

iudaica russica

2018, nr 1 (1)



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

iudaica russica
2018, nr 1(1)



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO

RADA NAUKOWA

Piotr Fast (Uniwersytet Śląski) — przewodniczący

Roman Katsman (Bar-Ilan University, Izrael)

Marian Kisiel (Uniwersytet Śląski)

Mark Lipovetsky (University of Colorado Boulder, Stany Zjednoczone)

Dennis Sobolev (University of Haifa, Izrael)

Jacek Surzyn (Uniwersytet Śląski)

Eleonora Shafrańska (Московский городской педагогический университет, Rosja)

Sławomir Jacek Żurek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Mirosława Michalska-Suchanek (redaktor naczelna)

Agnieszka Lenart (zastępca redaktor naczelnej)

Alicja Mrózek (sekretarz redakcji)

ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”

Wydział Filologiczny Uniwersytetu Śląskiego

ul. Grota-Roweckiego 5/3.26

41-200 Sosnowiec

tel. (32)3640891

e-mail: iudaica.russica@us.edu.pl

<http://www.iudaicarussica.us.edu.pl>

Copyright © 2018 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

Wszelkie prawa zastrzeżone

Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych i zastrzega sobie prawo do redagowania nadesłanych tekstów. Przesyłając prace do druku w naszym czasopiśmie, autorzy wyrażają zgodę na ujawnienie adresów i ich poczty elektronicznej oraz na publikację tekstów w formach tradycyjnej i elektronicznej.

ISSN 2657-4861

spis treści/contents/содержание

5 / AGATA RYBIŃSKA

„Kwestia żydowska” w literaturze religijnej. Analiza treści modlitewnika Machzor li-Jom Kipur / “The Jewish Question” in Usable Religious Literature. Analysis of the contents of the Prayer Book Machzor li-Jom Kipur / «Еврейский вопрос» в прикладной религиозной литературе. Анализ содержания молитвенника Machzor li-Jom Kipur

17 / ELEONORA SHAFRANSKAYA

Бухарские евреи в русской литературе / Bukharian Jews in Russian literature / Żydzi bucharscy w literaturze rosyjskiej

35 / IWONA KRYCKA-MICHNOWSKA

Między anty- a filosemityzmem. Wizerunki Żydów w dziennikach Zinaidy Gippius i Marii Dąbrowskiej / Between Anti- and Philo-Semitism. Images of Jews in the diaries of Zinaida Hippus and Maria Dąbrowska / Между анти- и филосемитизмом. Образы евреев в дневниках Зинаиды Гиппиус и Марии Домбровской

51 / MARIAN KISIEL

„Beznogi garbus o pięknej twarzy”. Szkic do portretu Sołomona Barta / “A Legless Hunchback with a Beautiful Face”. Portraying Salomon Bart / «Безногий горбун с красивым лицом». Эскиз к портрету Соломона Барта

62 / AGNIESZKA ŚCIBIOR

«Здесь так цветут святые апельсины!», или о еврейских атрибутах речи Лазика Ройтшванца и их польском переводе / “And yet the holy oranges are blossoming here”, or about Lasik Roitschwantz’s Jewish language attributes and their Polish translation / „A jednak kwitną tutaj święte pomarańcze!”, czyli o żydowskich atrybutach języka Lejzorka Rojtszwańca i ich polskim przekładzie

76 / ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA

Waleria Marrené o kwestii żydowskiej w powieści współczesnej / Valeria Marrené about the Jewish question in modern novel / Валерия Маррене о еврейском вопросе в современном романе

88 / EWA BORKOWSKA

„Hologramy Ciemności” — Paula Celana teodycea po Shoa / “Holograms of Darkness” — Paul Celan’s theodicy after *Shoa* / «Голограммы тьмы» — Пауля Целана теодицея после Шоа

recenzje

104 / MARTA ZAJĄC

Między tradycją a współczesnością. Wędrowka przez obce/znajome ziemie (R. Katsman, *Nostalgia for a Foreign Land. Studies in Russian-Language Literature in Israel*, Academic Studies Press, Boston 2016)

109 / MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

Ścieżki poznania (Д. Соболев, *Тропы*, Издательские решения, bmv, 2017)

114 / ROMAN KATSMAN

Заветное желание (Е. Михайличенко и Ю. Несис, *Талита куми, или Завет меж осколками бутылки*, 2018, <https://www.smashwords.com/books/view/890930>)

119 / MARTA SIEKIERSKA

Tematyka żydowska w literaturze rosyjskiej („Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 2017, nr 27, M. Michalska-Suchanek, A. Lenart (red.), *Literatura rosyjska a kwestia żydowska*)

litteraria

125 / MARIAN KISIEL

Nikołaj Bierdiajew 1874–1948

128 / NIKOŁAJ BIERDIAJEW

Chrześcijaństwo i antysemityzm. Religijne przeznaczenie Żydów (przełożył Marian Kisiel)

145 / Noty o autorach

AGATA RYBIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID 00000-0002-0272-7532

„Kwestia żydowska” w literaturze religijnej. Analiza treści modlitewnika מַחְזוֹר לַיּוֹם כַּפּוּר (*Machzor li-Jom Kipur*)

„The Jewish Question” in Usable Religious Literature. Analysis of the contents of the Prayer Book מַחְזוֹר לַיּוֹם כַּפּוּר (Machzor li-Jom Kipur) / Молитвы на день отпущения

Abstract: The analysis of the prayer contained in the Hebrew-Russian prayer book allows to describe the linguistic image of God and his people — Israel/Jews. Appealing to the patriarchs, to the covenant between God and Israel, to the Torah, Jerusalem and temple worship, that is, the centuries-long Jewish religious tradition, are cultural codes, and at the same time key components of Jewish identity. They are a point of reference in considering so called the Jewish question, taking into account primarily the Jewish perspective, not the Christian one.

Keywords: „Jewish question”, prayer book, Machsor, Yom Kippur, Haskalah, Jewish identity, linguistic image of the world, cultural codes

«Еврейский вопрос» в прикладной религиозной литературе. Анализ содержания молитвенника מַחְזוֹר לַיּוֹם כַּפּוּר (Machzor li-Jom Kipur) / Молитвы на день отпущения

Резюме: Анализ текстов молитв, помещенных в еврейско-русском молитвеннике, позволяет описать лингвистический образ Бога и избранного им народа — евреев. Обращение к патриархам, завет между Богом и Израилем, Тора, Иерусалим и храмовое поклонение, то есть вековые религиозные традиции, являются культурными кодексами и ключевыми элементами еврейской идентичности. Они относятся к рассмотрению «еврейского вопроса», в первую очередь не в христианской, только еврейской перспективе.

Ключевые слова: «еврейский вопрос», молитвенник, Махзор, Йом Кипур, Хаскала, еврейская идентичность, лингвистический образ мира, культурные кодексы

Co oznacza tytułowe sformułowanie „kwestia żydowska”, w jednym ze swoich artykułów wyjaśniał Marcin Wodziński: „kwestią żydowską nazywano w XIX w. zagadnienie miejsca i statusu Żydów w Europie. Uważano ją — w duchu oświecenia — za jedną z zasadniczych dla unowocześnienia państwa i całego chrześcijańskiego społeczeństwa”¹. Autor podkreślił, że był to problem chrześcijan, dotyczący między innymi wyobrażeń chrześcijańskiej większości na temat Żydów. W tym artykule odwróć jednak perspektywę,

podejmę próbę dookreślenia „kwestii żydowskiej” od drugiej — żydowskiej — strony. Nasuwają się bowiem pytania, jak Żydzi postrzegali samych siebie, jaki obraz Żyda i jaką tożsamość żydowską kształtowała dziewiętnastowieczna literatura religijna. Sięgnięcie do tytułowego modlitewnika pozwoli opisać językowy obraz Żyda, jak również żydowskiej społeczności religijnej, w odniesieniu do Boga oraz ludzi. Wizerunek ten nie odnosi się właściwie do społecznej użyteczności, którą postulowali oświeceniowi działacze. Dotyczy bowiem religijnej tożsamości Żydów, kluczowej w postrzeganiu ich jako mniejszości religijnej. W pewnym stopniu wiąże się też z pooświeceniowym modelem Żyda akulturowanego, przyjmującego m.in. język kraju zamieszkania². Kluczowym problem będą tu zatem procesy akulturacji czy też dysymilacji, analizowane z perspektywy samych Żydów (i w oparciu o tytułowe źródło). Definiując akulturację jako przyjmowanie elementów kultury dominującej, skoncentruję się więc na żydowskiej religii, języku i literaturze jako czynnikach kształtujących odrębną tożsamość wyznawców judaizmu.

Analizowany w niniejszym artykule modlitewnik ukazał się w Wilnie w 1899 roku i opublikowano go, na co wskazuje sam tytuł, w dwóch językach: hebrajskim i rosyjskim¹. Warto zwrócić uwagę na możliwość wykorzystania użytkowej literatury religijnej do badań duchowości żydowskiej, a także historii Żydów, w tym także tzw. kwestii żydowskiej. Należy przy tym podkreślić, że modlitewniki rosyjskojęzyczne nie były dotąd analizowane w polskich studiach żydowskich ani rusycystycznych². Analiza treści modlitw pozwoli określić, jaki obraz Żyda i jaką tożsamość żydowską kształtowała dziewiętnastowieczna literatura religijna, np. machzory, wykorzystywane w judaizmie w dni świąteczne³. Egzemplarz tu analizowany, przeznaczony był do użytku

¹ M. Wodziński, *Czym tak naprawdę była „kwestia żydowska”, „Polityka Cyfrowa”, 7 lutego 2014, <https://www.polityka.pl/pomocnikhistoryczny/1539235,1,czym-tak-naprawde-byla-kwestia-zydowska.read?print=true> [17.03.2018]. Por. inne publikacje na temat kwestii żydowskiej: A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu... Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933–1939*, Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 1998; G. Borkowska, M. Rudkowska (red.), *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, Cyklady, Warszawa 2004; E. Morin, *Świat nowożytny a kwestia żydowska*, przeł. W. Prażuch, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2010; G. Krzywiec, *Żydzi, „kwestia żydowska” i antysemityzm na ziemiach polskich w kontekście środkowoeuropejskim na przełomie XIX i XX wieku: antysemitcki habitus — kod antysemitcki — ideologia antysemitcka*, w: M. Jankowski (red.), *Drogi odrębne, drogi wspólne. Problem specyfiki rozwoju historycznego Europy Środkowo-Wschodniej w XIX–XX wieku*, Instytut Historii PAN, Warszawa 2014, s. 281–300.*

² O żydowskiej literaturze rosyjsko-hebrajskiej w XIX wieku zob. E. Adler, *Jewish Religion Textbooks in Russian Gymnasia*, „Journal of Jewish Education” 2011, No 77, s. 141–156.

³ מַחְזוֹר לַיּוֹם כַּפּוּר (Machzor li-Jom Kipur meturgam be-laszon Russia me-et Mosze ben raw Jakob Goldsztajn, chelek szeni) מתורגם בלשון רוססיה מאת משה ב"ר יעקב גאָלדשטיין חלק שני



w jeden z ważniejszych dni żydowskiego roku liturgicznego, w Jom Kipur, czyli Dzień Pojednania (odpuszczenia grzechów)⁴. Ninel Kameraz-Kos zaznaczyła, że „Jom Kipur jest najpoważniejszym świętem w wymiarze duchowym”⁵. W tym dniu Żydzi poszczą i modlą się o przebaczenie grzechów. Efrat Gal-Ed podkreśliła, że jest to dzień szczególny, gdyż „człowiek miał być oczyszczony ze wszystkich przewinień, jakie w ciągu roku pozostały nieodpukutowane”⁶. Celem praktyk pokutnych było/jest okazanie skruchy i wyblaganie bożej łaski oraz przebaczenia. Niejednokrotnie w synagodze pojawiali się Żydzi zwykle mało religijni⁷. Biorąc pod uwagę szczególność tego dnia, zakładam, że treści modlitw można uznać za opiniotwórcze, normatywne, kształtujące tożsamość

Молитвы на день отпущения. Еврейскій текстъ съ дословнымъ русскимъ переводомъ и объяснительнымъ примѣчаниями М.Я. Гольдштейна. Съ изданія 1897 г. Безъ перемѣнъ. Часть II. Молитвы изъ Сидура переведены А.Л. Волець. Вильна. Типографія Вдовы и братьевъ Ромкъ, 1899 (terminy hebrajskie podaję w transkrypcji uproszczonej). W artykule w odniesieniu do analizowanego modlitewnika stosuję nazwę w skróconej formie: Machzor.

⁴ Zob. E. Adler, *Jewish Religion Textbooks in Russian Gymnasia...*, s. 141–156.

⁵ Machzor — to zbiór modlitw, a więc i rodzaj modlitewnika, używany w judaizmie w dni świąteczne. Hebrajski termin machzor oznacza cykl. Zob. M. Bendowska, *Polski słownik judaistyczny* (hasło *Machzor*), <http://www.jhi.pl/psj/machzor> [16.03.2018]. W dni powszednie używano sidurów, notabene ten typ modlitewnika wymieniono w rosyjskim podtytule.

⁶ Inne nazwy: Sądny Dzień, Dzień Przeblagania, Dzień Postu, Dzień Zmiłowania, Wielki Dzień. Zob. m.in. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, wyd. 2, Cyklady, Warszawa 2000, s. 47.

⁷ Tamże. Wedle tradycji w tym dniu Mojżesz wszedł na górę Synaj, a Bóg przebaczył Izraelowi grzech odstępstwa, czyli kult złotego cielca.

i świadomość religijno-narodową. Modlitewnik i zawarte w nim modlitwy stanowią kanał przekazu kodów kulturowych⁸, medium podtrzymujące odrębną tożsamość. Jakże to kody, wskażę, analizując teksty modlitw.

Autor modlitewnika Mosze ben raw Jakow Goldsztajn, czyli Mojżesz syn [pana] Jakuba Goldsztajna⁹, nie pochodził z Wilna. Był przedstawicielem *haskali* — żydowskiego oświecenia, nauczycielem w gimnazjum żydowskim w Mariampolu i zwolennikiem używania na co dzień przez Żydów języka rosyjskiego¹⁰. Zapewne tylko skorzystał z wileńskiej stynnej drukarni wdowy Dwory i braci Rommów¹¹. W rosyjskim podtytule jako autor tłumaczeń z siduru wymieniony został A. Wol, czyli Aszer ben Eliezer [Assir Lazarewicz] Wol¹². Od 1862 był profesorem w Szkole rabinów w Wilnie¹³, a w latach 1870–1900 — cenzorem ksiąg żydowskich¹⁴. Natomiast tytuł dzieła wskazuje na potencjalnych użytkowników modlitewnika — byli to Żydzi co najmniej dwujęzyczni. Język hebrajski był bowiem językiem liturgii, za język dnia codziennego można uznać język rosyjski, skoro na niego dokonano przekładu. Oprawa modlitewnika pozwala wnioskować, że jego właścicielką była kobieta (czerwony atłas i złota róża z czterolistną koniczyną), prawdopodobnie Żydówka z kręgów postępowych aspirujących ku akulturacji¹⁵. Brak niestety znaków własnościowych, potwierdzających powyższe przypuszczenia.

⁸ E. Gal-Ed, *Księga święt żydowskich*, przeł. S. Lisiecka, Cyklady, Warszawa 2005, s. 121.

⁹ Por. tamże, s. 128–129. Chyba najbardziej znanym przykładem nawróconego w tym dniu Żyda jest filozof Franz Rosenzweig (1886–1929). Skłaniał się ku konwersji na chrześcijaństwo, pozostał jednak wyznawcą judaizmu właśnie na skutek modlitwy w Jom Kipur, 11 października 1913 roku w jednej z berlińskich synagog. Zob. T. Gadacz, *Wstęp. Miłość mocna jak śmierć*, w: F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, iTON Society, Warszawa 2012, s. 21.

¹⁰ Kod kulturowy rozumiem jako znaczenie nieświadomie przypisywane danej rzeczy, osobie, zjawisku. To jest sposób, w jaki w danej kulturze (w tym przypadku: judeochrześcijańskiej) definiuje się pojęcia, i jakie nadaje się im znaczenia (por. teorie G.C. Rapaille, jak również pojęcia: wzorzec kulturowy, JOS — kody tworzą bowiem obraz świata). Zob. Laboratorium kodów kulturowych na stronie fundacji THINK^TANK: <http://www.fundacjathinktank.pl/laboratorium-kodoacutow-kulturowych.html> [14.08.2017].

¹¹ Możliwa jest też wersja zapisu: Mosze ben raw Jaakow Goldstein (?). Jego nazwiska brak w: A. Cohen-Mushlin i in. (red.), *Synagogues in Lithuania. N–Ž A Catalogue*, Vilnius Academy of Arts Press, Vilnius 2012.

¹² Za tę informację dziękuję p. Larze Lempert z Uniwersytetu w Polsce.

¹³ Zob. R. Żebrowski, *Rom(m)ów rodzina i wydawnictwo*, w: *Polski słownik judaistyczny*, [http://www.jhi.pl/psj/Rom\(m\)ow_rodzina_i_wydawnictwo](http://www.jhi.pl/psj/Rom(m)ow_rodzina_i_wydawnictwo) [16.03.2018].

¹⁴ Por. wzmiankę w Encyklopedii żydowskiej: Л.И. Каценельсон, Д. Гүнзбург, С. Дубнов, А. Харкавий (red.), *Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем*, т. 6, Издание Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз-Ефронь, С.-Петербург, [b.r., kol. 846].

¹⁵ Seminarium rabinackie założone w 1847 roku było utrzymywane przez rząd rosyjski, a więc miało służyć rusyfikacji. Nasiliła się ona po powstaniu styczniowym. Zob. *Wilno. Historia społeczności*, <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/w/1044-wilno/99-historia-spoleczności/138238-historia-spoleczności> [24.03.2018].

Ze względu na dwujęzyczność modlitw, dzieło to wydaje się szczególnie interesujące. Jak już zaznaczyłam, analiza treści, w tym porównanie wersji rosyjskiej i hebrajskiej, pozwoli w pewnym stopniu opisać językowy obraz Żydów jako narodu wybranego oraz charakter ich relacji do Boga i nie-Żydów¹⁶. Owe wersje określają, moim zdaniem, granice akulturacji, co wiąże się z interesującą nas tu kwestią żydowską.

Jaki zatem obraz Żyda można odtworzyć i opisać w oparciu o teksty modlitw? Jest to wyznawca religii możeszowej, modlący się w języku hebrajskim, ale znający język kraju, w którym żyje. To jest pewne. Nasuwają się jednak kolejne pytania: jakie wzorce i postawy propagowano wśród użytkowników modlitewnika, jaki wpływ miały modlitwy na kształtowanie tożsamości Żydów, a także na ich relację z nie-Żydami? Tu odpowiedzi nie są już tak proste. Należy po pierwsze zwrócić uwagę na żydowski *habitus*, tj. sposób postrzegania świata — świadomy (lub nie) i dziedziczony w tradycji religijnej (biblijnej i rabinicznej). Ponadto, należy postawić następujące pytania: czy można wnioskować o wpływie tych tekstów i JOS¹⁷ na inne kwestie społeczne? Czy jest w nich mowa np. o udziale w życiu publicznym czy przygotowaniu do aktywności zawodowych? Pytania te zarysowują szeroki społeczny kontekst rozważań.

Analiza treści modlitw pozwoliła wyodrębnić, oprócz oczywistej funkcji liturgicznej i kształtowania pobożności, a więc dotyczących relacji Bóg–człowiek, również dwie funkcje związane z relacjami człowiek–społeczeństwo, a precyzyjniej Żydzi a nie-Żydzi. Dysymilacyjną funkcję (dot. Żydów w kulturze dominującej) mogły pełnić te teksty, które kształtowały odrębną, religijną tożsamość żydowską. Natomiast integracji służył cały modlitewnik ze względu na tłumaczenie modlitw na język kraju zamieszkania, a więc rosyjski — integracji językowej w skali makro (Żydzi i nie-Żydzi), a także w skali mikro (wewnątrz żydowskiej społeczności). Ponadto, o integracyjnym charakterze (w skali makro) można mówić w przypadku tych modlitw, które cechują humanizm i uniwersalizm, typowy dla tekstów religijnych bez względu na religię czy denominację. Ze względu na przeznaczenie modlitewnika dla wyznawców judaizmu, uwagę skoncentruję jednak

¹⁶ Za tę informację dziękuję p. Larze Lempert z Uniwersytetu w Wilnie.

¹⁷ Egzemplarz ten znajduje się w zasobach bibliotecznych BG UMCS (depozyt w Zakładzie Kultury i Historii Żydów, Instytut Kulturoznawstwa UMCS, sygn. 295675/2). Brak części 1: *O edukacji Żydówek*. Zob. E.R. Adler, *Women's Education in the Pages of the Russian Jewish Press*, w: C. Freeze, P. Hyman, A. Polonsky (red.), *Polin. Studies in Polish Jewry*. V. 18. *Jewish Women in Eastern Europe*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2005, s. 121–132.

na tych tekstach, które kształtują żydowską religijność i tożsamość, a więc w skali mikro.

Elementy różnicujące

Jom Kipur, czyli Dzień Pojednania, jak wspomniano, to największe święto pokutne w żydowskim roku liturgicznym¹⁸. W modlitewniku znajdują się również odniesienia do innych dni kalendarza żydowskiego. Należy do nich np. dzień siódmy, czyli sobota, dzień święty, dzień świętego odpoczynku. To niewątpliwie dwa elementy różnicujące, mogące kreować trudności w życiu codziennym¹⁹.

Dzień Pojednania nie ma odpowiednika w kalendarzu chrześcijańskim. Dla religijnych Żydów był (i jest) jednym z najważniejszych dni w ciągu roku. Doniosłość tego święta mogła wpływać na skuteczną perswazję słów słyszanych w czasie liturgii synagogalnej. Pominę szczegółowe omówienie obrazu Boga, jaki zarysowują teksty modlitewne, choć warto zwrócić uwagę np. na podstawowe imiona i określenia Boga (teonimy) oraz typowe dla relacji Bóg–człowiek postawy. Podstawowe teonimy [hebraizmy podaję w transkrypcji uproszczonej] to: Bóg Król: *El melech* / *Богъ — Царь*²⁰, Pan Izraela Bóg Jedyny: *JJ [Adonaj] Elohejnu JJ [Adonaj] echad* / *Царь — Богъ нашъ, Господь единъ*²¹. Bóg to *zaprawdę Pan swego ludu: Emet atta hu Adon le-amecha u-melech... / Во-истиму надъ народомъ Своимъ Ты Господь н Царь*²². W tym dniu szczególnie, i to wielokrotnie, wybrzmiewa(ła) inwokacja: *Ojczy nasz, królu nasz!* — *Awinu malkenu / Отче наш Царь нашъ*²³. Do Boga i Króla kierowano więc modlitwy przebłagalne, ale i dziękczynne oraz uwielbienia. Bóg bez wątpienia był najważniejszy i w centrum uwagi.

W kontekście kwestii żydowskiej za istotne uznaję częste odwoływanie się do historii, np. poprzez aklamację: *Boże nasz i Boże ojców naszych!* – *Elohejnu we-Elohaj awotejnu / Боже нашъ*

¹⁸ Największe wyzwanie stanowiło tłumaczenie imion i określeń Boga, nie zawsze konsekwentne. Wieloznaczność hebrajskich terminów skutkowała zróżnicowanym tłumaczeniem na język rosyjski także innych terminów, np. *храм* — to zarówno świątynia, jak i pałac (podobnie jak w hebrajskim *היכל* *hechal*).

¹⁹ JIS — językowy obraz świata, choć w tym przypadku szczególnie istotny jest obraz Boga i obraz człowieka — religijnego Żyda.

²⁰ Jom Kipur, Dzień Odpuszczenia, zwany też Dniem Pojednania, czyli 10. dzień miesiąca *tiszri*. Zob. *Machzor*, s. 173. O szczególności tego dnia tamże, s. 178–179.

²¹ O sobocie, np. tamże, s. 163, 228, 255–258.

²² Także w uniwersalistycznej interpretacji, wskazującej na wszechmoc, potęgę Boga: *El melech ha-goim* — Bóg królem ludów/narodów, tamże, s. 244.

²³ Tamże, s. 5.

и Боже предковъ нашихъ²⁴. Patriarchów, bo o nich mowa, wielokrotnie wymieniano imiennie: *Zchor la-awadecha le-Abraham le-Icchak u-le-Jaakow. Al tepen El keszi ha-am ha-ze* / Вспомни рабовъ Твоихъ, Авраама, Исаака и Иакова, не смотри на ожесточение народа сего²⁵. Bez wątpienia, odniesienie do nich stanowi istotny element (i sposób) kształtowania żydowskiej tożsamości. Podobnie istotną rolę w historii judaizmu/mozaizmu pełni(ł) Mojżesz²⁶ oraz król Dawid²⁷, niemniej ważny jest także sam lud Izraela²⁸.

Za kluczową kategorię w kształtowaniu żydowskiej tożsamości należy uznać odwoływanie się do zawartego przymierza: *Zchor lanu brit awot* / Вспомни намъ союзъ съ праотцами²⁹. Ze wspomnianą ideą przymierza wiąże się obietnica ziemi, którą przypominają toponimy — Góra Syjon i Jeruzalem³⁰, a także wydarzenia wyjścia z Egiptu³¹. Bóg przebywa w Jerozolimie i błogosławi z Syjonu, stamtąd króluje nad wszelkim stworzeniem³². Narracje te kreują dychotomiczny obraz świata: Izraela — narodu wybranego — w opozycji nie tylko do Egipcjan, ale i innych narodów³³. Za przykład może posłużyć błogosławieństwo: *Baruch atta Adonai Elohejnu melech ha-olam sze-lo asani goj* / Благословень Ты, Господи Боже нашъ, Царь вселенной, что не сотворилъ меня язычникомъ³⁴. Leksem *язычник* [poganin, bałwochwalca] w oryginale hebrajskim to *goj* — nie-Żyd, który był i bywa także współcześnie wartościowany negatywnie.

Na ekskluzywizm żydowski wskazują powyższe fragmenty, szczególnie jednak ten z modlitwy *Atta*: Ты избралъ насъ изъ всѣхъ языковъ и возлюбилъ, благоволилъ къ намъ, поставилъ насъ выше всѣхъ древнихъ племень, освятить насъ Своими заповѣдями приблизилъ насъ, о Царь, къ службѣ Своей и назвалъ насъ великимъ и святымъ именемъ Своимъ. / *Atta bechartanu mi-kol ha-amim ahawta otanu we-racita banu we-romametanu mi-kol ha-leszonot. We-kidasztanu be-micotecha. We-*

²⁴ Tamże, s. 143. *Bóg to ojciec nasz i nadzieja Izraela*, tamże, s. 190. Podobnie: *Bóg to pasterz, a lud to stado, owce*, tamże, s. 187.

²⁵ Tamże, s. 259–261.

²⁶ Tamże, s. 28. Bóg ojców naszych, przodków naszych, tamże, s. 40, 41, 150, 154, 156, 157, 159, 160, 162.

²⁷ Tamże, s. 33. Podobnie tamże, s. 110, 123, 173 (o zasługach Abrahama tamże, s. 175).

²⁸ Zob. tamże, s. 65, 180, 251.

²⁹ Zob. tamże, s. 113.

³⁰ Zob. tamże, s. 220.

³¹ Zob. tamże, s. 34.

³² Zob. tamże, s. 32, 97, 179.

³³ O Egipcie, tamże, s. 36, 88, 96–98, 114–115, 120.

³⁴ Por. tamże, s. 113, 148, 156.

-kerawtanu malkenu la-awodatecha. We-szimecha ha-gadol we-ha-kadosz alejnu karata³⁵.

W hebrajskich modlitwach pojawiają się imiona Izrael oraz Jezurun, a więc te które podkreślają wybranie i umiłowanie Izraela³⁶. Miłość i miłosierdzie Boga to niewątpliwie ważna kategoria w teologii biblijnej³⁷. W modlitwach wizerunek Boga jest zawsze pozytywny (choć to pełne uniżenia modlitwy o przebaczenie). Bóg jest miłosierny — to Bóg Twój, który pamięta o przymierzu³⁸. Ze względu na przymierze Żydzi nazywają siebie narodem Boga: Ибо мы Твой народъ, Ты нашъ Богъ; мы Твои дѣти, Ты нашъ Отецъ; мы Твои Слуги, Ты нашъ Господь; [...] мы Твой народъ, Ты нашъ Царь; / ki anu amecha we-atta elohejnu. Anu banejcha we-atta awinu. Anu awadejcha we-atta adonejnu. [...] anu amecha we-atta malkenu...³⁹. Relację tę reguluje prawo (Tora/Zakon): Да будутъ сладостны слова учения Твоего въ устахъ нашихъ и въ устахъ народа Твоего, дома Израилева, дабы мы всѣ, потомки наши и потомки народа Твоего, дома Израилева, познали имя Твое и изучили Законъ Твой / **we-haarew na Adonaj elochejnu et diw-rej Toratecha be-fjnu u-we-fi amecha bajit Israel we-nihje anachnu we-ceesaejnu we-ceesaej amecha bejt Israel kulanu jodeej Szemecha we-lomdej Toratecha lizmah**⁴⁰. I podobnie kilka stron dalej: Мы же — народъ Твой, сыны завѣта Твоего. **Мы сыны возлюбившаго Тебя Авраама** [...] мы потомки единственного сына его, Исаака [...] мы община Иакова [...] / *Awal anchnu amecha bnej britecha / bnej Awraham ohawecha*...⁴¹.

Odwołania do praojców, Abrahama, Izaaka i Jakuba, czy, jak wcześniej wspomniałam, do Mojżesza prawodawcy, samego Prawa (Tory, Zakonu) i przymierza oraz miłosierdzia Boga (a także do soboty — dnia siódmego), stanowią elementy konstytutywne tożsamości żydowskiej.

Kolejna ważna grupa tekstów, to te, które nabierają wagi w kontekście akulturacji (i reformy religijnej), bo zawierają zapowiedzi powrotu do Jerozolimy na świętą górę Syjon i odnowienia kultu świątynnego: Приведи насъ на свтую гору Твою и обрадуй насъ въ молитвенномъ домъ Твоемъ... / *tewijenu al har kadoszecha*

³⁵ Zob. tamże, s. 36.

³⁶ Tamże, s. 57.

³⁷ Tamże, s. 149.

³⁸ *Jeszurun* — biblijne, poetyckie imię ludu Izraela. Zob. Pwt 33,5; Iz 44,2; Bóg jest nazwany Bogiem Jeszurun (El Jeszurun, Pwt 33,26). W Machzorze zob. s. 155, 168, 169.

³⁹ Por. *Dzieci umiłowane*, tamże, s. 176. Por. *Usłysz modlitwy djetiej wozjubljennikow Twaich*, w wersji hebr. nieco inaczej — jedidecha, tamże, s. 176.

⁴⁰ Tamże, s. 38.

⁴¹ Tamże, s. 41. *Izrael / My — Twój naród*, tamże, s. 144, 147, 155, 156, 158.

*we-samechenu be-beit tefilatecha...*⁴². W perspektywie mesjańskiej ważne są też modlitwy-prośby o przyjście mesjasza (w kręgach ortodoksyjnych): *Къ концу дней Онъ пришлетъ намъ Мессію нашего, чтобы искупить ожидающихъ конечнаго отъ Него спасенія. / jiszlach le-kec ha-jamin meszjachenu. Lifdot mechatej kec jeszuato*⁴³. Por. Боже помощи нашей, помоги намъ, собери и избавь насъ отъ народовъ / *Elohaj jiszeenu we-kabcenu we-hacilenu min ha-goim*⁴⁴. W innej modlitwie czytamy podobnie: [...] память о Іерусалими, священномъ градѣ Твоемъ, память о всемъ народѣ Твоемъ, домъ изрилевъ. И да поведетъ сіе насъ къ спасенію, счастью, уваженію, любви, милости, жизни и миру [...]. Nieco inaczej w wersji hebrajskiej: *We-zichron Jeruszalajim ir kadosz. We-zichron kol amecha beit-Izrael le-panecha. Li-pelejta le-towa le-chen u-le-chesed u-le-rachamim le-chajim u-le-szalom ba-jom ha-kippurim*⁴⁴. W tym kontekście ważnym punktem odniesienia jest miejsce i instytucja — czyli Jerozolima, świątynia [Jerozolimka], a także kult ofiarniczy: *священный храмъ / beit ha-mikdasz* i *жертвы / korban ha-tamid*⁴⁵.

Należy podkreślić wielość odwołań do relacji *Bóg a Jego lud* wraz z historycznymi egzemplifikacjami (Egipt, Jerozolima, patriarchowie, przymierze, Prawo, świątynia), które odróżniały wyznawców judaizmu od innych. Historia, rola przekazu tradycji i pamięci stanowią konstytutywny element ich odrębnej tożsamości. Jednakże ze względu na zakorzenienie tej narracji w tekstach biblijnych, warto też wskazać na teksty o charakterze uniwersalnym.

Elementy uniwersalne

Biblia zawiera również fragmenty, które można interpretować uniwersalnie. Należą do nich wersy odnoszące się do wielkości Boga i jego stwórczej roli oraz do panowania nad wszechświatem⁴⁶. W analizowanym modlitewniku znajduje się sporo takich tekstów, np. *Господи Боже мой и Боже Отцовъ моихъ, Владыко всѣхъ творений, Господь всѣхъ душъ. / JJ [Adonaj] Elohaj we-elohaj awotaj Ribon kol ha-maasim, Adon kol ha-neszamot*⁴⁷. Inny przykład to: *Человек долженъ постоянно быть набоженъ [...]*

⁴² Tamże, s. 54–55.

⁴³ Tamże, s. 66. Podobnie dalej, tamże, s. 77, 83, 84, 87, 142. O wybraniu Abrahama i wyjściu z Ur w Chaldej, tamże, s. 114.

⁴⁴ Tamże, s. 39. O powrocie do Jerozolimy, tamże, s. 113, 151.

⁴⁵ Tamże, s. 53. Por. cytat z proroka Sofoniasza (So 3,20). Zob. Machzor, s. 69.

⁴⁶ Tamże, s. 86.

⁴⁷ Tamże, s. 151.

и молиться такъ: Владыко всѣхъ мировъ! / *le-olam jehje Adam jere szamajim* [...] *we-jomar: Ribon kol ha-olamim*⁴⁸. Bóg to Pan świata (wszystkich światów) i wszelkiego stworzenia: Богъ — Владыко надъ всѣми созданіями; / *El Adon al kol ha-maasim*⁴⁹. To król — *car*, panujący nad wszelkim swym stworzeniem⁵⁰, nie tylko więc nad Izraelitami / Żydami, ale i nad narodami i poszczególnymi ludźmi: И на народъ и на всякого челоуѣка Ты равно протягиваешь / *We-al goj we-al adam jachad jinete kaw* — nad naród i nad człowieka tak samo wyciągasz [swą] rękę⁵¹. Por. podobne wyznanie: Bóg królem (ros. car) nad wszystkimi⁵².

Analizy tekstów nie można jednak ograniczyć do licznych przykładów lektury ekskluzywistycznej, i tych mniej licznych interpretacji uniwersalnych. Na wstępie postawiłam kilka pytań, w tym jedno o role społeczne i życie zawodowe. Modlitwy w tego typu modlitewnikach (tj. przeznaczonych bardziej do kultu synagogalnego niż do indywidualnych praktyk modlitewnych) koncentrują się przede wszystkim na relacji Bóg–człowiek, na religii i religijności człowieka. W analizowanym modlitewniku znajduje się tylko jeden tekst, który odnosi się do realiów życia codziennego. Jest to modlitwa za cara i ojczyznę.

Podtytuł, jak i treść modlitwy, odsyłają do realiów historycznych. Car i jego rodzina wymienieni są z imienia: imperator Mikołaj Aleksandrowicz, caryca (matka) Maria Fiodorowna, imperatorowa Aleksandra Fiodorowna, carewicz wielki książę Georgij Aleksandrowicz⁵³. Car / hebr. *kejsar*, to *pomazannik*, a więc namaszczoney, zgodnie z kodem biblijnym (w tekście modlitwy przywołany został zatem przykład króla Dawida). Car to także *nasz gosudar*, *Imperator* — *adonejnu ha-kejsar*, dosł. nasz pan i cesarz⁵⁴. Nad nim jednak jest *car carfej / melech malchey ha-melachim*, *Król*, który może skłonić serce ziemskiego władcy ku poddanym, stąd wersy wstawiennicze za Izraelem, prośby o ochronę⁵⁵.

Modlitwa za króla/cara wpisuje się w żydowską tradycję modlitw za władcę (i temu zagadnieniu warto poświęcić odrębne opracowanie). Jest też zgodna z haskalowym ideałem lojalnego

⁴⁸ Tamże, s. 70. Podobnie tamże, s. 73, 170.

⁴⁹ Tamże, s. 64.

⁵⁰ Tamże, s. 56.

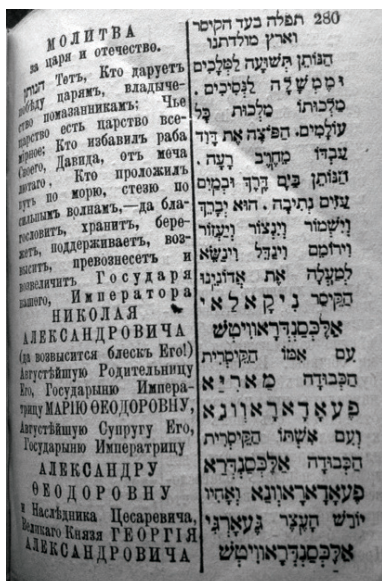
⁵¹ Tamże, s. 65.

⁵² Tamże, s. 130.

⁵³ Tamże, s. 145.

⁵⁴ Tamże, s. 177.

⁵⁵ Tamże, s. 218.



obywatela i pobożnego Żyda⁵⁶. Ponadto warto sprecyzować, że hebrajskim ekwiwalentem ojczyzny (ros. *отечество*) jest ziemia naszego urodzenia (*erec moledatnu*, pochodzące od *moledet* — ojczyzna, miejsce urodzenia, miejsce zamieszkania).

Podsumowanie

Analizowany modlitewnik miał być wykorzystywany w jeden z ważniejszych dni żydowskiego roku liturgicznego, w Jom Kipur, zatem rola tekstów modlitewnych była istotna nie tylko w kontekście religijnym, ale i tożsamościowym oraz opiniotwórczym. Ze względu na główną kategorię i jej perspektywę: *my* — *lud wybrany* — *lud Boga*, większość modlitw kreuje opozycję do chrześcijańskich kategorii *inni* — *obcy* — *niewierni*! To inni niż Żydzi (*gojim*) są niewierni. Żydzi natomiast są w centrum historii (i źrenicą oka Bożego)⁵⁷. Kwestia żydowska to problem, jak służyć Bogu z całego serca⁵⁸, jak być Żydem wiernym Bogu, Przymierzu, Torze (Prawu/Zakonowi). Wierność Bogu całym sercem i całą duszą uznają więc za kod kulturowy kluczowy dla zrozumienia żydowskiej tożsamości. Nie można zatem go pominąć w rozważaniach dotyczących

⁵⁶ Tamże, s. 280–281.

⁵⁷ Tamże, s. 280.

⁵⁸ Tamże, s. 281.

„kwestii żydowskiej”, analizując literaturę religijną — Biblię czy treści modlitw — one bowiem kształtowały odrębną żydowską tożsamość.

Treść modlitw zawartych w Machzorze nie odzwierciedla innych kwestii społecznych, takich jak praca zarobkowa, kompetencje językowe czy akulturacja. Jednakże, jak wskazują przywołane wyżej cytaty, interpretację tekstów modlitewnych można lokować pomiędzy żydowskim etnocentryzmem a biblijnym humanizmem i uniwersalizmem. Forma modlitewnika, a zwłaszcza przekład modlitw na język rosyjski, wpisuje się jednak w kontekst procesów akulturacji językowej i integracji ówczesnej społeczności żydowskiej (użytkowników modlitewnika), a więc zjawisk związanych z nurtującą nas „kwestią żydowską”. Niewątpliwie analiza innych modlitewników żydowskich, które poprzez użycie języka rosyjskiego wpisują się w krąg rosyjskojęzycznej literatury, wymaga dalszych kwerend i opracowań⁵⁹.

⁵⁹ Haskala — żydowskie oświecenie, ruch intelektualny w Europie Zachodniej od lat 80. XVIII wieku, mający na celu asymilację (a raczej akulturację Żydów). Inicjatorem ruchu był Moses Mendelsohn z Dessau. Główne miasta, centra ruchu haskalowego, które promieniowały następnie na Europę Wschodnią, to Berlin, Breslau (Wrocław), Königseberg (Królewiec), Frankfurt am Main oraz Hamburg. Por. R. Żebrowski, *Haskala*, w: <http://www.jhi.pl/psj/haskala> [17.03.208]. Więcej w: D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780–1840*, wyd. 2, Wayne State University Press, Detroit 1999. O haskali na ziemiach rosyjskich zob. I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*. V. 11. *The Haskalah Movement in Russia*, przeł. i red. B. Martin, Hebrew Union College Press, Cincinnati-New York 1978; M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Cyklady, Warszawa 2003.

ELEONORA SHAFRANSKAYA

Московский городской педагогический университет
(Moscow City University)
ORCID 0000-0002-4462-5710

Бухарские евреи в русской литературе

Bukharian Jews in Russian literature

Abstract: In this article we made a review of the works of Russian literature in which Bukharian Jews are mentioned: for the first time in the 19th century — as an ethnographic and aesthetic discovery in the prose of Nikolai Karazin; at the turn of the 20th and 21st centuries (in the prose of Dina Rubina, Marina Chernova, Marina Avrukina) — as a reflection of the previously half-tabulated theme till the stereotype breakdown; in the contemporary works of Yevgeny Abdullayev (Sukhbat Aflatuni) — as a reception with postcolonial overtones, the departing and forever gone nature of the Soviet and post-Soviet everyday life — Bukharian Jews.

Keywords: Bukharian Jews, Russian literature, Nikolay Karazin, Dina Rubina, Marina Chernova, Marina Avrukina, Sukhbat Aflatuni

Żydzi bucharscy w literaturze rosyjskiej

Streszczenie: W artykule dokonano przeglądu utworów literatury rosyjskiej, w których pojawiają się Żydzi bucharscy. Rozważania obejmują okres od XIX wieku, gdy Żydzi bucharscy stali się etnograficznym i estetycznym odkryciem w prozie Nikołaja Karazina, poprzez przełom XX i XXI wieku (w prozie Diny Rubiny, Mariny Chernovej i Mariny Avrukiny), ujmujący motyw bucharskich Żydów jako z jednej strony refleksję nad tematem tabu, z drugiej zaś ilustrację przełamywania stereotypu, po czasy współczesne reprezentowane przez twórczość Jevgieniya Abdullajeva (Sukhbata Aflatuni) ze wskazaniem jej cech postkolonialnych.

Słowa kluczowe: Żydzi bucharscy, literatura rosyjska, Nikolay Karazin, Dina Rubina, Marina Chernova, Marina Avrukina, Sukhbat Aflatuni

Еврейская тема в русской литературе XIX века была на легальном положении, но строго регламентирована: еврею был закрыт вход в круг полноценных членов человеческого сообщества, рецепция еврейских персонажей была выдержана в тональности если не брезгливой, то пренебрежительной. Но и в такой монохромной палитре встречались исключения и открытия. Писатель Николай Каразин (1842–1908), участвуя в завоевании Туркестанского края, увидел, удивился и запечатлел в своей прозе других, непривычных для его европейского вос-

приятия евреев. В речевой оборот конца XIX века эти евреи вошли под именем среднеазиатских евреев, или туземных. Впоследствии за ними закрепился официальный этноним — бухарские евреи, прижившийся и в повседневности. Альберт Каганович пишет, что первое по времени упоминание этнонима бухарский еврей встречено им в работе 1821 года¹. Этот субэтнос имеет много черт, отличающих его от русских евреев (в обиходе присутствует и такой этноним для обозначения одной из групп ашкеназских евреев). У них своя история, свой язык, свои правила общежития, своя кухня, одежда и т.д. Они говорили на диалекте языка фарси. Тем не менее они — евреи, исповедующие иудаизм. В первой половине XIX века они проживали в Бухаре — отсюда генезис этнонима бухарские евреи. С приходом в Туркестан русских бухарские евреи стали покидать Бухарский эмират и иммигрировать на территории, находящиеся под властью Российской империи — в Самарканд, Фергану, Ташкент и другие города, так как новая власть, в сравнении с мусульманской, дала туземным евреям значительные послабления и даже привилегии в торговле.

Бухарские евреи, находясь под мусульманской властью, занимали положение париев; на их быт, профессии, внешний облик накладывались ограничения и запреты. Пренебрежительное отношение к себе бухарские евреи испытывали со стороны всех этнических и религиозных групп, проживавших рядом. Несмотря на ряд преференций, полученных от русской власти, основной корпус характеристик жизни туземных евреев оставался неизменным еще долго. В 1929 году автор очерка, под псевдонимом Тур², описывает квартал бухарских евреев именно как гетто:

Во все времена бухарского абсолютизма, вплоть до последних дней существования эмира, туземные евреи обязаны были жить в гетто, в кварталах старой Махалли. И поэтому мы можем наблюдать сейчас, в эпоху диктатуры пролетариата, необычайно парадоксальное зрелище — еврейское гетто. Бухарские израильтяне по-прежнему живут в своем квартале, где нет ни одного узбека и ни одного русского. И вместе с тем ни один еврей (туземный, конечно) не живет на остальных узбекских улицах Бухары. Такова сила традиций³.

¹ А. Каганович, *Друзья поневоле: Россия и бухарские евреи, 1800–1917*, Новое литературное обозрение, Москва 2016, с. 19.

² Тур — псевдоним творческого дуэта: Леонида Давидовича Тубельского и Петра Львовича Рыжеев.

³ Тур, *Гетто Бухары: Очерк с иллюстрациями*, «30 дней: иллюстрированный ежемесячник» 1929, № 10, с. 73–74.

Европеец, Арминий Вамбери через год после своего путешествия по Средней Азии издал книгу (1864), в которой так отзывался о туземных евреях:

Евреи. Их в ханстве около 10 тыс. В основном они живут в Бухаре, Самарканде и Карши и больше занимаются ремеслами, чем торговлей. По своему происхождению это персидские евреи, а именно из первого пленения. Они переселились сюда 150 лет назад из Казвина и Мерва и живут в величайшем угнетении, презираемые всеми. Они не смеют идти дальше порога, когда приходят к правоверному, но если тот пожалует к еврею, то еврей поспешно уходит из собственного дома и стоит у дверей. В городе Бухаре они ежегодно выплачивают 2 тыс. тилля джизьи (дани). Эту сумму доставляет глава общины; при сем он получает для всей общины две легкие пощечины, предписываемые Кораном в виде знака покорности⁴.

Николай Каразин, русский художник и прозаик, до туркестанского похода ничего не знал о среднеазиатских евреях. Его литературное творчество, начиная с конца 1860-х годов, стало открытием Туркестана для русского читателя. Романы и рассказы Каразина населены множеством второстепенных персонажей-евреев (ашкеназских). В их изображении писатель следовал традиции, его голос вливался в общий хор литераторов XIX века, где еврей присутствовал, скорее, как деталь ландшафта. «Еврей в русской литературе — гость сравнительно поздний. Интерес русских писателей (как и русского общества в целом) к еврейской проблематике зародился даже не в середине, а во второй половине XIX столетия»⁵. Каразин характеризует евреев как личностей малопрятных, меркантильных, продажных⁶. Однако стоит остановиться на новой ноте в изображении евреев, которая прежде, до Каразина, не звучала. Писатель удивлен обликом, поведением, образом жизни евреев Средней Азии, он пишет о том, что это другие евреи (этнонима бухарские евреи Каразин не упоминает, скорее, не знает). Эти другие евреи описаны иначе, писатель отличает их от п р и в ы ч н ы х для него евреев: «Какая громадная разница между ними и их европейскими собратьями: это именно те древние иудеи, не искаженные дальнейшим ходом бытовых и исторических событий»⁷ (*Рахмад-Инак, бек Заадин-*

⁴ А. Вамбери, Путешествие по Средней Азии, Восточная литература, Москва 2003, с. 269.

⁵ М. Эдельштейн, *История одного стереотипа* // Г.С. Зеленина (ред.), *Евреи и жиды в русской классике*, Мосты культуры, Гешарим, Москва–Иерусалим 2005, с. 384.

⁶ См. подробнее: Э.Ф. Шафранская, *Туркестанский текст в русской культуре: Колониальная проза Николая Каразина (историко-литературный и культурно-этнографический комментарий)*, Свое издательство, Санкт-Петербург 2016, с. 200–212.

⁷ Н.Н. Каразин, *Полное собрание сочинений в 20 томах*, Издательство П.П. Сойкина, Санкт-Петербург 1905, т. 9, с. 136.

ский). В приводимых ниже фрагментах из каразинской прозы речь идет именно о туземных евреях, или бухарских, отличие которых от европейских так поразило Каразина:

Справа и слева тянулись лавки евреев-красильщиков [...] Руки у всех были яркого синего цвета почти по локти. Причину этого необыкновенного цвета кожи — то обстоятельство, что красильщики преимущественно берутся с индиго, самую употребительнейшую краскою, и руки их до того пропитались этим веществом, что как бы ни мыли их, они не принимали уже первобытного вида. Я сам видел, как еврей, в доказательство чистоты своих рук, полоскал их несколько минут в чашке с чистою водою, и вода не окрасилась ни капли. Только временем могут постепенно отмыться эти вечно рабочие руки, но почти каждый день приходится подновлять и подновлять их окраску, и с этим обстоятельством все давно уже примирились. При нашем проезде евреи все вставали, низко кланялись и провожали нас всевозможными ласкательными приветствиями, улыбаясь при этом своею красивой, добродушной улыбкой. [...] Когда мы поравнялись с воротами караван-сарая, то заметили на дворе несколько оседланных лошадей: это было уже нововведение. До прихода русских немусульмане не смели показываться на улицах верхом на лошадях. Лошади считались слишком благородными животными, чтобы позволить садиться на них в присутствии правоверных таким нечестивцам, как евреи и индийцы (*Рахмад-Инак, бек Заадинский*)⁸.

В азиатских городах вообще ложатся спать очень рано [...] Кое-где попались нам запоздалые еврей-красильщики с рваными бумажными фонарями в руках; они робко жались к стенкам, уступая нам дорогу (*Ак-Томак*)⁹.

Каразин выносит в сноски комментарий к красильщикам: «Главнейший промысел местных евреев»¹⁰. Попав в поле зрения русских исследователей (во второй половине XIX века — начало колонизации Туркестанского края), бухарские евреи предстали ремесленниками: красильщиками, шелкомотальщиками, столярами, парикмахерами, портными. Несмотря на то, что с приходом русских круг и поле деятельности, куда могли быть вовлечены туземные евреи, расширился («[...] торговля стала их второй профессией»¹¹), в 1860–1870-е Каразин видит бухарских евреев по-прежнему занятыми своими традиционными ремеслами.

Дополнительные оттенки (в прямом и переносном смысле) из жизни красильщиков сообщает персонаж рассказа *Юсуп — сын Боруха* писателя 1930-х годов Григория Джураева:

Мой отец был красильщиком шелка. Это профессия нашего рода. Наши руки были всегда черны, как лапы дьявола, — засмеялся Юсуп, показывая

⁸ Там же, с. 135–136.

⁹ Там же, т. 6, с. 133

¹⁰ Там же, т. 3, с. 388.

¹¹ А. Каганович, *Друзья поневоле...*, с. 19.

руки, в которые въелась чернь химической краски. — Недаром нас, красильщиков шелка, называют дасти-сиях — чернорукими. Мы красили шелк и сдавали его нашим купцам. И что может заработать красильщик, если за окраску фунта шелка он получал две тениги. Отец зарабатывал с трудом на лепешки и рыбу, которую приготавливала мать вечером перед субботой.

Черная жизнь бухарского кустаря-еврея ужасная, как день заключенного в зиндане. И когда еврей шел по улице, то сартараш¹² из дверей лавки выливал на него из чашки грязную пену после бритья, проезжавший всадник забрызгивал грязью, проходившие парни сбрасывали с его головы тубетейку и шлепали ладонями по изъеденной паршой голове, а мальчишки из ворот травили его собаками¹³.

До революции жизнь бухарских евреев Туркестана была регламентирована большим количеством запретов и ограничений: это особые налоги, отличавшиеся от тех, что платили мусульмане, черта оседлости, род профессий, невозможность свободно передвигаться, вид одежды и др. Например, бухарские евреи в Кокандском ханстве платили военный налог, или налог на вооружение, — *лау-пули*¹⁴. В Ташкенте бухарским евреям запрещалось носить сапоги, вместо них предлагались галоши¹⁵. В Бухарском эмирате существовало двадцать три запрета в отношении бухарских евреев (по словам жителя Самарканда). В 1905 г. Владимир Наливкин в очерке *Туземцы раньше и теперь* запишет:

При мусульманском правительстве туземные евреи ввиду неодобрительных отношений Корана к иудейству занимали положение париев: они должны были ездить на ослах, а отнюдь не на лошадях; они были обязаны опоясываться веревками¹⁶, а не обыкновенными, общепринятыми у туземцев поясами и т.п. (приведем несколько выдержек из Корана, характеризующих отношения ислама к еврейству).

«Верующие! В друзья себе не берите ни иудеев, ни назарян; они друзья один другому; а кто из вас подружится с ними, тот, истинно, будет в числе их» (Коран, 5,26).

«Они (евреи) стараются распространить нечестие на земле, но Бог не любит распространителей нечестия» (Коран, 5,69).

¹² Парикмахер.

¹³ Г. Джураев, *Юсуп — сын Борука*, «Литературный Узбекистан» 1935, № 2, с. 84.

¹⁴ См. А. Каганович, *Друзья поневоле...*, с. 38.

¹⁵ См. там же.

¹⁶ «Фрунзе, стоя на площадке вагона, здороваются с почетным караулом. [...] Главком совершенно прав, — авторитетно решает сам комиссар Рабинович. — Почетный караул приветствовал Россию! Великую Россию, товарищи, которой многим обязана эта страна. Ведь я бухарский еврей, из тех, что здесь при вавилонянах еще были. Моя семья и теперь в Бухаре. Знаете, что было здесь до русских? Каждый еврей был обязан перепоясываться веревкой.

— Для чего? — удивленно спрашивает фон Шульман.

— Чтобы правоверный [...] не утруждал себя поиском веревки, когда захочет повесить этого еврея» (из воспоминаний Бориса Ширяева о 1920-х годах. См. Б. Ширяев, *Здесь жилось тогда много вольнее...* Воспоминания о Средней Азии 1920-х — начала 1930-х годов, «Восток Свыше» 2017, № 42, с. 107).

«И вот Господь твой возвестил, что он будет *воздвигать против них* (евреев) *до самого воскресения таких, которые будут подвергать их злым страданиям*» (Коран, 7,166) и т.п.¹⁷.

«Евреев таврили, как коней. Трудящиеся евреи были еще больше угнетены и бесправны под эмирской эгидой, чем трудящиеся узбеки. Евреи, занимающиеся ремеслами, обязаны были работать и продавать свои изделия по пониженной цене»¹⁸. Неисполнение всех предписанных норм поведения и действий жестко каралось властями, вплоть до смертной казни.

Перед наказанием осужденному предлагалось перейти в ислам и таким образом заслужить полное прощение. Под воздействием этой угрозы или угрозы других наказаний, а также желая избавиться от чрезмерного налогообложения и общего презрительного отношения, часть евреев перешла в ислам. Часть новообращенных сразу начала соблюдать только мусульманскую обрядность, а часть — втайне соблюдала и еврейскую, рискуя подвергнуться смертной казни. И те и другие получили название *чала* (т.е. «ни то ни се» в переводе с таджикского). Им возбранялись контакты с евреями, в том числе с ближайшими родственниками. С другой стороны, мусульмане сторонились *чала*, что ставило последних в положение изгоев¹⁹.

Скорее всего, именно о судьбе женщины из рода *чала* идет речь в повествовании Каразина *Тьма непроглядная*. В этом «рассказе из гаремной жизни» представлен конфликт этно-религиозного характера. Семья небедного мусульманского предпринимателя Суффи Казиметова состояла из трех жен. Старшая жена умерла, ей на смену Суффи взял молодую красивую Эстер, которая, если судить по репликам действующих персонажей и повествователя, была еврейкой. Но не из тех евреев, которые были хорошо известны Каразину, а из евреев туземных, говоривших на таджикском языке (фарси). Имя Эстер сопряжено с древнейшими коннотациями, изложенными иудейским просветителем и присутствующими в сюжете Каразина:

Эстер [...] скрыла по рекомендации своего кузена Мордехая свою религиозную принадлежность. [...] ...Само имя Эстер... свидетельствует о мас-

¹⁷ В.П. Наливкин, *Туземцы раньше и теперь: Этнографические очерки о тюрко-монгольском населении Туркестанского края*, Либроком, Москва 2012, с. 12–13.

¹⁸ Тур, *Гетто Бухары...*, с. 73.

¹⁹ А. Каганович, *Друзья поневоле...*, с. 38–39.

штабах ассимиляции евреев среди иноверного окружения. [...] ...Эстер идет на риск, став одной из самых известных героинь еврейской истории (что отразилось и на популярности ее имени у еврейских женщин)²⁰.

Суффи дружил с пришедшей в город русской властью. Это-то и раздражало главную домоправительницу в его семье, мать умершей старшей жены. А еще она не могла ужиться с тем, что красавица Эстер перетянула к себе все внимание хозяина дома, при этом будучи другого рода-племени. Судя по портретным деталям Эстер, которые дает повествователь, по тому, как раскрывается ее характер, доверчивый, немстительный, сговорчивый и открытый, — Каразин относится к образу этой молодой еврейской женщины с явной симпатией. В травле, учиненной гаремным сговором и закончившейся трагедией, позиция Каразина явно на стороне Эстер. Сама парадигма т а к о г о изображения еврея выходит за те параметры, которые были предписаны тогдашними нравами и правительственными циркулярами²¹:

У той имя даже как будто не правоверное, а скорее джюгутское²², да и облик у нее совсем особенный... Красива очень, что и говорить, залюбуешься невольно, особенно когда мыться станет, и щеки красить не нужно, сами горят, словно жар, так и вспыхивают; не чета двум остальным, особенно этой косоглазой грязнухе Хатыче... Раз даже злая старуха не стерпела, дала здорового толчка *жидовке*, да и сама испугалась. «Ну, подумала, пожалуется, подлая, на меня хозяину!» А вышло все благополучно: Эстер смолчала и не пожаловалась²³.

Красива была очень джюгутка Эстер, только и подвели же эту красоту заботы и печали о больном мальчике; тяжелое горе отразилось в каждой черте этого строгого, типичного лица, в выражении глубоких глаз, в сдвинутых бровях над тонким правильным носом, в складках сочных губ, сжатых, словно под влиянием нестерпимой физической боли [...]²⁴.

А что, она по нашей вере или по джюгутской, поганой, осталась?

— Ну, что врешь? — вмешалась тут сама Улькун-Курсак. — Ну разве можно, чтобы правоверный мусульманин да джюгутку в жены взял. Она

²⁰ Й. Телушкин, *Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии*, Мосты культуры, Москва 2002, с. 84–85.

²¹ «Цензура запрещает изображение положительных еврейских персонажей, ибо 'жиды не могут и не должны быть добродетельными', — ограничение, которое нельзя не учитывать при изучении еврейской темы в русской литературе». М. Вайскопф, *Птица тройка и колесница души: Работы 1978–2003 гг.*, Новое литературное обозрение, Москва 2003, с. 307.

²² Официально бухарских евреев называли (таково и самоназвание) — яхуди, в просторечии — джугут (огласовка от яхуди); Каразин пишет «джюгут», здесь сохранена эта орфографическая особенность прижизненной публикации.

²³ Н.Н. Каразин, *Полное собрание сочинений*. . . , т. 6, с. 5–6.

²⁴ Там же, с. 12.

по нашей вере. Она была маленькая, подброшенная... Калым Суффи мулле выплачивал, кто ее вскормил и вырастил...

— Да все равно! — вставила со своей стороны гостья, вся в красном, с особенно богатым набором на груди и шее. — Это у них в крови, в породе самой... ничем не выбьешь!

— Что *это* — что?

— Колдовство самое, чары приворотные, — не помнишь разве, как сам Мозафар от джюгутки чуть не пропал?

— То была иранка.

— Джюгутка...

— Иранка, я тебе говорю.

— Джюгутка...²⁵.

«Она (врач. — Э.Ш.) ласково провела рукою по голове Эстер и пригнула эту красивую, типичную голову к себе на колени»²⁶. Обращает внимание определение, отнесенное к внешности Эстер, — т и п и ч н а я. Не «типичная еврейка», а просто типичная — по-просторечному, что, к сожалению, можно объяснить как бессознательную проговорку антисемита²⁷.

В прозе Каразина есть еще персонаж — еврейская женщина, образ почти таинственный, не лишенный симпатии повествователя, — это Рахиль из романа *На далеких окраинах*. Несмотря на ее эпизодическую роль, вокруг Рахиль разворачивается детективная история — интрига, длиною в роман. Рахиль, по замечанию одного из персонажей, похожа на таких, которых он не раз встречал в Бухаре, — таким образом, перед нами бухарская еврейка.

Коротко изложим хитросплетения романного сюжета, чтобы понять, какое место занимает в нем Рахиль. Двое случайно встретившихся путников, направлявшихся из России в Ташкент (те самые *господа ташкентцы*, по Салтыкову-Щедрину), решили преодолеть пустыню вместе. На пути им попадается разграбленный и брошенный разбойниками экипаж. По ряду примет путники узнают пострадавших, вернее, одного из них, обезглавленного: они встречались прежде на одной из станций — это была семья еврея, мелкого предпринимателя: «А этот собирался водку гнать в Ташкент... Заводы строить хотел, барыши наживать...»²⁸. С ним, как вспоминают эти двое,

²⁵ Там же, с. 16.

²⁶ Там же, с. 28.

²⁷ В прозе Каразина — очерковой и художественной — присутствует антисемитская составляющая. В связи с чем Каразин не выглядел экстраординарно, антисемитизм был рядовым и привычным явлением в литературе XIX в. Например, см. очерковый цикл *Дунай в огне* (Н.Н. Каразин, *Полное собрание сочинений*... , т. 18–19), а также множество примеров из других произведений, приведенных в кн. Э.Ф. Шафранская, *Туркестанский текст в русской культуре*... , с. 200–212.

²⁸ Н.Н. Каразин, *Полное собрание сочинений*... , т. 1, с. 5.

была молодая жена и немец-механик, но на месте грабежа их не было, видимо, угнали барантачи (грабители). Путникам повезло найти в укромном месте экипажа пакет с большими деньгами, которые они и поделили на двоих. Такова завязка сюжета.

Эти деньги, пожалуй, и являются катализатором дальнейшего действия. Вокруг них и из-за них закручивается интрига романа. Те двое, что нашли деньги, — предприниматель Перлович и русский офицер Батогов. У первого наполеоновские планы по организации торговли с Ташкентом, второй проигрывает деньги в карты и вынужден все время одалживаться у Перловича, который, боясь разоблачения, идет на поводу у Батогова, при этом активно разрабатывая планы, как избавиться от него.

Судьба Батогова складывается сложно: он попадает в плен к барантачам. Там, в плену, на одном из караванных путей, он слышит драматическую историю еврейской семьи: случайные попутчики рассказывают о несчастной женщине, по описанию которой Батогов понимает, что речь идет о той самой жене обезглавленного еврея; и про голову упоминают: «Как же, голову его привезли; она дорогою хоть и попортилась немного, да узнать можно было, что не русский, а джугут (еврей). В Бухаре я много таких видал»²⁹. Однажды Батогову довелось свидеться с женой погибшего еврея, ныне плененной, — она была измучена непосильным рабским трудом и больна. Он узнал ее имя — Рахиль — и пообещал ее спасти, как только сам освободится. С этой минуты Рахиль становится мучительной мыслью Батогова, персонификацией его совести, он понимает, что на нем и на Перловиче лежит вина за страдания Рахили. Ведь те деньги, которые они украли, могли бы стать выкупом за женщину. С этой поры до своего трагического конца Батогов пытается спасти Рахиль.

Эта линия романа выписана невнятно: почему Рахиль? почему еврей? Роман, начавшись с пленения Рахили, красноречиво заканчивается жуткой сценой ее смерти. Возможно, еврейская тема была своеобразным «комплексом» Каразина, который он много раз проговаривает в своей прозе и пытается от него избавиться. Присутствие в творчестве Каразина таких персонажей, как Эстер и Рахиль, усложняет мировоззренческие характеристики писателя; во всяком случае, дает повод к их неоднозначной оценке.

²⁹ Там же, с. 204.

Переходим к позднесоветскому периоду, к его литературному закулисью, точнее, к антисемитизму эпохи застоя, чтобы напомнить о том, что еврейская тема в советский период русской литературы была практически андеграундной, требовала от писателей деликатности и внутренней цензуры. Вспоминает рассказчица Дины Рубиной, современного писателя:

В одном популярном журнале как раз в эти годы целомудренный редакторский карандаш переправил в моем рассказе балбеса Семку Бахмана на балбеса Петьку Сидорова. [...] В другом рассказе редакторская рука, не дрогнув, вычеркнула имя Лазарь, тем самым отказав персонажу в самом факте существования³⁰.

Тем не менее в ряде произведений русской литературы с 1980-х и далее упоминаются бухарские евреи. Но как упоминаются, в каком этическом и культурном контексте — на этом стоит остановиться отдельно.

Рассказ Марины Черновой *Бенька* (1983): два главных персонажа, подростки-одноклассники, Леля и Бенька, из разных семей — и по социальной нише, и по укладу, и по этническому происхождению. Приехавшая из Москвы в новый для нее город, девочка Леля внезапно подружилась с одноклассником Бенькой — школьным изгоем («черная» кость), троечником. Когда Леля зашла в класс, держа Беньку за руку, «придурочная» — раздалось ей вслед. Приглашенная Бенькой в гости к нему домой, Леля открывает для себя совершенно неведомый мир семьи Беньки — возможно, это надо сделать и читателю. Остановимся на портретных характеристиках и деталях. Портрет Беньки глазами Лели:

Теперь мне было видно, что черный вихор растет над белым-белым лбом и карими-карими глазами. Пушистые ресницы у Беньки были спутаны, как будто он не успел их причесать, так же, как не причесал и никогда не причесывал своих смоляных волос. Бенькина красота была вся такая перепутанная с неряшливостью, что обнаружить ее можно было только вот так, посмотрев на него с близкого расстояния. Бенька был красив цыганской щедрой красотой, которую никто не холит и не бережет, потому что ее много. От пристального и удивленного моего взгляда Бенька стал беспокойно одергивать на себе форменную рубашку, бесполезно водворяя на место криво пришитый не очень белый воротничок [...] ³¹.

Вместе с рассказчицей мы выхватываем пару ключевых слов в портрете Беньки — *цыганский* (цыганская красота), однако

³⁰ Д. Рубина, *Яблоки из сада Шлицбутера* // той же, *На Верхней Масловке: Повести и рассказы*, Эксмо, Москва 2004, с. 243.

³¹ М. Чернова, *Бенька: Рассказ*, «Молодость: Литературно-художественный альманах» 1983, с. 11.

сразу же, вслед за ней отмечаем его цыганское происхождение; *неопрятность* («никогда не причесывал... волос», «красота... перепутанная с неряшливостью», «не очень белый воротничок»).

Далее, отец Беньки — сапожник, у него грустные глаза, «даже когда он улыбался». Собираем детали, которые впоследствии будут встроены в культурологический ряд. Дважды упоминается о том, что войти в жилище Беньки можно было пригнувшись. Во внутренних покоях, накануне субботы, тлела «лампадка»³² — фитилек на блюде. Старушки у входа в Бенькино жилище говорили, по словам рассказчицы, на непонятном ей языке.

Звуки были немножко гортанные и певучие, ударение падало на последний слог, и от этого казалось, что слова во рту перекатываются. Получалось так, как если взять и провести пальцем по струнам арфы — туда и обратно, туда и обратно и так много раз³³.

Имя Бенькиной бабушки — Лия, ветхозаветное. «Голова и плечи ее были покрыты прозрачной с голубизной тканью. Она как-то торжественно ниспадала, заканчиваясь блестящими бусинками»³⁴, что соответствует научному дискурсу о бухарско-еврейском костюме, исследованном Татьяной Емельяненко: «Пожилые бухарские еврейки еще помнили, как важно было, чтобы посторонние не видели ни волос, ни кистей рук, ни ног женщины [...]»³⁵, «[...] прозрачное покрывало и надетые под ним вышитые золотом повязки составляли наряд знатных евреек еще в библейские времена»³⁶.

К родителям Бенька обращается на вы.

Угостили Лелю «мешочным пловом»³⁷ — блюдо из рубленого мяса, зелени и риса, сваренное в мешочке (из полевых наблюдений). Предлагаемое гостю или члену семьи яство сопровождается словом «снять» (как в бухарско-еврейском обиходе — из полевых наблюдений): «Садись, садись, Леля, я сниму обед [...]»³⁸; «Ну, что же ты, Леля, ешь, это же для нас сняли [...]»³⁹. Пьют в доме Беньки непривычный для Лели зеле-

³² «Суббота начинается возжиганием огней». Й. Телушкин, *Еврейский мир...*, с. 504.

³³ Там же, с. 13.

³⁴ М. Чернова, *Бенька...*, с. 13.

³⁵ Т.Г. Емельяненко, *Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект*, Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 2012, с. 202.

³⁶ Там же, с. 187.

³⁷ Бахш — название «мешочного плова».

³⁸ М. Чернова, *Бенька...*, с. 14.

³⁹ Там же.

ный чай. Леля — москвичка, приехавшая в Среднюю Азию, где пьют другой чай — зеленый. Не зря Каразин, в XIX веке впечатлившись новыми для него деталями быта и кухни, акцентирует на них внимание читателя: «Не более как через четверть часа маленький кунганчик закипал, поставленный к самому огню, и мирза Юсуп взвешивал у себя на руке отсыпанную из мешочка порцию зеленого бухарского чая»⁴⁰.

Члены Бенькиной семьи могут изъясняться на разных языках (на двух точно).

Место действия в рассказе не указано. Однако выручает интернет-поиск: в рассказе упомянут городской локус — парк Кафанчик. Так в обиходе называли парк им. Кафанова, партийного деятеля, в городе Ташкенте. Всё вкуче: география, этнографические детали и артефакты — говорят о том, что Бенькина семья еврейская. Реалии быта Бенькиной семьи, объективные и субъективные ее характеристики, место проживания семьи и ее соседей говорят о том, что перед нами бухарские евреи. Такова семантика контекста. Понять замысел художественного текста — овладеть его контекстом. Однако автор, Марина Чернова, ни разу не упомянула слово *еврей*.

В рассказе, опубликованном в 1983 году, по сложившейся традиции — если персонаж еврейского происхождения и если он выпадает из рамок «ландшафтного» типажа, — не называется его этническая составляющая⁴¹. Однако присутствуют этнические черты заглавного героя, которые чрезвычайно важны. Только знание всей информации о субэтноте — бухарских евреях — даст понимание того разрыва шаблона, который несет рассказ *Бенька*.

Почти изгой и пария, окруженный пренебрежением, исторически сложившимся в культурном контексте (Леля — именно исключение, она приезжая и стоит вне контекста), Бенька, Вениамин, оказывается талантливым музыкантом, он играл

⁴⁰ Н.Н. Каразин, *Полное собрание сочинений...*, т. 1, с. 228.

⁴¹ Своими читательскими впечатлениями о рассказе поделился Михаил Книжник: «Еще тогда, в начале 80-х, когда я читал рассказ, пришла одна мысль. Советская цензура в Ташкенте была совсем иной, чем в Москве или Киеве. Там рассказ Марины Ч. не был бы напечатан ни за что, там цензоры были искренние и еврейскую тему выявляли по шороху, по полунамеку, и били без промаха. Ташкентские цензоры тоже были не идиоты, они понимали, о ком этот рассказ. Они-то были местные, им ничего 'гуглить' не надо было: ни Кафанчик, ни бахш. Но требование 'старшего брата' было соблюдено — слово не произнесено. А право на этническое своеобразие, на соблюдение своих ритуалов за человеком в Ташкенте признавалось всегда. И скорее презрение вызывали те, кто своих ритуалов не знал. Я и в повести про это сказал (речь идет о повести М. Книжника *Последний сеанс*. — Э.Ш.). И публикация рассказа Марины Ч. показательна тем, как различалась жизнь наша и жизнь московская, или даже питерская. И ведь, насколько мне известно, никаких оргвыводов не последовало» (из личной переписки автора с Михаилом Книжником).

«как царь», и он разрушает вековечный стереотип о бухарских евреях — сапожниках, парикмахерах, ремесленниках, став мастером: «На подновленных щитах висели афиши. Красные аршинные буквы я увидела издалека: ‘Вениамин Михайлов’»⁴².

Художественный дискурс о бухарских евреях можно дополнить и другими произведениями, правда, в них (в отличие от рассказа *Бенька*, где бухарско-еврейская тема одна из главных) лишь штрихами и намеками, но весьма смыслоемкими, говорится о бухарских евреях.

Рассказчица Дины Рубиной в *Уроках музыки*, с известной долей политкорректности, так описывает семью девочки, которую обучала музыке: «В нашем дворе жила семья каких-то восточных людей — не то персов, не то осетин, не то бухарских евреев»⁴³. Более принадлежность к еврейству не упомянута. Однако, когда дети осиротели и им грозило попасть в детский приемник, один из них говорит: «У наших детей не бросают. Всех по домам разберут»⁴⁴. Читатель, который «в теме», понимает, что речь идет именно о бухарских евреях: «у наших», у них, сильны родовые связи; и девочка, главная героиня, говорит рассказчице, учителью музыки: «Вы немножко на маму похожи. Только у мамы были брови погуще и нос чуть-чуть горбатеи...»⁴⁵ (в семантику контекста вторгается палимпсест, связанный с биографическими данными и рассказчицы, и ее создателя).

В прозе Дины Рубиной из текста в текст упоминается о бухарских евреях — деталях «ландшафта» Ташкента: «Я училась в обычном классе обычной ташкентской средней школы. Он был ковчегообразен»⁴⁶, помимо узбеков, греков, корейцев, татар, армян, украинцев, немцев и русских, был «целый отряд евреев, вернее, два отряда, потому что местные, бухарские евреи, с ашкеназами не кооперировались»⁴⁷; «И уж евреи в Ташкенте были всех мастей: ашкеназские, бухарские, горские, крымские»⁴⁸.

Заглавие рассказа Марины Аврукиной *Мышеловка*⁴⁹ в историко-культурном контексте можно рассматривать как очеред-

⁴² М., Чернова, *Бенька*... , с. 18.

⁴³ Д. Рубина, *Уроки музыки // той же, Дом за зеленой калиткой*, Вагриус, Москва 2002, с. 98.

⁴⁴ Там же, с. 138.

⁴⁵ Там же, с. 132.

⁴⁶ Д. Рубина, *Майн пиджак ин вайсе клетка // той же, Чем бы заняться?: Сборник рассказов*, Ретро, Санкт-Петербург 2002, с. 145.

⁴⁷ Д. Рубина, *На солнечной стороне улицы: Роман*, Эксмо, Москва 2006, с. 175.

⁴⁸ Д. Рубина, *Уроки музыки // той же, Дом за зеленой калиткой*, Вагриус, Москва 2002, с. 98.

⁴⁹ М. Аврукина, *Мышеловка*, <https://mytashkent.uz/2008/01/13/marina-avrukina/#more-840> [18.03.2018].

ную метафору бухарского-еврейского гетто. Героиня-рассказчица едет на побывку в дом к потенциальному жениху. Ей не нравятся ни нравы, ни распорядок жизни семьи избранника: «Могла и дальше жить, не видя его землю обетованную» (земля обетованная — аллюзия на еврейство жениха, да и имя героини Мирра — говорящее, иудейское; неприятие героиней еврейско-среднеазиатских ритуалов говорит о том, что она *русская еврейка*, ашкеназская). Все жизненные установки Мирры, «такой сложной и высокоорганизованной», — свобода, самостоятельность, неподчинение кому-либо — сопротивляются быту жениховой семьи. В рассказе ни разу не упомянут этнический типаж семьи, в которую она попадает. Однако из деталей складывается картина — это еврейская семья, но с восточным, среднеазиатским уклоном, а значит, бухарско-еврейская. У них «особый обряд — подать еду», у них ничего «не меняется, они ж ее затащить в это во все хотят, навсегда. Подметают и едят, слушают яйца, экономят, крадут электроэнергию, поливают свои чахлые растения, рожают у местного фельдшера, архетип неразвивающейся культуры, самопоглощение, вырождение, бля».

Погруженность в культурный и географический контекст и палимпсест сюжета безошибочно намекает на смесь еврейских и среднеазиатских ритуалов: «Уже через день, осоловев от жирной мусульманско-еврейской еды, она отказалась от мысли выйти за него замуж», «Вот его мать — встала утром, как мусульманка, бабушка-мусульманка, подмела — знак начала, первое действие дня, и — на базар, мясо, фрукты, молоко, всех знает...», «шуршание самого первого веника — ширк, ширю, квох-квох, ширк-ширк...», «А пыль, между прочим, каждый день подметать надо — иначе нас занесет», «Пыль от веника засыпает и засыпает слоями сознание, дыхательные пути», «мать таинственно открыла огромный кованный, в мусульманских орнаментах, сундук: он был набит отрезами». Героиня задыхается в прямом и переносном смысле, но ее желание вырваться тщетно: «Ни аэропорта, ни вокзала в наших местах отродясь не бывало. И не будет. И телефона нет. [...] И побеспокойся о втором на обед — очень хочется пельменей», — говорит в финале рассказа ее избранник.

Последняя фраза возвращает читателя к заглавию — к «мышеловке»: первоначальная аллюзивность превращается в символ безысходности, закрытости как этой коллизии, так и самого культурного архетипа, вобравшего в сюжет, осуществленный Мариной Аврукиной, мифологию о повседневной жизни бухарско-еврейской диаспоры.

Надо сказать, что подобная тональность — безысходности, обреченности и смирения — сопровождает изображение бухарских евреев и в живописных работах русских художников XX века — например работы 1920-х годов Александра Николаева (Усто Мумина), 1930-х — Елены Коровай.

А вот рассказ *Бенька* вносит в русский дискурс о бухарских евреях по-настоящему пушкинскую ноту (из рода — «Печаль моя светла...», «Но не хочу, о други, умирать...»). Мышеловке противопоставлен туннель, темный и длинный, в конце которого появляется свет — и рассказ *Бенька* именно об этом. Замысел Марины Черновой прочитывается как разрыв шаблона в представлениях о бухарских евреях, как остранение стереотипных характеристик этноса — нелицеприятного набора оценок, как конец изгойничеству. «Я шла по улицам и думала, что, если бы все случилось в плохом романе, то город должен был пестреть афишами о концертах великого пианиста Беньки»⁵⁰. Рефлексивная самоирония рассказчицы реализуется неожиданно — и афиши о концерте висят, и Бенька стал известным пианистом. Спокойное повествование, полуэтнографическое описание представителя странного и непонятного этноса, замкнувшегося, казалось бы, навеки в отдельном квартале города — со своим языком, своим ритмом и ритуалами, взрывается финальным фрагментом. И летят в тартарары все стереотипы, все ожидаемые исторические прогнозы. «И сердце вновь горит и любит оттого, что не любить оно не может» — новый человек, с его талантом, страстью и вдохновением, побеждает прошлое, традиции (на которые часто призывают молиться, но не все из них того стоят). Одним словом, рассказ Марины Черновой, скорее всего позабытый читателем конца прошлого века, заслуживает того, чтобы о нем вспомнили, — он о современности, о человеке глобального мира, о вере человека в самого себя.

Детские годы современного русского писателя Евгения Абдуллаева (Сухбата Афлатуни) прошли в бухарско-еврейском районе. Он дружил, учился, проводил время во дворе с детьми из бухарско-еврейских семей (информация из личной беседы) — воспоминания об этом времени легли в основу его *Ташкентского романа* (2005), в сюжете которого зафиксирована историческая фаза — исход бухарских евреев из Средней Азии. Один из второстепенных героев повествования — «экзотичный мужчина в серой шляпе»⁵¹, по имени Ра-

⁵⁰ М. Чернова, *Бенька...*, с. 18.

⁵¹ С. Афлатуни, *Ташкентский роман*, Амфора, Санкт-Петербург 2006, с. 48.

фаэль — «в честь великого итальянского художника. Моцарт живописи!»⁵², врач, вместе с многочисленными родственниками, покидает Ташкент. Сцена отъезда напомним многим читателям пережитое — как с точки зрения отъезжающего, так и провожающего. В сюжете романа эта сцена встроена в главную интенцию повествования — прощальную: город уходит, исчезает натура: «Этого Города уже нет...»⁵³.

Поднимался целый клан... [...] Я тоже люблю эту землю, у меня здесь тоже могилы! [...] Мы сможем приезжать в гости, конечно пустят... [...] И подумай о сыне, его там ждет будущее. Наука. Техника. Интеллигентность. (Загибает три пальца.) Иерусалим, Вифлеем (загибает еще два) — настоящий заповедник. Это же колыбель!⁵⁴,

«Мы едем на Землю обетованную; сначала в Вену, потом на Землю», — кричала в ухо старику какая-то симпатичная женщина... [...] Хуже всех вел себя Уриэль. [...] Он подбегал, пинал чемоданы и убегал с криком: «Аба ба байт!» — единственная фраза, которую он выучил из израильского самоучителя. [...] Старуха с видом заправской сазанды⁵⁵ притопывала возле кошачьей клетки⁵⁶.

Так живописно представлена картина исхода и его цели, наивная и в то же время вполне реальная. Практически все творчество Сухбата Афлатуни вписано в вектор постколониальной литературы. Взор, мысль, слух писателя сосредоточены как на современных постимперских проблемах, так и на их предпосылках, уводящих в век девятнадцатый (об этом его роман *Поклонение волхвов*, книжная версия — 2015 г.).

Об утраченных еврейских кварталах вспоминает рассказчик Сухбата Афлатуни и в другом повествовании — рассказе *Проснуться в Ташкенте* (2008): «Вчера мы разработали и план экскурсии. Экскурсии по пустоте. По снесенному, исчезнувшему иудейскому Ташкенту»⁵⁷; «Этот город снится Хаве каждую ночь, его огромные деревья, говорящие на идиш и других неведомых языках, его бесконечные глиняные дома и общие дворы, где в каждом окне шьют, играют на скрипке, чинят об-

⁵² Там же, с. 52.

⁵³ Там же, с. 54.

⁵⁴ Там же, с. 125–126.

⁵⁵ «Сазанда — танцовщица на свадьбах бухарских евреев» (примеч. Сухбата Афлатуни). «Сазанда — женщины, игравшие на музыкальных инструментах, танцевавшие и исполнявшие вокальные произведения на семейных и общественных торжествах [...]». Т.Г. Емельяненко, *Традиционный костюм бухарских евреев: этнокультурный аспект*, Петербургское Востоковедение, Санкт-Петербург 2012, с. 191.

⁵⁶ С. Афлатуни, *Ташкентский роман...*, с. 201–202.

⁵⁷ С. Афлатуни, *Проснуться в Ташкенте // того же, Дикая пляж: Рассказы*, Рипол классик, Москва 2016, с. 247..

увь, возжигают свечи [...]»⁵⁸. И опять — об исходе бухарских евреев: «[...] исчезла группка бухарских евреев, выразавших свою терпкую, шумную радость. Исчезли горячие стекла аэропорта, исчез молодой человек в кипе [...]»⁵⁹.

Если в *Ташкентском романе* изображена начальная фаза исхода бухарских евреев из Средней Азии, то в поэтических *Экскурсиях по махалле* (2008) Сухбата Афлатуни — его окончание.

Дядя Роберт. Тетя Марина
(женский мастер; косметика; альт)
Тетя Лиза (старость; тахикардия;
закат)

они учили нас жарить картошку
в жире, остается который
после жарки рыбы; взамен их дети
на моем кружили велосипеде

фамилия их казалась смешной
Юабовы: а что смешного
Юаб (я позже узнал) — это Иов
они были дети Иова

дядя Робик: бисмарковы усы
и ремонт холодильников (скидка)
он ведет тетю Лизу, лысеющий сын
осторожно, мама: калитка!

тетя Лиза кивает, полуслепа
а тетя Марина — ее сноха
женский мастер; цыганский голос
на плаще чей-то волос

почему я не выучил их язык
(не считая индже биё)?
я б читать научился с горбинкой носы
нафталиновых халатов шитье

а теперь, как и Давыдовы, они в США
где растет по-другому трава
и опавшие листья как чипсы Макдональдса
шушукуются, словно молятся

там на заработках недавно была Санабар-опа
рассказала маме за чаем:
тетя Лиза, как туда приехала, умерла
а Марина от Робика, вроде, ушла
и Оля — от Юрия Ильича...

⁵⁸ Там же, с. 274.

⁵⁹ Там же, с. 237.

в общем, все от всех ушли
а сын ваш здесь еще? не уехал?

приглашается шепоток махали [...] ⁶⁰

И опять, уже на закате среднеазиатской бухарско-еврейской жизни, как и в XIX веке, их профессии почти неизменны: парикмахеры («женский мастер; косметика»), портные («нафталиновых халатов шитье»), ремесленники-ремонтники («ремонт холодильников»); тот же фенотип, что на картинах Елены Коровой («я б читать научился с горбинкой носы»). Это дети Иова, Юабовы, так звучала фамилия семьи бухарских евреев, проживавших в одной махалле с лирическим героем Сухбата Афлатуни. Фамилия для поэтики *Экскурсий* неслучайная, поэт наводит читателя на широкое обобщение: покорный Иов претерпел множество испытаний, страданий, тягот и горя. И выстоял, не разуверился. Судьбы бухарских евреев сродни судьбе Иова. Они получили возможность выбрать свою «географию» — стать бухарскими евреями Нью-Йорка и Иерусалима (еще более озадачивая непосвященного в эти топонимические хитросплетения).

Таким образом, жизнь бухарских евреев, будучи не очень долгой в русской истории, оказалась эпизодической и в русской литературе, появившись впервые в XIX веке в прозе Николая Каразина и представ в своей прощальной фазе у Сухбата Афлатуни. Тем не менее зафиксировать литературное присутствие бухарских евреев, на наш взгляд, представляется необходимым — как для расширения тематической палитры еврейства в русской литературе, так и для поликультурной картины мира русской литературы. *Неужели кто-то вспомнил, что мы были...* — так называется исследование ⁶¹ Ольги Ройтенберг о судьбах забытых художников 1920–1930-х годов. Эта безыскусная фраза, ставшая заглавием, принадлежит художнице Елене Родовой и вполне соответствует концепции нашей статьи: вспомнить, зафиксировать, ввести в исследовательскую зону уходящую натуру: все упомянутые художественные произведения введены в научный дискурс впервые.

⁶⁰ С. Афлатуни, *Экскурсия по махалле*, «Интерпоэзия» 2008, № 2, <http://magazines.russ.ru/interpoezia/2008/2/af8.html> [18.03.2018].

⁶¹ О.О. Ройтенберг, *Неужели кто-то вспомнил, что мы были... Из истории художественной жизни. 1925–1935*, Галарт, Москва 2008.

IWONA KRYCKA-MICHNOWSKA

Uniwersytet Warszawski
ORCID 0000-0001-7293-1240

Między anty- a filosemityzmem. Wizerunki Żydów w dziennikach Zinaidy Gippius i Marii Dąbrowskiej

Between Anti- and Philo-Semitism. Images of Jews in the diaries of Zinaida Hippius and Maria Dąbrowska

Abstract: This article presents Jewish portraits and views on the so-called the Jewish question of Zinaida Hippius and Maria Dąbrowska based on their diaries. Their analysis leads to the conclusion that both the Russian and the Polish writers referred to the Jews in the ambivalent way, and their views, determined by historical events, evolved over time. Both authors were declared opponents of anti-Semitism, understood as a racist ideology manifested in the use of violence against Jews. However, the attitude of Hippius, especially after the Bolshevik Coup, and Dąbrowska — after the Second World War, largely have defined the myth of Judeo-Bolshevism and stereotypical approach to another.

Keywords: diaries, Zinaida Hippius, Maria Dąbrowska, the Jewish question

Между анти- и филосемитизмом. Образы евреев в дневниках Зинаиды Гиппиус и Марии Домбровской

Резюме: В статье представлены образы евреев и взгляды на т.н. еврейский вопрос Зинаиды Гиппиус и Марии Домбровской на основании их дневников. Их анализ приводит к выводу, что как русская, так и польская писательницы относились к евреям двойственно, а их мнения, детерминированные историческими событиями, с течением времени менялись. Обе объявляли себя противниками антисемитизма, понимаемого как расистская идеология, проявляющаяся в применении насилия по отношению к евреям. Однако позицию Гиппиус, особенно после большевистского переворота, а Домбровской — после Второй мировой войны, в значительной степени определили теория жидобольшевизма и стереотипный подход к Другому.

Ключевые слова: дневники, Зинаида Гиппиус, Мария Домбровская, еврейский вопрос

Kwestia relacji polsko-żydowskich od lat wywołuje głębokie emocje, podobnie jak stosunki polsko-rosyjskie i rosyjsko-żydowskie. Wyjaśnianie tych zagadnień skutkuje lepszym zrozumieniem siebie nawzajem, a szczególnie rozpoznaniem przyczyn naszych wzajemnych sympatii i animozji.

Problematyka ta stanowiła istotny przedmiot refleksji Zinaidy Gippius (1869–1945) oraz Marii Dąbrowskiej (1889–1965). Te dwie

nietuzinkowe kobiety dzieliła nie tylko różnica wieku, lecz także światopoglądu, chociażby ze względu na przynależność do różnych kręgów kulturowych. Rosyjska „Dekadencka Madonna” była współtwórczynią i zarazem oryginalnym „wytworem” modernistycznego fermentu, fascynującej kultury przełomu XIX i XX stulecia — tzw. srebrnego wieku. Osobowość Dąbrowskiej „uksztaltowała się w kręgu Żeromskiego, Abramowskiego, Brzozowskiego, Krzywickiego, Kelles-Krauza, Radziwiłłowicza, Dąbrowskiego-Grabca, Struga, S. Stempowskiego, Sempołowskiej i legionu innych”¹. Tym niemniej wiele je także łączyło, co uzasadnia podjęcie badań komparatystycznych. Obydwie — mistrzyni pióra, kultuwujące ideę pisarza-kapłana, diarystki, intelektualistki związane z masonerią oraz zaangażowane politycznie i społecznie patriotki — stały się w jakiejś mierze symbolami swoich trudnych czasów oraz losów całych pokoleń. Ogniwem, które je łączyło, był również słynny petersburski dekadent Dmitrij Fiłosofow — przyjaciel Dąbrowskiej i Stanisława Stempowskiego, a wcześniej członek „mystycznego trójbraterstwa”, które tworzył wraz z Gippius i Dmitrijem Mereżkowskim.

Zarówno pisarka rosyjska, jak i polska były świadkami dziejowych kataklizmów — rewolucji i dwóch wojen światowych, które naznaczyły ich życie. Oczywiście, spojrzenie obydwu diarystek na te tragiczne wydarzenia, a zwłaszcza na I wojnę oraz jej następstwa, musiało być odmienne. Krytyczna wobec rosyjskiej monarchii Gippius kontestowała prowadzone przez Mikołaja II działania militarne, które postrzegała jako przejaw klęski wartości i humanizmu. Podobnie jak znaczna część inteligencji z nadzieją przywitała rewolucję lutową, licząc nie tylko na demokratyczne zmiany w państwie, ale także na duchowe odrodzenie Rosji i ludzkości. Zdecydowanie negatywnie zaś odniosła się do bolszewików, kiedy to, jak sądziła, wraz z przejściem przez nich władzy nadszedł czas Apokalipsy i rządu Antychrysta. Marii Dąbrowskiej oraz narodowi polskiemu Wielka Wojna przyniosła długo wyczekiwaną niepodległość, a wraz z nią ogromną radość, poczucie odpowiedzialności za losy ojczyzny i niepokój o jej przyszłość. Jako tragedię natomiast odebrała Dąbrowska II wojnę światową, która doprowadziła do sowietyzacji Polski i jej kolejnego zniewolenia.

Stosunek obydwu pisarek do Żydów kształtowały nie tylko osobiste relacje z nimi, ale także sytuacja społeczno-polityczna i ich udział w ważnych dla Rosji i Polski wydarzeniach historycznych,

¹ T. Drewnowski, *Rzecz russowska. O piarstwie Marii Dąbrowskiej*, wyd. trzecie przejrane i uzupełnione, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 359.

przy czym kluczowe znaczenie w przypadku Gippius miał przewrót bolszewicki, zaś w przypadku młodszej o dwadzieścia lat Dąbrowskiej — II wojna światowa. Świadczą o tym ich diariusze. To niewątpliwie *opus vitae* autorek. Udostępnione w całości w 2009 roku, liczące trzynaście tomów dzienniki Dąbrowskiej, które obaliły posągowy pomnik pisarki, są jej biografią intelektualną, zapisem życia uczuciowego, a zarazem portretem polskiej lewicującej inteligencji². Skromniejsze ilościowo, ale bardzo istotne dla rosyjskiego piśmiennictwa i kultury, diariusze Gippius odzwierciedlają natomiast poszukiwania ideowe i religijne, a także dzieje inteligencji rosyjskiej na przełomie XIX i XX wieku oraz w pierwszej połowie ubiegłego stulecia.

Teksty obu diarystek łączy niejedno. Tendencja do przerysowań, aforystyczność, ostrość i celność sformułowań wskazują na podobieństwo ich idiolektów; lektura dzienników świadczy także o pokrewnym temperamencie politycznym autorek oraz przenikliwości i trafności ich sądów, zwłaszcza dotyczących zgubnej dla obydwu krajów sowietyzacji.

Biografie i dorobek literacki polskiej oraz rosyjskiej pisarki oczekiwały się niejednego opracowania, jednak mało miejsca poświęcono w nich poglądom diarystek na tzw. kwestię żydowską³. W niniejszym artykule badania porównawcze ograniczone zostały głównie do analizy ich dzienników z lat 1914–1945, a więc obejmujących wydarzenia dwóch wojen światowych i okresu międzywojennego, zaś przedmiotem rozpatrzenia stały się wypowiedzi bezpośrednio wyrażające stosunek autorek do przedstawicieli narodu żydowskiego oraz nakreślone na ich kartach wizerunki Żydów. W oparciu o nie podjęto próbę rekonstrukcji poglądów Gippius i Dąbrowskiej na status, miejsce oraz rolę Żydów w historii Rosji i Polski. Postawy obu diarystek są w tej kwestii niejednoznaczne, sytuują się między anty- a filosemityzmem.

Zinaida Gippius swoje stanowisko wobec Żydów najpełniej wyraziła w tzw. *Dziennikach petersburskich*, pisanych podczas I wojny

² W artykule wykorzystano najpełniejszą edycję dzienników: M. Dąbrowska, *Dzienniki. 1914–1965 w 13 tomach*, PAN, Warszawa 2009. Cytaty z nich opatrzone w tekście głównym numerem tomu i strony w nawiasie.

³ Najobszerniej, jak się wydaje, ta tematyka zaprezentowana została w artykułach: I. Krycka-Michnowska, *Żydzi i kwestia żydowska w prozie niefikcyjnej Zinaidy Gippius*, „Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 2017, nr 27, s. 71–86 oraz C. Skibiński, *Papierowa segregacja. Stosunek Marii Dąbrowskiej do Żydów*, „Pamiętnik Literacki” CVI, 2015, z. 3, s. 19–36; tenże, *Papierowa segregacja. Stosunek Marii Dąbrowskiej do Żydów w jej dziennikach, publicystyce oraz listach*, http://otwarta.org/wp-content/uploads/2014/07/C_Skibinski_esej.pdf [15.05.2018]. Pośrednio nawiązują do niej także teksty: R.F. Brenner, *Ideology and Its Ethics: Maria Dąbrowska's Jewish (and Polish) Problem*, „Slavic Review” 2011, t. 70, nr 2, s. 399–421; G. Borkowska-Arciuch, *Zaczarowana królowna. U źródeł publicystyki społecznej Marii Dąbrowskiej*, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 7–16.

światowej, rewolucji i wojny domowej⁴. Zarówno w Rosji, jak też w kręgach emigracyjnych uchodziła ona za jedną z najbardziej światłych kobiet swych czasów — inteligentną, przenikliwą, choć nierzadko stronniczą. Jako humanistka Gippius sprzeciwiała się wszelkim przejawom dyskryminacji, w tym etnicznej, rasowej i religijnej, czemu wielokrotnie dawała wyraz w wypowiedziach publicznych, szczególnie w swojej publicystyce.

Na przełomie wieków wyrażała protest przeciwko odgórnie sterowanemu antysemityzmowi w Rosji, odrzucała *numerus clausus* w szkołach i wyższych uczelniach, potępiała pogromy, których skutkiem była masowa emigracja Żydów do Europy Zachodniej i USA. Przyjaźniła się z wieloma Żydami, jednoznacznie opowiedziała się przeciwko kampanii antysemickiej po aresztowaniu oskarżonego o rytualny mord Menachema Bejlisa, a w 1914 roku poparła wykluczenie z Towarzystwa Religijno-Filozoficznego za przyjaźnienia z nią Wasilija Rozanowa za jego publikacje w antysemickiej gazecie „Земщина”. Sądziła, że człowieczeństwo jest niezależne od narodowości i wyznania.

Analiza *Dzienników petersburskich* świadczy o ewolucji spojrzenia Zinaidy Gippius na Żydów. Początkowo zapisów im poświęconych jest mało: w pierwszej części diariuszy — *Niebieskiej księdze* (1914–1917) odnajdziemy ich zaledwie kilka. Pisarka zwraca tu uwagę na erupcję problemów narodowościowych, które wyzwołyła wojna. Daleka od nastrojów hurapatriotycznych, przede wszystkim zaś nacjonalistycznych, zdecydowanie potępia urządzane przez Rosjan pogromy. O jej postawie świadczy jeden z pierwszych zapisów w dzienniku datowany na 2 sierpnia 1914 roku, w którym wskazuje na zdziczenie rodaków:

Тысячи возвращающихся с курортов через Швецию создали в газетах особую рубрику: «Германские зверства». Возвращения тяжкие, непередаваемые, но... кто осуждает? Тысячными толпами текут евреи. Один, из Торнео, руку показывал: нет пальца. Ему оторвали его не немцы, а русские — на погроме. Это — что? Или евреи не были безоружны? А если и мы звери... кому перед кем кичиться?⁵.

Po rewolucji 1905 roku wraz z Dmitrijem Mereżkowskim i Dmitrijem Fiłosofowem Zinaida Gippius opowiedziała się za demokratyzacją życia społeczno-politycznego w Rosji. Była zwolenniczką

⁴ Na *Dzienniki petersburskie* (w oryginale *Петербургские дневники*) złożyły się cztery części: *Niebieska księga* (1914–1917), *Czarne zeszyty* (1917–1919), *Czarny notatnik* (1919) i *Szary notes* (1919). W oryginale: *Синяя книга. Петербургский дневник* (1914–1917), *Черные тетради* (1917–1919), *Черная книжка* (1919), *Серый блокнот* (1919).

⁵ З.Н. Гиппиус, *Синяя книга. Петербургский дневник (1914–1917)*, w: tejsze, *Собрание сочинений, Дневники: 1893–1919*, Русская книга, Москва 2003, t. 8, s. 158.

odsunięcia od władzy cara i przeprowadzenia reform proponowanych przez eserowców na czele z Aleksandrem Kiereńskim i Borisem Sawinkowem. Toteż, jak już była mowa, z nadzieją przyjęła rewolucję lutową, która — w jej mniemaniu — miała zainicjować etap braterstwa w dziejach ludzkości. Rewolucję, która zniosła wszelkie ograniczenia wobec Żydów, czyniąc ich pełnoprawnymi obywatelami⁶. Swoją ówczesną postawę polityczną pisarka relacjonuje tak oto:

Я забыла сказать, что зимой, когда сдвинулись особенно все «вопросы» (польский, еврейский и т.д.) и когда я сказала, что признаю первым и главным — вопрос русский, это дало кому-то мысль образовать еще одну группу — «русскую». Сказано — сделано, готово! Есть русская группа. О мысли такой группы мы не очень подробно сговорились. Некоторые, как М., Керенский и, отчасти, Дмитрий, поняли «группу» в моем смысле, т.е. как наш русский вопрос, — наш *внутренний*, и наше к нему отношение в данный момент, *при войне*. Коренной неизбывный вопрос, от разрешения которого зависят автоматически все другие. Поэтому важен так был Керенский, позиция которого мне все больше и больше нравится⁷.

Zapis ten dowodzi, że określenie statusu Żydów w powojennej Rosji było wówczas dla postępowej inteligencji petersburskiej istotnym problemem. Potrzebę rozwiązania nabrzmiałej przez wieki „kwestii żydowskiej” dostrzega również diarystka, choć kilkakrotnie podkreśla, że pierwsza i najważniejsza winna być „kwestia rosyjska”: nakreślenie dróg rozwoju nowej Rosji, jak sądzi, marginalizowane.

W drugiej części dzienników — *Czarnych zeszytach*, opisujących ponure czasy po przejściu władzy przez bolszewików, jest znacznie więcej zapisów dotyczących Żydów; zmienia się także ich charakter. Zinaida Gippius była zagorzałą przeciwniczką bolszewików i Lenina. Nawet dotychczasowych przyjaciół dyskredytowała w jej oczach nie tylko przynależność do partii socjaldemokratycznej, ale jakiegokolwiek przejawy sympatyzowania z nią. Obserwując rewolucyjny żywioł i bolszewickie bestialstwa, pogrążające Rosję w otchłani, pisarka uległa dość powszechnemu wówczas przekonaniu o szczególnym sprawstwie Żydów w tych zajściach. Wielokrotnie na kartach dzienników podkreślała, że o losach kraju decydują nie Rosjanie, lecz garstka Żydów, działających pod swojsko brzmiącymi pseudonimami. To oni w imieniu narodu mieli zawierać traktaty, podpisywać umowy, negocjować z rządami innych państw:

Ваша Наивность! Mister Wilson! Вы хотите спросить нескольких евреев под псевдонимами о «воле русского народа». Что же, спросите, послушай-

⁶ Zob. P. Śpiewak, *Żydokomuna. Interpretacje historyczne*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2012, s. 87–88.

⁷ З.Н. Гиппиус, *Синяя книга. Петербургский дневник (1914–1917)*..., s. 168.

те. Но боюсь, что это недостаточная информация. Вы больше бы узнали, если бы пожили с недельку в Петербурге, покушали нашего овсеца, поездили на трамваях, а затем отправились бы по России... ну хоть до Саратова и обратно. [...] Там вы непосредственным соприкосновением узнали бы «волю русского народа». Или, во всяком случае, наверно, узнали бы его неволю⁸.

Z ironią zauważa, że żydowscy liderzy są traktowani przez przedstawicieli europejskich i amerykańskich rządów jak „wyraźnicy woli narodu rosyjskiego”, co — jej zdaniem — jest wielką mistyfikacją. Z każdym kolejnym zapisem diarystka coraz ściślej wiąże bolszewizm i komunizm z żydostwem, co prowadzi ją do antysemityzmu:

Кровь несчастного народа на вас, Бронштейны, Нахамкесы, Штейнберги и Кацы. На вас и на детях ваших.

Трехдневный срок для подписания «мира» истекает в понедельник утром. Жиды доплелись до Бреста. (Все-таки не в Двинске, куда они лишь первые мольбы и согласия на все послали, совершится это позорное, тайное, «мирное» деянье) (s. 401).

I dalej: „Обеими руками держу себя, чтобы не стать юдофобкой. Столько евреев, что диктаторы, конечно, они. Это очень соблазнительно” (s. 447). Nastroje te znajdują odzwierciedlenie w emocjonalnym stylu jej diariuszy. Zamiast neutralnym znaczeniowo słowem „еврей”, Gippius posługuje się teraz nacechowanym negatywnie słowem „жид”, mającym w języku rosyjskim od wieku XVIII zabarwienie obelżywe, pogardliwe, zwłaszcza w środowisku inteligentkim⁹.

Przez dziennik przewija się galeria postaci pochodzenia żydowskiego, zazwyczaj portretowanych w oparciu o negatywne stereotypy etniczne, z uwydatnianiem przypisywanych im ujemnych cech¹⁰. Są to nierzadko ludzie parający się handlem. Gippius opisuje ich jako cynicznych aferzystów, szubrawców i spekulantów, wykorzystujących trudną sytuację Rosjan, by „zrobić interes”; wskazuje na ich chciwość, przebiegłość, interesowność

⁸ З.Н. Гиппиус, *Чёрные тетради (1917–1919)*, w: те же, *Собрание сочинений...*, t. 8, s. 460. Dalej przy cytatach z tego wydania podano numer strony w nawiasie.

⁹ Zob. Haśło „жид” w: В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка в четырех томах*, Прогресс-Универс, Москва 1994, t. 1, s. 1345; Л.Е. Кругликова и Н.В. Соловьев (red.), *Большой академический словарь русского языка*, Наука, Москва–Санкт-Петербург 2006, t. 5, s. 646; Д.И. Квеселевич, *Толковый словарь ненормативной лексики русского языка*, Астрель АСТ, Москва 2003, s. 216. Interesującą analogię między losem Żydów a losem poetów przeprowadza w *Poemacie góry* Marina Cwietajewa, która podkreśla ich wyalienowanie, okazywaną im pogardę i nienawiść: „Гетто избранничества! Вал и ров./ Пощады не жди!/ В сем христианнейшем из миров/ Поэты – жиды!”.

¹⁰ Zob. E. Morin, *Świat nowożytny a kwestia żydowska*, przeł. W. Prażuch, Czytelnik, Warszawa 2010, s. 78.

i bezduszność. Zdecydowanie częściej jednak skupia uwagę na liderach bolszewickich, nieustannie podkreślając ich żydowskie pochodzenie i formułując wobec nich ostre oskarżenia. Tworzy karykaturalne wizerunki znieawidzonych przez siebie przywódców, aby ich ośmieszyć. Wyraźnie przerysowany, niemal groteskowy jest portret „petersburskiego dyktatora” Grigorija Zinowjewa, który, zdaniem pisarki, przypomina „pulchną, starą ciotkę”, słabą i tchórzliwą:

Человек он жирный, белотелый, курчавый. На фотографиях, в газете, выходит необыкновенно похожим на пышную, старую тётку. Зимой и летом он без шапки... Когда едет в **своем автомобиле, — открытом, — то возвышается на коленях у двух красноармейцев. Это его личная охрана. Он без неё — никуда, он трус первой руки. Впрочем, они все трусы. Троцкий держится за семью замками, а когда идёт, то охранники его буквально теснят в кольцо, давят кольцом** (17/18.08.1919)¹¹.

W sposób karykaturalny charakteryzuje także odpowiedzialnego za zbrodnie czerwonego terroru Moisieję Urickiego. Uchodzący za niemal wszechmocnego, szef piotrogrodzkiej Czeki jest sportretowany jako „malutki kędzierzawy Żydek, najbardziej typowy, bezczelny typ”. Komiczny efekt wzmacnia zestawienie go ze stojącymi w kolejce „dryblasami” z carskiej rodziny Romanowów:

На днях всем Романовым было повелено явиться к Урицкому — регистрироваться. Ах, если б это видеть! Урицкий — крошечный, курчавенький жидочек, самый типичный, нагряк. И вот перед ним — хвост из Романовых, высоченных дылд, покорно тянущих свои паспорта. Картина, достойная кисти Репина! (s. 412).

Drwiąco opisuje Gippius przypominający maskaradę pogrzeb komisarza ds. druku, propagandy i agitacji W. Wołodarskiego, zabitego latem 1918 roku:

Проснулась от дудящей за открытым окном музыки. Поняла, что это они своего мёртвого жида везут с почестями на Марсово поле. [...]

Дождь, слава Богу, и всё время проливной. Красные тряпки, лениво несомые, взмокли. На углу процессия затормозилась. Красноармейцы кивали руками и ногами, играя в настоящих солдат. Некоторые были в шинелях длинных, по самые пятки, точно в капотах. Провожающие барышни-большевички уныло стояли под зонтиками. Баба, глазевшая с тупым равнодушием, неприлично задирала юбку. На скисшем бархатном знамени белели горьковские слова: «Безумству храбрых поём мы песню...»

Провезли высокую колесницу вроде виселицы, с неё болтались длинные красные и чёрные полосы (10.06.1918, s. 434).

¹¹ З.Н. Гиппиус, *Чёрная книжка* (1919), w: тејже, *Собрание сочинений, Дневники 1919–1941. Из публицистики 1907–1917 гг. Воспоминания современников*, Русская книга, Москва 2005, t. 9, s. 39.

Diarystka nie tylko pozbawia autorytety bolszewickie cech heroiczych, ale także je kompromituje, dokonując ich symbolicznego zniszczenia, bowiem — jak zauważa Ewa Pogonowska — „najtrafniejszym sposobem zdetronizowania ‘wielkiego’ jest ukazanie jego słabych stron, kontrastujących z majestatem władzy”¹².

Opisując Rosję pod władzą bolszewicką, Gippius wykorzystuje różnorodne analogie historyczne, nierzadko ze sobą sprzeczne. Z jednej strony wprowadza wątek mesjanistyczny: swoją ojczyznę, którą przybijają do krzyża Żydzi, utożsamia z Chrystusem narodów, z drugiej zaś cierpienia Rosjan kojarzą się jej z losem narodu żydowskiego w niewoli egipskiej¹³.

Z licznych wypowiedzi diarystki wyłania się obraz zagłady ojczyzny, niszczonej przez obcokrajowców — Polaków, Łotyszów, głównie zaś Żydów. W świetle sugestii, że liderzy bolszewicy to nie-Rosjanie, wiarygodniej brzmi twierdzenie, iż są oni uzurpatorami, dążącymi do unicestwienia rosyjskiego narodu, a nie wyrażicielami jego woli.

Lektura *Dzienników petersburskich* dowodzi, że po październiku 1917 roku, obserwując dokonującą się na jej oczach zagładę ojczyzny, Zinaida Gippius — zwolenniczka braterstwa wszystkich narodów — włącza się w antysemicki dyskurs oraz w szablonowe myślenie, że to „Żydzi uknuli rewolucję bolszewicką i narzucili komunizm narodowi rosyjskiemu, który go nie chciał”¹⁴. Tym samym przyczynia się do rozwoju mitu judeobolszewizmu czy też żydokomuny, choć — jak twierdzi Paweł Śpiewak — teza, że partia bolszewicka była partią żydowską, a Żydzi stanowili większość jej kierownictwa i dominowali we władzach sowieckich, jest fałszywa¹⁵.

Równie złożony, czasami paradoksalny, był stosunek Marii Dąbrowskiej do Żydów i „kwestii żydowskiej”, o czym świadczą jej dzienniki. Podobnie jak w przypadku Zinaidy Gippius na jej spojrzenie wpływały nie tylko osobiste kontakty, ale także powielane przez nią stereotypy i sytuacja polityczna w kraju.

Snując opowieść o sobie i świecie, diarystka prezentuje barwne sylwetki setek spotykanych przez siebie osób, znanych na arenie publicznej i „zwyczajnych”, w tym Żydów: rzemieślników, handlarzy, lichwiarzy, żołnierzy, polityków, ludzi kultury. Są wśród nich jej dobrzy znajomi i osoby przypadkowo spotkane; chrześcijanie

¹² E. Pogonowska, *Dzikie biesy. Wizja Rosji sowieckiej w antybolszewickiej poezji polskiej lat 1917–1932*, UMCS, Lublin 2002, s. 221. Zob. także: I. Krycka-Michnowska, *O sobie, o Rosji, o duszy rosyjskiej. Dzienniki Zinaidy Gippius*, Śląsk-SIW, Katowice 2015, s. 276–301.

¹³ Zob. З.Н. Гиппиус, *Серый блокнот*, w: Тејзе, *Собрание сочинений...*, t. 9, s. 73.

¹⁴ J. Trachtenberg, *Diabeł i Żydzi. Średniowieczna koncepcja Żyda a współczesny antysemityzm*, przeł. R. Stiller, Uraeus, Gdynia 1997, s. 15.

¹⁵ Zob. P. Śpiewak, *Żydokomuna. Interpretacje historyczne...*, s. 92–93.

od kilku pokoleń, „wypróbowani Polacy i obywatele”, ale też spolszczeni i ochrzczeni Żydzi, którzy, jej zdaniem, łatwo i szybko się wynaradawiają. Dąbrowska stosunkowo rzadko wypowiada się wprost na temat ich miejsca i statusu w Polsce oraz relacji polsko-żydowskich. Jest jednak szczególnie wyczulona na kwestie narodowościowe: wytyka znajomym bądź przygodnym osobom żydowskie pochodzenie, odnotowuje, kto jest Żydem lub na Żyda wygląda, analizuje wpływ narodowości na postawę, poglądy i zachowanie, nierzadko postrzegając ludzi przez pryzmat obiegowych, uproszczonych opinii i uprzedzeń. Mówiąc o przedstawicielach narodu żydowskiego, Dąbrowska posługuje się najczęściej neutralnym określeniem Żyd¹⁶ (lub angielskim „jew”), czasem — nacechowanym pejoratywnie, pogardliwym zdrobnieniem „Żydek”, pisany zazwyczaj małą literą, incydentalnie — obelżywym określeniem „żydziak”.

Pierwszy chronologicznie, a zarazem symptomatyczny, zapis w dzienniku, gdzie mowa jest o Żydach, odnosi się do wydarzeń I wojny światowej (przełomu 1914/15), choć sporządzony został w styczniu 1942 roku. Diarystka relacjonuje tu swoją nieudaną wyprawę do Warszawy w charakterze emisariuszki Aleksandry Szczerbińskiej, późniejszej żony Józefa Piłsudskiego. Podróż, która wiedzie przez okolice Nadarzyna i Mszczonowa niemal pod ostrzałem armatnim, odbywa pisarka wynajętą furmanką żydowską. Motywy woźnicy, który odważył się na tę niebezpieczną eskapadę, komentuje następująco: „Na koniec jakiś żydek zdecydował się ze mną wyruszyć, chęć zarobku przemogła trwogę” (I, s. 22).

Zapis ten świadczy o stereotypowym postrzeganiu Żydów przez Dąbrowską jako ludzi chciwych, dla których pieniądze są ważniejsze niż własne zdrowie i życie. Z dalszej relacji wynika, że furman jest ponadto tchórzliwy, wpada w panikę przy kolejnych wystrzałach. Ostatecznie jednak zarówno on, jak i jego rodzina okazują się ludźmi nader „zacnymi”: zapraszają przygodną podróżniczkę do swego domu, choć wszyscy inni odmawiają jej noclegu, oddają własne łóżko, karmią i poją. Małżonka gospodarza jest opisana jako osoba „serdeczna i gościnna”, Dąbrowska dostrzega także nietuzinkową urodę jednej z córek, schludność biednego, ciasnego domu, wreszcie okazaną jej bezinteresowną dobroć: „Zostawiłam na stole srebrnego rubla i wyszłam z tego

¹⁶ Istnieje, co prawda, także drugie, pejoratywne znaczenie wyrazu „Żyd” odnotowane m.in. w międzywojennym Słowniku języka polskiego, oznaczające człowieka, którego religią jest pieniądz, „szachraja, handlarza, kramarza, tandeciarza; człowieka wyrachowanego, lichwiarza, kutwę, skąpca, chciwca, zdierec, wyzyskiwacza”. Zob. Hasło „Żyd”, w: J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 8, Warszawa 1935, s. 732.

żydowskiego domu, który z największą prostotą wypełnił wobec mnie katolickie przykazanie: Podróżnego w dom przyjąć” (I, s. 24).

W kolejnym passusie, będącym wyrazem antyklerykalizmu pisarki, zwraca ona uwagę na paradoksalność sytuacji, w jakiej się znalazła: oto chrześcijański uczynek miłosierdzia wobec bliźniego spełnili Żydzi, nie sprostali mu natomiast miejscowi notable— ochrzczeni Polacy, a także ksiądz katolicki, który odprawił ją z kwitkiem.

Zwłaszcza w latach 30. Żydzi stanowią główny temat dyskursu diarystycznego, gdy mowa jest o finansach rodzinnych, długach, dzierżawach, transakcjach handlowych. W pewnej mierze może to wynikać z niebezpiecznego przekonania autorki o ich dominacji w życiu gospodarczym kraju, przede wszystkim w handlu¹⁷. Są wówczas opisywani schematycznie jako cyniczni, bezwzględni wyzyskiwacze, skupieni jedynie na zarabianiu pieniędzy, skąpi, tchórzliwi i aroganccy. W taki sposób charakteryzuje Dąbrowska właściciela domu, który wytacza proces za zaległe komorne jej siostrze Jadwidze oraz nękającego ją wierzyciela brata:

Dziś „objawił” się wierzyciel Stasia Hellera, niemiły Żyd o trzech adresach, tchórzliwy i arogancki, zupełnie ciemna osobistość. Wypłaciłam go. Ale on wymagał jeszcze względów i uprzejmości. Przyjęłam go tak, że zaczął coś bąkać, że to jest „obraza wojska”. Ten stwór jest bowiem porucznikiem w stanie spoczynku. Myślał, sądząc z szorstkiego przyjęcia, że mu nie dam pieniędzy. Kiedy dostał swoje 150 złotych, myślałam, że się sfajda na poczekaniu z uciechy. Mały domorośły Shylock, który za 125 zł chciał zgubić całe życie człowieka (24.09.1936) (III, s. 208).

„Żydowszczyznę”, czyli charakterystyczne cechy i właściwości żydowskie¹⁸, pisarka kojarzy z brudem, chaosem, wrzawą, wzbudzającymi w niej niechęć, a niekiedy odrazę. Jednym z lejtymotywów dzienników są realistyczne, nasycone detalami opisy prowincjonalnych żydowskich miasteczek i dzielnic, najczęściej nacechowane negatywnie. Błądząc uliczkami Lublina, diarystka napomyka o „odorze żydowskich brudów i cebuli” i o „żydowskiej biedocie”; gdzie indziej pisze o cywilizacyjnym zacofaniu, „brudzie i smrodzie”, „chaosie” i „jarmarcznej wrzawie” żydowskich dzielnic, nędznych i niechlujnych; na zasadzie kontrastu zestawia zaniedbane żydowskie ogrody z polskimi, choć zdarza się jej także nocować w „bardzo przyzwoitych i nieskazitelnie czystych hotelikach żydowskich”. Jej zdaniem brak Żydów w miasteczkach czynił

¹⁷ Zob. J. Tomaszewski, *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*, Wydawnictwo UW, Warszawa 1990, s. 25.

¹⁸ Zob. Hasło „żydowszczyzna”, w: W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. X, PWN, Warszawa 1968, s. 1474.

je „schludnymi, przyjemnymi i swojskimi”, natomiast kultura i tradycja żydowska utożsamiana z czymś egzotycznym i odległym wzbudza w niej poczucie totalnej obcości¹⁹. Symptomatyczny jest noszący cechy ksenofobii opis jej wrażeń z pobytu w Szczecbrzeszynie w 1925 roku:

Były to jakieś żydowskie święta. W mieście panowała cisza, z synagogi rozlegały się na całe miasto ekstazyjne rozzdzierające pienia religijne, a oprócz tego Żydzi modlili się w różnych domach modlitwy. [...] Doznałam wrażenia, że jestem gdzieś w Arabii, owiało na mnie obcością tak wielką, że aż przerażającą. Uciekłyśmy, co prędzej z tej ponuro egzotycznej uliczki (VI, s. 108).

Żydzi bywają bohaterami koszmarów sennych Dąbrowskiej, które skrupulatnie zapisuje w dzienniku: są wówczas brudni, lubieżni i odrażający. Pisarka zwraca również uwagę na ich nierzadko spotykaną wrogość wobec Polaków. Jednak, jak pokazywał pierwszy zapis, nie stara się portretować Żydów jednostronnie, nie przemilcza informacji o ich życzliwości i dobru, którego od nich doświadcza. Opowiada m.in. o poświęceniu niejakiego doktora Berglasa, który podczas jej pobytu w Królestwie Jugosławii w 1934 roku przyjechał spod Zagrzebia wyłącznie po to, by opatrzeć jej chorą nogę, czym wzbudził jej wdzięczność i rozzczulenie.

Liczne pochlebne wobec Żydów zapisy świadczą o podziwieniu diarystki dla ich wkładu w rozwój kultury europejskiej; autorka ceni ich szczególną wrażliwość i inteligencję, z uznaniem wypowiada się zwłaszcza o ich talencie i kunszcie muzycznym oraz malarzkim. Tak oto opisuje koncert w filharmonii 18 listopada 1933 roku:

Kon grał koncert f-mol z niemieckim dyrygentem [Horenszteinem — I.K.-M.] (wyrzuconym przez Hitlera Żydem). Co ci dwaj Żydzi zrobili z tego koncertu. Ja go zawsze lubię, ale wczoraj miałam wrażenie, że niektóre części słyszę po raz pierwszy. Po tym była VII Symfonia, też i takiego Beethovena dawno nie słyszałam. Wróciłam upita i ze strasznym poczuciem jednocześnie, że nie dam rady swojej robocie (II, s. 165).

Gdzie indziej, rozmyślając nad symfonią *Patetyczną* Piotra Czajkowskiego, dodaje: „Taką muzykę mogą tworzyć tylko Rosjanie albo Żydzi” (II, s. 177). Dąbrowską porusza także żydowska muzyka religijna, choć zarazem, jak już była mowa, odczuwa ją jako powiew kultury obcej.

Na szczególną uwagę zasługuje postawa pisarki w połowie lat 30., w okresie wzrostu antysemityzmu w Polsce — nasilenia się oskarżeń Żydów o ich związki z komunizmem i monopolizowanie życia gospodarczego. Część ugrupowań politycznych (zwłaszcza

¹⁹ Zwraca na to uwagę także Cyryl Skibiński, *Papierowa segregacja...*, s. 22–23.

endecja) propagowała wówczas hasła bojkotu gospodarczego Żydów, a bojówki młodzieżowych organizacji związanych z ONR wymuszały stosowanie getta ławkowego na terenie wyższych uczelni²⁰. Diarystka kilkakrotnie podejmuje ten temat w dziennikach. Odnotowuje „chuligańskie ekscesy antyżydowskie”, wspomina o rozruchach i wyrzucaniu studentów-Żydów z uniwersytetów, co wywołuje jej oburzenie. Pisarka jawi się tutaj jako zdecydowana przeciwniczka działań antysemitycznych, w tym dyskryminacji Żydów w dziedzinie dostępu do szkolnictwa wyższego. Tę tezę potwierdza jej ówczesna publicystyka, a zwłaszcza głośny artykuł *Doroczny wstyd* z 1936 roku, o którym wspomina w dziennikach. Autorka ostro potępia pogromy, przemoc fizyczną wobec Żydów oraz ich szykanowanie i poniżanie godności jako działania barbarzyńskie, „urągające [...] nie tylko cywilizacji, ale najelementarniejszym uczuciom ludzkim i obywatelskim”. Protektorów, inspiratorów i wykonawców zająć uznaje za ludzi zwyrodniałych moralnie, „głuchych, dzikich albo wyzbytich sumienia”. Oskarża ich o fanatyzm, ciemnotę i chamstwo; zarzuca warcholstwo. Zdecydowanie potępia nienawiść rasową, zwłaszcza wśród studentów, którzy w ten sposób — jak mniema — znieważają majestat nauki²¹.

Za zaistniałą sytuację Dąbrowska, która występuje jako obrończyni praw mniejszości oraz moralistka, obwinia nie tylko stronnictwa nacjonalistyczne, ale całe społeczeństwo polskie: kler, rodziny, prasę, system szkolnictwa, środowisko akademickie i literackie. Publicystka potępia przemoc wobec przedstawicieli innego narodu, a także wyraża troskę o zagrożone morale narodu własnego. Kończy artykuł gorzką konkluzją: „my, starzy winowajcy, gorszyście i bierni przyzwalacze powinniśmy wiedzieć, że dźwigamy na sobie ciężki grzech cudzy, który przynosi Polsce tylko szkodę, złe imię i wstyd”²². Jej postawa jest przejawem wierności etosowi demokratycznego pisarza-intelektualisty, „który [...] poczuwa się do odpowiedzialności za los narodu”²³.

Dąbrowska wykazała się tutaj dużą odwagą cywilną, jako jedyna ze znanych w dwudziestoleciu międzywojennym osób, publicz-

²⁰ Zob. hasło „antysemityzm”, w: *Wielka encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, t. II, s. 155.

²¹ M. Dąbrowska, *Doroczny wstyd*, w: *Polska lewica społeczna wobec oświaty w latach 1919–1939. Wybór materiałów*, wybór, wstęp i przypisy B. Ługowski, E. Rudziński, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1960, s. 354–358.

²² Tamże, s. 358. Swoją stosunek do „kwestii żydowskiej” Dąbrowska wyraziła explicitie także w broszurach z końca lat 30. pt. *Ręce w uścisku i Na rozdrożu*. Ostatecznym rozwiązaniem „problemu żydowskiego” miała być — jej zdaniem — realizacja idei Polski wielonarodowej, gwarantującej równe prawa swoim lojalnym obywatelom przy poszanowaniu wyjątkowości ich kultur.

²³ T. Drewnowski, *Rzecz russowska...*, s. 359.

nie protestując przeciwko antysemityzmowi, co zresztą spotkało się z ostrą krytyką skrajnie prawicowych środowisk²⁴. Pisarka jawi się jako osoba otwarta na „inność” i postępową, jednakże — jak wynika z dzienników — nie jest skłonna do bezwarunkowego zaakceptowania tradycji żydowskiej. Opór moralny wzbudza w niej zwłaszcza ubój rytualny, który potępia jako obyczaj barbarzyński, a tym samym poddaje krytyce żydowskie prawo religijne. Sądzi, że obyczaj ten budzi wstęt i pogardę nawet największych filosemitów. W kontekście procedowanej w Sejmie ustawy z 18 marca 1936 roku notuje: „Straszne, żeby istniały jeszcze religie mające tak barbarzyńskie potrzeby” (III, s. 178). Zarzuca także słabość polskiemu rządowi, który, jej zdaniem, ustępuje pod naciskiem międzynarodowej finansjery żydowskiej²⁵.

Postawa Dąbrowskiej staje się jeszcze bardziej dwuznaczna podczas II wojny światowej. W czasie okupacji pisarka prawdopodobnie pomagała ukrywającym się Żydom, niosła im pomoc materialną także po jej zakończeniu, nienawidziła szmalcowników²⁶. Zastanawiający jest jednak fakt, że diarystka niemal przemilcza w dziennikach temat Holocaustu, jedynie enigmatycznie napomyka o niemieckich planach wymordowania Żydów, dostrzegając analogie między losem narodu polskiego i żydowskiego. Pod datą 20.11.1943 notuje: „Okropne pogłoski wśród ludu warszawskiego. Wszyscy mówią o komorach gazowych i że Niemcy chcą nas wymordować jak Żydów. Właściwie już wymordowują” (V, s. 71). Pół roku później formułuje myśl o charakterze wyraźnie antysemickim:

Jezus Maria, jak ja drzę — że zwycięstwo bolszewicko-angielskie mogłoby oddać znowu Polskę w ręce Żydów. Na myśl, że nasze miasteczka mogłyby się znów zamrozić tym posępnym czarnym tłumem — wszystko nam z rąk wzdierającym — zimny dreszcz mnie przechodzi i żyć się nie chce.

Z opowiadań nauczycielstwa sądzę, że mimo wszystko dziś nie mniej, ale więcej niż za niepodległości ludzi uczy się. Po prostu ci, którzy nie mieli środków na to, żeby kształcić dzieci — dziś je znajdują. Wielu ludzi przypisuje to zniknięciu Żydów — i mimo że strasznie się (wobec sposobu nieludzkiego, w jaki zniknęli) do tego przyznać — sądzę, że mają rację. Wbrew obawom [...] — jak Polska dałaby sobie radę bez Żydów — myślę, że rozkwitnęłaby bez nich jak kwiat (27.05.1944) (V, s. 112)²⁷.

²⁴ Zob. *Nie tylko — odpoczwiona (z Tadeuszem Drewnowskim rozmawia Elżbieta Sawicka)*, w: T. Drewnowski, *Wyprowadzka z czyścica. Burzliwe życie pośmiertne Marii Dąbrowskiej*, PIW, Warszawa 2006, s. 107.

²⁵ Notatki z lat 30. dowodzą także, że Dąbrowska była rzeczniczką powstania państwa żydowskiego, jednak stosunek pisarki do tej kwestii również odzwierciedla ambiwalencję jej postawy wobec Żydów.

²⁶ W czasie wojny diarystka pisze m.in. o przeszukiwaniu przez hitlerowców jej mieszkania, a pod datą 30.05.1945 opisuje spotkanie z Żydówką, która wróciła z Ravensbrück. Dąbrowska daje jej chleb, kaszę i cukier.

²⁷ Gdzie indziej notuje: „Trapią mnie też posępne rozmyślenia — cierpię na myśl, że Żydzi pod protekcją Rosji mogą znów zawładnąć życiem gospodarczym kraju — co by to za piekielna krzywda była. A nie wolno

Stosunek autorki *Nocy i dni* do rzeczywistości powojennej aż do czasów odwilży w znacznej mierze zdefiniował stereotyp żydokomuny. Oburzenie Dąbrowskiej wzbudzało instrumentalne traktowanie historii przez nową władzę i jej upolitycznianie, o czym świadczy zapis z 1.06.1945: „Jak można opluwając i depcząc powstanie warszawskie jednocześnie oblepić całą Warszawę plakatami «Cześć powstańcom w getcie»” (V, s. 145). Także podczas odsłonięcia Pomnika Bohaterów Getta w 1948 roku, diarystka z goryczą podkreślała, że powstańcy warszawscy nie doczekali się upamiętnienia. Pisarka krytycznie odniosła się do rządów komunistycznych, które postrzegała — podobnie jak wcześniej Zinaida Gippius — jako wrogi żywioł sowiecki i żydowski, dążący do zagłady jej ojczyzny i narodu:

Zdaje się, że oni chcą zniszczyć teraz socjalistów. Potem przyjdzie kolej na demokratów, potem na katolików, wreszcie na czystkę w P.P.R. Ostają się jedynie ludzkie wywłoki oraz ugodowcy — apologetci uległości wobec każdego rządu, ugody z każdym stanem rzeczy. Rosja jest wielka i cierpliwa — nie spocznie póki nie wykona [...] na Polsce programu hitlerowskiego. [...] UB, sądownictwo są całkowicie w ręku Żydów [...] Żydzi osądzają i na kaźń wydają Polaków. I jak to nie ma w Polsce szerzyć wrednego antysemityzmu? (Rok 1947) (V, s. 220).

Udział Żydów w komunistycznym aparacie bezpieczeństwa, zbrodniczym sądownictwie i szkalujących Polskę mediach oraz ich faworyzowanie przez nową władzę przyczyniały się do wzrastania, zdaniem pisarki, psychologicznie zrozumiałych nastrojów antysemitycznych.

Zasadnicze znaczenie w przełamywaniu stereotypowego myślenia Dąbrowskiej o Żydach miał rok 1956. W okresie odwilży w dzienniku pojawiają się wypowiedzi o wiele bardziej przyjazne wobec nich. Pisarka częściej stara się ich usprawiedliwiać, dostrzega ich inteligencję, zaradność, uczciwość:

P. Lipkówna bardzo sympatycznie odzywa się o tych Żydach lipczańskich (co mnie do niej zjednywa). Byli świetnymi kupcami, bardzo uczciwymi [...], cierpliwymi na grymasy kupujących, rzetelnymi. Powiada, że zakorzenione przekonanie o Żydach jako nabierających i oszustach w handlu jest przesądem. Przeciwnie, nasza ludność wiejska daleko skłonniejsza jest do szwindlu, nabierania, oszustwa. A w dodatku i do kradzieży, której Żydzi w ogóle nie znają. Zupełnie się z nią zgadzam. Żydów jako kupców zawsze ceniłam, zdając sobie jednak sprawę, jaka to tragedia, że cały prawie handel jest w ich rękach (23.08.1956) (X, s. 91).

nam będzie zabronić im, by tu mieszkali, choć Sowietom wolno będzie wysiedlić Polaków z Małopolski, Wołynia i Wileńszczyzny. To, co teraz zrobiono z Polską, przechodzi wszystko, co znane jest w dziejach jako cynizm i narzucenie narodowi obcej woli przemocą” (27.01.1945) (V, s. 138).

Słownik diarystki wzbogaca się wówczas o zabarwione pozytywnie określenia: „Polacy żydowscy” i „Polacy żydowskiego pochodzenia”. To głównie oni, zdaniem pisarki, stanowili wewnętrzną opozycję komunistyczną: „Żydzi są znacznie inteligentniejsi, czy też lotniejsi umysłowo od Polaków i zawsze są gotowi do jakiegoś fermentu duchowego” — notuje 8.01.1956 (X, s. 10). Myśl tę rozwija kilka miesięcy później:

Rzecz paradoksalna, Polacy żydowskiego pochodzenia zaczynają prowadzić Polskę przeciw Rosji, jak wprzódę grali pierwsze skrzypce w montowaniu wedle fałszywych recept rzekomej przyjaźni polsko-radzieckiej (21.10.1956) (X, s. 117).

Jak dowodzi analiza dzienników Zinaidy Gippius i Marii Dąbrowskiej — ważnych świadectw historycznych swoich czasów — stosunek obydwu autorek do Żydów był ambiwalentny. Ich stanowiska z biegiem lat ewoluowały, w znacznej mierze determinowane przez wydarzenia dziejowe. Obie pisarki były zdeklarowanymi przeciwniczkami antysemityzmu, ujmowanego jako rasistowska ideologia przejawiająca się w prześladowaniu i dyskryminacji Żydów, o czym świadczą zarówno ich zapiski diarystyczne, jak i publicystyka. Choć postawa Gippius, zwłaszcza wkrótce po przewrocie bolszewickim, odpowiadała ukształtowanym przez stulecia negatywnym stereotypom etnicznym, z jej dzienników, a także emigracyjnej publicystyki, wypływa przekonanie o potrzebie pojednania między narodami oraz wiara w możliwość jego urzeczywistnienia w przyszłości. Nadzieje na przemianę ludzkości w braterską wspólnotę wiąże pisarka z ruchami religijnymi w Rosji, odrodzeniem Kościoła prawosławnego oraz otwarciem się Żydów na chrześcijaństwo²⁸.

Podejście Dąbrowskiej nierzadko cechuje ksenofobia i stereotypowość odbioru innego, jednak — jak przekonuje Tadeusz Drewnowski, zasłużony badacz jej twórczości — „pomawianie jej o antysemityzm czy nieczułość na holocaust byłoby jawnym nieporozumieniem”²⁹. Wskazuje on raczej na bezradność pisarki wobec kwestii żydowskiej³⁰. Gdzie indziej zwraca uwagę na jej „postawę polonocentryczną, wspartą o wyjątkowo żywą świadomość historyczną. Z jednej strony dbałość o mniejszości narodowe i ich ludzki status w II Rzeczypospolitej, a z innej — poczucie, że to naród polski jest tutaj gospodarzem i on ma odpowiadać za wszystko, co się w kraju dzieje”³¹. Na jedynie pozorną niekon-

²⁸ Zob. I. Krycka-Michnowska, *Żydzi i kwestia żydowska w prozie niefikcyjnej Zinaidy Gippius...*

²⁹ T. Drewnowski, *Rzecz russowska...*, s. 392.

³⁰ Tamże.

³¹ *Nie tylko — odpowciwiona (z Tadeuszem Drewnowskim rozmawia Elżbieta Sawicka)...*, s. 107–108.

sekwencję postawy Dąbrowskiej wskazuje Cyryl Skibiński, który wysuwa i rozwija tezę, że pisarka niezmiennie postrzegała Żydów jako obcych, a nicią spajającą w całość jej stosunek do nich można uznać jej przekonanie, że podstawową wartością stanowi dobro narodu polskiego³².

Niewątpliwie, poglądy i postawy obydwu autorek warunkowały ich osobiste doświadczenia i relacje z Żydami, stereotypy i schematy myślowe oraz sytuacja polityczna — ich faktyczne lub rzekome uczestnictwo w kluczowych dla Rosji i Polski wydarzeniach historycznych: przewrocie październikowym, rządach bolszewickich i władzach stalinowskich. Jak się wydaje, etos inteligencji i neochrześcijańska etyka w przypadku Zinaidy Gippius, laicka zaś — Dąbrowskiej, kazały im bronić praw mniejszości, Żydów uciskanych i poniżanych, a ruso- bądź polonocentryzm sprawiły, że w chwilach zagrożenia statusu własnej ojczyzny widziały w nich uzurpatorów.

Podjęte tu kwestie trudno jest jednoznacznie interpretować, nie pozwalają też one na arbitralne wnioski. Obszerność problematyki, a zarazem ograniczony materiał badawczy i wąskie ramy artykułu umożliwiają jedynie wskazanie perspektywy komparatystycznej. Ten ważny w życiu i twórczości obu diarystek temat wymaga dalszych, pogłębionych badań.

³² Zob. C. Skibiński, *Papierowa segregacja...*, s. 35–36.

MARIAN KISIEL

Uniwersytet Śląski
ORCID 0000-0002-6752-2407

„Beznogi garbus o pięknej twarzy” Szkic do portretu Sołomona Barta

“A Legless Hunchback with a Beautiful Face”. Portraying Salomon Bart

Abstract: The paper is devoted to Salomon Bart (1885–1941), a poet and an emigrant, who moved to Warsaw after the October Revolution. In the 1930s, he joined Literaturnoe Sodruzhestvo, which gathered Russian intellectuals and artists in Poland. He published five volumes of poetry, focusing predominantly on death. Even during his lifetime, he was considered a peculiar poet. In October of 1940, he was transported to and held in the Warsaw Ghetto, where he died of hunger.

Keywords: Solomon Bart, Poetry of the Silver Age, Russian Emigration, Literaturnoe Sodruzhestvo, Warsaw Ghetto

«Безногий горбун с красивым лицом». Эскиз к портрету Соломона Барта

Резюме: Статья посвящена Соломону Барту (1885–1941), поэту-эмигранту, жившему после Октябрьской революции в Варшаве. В 1930-е годы XX века он был членом «Литературного содружества», объединяющего русскую интеллектуальную и художественную среду в Польше. Барт опубликовал пять сборников стихов, главной темой которых являлась смерть. Уже при жизни он считался поэтом эксцентричным. В октябре 1940 года вместе с другими евреями он был заключен в варшавское гетто и там умер от голода.

Ключевые слова: Соломон Барт, поэзия Серебряного века, русская эмиграция, Литературное содружество, Варшавское гетто

Sołomon Wieniaminowicz Kopelman, znany jako Sołomon Bart, został odzyskany dla literatury rosyjskiej późno. Jego zachowany dorobek poetycki, wraz z towarzyszącymi mu listami, pracami krytycznymi i jednym opowiadaniem, opublikowano sześćdziesiąt lat po śmierci twórcy — najpierw w Stanfordzie, później w Moskwie (edycja pełna)¹. Stało się tak za sprawą Dymitra Hessena i Lazara Fleishmana, nieustrudzonych orędowników dzieła Barta. W Polsce

¹ С. Барт, *Собрание стихотворений*, Д.С. Гессен (wstęp), Л. Флейшман (red.), „Stanford Slavic Studies” 2002, vol. 24; С. Барт, *Стихотворения. 1915–1940. Проза. Письма*, Д.С. Гессен, Л.С. Флейшман (red.), Водолей Publishers, Москва 2008.

siedem jego wierszy oraz dwa listy z getta w przekładach Piotra Fasta i moim odnajdziemy na łamach rocznika „Narracje o Zagładzie”². Pierwsza polska prezentacja książkowa autora *Floridei* ukazała się nakładem Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego³. Jest ona skromnym wariantem edycji stanfordzko-moskiewskich, przynosi wybór wierszy w tłumaczeniu Zbigniewa Dmitrocy, listy z getta w moim tłumaczeniu oraz krytycznoliterackie prace (również Hessena, Fleishmana i Lwa Gomolickiego) w tłumaczeniu Ewangeliny Skalińskiej. Polskim orędownikiem tych przekładów jest Piotr Mitzner.

O Kopelmanie *vel* Barcie wiemy niewiele, więcej natomiast wiemy o jego rodzinie. Przyszły poeta urodził się w Petersburgu w żydowskiej rodzinie kupieckiej w roku 1885, umarł w warszawskim getcie 13 sierpnia 1941 roku. Hessen napisał: „pochodził z zamożnej rodziny, bywał za granicą”⁴. Rodzina Kopelmanów pochodziła z Wasiliszek w powiecie lidzkim, w guberni grodzieńskiej. Dziadek Elia Nohimowicz (ros. Ilija Naumowicz) Kopelman (1828–1914) był pisarzem, zwolennikiem asymilacji Żydów w środowiskach nieżydowskich, uczestnikiem ruchu haskala, autorem m.in. *Das Licht des Evangeliums* (1895), w którym podjął kwestię relacji judaizmu i chrześcijaństwa. Był kupcem petersburskiej pierwszej gildii, prowadził firmę „E.N. Kopelman i synowie”. Owi synowie, to ojciec Sołomona — Beniamin (ros. Wieniamin) (1951–1938) oraz jego brat Judel (1841–1893). Matką Sołomona była Lida (ros. Luba) z domu Helfand (1861–1935), rodzeństwem — Izaak (1884–?) oraz siostra Berta, u której mieszkał w Warszawie (zginęła z rodziną w getcie). Stryjecznym bratem Sołomona Wieniaminowicza był wydawca Sołomon Judelewicz (Juliewicz) Kopelman (1881–1941). Dzięki tym nielicznym informacjom możemy próbować odtworzyć historię rodziny, jakże porwaną i okrutną.

Sołomon Wieniaminowicz był kaleką. „W dzieciństwie wpadłem pod tramwaj” — cytuje Hessen słowa Barta⁵, o nim samym pisząc jako o „kulawym garbusie”⁶. „Niezapomniany wygląd — wielka ciężka głowa porośnięta rzadkimi, rudymi włosami, wypukłe czoło, ogromne, bardzo jasne oczy. Głos trochę głuchy, gardłowy”⁷. Inny poeta, Polak żydowskiego pochodzenia, urodzony w 1916 roku w Piotrogradzie i zmarły w 1943 roku w Warszawie, Jerzy Kamil Weintraub,

² S. Bart, *Listy i wiersze*, przeł. P. Fast, M. Kisiel, „Narracje o Zagładzie” 2015, nr 1, s. 119–128.

³ S. Bart, *Nieuniknione*, przeł. Z. Dmitroca, E. Skalińska, M. Kisiel, oprac. D. Hessen, L. Fleishman, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016.

⁴ D. Hessen, *Sołomon Bart (z moich wspomnień)*, w: S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 97.

⁵ Tamże, s. 97.

⁶ Tamże, s. 96.

⁷ Tamże.

tak scharakteryzował postać rosyjskiego poety, którego widział tylko raz: „beznogi garbus o pięknej twarzy, skazany na unieruchomienie w ciągu całego życia, gruźlik o jasnobłękitnym spojrzeniu”⁸.

Kim Bart był w przedrewolucyjnej Rosji? Georgij Iwanow pisze o nim jako o „fabrykancie likierów”, tworzącym „sonety o kamiennych szlachetnych”, ale nie wiemy, czy to żart czy prawda⁹. Wiemy natomiast, że pod koniec 1918 roku, podobnie jak wielu z pierwszej fali rosyjskich emigrantów, również petersburskich, Kopelman z całą rodziną opuścił kraj. Dla dużej grupy wychodźców, między innymi Dymitra Mereżkowskiego i Zinaidy Gippius, Warszawa była tylko przystankiem, dla Barta i jego bliskich — miejscem ostatecznego pobytu (zostali pochowani na cmentarzu żydowskim na Okopowej).

Nie wiemy, czy wcześniej mieszkał z rodzicami (matka umarła w 1935, ojciec w 1938), a dopiero później u siostry Berty i jej męża „w ponurym czteropiętrowym domu” na ulicy Moniuszki 17 m. 4. To biała plama, jedna z wielu. Hessen przywołuje odwiedzinę poety z roku 1938:

Czasem z nieśmiałym uśmiechem na ustach przez pokój przechodziła jego siostra, wysoka, smukła kobieta, nosząca ślady dawnej urody, czasem jej mąż — przedsiębiorca, ciągle czymś zatroskany. A po przedpokoju jeździł na trójkołowym rowerku ich syn, sześćioletni chłopiec, blade, o ogromnych czarnych oczach¹⁰.

W Warszawie Bart — jako literat — milczał. Nie wiemy, co było tego powodem. Życie kaleki zdanego na cudzą łaskę, w mieście, które jeszcze dobrze pamiętało carskie samowładztwo, kozaków na ulicach i bolszewicką nawałnicę przed jego bramami, owiane jest dla nas tajemnicą. Tak było do roku 1931. Wiemy, że 3 października miał wygłosić referat *O przemocy*, co zostało odnotowane w dodatku literackim do gazety „Za swobodu”. Nie znamy tego eseju, ponieważ nie został wygłoszony „z powodu choroby referenta”¹¹. Niemniej odtąd nazwisko Barta będzie pojawiać się częściej na łamach rosyjskiej prasy emigracyjnej¹².

Wspomnijmy o pseudonimie poety. Pierwszy tomik Barta *Fłoridei* (tytuł ten Dmitroca tłumaczy jako *Krasnorosty*) ukazał się w Moskwie w roku 1917 i do dzisiaj zachował się bodaj w jednym tylko egzemplarzu w kolekcji Lwa Michajłowicza Turczyńskiego-

⁸ J.K. Weintraub, *Z pamiętnika*, w: tegoż, *Utwory wybrane*, wybór, układ i wstęp R. Matuszewski, PIW, Warszawa 1986, s. 292.

⁹ Г.В. Иванов, *Китайские меню*. „Звено” 1925, 25 октября. Cyt. za: L. Fleishman, *Słowo wstępne*, w: S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 8.

¹⁰ D. Hessen, *Solomon Bart...*, s. 97.

¹¹ L. Fleishman, *Słowo wstępne...*, s. 10; zob. także: P. Mitzner, L. Fleishman, *Metamorfozy Lwa (Leona) Gomiciego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015, s. 100.

¹² Zob. tamże, s. 10–15.

go¹³. Dwa lata wcześniej poeta pokazał kilka liryków w *Almanachach wierszy publikowanych w Piotrogradzie* (Альманахи стихов, выходящие в Петрограде)¹⁴. Z wydaniem tego zbioru, a także z pseudonimem poety, wiąże się anegdota opisana przez Georgija Iwanowa i przytoczona przez Fleishmana¹⁵. Otóż, znany z zamiłowania do efemerycznych wydawnictw, Osip Mandelsztam, jadąc kiedyś pociągiem, spotkał „siwego garbusa”, jak pisze Iwanow. Namówił go do sfinansowania almanachu poetyckiego. Garbus, który — jak już wspomniano — był podobno likiernikiem o literackich ambicjach, zgodził się na dotowanie zbiorku, pod warunkiem, że opracuje go kompetentny redaktor. Wybór padł na Dymitra Cenzora. Iwanow nazywa owego „fabrykanta” mianem: Frydrych Frydrychowicz¹⁶.

Ten pierwszy pseudonim maskuje prawdziwe, a nieznane Iwanowowi nazwisko. Frydrych Frydrychowicz jest obcy, ma upodobania literackie, może nawet jakieś pretensje do tego, by być poetą, więc — jak wielu jemu podobnych — może dostąpić szacunku i znaczenia w poetyckiej księdze. W zbiorze znaleźli się — alfabetycznie — Anna Achmatowa, Aleksander Błok, Nikołaj Gumilow, Georgij Iwanow, Michaił Kuzmin, Osip Mandelsztam, Dmitrij Cenzor i... Sołomon Bart. Miało być „Bard”, niestaranny zecer złożył nazwisko jako „Bart”. Hessen napisał:

Wymyślił sobie najbardziej pretensjonalny pseudonim „Bard”, a wydrukowano „Bart”. I tak już zostało. Chwała składaczom! Zresztą, jak mi się zdaje, jemu samemu było to skrajnie obojętne¹⁷.

Chyba jednak nieobojętne, skoro na warszawskiej emigracji autor *Floridei* będzie dalej posługiwał się petersburskim pseudonimem. Przywrócenie go literackiemu środowisku Rosjan w Polsce — i w ogóle emigracji rosyjskiej — było możliwe dzięki Lwu Gomoliczkiemu — poecie, krytykowi i wielkiemu organizatorowi rosyjskiego życia literackiego na prowincji. Za sprawą Gomoliczkiego Bart wszedł w krąg Literaturnego Sodrużestwa, brał udział w spotkaniach rosyjskiej inteligencji wychodźczej¹⁸, starał się także zdobyć zainteresowanie w kręgu poetów polskich. Poza drobnymi wzmiankami, raczej przesadnie eksponowanymi¹⁹, nie mamy potwierdzo-

¹³ Tamże, s. 9.

¹⁴ Д. Цензор (red.), *Альманахи стихов, выходящие в Петрограде*, Издательство „Цевница”, Петроград 1915.

¹⁵ Zob. L. Fleishman, *Słowo wstępne...*, s. 7–8.

¹⁶ Zob. tamże, s. 8.

¹⁷ D. Hessen, *Sołomon Bart...*, s. 97.

¹⁸ Zob. P. Mitzner, L. Fleishman, *Metamorfozy Lwa (Leona) Gomoliczkiego...*, s. 104, 106.

¹⁹ Zob. Л. Флейшман, *Об этом издании и его составителе*, w: С. Барт, *Стихотворения. 1915–1940...*, s. 308 (przypis 22).

nego świadectwa zainteresowania wierszami Barta przez ówczesne gwiazdy i meteory poezji polskiej — jakiś skrawek listu Juliana Tuwima do poety²⁰, jakaś drobna wzmianka w zbiorczym szkicu Józefa Czechowicza: „S. Bart drukuje coś tam w Berlinie”²¹. Bart był ważniejszy dla ówczesnych uczestników rosyjskiej emigracji na prowincji niż dla polskich czytelników jego liryków. A jednak i dla tych pierwszych był poetą „dziwnym”. Skąd to się brało? Hessen pisał:

Czytanie i słuchanie wierszy Barta nie było zadaniem łatwym. Jest w nim wiele zagadek, szyfrów, zająknięć. Archaizmy nadawały jego wierszom podniosły, uroczysty ton, brzmienie zakłęć²².

Podobnie Michaił Cetlin:

Bart pisze dziwne wiersze, w których brakuje nie tylko nieskazitelnie czystej strofy, ale nawet — jednego gładkiego wersu; ale z których przebija jednak jakiś prawdziwe natchnienie poetyckie²³.

A także Władimir Manswietow:

Jest, oczywiście, „prawdziwym poetą” i nie chciałbym mówić na jego temat gupstw, ale gdybym zabrał się za pisanie szkicu krytycznego o jego wierszach, musiałbym „zwymsłać” go bez litości, najokrutniej jak tylko potrafię. [...] Jest wyjątkowo „nieorganizowanym” poetą, a jego wiersze — to zbiór brulionów, fragmentów, szkiców, pod którymi ciągle szukamy dopisku: „niewykończony”. Kiedy go czytam, zmuszony jestem nieustannie coś odgadywać (co znajduje się poza wierszem — co może się za nim znajdować i czego nie widać), odgrzebywać coś spoza sterty retorycznego chłamu i grudy najbardziej niewybaczalnego, najbardziej bezładnego i prowokacyjnego bezguścia i trywialności. Rzeczywiście, to niełatwe i niewesołe zadanie — czytać Barta²⁴.

Po tylu okrutnych, zdawałoby się, i w nieusuwalny sposób degradujących poetę słowach, a mają one swoją tonację ekspresyjnie ostrą, może nawet nadmiernie ostrą, przychodzą jednak następujące słowa Manswietowa:

Ale nie sposób „opędzić się” od niego, nie sposób nie poczuć, że to „prawdziwy poeta”, że pod całym tym „śmieciem” został głęboko ukryty „tajemny żar”, bez którego nie ma żadnej poezji (a nawet i życia), i który — ostatecznie — „usprawiedliwia” albo przynajmniej każe „wybaczyć” wszystko²⁵.

²⁰ Zob. C. Bart, *Письма к А.Л. Бему*, w: tegoż, *Стихотворения. 1915–1940...*, s. 259. Informacja przytoczona również przez P. Mitznera, *Wprowadzenie*, w: S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 5–6.

²¹ J. Czechowicz, *Muza wygnañców*, „Pion” 1939, nr 4. Przedruk: tegoż, *Pisma zebrane*, t. 5: *Szkie literackie*, oprac. T. Kłak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 247.

²² D. Hessen, *Solomon Bart...*, s. 97.

²³ М. Цетлин, *О современной эмигрантской поэзии*, „Современные записки” 1935, nr 58 (Paryż), s. 458–459; przekład E. Skalińska, cyt za: L. Fleishman, *Słowo wstępne...*, s. 18.

²⁴ List W. Manswietowa do D. Hessa z 7 maja 1938 r., cyt. za: L. Fleishman, *Słowo wstępne...*, s. 24.

²⁵ Tamże.

Po wczesnym, moskiewskim tomie *Floridei* Sołomon Bart wydał następne, w Warszawie: *Stichi* (1933), *Kamni... Teni...* (1934), *Pis'mena* (1936), *Worosziteli sołomy* (1939); w Paryżu: *Dusza w inoskazanji* (1935).

Warszawskie tomy Barta — słusznie pisał Fleishman — w porównaniu z debiutem rosyjskim, nie tylko wyraźnie wskazują na zdecydowany przełom poetycki, ale i na ciągły rozwój poety w latach 30., na jego wytężone i intensywne poszukiwania. Zmiany te przebiegały na tak wysokim poziomie artystycznym i duchowym, że na pewno wywołałyby szeroki rezonans, gdyby Bart znajdował się w środowisku literackim podobnym do tego, jakie w Pradze tworzył „Skit Poetow”. [...] Z drugiej strony, osobowość Barta stała się wyraźną przeszkodą do pójścia na kompromisy, których wymagałaby przynależność do takiego środowiska. Ostatecznie, mimo że nazwisko Barta po publikacji kolejnych tomów stawało się coraz bardziej znane poza Warszawą, pogłębiała się jego literacka samotność, wypychająca go na margines środowiska literackiego²⁶.

Z tego cytatu usunęliśmy nazwisko Lwa Gomolickiego — „wybitnego poety rosyjskiej porewolucyjnej emigracji”²⁷. Powiedzmy zatem jeszcze raz, że nie byłoby Barta bez Gomolickiego, a przynajmniej, że nie zaznaczyłby się tak wyraźnie w życiu literackim Warszawy. I choć „beznogi garbus o pięknej twarzy” zerwał stosunki ze swoim warszawskim *cicerone* z chwilą zamknięcia Literackiego Sodrużestwa²⁸, to jednak bez tej znajomości — prawdopodobnie — na zawsze pozostałby nieznan²⁹.

Pamiętamy: Cejtlin i Manswietow mówili, że Bart był poetą „dziwnym”, a Hessen, że był on lirykiem zagadkowym. Rzeczywiście, lektura wierszy autora *Duszy w inoskazanji* wymaga wielkiej uwagi, a nawet swoistego wytężenia myśli. Język Barta jest w jakimś sensie daleki od współczesnego mu rosyjskiego. Pisał o znanych mu porewolucyjnych emigrantach w artykule *O sprawach podstawowych* (*Об основном*): „Wielu z nas mówi w niemożliwie rosyjskim, a dokładniej w nierosyjskim dialekcie. Nasza mowa nasiąkała germanizmami, galicyzmami, polonizmami i obrzydliwymi barbaryzmami”³⁰. Na ów rosyjski — dawny, stylizowany na dawny lub często anachroniczny — nakłada się pragnienie nowatorstwa. Że nie zawsze jest ono dobrze przyjęte przez czytelników, świad-

²⁶ Tamże, s. 23–24.

²⁷ P. Mitzner, L. Fleishman, *Metamorfozy Lwa (Leona) Gomolickiego...*, s. 9.

²⁸ Tamże, s. 158 (przypis 189).

²⁹ Dymitr Hessen napisał o Barcie: „[...] jak wiele innych osób parających się literaturą, lubił plotki. Puścił w świat brzydką plotkę o Gomolickim i Lewu Nikołajewicz, człowiek twardy i surowy, zerwał z nim stosunki. Niemniej [...] mówił o nim dobrze, bez wrogości. (O ich kłótni dopiero później, smakując wszystkie detale, opowiedział mi sam Bart)”. I dalej: „Całe swoje życie w Polsce, z wyjątkiem tych kilku lat, kiedy utrzymywał znajomość z Gomolickim i kiedy ukazały się jego tomy *Kamni... Teni...*, *Dusza w inoskazanji* i *Pis'miena*, spędził poza środowiskiem literackim”. D. Hessen, *Sołomon Bart...*, s. 95–96.

³⁰ С. Барт, *Стихотворения. 1915–1940...*, s. 243 (przeł. M.K.).

czy przykład Nikołaja Gronskiego, poety starającego się dotrzeć do jądra słowiańszczyzny i włączającego w obręb swojego idiolektu nie tylko słownictwo i syntaksę starocerkiewnoślwiańską, ale także różne dialekty dawnego imperium rosyjskiego³¹.

Nowatorstwo — pisał Bart — pochodzi z rozumu. Rozsądek, kierujący się wyłącznie swoją regulującą i systematyzującą naturą, sam nakłada na siebie ograniczenia. Natomiast żywioł indywidualny jest warunkiem nieustannej nowości, najsztubtelniejszych niuansów i najbardziej skomplikowanej i żywotnej oryginalności³².

Czytając Barta, widzimy, że poeta często traci się w eliptycznym obrazie, zaczyna liryczną frazę, której sens gdzieś nagle się gubi i odnajduje w innym uszeregowaniu obrazów. Jednocześnie jest on twórcą brzmień, wyszukanej eufonii, powtórzeń, klamr. Redundancja zdaje się być jego celem stylistycznym i semantycznym. Jak w tej strofie:

И в скоморохи прешь, в вожди. В галдеж
Промеж тех бубенцов... О, фарисеи!...
И каждый каждому пригож,
И всей изнанкою потеют, —³³

„Początkowo wiersz rozbrzmiewa, następnie dźwięki rozwijają się w słowa, a słowa — w bezdenną tajemnicę wieczności. Taka jest ich droga do czytelnika”³⁴ — pisał Lew Gomolicki. A czytelnik niejednokrotnie gubi się w tej desygnacji słów — rzeczywistość poezji Barta jest zarówno symbolistyczna, jak ekspresjonistyczna. Widać to w prawdopodobnie jednym z ostatnich jego utworów, jakże trudnym do przetłumaczenia.

Восторг преодоленной наготы,
Той белизны, тех статуй белизны,
Что под резцом встают из пустоты,
Небытием и сном озарены.

Казался богом тот, кто их лепил,
Кто медленно рукой по ним водил
И, в них вводя свой смысл, свою идею,
Сам сознавал, как мир кругом пустеет.

Он ощущал блаженный этот холод.
В едином слит, в едином мир расколот.

³¹ O Nikołaju Gronskim zob. M. Цветаева, Н. Гронский. *Несколько ударов сердца. Письма 1928–1933 годов*, Издание подготовили Ю.И. Бродовская, Е.Б. Коркина, Вагриус, Москва 2003.

³² S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 75.

³³ С. Барт, *Стихотворения. 1915–1940...*, s. 181.

³⁴ L. Gomolicki, *Śmierć z niebieskimi oczami. O twórczości Słomona Barta. (Odczyt wygłoszony w „Literatur-
nom Sdružestwie”)*, w: S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 93.

И жизни нет: вот эта белизна.
И смерти нет: она озарена³⁵.

Przekład własny:

Ekstaza przezwyjęzonej nagości.
Tej białości, tych posągów białości,
Co pod dłutem z pustki wyłonione,
Są nicością i snem rozświetlone.

Wydał się bogiem ten, kto je formował,
Kto wodził po nich delikatnie ręką,
I wkładając w nie swój zmysł, swą ideę,
Poznawał sam, jak świat pustoszeje.

Doświadczył chłodu, tej świata rozkoszy.
W jedno stopiony, w jedno z nim rozbity.
Bo nie ma życia: jest tylko ta białość.
I śmierci nie ma: jest tylko ta światłość³⁶.

Przekład Zbigniewa Dmitrocy:

Zachwył dla pokonanej ciał nagości.
Dla tej białości, dla tych rzeźb białości,
Które pod dłutem powstają z nicości,
Opromienione blaskiem swej nicości.

Zdawał się bogiem ten, który je płodził,
Który powoli ręką po nich wodził,
Wkładając w nie swój sens, swoją ideę,
Sam czuł, jak świat dokoła pustoszeje.

Odczuwał błogi chłód niesamowity,
W jednym jest cały, w jednym świat rozbity.
I nie ma życia: jest białość kamienia.
I nie ma śmierci: blask ją opromienia³⁷.

Rzecz nie w odmienności języków, ich miękkiej i twardej alternacji, a nawet nie w tym, że persewerujące głoski nie chcą się ze sobą spotkać. Koncepcja poezji Barta zakłada, że indywidualność twórcza sama w sobie, w swojej najgłębszej i tajemniczej istocie, nie jest możliwa do powtórzenia, ponieważ wyraża się w idiosynkrazji języka, osobliwie zaś języka poetyckiego, który przenosi jedną sferę symboliczną na drugą.

Stanowisko to wyraził w niewielkim szkicu *O wymieraniu poezji, nowatorstwie i stylizacji*. Podjął w nim trzy zagadnienia: 1. zanika-

³⁵ С. Барт, *Стихотворения. 1915–1940...*, s. 221.

³⁶ „Narracje o Zagładzie” 2015, nr 1, s. 126.

³⁷ S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 70.

nia liryzmu jako kategorii poetyckiej (poezja wszak nie musi być liryczna *in definitione*), 2. usilnej skłonności do nowości budowanej na ruinach dawnych reguł, a wreszcie 3. próby prześlizgnięcia się między stylem innych i swoim. Szkic więcej zapowiadał niż dawał. Najpierw Bart pouczył:

Falszywi prorocy biorą za punkt wyjścia wyniki przypadkowych badań teoretycznych czy statystycznych, ale zapominają o tym, co najważniejsze. Zapominają o tajemnicy aktu twórczego i o jego najważniejszym czynniku, niesprowdzalnym do żadnych statystyk. O indywidualności twórczej³⁸.

Następnie dodał, że indywidualność twórcza nie zna granic, ponieważ możliwości artysty są „nieskończone”, choć nie zawsze będzie on chciał doświadczenie osobiste przenieść w wymiar sztuki. Z tego może się rodzić unik poety, który może go doprowadzić do zabaw formalnych, stylizacji, to jest do upodobnienia własnych przeżyć do przeżyć już kiedyś unaocznionych w literaturze. I tutaj czai się niebezpieczeństwo. Bart kategoryzował:

Stylizacja jest to brak indywidualności. Wielki poeta może być mniej lub bardziej wybitnym stylistą, natomiast — stylizatorem tylko w drodze wyjątku i w wyniku wspomnianego wyżej braku w jego indywidualności. Wielki poeta nie szuka nowych dróg. Nową drogę otwiera przed nim jego talent, jest nią współbrzmienie żywiołu języka z żywiołem jego indywidualności. Nowa droga zawiera się w nim samym — w jego mocy twórczej, w pozornym kaprysie, w przypadkowej dowolności, które ostatecznie, nigdy nie są przypadkowe³⁹.

W dalszej części artykułu Bart pisze o poetyckiej intuicji, która nie podlega żadnym ograniczeniom, a wreszcie — przywołując poetów wieku XIX i XX — odwołuje się nie wprost do pojęcia emulacji, które zastępuje słowem „przejmowanie”. Nie rozumie go jednak jako naśladownictwa, ale jako „duchowe pokrewieństwo” z geniuszami poezji rosyjskiej — „Puszkinem, Tiutczewem, [...] Błokiem i Gumilowem”. Konstatował:

Nie w nowatorstwie, ale w wybiórczym przejmowaniu leży jedyne i prawdziwe źródło żywiołu twórczego. W przejmowaniu i indywidualności, które nigdy nie wykluczają się i w których połączeniu oraz wzajemnym dopełnieniu leży droga do ewolucji⁴⁰.

Lew Gomolicki, który w 1933 roku wygłosił jedyny pogłębiony odczyt o poezji Barta, także zauważył tę skłonność twórcy do „wybiórczego przejmowania”. Tak to spointował:

³⁸ Tamże, s. 73.

³⁹ Tamże, s. 74.

⁴⁰ Tamże, s. 75.

Bart wypróbował wiele stóp wierszowych i wszystkie przetworzył, podporządkował sobie, upiękaczył swoją indywidualnością. Naśladownictwa w jego wierszach się nie wyczuwa. Ale uświadamiamy sobie ich pokrewieństwo z liryką Tiutczewa i Błoka⁴¹.

Czytając jego poezję, wchodzimy w dobrze nam znany krąg poezji modernistycznej. W jakimś szczególnym sensie Bart jest późnym przedstawicielem dekadentyzmu, gdzie kategorie rozkładu jako siły twórczej są eksponowane jako zasadnicze⁴², a tęsknota do wyrażenia tego stanu objawia się w najbardziej wyszukanych gatunkach lirycznych⁴³. Kim jest dekadent? Jest uosobieniem sił rozkładowych: pragnie miłości, lecz jej dać nie potrafi; oczekuje erotycznego spełnienia, lecz pograża się w perwersji; dąży do sztuki absolutnej, lecz popada w sztuczność i patos; pragnie życia, lecz wie, że jego przeznaczeniem jest samobójcza śmierć⁴⁴.

„Głównym tematem poezji Słomona Barta jest śmierć” — pisał Lew Gomolicki⁴⁵. I rekonstruował taki ciąg słów-kluczy charakteryzujących opozycję „życie” — „śmierć”:

Popiół to jego ulubione słowo. „Popielaty cień” na twarzy zmarłego, popiół to spalone ciało... A następnie — rozkład, przemijalność, proch.

Życie to dla niego ogień, eksplozja, płas, dźwięk, plusk.

Śmierć to popiół, rozkład, proch, cisza, zawiązane usta, kamienny nagrobek⁴⁶.

I dalej:

Światopogląd autora jest nieuchwytny. Odsłania się w obszarze nieświadomości.

Lubi kolory zimne: „niebieski”, „modry”, podkreślając nimi metaforyczność swoich obrazów.

Jego śmierć ma niebieskie oczy. Mogiła jest niebieska. Modry jest płomień przetopienia w śmierci. Modry próg to cmentarz. Modre jest wiosenne powietrze.

Udręka, wieczny smutek, oczekiwanie, trwoga, mgliste przeżycia, i, w końcu, cienie i milczenie napełniają jego wiersze.

Wskrzesza romantyzm⁴⁷.

W końcu Gomolicki konstatuje:

⁴¹ L. Gomolicki, *Śmierć z niebieskimi oczami...*, s. 93.

⁴² Zob. T. Walas, *Ku otchłani (dekadentyzm w literaturze polskiej 1890–1905)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 19–104.

⁴³ M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, PWN, Warszawa 1992, s. 42–51.

⁴⁴ T. Walas, *Ku otchłani...*, s. 44–94.

⁴⁵ L. Gomolicki, *Śmierć z niebieskimi oczami...*, s. 81.

⁴⁶ Tamże, s. 84.

⁴⁷ Tamże, s. 90.

Lubi [...] powtarzać zwroty, jednakowo budować sąsiednie zdania, lubi miejsca paralelne. Lubi zaczynać kilka zdań pod rząd od „i”, „jak”, „gdzie”. Lubi powtarzać w jednym wierszu te same wersy. [...]

Żywiołowość, spokój, przyspieszenie, spowolnienie i miarowość potrafi on oddać odpowiednim słowem, skokiem przez pustkę rozżewu logicznego, powtórzeniami, spowolnieniem lub przyspieszeniem rytmu itd. Nie na darmo tyle u niego wykrzykników i pytajników, myślników i wielokropków⁴⁸.

Oprócz poezji Sołomon Bart pozostawił opowiadanie *Pojedynek (Дуэль)*, kilka prób krytycznych i garść listów, z których najbardziej przejmujące są te z warszawskiego getta do Georgija Siemionowa i Dymitra Hessena⁴⁹. „Straszną śmiercią zginę wśród obcych, wstrętnych mi ludzi” — pisał do Siemionowa⁵⁰, a do Hessena:

Tutaj ludzie szybko wymierają. Drożyzna i żyją przecież resztkami, wyprzedając majątek, dokładniej — jego pozostałość. Na kogo mogą tutaj liczyć? Każdego dnia przybywają uciekinierzy i urywają drzwi. Każdy myśli tylko o jednym: jak uratować samego siebie. Ludzie panicznie boją się siebie, gardzą sobą nawzajem, nie mogąc wzgardzić samymi sobą. Już całkiem nędza i cierpienie ogołociły człowieka. Cała jego zwierzęca istota jest na pokaz, więc butwieje w każdym spojrzeniu, słowie, geście. Ale to właśnie tutaj należy oczekiwać cudu. W ostatnim swoim poniżeniu, w ostatnim brudzie człowiek nagle rozjaśnia się taką wielkością, takim ciepłem dobra i łaski, że zapomina się o głodzie i własnej zgnie. Widziałem tutaj kilka takich gestów, dzięki nim jeszcze żyję, tylko one mnie trzymają. Tak, zaprawdę, nie samym chlebem człowiek żyje⁵¹.

Sołomon Bart umarł z głodu po dziesięciu miesiącach pobytu w warszawskim getcie. Został pochowany pod prawdziwym nazwiskiem Kopelman na cmentarzu przy ulicy Okopowej⁵². Na nagrobku wyryto napis:

B.P.
Dr PHIL — POETA
SALOMON KOPELMAN
ZMARŁ DN. 13 VIII 1941

⁴⁸ Tamże, s. 91, 92–93.

⁴⁹ Zob. S. Bart, *Nieuniknione...*, s. 77–78.

⁵⁰ Tamże, s. 77.

⁵¹ Tamże, s. 78.

⁵² Zob. http://cemetery.jewish.org.pl/id_27320/info/back_1:0/_Salomon_Kopelman.html [20.06.2018].

AGNIESZKA ŚCIBIOR

Uniwersytet Jagielloński

ORCID 0000-0002-8093-5695

«Здесь таки цветут святые апельсины!»,
или о еврейских атрибутах речи Лазика Ройтшванца
и их польском переводе

“And yet the holy oranges are blossoming here”,

or about Lasik Roitschwantz’s Jewish language attributes and their Polish translation

Abstract: The article is devoted to the issue of Lasik Roitschwantz’s (the main character of *The Stormy Life Of Lasik Roitschwantz* by Ilya Ehrenburg) Jewish language attributes in the Polish translation of the novel. The author of the paper pays particular attention to the analysis of particles, exclamations, conjunctions, personal pronouns in their conjugation forms and sentence structure. As a result, the article implies that in the majority of cases Jewish language attributes got lost in Polish translation, however, it is partly compensated by the translation of Лазик (the character’s name) as Lejzorek.

Keywords: Ilya Ehrenburg, Lasik Roitschwantz, Jewish language

„A jednak kwitną tutaj święte pomarańcze!”,

czyli o żydowskich atrybutach języka Lejzorka Rojtszwanca i ich polskim przekładzie

Streszczenie: W artykule poruszony jest problem oddania w polskim przekładzie żydowskich cech języka Lejzorka Rojtszwanca, głównego bohatera powieści *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwanca* Ilji Erenburga. Szczególną uwagę autor tekstu zwraca na analizę tłumaczenia atrybutów językowych świadczących o przynależności narodowej bohatera, tj. m.in. partykuły, wykrzyknienia, spójniki, zaimki osobowe w formach koniugacyjnych, budowa zdania. W efekcie w artykule wskazuje się, że w przeważającej większości przypadków żydowskie atrybuty języka nie zostają zachowane w przekładzie, a ich brak zostaje w nieznacznym stopniu zrekomensowany tłumaczeniem imienia bohatera Лазик jak Lejzorek.

Słowa kluczowe: Ilja Erenburg, Lejzorek Rojtszwaniec, żydowskie atrybuty języka, polski przekład, analiza tłumaczenia

Лазик Ройтшванец, главный герой романа *Бурная жизнь Лазика Ройтшванца* Ильи Григорьевича Эренбурга (1891–1967), уже становился объектом внимания литературоведов и публицистов в связи с явными отсылками к легенде о Вечном жиде. Указывалось, что «судьба этого Агасфера раскрывает

нам всю необъятность еврейского вопроса»¹, и что «у приключений несчастного гомельского портного Лазика в каждой стране, куда он перебирался, было свое лицо и своя горечь»². Действительно, легенда о Вечном жиде в *Бурной жизни*... становится своеобразной базой для создания универсального характера романа. С одной стороны, позволяет воспринимать героя не в виде определенного человека, а в виде человека вообще³, с другой, — репродуцирует в 20. годы XX века образ еврея-скитальца, которому как будто именно скитание по миру было суждено по причине принадлежности к еврейской нации.

Одному из аспектов образа эренбургского еврея и посвящена наша статья: мы рассмотрим особенности функционирования еврейских атрибутов речи Лазика Ройтшванца на материале оригинала романа и его польского перевода. Анализ показывает, что речи героя свойственна национальная «подсветка», выражающаяся в наличии слов и грамматических конструкций, чаще всего заимствованных из языка идиш. Для русскоязычного читателя эти вкрапления являются показателем, позволяющим стереотипным путем идентифицировать говорящего как еврея. Или, другими словами, благодаря существующему в русской культуре стереотипу русского еврейского языка⁴, русскоязычный читатель опирается на его стереотипные черты. В польском еврейском

¹ Перевод мой — А.С. «[...] los tego Żyda wiecznego tułacza odsłania nam cały ogrom sprawy żydowskiej». Hulka-Laskowski, Nowe wcielenie Żyda wiecznego tułacza [рецензия на I. Erenburg, *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*, перевод. M. Grabowska, Towarzystwo Wydawnicze «Rój», Warszawa 1928], «Wiadomości Literackie» 1929, nr 34.

² Н. Лейдерман, М. Липовецкий, М. Литовская (ред.), *Русская литература XX века: 1930-е—середина 1950-х годов: учебное пособие для студентов учреждений высшего образования в двух томах*, Издательский центр «Академия», Москва 2014, т. 1, с. 156.

³ См. P. Fast, *Jesteśmy za przeproszeniem... ludźmi* [рецензия на I. Erenburg, *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*, перевод М. Popowska, М. Popowska, Czytelnik, Warszawa 1988], «Tak i Nie» 1988, № 24, с. 13.

⁴ «Русский еврейский язык (Jewish Russian) возник в результате перехода носителей идиша на русский язык в период с середины XIX по середину XX века на территории России и Советского Союза. Причины перехода еврейского населения на русский язык были разными, например, решающим стал тот факт, что в 1917 году были сняты ограничения на поселение евреев в русских городах, и в результате произошло что-то вроде массовой миграции. В итоге, перебравшись из маленьких местечковых поселений в города с русским большинством, по практическим соображениям евреи стали осваивать русский язык в ущерб идишу. Но всё-таки некоторые компоненты идиша остались жить в языке русских евреев на всех лингвистических уровнях, от лексики до грамматики. Характерно то, что переход на русский произошёл с разных диалектов идиша, чем объясняется некоторое варьирование особенно на лексическом уровне». I. Kabanen, *Johdatus Odessan. Kielen Erikoispiirteisiin Masters Dissertation*, University of Helsinki, Helsinki 2008, <http://www.helsinki.fi/venaja/opiskelu/graduaja/kabanen.pdf> [15.10.2017].

языке (т.н. «żydłaczenie»⁵) показатели еврейской речи, разумеется, в большинстве случаев очерчены по-другому, чем в русском. Поэтому нас, в первую очередь, будет интересовать не то, сохранились ли точно все русские речевые маркеры национальной принадлежности персонажа в польском переводе, а то, не исчезла ли из польского перевода еврейская окраска речи героя и, следовательно, позволяет ли так или иначе польский перевод воспринимать Лазика Ройтшванца как еврея. Кроме того, в тех случаях, где, на наш взгляд, переводчица — Мария Грабовска, не справилась с поставленной перед ней задачей, будем предлагать свои варианты перевода, опираясь преимущественно на работу *Polszczyzna Żydów*⁶ авторства историка польского языка Марии Бжезины (Maria Brzezina).

Однако прежде чем перейти к непосредственному анализу еврейских атрибутов речи героя, поясним, что существуют два польских перевода *Бурной жизни*...: первый — 1928 года — авторства Марии Грабовской, и второй — 1957 года — выполнен той же самой переводчицей, но пользующейся уже фамилией Поповска. Следует заметить, что перевод 1957 года не является полностью новым, по сути это лишь переделка первой версии. Вторая попытка перевода уже переведенного ранее романа объясняется, скорее всего, желанием дополнить текст произведения отсутствующими в первом переводе фрагментами, а также учетом читательских пожеланий, вызванных реформой польской орфографии 1936 года⁷. В дальнейшем при анализе будем ссылаться на перевод Марии Поповской, вышедший из печати в 1988 году⁸ т.е. переиздание перевода 1957 года.

В русском языке, как уже отмечалось, существует богатый арсенал средств, служащих представлению речи русскоязычного еврея. Это среди прочего специальные еврейские словечки, в том числе частицы, союзы, междометия, а также словосочетания и строй предложения.

В этой парадигме еврейских атрибутов речи русскоязычного еврея ведущее место занимает усилительно-утвердительно-

⁵ «Uczenie się języka państwowego w sposób naturalny, tzn. poprzez rozmowy, do których zmuszało współżycie wspólnoty mniejszościowej ze wspólnotą większościową, oraz dysproporcje w codziennym używaniu języka państwowego i mniejszościowego doprowadziły do powstania specyficznej odmiany polszczyzny żydowskiej, zwanej potocznie kaleką, koszlawą lub zepsutą albo też żydłaczeniem». М. Brzezina, *Polszczyzna Żydów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, с. 135.

⁶ Там же.

⁷ См. Z. Saloni, *O kodyfikacji polskiej ortografii — historia i współczesność*, «Nauka» 2005, № 4, с. 76.

⁸ I. Erenburg, *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwajca*, перевод М. Поповска, Czytelnik, Warszawa 1988.

ная частица «таки»⁹, которая употребляется не всегда уместно, можно даже утверждать, что в большинстве случаев она выступает как слово-паразит¹⁰. В нормативном русском языке частица «таки» не используется самостоятельно, а сочетается через дефис с предшествующим ей глаголом (например, «приехал-таки») или входит в состав неизменяемых наречий (например, «все-таки», «опять-таки», «прямо-таки», «довольно-таки»). Данная частица была заимствована русским языком из идиш в словосочетании «таки да»¹¹, т.е. в буквальном переводе «take jo» из идиш¹². Разница между «таки» в русском языке, а «take» в идиш заключается в месте употребления этой частицы в предложении. За иллюстрацией обратимся к тексту Эренбурга:

Здесь **таки** цветут святые апельсины!¹³ (с. 227).

В приведенной фразе, а точнее, фрагменте высказывания Лазика Ройтшванца, наблюдается идишизм: частица «таки» находится перед словом, к которому относится. Согласно нормам русского языка, процитированное выше предложение должно выглядеть так:

Здесь цветут **-таки** святые апельсины!

В данном примере частица «таки» выступает после глагола и пишется через дефис. При всей разнице в местоположении частицы ее значение в русском языке и в идиш одинаково.

Теперь обратим внимание на польский перевод:

(1) Что, Фенечка, ты **таки** прогадала? (с. 86).

Cóż, Feniusiu, zgapiłaś się **jednak**? (с. 68).

(2) Что? Вы не знаете, с кем говорите? Это **таки** странно (с. 177).

Co? Pan nie wie, z kim pan mówi? To jest **jednak** dziwne (с. 138).

⁹ «Таки — утверждение. Это был таки выстрел, достойный кайзера Вильгельма с его железной каской на голове». В.П. Смирнов, *Большой полутолковый словарь одесского языка*, Друк, Одесса 2002, <http://www.ta-odessa.com/humor/dictionary/index.php?letter=t&id=630> [15.10.2017].

¹⁰ «Слова-паразиты — слова устной речи, не несущие никакой информации и затрудняющие понимание излагаемой мысли». Л.Л. Нелюбин, *Толковый переводоведческий словарь*, «Наука», Москва 2003, с. 199.

¹¹ «Таки да — более сильное утверждение, чем просто таки. У него таки да была женщина навроде жены. И что вы думаете, эти малохольные взяли и не пошли в музей воровать мумия эгипетского фараона? Таки да пошли!». В.П. Смирнов, *Большой полутолковый словарь...*, <http://www.ta-odessa.com/humor/dictionary/index.php?letter=t&id=631> [15.10.2017].

¹² См. А. Verschik, *Jewish Russian and the field of ethnolect study*, «Language in Society» 2007, с. 227.

¹³ И.Г. Эренбург, *Бурная жизнь Лазика Ройтшванца*, Издательский Дом «Кристалл», Санкт-Петербург 2002 (все ссылки на текст романа будут приводиться по этому изданию, страницы обозначены в скобках).

В обоих примерах, как видим, частица «таки» переводится словом «jednak», которое толкуется как:

(1) spójnik przyłączający zdanie o treści niezgodnej z tym, co można wnioskować na podstawie zdania poprzedzającego; (

(2) partykuła komunikująca, iż to, o czym mowa w zdaniu, jest niezgodne z przewidywaniami mówiącego, np. «Ta książka była jednak za droga»¹⁴.

На наш взгляд, ни первое, ни второе толкование слова «jednak» не соответствует «таки» в оригинале. В высказываниях героя «таки» выступает, скорее всего, в значении утвердительно-оговорочного слова «да», «точно», «определенно» и т.п., и уж точно не выражает противопоставления, как в переводе. Кроме того, заострим внимание на главном обстоятельстве: частица «таки (да)», употребляемая в препозиции, является в русском языке наиболее известным и, подчеркнем, стереотипным показателем того, что говорящий — еврей. Не случайно это словечко появляется в большинстве русских анекдотов про евреев¹⁵. В тексте романа присутствие данной частицы в высказываниях Лазика Ройтшванца сразу выдает его национальную принадлежность. Слово «таки» в подлиннике наделено национальной окраской, которая, к сожалению, в переводе не выражается. Кстати, заметим, что в польском еврейском языке Восточных кресов частица «taki», толкующаяся как «właśnie, mimo tego, przecież, i tak»¹⁶, правда, употреблялась, однако она не была, так скажем, общеизвестной, поэтому перевод «таки» как «taki» был бы совсем неуместным. Таким образом, чтобы сохранить национальную окраску подлинника, по нашему мнению, возможный перевод процитированных выше фрагментов, может быть следующим:

(1) Co, Feniusiu, zgapiałś **sobie**?

В данной фразе, как видим, с одной стороны пропускаем частицу «таки», с другой — компенсируем ее другим образом, а именно используем свойственное польскому еврейскому языку колебание в употреблении «się» как форманта возвратной формы глагола, т.е. вместо «się» употребляем «sobie»¹⁷.

¹⁴ *Słownik języka polskiego*, PWN, <http://sjp.pwn.pl/slowniki/jednak.html> [15.10.2017].

¹⁵ См. напр. *Старые добрые еврейские хохмы*, <http://www.jerusalem-korczak-home.com/anek/a1.html> [15.10.2017].

¹⁶ M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów...*, с. 500.

¹⁷ Там же, с. 225.

Следующий пример:

(2) **O wa! (Owa!)** Pan nie wie, z kim pan mówi? Dziwne (с. 138).

Здесь пропущенную частицу «таки» компенсируем характерным для еврейской среды междометием «o wa!» («owa!»), обозначающим «emocjonalny wykrzyknik (najczęściej wyrażający ironię, lekceważenie)»¹⁸.

Кстати говоря, предложенные выше варианты перевода, конечно, не являются единственно возможными. Возможность перевода как частицы «таки», так и других еврейских атрибутов речи героя *Бурной жизни...*, о которых будет речь ниже, несомненно зависит от контекста их употребления. К тому же сопоставительный анализ оригинала с переводом ни в коей мере не преследует цель подвергнуть его критике, а является, скорее, базой для выявления других возможных вариантов.

В речи Лазика Ройтшванца появляется также усилительная частица «же» («ж»), которая точно так же, как и частица «таки (да)», является чертой, отличающей русскую речь от, так скажем, русской речи с еврейским «акцентом», поэтому она также часто используется россиянами с целью имитации еврейского «говора»¹⁹. В обычном русском языке частица «же» («ж»), естественно, употребляется, однако гораздо реже. Приведем несколько характерных примеров фиксации еврейского «же» в речи героя произведения — в оригинале и переводе:

(1) Что **ж** это за Святая земля, куда так трудно попасть маленькому еврею? (с. 221).

Cóż to za Święta Ziemia, do której tak trudno jest dostać się małemu Żydkowi? (с. 172–173).

(2) Где **же** раздобыть их портреты? (с. 11).

Gdzież tu zdobyć ich wizerunki? (с. 10).

Заметим, что в переводе на польский язык в обоих эквивалентах сохраняется усилительная функция, однако, стоит подчеркнуть, польские варианты лишены ассоциативной связи с показателями еврейской манеры говорения. Впрочем, как будет видно из дальнейшего, уже процитированные выше фрагменты перевода ярко иллюстрируют установку Поповской: ей было важно передать значение переводимого слова, причем воспроизведение его еврейской окраски, пожалуй,

¹⁸ Там же, с. 380.

¹⁹ I. Kabanen, *Johdatus Odessan. Kielen Erikoispiirteisiin Masters Dissertation...*

воспринималось переводчицей не настолько важным. Поэтому перевод исходных фрагментов, с нашей точки зрения, может выглядеть в частности так:

(1) **Aj! aj!** Co to za Ziemia Świąta, do której tak trudno trafić małemu Żydowi?

(2) **Aj! aj!** Gdzie tu zdobyć ich wizerunki?

Итак, местоименные вопросительные слова с усилительными частицами, т.е. «что ж», «где же», переводим эквивалентными местоименными вопросительными словами «со», «gdzie», а усилительную функцию пропущенных частиц («ж», «же») компенсируем добавлением эмоционального междометия «aj! aj!»²⁰.

Не менее интересные результаты дает рассмотрение перевода союза «или». Так, служебное слово «или» выступает в речи главного героя *Бурной жизни...* не только как союз, употребляемый для постановки альтернативного вопроса, но и в необычной функции: в зависимости от интонации говорящего может быть средством выражения вопроса²¹. В высказываниях героя союз «или» имеет вопросительный характер. Иллюстрацией послужат следующие фрагменты произведения:

(1) Где ваши брови, черные, как мой страх? **Или** это я ослеп от новобрачного ожидания? (с. 189).

Gdzie brwi czarne jak moje przerażenie? **Czyżbym** oślept z młodożeńczego oczekiwania? (с. 148).

(2) Где же мой рай? **Или** я его еще не выкроил? (с. 234).

Gdzież mój raj? **Czyżbym** go sobie jeszcze nie skroił? (с. 183).

В польской версии приведенных выше фрагментов союз «или» передается эквивалентным вопросительным словом. Однако, как видим, при переводе не всегда использование переводного эквивалента считается вполне удачным решением, поскольку в данном контексте союз «или» вызывает зафиксированные в русском языке коннотации, связанные с еврейской средой, и его перевод словом «czyżby», так скажем, культурно нейтральным, лишает польский вариант возможной ассоциативной связи с еврейским «говором». Поэтому перевод исходных фрагментов может выглядеть следующим образом:

(1) Gdzie wasze brwi czarne jak mój strach? **Nu, nu, nu**, czy ja aby nie ośleptem od nowożeńczego oczekiwania? / **Nu, nu, nu**, czyżbym oślept od nowożeńczego oczekiwania?

²⁰ M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów...*, с. 324–325.

²¹ Там же.

(2) Gdzież mój raj? **Nu**, czyżbym go sobie jeszcze nie skroił?

Так, чтобы сохранить присущий оригинальным отрывкам еврейский «акцент» речи Лазика Ройтшванца мы прибегаем к добавлению частицы «nu», которая, пожалуй, является наиболее часто употребляемым стилизационным элементом²².

К разряду «маркеров» еврейства, довольно часто появляющихся в речи главного героя *Бурной жизни...*, относим также междометие «ой», которое по *Большому полуполковому словарю одесского языка* определяется как:

наиболее распространенное междометие, без лишних слов объясняющее в каком эмоциональном состоянии находится его произносящий. Зачастую в переводе с одесского на одесский язык «Ой» — «Я вас умоляю»²³.

Среди еврейского населения, говорящего на русском языке, часто употребляется расширенный вариант междометия «ой, зэй!» («вей»), ведущий свое начало от словосочетания «Oy veu iz mir» в языке идиш, которое на русский язык переводится как «Ой, горе мне!», а также «Боже мой! Караул!»²⁴. Междометие «Ой» как усеченный вариант словосочетания из идиш применяется не только в горестных жизненных ситуациях, но и по любому поводу, нередко вызывая комический эффект. Следующие примеры иллюстрируют сказанное:

(1) **Ой**, как мне больно! Я не художник, чтобы сидеть и пачкать матерью, я честный портной (с. 184).

(2) **Ой**, Фенечка Гершанович, хорошо, что ты меня сейчас не видишь...! (с. 222).

Теперь присмотримся к польскому переводу:

(1) **Oj**, to boli! Ja nie jestem żaden malarz, żeby siedzieć i brudzić materiał, ja jestem uczciwy krawiec (с. 144).

(2) **Oj**, Feniesiu Gierszanowicz, jak to dobrze, że mnie teraz nie widzisz...! (с. 172).

Итак, несмотря на формальную эквивалентность междометия «oj», в данном переводе, точно так же, как и в рассматриваемом ранее примере еврейская окраска нивелируется. По-

²² Там же, с. 378–380.

²³ В.П. Смирнов, *Большой полуполковный словарь...*, <http://www.ta-odessa.com/humor/dictionary/index.php?letter=o&id=481> [15.10.2017].

²⁴ В.П. Смирнов, *Большой полуполковный словарь...* [15.10.2017].

этому вместо «oj» можно применить «aj waj!», т.е. «wykrzyknik wyrażający strach, obawę»²⁵:

(1) **Aj waj!** to boli...! Ja nie jestem malarz, żeby siedzieć i paprać materiał, ja jestem uczciwy krawiec.

(2) **Aj waj!** Feniusiu Gierszanowicz, dobrze, że mnie teraz nie widzisz.

К тому же «aj waj!», как и частица «ни», о которой уже говорилось — это в глазах польскоязычного читателя один из сильнейших показателей еврейской манеры говорения, делающий ее и евреев как бы неразличимыми друг от друга.

Перейдем теперь к словосочетанию «гомельское счастье». Оно появляется в высказываниях Лазика Ройтшванца всего лишь трижды, однако с учетом разнообразия переводческой трактовки стоит на нем более подробно остановиться. В рамках настоящей статьи приведем только один фрагмент, но отметим, что каждое три раза данное словосочетание переводится одинаково, т.е. как «homelski pech».

— [...] Я в Гомеле тоже искал снисходительную девушку. Но Феня Гершанович оказалась неприступной, как два американских замка. Правда, потом она стала снисходительной, но не ко мне, а к Шацману, и, конечно, тогда она перестала быть девушкой. Это называется **гомельское счастье!** (с. 83).

— [...] Ja też szukałem w Homlu pobłażliwego dziewczęcia. Lecz Fenia Gerszanowicz okazała się niedostępna jak dwa amerykańskie zatraski. Wprawdzie później ona się zrobiła pobłażliwa, lecz nie dla mnie, tylko dla Szacmana, i wówczas, oczywiście, przestała być dziewczęciem. To się nazywa mieć **homelskiego pecha!** (с. 65).

Следует обратить внимание, что словосочетание «гомельское счастье» в представленном контексте напрямую ассоциируется с известным фразеологизмом «еврейское счастье», который определяется как:

[...] такое счастье, которое имели счастье избежать другие нации.

Англичане, сейчас вы будете иметь еврейское счастье.

— Рабинович, что такое счастье?— Иметь такую родину, как наша.

— А что такое несчастье?

— Иметь такое счастье²⁶.

Сочетание слов «еврейское счастье» наделено неким ироническим оттенком, поскольку под ведущим понятием по-

²⁵ M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów...*, с. 225–227.

²⁶ В.П. Смирнов, *Большой полутолковый словарь...*, <http://www.ta-odessa.com/humor/dictionary/index.php?letter=e&id=206> [15.10.2017].

дразмевается не благополучие, а совсем наоборот — невезучесть, неудачу и т.п. Словосочетание «гомельское счастье», употребляемое главным героем произведения, имеет именно такое значение. К тому же использование иронически окрашенных оборотов, тонко намекающих на еврейские историю, культуру, быт — это тоже характерная черта еврейской речи. Ироническая окраска, появляющаяся нередко в высказываниях евреев, является, скорее всего, одним из способов справиться с жизненным невезением, поскольку все, над чем можно насмеяться, становится менее устрашающим²⁷. Заметим, что польское соответствие — „homelski pech” — буквально передает основное значение, но при этом теряется прямая ассоциация с еврейским фразеологизмом, и, как следствие, пропадает свойственный фразе иронический оттенок. Следовательно, в данном случае лучше использовать прием дословного перевода, т.е. перевести «гомельское счастье» как «homelskie szczęście».

Кроме частиц, союзов, междометий и словосочетаний, о которых речь шла выше, показательным примером еврейской манеры говорить на русском языке является использование синтаксических конструкций, начинающихся со слова «чтоб(ы)». Материал романа дает тому наглядные подтверждения:

(1) **Чтоб** они сдохли с этой невыносимой бочкой! (с. 23).

Żeby oni zdechli ze swoją nieznośną beczką! (с. 19).

(2) **Чтоб** моим врагам было так хорошо [...] (с. 35).

Żeby moim wrogom było tak dobrze [...] (с. 28).

Приведенные реплики принадлежат, правда, не Лазик Ройтшванцу, а другим героям *Бурной жизни...*, т.е. первая — парикмахеру Левке, вторая — Осе Залкину, однако при анализе еврейских атрибутов речи, кажется, стоит попутно о них вспомнить. Обе эти фразы являются отголосками известной еврейской клятвы на русском языке — «Чтоб я так жил!», которая по *Большому полутолковому словарю одесского языка* толкуется как:

[...] наиболее сильная из клятв. Произносящий ее отвечает не здоровьем, которое иногда удается поправить, а самим фактом своего существования. «Скульптора обяжали вернуть аванс, хотя его произведение было

²⁷ Данные выводы делаем на основании: J. Telushkin, *Humor żydowski. Co najlepsze dowcipy i facecje żydowskie mówią o Żydach?*, перевод Е. Westwalewicz-Mogilska, Bellona, Warszawa 2010.

ни разу не лучше, чем другие на заданную тему. Такое же уродливое, чтоб я так жил!»²⁸

В первом примере плохое пожелание выражено эксплицитно, а во втором — имплицитно, т.е. подразумевается, что говорящий желает врагам не хорошего, а совсем напротив. Перевод данных примеров не вызывает больших затруднений, поскольку в польском еврейском языке существует эквивалентная конструкция клятвы, что видно из следующего отрывка: «[...] żeby moje wrogi we wszystkim takie szczęście mieli, jak ja jej życzę!»²⁹.

Рассматривая «маркеры» еврейства в речи Лазика Ройтшванеца нельзя упускать из виду такую особенность, как личное местоимение, выступающее членом спрягаемой формы глагола (калька из идиш)³⁰. Это иллюстрируют следующие примеры:

(1) **Я плачу. Я опускаюсь** в вашу Исландию. **Я**, кажется, снова падаю без всяких чувств... (с. 122)³¹.

Ja płacze. Ja się zanurzam w pańskiej Islandii. **Ja**, zdaje się, znowu padam bez żadnych zmysłów... (с. 96).

(2) **Он плюнул** и на богатство, и на жену, и на почет. **Он** на все плюнул. **Он сидел** в тесной каморке и ел сухой хлеб. **Он читал** невыносимые книги, вроде китайского вопроса, и двадцать четыре часа в сутки **он думал** над этими книгами. **Он был**, кажется, самым сильным человеком [...] (с. 33–34).

Он gwizdnął i na bogactwo, i na żonę, i na szacunek. **Gwizdnął** na wszystko. **Zaszył się** w ciasnej klitce i jadł suchy chleb. **Он czytał** nieznośne księgi w rodzaju chińskiego zagadnienia i przez dwadzieścia cztery godziny na dobę rozmyślał nad tymi księgami. **Он był**, zdaje się, najmocniejszym człowiekiem [...] (с. 27)³².

Здесь перевод вызывает сомнения. С одной стороны, весьма удачно воспроизводится нагромождение местоимения «Я», с другой — далеко не во всех случаях сохраняется местоимение «Он».

²⁸ В.П. Смирнов, *Большой полутолковый словарь...*, <http://www.ta-odessa.com/humor/dictionary/index.php?letter=ch&id=756> [15.10.2017].

²⁹ М. Brzezina, *Polszczyzna Żydów...*, с. 436.

³⁰ Там же, с. 218–220.

³¹ Обратим внимание, что местоимение «Я» — это подлежащее единственно возможное в данном случае, поскольку никаким другим словом нельзя обозначить субъект действия, если глагол выступает в предложении в первом лице единственного числа. Однако, частая, кажется, чрезмерная повторяемость местоимения «Я» в речи персонажа, по нашему мнению, является не только показателем «еврейства», но и она связана с тем, что герой произведения сосредоточен на себе. Учитывая широкий контекст романа, знаем, что Лазик все время оказывается в конфронтации с миром, делает все для того, чтобы просто выжить. Поэтому он фиксирует все, что имеет к нему отношение.

³² В цитированных фрагментах как на русском, так и на польском языках жирным шрифтом обозначаем личное местоимение (здесь подлежащее), подчеркиваем одной линией — глагол (здесь сказуемое).

Завершить же парадигму еврейских атрибутов речи Лазика Ройтшванца можно так называемым «вопросно-ответным ходом». Разберем следующие примеры:

(1) — Конечно, венки запрещены. Но ведь нужно класть солому. **Что такое солома?** Увявшие цветы (с. 148).

— Naturalnie, że wieńce są zakazane. Ale wszak należy kłaść słomę. **Co to jest słoma?** Zwiędłe kwiaty (с. 116).

(2) — [...] Я сведу вас с хорошими людьми. Не люди — золото. Чеки из Ревеля.

Знаете Ревель? [...] — Ревель? Это, кажется, кильки? (с. 161)

— [...] Poznam pana z porządnymi ludźmi. Nie ludzie — po prostu złoto. Czeki z Rewla. **Zna pan Rewel?** [...] — Rewel, to zdaje się, kilki? (с. 126)³³

Наконец — попутно — нельзя не отметить, что вопросительные ответы и в глазах польскоязычного читателя отражают специфическую восторженность «еврейской» речи, что часто пародируется в анекдотах про евреев: «Goj pyta się Żyda: 'Dlaczego Żyd zawsze odpowiada pytaniem na pytanie?' Żyd odpowiada mu: 'A dlaczego Żyd nie ma odpowiadać pytaniem na pytanie?'»³⁴. Поэтому в данном случае перевод оказался весьма простой задачей.

Итак, подводя итоги, можно констатировать следующее: из девяти проанализированных нами еврейских атрибутов речи Лазика Ройтшванца в переводе сохранились лишь три из них, а именно синтаксическая конструкция, начинающаяся со слова «чтоб(ы)»; личное местоимение, выступающее членом спрягаемой формы глагола и так называемый «вопросно-ответный ход». С одной стороны, потеря в польском переводе точно таких же показателей еврейской речи героя, как в оригинале, бесспорно, представляется неминуемой. Как известно, например, частица «таки» не имеет в польском языке эквивалента, а ее буквальный перевод категорически неприемлем, поскольку данное слово польскоязычному читателю никак с еврейской речью не ассоциируется. С другой стороны, из польского варианта не должны исчезать показатели еврейской манеры говорения, являющиеся, подчеркнем, неотъемлемой чертой речи героя в целом. Концептуально перевод Поповской, можно сказать, адекватен оригиналу, однако, заметим, не адекватность перевода в данном случае должна являться самоцелью,

³³ В цитированных фрагментах как на русском, так и на польском языках жирным шрифтом обозначаем вопросы, а подчеркиванием одной линией — ответы.

³⁴ См. S. Landmann, *Śmiech po żydowsku, czyli wczorajszy i dzisiejszy świat w dowcipach i dykteryjkach żydowskich*, перевод, R. Stiller, Uraeus, Gdynia 1999, с. 43.

а воспроизведение еврейских атрибутов речи героя так, чтобы сохранить возможную ассоциативную связь с еврейской речью как таковой в **принимаящем перевод инокультурном пространстве**. Ведь, показатели, позволяющие идентифицировать говорящего как еврея здесь не только атрибут речи героя, они служат и для характеристики Лазика Ройтшванца, в которой важно, и то, что говорит, и то, как говорит герой. Отсутствие большинства еврейских атрибутов речи в польском переводе как следствие лишает польский вариант еврейской окраски речи героя как таковой. В польской версии *Бурной жизни*... Лазик Ройтшванец не говорит «по-еврейски» настолько, чтобы польскоязычный читатель сразу же стереотипным путем идентифицировал речь героя как «еврейскую». Однако в переводе Поповской выступает элемент, который, кажется, позволяет так или иначе воспринимать Лазика Ройтшванца как еврея. Этим элементом является перевод имени героя *Лазик* как *Lejzorek*.

Следует обратить внимание, что в русском языке слово *лазик* имеет лишь одно значение, т.е. функционирует в языке только как уменьшительная форма имени *Лазарь*. В польском языке лексическое значение слова *łazik* чрезвычайно расширяется. *Łazik* обозначает личное имя, о чем свидетельствует хотя бы заглавие анонимного испанского романа XVI века: *Żywot Łazika z Tormesu*. Кроме ласкательной формы, в польском языке слово *łazik* имеет еще другое толкование. Учитывая, что первый польский перевод романа был издан в 1928 году, сошлемся на определение слова *łazik*, помещенное в *Словаре польского языка (Słowniku języka polskiego)*, составленном в 1900–1927: «[...] wesz, pasorzyt³⁵ żyjący na skórze zwierząt domowych»³⁶. Кроме того, в разговорном польском языке, *łazik* (от глагола *łazić*) — это шутовское название человека, бродящего без цели из одного места в другое: «człowiek wałęsający się; włóczęga; żartobliwie: turysta»³⁷, «dezertier; próżniaczy pracownik często zmieniający miejsce pracy»³⁸ или определение легкого внедорожника: «lekki osobowy samochód wojskowy z otwartym nadwoziem»³⁹, «lekki, zwrotny, otwarty samochód wojskowy»⁴⁰. Интересным именно с точки зрения перевода является пере-

³⁵ Оригинальная запись — А.С.

³⁶ J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (ред.), *Słownik języka polskiego*, Drukarnia «Gazety Handlowej», Warszawa 1904, т. 3, с. 803.

³⁷ М. Сzymczak (ред.), *Słownik języka polskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, т. 2, с. 71.

³⁸ W. Doroszewski (ред.), *Słownik języka polskiego*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1962, т. 4, с. 286.

³⁹ М. Сzymczak (ред.), *Słownik języka polskiego*..., с. 71.

⁴⁰ W. Doroszewski (ред.), *Słownik języka polskiego*..., с. 286.

водческая замена⁴¹ имени главного героя произведения *Łazik* именем *Lejzorek*. Имя *Lejzorek* — это уменьшительная форма имени *Lejzor*, о чем свидетельствует суффикс *-ek*, являющийся характерной для польского языка частью слова, придающую новому слову уменьшительно-ласкательное значение. Итак, чтобы обнаружить связь между именами *Łazarz* — *Lejzor* и, следовательно, их гипористическими формами, т.е. *Łazik* — *Lejzorek*, необходимым считаем обратиться к списку еврейских имен из 1928 года, составленному выдающимися представителями еврейской научно-религиозной среды. Данный список исключал искаженные и уменьшительные формы имен, т.е. те, которые не квалифицировались внести их в книги регистрации актов гражданского состояния⁴². Среди исключенных имен в этом списке находится имя *Lejzor*, рядом с которым дается правильный вариант данного имени — *Eliezer*⁴³. Имя *Łazarz* «wywodzi się od wyrażenia *eliāzar (Bóg wspomógł)* — na tej podstawie powstało imię *Eleazar*, które w starożytnej grece miało formę *Lazaros*, a w łacinie *Lazarus*»⁴⁴. Имена *Eliezer* и *Eleazar* употреблялись взаимозаменяемо. К тому же у евреев популярным считается пользоваться двойным именем. Одно из них, так называемое «святое имя», употребляется при религиозных обрядах, а второе — «присвоенное имя», используется в повседневной жизни⁴⁵. Имя *Lejzor (Lejzorek)* является то ли местным, то ли разговорным вариантом официального имени *Łazarz (Łazik)*. Таким образом, переводческое решение Поповской относительно применения имени *Lejzorek* в переводе имени главного героя произведения Эренбурга считаем целиком оправданным. Заметим, что перевод на польский язык имени *Лазик* при помощи слова *łazik*, которое, подчеркнем, имеет некий иронический оттенок, было бы совершенно неуместным. Имя *Lejzorek* в польском языке не вызывает ни шуточных, ни иронических ассоциаций. К тому же данное имя точно так же, как и в оригинале является уменьшительной формой полного имени. Конечно, необходимо подчеркнуть, что перевод имени героя *Лазик* как *Lejzorek* все-таки полностью не выкупает недостатков перевода, однако, несомненно, помогает польскоязычному читателю в еврейской идентификации главного героя *Бурной жизни*...

⁴¹ «Замена — грамматическая или лексическая (или комплексно лексико-грамматическая) перестройка различных единиц исходного текста». См. Л.Л. Нелюбин, *Толковый переводоведческий словарь*..., с. 55.

⁴² См. Л. Кошка (ред.), *Imiona przez Żydów polskich używane*, Austeria, Kraków 2002, с. 15.

⁴³ См. там же, с. 107.

⁴⁴ J. Grzenia, *Słownik imion*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, с. 218.

⁴⁵ См. *Imiona*..., с. 22.

ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA

Pracownia Literatury Polsko-Żydowskiej
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
ORCID 0000-0001-5265-563X

Waleria Marrené o kwestii żydowskiej w powieści współczesnej

Valeria Marrené about the Jewish question in modern novel

Abstract: A comprehensive study of "The Jewish question in modern novel" printed in "Illustrated Weekly Newspaper" ("Tygodnik Ilustrowany") in 1879 by Waleria Marrené (1832–1903) — Polish writer and publicist, critic and feminist of the positivist age, has been analyzed. The author in great depth goes into the so-called Jewish question in modern novel, represented by examples from four European literatures: French, German, English and Polish. Valeria Marrené analyses the conflict between the local community and the Jewish-origin newcomers and indicates differences in presenting subject matters interesting for her.

Keywords: Valeria Marrené, "Tygodnik Ilustrowany", Jewish question, positivist age

Валерия Маррене о еврейском вопросе в современном романе

Резюме: В статье подвергается анализу обширное исследование Валерии Маррене (1832–1903) — польской писательницы и журналистки, критика и феминистки позитивизма — под названием «Еврейский вопрос в современном романе», опубликованное в 1879 году в журнале «Tygodnik Ilustrowany». Оно целиком посвящено теме так называемого еврейского вопроса в современном романе на примерах четырех европейских литератур: французской, немецкой, английской и польской. Маррене пытается дать ответ на вопрос о причинах конфликтов между местным сообществом и еврейским населением.

Ключевые слова: Валерия Маррене, «Tygodnik Ilustrowany», еврейский вопрос, позитивизм

Tekst, który wybrałam do analizy, to obszerne studium Walerii Marrené¹, zatytułowane *Kwestya żydowska w powieści spółczesnej*,

¹ Waleria Marrené — *primo voto* Morzkowska, de domo Mallet de Granville-Malletski (1832–1903) — polska pisarka, publicystka, krytyczka literacka i fеминистka okresu pozytywizmu. W *Encyklopedii powszechnej* wydanej przez Samuela Orgelbranda (Warszawa 1901, t. 10, s. 1), czytamy: „Urodziła się i wychowała we wsi Zbożenna pow. Opoczyńskiego, gdzie przebywała do r. 1877. Ojcem jej był generał inżynierii, Jan Mallet de Granville, który naturalizując się przybrał nazwisko Malletskiego i zaślubił synowicę generała Izydora Krasieńskiego. Waleria zaślubiła wcześniej Michała Morzkowskiego, a owdowawszy wyszła za mąż za Władysława Marrené. Pierwszą pracą, jaką ogłosiła drukiem była powieść: *Nowy Gladiator* (1857). Następnie *Jerzy* (1864); *Augusta* (1866); *Życie za życie* (1867); *Mąż Leonory* (1869); *O proszonym chlebie* (1879); *Bożek Milton*

drukowane w „Tygodniku Ilustrowanym” w 1879 roku². Autorka wnikliwie przygląda się tzw. kwestii żydowskiej w powieści współczesnej, analizuje też przyczyny konfliktów między społecznością lokalną a przybyszami pochodzenia żydowskiego.

Marrené wychodzi od ogólnych rozważań dotyczących specyfiki wieku XIX, nieustannie toczących się dyskusji politycznych, ideologicznych, społecznych i rozstrzygania niezliczonych „kwestii”, wynikających ze zmieniających się warunków życia społeczeństwa.

Olbrymiej tej pracy wiek nasz dokonywa nieustannie, kwestia zahacza o kwestię, zasada pociąga za sobą zasadę, reforma ogólnie przyjętego sądu w jednym przedmiocie, wymaga według ścisłej logiki reformy przedmiotów pokrewnych. Stąd ta rozterka umysłów, ta walka na rozmaitych polach, teorie nowo tworzone, polemiki między wyznawcami dawnych i nowych prądów, obałumacanie inteligencji nienawykłych do ścisłego rachowania się z następstwami zasad, stąd nade wszystko wznowienie tyłu kwestii z pozoru załatwionych już w przeszłości. Jedną z takich jest kwestia żydowska³.

Autorka wyjaśnia, że problem ten należy do gatunku bardzo skomplikowanych i zawitych, „jest to nie tylko kwestia religijna i rasowa, ale więcej jeszcze kwestia wyrobionych przez wieki przesądów i nawyków”⁴. Stawia nawet tezę, że te ostatnie oddziałują na siebie w taki sposób, że gdyby nawet udało się ominąć sprawy związane z religią i „rasą”, to i tak nie udałoby się zlikwidować problemu. Nawarstwianie się przez wieki wzajemnych uprzedzeń, wzmacniane trudnościami ekonomicznymi, stanowi najpoważniejszą przeszkodę w rozwiązaniu tzw. kwestii żydowskiej. „Religia więc, rasa i przesąd, te trzy czynniki stoją na przeszkodzie zlania się przybyszów z tubylcami, a każdy z nich na bliższą zasługuje uwagę”⁵ — konstatuje Marrené i przechodzi do ich szczegółowego omawiania. Na początku optymistycznie stwierdza, że wiek XIX dąży do usunięcia różnic wyznaniowych. Choć Żydzi uważają się za lud wybrany, to doświadczenie pokazuje, że owa wyłączność czy wyjątkowość szybko zaciera się w konfrontacji z innymi wyznaniem. Podobnie ma się związek tradycji religijnej z tradycją historyczną, wielowiekowe „bratanie się” z narodem kraju zamiesz-

(1871); *Nemezys* (1873); *Walka* (1872); *Historia dwóch serc* (1874); *Mężowie i żony* (1874); *Zasady i czyny* (1875); *Błękitna księżniczka* (1875); *Smutna swadźba* (1876); *Świat rzeźbiarza* (1879); *Józiek Szymczak* (1879); *Dziki Tomek* (1881); *Panna Felicja* (1882); *Ostatnia fala* (1885); *Emancypowana* (1889); *Historia zwyczajnego człowieka* (1893); *Symfonia światła* (1898). Prócz tego drukowała wiele artykułów o treści publicystycznej i literackiej. W r. 1900 wydała *Historię sztuki*”.

² „Tygodnik Ilustrowany” 1879, t. 8, numery 194–203.

³ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1(13).09.1879, t. 8, nr 194, s. 164.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 165.

kiwanego niweluje odrębność. Z tych wszystkich powodów, jeśli tylko przesąd zechcemy odróżnić od religii, ta ostatnia w obecnym ustroju państwowym nie może stać na przeszkodzie uobywateleniu⁶ Izraelitów, w całym szerokim tego słowa znaczeniu⁷.

Dalej autorka zajmuje się kwestią tzw. rasy⁸. Rozpowszechnione twierdzenie, że „plemię semickie ma właściwości zupełnie odmiennie od właściwości aryjskiego szczepu”⁹ przestaje, według Marrené, mieć rację bytu, a to choćby z takiego powodu, że rasy przez wieki zamieszkujące inne tereny, żyjąc więc w odmiennych warunkach klimatycznych i obyczajowych, zacierają swoją odrębność. Jeżeli jeszcze weźmiemy pod uwagę tzw. mieszane małżeństwa, kwestia rasy przestaje mieć znaczenie.

Tym sposobem pojmując warunki religijne i rasowe, usunęlibyśmy rdzeń trudności tak zwanej kwestii żydowskiej, a pozostałyby te jedynie, które się wyrobiły przez długi przeciąg wieków anormalnego stosunku. Ale jakkolwiek innej, bardzo przechodniej natury, i te małymi nie są, a wywołując obopólne rozdrażnienie, wikłają proste z pozoru rozwiązanie, nasunięte sprawiedliwym ocenieniem położenia i rozproszeniem panujących przesądów¹⁰.

Na przesady właśnie, według badaczki, spada odpowiedzialność za złe stosunki między Żydami a narodami, wśród których żyją. Powody większości „wad” Żydów (np. interesowność, handel pieniędzmi, lichwa, nieuczciwe pośrednictwo czy unikanie „istotnej” pracy) mają swoją genezę właśnie w tych narodach. Kraje, w których osiedlali się Żydzi, „obchodziły się” z nimi „po macosze-mu”. Przybysze nie mieli ani praw politycznych, ani obywatelskich, dlatego przez wieki nauczyli się liczyć tylko na siebie i ufać tylko swoim współbraciom.

Izraelita musiał być bogatym, aby zyskać sobie prawo być człowiekiem; w imieniu bogactwa swego jedynie mógł dostąpić niektórych praw ludzkich, bogactwo tylko zwyciężało brzemień pogardy, jaką przygniatało go w imię wiary, w imię wyższości narodowej, wreszcie w imię przesądu¹¹.

⁶ Termin „uobywatelenie” pojawia się w ówczesnej prasie polsko-żydowskiej, miewa też swoje „oboczne” formy, np. „uobywatelnienie” („Myśl Żydowska”, „Tygodnik Ilustrowany”, „Izraelita”, „Rozwaga” itp.).

⁷ Zob. W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*..., s. 165.

⁸ Pod koniec XIX w. podziały na rasy ludzkie opierały się na definicji rasy geograficznej. Tak rozumiana rasa obejmowała zbiór grup ludzkich podobnych do siebie wg kryteriów określonych cech rasowych ludzi zamieszkujących na wspólnym terytorium, i często mających wspólne pochodzenie. Zestaw cech rasowych dobierany był przez antropologów subiektywnie bez stosowania metod statystycznych. Efektem zmieniających się i licznych koncepcji podziału na rasy jest rezygnacja części współczesnych antropologów ze stosowania tego określenia. Rasa ludzka stała się terminem umownym i nieostrym. Zob. Andrzej Malinowski, *Rasy i rasizm w sporcie i na jego obrzeżach*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu” 2007, nr 3, s. 53–61; Jan Strzałko, *Co jest ewolucyjnym dziedzictwem człowieka: rasy czy rasizm?*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2010, nr 1–2, s. 251–256.

⁹ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*..., s. 165.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

Przejawy kwestii żydowskiej znalazły swoje odbicie w literaturze, szczególnie w powieści, która — jak Marrené powtarza za Kraszewskim — stanowi społeczne zwierciadło¹². Miejszem, gdzie można śledzić rozwój idei, prądów, dyskusji dotyczących kwestii żydowskiej stała się zwłaszcza powieść współczesna. Marrené zastrzega jednak, że do badania wybrała tylko „utwory piór znakomitych”¹³, bo tylko takie zasługują na uwagę. Przygląda się powieściom trzech literatur europejskich i zestawia je z utworami polskimi. Powiada: „[...] nigdzie kwestia judaizmu nie przedstawia się tak wybitnie, gdyż w żadnym kraju, stojącym jak nasz na wyższym stopniu cywilizacji, liczebny stosunek Izraelitów nie jest tak wielki”¹⁴. Kwestia żydowska właściwie nie istnieje we współczesnej literaturze francuskiej. Pisarka wyjaśnia ten fakt w następująco:

Wszakże nienawiść jest wiekuistym wytworem ucisku, antagonizm pochodzi z niesprawiedliwości, separatyzm wyrabia się koniecznie wskutek ograniczeń i przywilejów. Nic więc dziwnego, iż kraj, który najpierw zniósł w swoich granicach wszelkie różnice, który od wieku blisko równouprawnił wszystkich mieszkańców swoich, zbiera dzisiaj błogosławione owoce wszechludzkich ustaw swoich¹⁵.

Pisząc o literaturze niemieckiej, Marrené zauważa z kolei, że nie spotyka się tam przepaści społecznej między Żydami a „krajowcami”, jaka istniała jeszcze za czasów Lessinga, który w swoich utworach „rzucił pierwsze podwaliny przyszłego pojednania”¹⁶. Pisarka potwierdza, że owo pojednanie musiało faktycznie nastąpić, powieściopisarze poruszają bowiem wszystkie inne problemy społeczne, natomiast „nie wyprowadzają na scenę kolizji wywołanych różnicą plemienną, skoro małżeństwa pomiędzy różnowiercami są możliwe i zależą tylko od woli rodzicielskiej, która stanowi zawsze [...] indywidualną przeszkodę”¹⁷.

W Anglii natomiast kwestia żydowska przybrała, w ocenie autorki, zupełnie odrębny charakter: „stała się kwestią dramatyczną, więcej niż praktyczną”¹⁸. Na szczególną uwagę zasługuje — jej zdaniem — lord Beaconsfield-Beniamin Dizraeli, któremu udało się połączyć działalność literacką z polityczną, „w oryginalny sposób łączył dzieła pisane z czynami, wypowiadając nieraz manifesty polityczne w powieściach, które znów działaniem politycznym

¹² Zob. tamże, s. 165–166.

¹³ Tamże, s. 166.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 188.

¹⁶ Tamże, s. 214.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

starał się wprowadzać w życie¹⁹. Żydzi z upływem czasu stali się obywatelami kraju, w którym zamieszkali i czuli większą jedność z mieszkańcami niż z Żydami z innych wspólnot. Według Marrené wszelkie próby powrotu do odrębności społeczności żydowskiej (idee syjonizmu?) podtrzymują „rozdźwięk wiekowy”, a to jest szkodliwe, bo przecież historia pokazuje, że zacieranie różnic służy społeczeństwu i narodom.

W każdym razie, choćbyśmy nawet nie nadawali jej takiej doniosłości, przyznać trzeba, że powieść angielska, zajmująca się kwestią żydowską, stanowi ciekawy objaw nie tylko separatystycznych, ale głównie suprematycznych dążeń plemienia izraelskiego w tym kraju²⁰.

Problematyka ta jest obecna również w literaturze polskiej, czemu badaczka zupełnie się nie dziwi, bo jak przyznaje, jest to „fakt bardzo naturalny”²¹, przede wszystkim ze względu na liczebność Żydów zamieszkałych w Polsce. Kwestia żydowska ma w Polsce swoją historię, co niewątpliwie znalazło wyraz w literaturze, przede wszystkim w powieści. Pierwszym polskim tekstem przywołanym przez Marrené jest *Franck i Franckiści* — utwór nieznanego autora, będący obrazem reformatorskiego ruchu, powstałego w łonie samego judaizmu, który w Polsce przybrał wielkie rozmiary i „wstrząsnął do głębi zastarzałą w przesądach swoich ludnością izraelską”²². Powieść drukowano w latach czterdziestych XIX wieku w Bibliotece Warszawskiej, niestety druk został przerwany. Marrené jednak przyznaje, że miała możliwość czytania jej w rękopisie i na tej podstawie może włączyć wspomniane dzieło do cyklu powieści żydowskich.

Widzimy w niej podwójne trudności, z którymi spotykał się reformator żydowski, a które podobno są udziałem wszystkich reformatorów. Z jednej strony Franck budził nieufność wśród chrześcijan, z drugiej niechęć i oburzenie fanatycznych wyznawców Mojżesza. W łonie samego Izraela Franck nie był oderwanym zjawiskiem, ale należał do szkoły głoszącej potrzebę pozornego połączenia Żydów z ludami, wśród których zamieszkiwali, i sam w XVII wieku, jako poddany turecki, przyjął mahometanizm²³.

Marrené próbuje też wyjaśnić zjawisko karykaturalnego przedstawiania Żydów w literaturze. Zgodnie z jej przekonaniem przyczyną jest tu bardzo liczna społeczność żydowska, którą autorka

¹⁹ Tamże.

²⁰ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany”, 6(18).10.1879, t. 8, nr 199, s. 252.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże.

określa jako „ciemną i wyzyskującą”, przy niewielkiej grupie Żydów wykształconych. Większość uzyskała przewagę i stała się reprezentantem całej społeczności żydowskiej, uosabiając „jedyne pierwiastek zły, lub komiczny”²⁴. Istnieją oczywiście wyjątki. Autorka wskazuje postać Jankiela u Mickiewicza oraz *Lejbę i Siorę* Niemcewicza, a także przywołany wcześniej utwór *Franck i Franciści* — teksty te choć „traktują przedmiot swój tendencyjnie, ale zawsze poważnie”²⁵. Potwierdza też opinię Piotra Chmielowskiego, który w analizie *Meira Ezołowicza* Elizy Orzeszkowej, odwołując się do dzieła Niemcewicza, „położył słuszny nacisk na ważność *Lejby i Siory*, nie w dziedzinie beletrystyki, ale rasowych zatargów i postulatów”²⁶. Kolejnym przykładem, jaki pokazuje Marrené, jest postać Herszka, prowincjonalnego handlarza z powieści Kraszewskiego *Latarnia czarnoksiężska*. Postać ta, jak wiele innych, nie jest odzwierciedleniem głębokiej analizy psychologicznej, ani kwestii społecznych, ale naturalności i obiektywizmu.

To stanowisko Kraszewskiego wobec kwestii żydowskiej przede wszystkim zaznaczyć wypada, przez długi bowiem przeciąg swego piśmienniczego zawodu nie zeszedł z niego nigdy. Opisywał on zawsze z jednaką bezstronnością, bez śladu żółci lub niesprawiedliwości, stosunki Izraelitów z chrześcijanami²⁷.

Wypada też podkreślić, że Kraszewski potwierdza stosunek Niemcewicza do kwestii żydowskiej — obaj pisarze rozwiązanie upatrują w oświacie i jak najszerszym jej zasięgu wśród społeczeństwa żydowskiego. Następnym autorem, o którym pisze Marrené jest Teodor Tomasz Jeż (właściwie Zygmunt Miłkowski). W dydaktycznej powieści *Historia o pra-pra-pra...wnuku i pra-pra-pra...dziadku*, „zwracając się do Mickiewiczowskiej tradycji, umieścił sympatyczną postać starozakonnego kupca, oberżysty z Niemirowa, i jego żony Ruchli, którym dodatni bohater powieści, Chorąży, opiekę nad synem swoim w szkołach porucza”²⁸. Kupiec przypomina Jankiela, jest nawet, jak się wyraziła Marrené, „czystą parafrazą Jankiela”, ale jednocześnie brakuje mu cech, które potwierdzałyby jego prawdziwość. Nic też dziwnego, że „nie wywarł żadnego wpływu na literaturę naszą i pozostał tylko oderwanym protestem autora, jednym dowodem więcej jego dobrych chęci”²⁹.

²⁴ Tamże, s. 253.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany” 13(25).10.1879, t. 8, nr 200, s. 267.

²⁹ Tamże.

Pisarka zajmuje się także postaciami Żydówek w literaturze, zakładając, że kobiety żydowskie niejednokrotnie odegrały w beletrystyce ważną rolę. Kraszewski np. w *Powieści bez tytułu* wykreował tragiczną postać Sary, która w imię miłości potępianej przez społeczeństwo, zarówno chrześcijańskie, jak i żydowskie, woli odebrać sobie życie, niż zaszkodzić ukochanemu. Podobny temat poruszył Jeż w *Uroczej*, tylko umieszczając bohaterkę wśród karykaturalnego otoczenia sprawił, że trudno uznać ją za postać prawdziwą i przekonującą. Marrené sygnalizuje, że dopiero w ostatnich latach powstały utwory, w których — ogólnie mówiąc — kwestia żydowska została potraktowana „poważnie i artystycznie zarazem”³⁰, a nie tylko jako prezentacja osobistych przekonań i sympatii autora. W tym miejscu badaczka wskazuje na teksty, które zasługują na szczególną uwagę. Są to trzy powieści Elizy Orzeszkowej i ostatnia powieść Malwiny Meyersonowej³¹.

Pani Orzeszkowa w *Panu Grabie* poruszyła już, jakkolwiek epizodycznie, ważne zagadnienie społeczne naszego czasu i kraju, wprowadzając na scenę postać starozakonnego Widgera. Uczyniła to jednak w sposób dla publiczności naszej nowy zupełnie. *Eli Makowera* i *Meir Ezołowicza* poświęciła wyłącznie rozwikłaniu kwestii żydowskiej³².

Nowatorstwo Orzeszkowej w *Panu Grabie* polega na tym, że po raz pierwszy przedstawiła w literaturze tzw. drugą stronę społeczeństwa żydowskiego, „jasną, widną wyłącznie własnym plemiennikom, a często tym jaśniejszą, im bardziej ciemną i wstrętną

³⁰ Tamże.

³¹ Malwina Meyersonowa (ur. 3.03.1839 r. w Lublinie, zm. tamże 13.01.1922 r.) — działaczka społeczna, aktywistka w ruchu powstańczym 1863 r., tłumaczka, pisarka, uważana za pierwszą lubelską Żydówkę piszącą po polsku. Matka znanej lubelskiej poetki Franciszki Arnsztajnowej. Autorka dwóch powieści obyczajowych *Dawid* (1868) i *Z ciasnej sfery* (1878), które swój pierwodruk zawdzięczają „Izraelicie”. Meyersonowa była także tłumaczką. Z języka niemieckiego przełożyła opowiadanie Heinricha Zschokkego *Der zerbrochene Krug*, z polskim tytułem *Marietta, czyli stłuczony dzban*, drukowane w 1868 r. w „Kurierze Lubelskim”. Drugi jej przekład to powieść Marie Louise von François *Die letzte Reckenburgerin* (polski tytuł — *Ostatnia z Rekenburgów*), najpierw publikowana w odcinkach w „Tygodniku Ilustrowanym” (1877, Seria III), a później, w tym samym jeszcze roku, jako wydanie książkowe (Warszawa 1877). Niestety twórczość Meyersonowej mimo dużej popularności wśród czytelników, a także uznania w kręgu krytyków literackich, została zupełnie zapomniana. Współcześnie jej utwory nawet w największych bibliotekach naukowych należą do rzadkości. Zob. więcej: A. Jeziorkowska-Polakowska, „*Bracia! Ilu nas jest, podajmy sobie ręce, a zmurszała warownia runie bezpowrotnie...*” — *postulatywny charakter twórczości Malwiny Meyersonowej*, w: M. Kłosińska, A. Kowalczyk, M. Leśniewska, I. Poniatowska, A. Wietecha (red.), *Wymiar tolerancji w literaturze lat 1864–1914*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 189–208; tejeż, „*Ciemne swoje rzesze wiodła ku światłości*”. *Twórczość literacka i działalność społeczna Malwiny Meyersonowej*, w: A. Janicka, J. Ławski, B. Olech (red.), *Żydzi Wschodniej Polski. Seria III — Kobieta żydowska*, AlterStudio, Białystok 2015, s. 153–167.

³² W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany”, 13(25).10.1879, t. 8, nr 200, s. 267.

bywa strona przeciwna³³. Stary lichwiarz Widger, jako reprezentant strony ciemnej, zwróconej ku innowiercom, „nie ustępuje najohydniejszym typom tego rodzaju, stworzonym przez zaciętych nieprzyjaciół izraelskiego plemienia”, ale jednocześnie pokazując jego miłość w stosunku do współbraci, Orzeszkowa „zrównoważyła czarne jego czyny”³⁴. Wykreowała bohatera prawdziwego, z niezafałszowanym charakterem, tzw. typ „pełny”, skupiający w jednym wizerunku „obraz działalności wielu Izraelitów i podwójnej roli, jaką odgrywają”³⁵. Trzeba jednak zauważyć, że Widger jest postacią drugoplanową, „figurą okolicznościową”, która według Marrené nie mogła zadowolić pisarki. Dlatego kolejny Żyd to Eli Makower, główny bohater, który „wypełnia sobą całą niemal powieść”³⁶. Wprowadzenie przedstawicieli z trzech epok: Judela Makowera, jego syna Elego i wnuka Abramka, miało odwzorować „stosunki ekonomiczne dwóch plemion”³⁷.

W te trzy pokolenia wcielają się rozmaite dążności, właściwe każdej epoce, której pokolenia owe są przedstawicielami: naprzód dążność czysto separacyjno-zachowawcza, ale pełna bogobojności i wiary; po wtóre chwiejność zwykła chwilom przełomu, a wreszcie zupełne pogodzenie się z postępowym pierwiastkiem³⁸.

Marrené zauważa, że te różnice dostrzegł już Kraszewski w *Powieści bez tytułu* w rodzinie Sary. Jej dziadek brzydzi się innowiercami, rodzice chcieliby, żeby córka zbliżyła się do otaczającego świata, a sama Sara kocha poetę i wszystko dla niego poświęca. Analizując postać Elego Makowera, Marrené stawia tezę, że mógłby on nosić tytuł „Widger nawrócony”, to bowiem, co było niemożliwe w psychice starego lichwiarza, staje się zupełnie naturalne w drugim pokoleniu. Orzeszkowa na pytanie, jakie postawiła sobie po napisaniu *Elego Makowera*: czy wśród Żydów zawsze znajdą się przeciwnicy szerzenia oświaty i pracy na rzecz kraju, w którym mieszkają, postarała się poszukać odpowiedzi w kolejnej powieści zatytułowanej *Meir Ezołowicz*. „Reformatorskie więc pragnienia Ezołowiczów mają cel podwójny: wyłamać się spod fanatycznej przemocy rabinów i kahałów i porzucić zabobony religijne, stojące na przeszkodzie połączeniu się ścisłymi węzłami

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

z ludnością krajową³⁹. Marrené zastanawia się, jakie źródła leżą u podstaw zachowania Ezołowiczów. Przywołuje po raz kolejny Niemcewicza i dostrzeżoną przez niego wewnętrzną rozterkę Żydów — trwanie przy tradycji, czy poprawa stosunków ze społeczeństwem polskim? Orzeszkowa wskazuje raczej kierunki zmian niż przeciwstawne sobie obozy:

Walka o idee komplikuje się u niej interesami i uczuciami w grę wchodzącymi i powołuje je do samowiedzy, gdyż inaczej drzemałyby długo jeszcze, a bohatera swego Meira stawia samotnego wobec prześladowania. Jest to człowiek, który wyprzedził rodzinę i otoczenie swoje⁴⁰.

Brak wsparcia ze strony rodziny stawia Meira w rzędzie bohaterów osamotnionych i skazanych na cierpienia. Autorka zauważa, że sukces byłby możliwy, gdyby bohater mógł liczyć na poparcie w społeczeństwie, z którego pochodzi, a ono z kolei musiałoby poczuć potrzebę reformy. Narzucenie jej z zewnątrz nie ma szans na powodzenie. Rozważania te tak konstatuje:

Z tego też samego powodu bez porównania ważniejszymi wobec kwestii, jaka nas zajmuje, są pojęcia i desiderata samychże Izraelitów, złożone w powieści, niżeli te, które tworzą w ich imieniu i na ich rachunek chrześcijanie, chociażby nawet natchnieni najszczerzszymi sympatiami⁴¹.

Marrené dochodzi zatem do wniosku, że wszelkie, mniej lub bardziej udane, próby rozwiązania kwestii żydowskiej z „zewnątrz”, nie mogą spełnić pokładanych w nich nadziei. Są zawsze „obce”, nabierają siłą rzeczy charakteru wymuszania czy narzucania pewnych rozwiązań. Potrzebny i wręcz nieodzowny jest impuls od „wewnątrz”, od samych zainteresowanych, gdyż wszelkie projekty „obcych” skazane są z góry na niepowodzenie. Dlatego z ogromną i nieukrywaną satysfakcją podkreśla przejawy takich działań. Píše: „Takim ciekawym, pouczającym i pocieszającym objawem są dla nas powieści pani Malwiny Meyersonowej, a szczególnie ostatnia z nich, zatytułowana *Z ciasnej sfery*”⁴².

Marrené na początku stwierdza, że Meyersonowa podeszła do kwestii żydowskiej podobnie jak Niemcewicz, a szczególnie jak Orzeszkowa. Mimo tej zbieżności „obrobienie dzieła u dwóch współczesnych jest tak różne, iż nastęrcza ciekawy przedmiot porównania, jak przedstawicielki dwóch ras, zagrzane jednaką miło-

³⁹ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany”, 19(31).10.1879, t. 8, nr 201, s. 283.

⁴⁰ Tamże, s. 284.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

ścią dla swego kraju, wywiązały się z jednakiego niemal zadania⁴³. Marrené podkreśla zalety powieści lublinianki — po pierwsze, osadzenie na tle historycznym, po drugie, wykorzystanie „papierów i podań familijnych”, co niezwykle uwiarygadnia zarówno postaci, jak i przebieg wydarzeń. Wyjście „z ciasnej sfery”, zetknięcie z innym światem, powoduje, że przesady ustępują, bohaterowie w konfrontacji z faktami muszą pogodzić się z nieuchronną koleją historii. Marrené zauważa też, że w „ciasnej sferze”, w której autorka umieściła „widownię swojej powieści”, nie ma takich reformatorów jak Meir Ezofowicz Orzeszkowej. U Meyersonowej ów „żywiół buntowniczy” zostaje „przyniesiony” do harmonijnie funkcjonującego świata „ciasnej sfery” z zewnątrz. Reformatorem jest zięć Lejby, Elias, który wychowany w mniej hermetycznej rzeczywistości, nie może nagiąć się do surowych zasad obowiązujących w domu Gwira. Badaczka tłumaczy, że Elias w porównaniu z Meirem jest postacią bardziej przekonującą, wciela bowiem „zmysł praktyczny Izraelitów”. „Jest on mniej podniosły od Meira, ale choć powszedniejszy, równie, a może nawet bardziej sympatyczny od niego, co najważniejsze zaś, bardziej rozumiały⁴⁴. Ważne są też różnice w sposobie przedstawiania bohaterów powieściowych przez pisarzy. Niemcewicz nie ukrywa sympatii do postaci, obdarzając je pozytywnymi cechami. Orzeszkowa wskazuje na zalety także u osób zacofanych, ale głównego bohatera „wynosi na piedestał wyższej doskonałości⁴⁵. Meyersonowa zaś kreuje postać starego kupca w sposób bardzo przekonujący i życzliwy, mimo że jest on reprezentantem świata, z którym pisarka nie sympatyzuje. „Wcielając w niego tyle dodatnich przymiotów, obdarzając go nieskazitelną uczciwością, cnotami domowymi i wspaniałością charakteru, autorka pokazuje najdosadniej niemożebność istnienia idei, jakich jest reprezentantem, skoro nawet zbawić ich nie zdoła⁴⁶. Meyersonowa nie chce, aby okoliczności bohatera pokonały, tylko spowodowały zmianę jego przekonań, chce żeby je zrozumiał i przyjął jako swoje. Marrené bardzo wymownie to podkreśla:

A kiedy w końcu ocalenie swoje i ukochanej wnuczki Speranzy zawdzięcza współwyznawcom swoim, w mieszanym czynnie w bieg wypadków wojennych, on, co mieszanie się to tak ostro potępił, kiedy odnajduje w wojsku francuskim pułkownikiem, otoczonym szacunkiem powszechnym, tego Eliasza, z którym rozwiódł córkę, z powodu że wydał mu się nie dość uległym władzy duchow-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany”, 27.(8.11).10.1879, t. 8, nr 202, s. 300.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

nej, nie dość powolnym jego własnym rozkazom — stary Lejb, zmuszony także wypadkami wyrzeć z ciasnej sfery małomiasteczkowego horyzontu, rozgląda się zdumiony po tym świecie, który już nie jest jego światem, i mówi smutnie w chwili skonań: „Wasz świat już nie jest moim światem, a wasze drogi nie mogłyby się stać moimi drogami... Co czas swój przeżyło — umrzeć musi”⁴⁷.

Autorka studium uważa, że „niepodobna z większą czcią odmalować przeszłości, gdy ta minęła niepowrotnie”⁴⁸. Sposób, w jaki czyni to Meyersonowa, świadczy o wielkiej doniosłości jej pracy i „określa tak wybitne stanowisko, jakie w piśmiennictwie naszym zajęła”⁴⁹. Tak wysoka ocena powieści *Z ciasnej sfery* zostaje jeszcze wzmocniona opinią, że nie ma w niej „najmniejszej tendencyjności”, problemy społeczne bowiem „przychodzą jej pod pióro mimochodem niejako; nie one wywołują akcję, ale przeciwnie, są przez nią wywołane”⁵⁰. Dowodem na tę tezę ma być „wielka logiczność wypadków, nienagających się bynajmniej do myśli głównej, ale płynących swoim biegiem”⁵¹. W powieści obok głównej osi (wątku głównego) rozwijają się wątki poboczne, „tak jak to bywa w życiu, które jest ciągłą doświadczalną nauką”⁵². Ta wielowątkowość zasługuje na szczególną uwagę, gdyż Meyersonowa pokazuje nie tylko konflikty pomiędzy swoimi współwyznawcami, ale także stosunek Żydów do chrześcijan ze stanowiska właściwego dla osoby wyznania mojżeszowego, a nie, jak to było dotychczas, z punktu widzenia pisarzy chrześcijańskich. Marrené podkreśla ten fakt z naciskiem: „A pogląd to tym ciekawszy, że autorka traktuje swój przedmiot z dziwną obiektywnością, że jest ona prostym historiografem faktów. Ale fakta mają swoją wymowę, stokróż donioślejszą od najwymowniejszych tyrad”⁵³. Po raz kolejny badaczka porównuje utwory obu pisarek i wskazuje, że główna różnica pogładowa leży w tym, że Lejb zrozumiał nieuchronność zmian i postępu nie wskutek rozumowania i dedukcji, ale w efekcie wydarzeń swojego życia. „Nie twierdzę bynajmniej — pisze Marrené — by bohater pani Orzeszkowej, Meir Ezofowicz, był niemożliwy; znajdują tylko, że postacie pani Meyersonowej są prawdopodobniejsze, przez to samo, że są więcej powszednie, że czynniki które nimi rządzą są każdemu dostępne”⁵⁴. Rozwijając myśl, autorka pisze dalej, że poglądy obu pisarek są „beznamiętne”, ale

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

obiektywizm (bo to chyba ma na myśli badaczka) Meyersonowej jest bardziej przekonujący właśnie z powodu jej pochodzenia i doskonałej znajomości środowiska, o którym pisze. Żydowskie dziedzictwo czyni z Meyersonowej rzecznika społeczności, do której należy, odstawiając jej pragnienia, aspiracje i dążenia. Ten aspekt właśnie nadaje szczególną wagę wszystkim sprawom odnoszącym się w jej utworach do Żydów, a także do stosunków polsko-żydowskich. Ogromnie ważny jest też fakt, że Meyersonowa pozostaje bezstronna w ocenach, nie staje po stronie współbraci, nie wywyższa jednych, nie poniża drugich, uważa bowiem, że wszystkie tzw. przesady, nieporozumienia i zatargi mają swoje źródło w braku odpowiedniej edukacji.

Całym żądaniem pani Meyersonowej, żądaniem, w którym spotyka się ona tak z panią Orzeszkową, jak i z Niemcewiczem, jest żądanie oświaty dla współwyznawców swoich. Pewna jest, zarówno jak i wspomnieni autorzy, że ona jedna rozproszyć może nieporozumienia, zatrzeć różnice i doprowadzić do tej jedności i zgody, która jest niezawodnie upragnionym postulatem wszystkich uczciwych serc polskich, do jakiegokolwiek wiary i warstwy towarzyskiej, do jakiegokolwiek plemienia one należą⁵⁵.

Rozważania na temat kwestii żydowskiej w powieści współczesnej Waleria Marrené kończy odwołaniem do przedstawionych przykładów z obszaru czterech literatur europejskich i wskazaniem na różnice w prezentowaniu interesującej ją tematyki. Literatura francuska właściwie nie dostrzega problemu i zupełnie pomija te zagadnienia. Twórczość powieściową pisarzy niemieckich charakteryzuje indyferentyzm w stosunku do spraw dotyczących ich kraju i koncentracja na życiu domowym. Z kolei w literaturze angielskiej zauważyć można specyficzną separatystyczną apoteozę. Pisarze polscy natomiast wysuwają skromne żądania równości wobec obyczaju:

Tak w celach, jak w środkach, jednoczą się różnoplemienni autorzy i rzucają wspólnie podwaliny pojednania i braterstwa, spełnionego już na wyżynach cywilizacji, a które każdy promień światła, rozpraszający cinę przesądów, coraz więcej rozszerzać musi⁵⁶.

⁵⁵ Tamże, s. 301.

⁵⁶ W. Marrené, *Kwestia żydowska w powieści współczesnej*, „Tygodnik Ilustrowany”, 3(15).11.1879, t. 8, nr 203, s. 315.

EWA BORKOWSKA
Uniwersytet Śląski
ORCID 0000-0002-0124-0781

„Hologramy Ciemności” — Paula Celana teodycea po Shoa

“Holograms of Darkness” — Paul Celan’s theodicy after Shoa

Abstract: Paul Celan’s (1920–1970) poetic cartography builds on the “holograms of darkness” (thus addressed by Amy Colin, an American Celan scholar), the metaphorical constellations which map the experiences of suffering, twilight and death. The poetry “after Shoa” of the Romanian poet of Jewish descent, writing in German, constitutes a particular landscape of his musical “death fugue” in which human suffering is depicted in surrealist images that silently express the trauma of the Holocaust. Celan’s theodicy is created as the “rhetoric of the ineffable”, a silent dialogue with the Other (Lévinas) but also the absent Other, the No one with whom the poet converses and who becomes the addressee of his “poems-prayers” or “no-poems” (*noems*), as he calls them. It is the absent Other the poet worships and celebrates in his “poetry of silence”. Language also experienced suffering but was “enriched by it” and now can be heard “on the other side of silence”. Celan’s poetry is firmly anchored in the memory of the Holocaust and Jewish people’s traumatic experiences. To soothe his pain, the poet constantly returns to the “Brunnenland”, his birthplace located in Bukovina where he always found the spring that fueled his poetic soul and heart. The poet’s favourite metaphor is that of the meridian which marks the reference place on the cartographic grid of all his poetic images.

Keywords: Celan, theodicy, *shoa*, memory, meridian, nobody, dialogue, silence, Other, Lévinas

«Голограммы тьмы» — Пауля Целана теодицея после Шоа

Резюме: Картография поэтического творчества Пауля Целана (1920–1970) покрыта «голограммами тьмы», метафорами страдания, сумерек и смерти, о чем писала американская исследовательница Целана — Ами Колин. Поэзия после Шоа румынского поэта еврейского происхождения, пишущего на немецком языке, представляет собой своеобразный ландшафт человеческих страданий, «фугу смерти», в которой вместо звуков появляются сюрреалистические изображения, выражающие травматический опыт времен Катастрофы. Теодицея Целана — «риторика невыражаемого» в форме диалога с Другим (Левинас), но также с отсутствующим Другим, с которым говорит поэт, и которому он молится, как еврей, поклоняющийся своему (отсутствующему и безмолвному) Богу. Язык, по словам поэта, испытал много страданий, но он был «обогащен» ими и поэтому «выражает по ту сторону молчания». Поэзия Целана закреплена в памяти об уничтожении и страданиях еврейского народа. Утешение боли приводит однако к постоянному возвращению памяти к источникам молодости, к тому, что поэт рассматривает как «Brunnenland», поэтическую метафору «места и источников» в районе Буковины, откуда поэт происходил и где всегда билось его сердце. Это поэзия места и поэтому особенно отмечена линиями картографического «меридиана», который становится точкой отсчета пейзажа этой поэзии.

Ключевые слова: Целан, Теодицея, шоа, память, меридиан, Другой, Левинас

Kim ja jestem i kim Ty jesteś?

Paul Celan

...Tylko Żydzi milczą
wyczerpani długim umiowaniem...

Adam Zagajewski

Filozofia dialogu to nie tyle forma komunikacji z Innym, ile rodzaj wypowiedzi, rozmowy z Drugim w poetyce, estetyce i etyce żydowskiej szkoły myślenia, zarówno u Martina Bubera (1878–1965), jak i Emmanuela Levinasa (1906–1995). Gdy Gerard Manley Hopkins (1844–1889) wyznał w liście do przyjaciela poety Roberta Bridges’a: „czytajcie poezję uchem”¹, nie sądził, że wiek XX przyniesie inny rodzaj hermeneutyki, albo powróci do tej, która dominowała w okresie baroku, bardziej ikonograficznej, wizualnej. Refleksja na temat poezji pochodzenia żydowskiego, w szczególności Paula Celana (1920–1970) uzmysławia jak głęboko w poetyce żydowskiej zakotwiczona jest metaforyka dialogu, swojego rodzaju rozmowa poety z Innym, z „ty”, albo „Ty”, z Bogiem, z drugim człowiekiem, ale też ze światem rzeczy. Poeta nieustannie uczestniczy w dialogu z Innym, jako mówiący, ale też jako interlokutor, inwokuje, stale zwraca się do nieokreślonego „Ty”, które sytuuje jego poezję w specyficznym krajobrazie kartograficznym, w przestrzeni z drugim, w konwersacji z Innym. Bardzo rozległa przestrzeń kartograficzna twórczości Celana znajduje wyraz w metaforze „krata mowy” (*Sprachgitter*), która stanowi nie tyle siatkę kartograficzną na mapie wielu poetyckich wędrówek poety, ile wyznacza uporządkowaną listę miejsc, które poeta sam odwiedził, które sobie wyobrażał, by potem powracać do nich z nostalgią.

Celan nazywa swoje poetyckie konwersacje „zagadkami” utkanymi ze słów powstałych z inspiracji Innego, które on, poeta, musi nieustannie rozwiązywać, szukając w ciemności, w labiryncie skomplikowanych zawiłości języka niemieckiego, by w końcu zbudować wypowiedź poetycką. Te poetyckie zagadki to metafory, które ujawniają potencjał czegoś semantycznie „nowego”, wywołują szok wyobrażeniowy, moment, gdy znaczenie wynurza się w toku zapaśniczej walki z dawnego kontekstu do „nowego zamieszkania”. Metafora, jak powiada Robert W. Funk, „narusza konwencje predykacji na rzecz nowej wizji, która ujmu-

¹ G. Roberts (red.), Gerard Manley Hopkins, *Selected Prose*, Oxford University Press, Oxford–New York–Toronto–Melbourne 1980, s. 70.

je 'rzecz' w relacji do nowego 'pola', czyli w relacji do nowego doświadczenia rzeczywistości². W poezji Celana metafora dowodzi, że język jest wydarzeniem, figurą poetycką „wyżłobioną przy pomocy dłuta”, wyrytą w „kryształe oddechu” (*Atemkristall*), „figurą, która wynurza się, jak to ujmuje poeta, z głębokiej w czasie szczeliny poprzez pęcherzykowaty lód”, by zaświadczyć „jak godny zaufania świadek”³ o Inności, o „Ty”, które jest adresatem tej poezji. Znaczenie ujawnia się w relacji z „Ty” i przesącza się przez „szczelinę” spękanego lodu, symbolu zimna i obojętności na ludzkie cierpienie.

W obliczu języka śmierci po Shoa, poezja Celana staje się swego rodzaju petryfikacją pamięci ofiar zbrodni. Poematy Celana są dialogami z Innym, rozmowami z cichym i anonimowym „Ty”, które nieustannie uwydatniają charakter etyczny poetyki immanencji. Język tej poezji obfituje w dźwięki ontologicznej polifonii, która staje się „kontrapunktem dysonansu”, gdzie „ja” traci pozycję dominującego podmiotu i doświadcza przerażającej wizji Innego, obsesyjnego wręcz prześladowania przez cień Innego. Poezja wyraża w języku inności, który nazwać można „językiem liturgii pogrzebowej” (jak to ma miejsce w *Fudze śmierci*), językiem granicy, gdy „ja” sięga kresu, dochodzi do momentu wyczerpania. Miejsce „ja”, ten przez wieki panujący „solipsyzm” podmiotu, zostaje naruszone i podważone na rzecz Innego w „wydarzeniu tajemniczym”, w „Bogu, który nawiedza myśl” (Lévinas)⁴. Poezja Celana jawi się niczym partytura wielkiego requiemu o śmierci, jest „elegią na odejście”, tropi obecność śladów Innego, niesłyszalnego „Ty”, które niczym cień przesłania myślenie poety. Traumatyczne doświadczenia narodu żydowskiego są odpowiedzią na pytanie, dlaczego czyste pragnienie Inności jest tak wielkie i silne, niemal jak pragnienie i poszukiwanie tożsamości. Krytycy często podkreślają, że w tradycji hebrajskiej nie ma społeczności poza tą językową, czyli dialogiczną, konwersacyjną; nie ma także komunikacji pozajęzykowej, choć często głos Innego jest „głosem ciszy”.

W *Konwersacji w górach*, utworze napisanym prozą, Celan podkreśla znaczenie dialogu w rozmowie dwóch Żydów. Jeden z rozmówców nazwany gadułą nie może przestać mówić; twarz drugiego rozmówcy pozostaje w zasluchaniu, ale też stale gotowa jest do rozmowy i debaty. Jeden z Żydów tak określa język, którym posługują się obie postaci:

² R.W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God*, Harper and Row Publishers, New York 1966, s. 139.

³ *Poems of Paul Celan*, przet. M. Hamburger, Persea Books, New York 1988. Będę używać skrótu *Poems* wraz z numerem strony, gdyż posługuję się dwujęzyczną wersją poematów, niemieckim oryginałem i tłumaczeniem na język angielski.

⁴ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przet. T. Gadacz, Znak, Kraków 1994.

to jest język, który ma tutaj znaczenie [...], język nie dla ciebie i nie dla mnie, gdyż ja pytam ciebie, a więc kieruję się w twoją stronę, a nie w swoją, język bez „ja” i bez „ty”, nic a jedynie tylko „on”, nic i tylko „ono” [...] i Ona, nic a jedynie obu interlokutorów, tamto⁵.

Język jest więc wydarzeniem, dzieje się, żyje, a jego życie tworzy się w procesie etycznej relacji z innym, „ja” z „ty”. W takim dialogu zachowana zostaje odległość i oddzielność w relacji dwóch różnych bytów. Dialog ów implikuje autentyczną relację, czyste doświadczenie, które można by określić mianem „traumatyzmu zdziwienia”⁶; jest to relacja dialogiczna, która tworzy pytania i odpowiedzi najbardziej nieoczekiwane i spontaniczne. To, co jest istotne w tradycji żydowskiej, to:

[...] nie tyle przestrzeń studium i sądzenia, co przestrzeń nakierowana na bliskość ludzi, która staje się miejscem nadejścia Najwyższego. To pęknięcie przestrzeni pojawia się jako miejsce, które przekracza immanentną interpretację przestrzeni⁷.

„Pęknięcie przestrzeni” i punkt przecięcia tego, co ludzkie, z tym, co boskie, to swojego rodzaju cezura boskiej interwencji, moment nieograniczonej separacji, gdzie jak powiada Philippe Lacoue-Labarthes, pamięć zostaje zatrzymana [*behalten*], a nie wygaszona⁸.

W poemacie Celana *Jeden i Nieskończony*, „ja” zostaje „zniweczone” („vernichtet”), pozostawia jednak ślad, „ichten”, który jest czymś więcej niż samym „ich” (w języku niemieckim „ja”), gdyż komunikuje niewierne, odwracające się od Boga „ja”, ale jeszcze nie całkiem zniweczone. To bezdomne „ichten” nie ma żadnego punktu odniesienia, występuje w dziwnej formie gramatycznej, która jest absurdalna (nie ma formy gramatycznej „ichten”). „Ja”, „Ich”, paradoksalnie przyjmuje formę bezokolicznikową „ichten”, tak jak w poemacie w oryginale niemieckim:

Einmal
da hörte ich ihn...
da wusch er de Welt,
ungesehn, nactlang,
wirklich.
Eins und Unendlich,
vernichtet,

⁵ P. Celan, *Collected Prose*, przeł. R. Waldrop, PN Review Carcanet, Manchester 1986, s. 19–20. Odtąd będzie oznaczane jako „CP” z numerem strony. Przekład mój — E.B.

⁶ E. Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, przeł. A. Lingus, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1979, s. 73.

⁷ R. Gibbs, *Jewish Dimension of Radical Ethics*, w: A. T. Peperzak (red.), *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, Chapman & Hall, Incorporated, London–New York 1995, s. 21. Przekład mój — E.B.

⁸ Ph. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics*, Basil Blackwell, Oxford 1990, s. 43. Przekład mój — E.B.

ichten.
Licht war. Rettung⁹.

„Ja” pozbawione formy gramatycznej, „odczasowione” pozostaje w milczeniu na widok „twarży” Innego, który jednakże odmawia treści¹⁰, „nie może być zrozumiany,” może być usłyszany, ale nie wyrażony. Najbardziej niezwykle jest neologizm „ichten”, czyli „ja” (*ich*) w formie bezokolicznikowej, co przeczy wszelkim regułom gramatycznym, wedle których „ja” jest zaimkiem. Ten gramatyczny surrealizm „ichten” wskazuje, że „ja” chciałoby zapomnieć o swojej historii, która dzieje się za sprawą części mowy wyrażających czasowość. Zatem dialog z Innym, „jednym i Nieskończonym” pozbawiony czasowości, jest dialogiem inercji, braku ruchu i wydarzania się; jest to zatem konwersacja w ciszy, w której jednak pytający domaga się odpowiedzi. Jak powiada Robert Bernasconi, dialog ciszy jest „afrotem dla logiki i gramatyki zachodniej tradycji filozoficznej”¹¹. Bycie dla Innego w traumatycznych okolicznościach po *Shoa* to bycie bez tożsamości, które poeta określa jako „zniszczone ja”. Poeta rozmyśla nad filozofią tożsamości, bezcenną dla tradycji Zachodu, ale opartą na ontologicznym primacie „ja” przed Innym, na autorytecie „ja”, które musiało zostać zdetronizowane („denukleacja jądra własnego ja” u Lévinasa), by otworzyć bramy dla filozofii dialogu.

Rezygnacja z własnego „ja” na rzecz Innego, pozostawia ślad obecności, „odejścia”, jako „wycofującego się”, „odwołanego”¹², stygmatyzowanego (naznaczonego) „ja”, poświęconego Innemu, jak w *substytucji*, gdzie odpowiedzialność za Innego wyklucza własną tożsamość (samounicestwienie). W relacji z Innym, która nie ma charakteru absolutnej zależności, lecz jest relacją wolności, „absolutny” Inny (u Celana „cały Inny”) oddziałuje na „ja” w całej swojej niezależności; pozostaje bezokolicznikowe „ichten”, by pokazać, że relacja z Innym jest niepodległa („ja” paradoksalnie nie ulega gramatycznemu procesowi koniugacji).

Nieskończony staje się inspiracją dla podróży duchowej poety pod warunkiem, że nigdy nie wróci on do punktu wyjścia, do „samozadowolenia, samowiedzy”¹³. Innymi słowy, „religia”, którą głosi Celan, zakłada pewien monoteizm „jednego i Nieskończono-

⁹ *Poems of Paul Celan...*, s. 271.

¹⁰ E. Lévinas, *Totality and Infinity...*, s. 194.

¹¹ R. Bernasconi, *‘Only the Persecuted...’: Language of the Oppressor, Language of the Oppressed*, w: A.T. Peperzak (red.), *Ethics as First Philosophy...*, s. 78.

¹² Ph. Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics...*, s. 86.

¹³ E. Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, przeł. S. Hand, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 10. Przekład mój — E.B.

nego”, jego „rzeczywistą obecność”, ku której wiedzy droga poprzez świat społeczny („pośród ludzkości”), a kończy się światłem („Licht”), zbawieniem („Rettung”).

Poemat Celana wprowadza niejako myślenie mistyczne, jak u Meistera Eckharta, gdzie „jeden i nieskończony” zostaje unicestwione do „ichten”.¹⁴ Celan wskazuje na różnicę między tożsamością i innością, tożsamością z „jednym i nieskończonym” w umyśle poety i innością własnego narodu. (Pseudo)-mistycyzm w poezji Celana pojawia się jako rezygnacja z Nieskończoności na rzecz tajemnicy człowieka, własnego „ja”, które nadal pozostaje jako ślad w wyrazie „Unendlich” („Nieskończony”), jakby nadal we władaniu Nieskończonego. „Ja” nie ulega jednakże żadnemu procesowi sakralizacji, nie stoi bowiem naprzeciw Nieskończonego, nie jest uduchowione, jak to ma miejsce w relacji mistycznej. Przeszkodą jest język, który wyznacza granice rozumienia i mówienia o Bogu, i dlatego poeta ucieka się, jak to określa Funk, do „nieoznaczonego [pozbawionego mapy] terenu językowego”¹⁵, by wyrazić Nieskończoność. Być może dlatego wynajduje Celan liczne neologizmy, gdy zwraca się do „Ty” w poetyckich inwokacjach. W poematach to Bóg pozostaje w milczeniu, a człowiek mówi i słucha, oczekując na próżno odpowiedzi Innego. Język ponosi klęskę w przekazywaniu kerygmaticznej wieści, o której mowa w teologii. W obliczu braku łączności z Bogiem („Nieskończony ulega anihilacji”), człowiek milknie, gdyż jego monolog przekształca się w niezrozumiały „szczebiot”, w wyniku braku Adresata po „śmierci Boga”. Poematy Celana są rodzajem psalmicznych lamentacji, a on sam pozostaje wierny swojej samotności, którą wysławia w licznych formach dialogu, które są pragnieniem niemal metafizycznym.

Poeta pragnie pozostać „tam”, „darin Raum hat” („był tam pokój, miejsce”), bez języka („ohne Sprache”), jako że „wciąż istnieją pieśni, które można śpiewać po drugiej stronie ludzkości”¹⁶. „Teologia nicości” jest sferą, w której poeta wypowiada poetyckie dialogi, niczym Rainer Maria Rilke w *Elegiach Duinejskich*, gdy zwraca się do Boga, który jest nie tylko interlokutorem w jego poezji, ale też powiernikiem w chwilach poetyckiego zwątpienia.

„Epifania” nadziei w poezji po Auschwitz

Czytelnik niemal zawsze znajduje promyk nadziei w poezji Celana, którą poeta pieczętuje takimi słowami jak „światło” lub

¹⁴ R. Schürmann, *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher: Translations with Commentary*, przeł. R. Schürmann, Indiana University Press, Bloomington 1978, s. 87.

¹⁵ R.W. Funk, *Language, Hermeneutic...*, s. 2.

¹⁶ P. Celan, *Threadsuns*, w: *Paul Celan Poems...*

„zbawienie”. Te dwa słowa są ważne w zakończeniu omawianego poematu *Jeden i Nieskończony*; pokazują bowiem, że poeta nie traci nadziei „po Shoa”. „Licht” (światło) i „Rettung” (zbawienie) wyrażają coś w rodzaju „krótkiej nieskończoności” (by użyć terminologii Lévinasa), która, jak powiada Gershom Scholem, może być „dostrzeżona intuicyjnie w mistycznym *teraz*”: „Nieskończony jaśnieje poprzez to, co skończone i czyni je bardziej rzeczywistym”, jak powiada Scholem¹⁷. „Światło” i „zbawienie” rozjaśniają ciemną noc alegorii, która przesłaniała widzenie poety; trudno bowiem światłu przedostać się przez „semantyczne spopielenia”, „stosy słów, wulkaniczne/utopione w ryku morza (*Poems*, s. 229). Poeta oczekuje końca nocy alegorii, by przywitać świt tego, co symboliczne, jak w innym poemacie, gdy mówi, korzystając z ulubionej retorycznej figury oksymoronu: „Noc jest nocą, zaczyna się porankiem”¹⁸.

Świt czy światło poranka nie są częstymi gośćmi w poezji Celana, bowiem poeta bardziej woli tony tęsknoty, lamentacje, tonacje elegii i rapsodii, które brzmią nostalgicznie, zawsze wyrażając tęsknotę za ziemią mołdawską, miejscem jego urodzenia. Poeta-wygnaniec powraca nieustannie w myślach i słowach do ziemi ojczystej, z której musiał emigrować na zachód Europy, jak choćby w tym, chyba najpiękniejszym, poemacie, cytowanym tutaj bez przekładu, gdyż każde tłumaczenie zafałszuje melodię oryginału:

So bist Du denn geworden
wie ich dich nie gekannt:
dein Hertz schlägt allerorten
in einem Brunnenland,

wo kein Mund trinkt und keine
Gestalt die Schatten säumt,
wo Wasser quillt zum Scheine
und schein wie wasser schäumt.

Du steigst in alle Brunnen
du schwebst durch jeden Schein.
Du hast ein Spiel ersonnen
das will vergessen sein¹⁹.

¹⁷ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995, s. 27.

¹⁸ *Paul Celan Poems...*, s. 57.

¹⁹ J. Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, Yale University Press, New Haven and London 1995, s. 61. Poemat nie jest przetłumaczony na język polski, cytuję z książki Felstinera. W wolnym przekładzie mojego autorstwa — E.B.: Przemieniłeś się w takiego, jakim Cię nie znałem / Twoje serce bije tam, gdzie znajduje się źródło. / Gdzie żadne usta nie piją a kształty nie pozostawiają cieni, gdzie woda mieni się w słońcu, a słońce mieni się w wodzie. / Powstajesz w każdym źródle, przebiegasz każde światło, wywołujesz grę, która pragnie zapomnienia.

W poemacie Celana brzmiały tony nie tylko nostalgii, ale i cierpienia, poeta bowiem został niejako wygnany z ziemi ojczystej bez możliwości powrotu, a pamięć o ziemi ojców przetrwała jedynie dzięki utrwaleniu obrazów w słowach. Wiersz Celana jest hymnem złożonym ziemi mołdawskiej (ale także metaforą poezji), jest inwokacją ziemi ojczystej, której bijące serce nieustannie słychać w wersach także poprzez aliterację ulubionego „sz”, symbolizującego w wierszu szelest czy szept wody źródlanej strumienia. Poeta jednakże jest świadomy, że pisze o ziemi nieistniejącej, niezamieszkałej (idealnej), o utopii, o miejscu niczym, i jedynie dźwięki języka ojczystego, które nieustannie brzmiały w uszach, przypominają o wszechobecnym („allerorten”) źródle („Brunnenland”). Nagromadzenie aliteracji, a także spółgłosek „wibrujących” i „szeleszczących” (por. Roland Barthes i jego praca *Szelest Języka*, książka o tym, jak poprzez dźwięki języka można zrozumieć znaczenie słów) wzmacnia akustykę poematu, pozwala usłyszeć odgłosy źródła i wskazuje na niemal onomatopeiczną synestezję „świecącej wody” i „szumiącego światła”.

Poemat Celana jest przykładem idealnej korespondencji obrazu i dźwięku, ikonografii przekazanej za pomocą muzyki spółgłosek, która tym bardziej taki obraz eksponuje. W poezji Celana pamięć jest głęboko zraniona, słowa jawią się jako martwe „zwłoki” (poemat *Nocą spowite*)²⁰, werbalne „kikuty” porzucane w poematach niczym trupy ciał na ulicach wojennego miasta. „Słowa-śnieżynki” (por. poemat *Zmiennym kluczem*) są zasklepione w śniegu, który nigdy nie topnieje, ale i one też stają się „popiołem spalonych znaczeń”, bezgłośnie obserwowanym przez poetę, niczym „ródźkarza w ciszy” (poemat *Wieczór słów*).

Poeta zapamiętuje olśnienie („epifania” u Lévinasa), jak to określił Philippe Lacoue-Labarthe w monografii *Poezja jako doświadczenie* (o poezji Celana), powraca zawsze do źródła, do „światłości świtania” (Gerard Manley Hopkins w sonecie *Sokół*) i być może dlatego mnich, którego spotyka Seamus Heaney w poemacie *Stacja Wyspa*, prosi o recytowanie poematu właśnie o źródle (autorstwa Św. Jana od Krzyża) w języku hiszpańskim. O tajemnicy początku pisze także, na sposób mistyczny, Friedrich Hölderlin w poemacie *Ren*, „ein Rätsel ist Reinent sprungenes”, „poczęte z czystego źródła / Spowite jest Tajemnicą”²¹. W języku niemieckim słowo „Rätsel” oznacza „zagadkę, tajemnicę”, a w tym przypadku dotyczy ona źródeł Renu, rzeki „najszlachetniejszej”, której głos usłyszał poeta

²⁰ P. Celan, *Utwory wybrane*, wyb. R. Krynicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 67. Wydanie dwujęzyczne, niemiecko-polskie, tłumaczenia poematów Celana dokonane przez wielu polskich poetów.

²¹ F. Hölderlin, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*, przeł. A. Libera, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 193.

pewnego razu „gdy siedział w cieniu bluszczu”. U Heideggera, który dokonuje inspirującej interpretacji Hölderlina, czytamy:

duch rzeki jest duchem poetyckim. [...] Duch rzeki, który czyni kraj *uprawnym i mieszkalnym*, jest tym, co według rangi musi być pozdrowione najpierw, ponieważ to przezeń ten pozdrawiany kraj się ukazuje, to znaczy pojawia się w swoim 'byciu'²².

Jeżeli poeta jest „pasterzem bycia” (Heidegger), to jego zawieszenie słowa staje się równocześnie sposobem zamieszkiwania i uprawiania (ziemi) tego świata. Pragnienie dotarcia do źródła jest zarazem pragnieniem dotarcia do światła (jak na początku Ewangelii Św. Jana), a więc do „źródeł każdej poezji”, jak słusznie zauważa Lacoue-Labarthe. Owo „poczucie”, czy jak u Heaney’a „omphalos”, pierwsze słowo, to „tajemnica” docierania do prawdziwego słowa, „słowa z tamtej strony”²³, jak to wyraził Gadamer w eseju o Celanie („słowo, które odślania widok na blask tam w górze”²⁴).

W języku etycznej metafizyki Lévinasa dominantą rozmowy jest cisza, bowiem język nie prezentuje i nie ukazuje, lecz wyraża. „Mówiące *ego*” zastąpione zostaje przez ciche „ja”, w konsekwencji czego „ten, którym jestem, przebacza / temu, którym byłem” (*Poems*, s. 69). Ucieczka „ja”, ukrycie w Innym, jest rodzajem ekspiacji, oczyszczenia, zjednania z Innym, rodzajem zadośćuczynienia na rzecz Innego, poświęceniem, ofiarą siebie; jak czytamy w poemacie:

przyjdź, niech cię złożę całego
 z wszystkim, co moje
 Jestem jednym z tobą
 by złączyć nas nawet teraz ²⁵

Zjednoczenie poety z Innym, spotkanie twarzą w twarz w twórczym dialogu, staje się możliwe dzięki wyzwoleniu z własnego ograniczenia, z więzów własnego „ego”; wyzwolone „ja”, które nie pamięta o sobie, lecz poświęca się dla Innego, uczestniczy w „tajemnicy spotkania” z Innym, opisanej tutaj jako „droga głosu do słuchającego Ty”, droga, na której „język staje się głosem”²⁶. „Poemat jest bowiem dialogiem”, pisze Celan, „listem w butelce, wrzuconym w morze z nadzieją, że gdzieś wypłynie, być może

²² M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 99.

²³ H.G. Gadamer, *Czy poeci umilkną*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 84.

²⁴ Tamże, s. 84.

²⁵ P. Celan, *Last Poems*, przeł. K. Washburn, M. Guillemin, North Point Press, San Francisco 1986, s. 185. Przekład mój — E.B.

²⁶ P. Celan, *Collected Prose*, przeł. R. Waldrop, PN Review Carcanet, Manchester 1986, s. 53.

na linię brzegową serca [...]; poematy kierują się ku [...] czemuś otwartemu [...], ku zbliżającej się rzeczywistości²⁷. Fraza „poematy kierują się ku” oznacza nadzieję, czas przyszły wpisany w teraźniejszość, idiom czegoś mesjanistycznego, pobożne życzenie poety, którego można podejrzewać o to, że jest bardziej dysydemem w krainie nadziei niż jej wyznawcą, czy też wierzącym w jaśniejącą przyszłość. Spotkanie z Innym przywraca poecie wiarę w samego siebie, sprawia, że powraca do siebie, zataczając drogę w okręgu „południka” (ulubiona metafora Celana), ale nadal pozostaje bezdomny w kartograficznej przestrzeni osobowości i języka. Język wprawdzie pozwala mu na duchowy powrót do domu, ale poeta pozostaje nadal wygnańcem w służbie Innego.

„Pobożność” gestów poetyckich, czyli „cisza” w poezji

W żydowskim mistycyzmie znajdujemy często określanie Boga jako „mistyczne Nic”, a podstawą (roz)poznania Boga jest pokazanie Go w człowieku, inaczej niż w chrześcijańskim mistycyzmie, gdzie mowa o relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Liczne nazwy, przy pomocy których człowiek zwraca się do Boga, są jedynie spekulacjami dotyczącymi nazwania Go i określenia natury Bezmiennego: Wielka Rzeczywistość, Obojętna Jedność, czy *En-Sof*²⁸, bezosobowy byt jak *Deus absconditus*, Bóg ukryty. Boga uważano w literaturze nowoczesnej, jak to ujmuje John Hillis Miller, za „skrytego gdzieś za ciszą nieskończonych przestrzeni, a nasze symbole literackie mogą jedynie czynić dalekie aluzje do Niego czy też do świata naturalnego, który był kiedyś jego miejscem i domem”²⁹. Wydaje się, że istnieje kres nadawania imion, a poeta znajduje w końcu swoją wyższość nad „Ty”, któremu powierza swój los (*Poems*, s. 241):

Istnieje koniec nadawania imion,
rzucam mój los w twoje ręce.

Hillis Miller słusznie zauważa, że „czasy współczesne rozpoczynają się od chwili, gdy człowiek przeciwstawia swoją izolację, swoje oddzielenie od wszystkiego, co jest poza nim”, a „związek sprawczy jest odwracalny”³⁰. Mimo spekulacji na temat imienia Boga (Nikt jako Bóg, czyli „Niemand” w poezji Celana), poeta pra-

²⁷ Tamże, s. 35.

²⁸ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995, s. 12.

²⁹ J.H. Miller, *The Disappearance of God. Five Nineteenth-Century Writers*, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London 1975, s. 6.

³⁰ Tamże, s. 7.

gnie poprzestać na zaimku „Ty” jako jedynej formie, której można używać na określenie „Eins und Unendlich” („Jeden i Nieskończony”). Forma ta bardziej określa „to, co nieskończone” niż „tego, który jest nieskończony”, gdyż oba słowa nie są poprzedzone przedimkami ani też nie są użyte w formie nominalnej. „Nieskończone” może więc oznaczać w mystyce żydowskiej „nieznane” w „głębiach Jego nicości” („ver-nicht-et”, „u-nic-estwiony”).

Gerschom Scholem, powołując się na tradycję żydowskiej Kabały (znaczenie słowa „tradycja”), podąża śladem Lévinasa, gdy stwierdza, że:

dopóki dusza nie pozbędzie się ograniczeń i nie zstąpi do głębi Nicości, nie spotka tego, co Boskie. Gdyż ta Nicość posiada bogactwo mistycznej rzeczywistości, które nie może zostać zdefiniowane. Innymi słowy, Nicość oznacza samą Boskość w swojej niezgłębionej zasłonie³¹.

Tworzenie z niczego to an-nihil-acja („ver-nicht-et”), symbol emanacji z Boga, „Jednego i Nieskończonego”, kiedyś „niewidzianego, długiego jak noc i rzeczywistego” teraz u-nic-estwionego („ver-nicht-et”), ale pozostawiającego „ślad” w człowieku, tak jak w języku niemieckim „ich” zamieszkuje w „nicht”.

„Teodycea” Celana jest „teologią nihilizmu”, w której Bóg, jak w Psalmie, występuje jako *Nikt*, „a człowiek jako *nic*”, a sam poemat jest gloryfikacją nieobecnego, który, paradoksalnie, jest wysławiany (*Poems*, s. 175). Bóg pozostaje cichy i milczący w obliczu strasznych okrucieństw wojny, jakby zrezygnował z mocy interweniowania w sprawy ziemskie. W mistycyzmie kabalistycznym mowa jest o „kurczeniu się” Boga, jego wycofywaniu w siebie na rzecz zewnętrznej pustki i nicości, z której stworzony został świat (ofiara Boga dla skończonych bytów)³². Wycofanie się Boga stwarza więcej przestrzeni dla człowieka, który zostaje obarczony winą za „zepchnięcie Boga w głębokości”³³.

Poetyka Celana jest poetyką ciszy; obfituje w takie złożenia słowne jak np. *Finger-gedanken* [palce-myśli], czy *Gedanken-gusse* [myśli-strumienie], które padają niczym somatyczne cienie na nie-zapisane jeszcze karty poetyckie (por. „ten mówi prawdziwie, kto wypowiada cienie”, *Poems*, s. 99). Język tej poezji niczego nie nazywa, nie nadaje imion rzeczom, nie komunikuje, lecz wyraża; język znaczy poprzez metafory, pośrednio, korzystając ze swojej mocy figuratywnej, z „burzy metafor”, jak to określa sam poeta. Przejawem mistycznej ciszy jest **t e o f a n i a n i c o ś c i**, podob-

³¹ G. Scholem, *Major Trends...*, s. 25.

³² H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2003, s. 31–46.

³³ Tamże, s. 40.

nie jak w etyce Lévinasa, który definiuje ją jako koncepcję „odległego, dalekiego Boga, która wywodzi się z dumy bycia Żydem”³⁴. Relacja Żyda z Bogiem nie jest związkiem emocjonalnym, lecz duchową lub etyczną więzią, która polega głównie na wiedzy czerpanej z Tory. Swoisty rodzaj konwersacji, dialogu tworzy poemat, który jest tutaj określony nie jako *Gedicht*, ale *pseudo-poemat, noemat, Genicht* (*Poems*, 231), w którym cisza jest przerywana przez spadające „popioły wypalonych znaczeń”. To określenie przypomina Levinasową metaforę odnoszącą się do profetycznych słów przodków, które „wciąż tlą się/mieniają jak węgielki pod warstwą popiołów”, a których płomień nieustannie podsycany jest oddechem historii³⁵. Wyrażaniu ciszy służy misternie utkana w języku poetyckim niemal barokowa metaforyka, której poeta pozostaje nieustannie wierny. Inspiracje czerpie obficie z doświadczeń osobistych, ale także z traumatycznej dla narodu żydowskiego historii, która odciska swoje piętno i pozostawia ślady w specyficznej „retoryce po Shoa”. John Felstiner, jeden z badaczy i autobiografów Celana, mówi o jego poezji jako o „liryce ściśniętych ust”, a także o „przymierzu ze sztuką pozbawioną słów”³⁶, które obrazują krajobraz ciszy nasyconej bólem i naznaczonej bliznami najbardziej zranionego języka poety, jak w jednym z poematów (*Poems*, 243):

te trufle domu wariatów
wciąż ocalałej poezji,
znalazły język i zęby...

W poezji Celana, często surrealistycznej czy miejscami na skraju absurdu, ciągle obecna jest tajemnica śmierci i oddechu, nasączonego dymem powietrza „szaro-czarnej jałowości” („gray-black wasteness”), w której „nie ma świadka dla świadka”³⁷. W *Psalmie* skierowanym do Nikogo, głos jest niesłyszalny i zmienia się w zawołanie nicości, co powoduje inwersje priorytetów, odwrócenie hierarchii etycznej; to nie człowiek zwraca się w modlitwie do Boga (por. *Tanebrae*), lecz Bóg, ironicznie i przewrotnie, a nawet bluźnierczo, modli się do człowieka.

Przekaz poetyckiej ciszy

U Lévinasa dialog jest podstawową formą wyrażania, zwracania się i porozumiewania z czymś nieosiągalnym, z tym, co nadchodzi,

³⁴ E. Lévinas, *Difficult Freedom...*, s. 143.

³⁵ H. Caygill, *Lévinas and the Political*, Routledge, London–New York 2002, s. 200.

³⁶ J. Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, Yale University Press, New Haven–London 1995, s. 217.

³⁷ Tamże, s. 223.

relacją z przyszłością, z tym, czego nie ma „tam”. To, co znaczące, pozostaje w ukryciu, jest bardziej mroczne, niż ciemność nocy, nie ujawnia się poprzez odkrywanie (nie jest światłem dnia), tym samym umyka profanacji i przekracza to, co wyrażalne. Śmierć podmiotu (u Celana „fuga śmierci” i trauma po Shoa) oznacza, paradoksalnie i ironicznie, „wbogacenie” języka, który doświadczył przejścia przez ciemności i doznał traumatycznego okaleczenia. Relacja poety z Innym jest relacją szacunku i kultu tego, co „otwarte, zamieszkałe i co jest nadchodzącym „Ty”, zbliżającej się rzeczywistości” (CP, 35), która wypełnia swą energią wszystkie gry poetyckie. Poemat jest przykładem „prawdziwego dialogu” (CP, 35) skierowanego ku „Innemu, całkowicie Innemu”. Poezja „po Shoa” wyraża w ciszy, lecz jej niemy przekaz jest bardziej wymowny, niż dźwięk. Retoryczna wstrzemięźliwość poety wynika z „ból eks-presji”³⁸, ale także z traumatycznego śladu i niezabliźnionej rany pozostawianej w języku, który przetrwał ciemną noc Holocaustu. George Steiner w swojej pracy *Gramatyki tworzenia* słusznie zauważa, że prześladowcy są oskarżani o zbrodnie, które „łamią prawo Innego do istnienia, przeciwko tym, których zbrodnią było to, że pragnęli życia”³⁹. Wedle filozofa teologia negatywna wskazuje na „kwintesencję pustki, która wyrasta i ujawnia wycofanie się czy też nieobecność Boga”⁴⁰. Absolutna nicość (próżnia), czyste nic, boska nieobecność, otchłań nicości, miejsce, które Bóg pozostawił po tym, jak wycofał się ze świata, zniknięcie Boga — to tylko niektóre aspekty określające „teodyceę po-Shoa”. Mimo tajemniczej grozy próżni, pozostaje jednak nadal odczucie czegoś metafizycznie tajemniczego, wymownego i bliskiego, co można by intuicyjnie wyczuć jako „Inny” lub „tam”, cień nicości, który „ocienia anihilację tego, co zostało”⁴¹. W takiej przestrzeni dzieło sztuki (poemat) staje się jedynie „śladem utraty”⁴², p a m i ę c i ą po zniknięciu lub wymarciu, „śladem tego, co nieuformowane, śladem niewinności, śladem źródła sztuki i żywym materiałem”⁴³.

W żydowskim myśleniu mistycznym owo „kurczenie się” Boga, który wycofuje się ze świata, nazywa Steiner miejscem „tehom”, czyli „otchłanią nicości”, jak w „teologii negatywnej”⁴⁴. W *Gramatykach tworzenia* Steinera czytamy:

³⁸ E. Weber, *Persecution in Lévinas's Otherwise than Being*, w: A.T. Peperzak (red.), *Ethics as First Philosophy...*, s. 72.

³⁹ G. Steiner, *Grammars of Creation*, Faber and Faber, London 2001, s. 3.

⁴⁰ Tamże, s. 21.

⁴¹ Tamże, s. 23.

⁴² Tamże, s. 27.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 21.

to, co znajduje się w teodycei po-Shoa doskonale pokazuje możliwość nieobecności, absencji Boga tak radykalnej, że aż „pożerającej”, wnioskującej w samą siebie — jak wpychanie grawitacji w czarną dziurę — znaczenia, uprawomocnienie życia i świata. Pożerająca próżnia „unicestwia” tworzenie⁴⁵.

W takiej próżni język wyraża poprzez „gęstwinę burzowych metafor” (Celan, *Poems*, 263), staje się miejscem retorycznych zabaw i chwytów, lub środkiem, który „przekazuje *doxa* (opinię), [ale] nie *episteme* (prawdę)”⁴⁶. W poematach Celana prawda jest iluzją, której złudna natura, jak powiada Nietzsche, uległa zapomnieniu.

Poetyka Celana z jednej strony „wypowiada” metafizykę etyczną Lévinasa, dla którego fenomenologia Innego, etyka jako pierwsza filozofia, pozostawała niewyrażona, niereprezentowalna; z drugiej strony jednak jest także „retoryką ciszy”, bowiem dialog z bezmiejscowym i ukrytym „Ty” jest apologią „liturgii gestów”. Poezja jest profetycznym, religijnym i filozoficznym głosem dialogu, który przedstawia spotkanie z Innym. Konkluzję tego dialogicznego myślenia w poezji celnie określa Felstiner: „Oczywiście żydowskość ma aspekt tematyczny. Ale myślę, że sam ten aspekt nie wystarcza, by określić to, co jest żydowskie. Żydowskość to także mówienie w trosce o duchowość”⁴⁷. Dialogiczne spotkanie z Innym jest intelektualną/estetyczną przygodą, która zakłada niepewność i poświęcenie (ofiara), samo-otwarcie i oddanie się Innemu, w trakcie którego przemienia się ono w odpowiedzialność. Podróż poety wokół „południka”, ulubionej metafory, staje się kompromisem dwóch postaw ruchu, greckiego i etycznego, odysei i abrahamiady, powrotu do siebie i powrotu do domu, ale także podróży bez powrotu, podróży do czegoś „tak niematerialnego, jak język”, do czegoś transcendentnego, do u-topii, nie-miejsca, albo „miejsca dla Ty”, gdzie poeta, wygnaniec z obcej ziemi, z Bukowiny, znajduje ślady swojej ojczyzny w Innych miejscach, w innym języku, w innych rejonach położonych wzdłuż tego samego południka.

Pamięć i myślenie

Jeśli analizować poezję Celana w kategoriach myślenia historycznego, koncepcji pamięci, przypominania, *anamnesis*, to warto odnieść się do słów Lyotarda w kontekście fenomenologii świadomości, gdzie czytamy, że fenomenologia „budzi ponownie”

⁴⁵ Tamże. Tłumaczenie z angielskiego wydania jest mojego autorstwa — E.B.

⁴⁶ P. de Man, *Allegories of Reading...*, s. 105.

⁴⁷ J. Felstiner, *Paul Celan...*, s. 267.

(używając terminu Merleau-Ponty'ego) wrażliwość i sentymenty uwikłanych aktywności świadomości i historii. Fenomenologia [...] jest *przypominaniem* — *anamnesis* subtelności w postępującej genezie konieczności i faktu, pasywną/aktywną syntezą i świadomością⁴⁸. To zakotwiczenie fenomenologii w świadomości implikuje „zanurzenie w historii lub w debacie historycznej”⁴⁹. Taka debata zawsze przywołuje *anamnesis*, to znaczy, jak mówi Lyotard, prze-myślenie, prze-frazowanie, ponowne opisanie i przy-pomnienie różnych faktów, by je ponownie umieścić w kontekście i przemyśleć w jakimś celu. Na początku *Mowy z Bremen* Celan potwierdza, jak bardzo jest świadomy wspomnianych etymologii: „Słowa 'denken' i 'danken', myśleć i dziękować, mają to samo zakorzenie w naszym języku. Idąc tym tropem dochodzimy do „gedenken”, „eingedenken sein”, „Andenken” i „Andacht”, wkraczając w pola semantyczne pamięci i poświęcenia. Pozwólcie mi podziękować”⁵⁰.

Celan dziękuje „stamtąd”, z pamiętnych miejsc „opowieści Chasydów”, z miejsca, gdzie książki i ludzie żyli w symbiozie, ale także ze źródła dźwięku nieogarniętego, którym jest poemat, „moment języka”, tak bardzo oczekiwanego przez poetę. Dla Celana poemat to także „podanie ręki”, gest elegancji i gościnności, który wpisany jest w myślenie. Barbara Skarga powiada, że „myśleć to znaczy podać komuś rękę. Myślmy, gdy kochamy i pragniemy poprosić o wybaczenie. To jest pierwszy stopień poddania się innemu, być może poświęcenie się innemu”⁵¹.

Pamięć u Celana posiada drzwi, które odkrywają „czarne otwarcie” wszystkiego, czyli spopielone ofiary ludzkości, ślady zbrodni wojennych (np. „tak wiele popiołu dla błogosławieństwa” *Poems*, s. 179). Symbolika „błogosławionych popiołów” implikuje odrodzenie, regenerację do nowego życia, re-kreację „nowego i czystego”, które jest źródłem inspiracji pochodzącej ze spopielenia i odtworzenia. W „szkielecie języka” („język połamany”, poćwiartowany), wypowiedzi skomponowane są z barokowych metafor, które konstruują grobowiec dla ofiar przemocy i wojny. Owe złożenia słowne zachowują p a m i ę ć o S h o a, która stanowi zawsze preludium do „fugi śmierci”. Pamięć funkcjonuje jak ś w i a d e c t w o poety-ofiary, który zaświadcza o tym, co dzieje się „przed jego oczyma”⁵². W poetyckiej martyrologii pa-

⁴⁸ J.F. Lyotard, *Phenomenology*, przeł. B. Beakley, SUNY Press, New York, 1991, s. 2.

⁴⁹ Tamże, s. 43.

⁵⁰ P. Celan, *Collected Prose...*, s. 33.

⁵¹ B. Skarga, *Ślad i Obecność*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2002, s. 130.

⁵² P. Ricoeur, *Imagination, Testimony and Trust*, w: P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, przeł. R. Czerny, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1970, s. 15–16.

mięć spełnia rolę terapeutyczną, gdy człowiek cierpiący pragnie opowiedzieć traumatyczne wydarzenie, by uzyskać intelektualne zadośćuczynienie. Poeta „wypowiada prawdę, gdy mówi poprzez cienie”, poprzez opór słów wskazuje, że język przejawia tendencje do zamknięcia. Poezja „po Shoa” to swoisty hymn wyśpiewany ciszą, to „fuga śmierci”, która mimo nazwy nie jest ucieczką (fuga pochodzi od słowa łacińskiego *fugire*, uciekać) i przemilczeniem, ale zmaganiem się z językiem, który został zraniony i zniszczony, a jednak przetrwał dzięki sile „metaforycznej wytrwałości”. Język poezji *po Shoa* stał się hologramem, który zapisuje wielogłosowe przesłanie poety, jest pieczęcią pamięci, rejestruje, utrwala, i zabezpiecza prawdę historii, ale jest także stygmatem wielkiego ludzkiego cierpienia.

RECENZJE

MARTA ZAJĄC

Uniwersytet Śląski

ORCID 0000-0003-3190-7759

Między tradycją a współczesnością. Wędrówka przez obce/znajome ziemie

R. Katsman, *Nostalgia for a Foreign Land. Studies in Russian-Language Literature in Israel*, Academic Studies Press, Boston 2016, 297 s.

Roman Katsman urodził się na Ukrainie, od roku 1990 mieszka w Izraelu, obecnie pracuje w Zakładzie Literatury Żydowskiej na Uniwersytecie Bar-Ilan w Ramat Ganie. W krytycznej analizie *Nostalgia for a Foreign Land. Studies in Russian-Language Literature in Israel* (Tęsknota za obcym krajem. Studia nad rosyjskojęzyczną literaturą w Izraelu) stara się przedstawić pisarzy swojego pokolenia, z którymi, jak sam przyznaje, dzieli szczególne doświadczenie imigranta ostatniej dekady wieku dwudziestego i pierwszej dekady wieku kolejnego. Jest to doświadczenie szczególne w tym znaczeniu, że Katsman nie chce nazywać siebie i tych, o których tekstach pisze — imigrantami. Imigranci byli wcześniej. Choć w sensie formalnym i politycznym wciąż — imigranci, to ci, którzy przybyli do Izraela z byłych republik Związku Sowieckiego w latach 1990–2010, pragną przypisywaną im tożsamość imigranta przekroczyć, albo przynajmniej poszerzyć o inne znaczenia. Katsman wyjaśnia przy tym, że różnica między falą imigracyjną z lat 70. a tą późniejszą wiąże się właśnie z rozpadem byłego imperium i ze zmianami, które dokonały się w myśleniu o postaci *przybysza*. Nastąpiło w tym względzie przejście od myślenia całościowego i homogenicznego, kiedy to przybysz nieuchronnie jawił się po prostu jako obcy, jako ktoś spoza danego terytorium, do takiej koncepcji rzeczywistości, w której możliwe staje się współistnienie różnic, w tym tej najważniejszej — tożsamości rosyjskiej i żydowskiej. Rozpad politycznego Molocha

(jak można chyba Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich nazwać) współbrzmi przy tym z odwiecznym żydowskim rozproszeniem. I nawet jeśli jest to skojarzenie ryzykowne, pozostaje faktem, że rosyjscy Żydzi, szukający swojego miejsca w Izraelu, łączą w sobie te dwa doświadczenia. Życie jednak, doświadczanie siebie, jest już od dawna więcej niż dwuznaczne. Dlatego mnożą się w omawianych przez Katsmana powieściach różnorakie modalności przybysza, dodatkowo naznaczone odniesieniami do biblijnego tekstu. Tułacz, włóczęga, pirat, wygnaniec, syn marnotrawny, mesjasz... — to tylko niektóre. (Żyjemy w dziwnych czasach, wydaje się mówić Katsman, w których tradycja i nowoczesność, przeszłość i teraźniejszość, wchodzą w nowe kombinacje, a czasem wręcz zamieniają się miejscami).

Owi wieloznaczni rosyjscy przybysze przynoszą ze sobą do Izraela — metafizyczne intuicję i tęsknotę. Nie chodzi jednak o metafizykę w sensie *stricte* filozoficznym, o tęsknotę za bytem, za Absolutem, za tym, co wiecznie i niewzruszenie *jest*. Pokolenie rosyjskich imigrantów, o którym tu mowa, pragnie raczej odzyskać pewną formułę istnienia wypieraną i negowaną przez postmodernizm; projektuje w swych umysłach i dziełach obraz nieistniejącej jeszcze krainy, którą można mieć przed oczyma, dla której warto żyć, i która w ten sposób staje się ich celem. I nawet jeśli owa kraina pozostaje krajem obcym, bo nie w pełni rozpoznany, to ma być miejscem kształtowania się nowej tożsamości, jakkolwiek tożsamość ta byłaby otwarta i niedookreślona. Taką właśnie formułę istnienia nazywa Katsman *tęsknotą za obcym lądem*, o której czytamy w tytule.

Częścią tak sformułowanego projektu jest konsekwentne ujmowanie tożsamości za pośrednictwem figur wyrażających niewolną od trudów i niebezpieczeństw wędrówkę, będącą jednocześnie poszukiwaniem własnego miejsca. Postaci takie jak wojownik, tułacz, poszukiwacz przygód wyrażają podwójną tęsknotę: za sensem, ale i wolnością, za domem, ale takim, który nie więzi i nie ogranicza. Jak znaleźć się jednocześnie poza „relatywistyczną retoryką postmodernizmu” i „historycznym determinizmem”, jak znaleźć wyjście z ograniczającej alternatywy: z jednej strony, „gra oznaczających”, z drugiej — „historyczna konieczność” (s. 272)? Jest to w pewnym sensie także pytanie o świat po prostu realny (przy założeniu, jakże teologicznym u swych podstaw, że realny znaczy — dobry). Jak inaczej rozumieć określenia typu „sowieckie symulakry” (s. 273), z których uciec można było jedynie w magiczny realizm literatury?

Taka właśnie jest owa nowa metafizyka, metafizyka literatury, metafizyka, którą współtworzą i wyrażają utwory literackie.

Nowa rdzenna tożsamość, o którą walczą w ten sposób (nie)imi-granci lat 90. — to nowy ład, ale przede wszystkim nowy język i mentalność: język, który opisze ostatecznie rzeczywistość, rozumianą z kolei jako stan rzeczy, z którym umysł chce i potrafi się utożsamić.

Aby opowiedzieć o tym szczególnym doświadczeniu, wybrał Katsman pięciu pisarzy i szesnaście powieści. Nie dziwi zatem, że wybór swój, ograniczony do kilku tylko przedstawicieli całego pokolenia, obszernie tłumaczy i uzasadnia. Ponieważ, jak zapewnia, rosyjskojęzyczna literatura w Izraelu różni się znacząco od pokrewnych jej literatur pisanych w innych krajach w tym samym czasie, należało się skupić na tym właśnie geo-politycznym obszarze. Pojawiają się zatem kolejno — Dina Rubina, znacząca rosyjskojęzyczna pisarka w Izraelu, która swoją karierę rozpoczynała jeszcze w Związku Sowieckim, a w której powieściach odnaleźć można ową gorączkową wspinaczkę ku metafizycznym prześwitom; Nekod Singer, pisarz nietypowy pod kilkoma względami, spośród których do Katsmana najsilniej przemawia jego dwujęzyczność i teoretyczny namysł, jaki owe rozpięcie między hebrajskim i rosyjskim generuje; omówieni w jednym rozdziale Elizaveta Mikha-iliczenko i Yury Nesis, wspólnie podejmujący różnorakie projekty, których połączyła także tematyka i nastrój ich powieści, współtworzących tak zwany cykl jerozolimski (*Jerusalem cycle*); oraz Mikhail Yudson, twórca „nowego języka metafizyki”, który operuje typowymi metafizycznymi tropami (stopnie, drabina, itp.) po to, by nadać im nowy, w części postmodernistyczny sens. U wszystkich autorów natrafiamy na wspomniane połączenie żargonu i symboliki metafizycznej z różnymi formami jej przekroczenia, modyfikacji. Nie dziwi tym samym, że ów wyrazisty paradygmat metafizyczny tworzą starotestamentalne motywy biblijne. Podajmy na te właśnie połączenia kilka przykładów.

Jak podkreśla Katsman, Dina Rubina, pisząc o „stopniach wiodących ku metafizycznemu oknu”, modyfikuje nasze myślenie o tym, w jaki sposób zyskuje się ów metafizyczny ogląd rzeczywistości. Kierując się ku metafizycznemu prześwitowi, chcąc do tego najważniejszego „okna” dotrzeć i móc przez nie spojrzeć, konieczne jest metafizyczne *piractwo*. Trzeba się wdrzeć tam, gdzie nie przynależymy, użyć siły, zręczności, być odważnym i nie bać się oskarżeń o bezprawne zajęcie jakiegoś terenu. Symbolowi piractwa zostają ostatecznie podporządkowane religijne odniesienia do postaci mesjańskiej oraz syna marnotrawnego. W odniesieniu do interesującego nas tutaj okresu (przybycia rosyjskojęzycznych Żydów do Jerozolimy) nadejście mesjasza czy powrót syna mar-

notrawnego okazują się ostatecznie mniej użyteczną metaforą niż przywołany przez Rubinę akt piractwa.

Dwujęzyczny Nekod Singer podejmuje z kolei polemikę z Derridą i jego koncepcją nieuniknionego rozpadu Logosu w obliczu heteroglossi współczesnego dyskursu. Singer słusznie podkreśla, że dwujęzyczność jest w dużej mierze dwukulturowością, istnieją zatem teksty (i swoje do takich zalicza), które można przetłumaczyć językowo, ale których nie da się przetłumaczyć kulturowo. Zgodnie z takim dwujęzycznym i dwukulturowym myśleniem, przedstawia on Jerozolimę jako miasto „podwójne” (*the bi-city*, s. 166), miasto, które „mówi”, które rozwija się w dwóch pozornie sprzecznych kierunkach, jest ono bowiem wytyczone przez oś góra – dół. Aby znaleźć się na górze, na wysokości nieba (metafizyki), trzeba zacząć od dołu, sięgnąć ziemi (mitu). Taka jest prawdziwa natura dwujęzyczności: harmonijne połączenie góry i dołu. Taka tylko wieża sensu się utrzyma. A tym, który posiadał umiejętność wyrażenia Jerozolimy w jej dwu-języczności, dwu-kulturowości, jest poeta i jego liryczny głos, głos osobistej, przeżytej i doświadczonej od początku do końca prawdy.

Mikhailichenko i Nesis skupiają się natomiast na innym jeszcze medium — na Internecie, na rzeczywistości cyfrowej. Stawiają oni tezę, że Jerozolima jest Internetem. Ale jest też miastem mitycznym, miastem-tajemnicą, którym rządzi i które terroryzuje Sfinks, bóg-kot. Następuje kolejne przemieszanie motywów biblijnych i mitologicznych. Boskość i zwierzęcość spotykają się w postaci Sfinksa, podobnie jak transcendencja i technika w wyobrażeniu Jerozolimy. Jerozolima jest Ziemią Obiecaną, która płynie mlekiem i miodem informacji, obfituje w przetaczające się przez wirtualną przestrzeń fakty. Ale pozostaje mimo to zagadką. W Jerozolimie łączą się ze sobą trauma i nadzieja, oczekiwaniu na mesjasza towarzyszy drzenie przed potworem. Podobnie skomplikowane są powieści Mikhailichenko i Nesis, ich jerozolimski cykl.

Mikhail Yudson jeszcze inaczej przemierza metafizyczną przestrzeń. Towarzyszą mu rabinistyczne koncepcje Księgi, czyli Pisma, przywołuje kabalistyczną wykładnię hebrajskich liter. Czytelnik ma być „pasterzem liczb” i „myśliwym słów” (s. 255). W rezultacie rozmaite nowości i postępowe post-y (postmodernizm, posthumanizm) prowadzą do odrodzenia się metafizyki. Ma ona swoje zakorzenienie w doświadczeniu współczesnego Izraela. Litery oddające to doświadczenie płoną żywym ogniem, tak jak te, za pomocą których Bóg stwarzał świat. Ich żar nigdy nie wygasa. Yudsona stopnie prowadzą wzwyż, ale sięgają początku. Odnaleziona po długiej wspinaczkę metafizyka jawi się

jako odzyskany początek, przefiltrowany przez zbiorowe doświadczenie.

Przez wszystkie przywołane w tej recenzji teksty przebija trudna postawa, jaką autorzy tego wyjątkowego pokolenia przyjmują z jednej strony wobec Izraela jako miejsca geograficznego i miejsca — powrotu (do czego? nie jest to łatwe pytanie), z drugiej — wobec własnej historii oraz tradycji. Mocują się z tą ostatnią na wiele sposobów po to, aby uchwycić ją na nowo, wydobyć z nowoczesnych formuł, i postawić sobie przed oczyma jako ostateczny cel wędrówki przez obce/znajome ziemie.

MIROŚŁAWA MICHALSKA-SUCHANEK

Uniwersytet Śląski

ORCID 0000-0001-5262-0816

Ścieżki poznania

Д. Соболев, *Тропы*, Издательские решения, bmv, 2017, 120 s.

Тропы (*Тропы*) to drugie, poprawione wydanie debiutu książkowego Dennisa Soboleva, rosyjsko-izraelskiego pisarza, poety, ale też kulturologa, filozofa, literaturoznawcy, profesora Katedry Komparatystryki Uniwersytetu w Hajfie. Na jego dorobek składa się kilka książek literackich i naukowych, a także dziesiątki esejów i artykułów, opublikowanych w dziewięciu krajach. Napisaną w roku 2005 powieść *Jerozolima* (*Иерусалим*) w roku 2006 nominowano do Rosyjskiej Nagrody Bookera, natomiast powieść z 2016 roku *Legenda góry Karmel. Czternaście opowiadań o miłości i czasie* (*Легенды горы Кармель. Четырнадцать историй о любви и времени*) doczekała się nominacji aż do dwóch przyznawanych corocznie nagród — „Narodowy bestseller” za najlepszą powieść rosyjskojęzyczną oraz nagrody imienia Arkadija i Borisa Strugackich za najlepszy utwór literatury fantastycznej. Twórczość literacka i eseistyczna Soboleva publikowana jest w czasopismach zarówno rosyjskich, jak i izraelskich, takich jak: „Вопросы литературы”, „22”, „Иерусалимский журнал” czy „Артикль”.

Wiersze, które złożyły się na 120-stronicowy tomik, powstawały w latach 1994–1997, czyli tuż po repatriacji Soboleva z rodzinnego Petersburga do Izraela. Cechuje je różnorodność tematyczna i stylistyczna, ale jednocześnie spójność ideowa, wyrażająca się we własnej filozofii świata, którą Sobolev — dwudziestokilkuletni w chwili powstawania wierszy — rozwinął później w powieściach.

Świat *Tropów* wyraźnie zbudowany jest wokół kilku przenikających się toposów; są to: realność, czas, wieczność/nieśmiertelność i wolność.

Realność jest tu — jak w wierszu *Надо сказать...* (s. 103–104) — rzeką wypełnioną po brzegi najróżniejszymi przedmiotami, z których każdy stanowi znak kulturowy, symbol, metaforę etc., słowem klucz do aktu poznania. Na powierzchni brudnej, szaro-brązowej, cuchnącej wody pływają: puszki, dziurawe opony, worki ze śmieciami, czasopisma pornograficzne, ulotki reklamowe i inne ohydne przedmioty, a na jej dnie zalegają: przerdzewiałe żelastwo, druty kolczaste, broń, stare miny oraz... ludzkie szczątki. Rzeczy te, które wpisują się w kategorie pamięci lub zapomnienia, konotują ówczesną izraelską codzienność. Są zarazem kluczem do pojmowania świata i istnienia w nim. Środkiem rzeki płynie Anieczka, która je kanapkę i popija ją kawą z czekoladą, co w tym symptomatycznym obrazie jawi się jako rozstawienie kropek nad „i”. Sobolewowska rzeka jest toksyczna, groźna, ale jednocześnie w jakimś sensie wieczna.

Realność w wierszach Sobolewa z jednej strony stanowi wierne odbicie rzeczywistości, a z drugiej — w każdym swoim elemencie ujawnia ontologiczny potencjał: z otchłani bytu wydobywa s w ó j n a j w y ż s z y s e n s. Realność jest tu niczym kret z wiersza *День на исходе...* (s. 13), który żyje pod ziemią, w głębokiej norze, ale czasami opuszcza podziemne schronienie, aby wyjść na słońce i zaśpiewać.

Owej kwintesencji bytu, esencji świata, Sobolev nierzadko nadaje formę animizowanego, a nawet antropomorfizowanego „ty”. Podmiotu tego nie konkretyzuje — raz jest on Bogiem, albo kobietą, innym razem miastem, lub pustynią... „Ty” nie ma w sobie nic z mistyki, jest w stu procentach realne. W wierszu *zamykającym* tom czytamy:

По ту сторону темноты, по ту сторону небытия,
По краям реки времени
Звучит Твой голос, отражаясь на тонких листьях

Миндального дерева. Горькая тень смысла
Падает на пустоту вещей,
На свершающееся чудо земли [...]

(Ноги увязывают в низком тумане..., s. 114)

Roman Katsman twórczość Sobolewa — zarówno poetycką, jak i prozatorską — określa terminem ontopoetyka¹, definiując go jako literacką formę wzajemnego komunikowania się wszystkiego ze wszystkim, tj. ludzi, rzeczy, maszyn, zjawisk, znaków... Każdy „element” tej polifonii pełni jednocześnie funkcję podmiotu i obiektu,

¹ P. Кацман, *Песнь крота*, Артикль 2018, nr 6, s. 279.

tworząc pojemne znaczeniowo i interpretacyjnie „ty”. I właśnie owe „ty” są odnotowanymi w tytule tomu ś c i e ż k a m i (rosyjskie słowo „тропы” to liczba mnoga rzeczownika „тропа”, po polsku „ścieżka”), którymi dociera się do p r a w d z i e w e g o ś w i a t a, aby u celu dotknąć tego, co ulotne i niedefiniowalne. Tytułowe „тропы” w języku rosyjskim, ale również w polskim („tropy”), znaczą też: „ślady zwierząt na ziemi lub śniegu”, co z kolei konotuje pojęcia takie jak: znacząca wskazówka, znak, klucz, kierunek czy odpowiedź. W rzeczy samej, poezję Sobolewa należy postrzegać jako zbiór tropów, które zbliżają wirtualnego odbiorcę do pierwobytniej istoty świata, skrywającej się w codzienności życia i chaosie historii.

W wierszach Sobolewa często pojawiają się zwykli ludzie, którzy wykonują banalne czynności: a to czytający żołnierz (*Сохранить но не как а для чего...*, s. 18), a to sekretarka przeglądająca gazetę (*О пользе чтения*, s. 68), albo człowiek, który siedząc w kawiarni, zachwyca się smakiem kawy z kardamonem (*Кофе у Шхемских ворот*, s. 85). Ale czasem, jak w wierszu *На улице Яффо* (s. 92), Sobolew rysuje obrazy niezwykłe: zakrwawione żołnierki zbierają z jerozolimskiej ulicy oderwane ręce, nogi, głowy, uszy ofiar ataku terrorystycznego.

Świat poezji Sobolewa chwilami przypomina patchwork. Poeta łączy strzępy życia bohaterów w spójny — nierządno ironiczny, groteskowy — obraz codzienności (*В гостях*, s. 62), *Спор о любви разума, души и тела* (s. 65–66). Zdarza się, że poeta eksponuje powtarzalność czynności:

[...]

вчера мы ели яблоки с медом
и сегодня снова мы будем
есть яблоки с медом

(*В рамалле холодно...*, s. 19)

Niekiedy całą przestrzeń wiersza wypełniają przedmioty, w jakimś sensie definiujące życie przypadkowego człowieka:

Бутылка джина.

Сухие стебли ромашек
В прозрачной вазе
Зеркало
Обращенность
Звон колокольчика
Вода
Ворс ковра
В открытости
Твоей тишине. [...]

(*Джин без тоника*, s. 81)

Szczelnie wypełniające wiersze rzeczy, czynności i zjawiska budują wrażenie chwilowości istnienia. Czas — kolejny topos Soboleva — płynie nieubłaganie, przybliżając życie ku śmierci:

В сторону смерти и разрушения
плывёт время
плывёт время
[...]
Время растворяется среди
белых барашков
горизонта
(*В сторону смерти и разрушения...*, s. 12)

[...]
Жизнь медленно стекает
Из глазниц, из-под ногтей,
Ушей, уже не слышащих как лает
Бездомный пес
[...]

(*День на исходе*, s. 13)

Upływ czasu, przemijalność ludzi i rzeczy poeta zamyka również w reminiscencjach z przeszłości: w zapachu pogrzebalnych ognisk Pieczyngów (*тема скольжения ветра...*, s. 26), w aromacie pieczonego mięsa i chleba na chazarskich postojach (*Сладкий дым...*, s. 47) czy w obrazie gotowania smoły na murach Sarkela (*Осень...*, s. 30). Podobna rola przypada lirycznym impresjom, aby przywołać choćby obraz zapomnianej krzyżackiej baszty na tle zachodzącego słońca, odwiedzanej przez zabłąkane szakale (*шакал истекая слюной и шерстью...*, s. 17).

Przemijalność w poezji Soboleva — paradoksalnie — łączy się z wiecznością (nieśmiertelnością). Jej ostoją są przede wszystkim chazarski Itil, Petersburg (rodzinne miasto poety) i Jerozolima, ale wieczność znajduje tu wyraz również mniej oczywisty. W świecie Sobolevovskich wierszy terażniejszość staje się przeszłością, pamięć blaknie, zamienia się w cień; jest jednak w tym coś, co pozostaje nieśmiertelne. W zapomnienie odchodzi smak gorzkiej, pieczonego na ognisku, chazarskiego chleba i kwitnący w Chazarii bez, ale charakterystyczny zapach rozpalanego tam przez wieki ogniska oraz nasiona kwiatów okazują się wieczne, jak ziemia, która je chroni (*Я прощаюсь с тобой...*, s. 58).

Ciekawą metaforą wieczności jest u Soboleva step. Czas zastyga tam w bezruchu i tworzy z miejscem/przestrzenią nierozdzielną całość, nie tracąc przy tym nic ze swojej rzeczywistości — step jest bowiem namacalny, obecny na wyciągnięcie ręki:

степь — ткань времени, осязаемая как место как
протяженность руки
как усталость взгляда
[...]

(*степь — ткань времени...*, s. 28)

Step poeta utożsamia również z wolnością. Przemierza go beziemienny jeździec, zlewając się z horyzontem i wiatrem (*K стени*, s. 25), aby zmyć z siebie zapachy miast (*Из Итиля...*, s. 46), z ich rozpusztą, sprzedajnością i nudą (*Хазарский всадник...*, s. 45). W wierszu *тема скольжения ветра...* (s. 26) poeta deklaruje wprost: „Step jest hieroglifem wolności”.

Ale wolność u Sobolewa jest nie tylko zerwaniem pęt, nieprzywiązaniem do miejsca, łaknięciem otwartej przestrzeni. Poeta rozumie ją jako możliwość (zdolność) obcowania z bytem — przywołajmy słowa Siemiona Kraitmana — skrytym przed „ślepcami”². Wolność jest wielkim darem, który niesie dar kolejny — poznanie, definiowane tu jako intuicyjne doświadczanie świata, wyprzedzające jego świadomą, rozumową percepcję. I to jest — w przekonaniu Sobolewa — wielkie powołanie poezji.

Wiersz zatytułowany *В дельте* (s. 51) zawiera taki oto obraz: pastuch o wschodzie słońca wychodzi z ciemnej pieczary, szepcze coś pod nosem, i wtedy zauważa swój cień. Cień ten staje się w wierszu kwintesencją słowa, a nawet szerzej — języka i poezji. Z jednej strony nienamacalny, ulotny, z drugiej jednak realny, władny pobudzać uczucia, wyzwalając intuicję i docierać do istoty rzeczy. Zacytujmy:

На размытой земле он видит свою
тень.
И её же в словах, в невещественном бытийствовании
языка,
В неотступной хижине своего „я”. Слова говорят о самих
себе.
Он садится на землю. И вздрагивает сквозь пелену слов
звучит
Музыка степных камней, разрывающая магический круг
языка:
Приглушенный и сухой голос неизбежности бытия.

Dobrze się stało, że po dwudziestu latach Sobolev zdecydował się na powtórne wydanie swojej debiutanckiej książki. Zaskakujące przy tym jest to, że jego poetycki obraz świata nie utracił nic ze swojej aktualności. Co więcej, wydaje się, że właśnie teraz doskonale wpisuje się w pejzaż najnowszej literatury rosyjsko-izraelskiej.

² С. Крайтман, в: Д. Соболев, *Тропы*, Издательские решения, bmv, 2017, s. 3.

ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University

ORCID 0000-0003-0607-8047

Заветное желание

Е. Михайличенко и Ю. Несис,

Talithakumi, или Завет меж осколками бутылки, 2018

[<https://www.smashwords.com/books/view/890930>].

Новый (и долгожданный) роман Елизаветы Михайличенко и Юрия Несиса продолжает центральную линию их творчества: реалистическое, по-философски неторопливое и скептическое осмысление того метафизического пространства страсти, насилия и спасения, которое носит имя, почти становящееся в этой связи нарицательным — Иерусалим. Этот роман особым образом обнажает средневековый геном жанра: поведать «народным» (а в данном случае, еще и «профанным» русским) языком эпос о рыцарственном подвиге реализации героем его *заветного* желания — будь то завет с богом или сатаной, с любовью или совестью, с другом или самим собой. Такое саморазоблачение романного жанра представляется особенно рискованным сегодня, в дни великой сексуальной контрреволюции, которая в любом проявлении желания или реализации самости и идентичности видит насилие. Книга же Михайличенко и Несиса напоминает нам о том, что любой завет, начиная с Авраамового, есть прежде всего договор о взаимовыгодном вложении желаний и его краткосрочных и долгосрочных последствиях, в том числе семейно-династических и, главное, этических. Но, что еще важнее, она напоминает и о том, что любое желание есть завет, устанавливающий символическую связь между разделенными частями целого, между прошлым и будущим, между идеей и материей, между призванием и жизнью. Желание связывает и **обязывает, когда оно отражено, как в зеркале реально-**

сти, в желании другого. Как пишет американский ученый Эрик Ганс, именно жест желания, будучи остановлен внезапным осознанием самого себя, служит первичным знаком человеческой культуры, языка и этики. Желание, скованное заветом как жестом нереализованного насилия, как обещанием будущего, то есть скованное цепью времени и повествования — оно-то и есть главный герой романа Михайличенко и Несиса.

Новый роман *Talithakumi, или Завет меж осколками бутылки* продолжает три предыдущих их романа (*Иерусалимский дворянин*, 1997, *И/е_рус.олим*, 2003, *ЗЫ*, 2006), и вместе они составляют своего рода иерусалимскую тетралогия — летопись непрерывного духовного спуска и подъема по лестнице Иакова (иногда, как в новом романе, почти буквально), установленной в беспокойной душе русского израильянина — путешественника и бродяги, мечтателя и авантюриста, идеалиста и мистификатора. Именно эти черты позволяют ему обживать культурное пространство Израиля, чувствуя себя не мигрантом и даже не репатриантом, а героем приключенческого романа, похожего на те, что заполняли книжные полки его детства — от *Трёх мушкетеров* и *Одиссеи капитана Блада* до *Двенадцати стульев* и *Мастера и Маргариты*. Так вовлекается он в тот особый способ существования и переживания, который во втором романе тетралогии назван «историческим экстримом»: балансировка на тонкой грани между игрой и реальностью, иронией и пафосом, которая одинаково знакома «книжным детям, не знавшим битв», и мистикам. Он-то и есть подлинный алхимик наших дней, новый Калиостро, Гендальф и Коровьев в одном лице. Эта игра предельно исторична и предельно опасна тем, что обыгрываемые в ней желания и открываемые ею в старых мифах новые возможности воплощаются в жизнь. Герои тетралогии Михайличенко и Несиса, словно сталкеры, пробираются сквозь сетевые джунгли знаков и символов, коими заросла зона поражения иерусалимского синдрома.

Напряжение исторического экстрима достигает своего апогея, когда герои оказываются на грани, а некоторые и за гранью убийства или самоубийства — будь то нереализованные теракты в *Иерусалимском дворянине* и *ЗЫ*, или саморазрушительное заигрывание с никому неподвластными мифическими силами, когда подвиг героя подменяется малой жертвой субститута, как в *И/е_рус.олим* и *Talithakumi*. Это переходящее из романа в роман откладывание насилия, уход героя со сцены нарциссической виктимности служит психологическим и философским ответом авторов на главный, как мне пред-

ставляется, беспокоящий их вопрос: как избежать безумия повторяющихся исторических ошибок, вызванных миражами ложных идей. Сон разума порождает чудовищ, однако чудовища, являющиеся героям Михайличенко и Несиса — обезьяны, сфинксы, ангелы и демоны — это скорее мудрые наставники человека, окончательно потерявшего голову среди морока так и не рухнувших, вопреки обещаниям постмодернизма, нарративов и идеологий. Так тетралогия превращается в эпическую энциклопедию абсурдных суеверий, коими одержимо сегодняшнее общество — от иллюзий и мифов, связанных с Договорами Осло до недавних дискуссий вокруг Холокоста и эксцессов политкорректности. Герой *Talithakumi* выносит нелестный приговор обществу, а точнее интеллектуальному сообществу: «Руль у недоучек-журналистов — гарантия прогрессирующего безумия мира. И все мы, к сожалению, находимся в контексте происходящего безумия. Насколько, благодаря технарям, мир за последние десятилетия стал удобнее и интереснее. И насколько за это же время, усилиями гуманитариев, он стал абсурднее, фальшивее и подлее».

Новый роман Михайличенко и Несиса следует за романом «ЗЫ», чье название на сетевом жаргоне означает, как известно, PS — *postscriptum*. Авторы, таким образом, не собираются завершать свой иерусалимский цикл, и *Talithakumi*, или *Завет меж осколками бутылки* символически преодолевает «post-письмо», заключая новый завет с автохтонными иерусалимскими чудовищами, которые, в отличие от «недоучек-журналистов», обладают взыскуемым знанием, всей полнотой памяти, как галутной, так и израильской, всей глубиной учения, с прописной или заглавной буквы. Заглавие романа отсылает одновременно и к евангельскому чуду, и к иудейскому завету Авраама, и к реальному месту в сердце столицы современного Израиля, и к литературной традиции пьяного откровения в духе Венедикта Ерофеева. В то же время, языковая стилистика смешения стёба, блатной фени, русско-израильского арго и молодежного жаргона сегодняшней России сближает этот роман скорее с литературой битников и с ивритской литературой «другой волны», в частности с популярными рассказами Этгара Керета.

Поклонники и знатоки творчества Михайличенко и Несиса найдут в новом романе все ключевые особенности их художественного метода: герой на распутье, застигнутый врасплох духовным и личностным кризисом; чудесная встреча с магическим помощником, открывающая врата вглубь лабиринта

желаний, отражений и метаморфоз; круг искателей приключений, насмерть соединенных дружкой-враждой, а также секретным планом, причем каждый — своим, не чуждых ни крайней сентиментальности, ни крайнего цинизма в отношениях друг с другом; исторический экстрим, принимающий форму детективного сюжета или готического хоррора, когда герои отправляются в подземелья коллективной и индивидуальной памяти на поиски смысла своих ошибок, разочарований и побед. И наконец, характерная для всех романов тетралогии кода — открыто-закрытый финал: в сюжете ставится весьма определенная точка, однако в идейном плане она есть не что иное, как сингулярность, то есть предельно сжатое облако возможностей, вне пространства и времени, источник нового большого взрыва. И причиной этого взрыва возможностей может стать и наверняка станет то, что было причиной всех предыдущих взрывов — завет.

В удивительный завет, являющийся пружиной сюжета, оказываются вовлечены люди разных поколений и разных культурных кругов: шестидесятники и миллениалы, евреи и русские, израильтяне и иностранцы, диссиденты и бизнесмены, репатрианты всех волн от 70-х до 2010-х годов. Такая пестрая галерея образов существенно отличает этот роман от предыдущих, где за основу бралась более узкая культурная формация, как например, бывшие одноклассники в *И/е_рус.олим*. Позволю себе предположить, что это разнообразие культурных типажей, совместно с разнообразием мастерски выполненных языковых стилизаций, свидетельствует о своего рода переходе от центростремительного к центробежному освоению или конструированию культурного пространства. В особенности это заметно при сравнении нового романа с *Иерусалимским дворянином*, где герой-одиночка был заперт в своем солипсическом полубредовом-полупровидческом сознании. Новые герои Михайличенко и Несиса более свободны, мобильны и открыты миру; их происхождение, цели и сфера бытия более глобальны и универсальны. В отличие от героев *И/е_рус.олим*, они не ищут утешения или самореализации в сети или ролевой игре: всё это уже стало самой структурой того мира, в котором они живут. Политические проблемы хотя и занимают их, но, в отличие от героев *3bl*, не составляют более мотивов их поступков: политическое безумие — просто данность, служащая фоном и иногда эталоном для оценки безумия общечеловеческого. К этому можно добавить и отход от методов магического реализма и дрейф в сторону более тонкого реа-

лизма, где мистическое измерение не обладает автономным существованием, а полностью включено в реальность как одна из возможностей ее понимания. Все эти сдвиги, помимо собственной значимости, обладают одной важной общей чертой: они подтверждают уже не раз высказанное мною предположение, что творчество Михайличенко и Несиса — это яркое свидетельство того, как русско-израильской литературе удастся существовать и процветать вне социо-поэтических границ «эмигрантской ноты», без пресловутой маргинальности и минорности по отношению к израильской и российской литературам. Другими словами, она самобытна, но не настолько, чтобы превратиться в картавый еврейский анекдот, и она космополитична, как пират или бродяга, но при этом ни на секунду не забывает об Иерусалиме.

MARTA SIEKIERSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID 0000-0001-6493-7853

Tematyka żydowska w literaturze rosyjskiej

„Rusycystyczne Studia Literaturoznawcze” 2017, nr 27

(M. Michalska-Suchanek, A. Lenart (red.),

Literatura rosyjska a kwestia żydowska), 154 s.

Monograficzny numer „Rusycystycznych Studiów Literaturoznawczych” opatrzony słowem wstępnym Mirosławy Michalskiej-Suchanek i Agnieszki Lenart, ma stanowić — jak czytamy w przedmowie — przyczynek do rozpoczęcia pogłębionych badań nad środowiskiem rosyjskojęzycznych twórców w Izraelu, jak również w innych miejscach zamieszkania grup żydowskiego pochodzenia. Autorzy temu przedmiotem swoich zainteresowań naukowych uczynili wybrane aspekty, wpisujące się w szeroki obszar badawczy, jakim jest problematyka żydowska w literaturze rosyjskiej.

Spektrum tekstów, które składają się na tom, jest bardzo szerokie. Począwszy od publikacji o charakterze pogładowym, przez biogramy pisarzy i pisarek, portret środowiska polskich Żydów w Izraelu po opuszczeniu Polski lub ZSRR aż po interpretację wybranych tekstów o tematyce żydowskiej. Bohaterami tomu stają się nie tylko twórcy żydowskiego pochodzenia, ale również ci autorzy, którzy na swoich protagonistów wybierają postaci wywodzące się z rodu Dawidowego. Większą część artykułów, składających się na niniejszą publikację, można traktować jako swojego rodzaju bazę fakto-graficzną, autorzy skrupulatnie opisują sylwetki nieznanych pisarzy oraz pokrótce charakteryzują ich twórczość, czy też kreślą portret zjawisk zachodzących w przestrzeni literackiej Izraela. Wartość tych badań jest nie do przecenienia, biorąc pod uwagę niewielką świadomość tematu w polskiej rusycystyce.

Oryginalną ścieżkę interpretacyjną proponuje w swoich rozważaniach Witold Kowalczyk. Badacz sugeruje rozpatrzenie, niejednoznaczności w ocenie krytyki współczesnej Antonowi Czechowowi, opowiadania *Grzędawisko*, a dokładniej — możliwe jego odczytanie w ujęciu kognitywnej empatii. W tym celu Kowalczyk proponuje wykorzystanie teorii przesunięcia deiktycznego. Badacz zaznacza, że jego propozycja nie stanowi nowej interpretacji utworu, a jest jedynie propozycją rozpatrzenia procesu lektury, zakładającą empatyczną identyfikację czytelnika z bohaterem. Deiksa tekstowa stanowi na przykład klucz do zrozumienia, nieodnośzącego się bezpośrednio do treści utworu, tytułu opowiadania, czemu służą czasowe i przestrzenne przesunięcia. Wykreowana w ten sposób metafora pojęciowa — rozpusta to grzędawisko — stanowi, jak pisze autor, kontekst odczytania całego utworu, który, w takim ujęciu rzeczywiście jawi się jako antysemitki. Bohaterka utworu, Żydówka Zuzanna, na zasadzie kontrastu budzi asocjacje z biblijną Zuzanną, zostaje bowiem wykreowana przez Czechowa jako kobieta lekkich obyczajów, czym, jak podkreśla badacz, pisarz przyczynia się do potwierdzenia negatywnego stereotypu Żyda.

Iwona Krycka-Michnowska w swoich rozważaniach koncentruje się na prześledzeniu nierzadko ambiwalentnych postaw wobec Żydów i kwestii żydowskiej w prozie niefikcyjnej Zinaidy Gippius. Na obszernym materiale dzienników, tekstów publicystycznych i eseistycznych poetki badaczka ilustruje jej niejednorodne spojrzenie na Żydów. Zaprzeczając antysemityzmowi w Rosji, Gippius jednocześnie oskarżała Żydów, stojących na czele rewolucji bolszewickiej o większą od Rosjan zapalczywość. Z drugiej strony, z niepokojem opisywała narastające w Polsce nastroje antysemickie, których była świadkiem. Nadzieję na pokojowe współistnienie, jak podkreśla badaczka, Gippius upatrywała w odrodzeniu prawosławnej cerkwi i nawróceniu się Żydów na prawosławie. Głoszona przez pisarkę wiara w pojednanie kontrastuje w jej tekstach z jednoznacznie negatywnie nacechowanymi wypowiedziami, przypisywanymi przywoływanym przez nią osobom, w tym np. byłemu partnerowi, cechy stereotypowe, krzywdzące przedstawicieli narodu żydowskiego.

Roman Katsman ilustruje wiktymologiczny paradygmat obecny we współczesnej literaturze rosyjsko-żydowskiej, rozpoczynając swój wywód od wyodrębnienia dwóch tendencji w postrzeganiu zagadnienia przemocy i ofiary — zacieranie granicy między oprawcą a ofiarą lub między przemocą a brakiem przemocy. Badacz wybiera opozycję ofiara–kat w rozumieniu antropologii generatywnej Erica Gansa, polegającą na odroczeniu przemocy, któ-

ra zdaniem badacza jest jedną z podstawowych narracji czy mitów obecnych w literaturze rosyjskiej w Izraelu. Odroczenie przemocy to główny element chronotopu *tekstu izraelskiego*, będący punktem wyjścia dla literatury rosyjsko-izraelskiej. Możliwości zastosowania paradygmatu Katsman zaprezentował na przykładzie wybranych utworów najnowszej literatury rosyjsko-izraelskiej.

Eleonora Szafrąńska zwraca uwagę na zagadnienie transformacji tematyki żydowskiej w literaturze rosyjskiej. Postrzeganie kwestii żydowskiej w literaturze rosyjskiej do końca XX wieku jako swojego rodzaju tabu zakończyło się wraz z masową migracją Żydów do Izraela. W literaturze przed *pierestrojką* kwestia żydowska istniała jedynie umownie, i była wyrażana w sposób eufemistyczny, np. w utworach Diny Rubiny czy Walentina Rasputina. Bohater utworu Friedricha Gorensteina *Псалом* odrzuca wręcz prawdę o swoim pochodzeniu, zaś główni żydowscy bohaterowie utworów Aleksandra Melikowa i Jurija Karabczijewskiego już otwarcie manifestują swoją tożsamość.

Z kolei Agnieszka Lenart analizuje nieoceniony wkład kobiet w życie literackie rosyjskojęzycznego Izraela. Badaczka przywołuje biogramy kobiet-krytyków literackich, poetek, pisarek i autorek dramatów takich jak: Dora Szturman, badaczka literatury i sowieckiego totalitaryzmu, autorka rosyjskiej i rosyjsko-żydowskiej literatury emigracyjnej; Nina Woronel — poetka, dramatopisarka, czy poetka i tłumaczka Jelena Akselrod. W artykule wspomniana zostaje również Lidia Janowska, wybitna badaczka twórczości Michaiła Bułhakowa oraz pisarskiego tandemu Ilji Ilfa i Jewgienija Pietrowa, niedoceniana w Rosji, przez lata borykająca się z cenzurą.

Marian Kisiel przywołuje postać rosyjskiej poetki żydowskiego pochodzenia, autorki książek dla dzieci i dorosłych oraz księgi idiomatyki żydowskiej, napisanej w jidysz, Racheli Bojmwół, która mimo popularności w latach 50., jest dziś autorką nieznaną w Polsce. Badacz postuluje konieczność pochylenia się nad recepcją *Bajek dla dorosłych* i wierszy, niezwykle utalentowanego Chagalla w spódnicy, jak miała nazwać Bojmwół Anna Achmatowa, co wymaga uprzedniego przełożenia przynajmniej części z nich na język rosyjski i polski.

Franciszka Apanowicza zajmuje wątek poszukiwania tożsamości w oparciu o wiersz Inny Lisnianskiej *Развалилось то, что долго длилось...* Badacz prowadzi rozważania na temat kwestii żydowskiej i momentu jej pojawienia się w literaturze rosyjskiej, zwracając uwagę na powszechne kreowanie negatywnego obrazu Żydów w tekstach literackich już we wczesnej historii kształtowania się rosyjskiej państwowości. Źródłem niechęci do Żydów

było ich postrzeganie jako tych, którzy odrzucili Boga. Dopiero w XIX wieku pojawiają się nowe utwory przychylnie ludności żydowskiej, z czasem tworzone również przez twórców żydowskiego pochodzenia. Twórczość Lisnianskiej, rosyjskiej poetki żydowskiego pochodzenia, była wysoko oceniana przez Kornieja Czukowskiego czy Borisa Pasternaka. Jej poezję, wywodzącą się od rosyjskich klasyków, porównywaną do dzieł Mariny Cwietajewej i Anny Achmatowej, cechuje duża oryginalność. Z czasem krytycy zaliczyli ją do nurtu neoakmeistów. Twórczość Lisnianskiej — jak przekonuje Apanowicz — przypomina liryczną spowiedź poetyczną, przepętnioną motywami chrześcijańskimi oraz motywem własnej winy, skruchy i żalu za grzechy. W *Развалилось то, что долго длилось...* kwestię żydowską i problem tożsamościowy uosabia sama bohaterka utworu. Widoczne jest jej duchowe rozdarcie między dwiema wiarą, dwoma Przymierzami.

Powieść *Rubiny Oto idzie Mesjasz!*, poczytywana za narodową powieść izraelską, to portret rzeczywistości Izraela końca lat 90., z ironią i humorem nakreślona historia młodego państwa Izrael z punktu widzenia żydowskiej kultury i tradycji, w której prócz wydarzeń czasów najnowszych, takich jak wojna Jom Kippur, wojny libańskie, czy powszechne ataki terrorystyczne i akcje odwetowe nie zabrakło miejsca dla traumy po Shoah. Rubina ilustruje długi i żmudny okres asymilacji repatriantów, w fazie początkowej nijak nieprzypominający prób zjednoczenia. Widoczny rozdźwięk pomiędzy „my” i „oni” w powieści pisarki, Michalska-Suchanek postrzega jako podział na nowoprzybyłych rosyjskich Żydów („my”) i pozostałą, niechętną przybyszom, społeczność Izraela („oni”). Rosyjskojęzyczni Żydzi w Izraelu tylko częściowo inkorporowali wynikające z judaizmu tradycje. Inkorporowali, a nie wracali do danych zwyczajów, spory bowiem odsetek rosyjskojęzycznych Żydów przybyłych do Izraela był zeświecczony, jak słusznie punktuje autorka. W tekście Michalskiej-Suchanek, podobnie do artykułu Beaty Waligórskiej-Olejniczak, podkreślony zostaje trudny mariaż rosyjsko-żydowskich relacji czy raczej żydowsko-żydowskiego wielokulturowego i wielojęzycznego dialogu, który stanowi kanwę, oś kompozycyjną analizowanych przez obie badaczki utworów. Jak zaznacza autorka artykułu, Rubina konstruuje bohaterów i obraz Izraela wolny od idealizacji, zdystansowany, nierzadko ironiczny, opisując realia pełne napięć i trudności u schyłku XX wieku.

Filmy *Cyrk Palestyna* Eyala Halfona oraz *Święta Klara* Ariego Folmana i Oriego Sivana, powstałe w drugiej połowie lat 90., stanowią przedmiot refleksji Beaty Waligórskiej-Olejniczak. Oba dzieła

zostają zaliczone przez autorkę do nurtu określanego mianem *pie-rogi movies*, który przyniósł zmianę w stereotypowym postrzeganiu Rosjan. Filmy oscylują wokół kwestii asymilacji bohaterek rosyjskich migrantek. Dzieła pełne kulturowych odniesień do religii, mitologii i kultury popularnej badaczka analizuje przez pryzmat rozwiązań montażowych i artystycznych, a także obrazów zbudowanych na zasadzie kontrastu. Główna konkluzja, jaka nasuwa się po lekturze artykułu Waligórskiej-Olejniczak, to myśl o niejednorodnej tożsamości żydowskiej, istniejącej na styku łączących ją kultur. Tożsamość żydowska uległa modyfikacji, m.in. za sprawą rosyjskojęzycznych migrantów, którzy do Izraela „przywieźli” ze sobą świeckie elementy kultury, dotychczas niestanowiące dla nich sprzeczności z nakazami wiary. Badaczka podkreśla, że dynamizm, stereotypy, uprzedzenia i kontrasty to wspólne cechy kultury żydowskiej i rosyjskiej. Mimo dzielących je różnic, mentalność i tożsamość rosyjskiej emigracji oraz rdzennych *sabrim* mają znamiona wspólne, takie jak marzycielstwo czy nostalgiczność.

Artykuł Sławomira Jacka Żurka koncentruje się na dwojakiej roli, jaką Związek Sowiecki odgrywał w losach polskich Żydów, będąc w latach II wojny światowej zarówno miejscem kaźni, jak i ocalenia. W twórczości ocalałych, pobyt w ZSRR stanowi ważny motyw. Szokujące wrażenie, zwłaszcza na zwolennikach komunizmu, wywarło życie w państwie totalitarnym z aresztowaniami i zsyłką do łagrów. Żurek dokonuje przeglądu postaw i sylwetek pisarzy sympatyzujących z komunistyczną doktryną, wspominając m.in. Henryka Dankowicza, który rozczarowaniom z lat spędzonych w Kazachstanie dał wyraz w autobiograficznej powieści *Siódmy wilk*. Po emigracji do Izraela Ignacy Iserles w swojej działalności publicystycznej dokonywał rewizji własnej współpracy z aparatem władzy sowieckiej w ZSRR i w Polsce. Arnold Słucki, ideowy komunista, żołnierz Armii Czerwonej, a później LWP, tworzył poezję w duchu poetyki socrealizmu. Żurek przywołuje również sylwetki polsko-izraelskich pisarzy: Lipy Fischera, Filipa Istnera, Leo Lipskiego, Jakuba Perelmana, Edwarda Neumana, Łucji Pinczewskiej-Gliksman. Trauma okresu wielokrotnych aresztowań, zsyłek i niewolniczej pracy w łagrach jest ważnym motywem ich twórczości. Kolejną grupę wyodrębnioną przez autora stanowią literaci, mający status uchodźcy — Ruth Baum, Ilana Maschler, Jakub Kost, Henryk Palmon czy Aleksander Rozenfeld, którzy wielokrotne ewakuacje w najodleglejsze zakątki ZSRR przed nadciągającym frontem oraz doświadczenia wojennej rzeczywistości w kraju rad uczynili kanwą swojej, w przeważającej mierze biograficznej, twórczości.

W podsumowaniu należy raz jeszcze wspomnieć, że opisywany zbiór cechuje różnorodność podejścia do tematyki żydowskiej. Niektórzy autorzy dokonują drobiazgowej analizy wybranych tekstów kultury, inni zaś w swoich badaniach proponują syntetyczny ogląd zjawisk, które nie są znane szerzej polskiemu odbiorcy, zaś przez badaczy literatury rosyjskiej mogą być uznawane za marginalne, biorąc pod uwagę kanon literatury rosyjskiej. Badacze niemal zgodnie uznają, że opisywane przez nich teksty kultury i zjawiska, jak również same biogramy postaci niejako przynależą do kręgu kultury rosyjskiej i żydowskiej. Jak zaznacza Waligórska-Olejniczak, „trudno mówić o kulturze polskiej, pomijając artefakty budujące kulturę żydowską” (Waligórska-Olejniczak, s. 127). Podobnie rzecz ma się z kulturą rosyjską, która bez względu na tło historyczne nie rozwijała się przecież w odosobnieniu od obcych wpływów, zwłaszcza żydowskich. Historia Żydów rosyjskich wpisana jest w historię imperium.

Za największe walory publikacji niewątpliwie należy uznać zasługi badaczy na rzecz przybliżenia sylwetek pisarzy żydowskich, w tym również polskich. Opracowanie pozwala nakreślić rozległość wciąż jeszcze w niewielkim stopniu zbadanego zjawiska, bowiem w szeregu znanych już nazwisk, jak Dina Rubina, Władimir Wojnowicz czy Sergiej Dowłatow, nadal brakuje ogromnej rzeszy rosyjskojęzycznych pisarzy żydowskiego pochodzenia.

L I T T E R A R I A

NIKOŁAJ BIERDIAJEW
1874–1948

Nikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew urodził się 6/18 marca 1874 roku w Obuchowie (dawna gubernia kijowska), zmarł 23/24 marca 1948 roku w Clamart pod Paryżem we Francji. Wybitny przedstawiciel rosyjskiego egzystencjalizmu chrześcijańskiego (personalizmu), myśliciel polityczny i religijny. Wychowany w rodzinie o tradycjach wojskowych, nie kontynuował tej linii kariery. Jego starszy brat Siergiej/Serhij (1860–1914), lekarz, poeta dwujęzyczny, od roku 1880 deklarujący się jako twórca ukraiński, był zaangażowanym rewolucjonistą, występował też przeciw antysemityzmowi spod znaku Związku Narodu Rosyjskiego, którego liderem był nacjonalista Dymitr Iwanowicz Pichno. Nikołaj Bierdiajew podzielał poglądy brata.

Najpierw uczył się w szkole kadetów, ale później ją porzucił dla studiów prawniczych (choć chciał studiować filozofię). Zainteresował się na serio marksizmem i był jego żarliwym wyznawcą. Aresztowany w czasie rozruchów studenckich w 1897 roku, wydany z Imperatorskiego Uniwersytetu św. Włodzimierza w Kijowie, został zesłany do Wołogdy. Wtedy zaczął pisać. Debiutował w 1899 roku w „Die Neue Zeit” rozprawką poświęconą Friedrichowi Albertowi Langemu i jego krytycznemu stosunkowi do socjalizmu (*Ф.А. Ланге и критическая философия в их отношении к социализму*). Jego poglądy ewoluowały od krytyki pozytywizmu, przez aprobatę idei socjalistycznych aż do pełnej akceptacji idei religijnych. Rozanow pisał o nim w roku 1907: „Z Berdiajewem należy rozmawiać, ‘gryząc się w język’, słuchać go, ‘gryząc się w język’ i, jednym słowem, mieć z nim kontakt, ‘gryząc się w język’. Takie jest wrażenie formy jego umysłu, stylu jego wypowiedzi, jego *au total*”¹. Związany był z kulturalnymi kręgami uniwersyteckimi Moskwy, m.in. z Towarzystwem Religijno-Filozoficznym (*Московское религиозно-философское об-*

¹ В.В. Розанов, *На чтениях г. Бердяева*, <http://vehi.net/rozanov/berdyayev.html> [1.10.2018].

щество памяти Владимира Соловьёва). W roku 1920 został profesorem Uniwersytetu Moskiewskiego.

Wydalony z Rosji Sowieckiej w roku 1922, po przesłuchaniach, w czasie których osobiście zajmowali się nim Feliks Dzierżyński i Wiesław (Wiaczesaław) Mienżyński, znalazł się najpierw w Berlinie, a po dwóch latach — w Paryżu. Stał się jednym z głównych liderów studenckiego ruchu chrześcijańskiego (*Русское студенческое христианское движение*), wiele pisał. W latach 1925–1940, a więc przez cały czas swojej paryskiej emigracji, był redaktorem najważniejszego pisma rosyjskiej myśli religijnej „Путь”.

Jako filozof zajmował się wieloma zagadnieniami, zasadniczo jednak wolnością ducha, twórczości, moralności i filozofią natury. Zakładał, że bez wolności ducha nie ma wolności natury. Duch jest wolny i w ten sposób wchodzi w ścisłą relację z Bogiem. Bogu jest miła wolność człowieka, ale w czasie, w którym żyjemy, wolność ta jest czyniona także przeciw Bogu, narusza jego hierarchię bytu. Kategoria wolności jest — zdaniem Bierdiajewa — najważniejszym wyzwaniem dla chrześcijaństwa jako religii i dla chrześcijanina jako człowieka. Jest to los tragiczny w długim czasie trwania historii.

Rozprawa Bierdiajewa poświęcona antysemityzmowi nie jest jedyną w jego dorobku, w *Chrześcijaństwie i antysemityzmie* jednakże poddał go wielorakiemu oglądowi: historycznemu, ekonomicznemu i religijnemu. Wartość szkicu mierzy się tym, że powstał on w szczególnych warunkach: zmierzchu demokracji europejskiej i nadciągającego żywiołu wojny, która przyniesie największą katastrofę ludobójczą — Holokaust. Szkic jest apelem o zrozumienie religijnego przeznaczenia chrześcijan i Żydów. O wspólnotę myśli, woli, religii. O odrzucenie uprzedzeń, które zrodziły się ze stereotypów i ekonomicznej interpretacji rzeczywistości. W istocie rzeczy jest wołaniem o godność i wolność ludzi, którzy za chwilę zostaną — na mocy rasistowskich ustaw — zgładzeni. O tym Bierdiajew jeszcze nie wiedział, ale to przeczuwał.

W obecnym tłumaczeniu zachowano specyficzne właściwości stylu mownego (czy też retorycznego) Bierdiajewa, dlatego znakomity wariant Henryka Paprockiego odbiega od mojego, oddającego polemiczny ton eseju, jego zaangażowanie polityczne i religijne. Tym samym też słowo „судьба” tłumaczę jako „przeznaczenie”, mając na względzie nie tylko podwójność znaczenia wyrazu, ale także jego sens historyczny: okrutną przeszłość i niejasną przyszłość losu Żydów.

Najważniejsze utwory Bierdiajewa (wybór): *Хомяков*, Moskwa 1912; *Мирозерцание Достоевского*, Berlin 1923; *Смысл исто-*

рии, Берлин 1923; *Философия неравенства*, Берлин 1923; *Новое средневековье (Размышление о судьбе России)*, Берлин 1924; *Константин Леонтьев*, Париж 1926; *О самоубийстве*, Париж 1931; *Христианство и антисемитизм*, Париж 1938; *Христианство и классовая борьба*, Париж 1931; *О назначении человека*, Париж 1931; *Я и мир объектов*, Париж 1934; *Судьба человека в современном мире*, Париж 1934; *Дух и реальность*, Париж 1937; *О рабстве и свободе человека*, Париж 1939; *Русская идея*, Париж 1946; *Опыт эсхатологической метафизики*, Париж 1947; *Самопознание*, Париж 1949; *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, Париж 1952; *Царство Духа и царство Кесаря*, Париж 1951.

W języku polskim (wybór): *Nowe Średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Warszawa 1936; *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Warszawa 1999; *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Kęty 2004; *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002; *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002; *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002; *Niewola i wolność człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003; *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, przeł. i oprac. H. Paprocki, przejrzał i uzupeł. W. Polanowski, Kęty 2006.

Pierwodruk: H.A. Бердяев: *Христианство и антисемитизм (Религиозная судьба еврейства)*, „Путь” 1938, nr 56, май–июль (Париж), s. 3–18. Pierwszy przekład w języku polskim: *Chrześcijaństwo i antysemityzm (Religijny los Żydów)*, w: N. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Aletheia, Warszawa 1999, s. 197–215.

Marian Kisiel

Chrześcijaństwo i antysemityzm Religijne przeznaczenie Żydów

1938

I

Żarliwy katolik, Léon Bloy², napisał: „Wyobraźmy sobie, że okoliczni ludzie mówią z najwyższą pogardą o waszym ojcu i matce, kierują w ich stronę tylko obraźliwe przekleństwa i odnoszą się do nich z sarkazmem. Jakie byłyby wasze uczucia? A tak właśnie dzieje się z Panem Jezusem Chrystusem. Zapominają lub nie chcą wiedzieć, że nasz Bóg, stając się człowiekiem, jest Żydem, Żydem co do zasady, że jego matka to Żydówka, kwiat rasy żydowskiej, że apostołowie byli Żydami, jak też wszyscy prorocy, i wreszcie, że nasza święta liturgia wywodzi się z żydowskich ksiąg. Ale jak wyrazić wtedy potworność zniewagi i bluźnierstwa, które są upokorzeniem żydowskiej rasy?”. Słowa te są skierowane głównie do chrześcijan antysemitów i powinny być przez nich usłyszane. Zaprawdę, porażająca jest lekkomyślność chrześcijan, uważających, że mogą być antysemitami. Chrześcijaństwo u swoich ludzkich początków jest religią typu żydowskiego, czyli typu mesjańsko-prorockiego. Naród żydowski wniósł mesjańsko-prorockiego ducha do światowej myśli religijnej; duch ten był całkowicie obcy grecko-rzymskiej kulturze duchowej, jak też kulturze hinduskiej. „Aryjski” duch nie jest ani mesjański, ani prorocki, obcy jest mu żydowski żarliwy duch historii, obce jest oczekiwanie na pojawienie się Mesjasza w historii, na przejście metahistorii w historię. Należy uznać za zjawisko bardzo znaczące, że niemiecki antysemityzm przekształca się w antychrześcijaństwo. Na świat uderzyła fala antysemityzmu i grozi rozlaniem się na wszystkie kraje, unieważniając humanistyczne teorie XIX wieku. W Niemczech, Polsce, Rumunii, na Węgrzech antysemityzm triumfuje. Lecz narasta on nawet we Francji, najbardziej przenikniętej humanistycznymi ideami, gdzie został pokonany po sprawie Dreyfusa³. Można wskazać na takie trwożące

² Léon Bloy, właśc. Marie Joseph Cain Marchenoir (1846–1917), pisarz francuski, myśliciel i mistyk. Za młodu agnostyk, później gorący wyznawca katolicyzmu. Bierdiajew poświęcił mu esej *Rycerz biedy*. Zob. Н.А. Бердяев, *Рыцарь нищеты*, „София” 1914, nr 6, s. 49–78.

³ Sprawa Dreyfusa — jeden z największych skandali politycznych we Francji końca XIX wieku, w którym niewinnie skazano na więzienie oficera francuskiego żydowskiego pochodzenia za rzekome szpiegostwo na rzecz Niemiec. Pod wpływem opinii publicznej, wyrok został anulowany przez prezydenta, a w kraju

symptomy, jak pojawienie się książki Sedina, która jest prawdziwym wezwaniem do pogromu. Wzrasta liczba Francuzów, którzy nie mogą pogodzić się z tym, że Léon Blum⁴ jest Żydem, chociaż Léon Blum jest jednym z najbardziej uczciwych, idealistycznych i kulturalnych działaczy politycznych Francji. Antysemityzm bardzo ostro przejawia się na powierzchni życia politycznego, o którym czytamy codziennie w gazetach. Lecz kwestia żydowska nie jest tylko sprawą polityczną, ekonomiczną, prawną czy kulturalną. To kwestia niewspółmiernie głębsza, religijna, mająca wpływ na los ludzkości. To oś, wokół której obraca się historia religijna. Tajemniczy historyczny los Żydów. Niepojęte jest zachowanie tego narodu i niewytłumaczalnie racjonalne. Z punktu widzenia zwykłych wyjaśnień historycznych, naród żydowski powinien być przestać istnieć. Ani jeden naród świata nie wytrzymałby podobnego historycznego losu. Naród żydowski jest ze swej istoty narodem historii, wniósł do historii świadomości ludzkiej kategorię historyczności. I historia była bezlitosna dla tego narodu. Była to historia prześladowań i odmów podstawowych praw człowieka. A po długiej historii, która wymagała żarliwego wysiłku, aby przetrwać, naród ten zachował swoje własne oblicze i mimo rozrzucenia wśród innych narodów, jego oblicze wszyscy rozpoznają oraz często nienawidzą, i przeklinają. Ani jeden naród na świecie nie przeżyłby tak długiego rozproszenia i, zapewne, utraciłby swoją twarz i rozmył się wśród innych narodów. Lecz wedle niezbadanych boskich wyroków naród ten powinien przetrwać do końca czasów. Najmniej, oczywiście, można wytłumaczyć historyczny los Żydów z perspektywy materialistycznego rozumienia historii. Tutaj dotykamy jej tajemnicy.

Kwestię żydowską można rozpatrywać z różnych punktów widzenia, lecz ma ona szczególne znaczenie jako kwestia wewnątrzchrześcijańska. W przeszłości antysemityzm był stworzony zasadniczo przez chrześcijan, wedle których jest on absolutnie niemożliwy. Chrześcijanie mają wielki grzech względem narodu żydowskiego. Grzech ten był wyjątkowo wielki w wiekach średnich, kiedy feudalni rycerze prześladowali i zabijali Żydów, żeby nie zwracać im długów. I właśnie teraz na chrześcijanach spoczywa obowiązek ochrony Żydów. W Niemczech ma to już miejsce. Należy tu wspomnieć imię Władimira Sołowjowa⁵, który —

doszło do istotnych reform, m.in. oddzielenia kościoła od państwa i cywilnej kontroli nad armią. Sprawa wiązała się mocno ze wzrostem nastrojów antysemickich.

⁴ Léon Blum (1872–1950) — prawnik, socjalista, polityk, premier Francji w latach 1936–1937, 1938 i 1946–1947. Sprawa Dreyfusa, która niezwykle silnie odbiła się w środowisku żydowskim, sprawiła, że Blum zainteresował się sprawami publicznymi.

⁵ Władimir Sołowjow (1853–1900), poeta, słowianofil, myśliciel prawosławny, jeden z najwybitniejszych filozofów rosyjskich XIX wieku. Wywarł wpływ na filozofię religii Bierdiajewa. Bronił idei ekumenizmu,

z chrześcijańskiego punktu widzenia — uznał Żydów za jedno z najważniejszych zobowiązań swojego życia. Dla nas, chrześcijan, kwestia żydowska wcale nie jest kwestią tego, czy Żydzi są dobrzy czy źli, ale tego, czy dobrzy bądź źli jesteśmy my, chrześcijanie. Ze smutkiem musimy powiedzieć, że chrześcijanie są w tej sprawie bardzo źli, na wyżynach chrześcijańskiej świadomości byli zwykle znacznie gorsi od Żydów. Lecz pytanie o to, czy jestem lepszy, jest ważniejsze od pytania, czy lepszy jest mój sąsiad, którego mam chęć o coś obwinić. Chrześcijanom i chrześcijańskim kościołom wiele razy przychodzi kajać się nie tylko w kwestii żydowskiej, ale także w kwestii społecznej, w kwestii wojny, za ciągły konformizm w stosunku do najbardziej odrażającego systemu państwowego. Nie ma żadnego fundamentalnego znaczenia pytanie o niedostatki Żydów. Nie ma potrzeby zaprzeczać tym niedostatkom, jest ich wiele. Istnieje żydowskie poczucie zarozumiałości, które denerwuje. Jest ono psychologicznie wytłumaczalne: naród ten był poniżany przez inne narody i rekompensuje to sobie świadomością wybrania i wysokiej misji. Również naród niemiecki, upokarzany przez wiele lat po wojnie, rekompensuje to sobie świadomością, że jest rasą wyższą i został powołany do panowania nad światem. Tak samo proletariat, najbardziej poniżona klasa w społeczeństwie kapitalistycznym, rekompensuje to sobie świadomością swojego mesjanistycznego powołania do bycia wyzwolicielem ludzkości. Naród żydowski ujawnia sprzeczne właściwości, łącząc się w nim cechy wysokie z cechami niskimi, pragnienie sprawiedliwości społecznej ze skłonnością do zysku i kapitalistycznej akumulacji. W swojej spolaryzowanej naturze naród rosyjski ma wiele wspólnych cech z narodem żydowskim i jest podobny do niego w swojej świadomości mesjańskiej. Antysemita bardzo lubią mówić o tym, że Biblia zaświadcza o okrucieństwie narodu żydowskiego. Ale jaki naród nie był okrutny? Czy nie byli okrutni Babilończycy, Asyryjczycy, Egipcjanie, Persowie? Czy nie mieli wstrętnego charakteru Grecy, którzy stworzyli najwspanialszą na świecie kul-

nie zgadzał się na rozdział prawosławia i katolicyzmu. W zdaniach otwierających studium *Żydzi a kwestia chrześcijańska* pisał: „Wzajemne stosunki judaizmu i chrześcijaństwa przez wiele stuleci ich wspólnego istnienia stanowią jedną niezwykłą okoliczność. Żydzi stale patrzyli na chrześcijaństwo i odnosili się do niego zgodnie z nakazami swojej religii, zgodnie z ich wiarą i zgodnie z własnym prawem. Żydzi zawsze odnosili się do nas z pozycji Żydów; my, chrześcijanie, wręcz przeciwnie, jeszcze nie nauczyliśmy się traktować judaizmu z perspektywy chrześcijaństwa. Oni nigdy nie naruszali naszego prawa religijnego w stosunku do nas, my zaś ciągle naruszaliśmy i naruszamy przykazania religii chrześcijańskiej ich dotyczące. Jeśli żydowskie prawo jest głupie, to ich uparta wierność temu złemu prawu jest z pewnością zjawiskiem smutnym. Ale jeśli złe jest być wiernym złemu prawu, to jeszcze gorzej jest być niewiernym dobremu prawu, przykazaniom bezwarunkowo doskonałym. Takie przykazania są zawarte w Ewangelii. Ponieważ są doskonałe, dlatego też są tak trudne”. Zob. В.С. Соловьёв, *Еврейство и христианский вопрос*, Мысль, Берлин 1921.

turę? Każdy naród można osądzać wedle jego wielkości i podłości. O narodzie niemieckim trzeba sądzić na podstawie jego wielkich filozofów, mistyków, muzyków, poetów, a nie przez pryzmat rosyjskich junkierów sklepikarzy. I o żydowskim narodzie, narodzie powołania religijnego, trzeba sądzić na podstawie jego proroków i apostołów, a nie po żydowskich lichwiarzach. Każdy ma wolność w zakresie swoich narodowych sympatii i antypatii. Są ludzie, którzy nie lubią Niemców, Polaków bądź Rumunów. Nie można nic na to poradzić, do miłości nie można zmusić i trudno wyplenić antypatię. Lecz nienawiść do całego narodu jest grzechem, jest zbrodnią przeciwko ludzkości i nienawidzący powinien ponieść odpowiedzialność. Stosunek do Żydów jest jednakże sprawą bardziej złożoną. Żydzi nie mogą być nazwani zwykłą narodowością. Nie ma u Żydów całego szeregu cech narodowych, a są takie cechy, których nie mają inne narody. Żydzi są narodem szczególnego, wyjątkowego religijnego przeznaczenia. Wybrany naród Boży, z którego wyszedł Mesjasz, nie może mieć losu historycznego, podobnego do losu innych narodów. Naród ten związały i przez stulecia umocniły nie te wartości, które zazwyczaj wiążą i jednoczą narody, ale wyjątkowość jego religijnego przeznaczenia. Chrześcijanie zmuszeni są przyznać narodowi żydowskiemu, że wybrał go Bóg, czynią to jednak niechętnie i często o tym zapominają. Żyjemy w czasach bestialskiego nacjonalizmu, kultu brutalnej siły, prawdziwego powrotu do pogaństwa. Następuje proces będący odwrotnością chrystianizacji i humanizacji ludzkich społeczeństw. Nacjonalizm musiałby zostać uznany przez kościół chrześcijański za herezję i Kościół katolicki nie jest daleki od tego potępienia. Ale Żydzi padają ofiarą nie tylko tego nacjonalizmu. Przyczyny antysemityzmu są głębsze. Niewątpliwie, istnieje mistyczny strach przed Żydami. Strachu tego, jak wiemy, doświadczają zazwyczaj ludzie dość niskiego poziomu kulturowego, którzy łatwo infekują się najbardziej niedorzecznymi i potocznymi mitami i legendami.

II

Nader paradoksalne żydowskie przeznaczenie: żarliwe poszukiwanie ziemskiego królestwa i odrzucenie swojego państwa, które mają najbardziej nieznaczące narody; mesjańska świadomość wybrania narodu oraz pogarda i prześladowanie przez inne narody; odrzucenie krzyża jako pokusy i ukrzyżowanie tego ludu w całej jego historii. Być może, najbardziej porażające jest to, że niesie go odrzucony krzyż; ci zaś, którzy przyjęli krzyż, często krzyżowali innych. Jest kilka rodzajów antysemityzmu, które mogą, oczywiście, łączyć się i wzajemnie się wspierać. Nie będę zatrzymywać się na

tym emocjonalno-obywatelskim antysemityzmie, który odgrywa nie małą rolę w ruchach antysemickich, lecz nie budzi zasadniczego zainteresowania. Związane są z nim drwiny z Żydów, komiczny obraz Żyda, pogardliwy stosunek do Żydów, którym nie chce się przyznać prawa do równości. Nie łączy się to zazwyczaj z żadną ideologią. Prawdziwa ideologia antysemityzmu jest ideologią antysemityzmu rasowego — i jest to najbardziej rozpowszechniona forma wrogości do Żydów. Niemcy to klasyczny kraj tej ideologii, można ją znaleźć nawet u wielkich Niemców, na przykład u Lutra, Fichtego, Richarda Wagnera. Żydzi jawią się jako rasa gorsza, wyrzutek i wróg całej pozostałej ludzkości. Ale przy tym ta gorsza okazuje się niebywale mocna, wiecznie zwyciężająca inne rasy w wolnej konkurencji.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia antysemityzm rasowy jest słusznie niedopuszczalny, jest nie do pogodzenia z chrześcijańskim uniwersalizmem. Prześladowania katolików w Niemczech biorą się stąd, że katolicyzm jest uniwersalistyczny. Chrześcijaństwo obwieściło tę prawdę, że nie ma Hellady i nie ma Judei. Jest ono zwrócone do całej ludzkości i do każdego człowieka, niezależnie od jego rasy, narodowości, klasy i pozycji w społeczeństwie. Nie tylko antysemityzm rasowy, ale w ogóle rasizm nie wytrzymuje krytyki z trzech punktów widzenia — religijnego, moralnego i naukowego. Jest niedopuszczalny dla chrześcijanina, który powinien widzieć w każdym człowieku obraz i podobieństwo Boga. Nie tylko rasizm, ale i nacjonalizm jest dla chrześcijańskiego sumienia nie do przyjęcia. Lecz jest on także nie do przyjęcia dla powszechnej i humanistycznej świadomości moralnej. Rasizm jest nieludzki, zaprzecza ludzkiej godności, neguje wartość osoby i pozwala traktować ją jak wroga podlegającego eksterminacji. Rasizm jest wulgarną formą materializmu, o wiele bardziej prymitywną niż materializm ekonomiczny. Rasizm jest skrajną formą determinizmu i zaprzeczeniem wolności ducha. Nad przedstawicielami ras uciemionych ciąży fatum krwi i nie ma dla nich zbawienia. Gospodarka nadal należy do środowiska psychicznego, a nie do fizjologii i anatomii, a definicja ekonomii nie jest identyczna z definicją kształtu czaszki i ubarwienia włosów. Ideologia rasowa jest wyższym stopniem dehumanizacji niż klasowa ideologia proletariacka. Z klasowego punktu widzenia człowiek nadal może być zbawiony, zmieniawszy swoją świadomość, na przykład przyswoiwszy sobie światopogląd marksistowski, choćby on był urodzonym szlachcicem bądź *bourgeois*; może nawet zostać komisarzem ludowym. Ani Marks, ani Lenin nie byli proletariuszami. Z rasowego punktu widzenia Żyd nie może zostać zbawiony. Nie

pomoże mu w tym przejście na chrześcijaństwo, ani nawet przy-swojenie sobie świątopoglądu narodowosocjalistycznego. Cięży nad nim fatum krwi. Lecz rasizm jest niemożliwy do utrzymania również z czysto naukowego punktu widzenia. Współczesna antropologia uważa za bardzo wątpliwe samo pojęcie rasy. Rasizm odnosi się do sfery mitologii, a nie nauki. Współczesna nauka nie dopuszcza istnienia rasy aryjskiej. W ogóle nie ma czystych ras. Rasa jest kategorią zoologiczną, a nie antropologiczną, przedhistoryczną, a nie historyczną. Historia zna tylko narodowości, które są wynikiem złożonego zmieszania krwi. Wybrana rasa aryjska jest mitem, wymyślonym przez Gobineau⁶. Był on wybitnym artystą i subtelny myślicielem, uzasadniającym nie antysemityzm, ale arystokratyzm, lecz jako uczonego antropolog mało znaczy. Rasa wybrana jest takim samym mitem jak klasa wybrana. Lecz mit może być bardzo skuteczny, może zawierać w sobie wybuchową dynamiczną energię i sterować masami, które mało interesują się naukową prawdą i w ogóle prawdą. Żyjemy w bardzo mitologicznych czasach, lecz charakter mitów jest raczej podły. Jedyny poważny rasizm istniejący w historii, to rasizm żydowski. Połączenie religii z krwią i narodowością, wiara w naród wybrany, ochrona czystości rasy — wszystko to jest pochodzenia hebrajskiego i zostało utrwalone przez Żydów. Nie wiem, czy niemieccy rasiści zauważyli, że naśladują Żydów. W rasizmie akurat nie ma nic „aryjskiego”, „aryjczycy” hinduscy i greccy byli bardziej skłonni do indywidualizmu. Lecz jest różnica między żydowskim i niemieckim rasizmem. Żydowski rasizm był uniwersalistyczno-mesjanistyczny, pielęgnował uniwersalną prawdę religijną. Natomiast rasizm niemiecki to agresywny, chcący zawładnąć światem partykularyzm. Rasizm dzisiaj oznacza dechrystianizację i dehumanizację, powrót do barbarzyństwa i pogaństwa.

Takie są typy antysemityzmu ekonomicznego i politycznego. Polityka jest tutaj narzędziem ekonomii. Ten typ antysemityzmu ma raczej niski charakter, jest związany z konkurencją i walką o dominację. Oskarżają Żydów o to, że osiągają zysk na drodze spekulacji i prześcigają inne narody w ekonomicznej konkurencji. Ale oskarżycielom marzy się, by mogli spekulować z jeszcze większym sukcesem, niż robią to Żydzi. Nienawiść do Żydów bywa często szukaniem kozła ofiarnego. Kiedy ludzie są nieszczęśliwi i wiążą swoje osobiste nieszczęścia z nieszczęściami historycznymi, szukają winowajcy, na którego można byłoby zwalić wszystkie nieszczęścia.

⁶ Arthur de Gobineau (1816–1882), pisarz francuski, filozof i dyplomata, twórca teorii rasizmu, którą wyłożył w studium *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855), gdzie wyodrębnił rasę białą (aryjską), żółtą i czarną.

Nie przysparza to honoru naturze ludzkiej, lecz człowiek odczuwa uspokojenie i znajduje zadowolenie, kiedy winowajca został znaleziony i można go znienawidzić oraz mu pomstować. Nie ma nic łatwiejszego, jak utwierdzić ludzi niskiego stanu w przekonaniu, że wszystkiemu są winni Żydzi. Emocjonalna gleba zawsze jest gotowa do wykreowania mitu o światowym żydowskim spisku, o tajemniczych siłach „żydomasoństwa” itd. Poniżej mojej godności jest zajmowanie się *Protokołami Mędrców Syjonu*. Dla każdego, kto nie utracił elementarnego sensu psychologicznego, jasne jest w trakcie lektury tego dokumentu o niskim standardzie, że jest on zwykłą falsyfikacją tych, którzy nienawidzą Żydów. Ponadto można uznać za udowodnione, że ten dokument został sfabrykowany w departamencie policji. Został skierowany do herbarcjanego Związku Narodu Rosyjskiego [*Sojuza Russkogo Naroda*]⁷, tego śmiecia rosyjskiego narodu. Dla naszego wstydu należy powiedzieć, że na emigracji, która uznaje się za warstwę kulturalną, Związek Narodu Rosyjskiego podnosi głowę, myśli i wydaje sądy o wszelkiego rodzaju zagadnieniach światowych. Kiedy mam okazję spotykać się z ludźmi, którzy szukają winnych wszystkich nieszczęść i gotowi są je widzieć w Żydach, masonach i innych, to na pytanie, kto jest winny, ja daję prostą odpowiedź. Jak to kto jest winny? Wiadomo kto — ty i ja, to my jesteśmy głównymi winowajcami. I takie odszukanie winowajcy jawi mi się jako najbardziej chrześcijańskie. Jest coś upokarzającego w tym, że w strachu i nienawiści przed Żydami uznaje ich się za bardzo silnych, siebie zaś za bardzo słabych, niezdolnych do wytrzymania wolnej walki z Żydami. Rosjanie skłonni byli uważać siebie za bardzo słabych i bezsilnych w walce, kiedy za nami stało potężne państwo z wojskiem, żandarmerią i policją, Żydów zaś uważali za bardzo silnych i niepokonanych w walce, kiedy ci byli pozbawieni elementarnych praw człowieka i prześladowani. Pogrom Żydów nie tylko jest grzeszny i nieludzki, lecz jest wyrazem strasznej słabości i nieudolności. U podstaw antysemityzmu leży bezradność. Kiedy zgłaszają pretensje o to, że Einstein, odkrywca prawa względności, jest Żydem, że Żydem jest Freud, Żydem Bergson, to są to pretensje bezradności. Jest w tym coś nieszczęśliwego. Jest tylko jeden sposób walki z tym, że Żydzi odgrywają wielką rolę w nauce i filozofii: róbcie sami wielkie odkrycia, bądźcie wielkimi uczonymi i filozofami. Walczyc z rozpowszechnieniem się Żydów w kulturze można

⁷ Związek Narodu Rosyjskiego — masowa organizacja monarchistyczna, nacjonalistycznego ruchu Czarnej Sotni, odznaczająca się głębokimi uprzedzeniami ksenofobicznymi i antysemitycznymi, działająca w latach 1905–1917. Związek mocno podkreślał swój antysemityzm w licznych dokumentach programowych i wydawnictwach. Niektórzy liderzy organizacji nawoływali wprost do pogromów i zagłady Żydów.

tylko własnym tworzeniem kultury. To dziedzina wolności. Wolność jest próbą siły. I upokarzające jest myślenie, jakoby wolność zawsze była łaskawsza dla Żydów i mniej łaskawa dla nie-Żydów.

Należy zatrzymać się na jeszcze jednym oskarżeniu skierowanym przeciwko Żydom. Obwiniają ich o to, że stworzyli kapitalizm i socjalizm. Lecz zwolennicy kapitalizmu i zwolennicy socjalizmu powinni, jak się zdaje, jakiś honor stworzenia czegoś oddać również „aryjczykom”, wszak nie wolno we wszystkim ustępować Żydom. Okazuje się, że Żydzi zrobili wszystkie naukowe odkrycia, byli znakomitymi filozofami, zbudowali przemysł kapitalistyczny, stworzyli światowy ruch socjalistyczny, walczący o sprawiedliwość i o polepszenie położenia robotników, w ich rękach znajduje się cała opinia publiczna, światowa prasa itp. Przyznaję, że jako „aryjczyk” czuję się urażony i nie zgadzam się na oddanie tego wszystkiego Żydom. Zatrzymam się na zbudowaniu przez Żydom kapitalizmu i socjalizmu. Przede wszystkim, jeśli jest to oskarżenie, to nie może ono pochodzić od jednej osoby. Dla zwolenników kapitalizmu stworzenie przez Żydom kapitalizmu jest zasługą Żydom, podobnie dla zwolenników socjalizmu stworzenie przez Żydom socjalizmu jest ich zasługą. Trzeba wybrać oskarżenie. Że Żydzi odegrali dominującą rolę w budowie kapitalizmu, jest to teza znanej książki Sombarta⁸. Jest bezsporne, że Żydzi odegrali niemałą rolę w tym procesie, bezsporne także jest i to, że w ich rękach skupiony został ogromny kapitał. Towarzyszyło temu wypracowanie historii własności Żydom. W średniowieczu Żydzi trudnili się lichwą, jedynym zajęciem, jakie było im dozwolone. Żydowski naród stworzył typ lichwiarza i bankiera, ale także stworzył typ idealisty, bezgranicznie oddanego idei, biedaka, żyjącego wyłącznie dla wyższych spraw. Ale „aryjczyki” także przyłożyli rękę do stworzenia kapitalizmu i kapitalistycznego wyzysku. Żydowski kapitalizm pochodzi od kupców Florencji. Oskarżający Żydom o stworzenie kapitalizmu zwykle nie są przeciwnikami kapitalizmu, po prostu chcieliby być mocniejsi w kapitalistycznej konkurencji, mieć więcej kapitału niż Żydzi. Uderzające jest to, że Karol Marks, Żyd i socjalista, był w pewnym sensie antysemitą. W swojej rozprawie o kwestii żydowskiej, która wielu zawstydzła, uznał Żydom za nosicieli światowego wyzysku kapitalistycznego. Rewolucyjny antysemityzm Marksa odiera przy okazji legendę o światowym spisku żydowskim. Marks i Rotschild, obaj Żydzi, są nieprzejechanymi wrogami, i w jednym spisku nie mogą uczest-

⁸ Werner Sombart (1863–1941), socjolog i ekonomista, obok Maxa Webera najwybitniejszy przedstawiciel niemieckiej tzw. najmłodszej szkoły historycznej. Wskazywał na wielką rolę Żydom w stworzeniu kapitalizmu, np. w studium *Żydzi i życie gospodarcze*. Przekł. pol. 1913.

niczyć. Marks walczył przeciwko potędze kapitału, w tym także i żydowskiego kapitału. Inne oskarżenie Żydów, że są oni twórcami socjalizmu i głównymi uczestnikami rewolucyjnych ruchów socjalistycznych, oczywiście, może pochodzić tylko od ludzi, którzy nie brzydzą się kapitalizmem i chcieliby zachować system kapitalistyczny. Dla rosyjskich antysemitów owo oskarżenie sprowadza się do tego, że rosyjska rewolucja komunistyczna została wywołana przez Żydów. W rzeczywistości jest to nieprawda. Lenin nie jest Żydem, Żydami nie jest również wielu innych wodzów rewolucji, nie były Żydami także ogromne masy robotniczo-chłopskie, które przyniosły rewolucji zwycięstwo. Lecz Żydzi, naturalnie, odegrali niemałą rolę w rewolucji i w przygotowaniach do niej. W rewolucjach zawsze wielką rolę będą odgrywać uciskani, uciskane narodowości i uciskane klasy. Proletariat zawsze aktywnie uczestniczył w rewolucjach. Jest to zasługa Żydów, że brali udział w walce o bardziej sprawiedliwy ustrój społeczny. Lecz oskarżenia Żydów, koniec końców, opierają się zasadniczo na jednym: Żydzi dążą do światowej potęgi, do stworzenia światowego królestwa. To oskarżenie miałoby moralne znaczenie w ustach tych, którzy nie dążą do potęgi i nie chcą potężnego królestwa. Lecz „aryjczycy” i „aryjczycy” chrześcijanie, wyznawcy religii, która wzywała do królestwa nie z tego świata, zawsze dążyli do potęgi i stwarzali światowe królestwa. Żydzi nie mieli swojego królestwa, nie tylko światowego, lecz i całkiem małego, chrześcijanie zaś mieli potężne królestwa i dążyli do ekspansji oraz panowania.

Przechodzę do antysemityzmu religijnego, najpoważniejszego, jedyne, który zasługuje na uwagę. Chrześcijanie bywali antysemitami głównie z powodów religijnych. Uznawali Żydów za rasę odrzuconą i przeklętą nie dlatego, że byli rasą niższą względami krwi, wrogą całej pozostałej ludzkości, a dlatego, że odrzucili Chrystusa. Religijny antysemityzm jest w istocie antyjudajzmem i anty-talmudyzmem. Religia chrześcijańska rzeczywiście jest wroga religii żydowskiej, ponieważ krystalizowała się po tym, jak Chrystus nie został uznany za oczekiwanego przez Żydów Mesjasza. Judaizm przed Chrystusem i judaizm po Chrystusie to zjawiska duchowo odmienne. Jest głęboki paradoks w tym, że istota Chrystusa, to znaczy inkarnacja boska i boskie wcielenie, pojawiło się wewnątrz żydowskiego narodu. Żydzi z wielkim trudem mogli uznać boskie wcielenie, było to łatwiejsze dla pogan. To, że Bóg stał się człowiekiem, wydało się Żydom bluźnierstwem, targnięciem się na wielkość i transcendencję Boga. Dla starożytnej świadomości żydowskiej Bóg przez wszystkie czasy ingerował w życie człowieka, aż do najdrobniejszych elementów, nigdy nie łącząc się i nie

wiążąc z człowiekiem, nie przyjmując ludzkiego wizerunku. Tutaj jest przepaść między chrześcijańską i judaistyczną świadomością. Chrześcijaństwo jest religią Boskiego Wcielenia i religią Trójcy Świętej. Judaizm natomiast jest czystym monoteizmem. Główne oskarżenie religijne, jakie Żydzi kierują w stronę chrześcijaństwa, jest takie, że chrześcijaństwo zdradziło monoteizm. W miejsce jedyne Boga pojawiła się Trójca. Chrześcijanie zbudowali swoją religię na tym, że w historii pojawił się człowiek, który nazwał siebie Bogiem, Synem Bożym. Dla skostniałej świadomości żydowskiej było to bluźnierstwo. Człowiek nie może być Bogiem, człowiek może być prorokiem, Mesjaszem, lecz nie Bogiem. I nie ten jest prawdziwym Mesjaszem, kto nazwał siebie Bogiem. W tym jest zawiązek światowej tragedii religijnej. U pogan było wielu bogów-ludzi, bogowie byli immanentnie związani z życiem kosmicznym i ludzkim. Świadomość pogańska bez trudności mogła przyjąć wcielenie boskie, to odpowiadało artystycznemu obrazowi pogańskiego oglądu świata. Dla Żydów było to przerażające. Nikt nie mógł ujrzeć oblicza Boga i pozostać przy życiu. A tutaj nagle mówią, że Bóg ma ludzkie oblicze. Ukrzyżowany Bóg jest największą pokusą dla Żydów. Bóg może być tylko wielki i potężny. Bogobójstwo było bluźnierstwem, zdradą dawnej wiary w wielkość i chwałę Boga. Takie są fundamenty żydowskich wierzeń religijnych, na nich wyrosło odrzucenie Chrystusa. I oto w całej historii chrześcijaństwa powtarza się oskarżenie, że Żydzi ukrzyżowali Chrystusa. Dlatego na żydowski naród została nałożona klątwa. Naród żydowski sam siebie przeklął, zgodził się na to, żeby krew Chrystusa była na nim i na jego dzieciach. Przyjął na siebie odpowiedzialność. Tym posiłkowali się wrogowie Żydów. Chrystus został odrzucony przez Żydów, dlatego, że nie okazał się Mesjaszem, który powinien uczynić królestwo Izraela, a okazał się jakimś nowym Bogiem. Bogiem cierpiącym i poniżonym, przepowiadającym królestwo nie z tego świata. Żydzi ukrzyżowali Chrystusa, Syna Bożego, w którego wierzy cały chrześcijański świat. Takie oskarżenie. Lecz przecież Żydzi byli pierwsi i uznali Chrystusa. Apostołowie byli Żydami, żydowska była pierwsza chrześcijańska wspólnota. Dlaczegoż więc za to nie chwali się Żydów? Naród żydowski krzychał: „Ukrzyżuj Go, ukrzyżuj”. Lecz nie wszystkie narody mają niepoahamowaną skłonność do ukrzyżowania swoich proroków, nauczycieli i wielkich ludzi. Proroków zawsze i wszędzie kamienowali. Grecy otruli Sokratesa, największego ze swoich synów. Czyż mamy za to przeklinać naród grecki? I nie tylko Żydzi ukrzyżowali Chrystusa. Chrześcijanie, albo nazywający siebie chrześcijanami, w ciągu długiej historii swoimi czynami krzyżowali Chrystusa, krzyżowali również swoim antyse-

mityzmem, krzyżowali swoją nienawiścią i swoją przemocą, swoją służalczością wobec możnych świata tego, swoimi zdradami i swoim fałszowaniem Chrystusowej prawdy w imię swoich interesów. „Aryjczycy” także odrzucili i odrzucają Chrystusa. I czynią to w imię swojego królestwa. I lepiej, kiedy prosto i otwarcie odrzucają Chrystusa, niż gdyby mieli kryć się za imieniem Chrystusa i urządzać sprawy swojego królestwa. Kiedy przeklinają i uciskają Żydów za to, że ci ukrzyżowali Chrystusa, to jawnie stoją na tym punkcie widzenia plemiennej zemsty, która była bardzo charakterystyczna dla starożytnych narodów, w tej liczbie i dla narodu żydowskiego. Lecz plemienna zemsta wcale nie przystaje do świadomości chrześcijańskiej, jest absolutnie sprzeczna z chrześcijańską ideą osoby, godności ludzkiej i osobistej odpowiedzialności. Chrześcijańska świadomość nie dopuszcza żadnej zemsty, ani osobistej, ani plemiennej. Uczucia zemsty są grzechem i trzeba je odpokutować. Plemię, krew, zemsta — wszystko to jest całkowicie obce czystemu chrześcijaństwu i przychodzi do niego z zewnątrz, z dawnego pogaństwa.

III

Z Żydami związany jest historiozoficzny problem podwójnego chializmu. Czy Królestwo Boże jest po tamtej stronie, nie z tego świata, czy też można go oczekiwać i gotować się na jego przyjęcie również po naszej stronie, na tej ziemi? Chrystus powiedział: „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Zwykle to objaśniano tak, żeby nie dokładać żadnych starań do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na tym świecie. Niechaj ten świat podlega księciu świata tego, chociaż dziwnym trafem ksiązę tego świata został bardzo wywyższony przez chrześcijan. Na tym opierało się chrześcijańskie państwo, w którym nie wcielono w życie żadnej chrześcijańskiej prawdy. Lecz słowa Chrystusa można rozumieć tak, że Królestwo Boże nie jest podobne do królestwa tego świata, że jego fundamenty są inne, jego prawda jest sprzeczna z prawem tego świata. Wcale to nie znaczy, że chrześcijanie powinni być posłuszni księciu świata tego i nie powinni głosić prawdy Królestwa Bożego, to znaczy — zmieniać ten świat. Jacques Maritain, lider francuskiego tomizmu i obrońca humanizmu integralnego, napisał wspaniałą rozprawę o Żydach, opublikowaną w zbiorze *Les Juifs*⁹. Wypowiedział interesującą myśl na temat podziału dwóch misji. Chrześcijanie zaakceptowali nadprzyrodzoną prawdę chrześcijaństwa, prawdę

⁹ Jacques Maritain (1882–1973), francuski filozof, teolog, myśliciel polityczny, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli chrześcijańskiego personalizmu. Bierdiajew powołuje się tu na studium Maritaina *Les Juifs parmi les nations* (1938).

o niebie, lecz bardzo niewiele uczynili dla uświadomienia sobie prawdy o społecznym życiu ludzi, nie dostosowali swojej prawdy do społeczeństwa. Żydzi natomiast nie zaakceptowali nadprzyrodzonej prawdy chrześcijaństwa, ale byli głosicielami prawdy o ziemi, prawdy społecznego życia ludzi. I, rzeczywiście, idea sprawiedliwości społecznej została uświadomiona ludziom głównie przez Żydów, „aryjczycy” łatwo się godzili ze społeczną niesprawiedliwością. W Indiach ustanowiono reżim kast, usankcjonowany przez świadomość religijną. W Grecji najwięksi filozofowie nie potępili niewolnictwa. Prorocy hebrajscy byli pierwszymi, którzy domagali się prawdy, sprawiedliwości w społecznych relacjach ludzkich, bronili biednych i uciskanych. Biblia opowiada o tym, że dokonywał się okresowy podział dóbr, żeby nie były one skupione w jednych rękach i nie było ostrej dysproporcji między bogatymi a biednymi. Żydzi natomiast brali czynny udział w światowym ruchu socjalistycznym, skierowanym przeciwko potęgze kapitału. Żydzi stoją pod dwoma sztandarami: pieniędzy i sprawiedliwości społecznej. Chrześcijanie lubią mówić, że Królestwo Boże nie jest możliwe bez krzyża. I chrześcijanie mają świętą rację. Wszystko na naszej grzesznej ziemi powinno być — przed wstąpieniem do Królestwa Bożego — wzniesione na krzyżu. Nie mają racji tylko w tym, kiedy przeciwstawiają tę wielką prawdę wszelkim próbom wcielenia prawdy Chrystusowej również na ziemi, w społecznych relacjach ludzkich, wszelkim poszukiwaniom Królestwa Bożego również na naszej grzesznej ziemi. Bieda w tym, że chrześcijanie, przyjmując chrzest, wcale nie próbowali wcielić prawdy Chrystusa w życie społeczne, chociaż, oczywiście, końcowe wcielenie Królestwa Bożego na tym świecie jest niemożliwe i wymaga przeobrażenia świata, nowego nieba i nowej ziemi. Przy tym, przedstawiciele historycznego chrześcijaństwa, to znaczy przystosowanego do warunków tego świata, wcale nie brzydzili się królestwem tego świata, królestwem cezara. Odwrotnie, uznali królestwo cezara za swoje, sakralizowali je. I było to królestwo cezara dalekie zarówno od chrześcijańskiej prawdy, jak też od prawdy po prostu ludzkiej, nie znające sprawiedliwości i człowieczeństwa. Takie były w przeszłości „chrześcijańskie państwa”, chrześcijańskie teokracje, wschodnie i zachodnie.

Powszechny sprzeciw Żydów wobec chrześcijaństwa wyraża się w tym, że chrześcijaństwo jest nierealizowalne i chrześcijanie nigdy go nie realizowali. Żydowska religia jest natomiast realizowana i Żydzi ją realizowali. Chrześcijaństwo zawiera w sobie tyle uduchowionych przepowiedni, że okazują się one sprzeczne z ludzką naturą. Chrześcijaństwo okazuje się szczególnie nierzeczywiste

i niepraktyczne w relacji do życia społecznego, które u chrześcijan zawsze okazywało się niepodobne do tego, do czego wzywał Chrystus. Na ten szczególny dowód niezgodności kładł nacisk Salvador¹⁰, wybitny francuski myśliciel żydowski i uczonego połowy XIX wieku, który napisał jedną z pierwszych biografii Jezusa Chrystusa. Bardzo interesująco formułuje różnicę między judaizmem a chrześcijaństwem Rosenzweig¹¹, znakomity żydowski filozof religijny, który niedawno zmarł, a wcześniej przekładał z Martinem Buberem *Biblię* na język niemiecki. Mówi, że Żyd z uwagi na swoją religię zobowiązany jest pozostać w żydowskim świecie, w którym się urodził, i tylko podnosić i czynić lepszym swoje żydostwo, nie wymaga się od niego rezygnacji ze swojej natury. Właśnie dlatego żydowska wiara jest realizowana. Chrześcijanin natomiast ze swej natury jest poganinem (powszechny pogląd Żydów). Żeby realizować wiarę chrześcijańską, powinien on odejść ze swojego świata, odrzucić swoją naturę, wyrzec się swojego naturalnego pogaństwa. Z tym jest związana trudna wykonalność chrześcijaństwa. Okazuje się przy tym, że tylko Żydzi nie są poganami z krwi i kości. Rosenzweig, czyniąc to przeciwstawienie, wnioskuje stąd o przewadze judaizmu. Ja natomiast myślę, że jest to przewaga chrześcijaństwa. Boskie objawienie przychodzi z innego świata i jest ono zbyt trudne dla tego świata, potrzebuje ruchu po linii największego oporu. Ale chrześcijanie uczynili wszystko, aby przeciwnicy chrześcijaństwa uznali ich religię za niewykonalną. Bardzo źle pokazali tę niewykonalność chrześcijaństwa na ziemi, uspokoili się ideą straszliwej trudności. Chrześcijanie wyprowadzili same głupie wnioski z nauki o grzesznej naturze ludzkiej. Można to wyrazić tak, że uciekając przed grzechem, stworzyli system przystosowania się do grzechu. Konstatin Leontiew¹², myśliciel bardzo bystry i szczery, jest pod tym względem szczególnie pouczający. Porównał chrześcijaństwo do niezziemskiego zbawienia duszy, do tego, co on sam nazywał transcendentnym egoizmem, i cieszył się z tego, że prawda chrześcijańska nigdy nie może wcielić się na ziemi, ponieważ to wcielenie sprzeciwiało się jego pogańskiej estetyce. W termi-

¹⁰ Joseph Salvador (1796–1873), żydowski historyk judaizmu. Autor m.in. *La loi de Moïse, ou système religieux et politique des hébreux* (1822); *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu* (1878); *Jésus-Christ et sa doctrine* (1838); *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem* (1846); *Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au XIXème Siècle* (1859).

¹¹ Franz Rosenzweig (1886–1929), żydowski filozof dialogu. W najważniejszym swoim dziele *Der Stern der Erlösung* (wyd. pol. *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998) zawarł swoje fundamentalne przemyślenia na temat relacji judaizmu i chrześcijaństwa.

¹² Konstantin Leontiew (1831–1891), lekarz, dyplomata, filozof, myśliciel religijny. Bierdiajew poświęcił mu kilka ważnych prac, m.in. *К. Леонтьев — философ реакционной романтики*. „Вопросы жизни” 1905, nr 7; *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли* (1926).

nologii Rosenzweiga można by powiedzieć, że Leontiew pozostał w swoim naturalnym pogańskim świecie i tylko wobec niezziemskiego osobistego zbawienia duszy chciał drogą mnichów i ascezy pokonać swoją pogańską naturę. Lecz wszystkie te oskarżenia odnoszą się do chrześcijan, a nie do chrześcijaństwa.

IV

Czy rozwiążemy kwestię żydowską w obrębie historii? Ta kwestia jest tragiczna i nierozwiązywalna na drodze zwykłej asymilacji. W jej rozwiązanie wierzono w XIX wieku i oddawało to cześć humanitaryzmowi stulecia. Ale my żyjemy w stuleciu zupełnie niehumanitarnym i zdarzenia naszego czasu nie dają wiele nadziei na rozwiązanie kwestii żydowskiej na drodze koncentracji i rozproszenia [*слияния и растворения*] Żydów pośród innych narodów. To by oznaczało unicestwienie Żydów. Niewiele jest także nadziei na rozwiązanie kwestii żydowskiej na drodze ustanowienia samodzielnego państwa żydowskiego, czyli na drodze syjonizmu. Również na własnej, dawnej ziemi Żydzi doświadczają prześladowań. Zatem i takie rozwiązanie jawi się jako alternatywne wobec świadomości mesjańskiej narodu żydowskiego. Naród żydowski pozostaje narodem tułaczy. Można by powiedzieć, że przeznaczenie narodu żydowskiego ma charakter eschatologiczny, jest ono rozwiązywalne wyłącznie w perspektywie końca czasów. Ale to w żadnej mierze nie zdejmuje z chrześcijan obowiązku chrześcijańskiego i ludzkiego odnoszenia się do Żydów. Apostoł Paweł przekazał nam tajemnicze słowa, że cały Izrael będzie ocalony. Słowa te są różnie interpretowane, ponieważ pod pojęciem Izraela rozumie się nie tylko naród żydowski, ale i naród chrześcijański, to jest Nowy Izrael. Ale jest bardzo prawdopodobne, że apostoł Paweł zwracał się i do Żydów, i do chrześcijan, i miał w tym własny zamysł. Żyjemy w epoce nie tylko żydowskiego antysemityzmu, ale i wzrastającej liczby apostazji Żydów do chrześcijaństwa. Antysemityzm rasowy ta kwestia nie interesuje, materialny fakt krwi jest dla nich ważniejszy niż duchowy fakt wiary. Niemniej antysemici religijni mogą widzieć jedyne rozwiązanie kwestii żydowskiej w zwrocie narodu żydowskiego w stronę chrześcijaństwa. W tym, z mojego punktu widzenia, ukryta jest wielka prawda. Lecz potrzeba takiego rozwiązania kwestii żydowskiej może być moralnie dwuznaczna i nawet fałszywa. Jeśli chrześcijanie antysemici, przystawwszy nóż do gardła, domagają się od Żydów przejścia na chrześcijaństwo, zaś przy niezgodzie Żydów na konwersję gotują im rzeczywisty pogrom, to jest to moralnie obrzydliwe, nic wspólnego z chrześcijaństwem niemające. Dlaczego więc nie domagać

się przejścia na chrześcijaństwo od różnych „aryjskich” narodów, które całkowicie odpadły od chrześcijaństwa bądź całkowicie trzymają się na zewnątrz chrześcijaństwa? Ponieważ przejście na chrześcijaństwo jest faktem głęboko osobistym, zapewne w przyszłości będzie można mówić o całych narodach chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Dla konwersji Żydów na chrześcijaństwo bardzo ważne jest to, by sami chrześcijanie przeszli na chrześcijaństwo, to znaczy stali się chrześcijanami nie formalnymi a rzeczywistymi. Ci, którzy nienawidzą i dokonują ukrzyżowań, nie mogą być nazwani chrześcijanami, bez względu na to, ile nie biliby pokłonnów. Sami chrześcijanie są przecież główną przeszkodą również przy przejściu na chrześcijaństwo niechrześcijańskiego Wschodu, Hindusów i Chińczyków. Sytuacja chrześcijańskiego świata z wojnami, narodową nienawiścią, kolonialną polityką, uciskaniem klas pracujących jest wielką pokusą. Właśnie najbardziej prawowierni, najbardziej ortodoksyjni, uważający siebie za najpobożniejszych, chrześcijanie są teraz największą pokusą dla małych sił. Dla Żydów chrześcijanie stoją między nimi a Chrystusem i zasłaniają obraz Chrystusa. Żydzi mogą uznać Chrystusa za swego Mesjasza, jest u nich taki wewnętrzny ruch, mogą uznać odrzucenie Chrystusa za fatalny błąd religijno-historyczny. Ale potem rozpoznają Mesjasza Ukrzyżowanego i przez Mesjasza Ukrzyżowanego rozpoznają Boga Upokorzonego.

Formy, jakie przyjmuje współczesny antysemityzm, z chrześcijańskiego punktu widzenia są wyrokiem dla antysemityzmu. Jest to zasługa niemieckiego rasizmu, który ma w Niemczech głębokie, lecz zupełnie niechrześcijańskie korzenie. Znacznie gorszy jest prawosławny antysemityzm na przykład w Rumunii. Kompromituje on chrześcijaństwo i nie zasługuje na poważne omówienie. Antysemityzm nieuchronnie musi przekształcić się w antychrześcijaństwo, musi wyjawić swoją antychrześcijańską naturę, i to właśnie ma miejsce. Towarzyszy temu proces oczyszczenia w samym chrześcijaństwie, wyzwolenie chrześcijańskiej prawdy z tysiącletnich naleciałości związanych z przysposobieniem do dominujących form państwa, do społecznych interesów klas dominujących, do społecznego życia codziennego, do niskiego poziomu świadomości i kultury, z wykorzystaniem chrześcijaństwa dla bardzo ziemskich celów. Ten proces oczyszczania chrześcijaństwa bierze się stąd, że chrześcijanie sami stali się prześladowanymi, przywodzi do odkrycia jak gdyby dwóch chrześcijaństw: dawnego chrześcijaństwa, broniącego wypaczeń chrześcijaństwa, i nowego chrześcijaństwa, wyzwolonego z tych wypaczeń i pragnącego być wiernym Chrystusowi oraz ewangelicznemu objawieniu o Króle-

stwie Bożym. Chrześcijanie prawdziwi, nie formalni, nie nominalni, nie konwencjonalni i retoryczni zawsze będą w mniejszości. „Państwa chrześcijańskiego”, które było wielkim łgarstwem i wypaczeniem chrześcijaństwa, nigdy więcej nie będzie. Chrześcijanie będą walczyć duchowo i dlatego mogą mieć wewnętrzną przewagę, która została utracona, mogą oddziaływać na innych. Chrześcijanom przede wszystkim przyszło bronić prawdy, a nie siły, dającej im możliwość rozkwitania na świecie. Właśnie chrześcijanom przyszło bronić godności człowieka, wartości ludzkiej osoby, każdej ludzkiej osoby, niezależnie od rasy, narodowości klasowej, pozycji społecznej. Właśnie na człowieka, na osobę ludzką, na wolność ludzkiego ducha czyni się zamach ze wszystkich stron. Czyni zamach również ruch antysemitki, który części ludzkości odmawia ludzkiej godności i praw człowieka. Kwestia żydowska jest próbą chrześcijańskiego sumienia i chrześcijańskiej duchowej mocy.

Na świecie zawsze była i będzie podwójność ras, i ten podział ras ważniejszy jest niż wszystkie inne podziały. Są krzyżujący i ukrzyżowani, gnębiący i gnębieni, nienawidzący i nienawidzeni, zadający cierpienie i cierpiący, prześladowający i prześladowani. Nie trzeba przekonywać, po czyjej stronie powinni stanąć prawdziwi chrześcijanie. Role w historii mogą się odwrócić. Dzisiaj chrześcijanie są prześladowani, jak byli w pierwszych wiekach. Dzisiaj i Żydzi są znowu prześladowani, jak byli już nie jeden raz w historii. Trzeba o tym myśleć. Rosyjscy antysemitki, będący w stanie afektu i owładnięci maniacką ideą, mówią, że Żydzi rządzą teraz Rosją i prześladowają tam chrześcijan. Jest to całkowita nieprawda. Przede wszystkim to nie Żydzi stali na czele wojującej bezbożności, to Rosjanie odgrywali w tym wielką rolę. Myślę nawet, że istnieje rosyjski wojujący ateizm jako zjawisko specyficznie rosyjskie. Rosyjski szlachcic anarchista Bakunin był jego skrajnym i charakterystycznym wyrazicielem. Taki sam był Lenin. Dostojewski właśnie o rosyjskim ateizmie, o jego wewnętrznej egzystencjalnej dialektyce uczynił wielkie odkrycie. Nieprawdą jest i to, że Rosją rządzą Żydzi. Głównymi rządzącymi nie są Żydzi, wybitni Żydzi komuniści rozstrzelani bądź siedzący w więzieniach. Trocki jest głównym przedmiotem nienawiści. Żydzi odegrali niemałą rolę w czasie rewolucji, byli istotnym elementem rewolucyjnej inteligencji, to zupełnie oczywiste i wynikało z ich uciskanej pozycji. Że Żydzi walczyli o wolność, uważam za ich zasługę. Że również i Żydzi uciekali się do terroru i prześladowań, uważam nie za specyficzną właściwość Żydów, a za specyficzną i obrzydliwą właściwość rewolucji na pewnym etapie jej rozwoju. W terrorze jakobinów Żydzi przecież nie odgrywali żadnej roli. Pamiętam, że w czasie mojego pobytu

w Rosji Sowieckiej, u szczytu rewolucji komunistycznej, Żyd, gospodarz domu, w którym mieszkałem, podczas spotkania ze mną często mówił: „Jakaż to niesprawiedliwość, Pan nie będzie odpowiadał za to, że Lenin jest Rosjaninem, ja natomiast będę odpowiadał za to, że Trocki jest Żydem”. Potem udało mu się wyjechać do Palestyny. Ja zaś zgadzam się wziąć na siebie odpowiedzialność za Lenina. Najsmutniejsze jest to, że prawda i fakty nie istnieją dla tych, którzy są opanowani przez *ressentiment*, owładnięci afektami i maniakalnymi ideami. Ze wszystkiego najbardziej jest tu potrzebne leczenie ducha.

Przełożył *Marian Kisiel*

NOTY O AUTORACH

Ewa Borkowska — profesor zwyczajny, pracownik akademicki Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: literatura angielska i kulturoznawstwo brytyjskie, muzyka, poezja angielska i niemiecka, teoria literatury z elementami filozofii. Opublikowała ponad 60 artykułów naukowych na temat poezji angielskiej, niemieckiej: Rilkego i Celana, polskiej, irlandzkiego poety S. Heaney, esej o J. Conradzie i wielu innych, w kontekście estetyki, muzyki i filozofii. Współpracuje z wieloma uniwersytetami zagranicznymi, gdzie przebywała z wykładami gościnnymi i prowadziła seminaria. Jest autorką trzech książek: *Philosophy and Rhetoric: A Phenomenological Study of G.M. Hopkins' Poetry, From Donne to Celan*, 1990; *Logo(theo)logical Patterns in Poetry*, 1995 oraz *At the Threshold of Mystery. Poetic Encounters with Other(ness)* (Peter Lang, 2005), o poezji J. Donne'a, G.M. Hopkinsa, S. Heaney, T. Hughesa, Z. Herberta, A. Zagajewskiego i innych, a także poezji R.M. Rilkego, P. Celana i estetyki W. Patera (przez pryzmat filologii Nietzschego, filozofii Heideggera, Merleau-Ponty'ego i in.). Jest także współredaktorką pięciu książek z dziedziny literatury, muzyki, a także kultury europejskiej, m.in. ostatnio *The Surplus of Culture; Sense, Common-Sense and Non-sense* (Cambridge Scholars Publishing (2011), *The Language of Sense* (2012) oraz *Bridges between Cultures Ties and Knots* (Cambridge, 2018); jest współredaktorką trzech tomów książkowych w serii *Europejskie Mosty* opublikowanych przez Wydawnictwo Politechniki Śląskiej w latach 2012–2015. E-mail: ewa.borkowska@us.edu.pl

Anna Jeziorkowska-Polakowska — doktor, adiunkt w Katedrze Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej w Instytucie Filologii Polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze: kultura i sztuka polskich Żydów, literatura polsko-żydowska, język jidysz, dydaktyka języka polskiego. Autorka ponad czterdziestu artykułów i recenzji, a także książek: *Pieśni zakłęte w dwa języki... O kołysankach polskich, żydowskich i polsko-żydowskich (1864–1939)* (Lublin 2010) oraz *Polsko-żydowska literacka mapa Lubelszczyzny* (Lublin 2013). Współredaktorka książki *Żydowskie dziecko* (Lublin 2013). E-mail: ajeziorkowska@kul.pl

Роман Кацман — профессор Кафедры еврейской литературы Бар-Иланского университета в Израиле; специалист в областях новейшей ивритской и русской литератур Израиля, а также в области литературной теории и поэтики; автор книг *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel* (2016), *Literature, History, Choice: The Principle of Alternative History in Literature* (2013), *At the Other End of Gesture. Anthropological Poetics of Gesture in Modern Hebrew Literature* (2008) и др.

E-mail: roman.katsman@biu.ac.il

Marian Kisiel — profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Literatury XX i XXI Wieku w Instytucie Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego Uniwersytetu Śląskiego. Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN. Zajmują go takie tematy, jak: historia literatury jako nauka o literaturze, kultura literacka jako wyzwanie rzucone socjologii lektury, krytyka literacka jako wyznanie autobiograficzne, literatura emigracyjna jako splot programów i postaw ideowych, poezja jako doświadczenie. Opublikował kilkanaście książek, ostatnio w Wydawnictwie Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach — *Ananke i Polska. O liryce Zdzisława Stroińskiego* (2010), *Ruiny istnienia. Szkice o poetach mniej obecnych* (2013), *Critica varia* (2013), *Między wierszami. Jedenaście miniatur krytycznych* (2015).

Email: marian.kisiel@us.edu.pl

Iwona Krycka-Michnowska — doktor habilitowany, pracownik Katedry Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania i badania naukowe: rosyjska emigracja literacka, literatura dokumentu osobistego, kobieta w rosyjskiej literaturze i kulturze. Najważniejsze publikacje: *O sobie, o Rosji, o duszy rosyjskiej. Dzienniki Zinaidy Gippius* (Katowice 2015), *Дмитрий Мережковский в дневниках и воспоминаниях жены* („Toronto Slavic Quarterly. Academic Journal in Slavic Studies”, red. Z. Davydov, Summer 2016, nr 57).

E-mail: iekrycka@uw.edu.pl

Mirosława Michalska-Suchanek — doktor habilitowany, adiunkt w Zakładzie Historii Literatury Rosyjskiej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: literatura wobec tematyki aktów suicydalnych, kategoria nastroju w dziele literackim, literatura a anomalia ludzkiej psychiki, a ostatnio literatura rosyjska a tematyka żydowska. Autorka ponad siedemdziesięciu artykułów i recenzji, a także książek *Fenomen samobójstwa* (Mikołów 2011), *Mit Judasza-samobójcy. Czytając opowiadanie Leonida Andriejewa Judasz Iszkariot* (Mikołów 2013), *Samobójcy Fiodora Dostojewskiego* (Katowice 2015), *Piętnaście odłon Dostojewskiego* (Katowice 2018) oraz redaktor i współredaktor dwunastu zbiorowych monografii.

E-mail: mirosława.michalska-suchanek@us.edu.pl

Agata Rybińska — doktor, literaturoznawca, adiunkt w Zakładzie Kultury i Historii Żydów w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii

Curie-Słodowskiej w Lublinie. Od 2012 roku uczestniczy w pracach seminarium w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie, które poświęcone jest duchowości żydowskiej na ziemiach polskich. Zainteresowania badawcze: judaizm, literatura religijna (biblijna i żydowska w XIX wieku), studia feminologiczne. Autorka kilkudziesięciu artykułów naukowych oraz monografii *Granice integracji. Religijność Żydów wrocławskich w drugiej połowie XIX wieku (1854–1890)*, Wrocław 2017. Obecnie przygotowuje monografię poświęconą wrocławskiemu rabinowi Manuelowi Joëlowi, a także drugą (projekt habilitacyjny) dotyczącą pohaskalowych modlitewników żydowskich.

E-mail: agata.rybinska@poczta.umcs.lublin.pl

Marta Siekierska — doktorantka w Zakładzie Komparatystyki Literacko-Kulturowej w Instytucie Filologii Rosyjskiej i Ukraińskiej UAM. Absolwentka filologii rosyjskiej (profil przekładoznawczy) i wschodoznawstwa. Zainteresowania naukowe: literatura rosyjska, kinematografia, zastosowanie teorii spacjalnych w literaturze, historia i kultura państw byłego obszaru ZSRR.

E-mail: marta.siekierska@amu.edu.pl

Элеонора Шафранская — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Московского городского педагогического университета; научные интересы — современная литература, туркестановедение; основные публикации: *Ташкентский текст в русской культуре* (Москва 2010), *Синдром голубки: Мифопоэтика прозы Дины Рубиной* (Санкт-Петербург 2012), *Современная русская проза: Мифопоэтический ракурс* (Москва 2015) и др.

E-mail: shafranskayaef@mail.ru

Agnieszka Ścibior — mgr filologii rosyjskiej UJ, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze obejmują: teorię i praktykę przekładu, żydowskość w literaturze rosyjskiej XX wieku.

E-mail: agnieszka.scibior63@gmail.com

Marta Zając — doktor habilitowany, literaturoznawca, adiunkt w Instytucie Kultur i Literatur Anglojęzycznych Uniwersytetu Śląskiego. Jest autorką dwóch monografii: *The Feminine of Difference. Gilles Deleuze, Hélène Cixous and Contemporary Critique of the Marquis de Sade* (Frankfurt 2002) oraz *Przestrzeń kobiety w chrześcijańskiej koncepcji Boga. Głosy teologów XX-wiecznych a (kon)teksty feminizmu* (Katowice 2013), jak również kilkudziesięciu artykułów w języku polskim i angielskim. Zredagowała interdyscyplinarne studium *Figury i znaczenia mądrości* (Katowice 2016). Jej obecne zainteresowania badawcze obejmują teologię kultury oraz badania nad tożsamością płciową. Interesuje się również śladami judaizmu w chrześcijaństwie i kulturze Zachodu. Od kilku lat uczestniczy w Studium Wiedzy o Hebrajszczyźnie Biblijnej.

E-mail: marta.zajac@us.edu.pl

Projekt okładki: Żmicer Śylo
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek
Korekta: Weronika Dapczyńska

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
e-mail: wydawus@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Wydanie I. Nakład 70+35. Ark. druk. 9,25 Ark. wyd. 10,5
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 20 zł (+VAT).

Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9, 71-063 Szczecin

W numerze m.in.

AGATA RYBIŃSKA

„Kwestia żydowska” w literaturze religijnej.
Analiza treści modlitewnika *Machzor li-Jom Kipur* /
Молитвы на день отпущения

ELEONORA SHAFRANSKAYA

Бухарские евреи в русской литературе

IWONA KRYCKA-MICHNOWSKA

Między anty- a filosemityzmem. Wizerunki Żydów
w dziennikach Zinaidy Gippius i Marii Dąbrowskiej

MARIAN KISIEL

„Beznogi garbus o pięknej twarzy”.
Szkiec do portretu Sołomona Barta

AGNIESZKA ŚCIBIOR

«Здесь таки цветут святые апельсины!»,
или о еврейских атрибутах речи
Лазика Ройтшванца и их польском переводе

ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA

Waleria Marrené o kwestii żydowskiej
w powieści współczesnej

EWA BORKOWSKA

„Hologramy Ciemności”
— Paula Celana teodycea po Shoa

NIKOŁAJ BIERDIAJEW

Chrześcijaństwo i antysemityzm.
Religijne przeznaczenie Żydów

Cena 20 zł (+ VAT)

Więcej o książce

