosowaniu swoich talentów. Byłoby nieroztropne z ich strony, gdyby wtedy zaczynali z literaturą, zwłaszcza w języku polskim. Ja natomiast kontynuowałem drogę zaczętą tutaj.
Byłem już ukształtowanym pisarzem, miałem 31 lat i parę książek za sobą. Owszem, dawałem świadectwo mego wygnania w poezji, artykułach, esejach i aluzyjnie w prozie: *Ojczyzna*, *Wujek Morris*...

J. W.: *Jak Pan się czuje w Ameryce jako polski pisarz i kto z tamtej perspektywy jest Pana projektowanym odbiorcą? Środowisko polonijne amerykańskie nie jest, co powszechnie wiadomo, środowiskiem dla literatów. Wszystkie książki wydawał Pan w Europie, a między Paryżem czy Londynem była jeszcze jedna bariera w drodze do Polski.*

H. G.: W Ameryce czuję się bardzo dobrze jako człowiek, jako anonimowy, przeciętny emigrant; pod tym względem niczego mi nie brakuje, jestem dobrze traktowany jako obywatel, jak każdy inny Amerykanin. Sposób i styl życia amerykańskiego bardzo mi odpowiada. Jako pisarz zaś znajduję się w przedziwnej sytuacji. Jestem osamotniony i to z pewnością mi dokucza.

Pisarstwo jest w ogóle rodzajem samotności, a ja jestem w nienaturalnej, paradoksalnej wręcz sytuacji; jestem Żydem piszącym po polsku i to w dodatku w Ameryce, więc odgradzam się od jakiegokolwiek naturalnego otoczenia.
Moi amerykańscy sąsiedzi nie mają pojęcia, kim jestem. Byłem dla nich facetem, który pracuje w Głosie Ameryki, jest urzędnikiem federalnym, właścicielem domu naprzeciwko, jeździ samochodem tam i z powrotem, jest emigrantem, mówi z lekkim akcentem, niektórzy wiedzą, że pochodzi z Polski, ale kim on jest poza tym, to oni nie wiedzą i ja nie próbuję im wyjaśniać. Niektórzy amerykańscy koledzy w pracy wiedzieli, że publikuję różne rzeczy po polsku, ale nie mieli pojęcia, co to są za rzeczy. Owszem, czasem próbowali pytać, o czym ty piszesz. Mówiłem: o życiu, o śmierci, o miłości, o przeszłości. Co mogę im więcej powiedzieć?
Pisałem na ogół w próżni. Czasami określałem siebie jako zmarłego pisarza. Moje książki pojawiały się gdzieś daleko, czasem widziałem zdalne reakcje na te książki, recenzje, ale nawet z honorariów nie mogłem korzystać. To mnie utwierdzało w przekonaniu, że jest to literatura pośmiertna, a ja przez jakiś dziwny zbieg okoliczności mogę się temu przyglądać.

J. W.: *To może lepiej było zostać Singerem albo Kosińskim?*

H. G.: Pod względem materialnym na pewno.

J. W.: *Czy widzi Pan jakieś podobieństwo, analogię między Pańską twórczością a literaturą amerykańsko-żydowską?*

H. G.: Tak, można mówić o pewnej analogii. Pisarze żydowskiego pochodzenia, którzy posługują się żydowskim materiałem w literaturze amerykańskiej spełniają tę samą funkcję, jaką ja spełniam w literaturze polskiej. Jednak jest i zasadnicza różnica: oni mają publiczność, zupełnie naturalną. Jeśliby ich nawet nie czytali Amerykanie, a czytają, to mają milionowe rzesze Żydów amerykańskich, których opisują. Ja mogę się zwracać, i zdaje mi się, że się zwracam — i tu jest odpowiedź na poprzednie pytanie — po prostu do polskiego czytelnika, bo polsko-żydowskich czytelników jest niewielu.

J. W.: *A co mu Pan chce przekazać?*

H. G.: Myślę o tym, jak on może reagować. Antycypując odpowiadam na przewidywane reakcje, staram się wyprzedzać go o kilka kroków. Nie zamierzam mu podsuwać jakichkolwiek wniosków. Niech je sobie sam wyciągnie.

J. W.: *Mają go niepokoić?*

H. G.: Możliwe, że efekt jest taki, ale nie o to mi chodzi naprawdę. Ja mam swój własny niepokój i pisząc staram się poradzić sobie z nim. Niepokoi mnie, że czas upływa, a to, co się zdarzyło, jest zapominane albo wypaczane. I staram się na to reagować. Biorę udział w jakiejś dyskusji w zaświatach albo z zaświatami i to jest moją powinnością, żeby, póki starczy sił, dyskutować.

J. W.: *Gdzie Pan widzi swoje miejsce wśród pisarzy polskich nurtu żydowskiego, jest ich już coraz mniej, zwłaszcza po śmierci Rudnickiego, nie ma Pana rówieśników, o młodszych nie mówiąc.*

H. G.: Wojdowski jest ode mnie starszy o kilka ważnych lat, on miał świadomość zdarzeń przeżywanych w latach okupacji, ja prawie jej nie miałem. Moja świadomość obudziła się dopiero później. Stryjkowski jest pod wieloma względami z innej epoki. Nie wiem, czy będą jeszcze jacyś kontynuatorzy tej linii. Możliwe, że jestem ostatnim z naocznych świadków, którzy składają ten materiał dowodowy. Ale nie ulega wątpliwości, że tematyka zagłady Żydów nie skończy się wraz ze świadkami tamtych czasów. To jest tak ważny element dziejów Polski, że musi pozostać w literaturze i temat ten będzie z pewnością kontynuowany przez następne pokolenia.
Już teraz pojawiają się, przede wszystkim w poezji, dzieła wysokiej klasy tworzone przez pisarzy, dla których jest to historia. Wymienię tutaj choćby Zagajewskiego *Oglądając Szoah w pokoju hotelowym, w Ameryce*. Jeśli tak będzie kontynuowana ta literatura, to bardzo dobrze. Może się ona okazać nawet lepsza od literatury bezpośrednich świadków. Tak było przecież z *Wojną i pokojem*. Dystans czasowy, poznanie konwencji tego doświadczenia we wszystkich ludzkich aspektach mogą dać wielką epopeję.

J. W.: *Najważniejsza część Pańskiego dzieła, od „Żydowskiej wojny" poczynając na „Kadiszu" kończąc, jest, jeśli to dobrze odczytuję, transpozycją własnej biografii. Jaka jest u Pana relacja między prawdą biograficzną a prawdą artystyczną?*

H. G.: Moja prawda biograficzna jest tylko obiektywnym materiałem. Gdy znajduję równoległy materiał w jakiejkolwiek innej biografii, traktuję go tak samo. Mam dosyć obiektywne i dystansujące się podejście do materiału. I z tego powodu zawsze podkreślam, że nie należy utożsamiać autentycznych postaci z tymi, które opisuję ani narratora z autorem. Czasami mieszam wątki biograficzne, daję jednemu bohaterowi przygody, które zdarzyły się innemu.

J. W.: *Jest Pan „zbieraczem" głosów żydowskich, co widać wyraźnie*

w „Szkicach rodzinnych", a jeszcze wyraźniej w „Kronice". Jaki sens dodatkowy chce im Pan nadać, transponując je z relacji faktograficznej w artystyczną, literacką?

H. G.: Jestem w tym wypadku malarzem, który ma przed sobą modela lub modelkę i portretuje go. Posługuję się modelem, ale jednocześnie wyrażam coś, co tylko ja w tej biografii wyczuwam i rozumiem. To jest moja percepcja tego, co się zdarzyło. Interesują mnie sprawy, które są bliskie memu doświadczeniu biograficznemu i artystycznemu, jednocześnie wzbogacam obraz, szukam i uzupełniam...

J. W.: *Czy Pański bohater ma los szczególny? Co w jego biografii między, załóżmy, rokiem 1936 a latami ostatnimi uznaje Pan za najbardziej znamienne dla siebie, dla losu polskiego Żyda?*

H. G.: Mój bohater może się urodzić także wcześniej. Ojciec i matka narratora są bohaterami *Żydowskiej wojny*. Nie narrator, lecz jego rodzice. W *Zwycięstwie* jest podobnie, tam bohaterami są matka i ojczym. Sam narrator staje się pełną osobowością, kiedy dorasta i zaczyna prowadzić samodzielne życie już w Polsce powojennej, czyli w *Życiu ideologicznym* i *Życiu osobistym*.

J. W.: *Co jest w jego biografii jako Żyda momentem szczególnym?*

H. G.: Fakt, że jego świat został spalony i bohater znajduje się jakby poza rzeczywistością. Stąd jest on bardziej podatny na indoktrynację w szkole stalinowskiej. Jest pozbawiony oparcia w rodzinie, w tradycji. Jest bezbronny wobec tej indoktrynacji. Komuniści wmawiają mu, że jest akceptowany, głoszą, że nie pochodzenie etniczne się liczy, lecz ideologia, oddanie dla sprawy, którą jest sprawiedliwość społeczna. Czego więcej mógł żądać polski Żyd, którego pozbawiono własnych korzeni kulturowych i wszędzie odrzucano jako obcego?
Mówię tu oczywiście o tych stosunkowo nielicznych Żydach, którzy z różnych powodów osobistych nie mogli, lub nie byli w stanie, uciec z Polski na początku rządów komunistycznych, o tych, którzy odpadli nawet od tej niewielkiej rzeszy powojennych rozbitków żydowskich, stając się niejako rozbitkami do kwadratu. Rozbitkami do trzeciej potęgi zostali, gdy następnie zdradzili ich również komunistyczni judasze, wskazując palcem: Żyd, Żyd! Łapaj Żyda! To nie my jesteśmy waszymi wrogami i oprawcami, lecz Żydzi!... Ta taktyka zaczęła się w latach pięćdziesiątych i nigdy się właściwie nie skończyła. Przypuszczam, że dzisiejsi antysemiccy krzykacze to osoby blisko związane ze złoczyńcami tamtego reżymu, którzy boją się, że prędzej czy później mogą zostać pociągnięci do odpowiedzialności za przestępstwa polityczne i ruinę

gospodarczą. A propos odpowiedzialności, mam pytanie do obecnych władz i do całego społeczeństwa polskiego: kiedy wreszcie potępi się wyraźnie i jednoznacznie prześladowania rasowe z lat 1968–1970? Były to najgorsze i najhaniebniejsze prześladowania rasowe w Europie od klęski Trzeciej Rzeszy. Niezbędny jest akt prawny stwierdzający, że ówczesna akcja przeciwko ludziom żydowskiego pochodzenia była nielegalna, wręcz przestępcza. Kiedy się wskaże palcem przynajmniej niektórych, najbardziej odpowiedzialnych za te czyny, które przyniosły wstyd całemu społeczeństwu polskiemu i wyrządziły tyle krzywdy niewinnym ludziom tylko za to, że chcieli być Polakami?... Krzywdy już nie można naprawić, ale można zapobiec takim wyczynom w przyszłości.

J. W.: *W opowiadaniu „Judith" bohater decyduje się na powrót z Izraela do Polski, aby tu być strażnikiem grobów. Wielorako rozumiane pojęcie zakorzenienia ma tu swój wymiar nie tylko historyczny, ale i geograficzny. Bohater „Ojczyzny" opuszczając kraj pojęcie to rewindykuje, zmienia przestrzeń tradycji. Jaka jest wartość żydowskiego dziedzictwa dla Pana, dlaczego jest ono dla Pana tak ważne? W końcu mógł Pan zostać Polakiem...*

H. G.: Nie mogłem.

J. W.: *Nie chciał Pan czy też był tak zdeterminowany?*

H. G.: Nie mogłem zostać Polakiem, bo żaden Żyd nie może zostać Polakiem.

J. W.: *Byli tacy, którzy zostali.*

H. G.: Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem i to jest charakterystyczne dla losu polskiego Żyda. W Ameryce większość Żydów to są Amerykanie, ponieważ są akceptowani jako Amerykanie. Natomiast Żydzi w Polsce nigdy nie byli akceptowani jako Polacy.

J. W.: *Twierdzi Pan, że to jest polska ksenofobia czy tylko judeofobia?*

H. G.: Jest to szczególna cecha losu żydowskiego w Polsce. Jest to szczególny stosunek Polaków do Żydów. Niemcy zostali w Polsce zasymilowani, noszą swoje niemieckie nazwiska, często są ewangelikami, są mimo to traktowani jak Polacy. Oczywiście trochę gorzej, jeśli nie są katolikami. Jest jednak niemożliwe, aby Żyd został zaakceptowany jako Polak, nawet jeśli jest tylko pół-Żydem czy ćwierć-Żydem. Nawet jeśli jest katolikiem. Jest to jakaś skaza w psychice polskiego narodu, rodzaj wariactwa. Jest to sprawa Polaków i sami muszą sobie z nią poradzić, ja już nie wiem, co o tym myśleć. Na przykład nie wolno pisać, że matka

Mickiewicza była prawdopodobnie nie frankistką nawet, ale przechrztą...

J. W.: *Ależ wolno, i pisano już nieraz. Ale to chyba niewiele znaczy.*

H. G.: Ukazała się w 1990 r. książka Jadwigi Maurer na ten temat. I nikt w Polsce nie chce zamieścić recenzji z tej książki. Anna Frajlich, moja koleżanka po piórze, wysyłała recenzję do kilku pism, którą odrzucano uzasadniając to „łaskawością" wobec autorki, bo mickiewiczolodzy uważają, że nie ma ona podstaw naukowych. Co jest oczywiście nonsensem, bo prof. Jadwiga Maurer jest rzetelnym naukowcem. Usiłuje się książkę przemilczeć z powodu bzika narodowego.

J. W.: *Czy polski antysemityzm widzi Pan dzisiaj tak samo jak wtedy, gdy wyjeżdżał Pan z Polski w 1967? Czy jest on cechą immanentną polskości czy tylko pewnych jej społecznych regionów?*

H. G.: Tkwi on w rdzeniu kultury polskiej. Żyd nie może być częścią składową polskiej kultury. Każdy inny tak. Nawet Stefan Batory, który po polsku prawdopodobnie zdania nie umiał powiedzieć, jest Polakiem, Władysław Jagiełło jest Polakiem, Mikołaj Kopernik, którego matka nazywała się Watzenrode i przypuszczam, że nie umiała mówić po polsku. Gdyby ojciec Chopina był Żydem, a nie Francuzem, Chopin nie byłby uznany za prawdziwie polskiego kompozytora.

J. W.: *Pański fundamentalizm i pryncypializm nasuwa pytanie, czy w postawie Żydów nie było, mówimy tu oczywiście nie o przypadkach, ale o skali globalnej, niechęci do asymilacji.*

H. G.: Ale przecież Żydzi asymilowali się do kultury niemieckiej nawet, o francuskiej nie mówiąc, a polscy Żydzi w Ameryce amerykanizują się. Polska była społeczeństwem kastowym, Żydzi stanowili kastę, której nie akceptowano i w tej kaście pozostali. Żydzi, którzy się przechrzcili, pozostali w kaście przechrztów. Jest to stwierdzenie Aleksandra Hertza.

J. W.: *Czy widzi Pan szansę, aby to się zmieniło? W jakich warunkach może się to stać?*

H. G.: To musi się kiedyś stać, bez tego nie będzie nigdy żadnego wejścia do Europy, ani w ogóle do nowoczesnego świata. Trzeba po prostu uznać, że Żyd nie jest gorszym człowiekiem niż Polak. To jest minimum. Pod żadnym względem nie jest gorszy. Za tą granicą wszystko staje się jasne i proste. Może być Polakiem albo nim nie być. To już jest jego wybór.

Pożegnania

Janusz Sławiński

Pożegnanie Romana Z.

Trzynastego kwietnia tego roku, w cieple wiosenne popołudnie, gdy żegnaliśmy Romana Zimanda na cmentarzu żydowskim w Warszawie, targnęło mną dotkliwiej niż kiedykolwiek poczucie nieubłaganego z a n i k a n i a środowiska, zawodowego i przyjacielskiego, które od co najmniej trzydziestu lat stanowi moją niszę ekologiczną. Ono przecież w znacznej mierze mnie uformowało, jemu zawdzięczam większość moich umiejętności, zainteresowań i uprzedzeń, w nim byłem zawsze u siebie, a poza nim — co najwyżej z wizytą u znajomych. W miarę niewstrzymanego odchodzenia ludzi, którzy decydowali o klimacie tego środowiska — do ich niepojętych zajęć na tamtym świecie, kurczy się coraz bardziej zauważalnie mój *Lebensraum*: sfera możliwej komunikacji, szanse pobudzeń intelektualnych, pole współzawodnictwa myśli. Ulegam zubożeniu, gdyż zabierają oni ze sobą kawałki mnie samego. Jest mnie jakby mniej niż było przy ich współudziale — i uprzytomnienie sobie tego rodzi wstrząs, ponieważ w istocie jest tożsame z doświadczeniem własnego umierania na raty.

Romana poznałem, jeśli sobie dobrze przypominam, u schyłku 58 roku; można więc powiedzieć, że znałem go od zawsze. Sam ten fakt niewiele zrazu dla mnie znaczył: na początku nie byliśmy sobą specjalnie zaciekawieni. Pracował w IBL-u, którego w owym czasie szczerze nie lubiłem, a to, co go wtedy zajmowało (pracował nad doktoratem o Boyu

Żeleńskim), nie obchodziło mnie w najmniejszym stopniu, podobnie jak jego zapewne nic nie obchodziły moje „formalistyczne" fascynacje. Gdy parę lat później sam znalazłem się w IBL-u, ocieraliśmy się o siebie w różnych sytuacjach typu konferencyjno-seminaryjnego, ale dalej nie miało to poważniejszych konsekwencji dla naszej znajomości. Dostrzegałem w nim przede wszystkim miłego rozmówcę, zabawnego dyskutanta, trochę gadułę-anegdociarza. Poruszał się jakby na marginesie głównego nurtu życia instytutowego — nie należał do żadnego z zespołów, które nadawały temu życiu kierunek i styl. Odczuwałem — przybysz wtedy skądinąd — że pozostaje on poza iblowskimi układami, do których go nie dopuszczono, i że nie jest uznawany przez miarodajne w tej instytucji osoby za stuprocentowego iblowca.
Wiedziałem, rzecz prosta, co nieco o jego przediblowskiej przeszłości. W czasach bierutowskich był dobrze znany co najmniej dwóm ośrodkom akademickim — wrocławskiemu i warszawskiemu — jako zaciekły partyjniak, aktywista pepeerowski i pezetpeerowski, zaprowadzający nowe porządki w świecie uniwersyteckim. To mu jeszcze niektórzy do dzisiaj pamiętają. W okolicach 1956 roku przeszedł przez antystalinowski bunt i rewizjonistyczne wtajemniczenia (pracował wtedy w „Po prostu") — podobnie jak wielu ludzi z tej samej co i on formacji. Ale niewielu z tych wielu potrafiło tak jak on wyciągnąć z pełną determinacją wnioski ze swych dotychczasowych doświadczeń i porzucić na zawsze partię komunistyczną. Taka decyzja miała swoją wagę w 1957 roku. O Zimandzie było wtedy głośno, spotkał się nawet z potępieniem w którymś z przemówień Gomułki.
Oczywiście marginalność jego sytuacji w popaździernikowym IBL-u nie stąd się brała, że miano mu za złe przeszłe błądzenia po stalinowskich bezdrożach. Takich zdeklarowanych „w minionym okresie" stalinistów, którzy potem stanęli po stronie odnowy, było wtedy w naszych sferach aż nadto wielu — i wszyscy oni spoglądali na siebie nawzajem z pełnym zrozumieniem. Mogę sądzić, że rezerwa, z jaką się Zimand spotykał w IBL-u wynikała z tego, że w odrzuceniu stalinizmu poszedł on dalej niż było to wówczas do pomyślenia w takich środowiskach, jak iblowskie — zdominowanych przez siły partyjne. Swoją postawą kwestionował reguły gry, które — jak uważano — są nienaruszalne, okazywał się nieodpowiedzialnym ekstremistą, dawał zły przykład, toteż nie był obdarzany pełnym zaufaniem. Tolerowano go, ale bez specjalnego przekonania.

Muszę przyznać, że właśnie to pozostawanie na uboczu, niejako wbrew naturalnej ruchliwości i chęci brylowania, która go nigdy nie opuszczała, pociągnęło mnie ku Romanowi. W miarę upływu czasu coraz wyraźniej zdawałem sobie sprawę, że wśród kolegów z tego samego co i on pokolenia i o podobnej genealogii politycznej jest właściwie jedynym, który mentalnie znalazł się nie tylko poza takim czy innym „wypaczeniem" komunizmu, ale w ogóle poza komunizmem. Jego zerwanie miało charakter bezapelacyjny i było pozbawione wszelkich niedomówień, zamąceń czy dwuznaczności. Odnosił się z ironią do krzątaniny wokół sanacji marksizmu, do prób podtrzymywania słusznych pryncypiów doktryny, do całego tego wysiłku rewizjonistycznego, który przedstawiał się mu jako przedsięwzięcie zniechęcająco jałowe i droga prowadząca do nikąd. Dużo z nim o tych sprawach rozmawiałem (była to połowa lat sześćdziesiątych) i uderzyło mnie, że potrafi bez owijania w bawełnę mówić o niechlubnym fragmencie swojej biografii. Nie szukał samousprawiedliwień: miał świadomość, że pokumał się ze złem, i wymagał od siebie postępowania, które dałoby mu szansę zrehabilitowania się we własnych oczach. Dlatego odrzucał możliwość emigrowania, jaka przed nim nieraz stawała: uważał, że nie byłoby to rozwiązanie honorowe — swoje rachunki chciał regulować na miejscu.

O tym wszystkim można było z Romanem rozprawiać w sposób najzupełniej rzeczowy, bez żadnych rozdrażnień czy sztuczności. Był w ogóle wspaniałym rozmówcą: lubił nadawać, ale potrafił też uważnie słuchać, w lot chwytał to, co istotne, zasługiwał więc, by mówić mu rzeczy, które samemu uznaje się za ważne. Dla mnie te ówczesne rozmowy, częste i sprzyjające rodzeniu się zażyłości w naszych stosunkach, były potrzebną lekcją: pomogły mi uporządkować obraz świata społecznego, w którym żyłem; były czymś w rodzaju nie-krótkiego kursu sowietologii stosowanej.

Odkrywając dla siebie Romana jako postać ważną w środowisku, nie byłem w tym odkryciu odosobniony. Odkrywałem go wraz ze swymi rówieśnikami z najmłodszej wtedy warstwy pokoleniowej IBL-u. Nie ulega wątpliwości, że nasze zainteresowanie, moralne wsparcie i sympatia pomagały mu wyjść z marginesowości i przesuwały go ku centrum sceny życia instytutowego: okazywało się, że jest na niej potrzebnym i pożądanym partnerem. Umiał fortunnie wygrać swoją sytuację jako ktoś, kto do literaturoznawstwa przybył z zewnątrz (jego pierwotna specjalność to socjologia) i nie musi bezwzględnie przestrzegać reguł i zwyczajów tu obowiązujących. Jego prace, pomysły

i projekty miały charakter interdyscyplinarny: do dociekań nad zjawiskami twórczości pisarskiej wprowadzał pytania, których źródła znajdowały się poza standardową problematyką historycznoliteracką — w jego znawstwie takich dziedzin, jak socjologia, kulturoznawstwo, biografistyka, historia idei, politologia. W pełnych inwencji studiach interpretacyjnych dopracowywał się czegoś w rodzaju metodyki interpretowania faktów pisarskich, obejmującej w równej mierze rzeczywistość tekstów, osobowość pisarza, społeczny i duchowy kontekst jego działań, tradycję i historyczną recepcję dzieła. Ową metodykę określiłem kiedyś w związku z jednym ze szkiców Zimanda mianem historycznej socjopsychologii twórczości. Jej siłą pozostaje antydoktrynerstwo, nie daje bowiem szans metodologicznemu puryzmowi, wyklucza wysiloną wierność jakiemuś jednemu tylko językowi objaśnień; zakłada natomiast kojarzenie różnych perspektyw poznawczych. łączenie rozmaitych instrumentariów pojęciowych i wielojęzyczność dyskursu badawczego. Nie może więc liczyć na przychylność umysłów dogmatycznych...

Był wprost naładowany ideami i konceptami. Można by nimi obsłużyć z powodzeniem całą ekipę badaczy. Tego, co wiedział i sądził, nie zwykł trzymać pod korcem; swoje myśli szeroko rozsiewał w otoczeniu, d z i e l i ł s i ę nimi z prawdziwym upodobaniem, cieszyło go w sposób widoczny, że kogoś czymś zainspirował, że jego pomysł został kupiony, że się spodobał czy wywołał poruszenie. Bez wątpienia umiał reżyserować pomyślne dla siebie sytuacje komunikacyjne — osobliwie kokietować, skłaniać ku sobie, uwodzić... Tkwił w tym jakiś pierwiastek erotyczny. Z drugiej wszakże strony był niesamowicie chłonny: czekał wręcz na impulsy płynące od innych, na pytania, opinie, nowe skojarzenia. Gotów był je natychmiast podejmować i roztrząsać. Jego naturalny żywioł stanowiła dyskusja; żył po prosu z wymiany myśli, czyli słów. Nie spotkałem chyba w swoim życiu człowieka równie dialogowego. Miał przy tym wielką potencję pedagogiczną (w niewielkim tylko stopniu wykorzystaną w formach instytucjonalnych), która ułatwiała mu dobre relacje z ludźmi młodszymi. Potrafił ich przyciągać i rozdawać im role; umiejętnie wzbudzał w nich zaciekawienie swoimi poczynaniami i troszczył się, by pozostawać atrakcyjnym. Lgnęli więc do niego spontanicznie — najpierw z mojego pokolenia (o czym wspomniałem), potem młodsi od nas, i jeszcze młodsi od tych młodszych.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych był jedną z najmocniej

świecących gwiazd IBL-u. Brał udział w wielu pracach zespołowych, w nieprzeliczonych konferencjach, sympozjach, dyskusjach, które trudno byłoby sobie bez niego wyobrazić; referował, wykładał, zagajał, podsumowywał. Działał naziemnie i podziemnie. Renomę zyskał jako pierwszej klasy pisarz polityczny — tekstami, które pod pseudonimem Leopolita publikował od połowy lat siedemdziesiątych w wydawnictwach drugoobiegowych i emigracyjnych. Napisał w owym czasie długi szereg poważnych studiów o literaturze młodopolskiej, o pisarzach rosyjskich, o zagadnieniach sowietologii, o kwestii narodowej, o współczesnych twórcach emigracyjnych, przede wszystkim jednak o odmianie twórczości szczególnie mu bliskiej, którą określał mianem „literatury dokumentu osobistego" (tu zwłaszcza dwie książki o dziennikach — Czerniakowa i Żeromskiego, studia o Bobkowskim, Tyrmandzie...). To, co napisał i czym się interesował, było potem podejmowane przez innych, znajdowało odbrzmienia i kontynuacje. Z prac Romana brały swój początek całe nurty problemowe czy tematyczne, które łatwo zaobserwować śledząc publikacje zwłaszcza młodszych badaczy i krytyków z ostatnich lat kilkunastu. Jego aktywność intelektualna była napędzana niecierpliwością: coś inicjował, stawiał problem, odbywał rekonesans, proponował wstępną interpretację, wszczynał grę badawczą — i następnie oddalał się spiesznie w kierunku innych spraw, które tymczasem zaczęły go zaprzątać. Pisarską formą takiej twórczej niecierpliwości jest oczywiście esej — i właśnie ten gatunek został Romanowi przeznaczony do uprawy (surowo wymagał dziwacznej pisowni *essej*!). Trudno sobie wyobrazić formę bardziej naturalnie odpowiadającą jego uzdolnieniom i temperamentowi; wiadomo było, że tak czy inaczej musi poddać się rygorom jej swobody, niezależnie od tego, czy pisze poważną dysertację, czy okolicznościowy artykuł.

W tych jakże płodnych dla niego dziesięcioleciach miałem szczęście blisko współpracować z nim — właściwie nieprzerwanie. Prowadziliśmy razem rozmaite konwersatoria, obmyślaliśmy programy konferencyj i książ zbiorowych, oddawaliśmy się zajęciom w Towarzystwie Popierania i Krzewienia Nauk, publikowaliśmy pozacenzuralny „Almanach Humanistyczny", on pisywał systematycznie do współredagowanej przeze mnie „Kultury Niezależnej", ja z kolei pomagałem mu w drugoobiegowych pracach wydawniczych, które prowadził z innymi... Było tego wszystkiego aż nadto dużo, tak że nasze codzienności mocno się splotły. Myślę, że moja z nim przyjaźń — a uważałem go za bliskiego

przyjaciela — byłaby w ogóle niemożliwa bez tego paliwa wspólnych działań. U jej podstaw znajdowała się swoista „interesowność", czynnik pragmatyczny, ale zapewne dlatego była trwała i bezpieczna. Przyjaźnienie się z Romanem obywało się bez wylewności, dramatycznych porywów uczuć i mdłych serdeczności; cechowała je powściągliwość środków wyrazu i rzeczowość wzajemnych zobowiązań, która postronnemu obserwatorowi mogła się wydawać tożsama z oschłością. Miał silne poczucie własnej autonomii, toteż przy znacznej nawet zażyłości nie przyznawał drugiemu prawa nieskrępowanego dostępu do siebie. Nie dawał jakichkolwiek szans próbom krytycznego wglądu w jego rytuały zachowań, nawyki i upodobania. Nie wprowadzał w realia swego życia osobistego: nie mówił o rodzinie, o kobietach, z którymi coś go łączyło, a nawet o innych przyjaźniach. Rzadko zwierzał się z kłopotów; zaradnie i dzielnie stawiał im czoła, nie czyniąc wokół szumu. Nie zwykł narzucać się z pomocą, ale gdy ta okazywała się potrzebna — potrafił pomagać szybko i efektywnie. Nigdy właściwie nie sprawił mi zawodu: był lojalny i bezwzględnie szczery.

W życie naszego środowiska wnosił pewien lokalny porządek, należał bowiem do gatunku ludzi, wokół których sprawy układają się z sensem. Umiał nie wywoływać konfliktów, ale umiał także wpływać moderująco na konflikty nie wywołane przez siebie, w czym pomagało mu rozwinięte poczucie humoru. Liczono się z jego zdaniem, gdyż wiedziano, że potrafi patrzeć na rzeczy z różnych stron i nie wyciągać pochopnych wniosków. Cenił mechanizmy dogadywania się, czyli kompromisu, ale w kwestiach, które uznawał za zasadnicze stawał się nieustępliwy. Nazwałem go kiedyś relatywistą z zasadami, co chyba mogłoby być bliskie jego własnej autodefinicji. To, czego naprawdę nie cierpiał, to były wszelkie stadne słuszności, bezmyślnie podtrzymywane i powielane przez ludzi zwanych intelektualistami. Uważał za swój najściślej zawodowy obowiązek mieć niezawisłe zdanie w każdej kwestii, której poświęcił czas i uwagę. Tego samego jednak oczekiwał od współzawodników w myśleniu i pisaniu.

Treść

Anna Nasiłowska Mit i dialog 1

Szkice

Anna Wierzbicka Wschodnioeuropejska kultura żydowska w świetle żydowskiej „etnografii mowy" 5

Jacek Leociak „Strzaskana całość" — Norwid o Żydach 26

Clare Cavanagh Poetyka żydowskości: Mandelsztam, Dante a „zaszczytne powołanie Żyda" 47

Jan Tomkowski Święta przestrzeń języka 63

Eugenia Prokop-Janiec „Żyd Wieczny Tułacz": dialektyka, publicystyka, katastrofa 74

Roztrząsania i rozbiory

Wiktor Weintraub Klaczko i jego kompleks 85

Hanna Kozińska-Witt Asymilacja po krakowsku: przypadek Ludwika Gumplowicza . . 92

Jerzy Święch Powtórka z Apokalipsy 102

Bogumiła Kaniewska W cieniu holokaustu 111

Seweryna Wysłouch Ilustracja autorska — *casus* Brunona Schulza 116

Świadectwa

Tadeusz Wójtowicz Portret Brunona Schulza z rejestrem klasowym w ręku. 123

Wiktor Erlich Młodość w szeregach Bundu 128

Glosy

Anna Nasiłowska, Piotr Matywiecki — Dwugłos o Korczaku 135

Rozmowy

Józef Wróbel — Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem. Rozmowa z Henrykiem Grynbergiem . 143

Pożegnania

Janusz Sławiński — Pożegnanie Romana Z. 151

Warunki prenumeraty:
Roczna prenumerata krajowa: **100 000 zł** (6 numerów)
Roczna prenumerata zagraniczna:
— kraje postkomunistyczne: **200 000 zł** (pocztą zwykłą)
— inne kraje świata: **36 USD** (pocztą lotniczą).
Cena pojedynczego egzemplarza — **6 USD**.
Wpłaty prosimy kierować na konto: Instytut Badań Literackich PAN, „Teksty Drugie", PBK XIII O/Warszawa, nr 370044-3489, z podaniem dokładnego adresu nadawcy.
Istnieje także możliwość opłacenia prenumeraty dolarowej czekiem, który prosimy kierować na adres redakcji.

Bieżące numery do nabycia w księgarniach OR PAN

Warszawa	Pałac Kultury i Nauki
Lublin	ul. Marii Curie-Skłodowskiej 5
Poznań	ul. Mielżyńskiego 27/29
Wrocław	ul. Plac Wolności 7
Katowice	ul. Bankowa 11
Kraków	ul. Św. Marka 22

oraz m. in. w księgarniach:

Warszawa	Księgarnia im. B. Prusa, Krakowskie Przedmieście 7
	Księgarnia Reprint, Krakowskie Przedmieście 71
Kraków	Księgarnia Naukowa, ul. Podwale 6
	Księgarnia Orlando, Plac Wszystkich Świętych 7
	Księgarnia Znak, ul. Sławkowska 1
Wrocław	Księgarnia Ossolineum, Rynek 6
Toruń	Księgarnia Indeks, ul. Kościuszki 9
Szczecin	Księgarnia Scriptum, ul. Mazurska 26
Gliwice	Księgarnia Kultura, ul. Zwycięstwa 17
Gdańsk	Księgarnia Literka, ul. Wita Stwosza 55

„Teksty Drugie" są kontynuacją dwumiesięcznika **„Teksty"** wydawanego w latach 1972–1981 i zawieszonego w stanie wojennym.

Roczniki 1991–1992 wydane nakładem Oficyny Polska Encyklopedia Niezależna (PEN, później OPEN)

Drukowano w Bielskich Zakładach Graficznych, zam. 2388/92

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH

Urszula M. Benka
Media pożądania
Włodzimierz Bolecki
Polowanie na postmodernistów
Stefan Chwin
Błogosławiona ochrana?
Michał Głowiński
Style bycia, style mowy
Elżbieta Kiślak
Dzieci Rewolucji
Wacław Lewandowski
Zasadzić głuszca —
rytuał wtajemniczenia
Zdzisław Łapiński
Postmodernizm. Co to i po co?
Paweł Stępień
Racje żywych i racje umarłych:
Ismena i Antygona
Wojciech Tomasik
Ubizm

ISSN 0867-0633