

## Spis treści

<b>Wstęp:</b> Mieczysław Dąbrowski, <i>Fantazmat żydowski w literaturze polskiej</i> . . . . .	7
Jan Potkański, <i>Ziemia Strykowskiego</i> . . . . .	32
Alina Molisak, <i>Adolfa Rudnickiego odmiany żydowskości</i> . . . . .	67
Magdalena Stańczuk, <i>Autor wierszy „sprzed potopu” i poeta „czasów pogardy”</i> – o życiu i twórczości Władysława Szlengla . . . . .	80
Paula Marton, <i>Co się rysuje w pamięci albo Henryk Grynberg jako twórca</i> <i>etycznych emblematów</i> . . . . .	98
Katarzyna Misztal, <i>Niewyraźalne, nieprzedstawialne: dyskurs pamięci</i> <i>a figury reprezentacji w prozie po Auschwitz („Chleb rzucony umarłym”</i> <i>Bogdana Wojdowskiego)</i> . . . . .	119
Magdalena Kliszcz, <i>Wołając z dna. O związku ciała i pragnienia</i> <i>w „Piotrusiu” Leo Lipskiego</i> . . . . .	132
Piotr Krupiński, <i>Leo Lipski – Homo Patiens na szlakach literatury</i> . . . . .	151
Anna Siemińska, <i>Pamięć uniewinniona. Pochodzenie żydowskie a problem</i> <i>tożsamości i wyborów identyfikacyjnych na przykładzie utworów</i> <i>Romy Ligockiej i Agaty Tuszyńskiej</i> . . . . .	172
Aleksandra Kunce, <i>Dotknięcie rzeczy Hanny Krall</i> . . . . .	190
Maciej Chojnowski, <i>Historia jako beletrystyka czasu. Kazimierza Brandysa</i> <i>zmagania z przeszłością</i> . . . . .	200
Anna Siemińska, <i>Piotr Matywiecki. Sześćdziesiąt lat otwartego spadku</i> . . . . .	213
Anna Kuryłek, <i>„Pamięć uspokajana, znaczy martwa”. Ida Fink</i> . . . . .	219
Kazimierz Adamczyk, <i>Inna pamięć. Żydzi z „Nowin Kuriera”</i> . . . . .	239
Anna Kuryłek, <i>„Tylko opowiedzieć swoją historię”. O Halinie Birenbaum</i> . . . . .	256
Michał Mrugański, <i>Gry żaloby. Stanisław Jerzy Lec</i> . . . . .	279
Robert Pruszczyński, <i>„W świątyni zasłona rozdarta” – o poezji</i> <i>Aleksandra Wata</i> . . . . .	309
Andrzej S. Kowalczyk, <i>Przewycięzanie korzeni. Wątki żydowskie w twórczości</i> <i>literackiej Stefanii Zahorskiej</i> . . . . .	326
Dawid Maria Osiński, <i>Bolesława Leśmiana kompleks żydowski</i> . . . . .	339
Hanna Kowalska, <i>Problem tożsamości narodowej w twórczości</i> <i>Juliana Tuwima</i> . . . . .	357
Krzysztofa Krowiranda, <i>Autoportret bez perspektywy. O Orfeuszu w piekle</i> <i>XX wieku – Józefie Wittlinie (wybrane wątki)</i> . . . . .	373
Agata Zawiszewska, <i>W poszukiwaniu utraconej tożsamości.</i> <i>Irena Krzywicka (1899–1994)</i> . . . . .	387
Tomasz Wójcik, <i>Stefan Napierski. Przypomnienie poety</i> . . . . .	422
Dirk Uffelmann, <i>Wątek żydowski w literaturze polskiej wobec niemieckiego</i> <i>adresata</i> . . . . .	454

## Wstęp

### Fantazmat żydowski w literaturze polskiej

„Mickiewicz i Norwid, a zapewne i inni, proroczo zrozumieli potencjał wspólnoty między obu grupami, wspólnoty, która nigdy nie obudziła się, nie dojrzała do uświadomienia”.

Stanisław Vincenz, *Tematy żydowskie*

Żydzi. Dla świadomości polskiej nieustający znak zapytania, drażniący, wywołujący lęk, dyskomfort. Obcy? Swoi? Z pewnością inni. Ta inność obyczajowa, religijna, etniczna sprawiała (i sprawia!), że mimo, iż tak dobitnie, tak licznie obecni na ziemiach polskich od XIV wieku<sup>1</sup>, wciąż, do ostatniej próby w czasie II wojny światowej, pozostawali w znacznym stopniu obcy. Ten znak obcości wykorzystywany bywa także w dzisiejszym dyskursie publicznym, a zwłaszcza politycznym.

### 1. Fantazmat żydowski

Wydaje się, że wszystkie wątki polsko-żydowskiego stosunku jest w stanie ogarnąć jedno pojęcie, pojęcie fantazmatu. Żydzi byli, a można sądzić, że są w coraz wyższym stopniu, swoistym fantazmatem. Ten zaś, jak pisze Maria Janion (powołując się często na Freuda), oznacza „Swobodne poruszanie się w /.../ obydwu rzeczywistościach – ludzi i duchów, jawy i snu, zwyczajności i marzenia /.../”, znaczy „Coś zatem, co bywa w pewnym porządku (związku z rzeczywistością) »fałszywe«, »nierealne«, »zmyślane« /.../”, a w najogólniejszym sensie są to „rozmaitego rodzaju wyobrażenia, urojenia, przywidzenia, mistyfikacje, halucynacje, marzenia i iluzje” (to za Friedländerem)<sup>2</sup>. Fantazmat żydowski ukształtowany w polskiej świadomości i kulturze jest dwoistej natury: akceptujący-wykluczający, miłośno-nienawistny, filo- i antysemityczny zarazem. Obejmuje, w myśl powyższych przytoczeń, zarówno doświadczenia konkretne, rzeczywiste, jak i wyobrażone, fantazyjne, wykreowane, zmyślane. Można sądzić, że rozumienie żydostwa jako czynnika wyłącznie eko-

<sup>1</sup> Podstawą była decyzja Kazimierza Wielkiego z 1334 roku, który gwarantował im szczególne przywileje, gdyż rozumiał, że są oni elementem miejskim, a Polsce ówczesnej brakowało właśnie mieszczaństwa.

<sup>2</sup> Zob. Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 5, 19 i 20.

nomicznego albo poprzez odrębność obyczajową czy religijną, a więc na jednej tylko płaszczyźnie, nie wystarczy do wyjaśnienia komplikacji stosunków polsko-żydowskich. Język fantazmatu natomiast, które zawiera w sobie zarówno elementy rzeczywistego doświadczenia, jak i urojeń, uprzedzeń i stereotypowych wyobrażeń, kulturowych projekcji, akceptacji i odrzucenia zarazem, co ma wpływ na zachowania i poczynania, być może pozwoli przybliżyć się do tych spraw. Przeniesie refleksję na poziom szeroko rozumianej kultury, wyobrażeń i fantazjowania, (pod)świadomości, bez których ta perspektywa nigdy nie będzie pełna. Głównym problemem jest jednak znalezienie właściwego języka opisu tych doświadczeń. Poniższe uwagi są próbą naszkicowania podstawowych sposobów (języków), którymi się posługiwano w opisanu wspólnego polsko-żydowskiego losu.

Świadomość polska jest silnie uwikłana w tak rozumiany fantazmat, ma on wpływ na stosunki polsko-żydowskie do dzisiaj, dość przypomnieć, że pogrom kielecki w 1946 r. miał u swego podłoża plotkę o zaginięciu „chrześcijańskiego” chłopca, którego rzekomi Żydzi porwali (zabili?), aby użyć jego krwi do sporządzenia macy<sup>3</sup>, a i dziś pravicowe środowiska polityczne chętnie i łatwo posługują się sloganami o ekonomicznej „zmowie międzynarodowego żydostwa”, które oczywiście chce szkodzić Polsce oraz że Żydzi zamordowali „naszego” Jezusa. W prostowaniu tej etniczno-historycznej nieprawdy nie pomogło zbytnio stanowisko Watykanu, wypracowane nie bez trudu za pontyfikatu Jana Pawła II; polscy katolicycy księża „wiedzą swoje” i oświadczenia Watykanu przyjmują wybiórczo: biorą to, co jest im „po drodze”, niewygodne zaś sobie nauczanie odrzucają lub przemilczają. Na te stereotypy nakłada się jeszcze dodatkowo i najnowsze doświadczenie historyczne. Chodzi o zachowania Żydów w czasie ostatniej wojny, zwłaszcza na kresach, gdzie rzekomo zbyt entuzjastycznie witali władzę radziecką w 1939 roku, która zajęła wschodnie tereny na mocy tajnego układu z Rzeszą Niemiecką (pakt Ribbentrop-Mołotow), a po drugie – ze względu na udział Żydów we władzach komunistycznych i „niszczeniu” po wojnie Polaków. Jest oczywiście historyczną prawdą, że część biednych Żydów (takich była większość) w utopii komunistycznej widziało szanse na poprawienie swojego losu, dostrzegało też tam obietnicę bycia równym między równymi, bez konieczności znoszenia antysemickich przytyków i uprzedzeń. Ten jednak krok postrzegano także jako zdradę Polski – ojczyzny (która z definicji miała być najlepszą matką, choć bywała najczęściej macochą) w imię jakiejś nieokreślonej inter- i ponadnarodowej ojczyzny ideologicznej, rodził się więc oczywisty zarzut braku patriotyzmu. Stereotyp „Żydo-komuny” był zresztą nośny także przed II wojną światową. Jest prawdą, że nowa władza polska po wojnie miała wśród swoich funkcjonariuszy także Żydów. Studia źródłowe Krystyny Kersten<sup>4</sup> pokazują, że nie było to zjawisko masowe. W świadomości powszechnej jednak pozostali oni na zawsze napiętnowani i czasami uważa się to za wyrównanie rachunków okupacyjnych. Wiele osób pochodzenia żydowskiego objęło po wojnie ważne stanowiska

<sup>3</sup> Stara plotka na temat Żydów, por. Janusz Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Falszyfikaty czy autentyki*, Warszawa 2004.

<sup>4</sup> Krystyna Kersten, *Polacy, Żydzi, komunizm: anatomia półprawd 1939–1968*, Warszawa 1992.

w instytucjach kulturalnych PRL-u<sup>5</sup>; antysemitka nagonka w roku 1968 najczęściej zmusiła ich do opuszczenia Polski<sup>6</sup>. Ale przedtem władza życzyła sobie, aby Żydzi zmieniali swoje nazwiska na typowo polskie, by nie raziły polskiego ucha wyczulonego na obco brzmiące formy (pisze o tym Sandauer, wyznaje w późnych tekstach K. Brandys itd.). Czytamy w *Hipnozie* Hanny Krall: „Ojciec nosił na portrecie gładką, ogoloną twarz. W rzeczywistości nosił brodę, ale po wojnie, gdy wszystko przerabiali na polskość – nawet imiona rodziców i stare fotografie – dali zdjęcie ojca zaufanej fotografce” (s. 34).

## 2. Pisarz polski żydowskiego pochodzenia? Pisarz żydowski polskiego pochodzenia? Czy: pisarz polsko-żydowski?

„/.../ Żydzi jeszcze nie uporali się ze swoją polską sprawą /.../ Sprawy z Polakami to pamięć o poniżeniu i odrzucone uczucie”.

H. Krall, *Hipnoza*, s. 52

W tym opracowaniu interesują nas tylko ci autorzy, którzy pisali po polsku i w ten sposób weszli do literatury polskiej. Wybór języka jest w tym przypadku decydujący, (choć ta kwalifikacja – jak każda – nie dość dokładnie przystaje do każdego indywidualnego przypadku; Strykowski na przykład zaczynał swoje pisanie od hebrajskiego). Oznacza przynależność do „gospodarstwa” danej literatury (określenie K. Wyki). Tak jak uznajemy za pisarzy polskich tych emigrantów, którzy pisali po polsku (Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz, Gustaw Herling-Grudziński itd.), a nie uznajemy np. Josepha Conrada, który wybrał język angielski i zmieniając nazwisko przynależy do „gospodarstwa” literatury angielskiej (lub Jerzy Kosiński – do amerykańskiej), tak za pisarzy polskich trzeba uznać wszystkich, którzy ten język wybrali i w nim się wypowiadali. Często wypowiadali się niezwykle kunsztownie i starannie (Julian Tuwim, Antoni Słonimski, Artur Sandauer). To, co uchodzi stylistycznie, dajmy na to, Iwaszkiewiczowi (według ładnej formuły Sartre’a: „/.../ moje /.../ błędy językowe są zgodne z duchem języka”<sup>7</sup>), każdemu pisarzowi polsko-żydowskiemu zostałoby natychmiast wytknięte jako zaśmianie i brudzenie („kalanie”!) języka polskiego (vide: ataki prawicy na Bolesława Leśmiana, Juliana

<sup>5</sup> Kazimierz Koźniewski w składzie „Kuźnicy” łódzkiej doliczył się aż 7 Żydów na 12 członków redakcji, por. *Historia co tydzień*, Warszawa 1977, s. 87 i 105; „Fakt dla ówczesnej sytuacji reprezentatywny: – dodaje Sandauer – ten sam, co w „Kuźnicy”, miał być ich udział i w innych rządowych instytucjach”. W tegoż: *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*; por. dalej: „Żydzi pojawiają się nader licznie jako pełnomocnicy nowej władzy /.../”; „W MSW było ich rzeczywiście sporo; /.../”, *Czytelnik*, Warszawa 1982, s. 62 i 76; „Nie ulega wątpliwości, że udział elementu żydowskiego w inteligencji polskiej był ilościowo i jakościowo bardzo poważny” – pisze Aleksander Hertz (w): *Żydzi w kulturze polskiej*, przedmową opatrzył Jan Górski, Warszawa 1988, s. 169–170.

<sup>6</sup> Jerzy Eisler, *Marzec 1968. Geneza. Przebieg. Konsekwencje*, Warszawa 1991, s. 380 i nast.

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, tłum. Jerzy Lisowski, Łódź 1992, s. 27.

Tuwima, Bruno Schulza itp.). Nie chodzi więc o to, aby ujawniać, kto (jeszcze) w literaturze polskiej jest Żydem, tylko o to, aby pokazać, jak wiele literatura polska jako całość zawdzięcza pisarzom, którzy do tego języka weszli, którzy go sobie wybrali i przyswoili aż do poziomu środka ekspresji artystycznej. Kieruje nami myślenie kategoriami wzbogacania, mieszania się kultur, wzajemnego przenikania i uzupełniania, a nie wykluczania, oddzielania, separacji.

Czy zresztą zawsze można mówić o pisarzach żydowskiego pochodzenia i od kiedy można ich traktować jako pisarzy polskich po prostu, to dodatkowe pytanie. Jan Błoński, za Aleksandrem Hertzem, przypomina, że bardzo często oni sami uważali się za pisarzy polskich *tout court*<sup>8</sup>. Przypadek Antoniego Słonimskiego, który chętnie ujawniał swoje rodzinne tradycje, opisując stopniową i silną asymilację połączoną z procesem ateizacji, odłączania się od synagogi, gminy żydowskiej i ortodoksji religijnej jest tu dość charakterystyczny. Takie przykłady można mnożyć, znajdziemy je w sadze rodu Toeplitzów, w książce Joanny Olczak-Ronikier<sup>9</sup> itp.

Problem jest oczywiście trudny i niewygodny dla obu stron. Nikt nie lubi być „zaszufladkowany”, wszelka etykietyzacja ma cechy ograniczenia, wyłączenia, stygmatyzacji. Pamiętamy, jak Henryk Bereza w dobrej wierze wprowadził kategorię „pisarze nurtu chłopskiego” i jak bardzo się to nie podobało tym, którzy to miano nosili i uzasadniali. A przecież Berezie chodziło o szczególność przypadku, wydobycie wartości przez podkreślenie faktu, iż jest to pierwsza fala pisarzy chłopskich, którzy wyszedłszy ze wsi i zdobywszy wykształcenie uniwersyteckie, wracają w literaturze do swoich korzeni, do swojej „małej ojczyzny”, aby ją opowiedzieć (Tadeusz Nowak, Ernest Bryll, Marian Pilot, Wiesław Myśliwski, Józef Łoziński itd.). Kategoria miała charakter socjologiczny, krytykowi wydawało się, że przez to właśnie jest czytelna i precyzyjna w swojej diagnostycznej użyteczności – i niewątpliwie pozwalała tę literaturę lepiej odczytywać, nadawała kierunek lekturze.

Kategoria „pisarz polski żydowskiego pochodzenia” (używa jej Sandauer w swoim głośnym studium, Shmeruk w *Historii literatury jidysz*, Błoński w *Autoportrecie żydowskim*, Prokop-Janiec w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Vincenz w *Tematach żydowskich*) ma także taki charakter, przy czym wskazuje się tu przede wszystkim na kulturowe korzenie zjawiska. W świadomości polskiej nie jest to dobrze widziane, trudno tego nie wiedzieć, ale z drugiej strony świadomość takiego wyłączenia ujawnia się przecież nieustannie w aktach słownej agresji wobec Żydów czy ludzi za Żydów uchodzących, w antysemickich hasłach, dowcipach i wypowiedziach politycznych. Mamy więc raczej do czynienia z funkcjonalnym i instrumentalnym używaniem tej kategorii (zwłaszcza w okresach zwiększonych napięć społecznych),

<sup>8</sup> Jan Błoński, *Autoportret żydowski*, (w:) *Kilka myśli, co nie nowe*, Kraków 1985, s. 117; Hertz pisze: „Albowiem żaden z tych ludzi /.../ właściwie nie był Żydem. Byli pochodzenia żydowskiego, stanowili wkład, jaki polskie żydostwo wniosło do kultury polskiej, ale ani sami za Żydów się nie uważali, ani uważani być nie mogli” (w:) *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 286 (chodziło o Juliana Klaczkę, Wilhelma Feldmana, Maurycego Gotlieba, Julisza Kleintera, Ostapa Ortwina itd.).

<sup>9</sup> Krzysztof Teodor Toeplitz, *Rodzina Toeplitzów: książka mojego ojca*, Warszawa 2004; Joanna Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci*, Kraków 2001.

niż z jej nieobecnością czy neutralnością semantyczną. Nieobecna jest ona wyłącznie w obiegu oficjalnym, być może dlatego, że pamięć zbiorowa nosi w sobie ślad Marca '68, niechęci władzy do posługiwania się jasnym językiem w tych kwestiach, lękiem samych zainteresowanych przed jakąkolwiek formą stygmatyzacji... O pogromie kieleckim mało kto pamiętał do czasu pięćdziesiątej rocznicy zdarzenia, kiedy to wolna prasa istotnie wiele miejsca poświęciła tej sprawie.

W dorobku literatury polskiej jest wiele znakomitych tekstów napisanych przez pisarzy o żydowskich korzeniach, których etniczno-kulturową przynależność albo się zamazuje, albo nie chce się, bo nie potrafi – kompetencja kulturowa<sup>10</sup> to osobne zagadnienie – odcyfrować znaków kultury żydowskiej w nich pozostawionych. Otwarcie się świadomości polskiej na wszelką inność, w tym żydowską, wydaje się koniecznością i cywilizacyjną, i historyczną. Inna rzecz, że sami pisarze niechętnie o swoim pochodzeniu mówili – wiedząc do kogo przemawiają i w jakim znajdują się środowisku. Kamuflaż, swoisty „marranizm”, unikanie niewygodnych tematów zastępowały bardziej otwartą rozmowę o naszej swoistości kulturowej. Dopiero w zmienionej rzeczywistości społeczno-politycznej niektórzy pisarze ujawniają w tekstach biograficznych swoje pochodzenie i opisują żydowską młodość (Kazimierz Brandys, Józef Hen, Joanna Olczak-Ronikier, Wilhelm Dichter). Dawniej robił to otwarcie i nawet prowokacyjnie Artur Sandauer, sekundowali mu Julian Strykowski i Adolf Rudnicki, a z młodszej generacji Henryk Grynberg, Hanna Krall, Bogdan Wojdowski, którzy poprzez wyznania osobiste, ale zwłaszcza charakter literatury do żydowskiego doświadczenia i świata nawiązywali.

Sprawa jest trudna. Krytyka amerykańska używa od jakiegoś czasu, w ramach wymogu *political correctness*, kategorii „literatura afro-amerykańska”, czym oznacza teksty pisane przez amerykańskich pisarzy, potomków niewolników z Afryki lub współczesnych imigrantów. Nie chodzi tu o wyznacznik topograficzny (jak w określeniu „literatura ibero-amerykańska”), lecz o socjologiczno-etniczne określenie autorów. Widocznie to było potrzebne ze względu na swoistość tych tekstów (pomijam już kwestię odmiennego kwalifikowania obcości, która tam rozumiana jest jako wzbogacenie, a u nas wciąż jako zagrożenie). Aleksander Hertz w swoim znanym studium wielokrotnie przywołuje przypadek Murzynów amerykańskich jako analogiczny do Żydów polskich. I ci, i tamci tworzyli kastę rozumianą kulturowo (tego pojęcia używała też Eliza Orzeszkowa, zob. poniżej), tj. tworzyli pewną całość obyczajowo-mentalno-religijno-kulturalną żyjąc w różnych przestrzeniach i najczęściej – to przypadek Żydów polskich – w ścisłych skupiskach miejskich. Uważa on dalej, iż jedni i drudzy przeszli podobne etapy emancypacji obywatelskiej<sup>11</sup>. Kasta jest pojęciem, które oznacza wymiar psychiczny i obyczajowy jednostki do niej należącej, reguluje sprawy ubioru, języka, mieszkania, diety, leczenia, zarobkowania, ustanawia styl życia i zwyczaje<sup>12</sup>, getto – przede wszystkim wymiar przestrzenny.

<sup>10</sup> Pisze na ten temat Marcin Czerwiński w pracy *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988.

<sup>11</sup> Aleksander Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 28, 78, 179. Wobec rozpoznania tej książki można mieć różne zastrzeżenia, trzeba jednak docenić jej intencje i spokojny ton.

<sup>12</sup> Tamże, rozdz. *Kasta*, s. 83–115.

Można przenieść się z jednego getta do innego, w innym mieście, nie można wyjść – wyjść bez konsekwencji – z kasty. Podstawowe wymiary dyskursu kastowego wyznaczają pojęcia takie, jak: obcość, inność, różnica, izolacja, asymilacja, odrzucenie, potępienie, śmierć cywilna itp. Polscy Żydzi, pisałem niedawno, do czasu ostatniej wojny traktowani byli przede wszystkim jako inni, w czasie jej trwania zostali potraktowani jako obcy, co budzi w nich zrozumiwały resentyment<sup>13</sup>.

Ale możemy poszukać uzasadnień takiego konceptu nazewniczego i bliżej. W literaturze niemieckojęzycznej taka nomenklatura jest od dawna obecna i nikogo ani nie uraża, ani nie dziwi, choć akurat tam by mogła ze względu na zwiększoną wrażliwość na te kwestie<sup>14</sup>. Podobnie dzieje się w innych literaturach, które niekoniecznie mają już za sobą proces oddzielania słowa „Żyd” określającego narodowość od tegoż słowa użytego w funkcji obelgi<sup>15</sup>.

Dziś interesuje najbardziej różnorodność, wieloskładnikowość, przenikanie i przeplatanie się kultur<sup>16</sup>, ponieważ to świadczy o wewnętrznym zróżnicowaniu i dynamizmie, także w obrębie literatury. Wskazanie na bogactwo literatury napisanej po polsku przez autorów o innych korzeniach etnicznych i tradycjach kulturowych może dobrze jej służyć. Dlaczego nie mielibyśmy wskazywać w wypowiedziach krytycznych, w szeroko pojętej dydaktyce, w pedagogice społecznej na kulturowe zaplecze tych tekstów, które jest wywiedzione z tradycji żydowskiej, podobnie jak wskazujemy na próbę przezwyciężenia patriarchy i dążenia emancypacyjne w przypadku feminizmu czy dziedzictwo kultury chłopskiej gdy mowa jest o literaturze nurtu chłopskiego.

Ale trzeba też rozważyć inną opcję i mówić nie o pisarzach polskich pochodzenia żydowskiego, ale o pisarzach żydowskich pochodzenia polskiego. To przesunięcie jest doniosłe, bardzo mocno uzasadniał je Bogdan Wojdowski w swoim trudnym eseju pt. *Judaizm jako los*. Oto znamienity fragment tej wypowiedzi: „Dlatego że mimo spolszczenia nie zostałem wzorowym Polakiem i nikt mi na to nie pozwolił, wina leży po stronie Polski, nie mojej. Zwrot »Polak pochodzenia żydowskiego« używany od marca 1968 roku nabrał dla mnie nieodwołalnie humorystycznej treści – jestem Żydem polskiego pochodzenia, to znaczy urodzonym w Polsce, i tak już pozostanie /...”<sup>17</sup>. Ale i wcześniej, u Tuwima na przykład w jego tek-

<sup>13</sup> Por. Mieczysław Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001, s. 31.

<sup>14</sup> Por. *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20 Jahrhundert*, hrsg. von Hans Henning Hahn i Jens Stueben, Frankfurt am Main 2002; *Zwischen Adaption und Exil. Jüdische Autoren und Themen in den romanischen Ländern*, hrsg. von Brigitte Sändig, Wiesbaden 2001; *Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse*, hrsg. von Walter Röll i Hans-Peter Bayerdorfer, Tübingen 1986; *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. von Andreas B. Kilcher, Stuttgart – Weimar 2000.

<sup>15</sup> Por. Predrag Palavestre, *Jewish writers in serbian literature*, transl. by George Nicolie, London, Beograd 2003.

<sup>16</sup> Wiele mówi na ten temat Bernhard Waldenfels, por. rozdz. *Wzajemne przenikanie się świata swojskiego i świata obcego*, (w:) *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 2002, s. 68–89.

<sup>17</sup> Bogdan Wojdowski, *Judaizm jako los*, „Midrasz” Pismo żydowskie, 2004, nr 5 (85), s. 26–32, tu: 29. Prwdr. „Puls” 1993, nr 3.

ście *My, Żydzi polscy* taką intencję da się usłyszeć, w obu przypadkach wyczuwa się obecność negatywnych emocji wywołanych dobrze znanymi okolicznościami. Błoński uważa, że taka nazwa pasowałaby bardzo dobrze na przykład do Juliana Strykowskiemu, Adolfa Rudnickiego, Brunona Schulza i wielu jeszcze autorów, dla których pisanie – wszystko jedno, w jakim języku – oznaczało przede wszystkim mówienie o żydowskim losie, doświadczeniu i uwikłaniach kulturowych. Oznacza to prymat zagadnienia i treści nad formą i językiem, jakkolwiek fakt, że akurat ci autorzy mówią po polsku przynosi literaturze polskiej zaszczyt (mieliśmy też w Polsce pisarzy żydowskich *tout court*, piszących w jidysz lub po hebrajsku, jak Józef Opatoszu, Szolem Alejchem, Szalom Asz, Icchok Perec i inni, ale nimi się tu nie zajmujemy<sup>18</sup>). Monika Adamczyk-Garbowska sugeruje, że określenie „literatura żydowska” (z ang. *Jewish literature*) w szerokim sensie oznacza „literaturę pisaną przez autorów Żydów w różnych językach”<sup>19</sup>, co by potwierdzało ten tok rozumowania. Zwraca też uwagę na znaczący *hiatus*, jaki powstał między pisarzami, jak ich nazywa (za Prokop-Janiec, o czym poniżej) polsko-żydowskimi, a pisarzami asymilowanymi (jak Słonimski, Tuwim, Wittlin, Schulz). Ci pierwsi spotykali się w swoim kręgu na ul. Tłomackie 13, gdzie działał Związek Literatów i Dziennikarzy Żydowskich, ci drudzy – w salonach literackich Warszawy<sup>20</sup>. Pierwsi chcieli budować żydowskie środowisko intelektualne, drugich pociągała i wciągała polska tradycja i współczesność kulturalna.

W tym miejscu rozważenia domaga się wywołana już kategoria „pisarze polsko-żydowscy”, którą wprowadziła do refleksji o literaturze polskich Żydów Eugenia Prokop-Janiec w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*<sup>21</sup>. Niezależnie od wielkiej wartości poznawczej pracy, ta kategoria oznacza tam literaturę *minorum gentium*, kierowaną przede wszystkim do mniej wykształconego, mniej wymagającego odbiorcy żydowskiego („żargonowego”, jak to dawniej określano), okazjonalnie tylko adresowaną także do odbiorcy polskiego, a i pisaną przez autorów mniej utalentowanych. Pamiętajmy o uwadze Shmeruka, który stwierdza, iż jeszcze w dwudziestolecium międzywojennym „ponad 80% Żydów mówiło i czytało w jidysz”<sup>22</sup>. Pisze więc Prokop-Janiec: „Pojęcie literatury polsko-żydowskiej – literatury żydowskiej w języku polskim – oznacza zatem w międzywojennym dwudziestolecium teksty spełniające dwa warunki:

1. napisane w języku polskim dotyczą tematów żydowskich (kryterium tematyczne),
2. autorzy ich określają się jako Żydzi i manifestują swój związek z kulturą żydowską (biograficzne kryterium narodowej i kulturowej identyfikacji twórców)”<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Por. prace Artura Sandauera, Eugenii Prokop-Janiec, Władysława Panasa, Józefa Wróbla, Moniki Adamczyk-Garbowskiej, Chone Shmeruka i in.

<sup>19</sup> Por.: Monika Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 8.

<sup>20</sup> Monika Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości*, dz. cyt., s. 126.

<sup>21</sup> Eugenia Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.

<sup>22</sup> Chone Shmeruk, *Historia literatury jidysz*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 86, por. także Jerzy Eisler, *Marzec 1968*, dz. cyt., s. 125 i nast.

<sup>23</sup> Eugenia Prokop-Janiec, dz. cyt., s. 19.



Oba te kryteria spełniają właśnie autorzy *minorum gentium*, którymi się w swojej pracy zajmuje, ale niekoniecznie pisarze, którzy czuli się pełnoprawnymi uczestnikami kultury polskiej, byli z nią zasymilowani, a o których głównie (bo Szlengel jest przypadkiem pośrednim) w tym zbiorze piszemy. Tuwim dopiero w czasie wojny napisze swój manifest pt. *My, Żydzi polscy*, przy czym w pierwszym zdaniu zadaje sam sobie pytanie: „Skąd to MY?” I objaśnia je następująco: „Pytanie w pewnym stopniu uzasadnione. Zadają mi je Żydzi, którym zawsze tłumaczyłem, że jestem Polakiem, a teraz zadają mi je Polacy, dla których, w znakomitej ich większości, jestem i będę Żydem. Oto odpowiedź dla jednych i drugich.

Jestem Polakiem, bo mi się tak podoba /.../. Nie dzielę Polaków na »rodowitych« i »nierodowitych«, pozostawiając to rodowitym i nierodowitym rasistom... /.../. Polak – bo się w Polsce urodziłem, wzrosłem, wychowałem, nauczyłem; bo w Polsce byłem szczęśliwy i nieszczęśliwy, bo z wygnania chcę koniecznie wrócić do Polski /.../”<sup>24</sup>. Prokop-Janiec rozważa sprawę tej swoistości, gdy pisze o różnicy między „pisarzami polsko-żydowskimi – pisarzami żydowskimi piszącymi po polsku, identyfikującymi się z Żydostwem, a **pisarzami polskimi pochodzenia żydowskiego**, identyfikującymi się z polsnością”<sup>25</sup>. A dalej: „»Wiadomości« skupiać będą wokół siebie pisarzy polskich pochodzenia żydowskiego, polsko-żydowska prasa – pisarzy żydowskich piszących po polsku”<sup>26</sup> (chodzi, rzecz jasna, o „Wiadomości Literackie” – przyp. MD). I na koniec taka oto uwaga: „literatura polsko-żydowska to głównie twórczość autorów drugorzędnych; Schulz, Wat, Rudnicki, Ważyk, Stern, Peiper – literackie talenty pierwszej wielkości – działają poza jej sferą”<sup>27</sup>. Kwestia została, jak sądzę, dość dobrze oświetlona przez samą autorkę, używanie określenia „pisarze polsko-żydowscy” dla autorów takich jak Bolesław Leśmian, Antoni Słonimski, Julian Tuwim czy Julian Strykowski wydaje się poniekąd krzywdzące, może nawet nieadekwatne. Jednak je wprowadzamy jako tytuł tego projektu, gdyż istnieje w Polsce swoista nadwrażliwość na inne nazwy, z których zresztą byłoby trudno się wytlumaczyć.

Jednak sprawa tej kwalifikacji, właściwej formuły, nie jest ani obojętna, ani nieznacząca. Kategoria „pisarz polski żydowskiego pochodzenia”, jakkolwiek kontrowersyjna, sygnalizuje, że pisanie po polsku oznacza długi proces akulturacji i asymilacji, których rezultatem jest właśnie akt kreowania świata literatury w języku polskim. Tęgo procesu nie da się zlekceważyć, oznacza on bowiem czas przewartościowania zarówno kultury pierwotnej, jak i wtórnej, własnej i przyjętej, nabieranie dystansu, uczenie się, refleksję – to wszystko sprawia, że pisarz po tych doświadczeniach nie może być pisarzem żydowskim po prostu. Jeśli – to na zasadzie wyboru mentalnego, metaświadomości i wytworzonej, mentalnej czy narracyjnej tożsamości, ale nie w sposób spontaniczny i naturalny. Takie bycie Żydem jest w oczywisty sposób pełniejsze, bogatsze, bardziej świadome, tematyka żydowska pojawia się wtedy w postaci przetworzonej, wypartej, zakamuflowanej (przypadek

<sup>24</sup> Cyt. za: Monika Adamczyk-Garbowska, dz. cyt., s. 129.

<sup>25</sup> Eugenia Prokop-Janiec, dz. cyt., s. 21.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 161.

Słonimskiego, Leśmiana, Schulza, Tuwima, Ważyka, Peipera, Jastruna)<sup>28</sup>. Niemniej to właśnie wskazuje na proces dojrzewania, przechodzenia od – do, wznoszenia się ponad doświadczenie pierwotne i automatyczne, wskazuje na żydostwo kulturowe i mentalne – przypadek, jak mi się zdaje, Hanny Krall, Bogdana Wojdowskiego, a zwłaszcza Henryka Grynberga. Ma to pierwszorzędne znaczenie zwłaszcza dla pisarzy, którzy przeżyli Zagładę. Słowo kogoś takiego nie rodzi się spontanicznie i naiwnie, lecz jest rezultatem namysłu, interpretacji, konfrontacji, interferencji kulturowej, jest wybrane po to, aby świadczyć o czymś szczególnym (w tym tomie wychyła ten element, w odniesieniu do Grynberga, Paula Marton, por. także książkę Ewy Hoffman *Zagubione w przekładzie*). Nawet wtedy jest ważne, jeśli się przyjmie gorzką konstatację Wojdowskiego, że „Asymilacja okazała się niemożliwa”, gdyż nie przenika, jego zdaniem, „doświadczeń egzystencjalnych”<sup>29</sup>, prowadzi na manowce. Emmanuel Lévinas powie wprost, iż Zagłada to porażka projektu asymilacyjnego, z czym trzeba się, niestety, zgodzić. Dotknęła Żydów nie tylko z krajów o znacznym stopniu autonomii tego środowiska i jawnym zarazem antysemityzmie, jak Polska na przykład, ale i krajów, gdzie Żydzi stanowili niewielki ułamek społeczeństwa, a w dodatku byli znakomicie zasymilowani, jak Rzesza Niemiecka. Ale chyba nie dotyczy to poziomu akulturacji, bo ta sfera, według rozumienia socjologicznego, oznacza spotkanie dwóch kultur, co daje efekt w postaci jakiejś trzeciej wartości<sup>30</sup>, niekoniecznie ostatecznej i trwałej, ale wyraźnej. Przykład Tuwima jest tu wymowny: najpierw deklaruje swoją polskość, by w momencie tragedii żydowskiej wyznać odczuwanie wspólnoty z Narodem. Projekt asymilacji doznał w czasie wojny porażki. Zygmunt Bauman potwierdza tę konstatację sugerując, iż nawet Żyd, który się wyparł swojej tożsamości, pozostaje Żydem tyle tylko, że z negatywnie rozumianą tożsamością. Judaizm jest bowiem cywilizacją, która określa wszystko, jest totalna. Z drugiej zaś strony jest świat nieżydowski, który zapędza każdego Żyda w jego żydowskość, choćby nie wiem jak starał się od niej uwolnić<sup>31</sup>. Podobnie, jakkolwiek nie tak rygorystycznie w kwestii asymilacji, wypowiada się Hertz<sup>32</sup>.

Mówimy zasadniczo o literaturze polskiej starając się pokazać jeden z jej nurtów, który i był, i jest nadal ważny dla jej całościowego obrazu. Chcemy ujawniać dopływy i odnogi literatury polskiej, gdyż są one rozmaite i jako takie powinny być odczytywane. Oznacza to tolerancję dla inności (praktykowaną, a nie deklarowaną), umiejętność słuchania cudzego głosu, osławiania siebie i innych z nie-moim, z kul-

<sup>28</sup> Por. Monika Adamczyk-Garbowska, dz. cyt., s. 122.

<sup>29</sup> Bogdan Wojdowski, *Judaizm jako los*, dz. cyt., s. 31; Można przypomnieć w tym miejscu kategoryczne zdanie Sartre’a: „./.../ nie Żyd, ale antysemita jest najzacieklejszym wrogiem asymilacji”, (w:) tegoż, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, s. 14.

<sup>30</sup> Por. Eugenia Prokop-Janiec, dz. cyt., s. 50.

<sup>31</sup> Pisz o tym Jean-Paul Sartre, *Rozważania o kwestii żydowskiej*, dz. cyt., s. 89 i Zygmunt Bauman (w:) *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Warszawa 1995, rozdz. 4 pt. *Studium przypadku z zakresu socjologii asymilacji: w pułapce wieloznaczności*, s. 143–214.

<sup>32</sup> Aleksander Hertz pisze „Judaizm jest systemem religijnym integralnym. Wprowadza on sakralność do wszystkich – choćby najmniejszych – szczegółów życia zbiorowego i jednostkowego”, s. 120; „Żyd rodził się Żydem i umierał Żydem”, s. 89 (w:) *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt.

turową odmiennością. Jest to wielka potrzeba naszych czasów, wielkie wyzwanie; sądzimy, że ten tom wychodzi obu im naprzeciw.

### 3. Głos polski (ujęcie przedmiotowe)

„Bo już myśliłem, że dzieje od trafów,  
Trafy zależą od tronów;  
/...../  
I że przepadła rasa Dawidowa,  
Co kamień wznosząc do góry,  
Nie dba, czy za nią armata gwintowa,  
Nie dba, czy przed nią broszury”.

C.K. Norwid, *Improwizacja na zapytanie  
o wieści z Warszawy*<sup>33</sup>

Podobnie jak chłopci, Żydzi długo nie mieli w literaturze polskiej swojego głosu. Nie znali języka polskiego na tyle dobrze, by się w nim wypowiadać literacko, funkcjonowali zrazu w zamkniętych środowiskach żydowskich, gdzie ten język nie był im potrzebny, zaś do prowadzenia interesów wystarczyły inne ościennie języki lub polszczyzna jakakolwiek<sup>34</sup>. Dlatego na początku uzyskali swoje literackie poświadczenie w tekstach autorów polskich. Nie będę tu wyliczał wszystkich możliwych – trzeba by zacząć od Niemcewicza i dodać Staszica jako wyraźnie Żydom niechętnego<sup>35</sup> – wskażę tylko na pewne historyczne etapy rozwoju tego zjawiska, aby pokazać ewolucję języka, którym o Żydach się mówi.

*Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza to pierwszy właściwie tak bogato zinstrumentowany i należący do skarbnicy literatury polskiej utwór, w którym pojawia się Żyd<sup>36</sup>. Jest to Jankiel, muzykant, który w czasie uroczystości weselnej Zosi i Tadeusza prezentuje kunszt gry na cymbałach. Na tym instrumencie wygrywa historię Polski, zwłaszcza rozdzierający dramat końca I Rzeczypospolitej (szlacheckiej), która – nie bez własnej przecież winy – uległa ostatecznemu rozbirowi w końcu XVIII wieku. Jankiel przedstawiony został jako polski patriota, nieodrodny syn ojczyzny, silnymi więzami emocji i rozumu z nią związany, który cierpi nad upadkiem Polski i, podobnie jak inni, obiecuje sobie jej zmartwychwstanie z pomocą Napoleona, a bezpośrednio wojsk pod wodzą gen. Dąbrowskiego. Opis tego „koncertu Jankiela” jest wyrazem uznania nie tylko dla utalentowanego muzyka, jak i dla całej żydow-

<sup>33</sup> Wiersz ten, podobnie jak bardziej znany pt. *Żydowie polscy*, napisał Norwid w 1861 r. po przedpowstaniowych patriotycznych manifestacjach warszawskich, w których licznie uczestniczyli Żydzi, por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>34</sup> „To oderwanie Żyda od środowiska żydowskiego dominuje w całej poezji polskiej. Żyd jest widziany od strony polskiej i oceniany od strony polskiej” – czytamy u Hertza, por. *Żydzi w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 255.

<sup>35</sup> Zob. Henryk Markiewicz (oprac.), *Żydzi w Polsce. Antologia literacka*, Kraków 1997.

<sup>36</sup> Por. *Literackie portrety Żydów*, pod red. Eugenii Łoch, Lublin 1996; Chone Shmeruk, *Duchowość żydowska w Polsce*, Kraków 2000; *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, pod red. Grażyny Borkowskiej i Magdaleny Rudkowskiej, Warszawa 2004.

skiej społeczności rozumianej jako niezbywalny składnik społeczeństwa polskiego. Przypomnijmy fragment:

Aż gdy na Dąbrowskiego starzec oczy zwrócił,  
Zakrył rękami, spod rąk łez potok się rzucił:  
„Generale, rzekł, Ciebie długo Litwa nasza  
Czekała – długo, jak my Żydzi Mesyjasza,  
Ciebie prorokowali dawno między ludem  
Śpiewaki, Ciebie niebo obwieściło cudem,  
Żyj i wojuj, o, Ty nasz!...” Mówiąc ciągle szlochał,  
Żyd poczciwy Ojczyznę jako Polak kochał!  
Dąbrowski mu podawał rękę i dziękował,  
On, czapkę zdjawszy, wodza rękę ucałował.

(*Pan Tadeusz*, ks. XII, Czytelnik, Warszawa 1959, s. 384).

Tak chciał to widzieć Mickiewicz (sam, jak wiadomo, w niektórych opracowaniach uważany za Żyda<sup>37</sup>). Wiele z tego wszechogarniającego „kochajmy się”, jakie daje się uchwycić w poemacie, da się złożyć na karb wygnańczej tęsknoty i nieco sentymentalnego widzenia rzeczywistości polskiej (Mickiewicz zatrzymał się w poemacie na tej chwili, która zapowiadała odrodzenie Polski, choć znał już przecież historyczne wyroki oraz losy tego wyzwolenczego zrywu, poemat powstał w 1834 r.). Można jednak przyjąć, że w tym obrazku jest też coś więcej, mianowicie wołanie o uznanie Żydów za część narodu polskiego. Jak wiadomo, niedawno, bo w czasie insurekcji kościuszkowskiej i wcześniej, w czasie walk z Rosją po I rozbiorze, Żydzi chcieli włączyć się do walki zbrojnej jako żołnierze, stali legacje, dawali pieniądze, które, owszem, król łaskawie przyjmował, ale sprawę odsyłał do odpowiedniej komisji, ta zaś się na to nie zgadzała. Żydzi mogli być dostawcami paszy dla koni, żywności dla żołnierzy, broni, ale nie żołnierzami, obrona ojczyzny wciąż była zawarowana dla (szlacheckich) Polaków (vide: *Kordian* Słowackiego, *Kordian i cham* Kruczkowskiego). Oddział Berka Joselewicza, którym się Żydzi szczytą, został przecież sformowany i funkcjonował trochę „na dziko”<sup>38</sup>. Pozytywizm polski w swoich programach ideowych zakładał włączanie Żydów do całościowej troski o „naród polski”, rozumiał to zadanie jako „pracę u podstaw”. Integracyjny i solidarystyczny wydźwięk programu pozytywistów zakładał pełną asymilację i integrację. Wielu pisarzy pozytywistycznych w swoich tekstach do tej problematyki nawiązuje, dobitnym przykładem jest *Mendel Gdański* Marii Konopnickiej, rzecz napisana po antyżydowskich zamieszkach w Warszawie. Stary introligator przemawia do wnuka Jakuba, którego ścigają antysemityczne wyziska, w te słowa: „Ty się w to miasto urodził, toś ty nie obcy, toś swój, tutejszy, to ty masz prawo kochać

<sup>37</sup> Por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, dz. cyt., s. 8; Jadwiga Maurer, „Z matki obcej...” szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów, Londyn 1990.

<sup>38</sup> Pisze o tym Artur Eisenbach, por. *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, szczególnie rozdz. II, VI i VIII.

to miasto, póki ty uczciwie żyjesz. Ty się wstydić nie masz, żeś Żyd. Jak ty się wstydzisz, żeś ty Żyd, jak ty się sam za podłego masz dlatego, żeś Żyd, nu, to jak ty możesz jakie dobro zrobić dla to miasto, gdzie ty się urodził, jak ty jego kochać możesz?... Nu?”<sup>39</sup>. U Prusa w *Lalce* znajdujemy świetnie sportretowanych Żydów w osobach Szlangbaumów i doktora Szumana, sympatycznego, nieco zgorzkniałego sceptyka, który z dystansem odnosi się do entuzjazmu Wokulskiego, entuzjazmu wobec kobiety, interesów i Żydów (Wokulski zwalnia przecież z pracy subiekta, który złośliwie wypowiadał się o Żydach). Problematyka żydowska najsilniej chyba obecna była w twórczości Elizy Orzeszkowej, która sygnuje zarazem dwa pola znaczeniowe: kresy i polskość. Wiemy, że niektóre miasteczka kresowe były – aż do 1939 r. – zdominowane przez ludność żydowską (do 70% stanu ogólnego). Pisarka, mieszkanka Grodna, znała dobrze tę problematykę z żywego doświadczenia, przystępując jednak do pisania *Meira Ezofowicza* (1877, o tym tekście będę mówił) poczyniła odpowiednie studia, pisywała listy do fachowców z zapytaniami, studiowała dokumenty żydowskiego oświecenia, tzw. Haskali, słowem – przygotowywała się do pracy nad nim. Nawiasem mówiąc, to pokazuje swoisty paradoks polsko-żydowskiego współlistnienia: mimo bowiem tak wielkiej liczebności, stałej obecności Żydów w życiu Polski i Polaków, ci ostatni w zasadzie słabo znali ich kulturę, mało wiedzieli o jej istocie i charakterze obyczaju żydowskiego. Żydzi bowiem funkcjonowali w swoich gminach i gettach, odgradzali się poniekąd od swoich nieżydowskich sąsiadów, poza interesami prowadzili właściwie życie odrębne, co z jednej strony dawało im poczucie bezpieczeństwa i możliwości kultywowania własnej kultury i tradycji, ale z drugiej utrzymywało stan dystansu między Żydami a Polakami, dystansu, który łatwo przeradzał się w niechęć (pogromy!), obcość i prowadził do obojętnego odnoszenia się do losu tej grupy narodowościowej (Zagłada!). Otóż Orzeszkowa zdaje się potwierdzać te kłopoty, nie tylko w tej powieści i innych tekstach literackich, ale w obszernym studium pt. *O Żydach i kwestii żydowskiej* z roku 1882<sup>40</sup>. Zarzuca Polakom powierzchowność w zainteresowaniu kulturą Żydów, („Nieznajomość nasza Żydów jest faktem zdumiewającym”, s. 49), wzywa do wzajemności społeczność żydowską, wyrzuca jej nieznaną polskiej historii, polskiej literatury (s. 34), niechęć wobec tradycji narodu, pośród którego żyje. Zachęca do konkurowania z Żydami w handlu (znając szlacheckie uprzedzenia do tego zajęcia), wskazuje na konieczność pracy oświatowej i to prowadzonej przez zasymilowanych Żydów, postuluje „zniesienie szkółek wyznaniowych, czyli chederów” (s. 41), ale idące w parze z równouprawnieniem Żydów zamiast „poniżania”, „wyodrębniania”, „gardzenia” (s. 48).

*Meir Ezofowicz* poświęcony jest w całości środowisku żydowskiemu i konfliktom, jakie rodzą się w jego obrębie między tą częścią, która pragnie modernizacji, wyjścia z getta a tą, która hołduje ortodoksyjnej tradycji. W fikcyjnym Szybowie starły się właśnie te dwie grupy, z jednej strony jest to bogata kupiecka rodzina Ezofowiczów,

<sup>39</sup> Cyt. wg *Arcydziela nowelistyki pozytywizmu*, wybór i postowie Edward Pieścikowski, Szczecin 1989, s. 250.

<sup>40</sup> Por. Eliza Orzeszkowa, *Pisma* pod red. Aurelego Drogoszewskiego, tom IX, Warszawa i in., b.d.

z drugiej uboga, lecz uczona rodzina Todrosów. We wstępie Orzeszkowa cofa się do XVIII wieku, do czasu wielkiego narodowego zrywu, Sejmu Czteroletniego, Konstytucji 3 Maja itp., w które to zdarzenia wpisuje losy pierwszego wielkiego Ezofowicza, człowieka postępu, rozwoju, polskiego patrioty, współpracującego z miejscowym dziedzicem w dziele ratowania Rzeczypospolitej. To się nie udało, Hersz Ezofowicz musiał wycofać się z życia publicznego i wkrótce zmarł, ale jego żona przechowywała rodzaj testamentu, jaki pozostawił po sobie najstarszy z Ezofowiczów, Michał, zwany Seniosem, który od samego króla Zygmunta Starego otrzymał „dyplom” zwierzchnictwa w gminie żydowskiej i wedle którego chciał działać jej mąż. Obecna w powieści matrona, matka, babka i prababka zarazem w tym rozgałęzionym rodzie pilnowała dokumentu aż do czasu, kiedy uznała, że jej prawnuk Meir jest w stanie kontynuować dzieło praszczura Michała i pradziada Hersza. Meir Ezofowicz jest młodzieńcem, który – choć wychowany w zamożnym domu – pozostaje wrażliwy na żydowską nędzę (tej w Szybowie nie brak), wyczułony na niezgodność słowa z działaniem, ujawnia ciemnotę nauczyciela chederu, a u rabina Todrosa potępia sztuczną, scholastyczną uczoność ksiąg i zawsze godnych cytowania wersetów, gdzie jednak brak mądrości życia, współczucia, empatii, bliskości egzystencjalnej. Todros, sam asceta, uduchowiony potomek rabinów, nie rozumie ani potrzeb, ani ewentualnych upadków swoich braci, wyroki wydaje surowe i bezwzględne. To wszystko zaognia nigdy nie wygasły konflikt między dwoma rodami. Meir buntuje się także przeciwko zarządzeniom patriarchy rodu, dziadka Saula, ogłasza na publicznym zebraniu „buntownicze” pisma Michała Ezofowicza, za co spada na niego klątwa rabina. Musi opuścić gminę, zostać zapomniany przez rodzinę, na nią samą ściąga też zresztą odium środowiskowego gniewu. Triumfują Todros i mełamed, triumfuje tradycjonalizm<sup>41</sup>.

Orzeszkowa opowiedziała historię tak, jakby miała być ona głosem w dyskusji pt. w jakim miejscu jesteśmy, my, Żydzi w swoim kastowym kręgu oraz my, Żydzi i Polacy, w relacjach wzajemnych. Jej odpowiedź jest gorzka i przykra; pisarka wskazuje, że nadal rządzi getto, że jego siła jest ogromna i bezwzględna, a pragnienia postępu, oświecenia, emancypacji itp. traktowane są podejrzliwie. Powieść jest interesującym świadectwem tego czasu i myślenia. Pokazuje środowisko żydowskie jako wewnętrznie już różnicujące się, w którym ujawniają się myśli żydowskiego oświecenia (Meir uczył się prywatnie języka polskiego wychodząc z założenia, iż musi znać język narodu, pośród którego żyje, rabin Todros nie zna polskiego w ogóle, nie rozumie, co mówi do niego młody dziedzic, w sprawach gminy wypowiada się wyłącznie w jidysz), gdzie jednak większość gminy jest po stronie ortodoksji, patriarchalizmu, autorytetu Słowa.

*Ziemia obiecana* Reymonta (1899) jest przykładem tekstu, który mówi jeszcze o czasach sprzed ukształtowania się pełnego dyskursu nacjonalistycznego. Łódź jest miastem przemysłowym, gdzie funkcjonują różne grupy narodowościowe i społeczne, mające wobec siebie zastrzeżenia i uprzedzenia – bardzo zresztą stereo-

<sup>41</sup> Chone Shmeruk pisze, że chasydyzm i Haskala „uksztaltowały nowoczesną kulturę żydowską w Europie Wschodniej”, przy czym „Haskala, ruch racjonalistyczny, nie mogła w żaden sposób pogodzić się z mistyką chasydzką”, (w:) *Historia literatury jidysz*, dz., cyt., s. 55–56.

typowo ukształtowane: Żyd musi być szachrajem, Polak – esencją szlachetności, Niemiec – piwoszem, chłop – małym spryciarzem – które jednak potrafią ominąć w codziennej współpracy zawodowej. Badania naukowe wskazują, iż państwa narodowe zaczynały się kształtować od połowy XIX wieku, w ślad za nimi szły silne orientacje nacjonalistyczne. Łódź, w przeciwieństwie do Warszawy, podszyta jest raczej świadomością pieniądza (którą można by nazwać nowocześnie „uniwersalną”), niż świadomością narodowo-patriotyczną („tradycyjną”?, „lokalną”?), która cechowała Warszawę – choć oba te miasta znajdowały się w tym czasie pod zaborem rosyjskim. Oczywiście z zastrzeżeniem, że Łódź była miastem młodym, wtedy dopiero się kształtującym i od razu przyjmującym charakter nowoczesnej metropolii przemysłowej i że Warszawa ma za sobą zupełnie inną historię polityczną.

*Ziemia obiecana* jest ciekawym przypadkiem dyskursu wewnątrzetnicznego, Żydzi są tu bardzo zróżnicowani pod względem zamożności, stylu życia i pewnych pragnień emancypacyjnych, które ujawniają przede wszystkim warstwy plutokracji. Charakterystyka Żydów (Moryc), Polaków (Karol Borowiecki, Anka itp.) i Niemców (Maks Baum, dom jego ojca) jest nadzwyczaj stereotypowa, ale bo też chyba nie o jej niuansowanie pisarzowi chodziło; właśnie schematyczność charakterystyk narodowych miała mu ułatwić napisanie powieści o mechanizmach kapitalistycznego rynku w warunkach pierwotnej akumulacji. Żydzi są wewnętrznie skłóceni na tle zawiści zawodowo-majątkowych, ale na zewnątrz, wobec gojów, budują wspólny front. Tym bardziej jest jednak znaczące, że Róża Mendelsohnówna czy Mela rozmaitych zalotników ze swojego środowiska określają pogardliwym mianem „Żydziak”, sytuując się tym samym niejako ponad czy poza własnym etnosem, co więcej – pożyczając dla zaznaczenia efektów tego oddalenia wyrażen z wrogiego, obcego dyskursu. Tkwi w tym element złamania etnicznej solidarności, identyfikacji i bliskości, być może też jakiś element kosmopolityzmu, w którym podstawę identyfikacji tożsamościowej określa przynależność do tej samej grupy majątkowej, stylu i formy bycia, a nie narodu. Socjolog nazywa ten proces „formowaniem się negatywnej tożsamości własnej”, co w gruncie rzeczy oznacza daleko posuniętą dezintegrację osobistego wizerunku Ja jako elementu określonej społeczności<sup>42</sup>.

#### 4. Głos żydowski (ujęcie podmiotowe)

„Przyszłości możesz nie mieć żadnej, ale przeszłość, bracie, to co innego! To jest nitka, na której koniuszku wiesz, i bez niej zupełnie cię nie ma”.

H. Grynberg, *Buszujący w Niemczech*

Wątek ten rozpoznajemy często w pisarstwie Juliana Strykowskiego. Ma on w swoim dorobku kilka wybitnych książek, dla tego wywodu najważniejsze są *Głosy w ciemności* (wydane po paru latach czekania w 1956), *Austeria* (1966) i *Sen Azrila*

<sup>42</sup> Por. Hanna Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich i obcych*, (w:) Paweł Boski, Maria Jarymowicz, Hanna Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmiennność kulturowa*, Warszawa 1992, s. 52.

(1975); uchodzą zresztą za swoistą trylogię. Wydana zaraz po „nowym otwarciu” literatury powojennej powieść *Głosy w ciemności* to świetne studium świata żydowskiego<sup>43</sup>, który zaczyna być coraz bardziej rozdarty między różne projekty akulturacji a wierność żydowskiej ortodoksji i gminie. Aronek, mały bohater powieści, przygląda się swojej rodzinie i relacjonuje dookólne zdarzenia: widzimy zapracowaną matkę, na której spoczywa ciężar utrzymania biednego domu, uczonego ojca, nauczyciela Gemary, który jest zupełnie niepraktycznym „policjantem Pana Boga”, podobnie jak uczona córka rabina, Pesia, z którą łączy go intelektualna przyjaźń. Poznajemy siostrę Marię, która oskarżana jest przez środowisko, że została „gojską nauczycielką” (s. 47) i żyje niezamężna, a wreszcie – po przykryj scenie z matką – ucieka z miejscowym urzędnikiem, „gojem” Romanem Kassarabą, co skutkuje wykluczeniem jej z rodziny, kilkudniową żałobą i obowiązkowym zapomnieniem. Ludzie młodzi dyskutują na temat swojego środowiska, padają gorzkie słowa, iż bardziej niż obcych boją się swoich, środowiska żydowskiego, które ich ogranicza, szukają kontaktu ze środowiskiem polskim czy lokalnym, rusińskim. W tej powieści bardzo często wykorzystywana jest różnica między środowiskiem żydowskim i nieżydowskim. W domach żydowskich „goje” występują jako negatywny przykład, straszak, synonim nieuctwa, świata gorszego i głupszego („Chcesz być taki, jak goj?”). Świat nieżydowski zarazem kusi i odpycha, trzeba zająć wobec niego stanowisko. Jak Selig, „student”, który mówi o sobie, iż nie jest religijny, ale wykonuje rytualne gesty właśnie ze względu na rodziców i tradycję, w której się wychował i która go do tego zobowiązuje. Przeciwnieństwem jest stryj Karol, „zwariowany Niemiec” według określenia niechętniej mu matki Aronka (s. 54), który chwali sobie asymilacyjną praktykę niemiecką, każe się nazywać Karlem, a nie Chaimem, marzy o wyjeździe do Wiednia i nazywa zabobonem „strach przed czymś, czego nie ma” (s. 67). *Austeria* jest swoistym wprowadzeniem do całości, opowiada o pierwszym dniu pierwszej wojny światowej w Galicji austro-węgierskiej, narracja ta jednak zawiera w sobie sporo elementów zapowiadających koniec świata żydowskiego, jaki dokonał się w czasie II wojny. Rzecz w tym, że działania militarne, wejście wojsk rosyjskich do miasteczka kresowego, naruszenie *status quo* obyczajowego, prawnego, religijnego i wszelkiego innego, śmierć niewinnej Asi, a potem powieszenie zakochanego w niej młodziutkiego Buma oznaczają upadek dotychczasowego porządku ludzkiego i kosmicznego, nic już od tej pory nie będzie takie samo. Jeszcze chasydzi tańczą o poranku wielbiąc tym gestem Najwyższego, jeszcze funkcjonuje karczma (tytułowa austeria prowadzona przez starego Taga), ale w powietrzu wisi niepokój, zadomawia się śmierć, przypadkowa, ukrywana, w szczególnie sposób „nie przygotowana”, rodzi się zamęt prawny i obyczajowy. „Do wczoraj wszystko wiadomo było z góry. Do najdalszych pokoleń. Życie szło spokojnie jak słońce od rana do wieczora. Wiadomo było, na jakim świecie człowiek żyje” (s. 179). Pierwszy dzień wojny zakłóca ten porządek w sensie konkretnym, ale

<sup>43</sup> Zdaniem Sandauera jest to „piewca brzydko mówiących”, zaś pisarstwo jego określa jako „podrabiany autentyk” wytykając „żydowski turpizm”, informacje o świecie żydowskim „wyssane z palca”, egzotyczność, obrzydliwość, „pokraczną polszczyznę” itp. Por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, dz. cyt., s. 90–94; por. tekst Jana Potkańskiego w tym zbiorze.



zakłóci go też w sensie bardziej metaforycznym, jest bowiem początkiem zagłady żydowskich miasteczek i żydowskiego życia. Nie uratuje go ani miejscowy ksiądz, ani Tag, gdy razem – jako przyjaciele z lat chłopięcych – udają się do komendanta rosyjskiego, aby ocalić miasto. Wszystko wskazuje na to, że ich dobra wola będzie daremna i że oni właśnie staną się następnymi ofiarami tej wojny. *Sen Azrila* jest opowieścią o człowieku, który powraca po latach do swojego miasta rodzinnego, aby odszukać sens swojego życia, odcyfrować senny nakaz.

Henryk Grynberg w dramatycznym trybie opowiada los swojej rodziny, ojca zamordowanego siekierą na polu przez chciwego chłopca, przebiegłość matki w ratowaniu swojego i jego życia, patetyczny gest dziadka „talmudysty”, który świadomie wsiadł do pociągu jadącego do Treblinki itp. To są fakty z „żydowskiej wojny”, wojny z nieprzyjaznym światem gojowskim, niemiecko-polskim, taki tytuł nosi rzecz – trudno to nazwać powieścią, raczej już historyczno-rodzinnym raportem – z 1965 r. Traumą systematycznego niszczenia narodu żydowskiego Grynberg nosi bez przerwy, oddany jest jej ujawnianiu, śledzeniu, opisywaniu, przeżywaniu. To świadek najbardziej żydowski w tym sensie, że jego głos w całości i bez reszty służy temu zadaniu. Po *Żydowskiej wojnie* przyszło *Zwycięstwo* (1969), potem *Kadisz* (1987), opowiadania w tomach *Drohobycz, Drohobycz* (1997), *Ojczyzna* (1999), biograficznie bliskie mu zapiski i analizy z *Prawdy nieartystycznej* (1984 i nast.) i wiele innych (żeby już nie wskazywać na tomy poetyckie) – wszędzie obecny jest on, Grynberg, autor i bohater zarazem swoich opowieści (choć występuje pod różnymi imionami), śledzący losy swojej rodziny, uzupełniający je o nieznanne wcześniej szczegóły (w *Prawdzie nieartystycznej* dopisuje głosy do *Żydowskiej wojny*, dowiedział się bowiem w międzyczasie różnych szczegółów). Lub opowiadający losy rodzin podobnych, z Dobrego, z Mazowsza, z Warszawy, które znał lub o których słyszał, wszystkie są dramatyczne, nie ma losu żydowskiego, który nie byłby naznaczony tragedią. W swoim piarstwie, tak jednostronnym, tak zaprzędanym opowiadaniu gorzkiego żydowskiego doświadczenia, tak często oskarżającym świat nieżydowski („Ludzie Żydom zgotowali taki los”, parafrazuje motto *Medalionów* Nałkowskiej), Grynberg mógłby być irytujący lub sentymentalny. Ale nie jest. Jego piarstwo jest podobne do stylu, jakim posługiwał się Borowski w opowiadaniach oświęcimskich. Jest twarde, „męskie”, zdecydowane, skrótowe, rzeczownikowe, bolące, jątrzące, dociera do spodu doświadczenia, nie głaszcze pieszczonym słowem, nie usypia łagodnym stylem. Jego piarstwo artystyczne przypomina programowy esej Wojdowskiego, którego znakomita powieść *Chleb rzucony umarłym* jest przecież także takim żydowskim głosem, oskarżającym, dziękczynnym, lirycznym i dramatycznym zarazem, pisany serdeczną krwią, po latach. Dwa są takie dramatyczne świadectwa okupowanej Warszawy: *Chleb rzucony umarłym* po stronie żydowskiej i *Pamiętnik z powstania warszawskiego* Białoszewskiego po stronie „aryjskiej”, oba napisane po latach „przymiarek” z natrętnej potrzeby opowiedzenia tamtego doświadczenia (wyszły niemal równocześnie, *Chleb...* w 1971 r., *Pamiętnik...* w 1970). U Grynberga nie ma miejsca na liryzm, na łagodność, jest twarda nigdy nie kończąca się rozmowa z winnymi i niewinnymi. Mowa, w której wiele jest dystansu, autoironii, nowoczesnego wycucia mocy języka, który opisuje i ustanawia

ontologię świata. „Jeśli ktoś zastanawiał się kiedyś, co to znaczy »być podobnym do Żyda«, to w tej chwili mógł to zobaczyć. Bo nagle staliśmy się podobni. To w ten właśnie sposób robi się Żydów, Żydzi nie rodzą się sami” – pisze na przykład w opowiadaniu *Ojczyzna* (s. 203). Lub kiedy psa nazywa „antysemity” (s. 227, tamże) odbierając temu określeniu walor, jaki ma w nieprzyjaznym dyskursie. Jest też czułość wobec zamordowanych bliskich, którzy mogliby żyć, którym należy się głos. Trzeba mówić za siebie i za nich, mówi więc za wielu i w liczbie mnogiej. Jego pisanie, to „sprawianie, aby zmarli stali się mniej zmarłymi” (za Orianą Fallaci; *Życie nieartystyczne*, s. 39).

Adolf Rudnicki uważany jest powszechnie za świadka Zagłady, pisał o tym nazajutrz po zakończeniu wojny, gdyż jako literat czynny był już przed wojną i wtedy także w jego tekstach pojawiały się wątki żydowskie (por. *Lato, Niekochana*). *Szekspir* (1948) i *Ucieczka z Jasnej Polany* (1949) to dwa pierwsze tomy powojennych opowiadań, w których daje świadectwo Zagładzie. Potem przyjdzie *Żywe i martwe morze* (1955, 1956 – tu pojawią się *Złote okna*). Jego pisarstwo jest może trochę zbyt eleganckie, chłodne, zbyt literackie jak na temat, którym się zajmuje – i to m.in. zarzucano autorowi<sup>44</sup>. Biorę go jednak jako przykład, gdyż jego teksty mają trochę inny charakter niż utwory dwóch poprzednich autorów. Strykowski opowiada przede wszystkim los żydowski w obrębie getta wraz z kłopotami wynikającymi ze zderzania się z polskością, próbami asymilacji itp. Grynberg przedstawia różne wersje dramatycznego doświadczenia najbliższego mu świata: los własny i swojej rodziny, język jego tekstów jest ekspresyjny i osobisty. Rudnicki wprowadza elementy dyskursywne: rozważa, porównuje, obiektywizuje, bierze w nawias, w cudzysłów, podkreśla, pisze rozstrzelonym drukiem, posługuje się cytatem, mową cudzą, zobiektywizowaną, słowem – zwraca uwagę na to, że stara się uwzględnić rozmaite społeczne i kulturowe aspekty swojej wypowiedzi i że jego mowa jest skonstruowana. Weźmy taki fragment: „Przed wojną drobnomieszczańscy pisarze żydowskiego pochodzenia – piszący po polsku – byli nieciekawi, dlatego, że zdawało im się, iż będą lepiej widziani przez swych polskich czytelników, jeśli pokażą, w czym są podobni do nich, a nie czym się różnią. W rezultacie byli mało podobni i mało się różnili. Przed wojną Aleksander także był mało podobny i mało się różnił”. Lub „O tej porze, gdy Szklany wyprowadzał »łebki«, Józef siedł z młodym powstańcem imieniem Buk do jego meliny, aby tam czekać. Szklany zabrał właśnie »człowieka« z grupy Buka, który miał zbadać możliwości urządzenia się kilkunastu ludzi, kobiet i dzieci, »z wyglądem i bez wyglądu«, »z językiem i bez języka«, »z pieniędzmi i bez pieniędzy«” (*Złote okna*, s. 18–19 i 89). Albo: „Raisa nie chwyciła znaczenia szyfru: wszyscy kuzyni Sebastiana i jej dawno już byli na tamtym świecie albo »leżeli na półkach jako kawałki mydła«” (*Wniebowstąpienie*, s. 133)<sup>45</sup>. To charakterystyczne

<sup>44</sup> Sandauer, swoim zwyczajem nie przepuszczający nikomu „wszechwybrzydacz”, nazwie go „piewcą pięknie ginących”, por. A. Sandauer, *O sytuacji...*, dz. cyt., s. 86; Jan Błoński mówi o swoistym „dandyzmie” i „narcyzmie” tej prozy, por. *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, (w:) *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, Kraków 1996, s. 97 (wersja poszerzona); por. tekst Aliny Molisak w tym zbiorze.

<sup>45</sup> Cytuję wg A. Rudnicki, *Złote okna i dziewięć innych opowiadań*, Warszawa 1974.

przykłady. Taki styl zaznacza się w jego najwcześniejszych opowiadaniach z tego kręgu, w rodzaju *Kartka znaleziona pod murem straceń*, *Wielki Stefan Konecki* itd. Rudnicki opowiada, a nie wyraża doświadczenie Zagłady, a wydaje się, że ta rzeczywistość daje się wyłącznie wyrazić – jak na przykład u Grynberga, dramatycznie, ostro, brutalnie, bezkompromisowo – opowiadana zaczyna wyglądać na historię zmyśloną, zbyt literacką. Tak też i osądzano niekiedy pisanie Rudnickiego – jako zbyt ładne, dbające nade wszystko o jakość słowa, a nie dobitność doznania. Rudnicki opowiada zdarzenia naprawdę dramatyczne, straszne, wstrząsające, ale zarazem odbiera im tę straszność przez eleganckie nazywanie, relatywizowanie, włączanie diapazonu „wiedzy powszechnej”, obiektywnego myślenia, jakiejś świadomości stojącej na zewnątrz. To chyba najbardziej charakterystyczny element jego pisarstwa: głębokie i dramatyczne odczuwanie losu żydowskiego i zarazem skłonność do jego „literackiego” opowiedzenia, uwzględniającego różne punkty widzenia, wiedzę zewnętrzną, obiektywne oceny itp. Jego narracje uwzględniają przede wszystkim językowość i retoryczność, a mniej referencjalność opowieści; dziś widzielibyśmy w tym bodaj element nowoczesnego rozumienia języka, gdyby nie sama materia, którą należało opowiedzieć. Ankersmit uważa na przykład, że Zagłady nie da się opowiedzieć posługując się regułami gier językowych<sup>46</sup>.

## 5. Fantazmat polsko-żydowski

Dziwnym pisarzem jest Tadeusz Konwicki; twórczość jego nasycona jest tym szczególnym fantazmatycznym, czy wręcz metafizyczno-mistycznym, pierwiastkiem Wschodu, który dawał o sobie znać w całym jego pisarstwie, by wspomnieć choćby *Sennik współczesny*, *Nic albo nic*, *Małą apokalipsę* itp. Słusznie Maria Janion umieściła uwagi o jego twórczości w książce pt. *Projekt krytyki fantazmatycznej*<sup>47</sup>. Najdziwniejszą jednak książkę z tego gatunku Konwicki napisał późno, myślę o powieści *Bohni* (1987). Podobnie, jak opowiadania Iwaszkiewicza z tomu *Ogrody*, rzecz ta składa się z dwóch równorzędnych elementów: Dichtung i Wahrheit. Ten drugi element poświadczany jest przez przywoływane – prawdopodobnie! – elementy biografii pisarza, częste osobiste wstawki, w których nie brak i obrazu kota Iwana, i nawiązań do „nyży” pisarza na ul. Górskiego w Warszawie, nieco kokieteryjnie – wtedy! – brzmiącego zmęczenia i wreszcie nazwiska „Konwicki”. Nazwiska pisarza, które w *Bohini* przysługuje pradziadowi Michałowi, babce Helenie, wówczas trzydziestoletniej starej pannie, która „zapomniała się” z rudym Żydem z miasteczka Bujwidze, Eliaszem Szyrą i oświadcza ojcu, że „jest brzemienna” (w następstwie

<sup>46</sup> Frank Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, (w:) *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. i ze wstępem Ewy Domańskiej, tłum. Magdalena Zapędowska, Kraków 2004, s. 382.

<sup>47</sup> Jednym z argumentów jest stylizacja biografii według wzorów romantycznych, np. przedstawianie siebie jako nieślubne dziecko, bastarda, Żyda, w tle stale obecna jest figura ojca itp. Por. Maria Janion, *Tam gdzie rojsty. Przypadek romantycznego mediumizmu*, (w:) *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 149–174, tu: 164.

tego ojciec Szyrę zastrzelił i został aresztowany), wreszcie ojcu pisarza, o którym nie wiemy, czy miałby być potomkiem Szyry właśnie. Ponieważ jest to rzecz przynależna do tzw. „późnej twórczości”, nosi charakterystyczne jej cechy, tzn. chętnie wplata w narrację fragmenty faktycznej biografii, nawiązuje do tego co już się w życiu wydarzyło jakby nie dbając o to, „co sobie ludzie pomyślą”<sup>48</sup>. Iwaskiewicz czynił w swoich opowiadaniach podobnie: zaczynał od opisu konkretnego przedmiotu (np. zdjęcia), doświadczenia (wesele), pejzażu (ogrody), które były jego doświadczeniem, by następnie zręcznie, po mistrzowsku, ująć gończej uwadze krytyka i zanurzyć się w Dichtung, w fantazję, fikcję, budując – jednak! – konstrukcję opowiadania, literatury<sup>49</sup>. Konwicki postępuje podobnie („Moja babka była sierotą, tak jak ja”, s. 19; „Całe życie skradałem się w wyobraźni za ojcem, chciałem zobaczyć jego żywot, pragnąłem poznać jego tajemnicę, którą zdołał ukryć przede mną i zabrać do grobu, do tej mogiły na cmentarzu górującym na rozległym wzniesieniu nad Nową Wilejką /.../”, s. 104), zresztą od dawna już polubił te zabawy z czytelnikiem, najsilniej chyba manifestując je w *Czytadle*. Oprócz więc czynnika Wahrheit jest też Dichtung, element poetycki; „/.../ zdyskwalifikowana jako autobiografia, podobna opowieść zachowuje w płaszczyźnie wypowiedzi wartość jako fantazmat” – pisze Lejeune, jakby za przykład brał dosłownie pisarstwo Konwickiego<sup>50</sup>. Wszystko tu jest gęsto splecione, niezracjonalizowane, nie dające się rozwikłać, oddzielić jedno od drugiego, pewne wątki – jak np. matka pani Heleny, jej tajemnicza śmierć, grób w lesie przy drodze, nie na cmentarzu, dziwne zamknięcie ojca, biczowania, jakim się regularnie oddaje, tajemnicza postać księdza Siemaszki, niejednoznaczna pana Korsakowa, który przejął po powstaniu majątek Konwickich – Miłowidy, Eliasza Szyra, który jak Żyd-wieczny tułacz był – mimo swoich dwudziestu ośmiu lat – wszędzie, potrafi wiele, a i mówi o sobie w dziwny sposób, tajemniczy, kuszący, niepokojący, konkretnie i mistycznie zarazem, stary służący Konstanty, który twierdzi, że ma sto osiemdziesiąt dwa lata itp., itd. Rzeczywistość doświadczana jest konkretna i prosta: to stary dwór, niezbyt wygodne krzesła, samowar sypiący iskrami, cudowne łąki, rzeka, las, upalny sierpień, żniwa, podorywki, pudermantel ojca, jego milczenie, „żywiola”, Emilka, jej narzeczony itd. Rzeczywistość myślna, psychiczna, odczuwana jest spleciona, gęsta, nieprzejrzysta, nie pozwala się uporządkować, dręczy, trzyma Helenę – bo ona jest głównie jej eksponentką – jak zakładnika, truje, napawa lękiem, wyniszcza fizycznie (Helena choruje ciężko), odbiera jasność sądenia. Te zachowania zresztą dominują też w osobowości pisarza, eksponuje je zaraz na pierwszych kartach książki: „A ja przedzieram się przez zaułki czasu, przez drętwość wyobraźni, przez moją własną rzekę jakiegoś bólu i muszę się przedostać na tamten brzeg, do mojej babki, Heleny Konwickiej, starzejącej się powoli panny w smutnym czasie, w posępnej epoce, w beznadziejnej chwili beznamiętnej historii, co płynie jak powódź za nami, obok nas, przed nami” (s. 6). Babka ma status fikcji, Konwicki pisze: „Gdzież jest

<sup>48</sup> Por. Tomasz Wójcik, *Późna twórczość wielkich poetów. Dramat formy*, Warszawa 2005, s. 5–26.

<sup>49</sup> Pisałem o tym w tekście *Autobiografizm – kłeska czy szansa literatury?*, „Miesięcznik Literacki” 1988, nr 1, s. 39–52.

<sup>50</sup> Philippe Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, tłum. Aleksander Labuda, „Teksty” 1975, nr 5.

moja babka, moja **stworzona** (podkr. MD) przeze mnie babka, Helena Konwicka, która razem ze mną przeżyje swoją miłość i razem ze mną któregoś dnia umrze” (s. 105). Ta wspólnota oznacza zależność: „wnuk” „wytwarza” „babkę” w swojej narracji, jest ona tworem opowiedzianym, bytem literackim, choć ma tyle cech kogoś rzeczywistego, kogoś, kto mógł istnieć naprawdę.

I tu dochodzimy do zasadniczego wątku opowieści: do fantazmatu polsko-żydowskiego. Historia ta, jak widać z powyższego cytatu, wymyślona i fikcyjna, tak obficie przetykana nicią biograficznej Wahrheit, niezwykle silnie spłótła wątek żydowski z wątkiem polskim, ba, nawet szlacheckim. Szyra twierdzi, że wrócił z Syberii (gdzie trafił po upadku powstania jako młodzieniec) dla niej, dla Heleny, uwodzi ją swoimi opowieściami, tajemniczością, rudymi włosami, delikatnością która nie pasuje do noszonego zawsze rewolweru, uwodzi ją skutecznie. Helena, wierna pamięci Piotra Pieślaka, zmarłego w powstaniu styczniowym, decyduje się wyjść za hrabiego Platę, który naciska (okazuje się, że może stracić majątek, jeśli się nie ożeni do czterdziestego pierwszego roku życia, ale służba informuje Helenę, że „nie ma skłonności do bab”, a ze strzelcem Ildefonsem żyje „jak z żonką”), ulega uczuciu, jakie wywołuje w niej nagle pojawiający się w jej życiu Żyd z sąsiedniego miasteczka, ulega namiętności jego i własnej, choruje, jest w ciąży, zawiadamia o tym ojca, dodając postanowienie, że chce to dziecko urodzić. Splątanie losu polskiego i żydowskiego mogło się dokonać tylko w takiej fantazmatycznej formie (choć zdarzały się faktycznie), tak ujęte ma przecież większą wartość. Ujawnia ślady społecznego dyskursu, który wykorzystuje Helena („Won, Żydzie, ode mnie” woła na początku), obnaża żydowskość miasteczka Bujwidze (jeździ się tam do katolickiego kościoła, który służy głównie okolicznemu ziemiaństwu polskiemu, ale zarazem wstępuje do sklepu Żyda Goldapfla) i wspomina o rynku, na który wysypują się ze swoich domów Żydzi, wspomina o ich udziale w patriotycznym powstaniu (Szyra), wszyscy mówią o zbliżającym się (we wrześniu) końcu roku żydowskiego, który pani Helena traktuje także jako „swoją” i liczy na jakąś odmianę w nowym, bo ten jest „straszny” (s. 125) itp.

Hanna Krall uprawia pisarstwo, które wyrosło z reguł reportażu: każde swoje słowo potrafi poświadczyć odpowiednim dokumentem pisanej czy ustnej narracji, a przecież ponad jej tekstami unosi się duch fantazmatu w sensie, o jakim tu mówimy, czyli duch niejednoznaczności zdarzeń, metafizyki, wielkiego splątania losów polsko-żydowskich, u niej nawet polsko-żydowsko-rusińsko-niemieckich, tajemnicy, gdyż autorka ma talent do wyszukiwania sytuacji, które nigdy nie mają jednego dna, jednego wytłumaczenia, jednej strony. W ten sposób to, co winno być proste, jednoznaczne i oczywiste (jak to w reportażu...), nabiera znaczeń właściwych wielkiej literaturze, czyli wielokształtnych, niejasnych, które przy pozorach dążenia do jasnego wytłumaczenia prowadzą do jeszcze głębszego, jeszcze bardziej skutecznego zapętlenia, zmieszania i niejasności. Otwierają kolejne pytania zamiast formować odpowiedzi. Właściwie wszystko, co Krall napisała w tej materii daje się ująć w te ramy, dla mnie jednak najważniejszymi tekstami jest tu *Tylko króciutko* i *Fantom bólu*, z dodatkiem *Druga matka* i *Ta z Hamburga* z tomu *Taniec na cudzym weselu* (1993). Tekst pierwszy jest ironicznym cytatem z wypowiedzi organizatora

nowojorskiego zjazdu Stowarzyszenia Dzieci Holocaustu, który prosi, aby jego uczestnicy opowiedzieli swój los, „króciutko”, ci zaś prezentowali opowieści tak straszne, wstrząsające i tak właściwie niepojęte, że rabin zaczął się wstydzić swojego „tylko króciutko”. Te losy, takie losy, nie dadzą się opowiedzieć „króciutko”, dlatego, że dni, tygodnie, miesiące i wreszcie lata okupacji dla tych, co przeżyli były tak naładowane zdarzeniami, lękiem, pomocą, życzliwością, nienawiścią, miłością, zdradą i wszystkimi innymi możliwymi uczuciami i doświadczeniami, że każdy z nich jest na miarę epepei, a nie „króciutkiej” informacji. Ta jest niemożliwa. Prawdę mówiąc, niemożliwe jest w ogóle opowiedzenie tych doświadczeń. Można opowiedzieć zdarzenia, gołe fakty, nie da się odtworzyć, nie da wyrazić wszystkich uczuć, które im towarzyszyły. Język opowieści zawodzi.

*Fantom bólu* z kolei opowiada historię, w której losy polskie, żydowskie i niemieckie są tak mocno i niejasno splątane, że nie dają się wyjaśnić od 250 lat, tzn. od czasu króla saskiego, hrabiny Cosel i całego otoczenia. Axel von dem B. (Busche – jak skądinąd wiemy) jest potomkiem tego rodu i on jest bohaterem głównym opowiadania, gdyż w nim skupiły się nici, z których polska wiedzie w kierunku hrabiny, niemiecka w stronę rodowego gniazda w górach Harzu, a żydowska w stronę Dubna, gdzie bohater jako młody oficer widział zbiorowy mord tamtejszych Żydów, a z Dubna wywodzić się miał – jeżeli w ogóle, jak podejrzewa reporterka Krall – jego żydowski przodek. Dziś nikt tych wątpliwości nie rozstrzygnie, są zamknięte raz na zawsze w przepaściach czasu, dokumenty oficjalne nie powiedzą wszak wszystkiego, i ta zamacona przeszłość jest źródłem rozmaitych nie-domowień, podejrzeń, cierpień, identyfikacji, solidarności itp. W świadomości Axela von dem B. rodzi się swoisty fantazmat, z którym walczy, z którym żyje, który usiłuje rozwikłać i z którym umrze.

Dla wszystkich tych postaci pierwszorzędną kwestią jest tożsamość; wiele tekstów Krall ma za swój szkielet właśnie ten problem. Dlatego, że dzieci żydowskie na przykład, przyjmowane w czasie wojny przez Polaków, wychowywane w wierze katolickiej, budowały swoje życie na naturalnym przywiązaniu do rodziców, by w dojrzałym wieku, często od umierającego rodzica, dowiedzieć się, że „naprawdę” (ale co znaczy tutaj „naprawdę”?) są kim innym, żydowskim dzieckiem (Krall: *Tylko króciutko, Druga matka, Ta z Hamburga*). Odtwarzanie historii rodzinnej, poszukiwanie korzeni, odnajdywanie dokumentów, re-konstrukcja tożsamości jest zajęciem, które na ogół wypełnia im resztę skołatanego życia. Podejmują wtedy najdziwniejsze decyzje: wyjeżdżają do Izraela, uczą się być prawdziwymi Żydami (jak to określił Wojdowski – następuje akulturacja w drugą stronę). Tak czy owak jest to dramat. To młodszy. A starsi, którzy nie wyjechali po wojnie z Polski, pozostali nawet po pogromie kieleckim, nawet po Marcu? Ci stosowali zasadę mimikry. Zmieniali nazwisko i wiarę, brali gojki za żony, jak Tadeusz Szajnwald z Sochaczewa. „Tadeuszem był w metryce chrztu, w dowodzie pozostał Tewelem. Pościł i w Wielki Piątek, i w Jom Kipur. W niedzielę chodził do kościoła, w sobotę, jeśli był w Warszawie, do synagogi. Na pytanie, do kogo się modli, odpowiadał: Do Boga. Jeden jest Bóg, a czy to ważne, w jaki sposób człowiek zwraca się do niego?” (*Ulica Bornstajna, ulica Górna...*, s. 113). Trafnie oddaje to zjawisko Błoński

we fragmencie eseju dotyczącym Grynberga: „/.../ jego życie sprowadziło się do postępującego rozkładu. Jakkolwiek by je całkował, porządkował, rozsypywało się i traciło spójność. Nie mógł ustalić się w żadnej roli, Żyda, chrześcijanina, Polaka, komunisty...”<sup>51</sup>.

Andrzej Kuśniewicz, u którego od początku (por. *Strefy*, 1971) pojawiał się świat żydowski, ostatnią swoją książkę w całości poświęcił polskim Żydom, a dokładniej – stosunkom polsko-żydowskim w Galicji, z której się wywodził i którą znał najlepiej. *Nawrócenie* z 1987 r., owo „Requiem dla kultury jidysz”, (s. 205) umieszcza opowiadanie w jakimś anonimowym Miasteczku, coś w rodzaju żydowskiego sztetl. Dzieli się ono na Dolne Miasto (tzw. Zarczecz), zasiedlone przede wszystkim przez ludność żydowską, zwłaszcza biedniejszą i Górne Miasto, gdzie mieszkają Polacy, ale również coraz częściej, bogaci i/lub asymilowani Żydzi („Wykwintna polszczyzna wzorowana na wieszczach /.../”, „Ci, co dawno wyszli z getta i przestali się do pochodzenia z niego przyznawać”, s. 131). Wszystko to razem jawi się w świadomości współczesnego bohatera-narratora (samego pisarza?, wiele śladów na ten kryptoautobiografizm wskazuje, choćby opis jesiennego dnia, kiedy urodził się narrator; data urodzin Kuśniewicza to 30 listopada 1904 roku, por. s. 267–268), gdy odwiedza w Paryżu żydowskiego kolegę z czasów szkolnych i przyjaciela, Rudka Pordesa. Rzecz dzieje się już późno, w każdym razie mowa jest o Marcu '68, emigrantach pomarcowych, którzy właśnie mają się zebrać w mieszkaniu Rudka i będą – zapowiada i uprzedza gospodarz – rozmawiać po francusku, bo mimo, że wszyscy znają język polski, nie chcą go po tym wszystkim nawet między sobą używać. „Bo u nich został taki uraz” – objaśnia (s. 81). Z tej to perspektywy, powiedzmy lat siedemdziesiątych, narrator przerzuca się w Dawne, w Przedczas, w Minione, w Puste Miejsca, jak – dosłownie – sygnuje te wędrówki, by opowiedzieć swoją wersję polsko-żydowskiej historii. Cała powieść jest właściwie narracją na temat Żydów, a dokładniej współżycia Polaków i Żydów w Miasteczku, w którym, można domniemywać, ludności polskiej jest raczej mało, rdzenni Polacy to przede wszystkim okoliczne ziemiaństwo, których synowie, jak narrator, kształcą się w mieście.

Cała ta przeszłość ma wymiar sakralny, świadczy o tym zarówno zapis, jak i przede wszystkim świadomość, że to wszystko jest już tylko popiołem. Stosunki polsko-żydowskie opowiedziane zostały przez pryzmat stosunków żydowsko-ziemiańskich, a te opisywane są z ciepłem, jak wiadomo, każdy dziedzic miał „swojego Żydka”, który prowadził dla niego (lub za niego) handel produktami rolno-leśnymi, przywoził plotki z miasta i świata, był najczęstszym pośrednikiem w wymianie informacji między dworami a także między miastem a wsią. Taką rolę, na poziomie politycznym, pełnił już Mickiewiczowski Jankiel, tak charakteryzowała Żydów Dąbrowska w *Nocach i dniach*, tak Ksawery Pruszyński w *Karabeli z Meschedu*, tak jawią się oni i tutaj. Poniekąd – stereotypowo. Ojciec narratora miał dwóch zaufanych Żydów: mecenas Pordes, ojciec Rudka, prowadził jego interesy prawne i finansowe, a kolejne „Żydki”, pachciarze „Moszko, syn Abrumka, a ojciec Ajzyka”

<sup>51</sup> Por. Jan Błoński, *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, dz. cyt., s. 108–109.

(s. 45)<sup>52</sup> zajeżdżali do dworu, aby coś przywieźć, coś kupić, o czymś poinformować, częstowani śledziem i wódką z koszernych, trzymanyh specjalnie dla nich w szafce naczyń. Było to współzycie zgodne i przyjazne, trochę nawet idylliczne. „Nasz pachciarz, totumfacki i faktor na podorędziu, prawie członek rodziny, też z dziada pradziada przy nas, towarzyszący mojej rodzinie” (s. 45). Można nawet powiedzieć, pisałem o tym kiedyś, że „/.../ fantazmat wspólnoty wydaje się dla jego myślenia wyznacznikiem bardziej istotnym niż faktyczne doświadczenie historyczne”<sup>53</sup>. „Rzeczywistość pokonana [została, MD] przez ideę” – chciałoby się dodać słowa Janion<sup>54</sup>. Teraz jednak, w tej powieści, Kuśniewicz modyfikuje te założenia: takie idylliczne współzycie było możliwe na poziomie codziennej praktyki, na poziomie kultury jednak, stwierdza, prawdziwe zjednoczenie nie jest możliwe, dzieli nas za duża przepaść tradycji, doświadczenia i historii. „Pięć czy więcej tysięcy lat epok, klęsk, nawyków, kodeksów, zawiloci, komentarzy. Labirynt niedostępności”, (s. 33); „Pojmowałem, iż trzeba by się urodzić jednym z nich. Nie wystarczyło dołączyć” (s. 104); możemy co najwyżej starać się zbliżyć, bywamy tolerowani, dopuszczani do oglądania tej kultury, tej cywilizacji, ale wejść w nią nie jesteśmy w gruncie rzeczy w stanie („Częściowo Zaakceptowany, a przynajmniej Tolerowany na zasadzie jak gdyby – zasiedzenia. Słucham. Potakuję /.../”, s. 163, zapis oryginalny). Stąd trudność, trudność zrozumienia, trudność pojednania, trudność wybaczenia, trudność praktykowania bliskości. Drugi szczebel, to stosunki polskich i żydowskich mieszkańców Miasteczka, które układają się zmiennie, w zależności od koniunktury politycznej i gospodarczej. Kuśniewicz pisze na ten temat dużo, niekiedy publicystycznym lub dyskursywnym stylem, gdy przytacza cytaty z endeckiej prasy opluwające Tuwima, Leśmiana i innych autorów żydowskiego pochodzenia (s. 182 i nast.) lub gdy cytuje esej Sandauera *O sytuacji pisarza polskiego...* (s. 63, 186 i nast.). Przykład: *Nawrócenie* opowiada m.in. o staroście Miasteczka z pierwszych lat Niepodległej, niejakiem Porembalskim, którego z powodu jego sympatii żydowskich polskie grupy nacjonalistyczne przezwaly Purimbalskim (Purim – nazwa jednego ze świąt żydowskich). Porembalski w czasie porannych spacerów lubił ugadywać się ze starą żydowską handlarką imieniem Necha, a ponadto utrzymywał, jak powiadano intymne stosunki z Żydówką – złośliwi sugerowali, że mu ją podsunęto: Sulamitka, która miała osłabić jego polską czujność. Za jego to rządów żydostwo podeszło aż do Górnego Miasta, przejmując kolejne „handle” i zajmując reprezentacyjne domy w Rynku.

Narrator Kuśniewicza nieustannie podkreśla zarówno fakty potwierdzające doświadczenie wspólnotowości, jak i rozdzielenia, głębokiej, nie do przełamania różnicy. Właściwie powieść nie wnika zbyt dokładnie i szczegółowo w opisywanie jakichś konkretnych historycznych zdarzeń, przede wszystkim Zagłady (to zresztą

<sup>52</sup> Orzeszkowa zarzucając Polakom nieznajomość kultury żydowskiej, ironizuje, iż znamy ją tylko „/.../ w osobie Reb Jankla kupca, Szymszela faktora i Abramka lichwiarza /.../”, (w:) *O Żydach i kwestii żydowskiej*, dz. cyt., s. 49.

<sup>53</sup> Mieczysław Dąbrowski, *Wspomnienie jako legitymizacja wspólnej historii: Przypadek Andrzeja Kuśniewicza*, (w:) *Swój/Obcy/Inny*, dz. cyt., s. 137–145, tu: 141.

<sup>54</sup> Maria Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, dz. cyt., s. 14.



tytuł interesującej opowieści Piotra Szewca; przypomnijmy tu także *Weisera Dawidka* Pawła Huellego), jego narracja jest kapryśna jak wspomnienia, które tkają się z fragmentów, ułomków, okruchów, przetykanych doświadczeniem rzeczywistym, aktualną rozmową, zachowaniem towarzyszącego człowieka czy psa, wylaniają się z niebytu zabarwione upływem czasu, więc albo nieostro, albo z jakichś powodów przebarwione; klisze, zdjęcia, fragmenty albumu. Kuśniewicz nie sili się, aby wyręczyć Krall, Wojdowskiego czy Rudnickiego, jego narracja jest właśnie fantazmatyczna, gdyż nosi w połowie przynajmniej stylistyczne cechy snu, może lepiej: koszmaru sennego, który powraca („nawraca”?), nie daje się usunąć, ominąć, jest natrętny, podstępny, atakuje wyobraźnię stale i wszędzie, oplata jak pajęczna sieć. Odradza się.

Kolejny nawrót zaprzęgiem zawiódł go pod żydowską ścianę płaczu, widzi tam swoich znajomych, ale oni go nie poznają, mimo kapelusza wciśniętego przykładnie na czoło, nie jest swój. „Odseparowany”. Zarazem oczy znajomych Żydów patrzą z wyrzutem, że nie chce podjąć tematu, nie chce opowiedzieć apokalipsy. Więc zabiera się do tego zadania (s. 103). „Zatem będzie o Żydach” – zapowiada (s. 117). „Jakieś strzępy po Byłym i Nie Istniejącym. Relikty” (s. 121). Narrator chętnie zresztą do tego Dawno Minionego wraca, opowiada szczegóły z życia świata żydowskiego, które znał dobrze z racji swojego tam mieszkania i przyjaźni z domem Pordesów. Opowiada w trybie historyczno-obyczajowego i kulturowego eseju, który by był banalny i „nieartystyczny”, gdyby nie owa fantazmatyczność, która operując konkretem, odbiera mu zarazem jego konkretyzującą wartość, przesuwając na poziom znaku-obrazu-symbolu-alegorii i każe się czytać niejednoznacznie, pytajnie i refleksyjnie.

Trzy te przykłady pokazują, czym jest myślenie kategorią fantazmatu. Nie da się w nim oddzielić wyraźnie tego, co należy do sfery racjonalnego od tego, co rodzi się w przestrzeni onirycznego, wyobrazonego, dręczącego. Jedno przenika drugie, splata się w dziwaczne niekiedy konstrukty obrazów i myśli, łączy to, co rodzime z tym, co egzotyczne, polskie z żydowskim, zasiedziałe z mobilnym, stare z nowym, prawdziwe z nieprawdziwym wytwarzając jakiś nowy, swoisty rodzaj prawdy, osiągając tym samym rezultat akulturacji. Akulturacji jednak podwojonej, działającej w stronę polską i w stronę żydowską, wzajemnie się przenikającą – jak w tych opowieściach.

\* \* \*

Książka ta prezentuje ponad dwadzieścia tekstów dotyczących autorów, określonych w tytule jako „pisarze polsko-żydowsy XX wieku”. Gdyby chcieć wskazać wszystkich, trzeba by przygotować jeszcze tom drugi, i trzeci, i może jeszcze kolejny – takich pisarzy było i jest przecież wielu. Niewykluczone, że zostanie to zrobione. Na razie przedkładamy tom z podtytułem „Przybliżenia”, który tłumaczy zarówno zamysł, jak i wybór autorów. Główne wątki tej refleksji stanowią pytania o tożsamość kulturową, pamięć Zagłady, sposób pisania. Brak w tym opracowaniu wielu

nazwisk pierwszorzędnym, ale zarazem takich, które są bardzo dobrze znajome, pojawiają się zaś liczne inne, mniej może głośne, ale znaczące.

Opracowanie powstało w ramach działalności Pracowni Badań Kultury Literackiej Mniejszości afiliowanej przy Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Oddajemy Czytelnikowi tę pracę przygotowaną w dobrej wierze zakładając jej lojalne przyjęcie.