

# iu daica russica

2020, nr 1 (4)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

iudaica russica  
2020, nr 1(4)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

#### RADA NAUKOWA

prof. dr hab. Piotr Fast, Uniwersytet Śląski — przewodniczący  
prof. Roman Katsman, Bar-Ilan University (Izrael)  
prof. dr hab. Marian Kisiel, Uniwersytet Śląski  
prof. Mark Lipovetsky, University of Colorado Boulder (Stany Zjednoczone)  
prof. Sergey Loesov, Higher School of Economics National Research University (Rosja)  
prof. Christopher Mauriello, Salem State University (Stany Zjednoczone)  
prof. Ilia Rodov, Bar-Ilan University (Izrael)  
prof. Eleonora Shafranskaya, Московский городской педагогический университет (Rosja)  
prof. Dennis Sobolev, University of Haifa (Izrael)  
dr hab. prof. UŚ Jacek Surzyn, Uniwersytet Śląski  
prof. dr hab. 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)  
Andrzej Polak

#### ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”  
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Grota-Roweckiego 5/3.26  
41-200 Sosnowiec  
tel. (32)3640891  
e-mail: [iudaica.russica@us.edu.pl](mailto:iudaica.russica@us.edu.pl)  
<http://www.iudaicarussica.us.edu.pl>

Publikacja na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



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 2657-8352

5 / LARISA FIALKOVA

Literатурная Хайфа Дениса Соболева на перекрестке времен, культур и жанров / Literacka Hajfa Dennisa Sobolewa na styku czasów, kultur i gatunków / Dennis Sobolev's Literary Haifa on the Crossroads of Times, Cultures and Genres

18 / ROMAN KATSMAN

The Hebrew Poetry of the Younger Generation of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel. Part 1: Alex Rif, Nadia-Adina Rose / Hebrajska poezja młodego pokolenia repatriantów z byłego Związku Sowieckiego w Izraelu. Część 1: Alex Rif, Nadia-Adina Rose / Ивритская поэзия молодого поколения выходцев из бывшего Советского Союза в Израиле. Часть первая: Алекс Риф, Надя-Адина Роз

40 / ELEONORA SHAFRANSKAYA

Poszukiwanie domu i „psi” toponim w prozie Diny Rubiny / Поиск дома и «собачий» топоним в прозе Дины Рубиной / Poszukiwanie domu i „psi” toponim w prozie Diny Rubiny / Search for a house and the 'dog' toponym in Dina Rubina's prose

56 / EWA BORKOWSKA

Wielogłosowość i milczenie w poetyce żydowskiej — „gdy ciało staje się słowem”: kilka uwag o poezji Zuzanny Ginczanki / Polyphony and Silence in a Jewish Poetics — when the 'flesh was made word' — some remarks about Zuzanna Ginczanka's Poetry / Многоголосие и молчание в еврейской поэтике — «когда тело становится словом»: некоторые замечания о поэзии Зузанны Гинчанки

72 / MACIEJ WALCZAK

Imiona pochodzenia hebrajskiego w rosyjskich i polskich przysłowiach i powiedzeniach / The given (first) names of the Hebrew origin in the Russian and Polish proverbs and sayings / Личные имена древнееврейского происхождения в русских и польских пословицах и поговорках

88 / GUSTAW MICHAŁ AKARTEL

Słów kilka o przywilejach Karaimów na ziemiach polskich / A few words on the privileges of Karaites in Polish lands / Несколько слов о привилегиях караимов на польских землях

102 / ANDRZEJ WICHER

The anti-Jewish Prejudice in Christopher Marlowe's *Jew of Malta*, William Shakespeare's *Merchant of Venice* and Geoffrey Chaucer's *Priores's Tale* / Formy anty-żydowskiego uprzedzenia w *Żydzie*



*maltańskim* Krzysztofa Marlowe'a, *Kupcu weneckim* Williama Szekspira i *Opowieści Przeoryszy* Geoffreya Chaucera / *Формы антиеврейских предрассудков в Мальтийском еврее* Кристофера Марло, *Венецианском купце* Уильяма Шекспира и *Рассказе Второй монахини* Джеффри Чосера

### **recenzje**

116 / AGATA RYBIŃSKA

Kobieca poezja w jidysz (Joanna Lisek, *Kol isze — głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939)*, Pogranicze, Sejny 2018, 715 s.)

### **in memoriam**

121 / ROMAN KATSMAN

Михаил Юдсон. Еврейский писатель XXI века

126 / JAKOV SHECHTER

Мой Юдсон

### **litteraria**


131 / SIERGIEJ LOZOW

Idea narodowa a chrześcijaństwo. Esey w dwóch częściach (wprowadzenie i przekład Marian Kisiel)

167 / noty o autorach



LARISA FIALKOVA  
The University of Haifa (Israel)

 ORCID: 0000-0002-4817-8081

## Литературная Хайфа Дениса Соболева на перекрестке времен, культур и жанров

Literacka Hajfa Dennisa Soboleva na styku czasów, kultur i gatunków

**Streszczenie:** Na powieść Dennisa Soboleva *Legendy góry Karmel* składa się czternaście — fabularnie odrębnych — nowel, połączonych nie tyle bohaterami, co miejscem — Hajfą, a także symbolicznymi odniesieniami. Hajfa jest tu jednocześnie realna i fantastyczna. W świecie przedstawionym na równych prawach funkcjonują zarówno golemy/lalki, ludzie zamienieni w babuiny, zjawy, a także Izraelczycy — repatrianci z byłego Związku Sowieckiego. Powieść tworzy iluzję szerokiego wykorzystania przez autora folkloru miejskiego, w rzeczywistości jednak prezentowane legendy są czystym wymysłem, i pomijają realnie istniejący folklor Hajfy. Autorka artykułu śledzi również zawarte w powieści odniesienia do różnych przywoływanych przez Soboleva źródeł, jak np. *Baśnie tysiąca i jednej nocy*, *Księga podróży* Beniamina z Tudeli, prace Marmaduke'a Pickthalla, a także do utworów pisarzy i poetów: Salomona ben Gabirola, Shmuela Yossefa Agnona, Jorge Luisa Borges, Andrieja Bielego i in.

**Słowa kluczowe:** Dennis Sobolev, Hajfa, rosyjskojęzyczna proza w Izraelu, proza izraelska

Dennis Sobolev's Literary Haifa on the Crossroads of Times, Cultures and Genres

**Abstract:** Dennis Sobolev's novel *Legends of Carmel Mountain: Fourteen Stories about Love and Time* consists of 14 stories with autonomous plots with the Haifa's locus as a unifying factor. Some of them resemble urban or mountain folklore, e.g. about the dragon who inhabits Carmel Mountain or a ghost of the white monk in its tunnels. However, the author invented them and ignored actual local folklore. Haifa is at the same time very recognizable and fantastic. The plots contain numerous intercultural references to various male and female golems/dolls, transformations of humans into beasts as well as to necrophilia. Among them are medieval Jewish sources e.g. Solomon ibn Gabirol, Hebrew writer Shmuel Yossef Agnon, the *Arabian Nights*, Argentinean writer Jorge Luis Borges, and Russian writer Andrei Bely etc., all of them are both sophisticated and partially misleading. The symbolical meanings of numbers (14 stories) are in fact connected to seven doubles from the Book of Creation (*Sefer Yetzirah*) meaning both the best and the worst things in the world. The stories are connected not by the characters but rather by the symbolic meaning.

**Keywords:** Dennis Sobolev, Haifa in Fiction, Russian-language, Israeli Prose

Книга Дениса Соболева, *Легенды горы Кармель: четырнадцать историй о любви и времени*, изданная «Геликон плюс»

в конце декабря 2016 года, вошла в лонг-лист претендентов на две литературные премии — «Национальный бестселлер» и премии в области фантастики имени Аркадия и Бориса Стругацких. Как и предшествующий ей роман *Иерусалим* (2005), она состоит из отдельных рассказов с автономными сюжетами, объединенными, прежде всего, локусом, но локусом городским. Хотя в книге действительно есть отдельные истории, характерные для горного фольклора, например, о драконе, живущем в глубинах горы Кармель, или о туннеле, по которому движется привидение белого монаха, название в целом обманчиво. И дело не только в том, что местному фольклору эти сюжеты неведомы<sup>1</sup>, — попытки отыскать их следы в обширном собрании Израильского архива фольклорного рассказа (ИАФР) обречены на провал. И даже не в том, что пещера Ильи Пророка, о чудесах которого без устали рассказывают иудеи, мусульмане, христиане и друзья лишь упомянута мельком. Важнее другое: основные события книги происходят на улицах Хайфы, в ее особняках, квартирах и трущобах, через которые проходят маршруты героев. В узнаваемое пространство вдруг вклиниваются незнакомые башни или стеклянный дом с полупрозрачными стенами. И руки сами тянутся к путеводителю Юрия Полторака и к всезнающему электронному поисковику.

«Стеклянный дом» обнаруживается на улице Бар-Гиора, 21; развалины замка Рушмия — на Старой Ромеме, а Башня мира (Бурж ес-Салам или Бурж эль-салам), стертая с лица земли, в самом деле защищала Хайфу, возвышаясь когда-то над Нижним городом<sup>2</sup>. К 1725 году две сторожевые башни были действительно сооружены<sup>3</sup>, а рисунок на гербе поддерживает определение Хайфы, как «гавани двух башен»<sup>4</sup>, данное Соболевым со ссылкой на неопределенные османские до-

<sup>1</sup> Не удалось мне пока отыскать и легенду о Хайфской генизе, упомянутую в статье Мирославы Михальской-Суханек. М. Michalska-Suchanek, *Współczesna literatura rosyjsko-izraelska na przykładzie powieści Dennisa Sobolewa "Legendy góry Karmel. Czternaście historii o miłości i czasie"*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2019, 14, z. 3, s. 207. Рискую предположить, что в основе рассказа Соболева переплелись три элемента: архив документов, Бейт ха-гниза, созданный в 1987 году, филиал которого находится в Хайфе (<https://www.d.co.il/779250/50650/>), каирская гениза, о которой Соболеву хорошо известно, и, возможно, какое-либо место древних захоронений по близости от Хайфы, например, Бейт Шеарим (<https://www.parks.org.il/en/reserve-park/bet-shearim-national-park/>) [21.01.2020].

<sup>2</sup> См. Ю. Полторака, *Хайфа: путеводитель по городу*, ГМС, Хайфа 2016, с. 226–227.

<sup>3</sup> См. М. Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period, 1864–1914*, Brill, Leiden–Boston–Köln 1998, с. 11.

<sup>4</sup> Д. Соболев, *Легенды горы Кармель: Четырнадцать историй о любви и времени*, Геликон Плюс, Санкт-Петербург 2016, с. 108. Далее цитирую по этому изданию с указанием страниц в тексте.

кументы. Однако имени их строителя, возможно, европейца, история не сохранила. Архитектор Джеймс Харрингтон, как и цвета башен, белый и черный, символизирующие для него добро и зло, существуют только в пределах Соболевского художественного пространства.

Впрочем, пространство это обладает способностью к произвольному расширению. Например, в истории *о любящем и любимом*, восходящей к одноименной сказке из *Книги Тысячи и одной ночи* (ночи 110–128), туманная ссылка на комментаторов позволяет изящно перенести в Хайфу события из условного сказочного мира, начисто лишённого пространственной конкретики: «Как убедительно показали ученые, в сказке *о любящем и любимом* характерные приметы городского пейзажа позволяют с достаточной уверенностью утверждать, что местом ее действия — и, вероятно, местом создания некоей первичной версии этой сказки — является средневековая Хайфа» (с. 77). Отметив условность пространственных границ в романе *Иерусалим* и в Хайфских историях, прочитанных в журнальном варианте, Роман Кацман определил понятие *регион* в поэтике Соболева, как «культурно-духовное облако с размытыми краями, многочисленными протуберанцами и чрезвычайно пористой газообразной структурой»<sup>5</sup>. Соглашаясь с выводом об условности регионов, предлагаю определить их вслед за Мироном Петровским как «мифологическое городоведение»<sup>6</sup>. Формула эта включает в себя бывшее и не бывшее, Хайфу как «маленькую Мальту»<sup>7</sup> и Хайфу как Хефбург, неназванный «маленький Петербург», «первый город Запада в хаосе и вырождении Средиземноморья», где, подобно Петру, смотрит на Запад призрак пирата Куриэля. Смотрит и ждет, мчит ли к нему летучий голландец (с. 101, 105). Соперничество Москвы и Петербурга, характерное для русской культуры и трансформировавшееся в ивритской литературе в противостояние Иерусалима и Тель-Авива<sup>8</sup>, обрело у Соболева новую ипостась, — борьбу Хайфы с Акрой (с. 21).

<sup>5</sup> Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман Дениса Соболева*, «Новое литературное обозрение» 2017, 143(1), [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/143\\_nlo\\_1\\_2017/article/12372/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/143_nlo_1_2017/article/12372/) [20.01.2020].

<sup>6</sup> М. Петровский, *Миф о городе и мифологическое городоведение* // М. Петровский, *Мастер и город: Киевские контексты Михаила Булгакова*, Дух і Літера, Киев 2001, с. 252.

<sup>7</sup> М. Yazbak, *Haifa in the Late Ottoman Period...*, с. 10.

<sup>8</sup> См. В. Паперный, *Петербургский субстрат в мифологии Тель-Авива* // В. Е. Багно (ред.), *Образ Петербурга в мировой культуре: Материалы международной конференции (30 июня – 3 июля 2003)*, Наука, Санкт-Петербург 2003, с. 196–216.

Фиктивные комментарии<sup>9</sup>, вымышленные ссылки, равно как и отсутствие указаний на реальные тексты-предтечи, — это важный художественный прием Соболева, обеспечивающий свободное переключение контекстов и/или необходимые пространственные соответствия. Приведу несколько примеров.

Книга открывается историей *Про великого поэта Соломона ибн Габироля и фарфоровую куклу*, сюжет которой, в противоречие с заголовком, начинается в недавнем прошлом, в боях за город Бинт-Джубейль (или Бинт-Джубайль) во время второй ливанской войны, т.е. летом 2006 года. Именно тогда был контужен Юваль, израильский солдат из Хайфы, страдающий посттравматическим синдромом. Измученный бессонницей, сменяющейся кошмарами в краткие часы забытья, он постепенно теряет связь с миром. Устав от такого соседства, родители временно отселяют его в опустевшую квартиру бабушки, оставив один на один со своей бедой. Тогда-то Юваль прочитал легенду о средневековом еврейском поэте Соломоне ибн Габироле, согласно которой тот создал женщину-голема, но, не поверив в нее, разобрал на кусочки. Не умея творить, но стремясь обрести подругу, Юваль покупает большую фарфоровую куклу, первой же ночью оживающую в его воображении.

Легенда о служанке, якобы созданной из дерева ибн Габиролем, давно будоражит Соболева<sup>10</sup>. Впервые она стала известна со слов Иосефа Шломо (Соломона) Дельмедиго (1591–1655), прославившегося на комментарий к Книге Творения (*Сефер Йецира*), входящей в Каббалу. Обратное превращение голема в чурки было вызвано отнюдь не недоверием поэта к собственному воображению, а стремлением избежать конфликта с властями, получившими на него донос<sup>11</sup>. Появление романтических мотивов в истории женщины-голема и одинокого холостяка ибн Габироля — дело более позднего времени<sup>12</sup>, а об отвергнутой любви короля к ней читатели знают из рассказа Шмуэля Йосефа Агнона *Идо и Эйнам*, впервые опубликованного в 1950

<sup>9</sup> См. Л. Фиалкова, «Хазарский код» в современной прозе: Олег Юрьев, Денис Соболев, Дмитрий Быков // Е. Носенко-Штейн, В. Петрухин (ред.), *Хазары: миф и история*, Мосты культуры, Москва–Иерусалим 2010, с. 334, 339, 348.

<sup>10</sup> См. Д. Соболев, *Иерусалим*, Феникс, Ростов-на-Дону, с. 124–125.

<sup>11</sup> См. М. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany 1990, с. 233–234; G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, перевод R. Manheim, Schocken Books, New York 1969, с. 199.

<sup>12</sup> См. Э. Ашер, *Ха-иша ха-мелахтит шель Шломо ибн Гвириоль* (Искусственная женщина Соломона ибн Габироля, иврит), *Йекум тарбут: ха-зира ха-мекавенет ле тарбут иврит* (Вселенная культуры: виртуальная арена ивритской культуры), 12 февраля 2012, <https://clck.ru/LyLiC> [21.01.2020].

году<sup>13</sup>. Рассказ этот, Соболевым не упомянутый, видимо, был им учтен. И дело не только в знании Ювалем о зависти короля к обладателю красавицы-голема, но и в соединении средневековой легенды с современной израильской жизнью вообще и с бывшими солдатами в частности. Именно их, не имеющих крыши над головой и готовых к «самозахвату» пустующего жилья, особенно расположенного на отшибе, опасаются у Агнона супруги Грайфенбах, за домом которых присматривает рассказчик. Соболевский Юваль в захвате жилья неповинен: ключ от квартиры он получил от отца. Но он знает: жилье — не подарок, его предстоит отдать. Это сразу внушает отец в качестве профилактики «самозахвата», и хотя Кармелия, где поселился Юваль, — район густонаселенный, в описании Соболева он кажется внегородским уединенным пространством.

Идея о недоверии к голему, созданному воображением, у Агнона лишь намечена: «Тут я стал смеяться над самим собой, потому что чуть было не подумал всерьез, что на самом деле была здесь девушка, сотворенная воображением»<sup>14</sup>. Более ярко недоверие к голему явлено в *Кругах руин* Хорхе Луиса Борхеса, написанных в 1940 году.

Маг сразу вспомнил слово бога. Он вспомнил, что из всех земных созданий лишь одному Огню известно, что сын его не более, как призрак. Эта мысль его утешила вначале, но вскоре стала мучить. Маг боялся, что сына удивит такая необычная способность, и тот в конце концов поймет, что он — всего лишь призрак<sup>15</sup>.

Творчество Борхеса Соболеву созвучно, к нему апеллирует он и в своих культурологических исследованиях<sup>16</sup>, и в романе *Иерусалим*. Среди имен Вечного жиды упомянут и Жозеф Картафил<sup>17</sup>, фигурирующий в «Бессмертном»<sup>18</sup>. Знакомство Соболева с *Кругами руин* косвенно подтверждается его рассказом *Про архитектора, шейха и две башни*, герой которого архитектор Харрингтон, влюбленный в мельком увиденную

<sup>13</sup> Ш.-Й. Агнон, *Идо и Эйнам* // того же, *Идо и Эйнам: Рассказы, повести, главы из романов*, предисловие И. Орен, Библиотека «Алия», Иерусалим 1975, с. 115–181.

<sup>14</sup> Там же, 171–172.

<sup>15</sup> Х.Л. Борхес, *Круги руин* // того же, *Коллекция: Сборник рассказов*, перевод В. Кулагина-Ярцева, Северо-Запад, Санкт-Петербург 1992, [http://lib.ru/BORHES/kniga.txt\\_with-big-pictures.html#19](http://lib.ru/BORHES/kniga.txt_with-big-pictures.html#19) [25.02.2017].

<sup>16</sup> См. D. Sobolev, *The Concepts Used to Analyze "Culture": A Critique of Twentieth-Century Ways of Thinking*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2010, с. 295, 339, 565, 639.

<sup>17</sup> См. Д. Соболев, *Иерусалим...*, с. 9, 306.

<sup>18</sup> Х. Л. Борхес, *Бессмертный*, перевод В. Кулагина-Ярцева, СЕРАНН, 2002. <http://www.serann.ru/text/bessmertnyi-9203> [17.03.2020].

и сразу утерянную женщину-мусульманку, подобно создателю голема-сына, тоже становится призраком (с. 123).

В рассказах Борхеса и Агнона явление голема/Гмулы приурочено к полнолунию, обладающему мистической силой, но лишь у Агнона действует женщина-голем. Она приходит через окно к отшельнику Гинату, которому муж ее, одноглазый Гамзу, ошибочно продал магические листы-амулеты, переданные тестем из тайника в горной пещере. Гамзу уносит ее к себе на руках, как куклу. Голем, окно и кукла сведены и в рассказе Соболева. Увиденную в витрине голубоглазую красавицу-куклу, Юваль унес домой на руках, точнее, под мышкой. Она оживает у ночного окна в размытом пятне фонарей, заменившем собою луну. На грани бессонницы и забытья одним глазом глядит на нее Юваль, как Гамзу смотрел на Гмулу: «Тогда совсем тихо он приоткрыл один глаз и посмотрел в сторону куклы» (с. 19). Погружаясь во сны и галлюцинации, Юваль уходит из мира людей, утративших человеческий облик. Мир без ценностей тепла и любви, но с целями, интересами, решениями, переносами, гуру, свами, просветленными, нейролингвистическим программированием, психологическими тренингами и семинарами, мир бессмысленных терминов, обретающих «материальность гомункулов» (с. 6), в котором завязла его бывшая подруга Кармит, враждебен Ювалю, словно Бинт-Джубейль. Не обманом приведен он к кукле, как некогда Гофмановский Натанаэль, но обрел ее, спасаясь от бесчеловечности. Да и так ли далек человек от голема/куклы? Гофман заметил это о дамах<sup>19</sup>, а Агنون разглядел в Гамзу:

Вдруг на лице стали меняться краски. Под конец лицо покрылось бледностью, затем почернело и утратило всякую форму. Но в этой бесформенной массе поражало выражение страшного испуга. На него глядя, и у меня волосы встали дыбом. За всю свою жизнь я никогда не видел живого человека, столь внезапно утратившего свой обычный облик<sup>20</sup>.

Интересны концовки рассказов. Ибн Габироль разобрал голема, насмерть разбилась Гмула Агнона, сломана у Гофмана

<sup>19</sup> Э.Т.А. Гофман, *Песочный человек* // того же, *Избранные произведения в трех томах*, т. 1, Государственное издательство художественной литературы, Москва 1962, с. 258–259. Гофмана Соболев не упоминает, хотя, несомненно, читал.

<sup>20</sup> Ш.-И. Агنون, *Эдо и Эйнам*... с. 168. Еще заметнее связь с големом в переводе Исраэля Шамира: «Понемногу исчезли цвета, остался бледный, но он чернел на глазах. Бесформенной глиной казалось его лицо, и из этой бесформенной глины проглядывало изумление ужаса. Я глянул на него, и волосы мои встали дыбом от страха — отроду не видал я живого человека, на глазах теряющего человеческий облик». Ш.-И. Агنون, *Эдо и Эйнам* // того же, *Во цвете лет*, перевод И. Шамир, Панорама, Москва 1996, с. 236–237.

красавица Олимпия. а безымянная кукла Юваля учится ходить. И, видимо, все еще ходят по Хайфе призраки Харрингтона и красавицы-мусульманки, сотворенной его воображением, никогда не встречаясь друг с другом.

Начиная рассказ *Про Беньямина из Туделы и нашествие бабуинов*, Соболев подробно знакомит читателя с путевыми заметками сефардского раввина, посетившего Палестину в середине 12-го века. Проявляя внимание к деталям, он тщательно отмечает в записках именование Хайфы Хефой и Нефасой (в официальном переводе — Нифасом), удивляется слишком краткому упоминанию о пещере Ильи Пророка и о древнем жертвеннике, но особо выделяет двухстраничный рассказ об «удивительной популяции бабуинов, населявших кармельские леса» (с. 52). Ведь именно бабуины, заменившие людей, вымерших во время эпидемии чумы, находятся в центре его собственного повествования. Однако ни об обезьянах в целом, ни о бабуинах в частности, в путевых заметках Беньямина из Туделы нет ни единого слова<sup>21</sup>. В другой фиктивной ссылке, правда, приведенной с недоверием, упомянута легенда о превращении в бабуинов жителей Акабы, наказанных за осквернение субботы, якобы опубликованная Мармадуке Пикталем в *Легендах Святой земли* (с. 52). Но, во-первых, Пикталь был лишь редактором книги Джеймса Ханауэра, а во-вторых, несмотря на обилие в ней легенд о животных, будь то собака, кошка, мышь, змея, гиена, леопард, осел, лиса или верблюд, обезьяны не упомянуты ни единым словом<sup>22</sup>. и все же легенда эта действительно существует. Записанная от мусульман, она связана с тем же условным регионом, хотя и не с Хайфой или горой Кармель. В обезьян, правда, видимо, не в бабуинов, превратились еврейские рыбаки, наказанные за нарушение субботы. «Впоследствии Соломон, проезжая через Долину Обезьян, между Иерусалимом и Маребом, узнал эту странную историю из уст их потомков-обезьян, живших в домах и одетых, как люди»<sup>23</sup>. Ссылки на Тэйлора Соболев не дает и как писатель давать не обязан, но знакомство с книгой подтверждает его культурологическое исследование<sup>24</sup>. Соккрытие это позволяет свободно сконструировать еврейский источник легенды,

<sup>21</sup> См. Вениамин из Туделы, *Книга Странствий раби Вениамина*, [http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Veniamin\\_Tudel/frameset.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Veniamin_Tudel/frameset.htm) [19.01.2020].

<sup>22</sup> См. J.E Hanauer, M. Pickthall (ред.), *Folklore of the Holy-Land: Muslim, Christian and Jewish*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2011, с. 237–257. в русском издании книги Ханауэра Мармадуке Пикталь не упомянут: Д. Ханауэр, *Мифы и легенды святой земли*, Центрполиграф, Москва 2009.

<sup>23</sup> Э.Б. Тэйлор, *Первобытная культура*, Издательство политической литературы, Москва 1989, с. 183.

<sup>24</sup> См. D. Sobolev, *The Concepts Used to Analyze "Culture" . . .*, 192–197, 216, 311, 550, 591, 593, 692.



а об одежде своих бабуинов он не пишет, видимо, в связи с ее отсутствием. Впрочем, смысл одежды, как и всех прочих вещей, включая излишки еды, состоит для бабуинов в радости похвалы и демонстрации статуса, а значит, ее вполне заменят ленточки и стеклышки, вплетенные в шерсть.

Свободное сочетание достоверного с вымышленным проявляется и в описании галилейских церквей, в которых «до сих пор сохранились изображения Девы Марии, изгоняющей бабуинов» (с. 69). Изображения эти, автором придуманные, развивают реальные образы обезьян в христианской живописи. Иногда обезьяной заменяли змея-соблазителя в Эдеме, фактически отождествляя ее с Сатаной, или помещали ее, жующую, как символ обжорства, поблизости от Евы. Обезьяна считалась и символом похоти, часто изображалась с зеркалами (*vanitas*). В многочисленных гравюрах и картинах человек изображался попавшим в руки обезьян, как, например, у Ганса Вейдица и Гюстава Доре. Обезьяну в ошейнике и на цепи держит Дева Мария на картине Дюрера<sup>25</sup>.

Жесткая организация стада с его большими и малыми группами (семьями), обязательной парностью, ритуальными празднествами в честь спариваний и родин, а главное, — неприятием чужих, фактически не оставляет выбора единственной девушке, пережившей чуму. Спасительным пропуском в стадо становится для нее добровольно-принудительная бабуинация, сопровождающаяся полной психической и физической ломкой. в награду за бабуинацию Бу-Бу, этой новой Руфи (Рут) Маовитянке, суждено было стать прародительницей современных бабуинов, обладающих в стаде всеми правами, несмотря на «неизгладимые следы человечности» (с. 75). История бабуинов, заменивших людей, как и судьба Бу-Бу, униженно добивавшейся их расположения, словно продолжают знаменитую антиутопию Олдоса Хаксли *Обезьяна и сущность*. Там, за бабуинами в человеческих нарядах, на четвереньках, в ошейниках и на поводках шли Эйнштейн и Фарадей<sup>26</sup>.

В книге Соболева много загадок, ускользающие ответы на которые читателям приходится искать самостоятельно. Среди них и обманчивый заголовок, упомянутый в самом начале. Называя тексты историями или рассказами, я намеренно

<sup>25</sup> См. S. Cohen, *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*, Brill, Leiden–Boston 2008 (Brill's Studies in Intellectual History), с. 8–15, 125, 210, 218, 231; H.W. Janson, *Apes and Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute University of London, London 1976, с. 125, 221–222, вставки XVIII, XIX, XXI, LV. Благодарна за помощь Антону Нестерову и Лилии Дашевской.

<sup>26</sup> См. О. Хаксли, *Обезьяна и сущность: Роман*, перевод И. Русецкий, АСТ, Москва 2007 (серия: Эксклюзивная классика) [http://lib.ru/INOFAnt/HAksLI/hucksley1\\_2.txt](http://lib.ru/INOFAnt/HAksLI/hucksley1_2.txt) [18.01.2020].

обходила жанровое несоответствие. Почему легенды, если в оглавлении указаны четырнадцать сказок? Почему на книге легенд или сказок неожиданно значится: роман? В журнальной истории текстов слова легенды в названиях не было, как не было и горы Кармель. Были разные варианты названия: *Четырнадцать сказок о Хайфе. Главы из романа*<sup>27</sup>, *Четырнадцать сказок о любви и времени*<sup>28</sup> и один текст *Поезд Хайфа-Дамаск* без дополнительных жанровых определений<sup>29</sup>. Ссылаясь на личный разговор с Соболевым, Кацман приписывает оба названия, воле редакторов<sup>30</sup>. В нашем семейном архиве хранится электронное письмо Соболева от 5 декабря 2010 года, в котором он предлагает обсудить шесть вариантов названий: *Книга сказок*, *Четырнадцать сказок*, *Четырнадцать сказок о спасении души*, *Четырнадцать сказок о любви*, *Четырнадцать сказок о любви и нелюбви* и *Книга времени*, а в наших беседах речь шла о безымянных сказках о Хайфе. Как видно из списка, и количество текстов, и жанровое определение «сказки» — стабильны. Налицо удвоение количества глав по сравнению с романом *Иерусалим*, а число семь выделено в заключительной сказке *Про ретривера и бурундука* библейской интонацией: «И была великая битва черных собак и гопников, она длилась семь дней и семь ночей, и семь раз собаки переходили в наступление, и семь раз гопники их побеждали» (с. 242). Символика семи и четырнадцати, значимая и для иудаизма, и для христианства, восходит к Сефер Йецира (Книге Творения), объясняющей значение определенных чисел для сотворения мира. В иудаизме цифры могут обозначаться буквами, а буквы бывают простые и двойные, т.е. обозначающие два звука, твердый и мягкий. Двойные буквы, которых в иврите семь (бет, гимель, далет, каф, пе, реш, тав), положены в основу жизни, мира, богатства, красоты или репутации, мудрости, плодородия и власти. Но будучи двойными, они находятся также в основании смерти, войны, нищеты, уродства или позора, невежества, бесплодия и рабства<sup>31</sup>.

Двойственность хорошо заметна, например, в одном из отброшенных вариантов названий — *Четырнадцать ска-*

<sup>27</sup> Д. Соболев, *Четырнадцать сказок о Хайфе: Главы из романа*, «Нева» 2011, № 8, с. 6–69.

<sup>28</sup> Д. Соболев, *Из книги Четырнадцать сказок о любви и времени*, «Артикль» 2012, № 13, <http://www.sunround.com/club/journals/13sobolev.htm> [20.01.2020].

<sup>29</sup> Д. Соболев, *Поезд Хайфа-Дамаск*, «22» 2011, № 159, с. 44–62. [http://www.sunround.com/club/22/159\\_sobolev.htm](http://www.sunround.com/club/22/159_sobolev.htm) [27.02.2017].

<sup>30</sup> См. Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман Дениса Соболева...*, с. 4.

<sup>31</sup> См. *Sefer Yetzirah* [Book of Creation] with Saadia's Commentary, перевод S. Thompson and D. Marson, San Francisco 1985, с. 3, <https://www.themathesontrust.org/papers/judaism/saadia.pdf> [12.03.2020].

зок о любви и нелюбви, в взаимной любви и в некрофилии в сказке о любящем и любимом и в инцесте Игалия и Яэли (*О человеческой пыли*), несмотря на годичную разницу в возрасте считающих себя близнецами. Да и сам инцест, строго запрещенный Маймонидом (в еврейской традиции — Рамбам), осознал им как следствие душевной близости<sup>32</sup>. Двойственен и лик Бога, то огромный и милосердный, то узкий и суровый, означающий Строгий Суд<sup>33</sup>. Оба лика видит умирающий старик в заброшенной синагоге на фоне шкафа для хранения Торы (арон-а-кодеш) (стр. 175-176). и улыбка прощения появляется на узком лице в ответ на мольбу старика о любимом псе Рэксе. Тема спасения души, также звучавшая в одном из вариантов названий, сводит воедино иудаизм с христианством, а количество сказок ассоциируется и с четырнадцатью остановками на крестном пути Христа.

Окончательный выбор названия отнюдь не свидетельствует о безразличии автора или о не различении им легенды и сказки. Факт «жанрового зазора» между названием и оглавлением симптоматичен: в нем и право на безудержный вымысел (сказки), и утверждение сотворенной местной традиции (легенды), и очередная насмешка над коллегами-комментаторами с их терминологическими баталиями<sup>34</sup>. И, конечно, двойственность, проявляющаяся в том числе и на жанровом уровне.

Сказки, что ясно из списка заглавий, несмотря на сюжетную автономность, изначально задуманы как части единого целого, будь то «книга» или «роман». Похожей структурой обладает и *Иерусалим*, названный Кацманом «диссипативным романом». Но в отличие от семи рассказчиков-персонажей *Иерусалима*, по одному в каждой из семи глав, обладающих собственным «я» и встречающихся друг с другом на последних страницах романа, в новой книге рассказчик — «закадровый»<sup>35</sup>. Он степенно вводит читателя в прошлое и настоящее, знакомит его с документами, легендами и персонажами, скрывая эмоции

<sup>32</sup> См. М. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, перевод М. Friedländer, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1904, 3:49, <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp185.htm> [20.01.2020].

<sup>33</sup> Учение о двух ликах Бога, *Арих анпин* — Долгий лик, Долготерпеливый и *Зеир анпин* — Нетерпеливый (дословно — короткий), означающий Строгий Суд разработано в Лурианской кабале на основе терминов из книги Зоар (Зогар, Зоґар). См. Г. Шолем, *Ицхак Лурия и его школа //* того же, *Основные течения в еврейской мистике*, Мосты культуры — Гешарим, Москва—Иерусалим 2004, с. 336.

<sup>34</sup> См. Д. Соболев, *Иерусалим...*, 202, 408—409; Л. Фиалкова, «Хазарский код»..., с. 334.

<sup>35</sup> Поскольку читателю о нем ничего не известно, то вывод о том, что он един во всех главах, — всего лишь предположение. По мнению Кацмана, в сказках действуют разные рассказчики. См. Р. Кацман, *Иерусалим: диссипативный роман...*, с. 4.

эпически отстраненной интонацией. Впрочем, уверенный тон и свободное оперирование источниками лишь прикрывают многочисленные искажения, привносимые им, подобно многим лекторам и гидам. Рассказчик этот ни с кем из персонажей не дружит, нет среди них у него ни соседей, ни сослуживцев, ни однополчан. Да и сами они, ашкеназы, сефарды и русские израильтяне, иудеи, христиане и мусульмане, люди, кукла, пес и бурундук, заблудившиеся во времени или живущие в наши дни, вне своих сюжетов во плоти не общаются. Правда, пьяному Алексу из двенадцатой сказки как-то привиделся летящий дракон (с. 204–206). А потом с ним беседовал призрак архитектора Харрингтона. Да молодой математик из тринадцатой сказки пытался развлечь опьяневшую Лену рассказами про дракона, Азиза и Азизу, про гольден ретривера и про пиратов. Целостность книги обеспечивает не переключки сюжетов, заведомо минимальная, а «рифмовка» символики смыслов в этом своеобразном сонете. Самое лучшее в нем — мечты и фантазии, будь то красавица-голем, воображенный Израиль или царство бурундуков<sup>36</sup> в обетованной земле на «обратной стороне горы Кармель» (с. 242). Самое страшное в нем — это быть материалом для построения чьей-то мечты, будь то некрофилия, нейролингвистическое программирование, нацистский рай, бабуинское стадо или сионистский проект. Переход из «я» к «мы» — в этом случае означает «принудительную бабуинацию» или превращение в «человеческий пепел». Эти слова Бен-Гуриона, со смесью сочувствия и презрения, сказанные в адрес евреев, прибывших после нацистских концлагерей, Соболев цитирует дважды, в девятой и десятой сказках<sup>37</sup>. Люди, морально испеленные нацистами, затем в Израиле превращены в материал для строительства светлого будущего, каковым не стало оно и для их детей. И в ответ на «нейролингвистическое программирование» триадой «Армия, Танах, Трумпельдор» прозвучали слова с Валтасарова пира, процитированные Эрихом из поколения

<sup>36</sup> По-видимому, образ бурундука восходит к барсуку, от которого, по словам Визелера, образовано имя Таксо в апокалипсическом писании *Вознесение Моисея*. По мнению Визелера, в нем содержался «намек на какого-нибудь ревнителя веры или зилота, который, как барсук, скрывался в пещере от гонителей на иудейскую веру...». А.В. Смирнов, *Обзор памятников иудейской мессиологии // Книги Еноха. Тайны Земли и Неба*, Эксмо, Москва 2003, с. 488.

<sup>37</sup> в десятой сказке он назван по фамилии, а в девятой — фигурирует иносказательно: «первый премьер-министр Израиля — на индийский манер переименовавший себя в 'сына оленя'» (с. 153). Давид Бен-Гурион действительно был первым премьер-министром Израиля, но «сын оленя» — это Ицхак Бен-Цви, второй президент страны. Хотя сказке факт не указ, отмечу, что *гур* на иврите означает детеныша любого животного, будь-то котенок, щенок или олененок.

«человеческого пепла»: «Мене, Текел, Фарес»<sup>38</sup>. Еврейский человеческий пепел «рифмуется» с арабами, изгнанными из их Хайфских домов, а в тринадцатой сказке и с эмигрантами из СССР, — обозленной дешевой рабочей силой из трущоб, объявленными в Израиле бандитами и проститутками. Их дети, слоняющиеся по улицам, пьющие водку и нюхающие клей, как Лена с приятелями, или обабуиненные, как ее зять и сестра, не внушают надежды. Впрочем, Лену, подобранную в подъезде молодым математиком из бывшего СССР, корабль снов уносит в мир правды и тишины. Нет на нем алых парусов, и не стоит на палубе капитан. Есть только мачты и книги, да качка легкого шторма. Но Лена знает, что жизнь ее изменилась, и она сама будет совсем другой.

Как и *Иерусалим*, новая книга Соболева, глубоко связанная с израильской реальностью и еврейской культурой, написана по-русски. В отличие от многих произведений писателей-эмигрантов, иврита в ней практически нет, разве что отдельные названия, например, трактат *Брахот* из Талмуда, и некоторые топонимы, как Вади Салиб. Впрочем, топонимы иногда фигурируют только в переводе, скажем, Сад Матери и Сад поминовения. Или включают в себя перевод, как часть информации, предоставленной компетентным, но недоверенным рассказчиком, что происходит с долиной (вади) Сиах<sup>39</sup>. Отказ от «русита», «изруса» или «хебраша», как порой называют русско-ивритский суржик, особенно заметен в сказке *Про девочку и корабль*, в которой воспроизведена устная речь эмигрантов, включая подростковый сленг. Отсутствие в ней ивритских слов или их русифицированных форм

<sup>38</sup> Д. Соболев, *Легенды горы Кармель...*, с. 154. Форма фарес была принята в церковнославянских текстах. См. *Самые известные сюжеты Ветхого Завета: Иллюстрированная энциклопедия*, Белый город, Москва 2010, с. 96. в синодальном переводе Библии вместо фарес — упарсин и перес. «Вот и значение слов: МЕНЕ — исчислил Бог царство твое и положил конец ему; ТЕКЕЛ — ты взвешен на весах и найден очень легким; ПЕРЕС — разделено царство твое и дано Мидянам и Персам» (Дан, 5: 26–28).

<sup>39</sup> «Следует сказать, что, несмотря на то что теперь — из-за изменений, произошедших в значении ивритских слов, — название долины Сиах иногда переводят как 'долину слова' или даже 'долину дискурса' — этот перевод ошибочен, а само название связано все с тем же кустарником, которым покрыты ее склоны» (с. 34). В слове *сиах* действительно существует омонимия кустарника и дискурса, но долина слова, как и долина дискурса, — это плод авторской фантазии, а долина кустарника — результат народной этимологии, поддержанной и путеводителями. См. Ю. Полторака, *Хайфа: путеводитель по городу...*, с. 44. В действительности, название долины (или ущелья) происходит от ивритского глагола *суах* — гулять, поскольку долина эта с давних пор была излюбленным местом прогулок. См. Йоси Бен-Арци нахаль сиах ве-бустан хайат (Ручей Сиах и сад Хайат, иврит). *Маса Ахер* <http://www.masa.co.il/article/8063/נהל-שיח-ובוסתן-כיאט-3%הכרמל/> [20.01.2020]. Благодарю Лилию Дашевскую, обратившую мое внимание на статью хайфского географа, проф. Бен-Арци.

нарушает достоверность, одновременно приближая текст к русскому читателю.

Книга о Хайфе, в которой живет и работает Соболев, опубликована в Санкт-Петербурге, где он провел первые двадцать лет жизни. Созданная на основе израильского опыта и еврейской культуры, но недоступная ивритоязычным коллегам, специалистам по ибн-Гвиролю и Агнону, она принесена русскому читателю. К какой из культур отнести ее? К русской, к которой пришла напрямую? Или к израильской, ждущей ее перевода? Да и можно ли выбрать одну? Думаю, права, Михальска-Суханек, отказавшаяся втискивать книгу Соболева в прокрустово ложе определений<sup>40</sup>. Регионы культуры условны, их границы — размыты. Всюду бродят стада бабуинов, всюду грезит о потерянном рае бурундук. а когда иллюзиям его приходит конец, жить по-прежнему уже невозможно. Но «из тюрьмы, которая называется жизнь, есть выход, и этот выход — не смерть, а дорога» (с. 33)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> См. М. Michalska-Suchanek, *Współczesna literatura rosyjsko-izraelska na przykładzie powieści Dennisa Sobolewa...*, с. 216.

<sup>41</sup> Материал этой статьи был частично использован в моей рецензии, опубликованной в НЛО. Л. Фиалкова, *Между Хайфой, Хефой, Нефасой и Хефбургом*, «Новое литературное обозрение» 2017, 147, № 5, <https://magazines.gorky.media/nlo/2017/5/mezhdu-hajfoj-hefoj-nefasoj-i-hef-burgom-tvorimaya-legenda-denisa-soboleva.html> [21.01.2020].



ROMAN KATSMAN  
Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)



ORCID 0000-0003-0607-8047

## The Hebrew Poetry of the Younger Generation of Immigrants from the Former Soviet Union in Israel Part 1: Alex Rif, Nadia-Adina Rose

Hebrajska poezja młodego pokolenia repatriantów z byłego Związku Sowieckiego w Izraelu  
Część pierwsza: Alex Rif, Nadia-Adina Rose

**Streszczenie:** Na przykładzie twórczości izraelskich poetek (Alex Rif, Nadi-Adiny Rose) opisane są kulturowo-estetyczne wyznaczniki poezji hebrajskiej młodego pokolenia — tzw. *generation one and a half* — dzieci repatriantów z byłego Związku Sowieckiego. Szczególna uwaga poświęcona została zagadnieniu kulturowej spuścizny oraz tym poetyckim praktykom, w ramach których owa spuścizna znajduje swój wyraz. Jest to pierwsza część artykułu, następną — dotyczącą twórczości Yael Tomashov i Rity Kogan — ukaże się w kolejnym numerze.

**Słowa kluczowe:** hebrajska poezja repatriantów z byłego Związku Sowieckiego, *generation one and a half*, tożsamość kulturowa, sprzeciw wobec wiktyimizacji

Ивритская поэзия молодого поколения выходцев из бывшего Советского Союза в Израиле.  
Часть первая: Алекс Риф, Надя-Адина Роз

**Резюме:** На примере творчества израильских поэтесс (Алекс Риф, Надя-Адина Роз), рассматриваются культурно-эстетические особенности ивритской поэзии молодого поколения и «полуторного поколения» выходцев из бывшего СССР. Особое внимание уделяется вопросу о культурной преемственности и тем поэтическим практикам, различающимся у разных авторов, в которых эта преемственность формируется. В данном номере публикуется первая часть статьи, вторая — посвященная произведениям Яэль Томашов и Риты Коган — ожидается в следующем.

**Ключевые слова:** ивритская поэзия выходцев из бывшего СССР, полуторное поколение, культурная идентичность, отказ от виктимности

The emotional and intellectual attraction to sectionalism in the literature and research has undermined the concept of the literary, cultural and scientific melting pot. Dichotomies such as hegemony-margins and nativism-migration have penetrated nearly

every sphere of criticism. Scholars like Hannan Hever tend to regard nativism as an illusion and invention<sup>1</sup>, and the awareness of an element of immigration or exile<sup>2</sup> in the literature of the various *aliyot* is growing<sup>3</sup>. Nissim Calderon described the “multiplicity of cultures of Israelis” in literature, ideology and politics, and noted the multiplicity of ways in which the immigrants and the members of the second generation find their way to their original cultures. He also stressed that often these are not different cultures but rather an emphasis on the difference between a sector and its environment or between one sector and another<sup>4</sup>. Calderon has shown that the discourse on the subject calls not only for an *equal* attitude to all the actors<sup>5</sup> on the social scene but also a *different* attitude to each of them. The main actor today — the Mizrahi (Oriental) voice — calls for, as Haviva Pedaya writes, a study of the “deep cultural continuities” that bind it to its historical roots<sup>6</sup>. But the attitude towards the past reemerges differently in each and every sector. That is true of the relations between one or another sectoral literature and the hegemonic literature, especially since the boundaries of the latter as well as of the concepts of identity and authenticity are in no way defined or uniform, as Yochai Oppenheimer has stressed<sup>7</sup>. Adia Mendelson-Maoz has banded together writing in various sectors and diverse languages<sup>8</sup> under multicultural categories along with marginal literature but in doing so has also further sharpened the differences between the various sectors in this writing. Identity is then defined, today as in the past, by means of the affiliation to a sector.

At the end of 2018, Francis Fukuyama’s new book *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*<sup>9</sup> was published. It redefined, in keeping with the needs of the time, the concept of

<sup>1</sup> H. Hever, *From the Beginning, Three Essays on Native Hebrew Poetry* (Hebrew), Keshev Ieshira publishing house, Tel-Aviv 2008.

<sup>2</sup> Y. Oppenheimer, *Remembering the Diaspora in Hebrew Literature* (Hebrew), Mosad Bialik, Jerusalem 2015.

<sup>3</sup> For several years, Rachel Albeck-Gidron has been teaching a course “Hebrew Immigrant Literature” in the Department of Literature of the Jewish People at Bar-Ilan University.

<sup>4</sup> N. Calderon, *Pluralists against their Will, On the Multiplicity of Cultures of Israelis* (Hebrew), Zemura Bitan, Haifa 2000, p. 142–151.

<sup>5</sup> An actor is viewed as a subject of social activity — private and collective, human and non-human. See: B. Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Harvard University Press, Cambridge MA 1993; L. Boltanski and L. Thevenot, *On Justification: Economies of Worth*, trans. C. Porter, Princeton University Press, Princeton 2006.

<sup>6</sup> H. Pedaya, *The Return of the Lost Voice* (Hebrew), Hakibutz Hameuhad, Tel Aviv 2016, p. 15.

<sup>7</sup> Y. Oppenheimer, *What Does it Mean to be Authentic, Mizrahi Poetry in Israel* (Hebrew), Resling, Tel Aviv 2012, p. 10–20.

<sup>8</sup> A. Mendelson-Maoz, *Multiculturalism in Israel: Literary Perspectives*, Purdue University Press, West Lafayette, IN 2014.

<sup>9</sup> F. Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2018.



identity, not based only on nationality, geography, religion, ethnos, community, etc., but rather on perceptions and views, and more so on emotions: the insult and the demand for respect. At the same time, Alex Rif's book of poetry, *Tipshonet mishtarim* (Silly Girl of the Regime) was published. She is one of the founders and prominent figures in an artistic group called "Generation and a Half" or "Cultural Brigade", which brings together young artists who were born in the former Soviet Union, immigrated to Israel at a more or less young age, and today create in Hebrew while drawing on the cultural loads they acquired in their childhood and from their families. Owing to the social agenda of the group's art and activity, it has become a perfect test case for the concepts proposed by Fukuyama. On the other hand, his new book about his attempt to grasp the social developments of the last decade has become the object of a critical test in view of the artistic facts presented by the members of the "Generation and a half" and artists who are close to them. An analysis of their poetical and cultural works, particularly in poetry, may reveal their perceptions regarding identity and the modes of establishing it, and thus create an imagined stage of dialogue between them and one of the major trends in contemporary social thought.

I will open with a discussion of Rif's book and then proceed to the works of Nadia-Adina Rose, Yael Tomashov, and Rita Kogan. I will show that the poetry of the generation and a half rejects the paradigm of insult, anger, victimhood and the demand for respect, and moves, through sublimation of violence and a carnivalesque relief, to a paradigm of compassion, generosity, love and pride.

### **The language of Babushka of a Generation and a Half *Silly Girl of the Regime*, by Alex Rif**

The generation and a half struggled to acquire the new language and at the same time to preserve the "old" language, and while the symbolic, silent mother becomes an object of anger and protest, the grandmother (the "babushka") remains a pure source of discourse, story, formative legend. But within the discourse, the void, an imperceptible layer of life from a memory of the foreign past, entrenches itself, and demands a renewed plunge into the redeeming Hebrew, the present and clear Israeliness, which is also vexatious, pushing one back into the bosom of the mother-babushka, and so it goes back and forth. Thus

a language of many bodies is created, which is reminiscent of the Russian matryoshka doll, also known as Babushka — a stereotype of Russianness which refutes its own stereotypy in its mysterious, doleful complexity, so full of yearning for the infinity within. A consummate example of this is found in Alex Rif's writing. In her book *Silly Girl of the Regime* (2018)<sup>10</sup>, the poem *My beloved jachnun* seems like the manifest, compact and fiery, of her lyric protagonist:

Wait for me, I will break into your apartments,  
 With a bow tie made of toilet paper, sandals and socks.  
 This time too you will smile when I come in,  
 And when I pass you by, you'll roll your eyes.  
 Like Joseph, I will return  
 To sit among you at Friday night dinner,  
 And all my lice and titles will bless he who brings forth  
 Salt from the wound in a polite voice.  
 When they ask how my parents are doing  
 Or how I caught on so quickly to the language  
 I'll laugh at them with a mouth full of jachnun  
 And I will vomit with pride (24).

הכיו לי, אני עוד אתפרץ לדירות שלכם.  
 עם פפיון נזר הטיאָלט. מסננדלת גרביים.  
 גם הפעם תחייכו בכניסתי.  
 וכשאחלה – תגלגלו עינים.  
 כמו יוסף, אני יחזור  
 לשבת ביניכם בארוחת שבת,  
 וכל כני ותארי וברכו המוציא  
 מלח מן הפצע בקול מתרבת.  
 כשתשאלו מה שלום ההורים  
 או איך תפסקתי יפי את השפה  
 אצחק לכם בקה מלא ג'חנן  
 ואז אקיא בגאונה (24).

The poem is constructed like a rhetorical speech or a dramatic scene with a dialogue and a vigorous, violent action at its center, in the style of Antonin Artaud's theater of cruelty<sup>11</sup>. It is framed by two transgressive events: a break-in, in the first line, and vomiting in the last line. Their meanings are identical: the breaking down of a boundary between the I and the other, between private and public, between inner and outer. The poem creates an allegory of immigration along the lines of the "powers of horror" and "abjection"<sup>12</sup>: a gesture of the grotesque violence of the break-in by the stranger, swallowing up the local culture in a grotesque ritual, vomiting the swallowed up culture as a grotesque expression of successful socialization. At the center of the enthusiastic speech of the protagonist there is her rhetorical identification with the biblical Joseph, by means of which she creates her myth<sup>13</sup> as the loved, chosen brother, an object and victim of the brothers' hostility who becomes their redeemer. The meaning of this remedial transformation is reinforced by

<sup>10</sup> A. Rif, *Silly Girl of the Regime* (Hebrew), Pardess, Haifa 2018. The page numbers will be inserted in the text.

<sup>11</sup> A. Artaud, *The Theatre and its Double*, trans. V. Corti, Alma Classica, London 2013.

<sup>12</sup> J. Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. L.S. Roudiez, Columbia University Press, New York 1982.

<sup>13</sup> The myth is understood here in the concepts of Alexei Losev: miraculous personality history transmitted by words, when the miracle is the realization of the transcendental purpose of the personality in empirical history. See: A. Losev, *The Dialectics of Myth*, trans. V. Marchenkov, Routledge, New York 2003, p. 185.

means of the reversal of one of the main blessings of the ritual of a meal: he who brings forth bread from the earth — he who brings forth salt from the wound. This parallelism has two sides — metonymic and metaphorical: the bread is linked with the salt in metathesis and in a metonymic form (dipping of bread in salt as is customary during the blessing), and the earth is likened to a wound in a physical, material metaphor. The wound with the salt sprinkled on it is a symbol of the trauma of immigration, but by means of the new myth and the new ritual created in the poem, the trauma is processed and corrected — the removal of the salt from the wound presents a possibility of recovery. Like the vomiting at the end of the poem, the wound and the removal of the salt from it are a transgressive breach of the boundary of the body and a reference to the aesthetics of cruelty and abjection.

The metaphorical wound of immigration, analogous to the earth, is embodied in the sickening reality of the open mouth of the body. The wound with the bandage on it is the unique, one-time body of the entity, the personality in its embodiment, the reality itself. Jacques Derrida writes about the wound and poetry, when he revises the ethics of Emmanuel Levinas: “The signature of the writer, that same person who exists in the poem, as in every text — is always a wound. Whatever is open, never heals — that opening is the mouth, and that mouth speaks at the place where the wound is... those lips mark the mouth that speaks, even when it is silent, calls to other, without any preconditions, in the language of a hospitality that allows for no choice”<sup>14</sup>. Rif’s poem creates that stage of hospitality and speaks to the hosting other in the language of the wound, but it is also the language of abjection and of the bursting forth of violence. As long as the protagonist is talking and saying the blessing on the bringing forth of the salt from the wound, the wound remains open, the poem continues to be written, the trauma must be worked through<sup>15</sup>.

The main strategy the poet adopts for working through the trauma is the hyperbolic humoristic reversal, an aesthetic which, owing to Mikhail Bakhtin’s famous work, is known as carnivalesque<sup>16</sup>. At the opening of the poem, the protagonist is represen-

<sup>14</sup> J. Derrida, *The Wounding Truth. Or the corps-à-corps of Tongues*, interview with Evelyne Grossman, trans. M.S. Lieberman, “European Journal of Psychoanalysis” 2004, 19:2. <http://www.psychomedia.it/jep/number19/grossman.htm> [1.03.2020].

<sup>15</sup> On the wound of immigration, see also: Pedaya, *Return of the Lost Voice*, 90–93.

<sup>16</sup> M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. H. Iswolsky, MIT Press, Cambridge MA 1968.

ted in the figure of a girl-clown, heart-rending and annoying, like a caricature of the new immigrant from the Soviet Union with its two external cultural characteristics: a bow in her hair and sandals worn with socks. The bow tie is made of toilet paper so instead of being a symbol of festivity and high culture, it turns into low physicality, the head becomes the backside, in keeping with the laws of the carnivalesque laughter, and the aesthetic of abjection. It is like the vomiting at the end of the poem, when the mouth, the swallowing organ, becomes the secreting organ. In the same paradigm of the secreting mouth there is also the grotesque laughter of the protagonist, as the vomiting seems like its direct continuation. The clown-like, carnivalesque laughter destroys the hierarchy and creates chaos that undermines the order of the ritual discourse, so hypocritical and banal, of the native, hosting society: "how my parents are doing", "how I caught on so quickly to the language". The immigrant is perceived as a small girl, and hence the patronizing, paternal attitude towards her, but she, with artistic zeal, adopts that character as a carnivalesque mask in order to offend her adoptive "parents".

This is the essence of clowning, and it is already embodied in the title of the book, in the words the author uses to describe herself: "silly girl". The name refers to the tradition of silly, foolish characters in literature and culture: from *In Praise of Folly* by Erasmus of Rotterdam and *Ship of Fools* by Sebastian Brant, Shakespeare's fools, and up to the character of Ivan the fool in Russian fairytales, the younger but smarter and more successful son, which is similar to the character of the biblical Joseph. The "silly girl of the regime" is the figure of the naïve Soviet person, the double of the figure of the mother, and the speaking character is the confused character who does not tell: "her stifled lips confuse years/that are not from here" (47)<sup>17</sup>. She is the one who creates around herself the tiny, private gulag, as in the poem *My gulag*. That is how the character of the immigrant is depicted as a clown-silly girl-fool, and implicitly, is the one who triumphs, which is expressed both in her laughter of superiority and in her moving testimony in the last word of the poem — "pride". This is not pride elicited by the compliments of her pathetic hosts, but rather her ability to "bring forth salt from the wound" and to laugh at the two "homelands", to become integrated in both cultures (signified by the strange food and the strange clothing) and at the same time to be alienated from both of them, to sequester herself from them and through them.

<sup>17</sup> (47) "שִׁפְתֶיהָ הַקְּבִיּוֹת מְבַלְבְּלוֹת שָׁנִים / שְׁלֵא מִכְּאֵן"

We will see several other examples of the clownlike figure or of a carnivalesque reversal in the book. In the poem *Yevgeny* a process similar to the one in the previous poem takes place. The I establishes him/herself by offending and mocking the other while exchanging roles. This time the protagonist is the one wearing the mask of the native or the pathetic oldtimer, while the other plays the role of the despised new repatriate. The protagonist is a girl in a kindergarten who undertakes the task of socializing little Yevgeny:

I was already the one  
 Who explained to him,  
 In distinct Hebrew words,  
 That socks and sandals are,  
 How to put it, ugly,  
 That a sandwich with herring is,  
 How to put it, smelly,  
 And that he should speak Hebrew,  
 It's not Russia here!  
 The day Yevgeny came to kindergarten,  
 I was overjoyed (12).

זאת כבר הייתי אני  
 שהסברתי לו,  
 במלים עבריות מקדורות,  
 שגרבנים וסנדלים זה  
 איך לומר, מכוער,  
 שסנדביץ' עם דג מלוח זה,  
 איך לומר, מסריח,  
 ושנדבר עברית.  
 פה זה לא רוסיה!  
 ביום בו נבגני הגיע לגן  
 הייתי מאשרת (12).

The poem reflects an early stage of immigration, with its typical imitative behavior, while the previous poem presents a mature, independent character. Nonetheless, in both poems, the protagonist's behavior is infantile, in both the figure of the victim-clown is center stage (here she is sadder and not violent) in the scene of the cruel circus, and they both lead to the point of healing moment at the end, when the speaker achieves a sense of joy or pride by realizing her comic superiority, replete with venal self-irony.

In the poem *Air conditioner*, the protagonist describes how it took twenty-five years for her parents to install an air conditioner: "One day an air conditioner was born / just like a stork brought my brother / and they bought me in a store" (29)<sup>18</sup>. The comic reversal between a child and an object and between a birth and a purchase sharpens the absurd in the family life of immigrants, and the disparity between the acquisition of culture and of physical comfort: "there was money for ballet class, for organ lessons and a summer camp / but not for an air conditioner" (29)<sup>19</sup>. The protagonist mocks and laments the situation in which she herself is forced to be a kind of substitute for the lacking air conditioner. At the end of the poem, the heavy silence of the mother in front of the new air conditioner leaves no room for laughter or triumph.

<sup>18</sup> "יום אחד נולד מזנן. / כמו שצאת אה שלי הביאה חסידה / ואותי קנו בחנות" (29)

<sup>19</sup> "היה קסף לחוג בלט, לישעורי אורגנית ולקונצרט גל-עף / אבל לא למזנן" (29)

In the poem, *A recurring dream*, the figure of the mother is shaped in a carnivalesque, humiliating and cruel manner:

My mother tells me	אמא שלי מספרת לי
That when we immigrated to Israel,	שכשעלינו לארץ,
And money was scarce,	והמזבב הכלכלי היה קשה,
She sold her body to men.	היא מכרה את גופה לגברים.
In other words, my mother didn't clean	כלומר, אמא שלי לא עבדה בנקיון,
houses,	אמא שלי היתה זונה. [...]
My mother was a whore...	אמא שלי לא היתה עולה מקריסה מרוסיה.
My mother was not a smelly immigrant	אמא שלי היתה לברלית,
from Russia.	עם מיניות מתפרצת
My mother was liberal,	ותשווקה אסורה.
With brazen sexuality	לא סמרטוט רצפה,
And forbidden passion.	אמא שלי היתה מוכנה
Not a floor rag,	לרדת.
My mother was ready	כדי לקרד את הסכוי לעלות חזרה.
To go down,	אמא שלי היתה זונה! (34)
To try for a chance to rise up again.	
My mother was a whore! (34)	

In her nightmarish dream, the protagonist interprets the reality in a way that breaks the discourse and the culture down into three planes: the immigration, the duality of body and soul, the morals of victimhood. With bitter sarcasm, she places her mother at the center of the circus, and becomes a clown herself, with the unbearable mocking commentary on the character of the mother, that reverses the meanings and the values, turns the lofty into the despicable. In this nightmare, as in a distorted mirror, liberal, humanistic and feminist values, fundamental ideas absorbed in literature and culture studies, unravel. As in the earlier poems, this one leads to a point of reversal, the revelation or the proud self-fulfillment, while at the same time erasing the identity of the previous image. And as in the previous poems, this fulfillment mocks itself: "Not a floor rag" but rather "a whore". This is clown-like pride or pretension, like the ending of the poem "In the holy land I learned": "to travel in the world / to love the sea / and to feel contemptuous of ev-ry-one" (43)<sup>20</sup>. The tension between the concept of the melting pot and the concept of multiculturalism is manifested in the internal conflict and the difficulties of self-fulfillment, namely in an identity crisis. The crisis is given clown-like expression in the poem *Song of tranquility*:

Sometimes the melted part of me	לפעמים המתכת שבי
Fails to identify who	לא מזוהה את מי

<sup>20</sup> "לטיל בעולם / לאהב את הים / ולהתנשא על כו-לם" (43)

I have become.  
 Then I stand in front of the mirror  
 And begin to proclaim:  
 Hey, it's me.  
 I am going to fulfill myself,  
 And if I don't succeed  
 I can always make children  
 Nothing much has happened (44).

שהפכתי להיות.  
 אז אני נעמדת מול מראה  
 ופוצחת בקולום:  
 הֵי, זאת אני.  
 הולכת להגשים את עצמי,  
 ואם לא אצליח  
 תמיד אוכל לעשות ילדים  
 לא קרה כלום (44).

The poem underscores the basic pattern of the conception of subjectivity in the book: *non-identity (the creation of the doppelgänger, a mirror) — identification or the separation of identities (“cleaning” the wound) — a clown-like rectification (simultaneously proud and frustrated)*. A distinct example of this pattern — a search for the home: “I like to visit / in prisons / and cemeteries / and brothels. / That’s how it is / when you’re looking for a home” (66)<sup>21</sup>. The parable of the return of the prodigal son becomes a joke, the spiritual search, a physical search that goes through the shameful sites of the body. The carnivalesque reversal corrects itself when in the end the physical meaning of the home turns out to be a metaphor, which also contains within it the shameful reality of materiality and physicality. In the poem *Questions* another double of the protagonist appears — a grandmother living in a nursing home, an allegory of this world: “You ask / when will it end / this circus” (76)<sup>22</sup>.

A carnival always contains violence, playful or real<sup>23</sup>. Clowns can be amusing but also menacing. Rif’s immigrant-clown also has a violent facet, expressed in the characters of the fighter and the victim, as in the poem *Hapi-logue*, the last one in the book, in which the poet asks herself, “So what in fact / still remains?” (81):

You can already remove the patches of  
 the immigrant  
 Dismantle the weapon of Hebrew.  
 Set aside the shields of marvelous  
 Zionism.  
 You can relax in the living room with  
 a cup of black coffee  
 And to the glory of the melting, write  
 an epilogue:  
 My son, I have won your battle.  
 My parents, in your war I have not  
 succeeded.  
 Forgive me (82).

אפשר כבר להוריד את פלאי המהגרת  
 לפרק את נשק העברית.  
 לשים בצד את מגניח של הצינונות הנקדרת.  
 אפשר להתרוסס בסלון עם כוס קפה שחר  
 ולתפארת ההתחנך לכתב אחרית:  
 בני, את הקרב שלך נצחת.  
 הורי, במלחמה שלכם לא הצלחתי.  
 סליחה (82).

<sup>21</sup> “אני אוהבת לבקר / בבתים בלא / בתי קברות / ובתי בִּשְׁת. / ככה זה / כשמתפשטים בית” (66)

<sup>22</sup> “את שואלת / מתי כבר יגמר / הקרקס הזה” (76)

<sup>23</sup> A. Kozintsev, *The Mirror of Laughter*, trans. R.P. Martin, Transaction Publishers, New Brunswick–London 2010, 176–191.

The discourse of the Holocaust and the victims (the 'patch') is intertwined with the discourse of fighting and heroism ("weapon", "battle", "war"). On her internal stage, the protagonist presents her living room — a sign of normality and reconciliation, an end to the life of wandering, finding a home. However, the sarcastic tone shows that this too is an act, one more segment in the circus show. When she enumerates the three main means at the disposal of the Israeli ideological combat, she stresses only their power: the Holocaust, the Hebrew language and Zionism. She finished her compulsory military service, but the war isn't over, other soldiers are now loading their rifles, other victims are now wearing the patches of the immigrants. The lyrical confession about the achievement of peace draws the "portrait of immigration" (like the subtitle of the book), the front lines of the war. "To the glory of the melting [pot]" is a slur on it. The humor and the irony need not mislead the reader: the battle is still raging, and this is underscored by other poems in the book and stories about other wars.

The poem *Modern legend* tells about three siblings — "a pretty girl, a clever child, a mischievous infant" (79) — who, in the wake of World War II become "a widow, a hunchback, and a barren" (80). It is a quick sketch of the history of the twentieth century, similar to the poem *History*: "A pension of one thousand four hundred new shekels each month. / To move to a new country is like flying into space. / At the age of 42, deaf, mute. / Karelia, Kolyma, the Ural mountains, / Order number 22, to shoot anyone retreating, / clause five in your ID: Jewish" (74)<sup>24</sup>. This enables the protagonist to enumerate with one breath, without making any distinctions, all the afflictions of the Soviet regime and anti-Semitism, on the one hand, and the hardships of immigration and absorption, on the other. That is the victim-like identity of those who have experienced both of these. This parallelism is not cynical but rather it expresses the protagonist's consternation at the historical absurdity as well as her militant protest, more philosophical-historical than social. The historical absurdity is translated into an existential absurdity, so much so that the protagonist needs psychological treatment during her military service, as she relates in the poem *Therapy*:

My grandfather was a veteran  
Two fronts, two war medals  
And one dead family.  
I joined the IDF

סבא שלי היה וטרו  
שתי תזירות, שני אותות מלחמה  
ומשפחה אחת מתה.  
אני התגייסתי לצה"ל

<sup>24</sup> "אָלף אַרבע מאָות שְׁקלים חֲדָשִׁים פֶּנְסִיָּה בְּחֹדֶשׁ. / לְעֵבֶר מְדִינָה זֶה כְּמוֹ לְטוֹס לְחֵלֶל. / בְּגִיל 42, חָרָשׁ, 24 אֵלֶם. / קְרָלִיָּה, קוֹלִימָה, הַרֵי אוּרָל, / פְּקָדָה מִסְפֵּר 227, לִירוֹת בְּמִי שֶׁנִּסּוּג, / סְעִיף חֲמֵשׁ בְּתַעֲוֹדַת הַזְּהוּת: 'הַיּוֹדִי' (74)



Outstanding rookie, completed officers training,	מצטיינת טירונות, בוגרת קורס קצינים, יושבת אצל הקב"ן:
Sitting with the mental health officer:	את צריכה לטפל בקשר עם אבא.
You need to deal with your relationship with your father.	אבא שלי לא התגיס לצבא [...]
My father didn't join the army [...]	אמא שלי בכלל רצתה להגר לגרמניה
My mother just wanted to immigrate to Germany	אבל אבא שלי אמר רגלי לא תדרך (50).
But her father said	
I'll never step foot there (50).	

Rif's girl soldier, who's in therapy, creates a parallel between herself and her grandfather, above her father's head with the help of military service, even if this parallel is charged with self-irony and ridicule, in somewhat carnivalesque self-deprecation. As a member of the third generation of combatants in World War II, she feels a deep identification with them, sees them as an historic example of firm psychological strength, as in the poem *How was it in school*: "Look at me, my grandma said, / a woman for myself, a math teacher. / If not beautiful at least not ordinary, / not rich so then a communist, / not tall then at least concealed" (51)<sup>25</sup>. The grandmother, a former math teacher, appears again in the school (*Grandma and me*, 75), in a nursing home, with math exercises in her hand (*Questions*, 76), and in a cemetery with the possibility of making her a tombstone in the form of a math notebook made of marble (*New visit in the cemetery*, 69). The Grandmother seems distant but also close to the protagonist, almost her double, as in the poem *Grandma and me*:

And during her life we didn't speak.	ובחייך לא דברנו.
When I insisted on Hebrew, she didn't understand.	כשהתעקשתי עברית, לא הבינה.
When she gave up on Russian, I didn't listen.	כשתרה רוסית, לא הקשבתי.
You'll be a math teacher, she declared.	את תהיי מורה למתמטיקה, הצהירה.
Now she comes to me in my dreams.	עכשיו היא באה לי בחלומות.
Hand in hand she leads me	יד ביד מוליכה אותי
To my first day of study.	ליום הלימודים הראשון שלנו.
She mathematics, me English.	היא מתמטיקה, אני אנגלית.
And I worry about her.	ואני דואגת לה.
Will they understand her poor Hebrew?	האם ובינו את העברית הקשה?
Will they listen?	האם יקשיבו?
And only after she went into the classroom,	ורק אחרי שנכנסה לכיתה,
Proud and sure of herself,	גאה ובטוחה,
Did I remember: I actually wanted Literature (75).	נזכרתי: אני בכלל רציתי ספרות (75).

<sup>25</sup> "תסתכלי עלי, אמרה לי סבתי / אישה עצמית, מורה למתמטיקה. / אם לא יפה אז לא סתמית, / לא עשירה אז קומניקסיבית, / לא גבוהה אז לפחות גאונתנית" (51)

In this poem, too, as in *Therapy*, a psychological and historical parallel is created between the protagonist and the generation of grandparents. In her dream, she sees herself as a large-small woman-child, as a teacher and pupil at the same time, and that is her way of communicating with the memory, compensating herself for the lack of conversation and common language with the grandmother during her lifetime. The grandmother's pride and confidence are reminiscent of the protagonist, as she appears in other poems. The poem itself, in its broken down and nearly ungrammatical language also seems like a combined discourse, as if it were derived from the grandmother's speech. It attempts to insist on Hebrew without giving up on Russian, even though that's not possible, to listen although it's late and in fact there is nothing to listen to. But the protagonist creates the attentiveness in an artificial, symbolic manner, as attentiveness to myself-the other, as happens in dreams. This poem can be defined as minor literature<sup>26</sup>, because beyond the psychological dynamics, it also contains social-historical thought, and can be read as an allegory about relations between the generations and the *aliyot* to Israel — the relations between those who do not understand and those who do not listen.

Between the protagonist and her roots — grandfather and grandmother, mother and father, the country in which she was born — silence prevails, and that arouses her anger, anxiety and aggression. Although she is cut off from her mother tongue, she experiences a rupture in the connection with the mother-country and a yearning for "re-territorialization"<sup>27</sup>. This is how she turns to her homeland in the spiritual, despairing defiance of an orphan:

You gave birth to me and  
disappeared.  
You hid your soul from me [...]   
And if I ask you today — will you  
tell?  
As if three decades of silence  
have not passed between us,  
As if I did not read your secrets  
in the books of that damned war  
You will want to repair and you  
will remain repaired,  
And you won't tear (11).

גילדת אותי ונעלמת.  
העלמת נפשך ממני. [...]   
ואם אשאל אותך היום – את תספרי?  
כמו לא עברו בינינו שלשת עשורי שתיקה,  
כמו לא קראתי סודותיך בספרי המלחמה  
הארוכה הזו  
תרצי למשוך ותשארי מתקנת.  
ולא תקרעי (11).

<sup>26</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. D. Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.

<sup>27</sup> Pedaya, *The Return*, 100–102.

Here, as in other poems, the demand for a story and the frustration at its absence is very evident. The “rupture” in the narrative is perceived as violence and arouses violence, as an impediment to any possibility of correction. The story is not created, not because it is impossible to tell it or there is nothing to tell, namely, not due to the postmodern situation and what it involves — the collapse of narratives, facts and truths — but rather as a result of concealment. The protagonist points to “secrets” that lurk behind the silence, although the secrets are not secrets but rather a game and infantile simulation, because all of them are open to everyone and written in books. Everyone has such “secrets”— the mother, the grandmother and the other actors, but the protagonist does not join in the game of simulated secrets and chooses to break the silence that envelops the story of the immigrants from the Soviet Union. Unlike the generation of her parents, in her case it is not the silence but rather its belligerent fracture that arouses her pride. Although from a social viewpoint, in particular within the Russian-speaking community, she is preaching to the converted, on the Hebrew-speaking scene, the artistic and largely also the social, she does succeed in creating a scene for the formation of a new culture. It is one in which Hebrew appropriates the “secrets”, stories and the very “soul” of the Russian immigration, the creation of a discourse that is not torn between the generations and the languages, the rectification of the discursive, cultural and mental orphanhood. The stories that were not told are parallel to the possibilities of a life unfulfilled, disappointed loves. In dreams or fantasies in the style of alternative history, the protagonist compensates herself for the non-fulfillment of the desire for a psychological remedy. Thus, for example, in the poem *The ballad of Sasha Sokolov* about the love of childhood:

On long nights, in a child's bed, in the  
redeeming Zion  
He pursued me, around the  
slim-trunked birch tree  
For him, I was the light for the  
gentiles  
And for me, he was the remembrance  
of childhood  
Of everything promised, that does  
not exist.  
And in another life, when I search for  
him on Facebook  
To put out unkindled embers  
Dozens of blue-eyed unknown Sasha  
Sokolovs  
Will smile at me from the unfamiliar  
photographs (15).

בלילות ארוכים, במשט ילדים, בציון הגואלת  
הוא רדף אחרי, סביב עץ הלבנה דק הגו  
הייתי לו אור לגויים  
והוא היה לי ילדות למנוקרת  
של כל מה שהבטח ואין.  
ובחיים אחרים, כשאחפש אותו בפוקסבוק  
להשקיט שלהבות מהמצות  
עשרות קשה סקלוב נרים תכולי עינים  
יחסי לי מתמונות נקריזות (15).



And I didn't tell  
 About how the dreams were erased,  
 The floors you cleaned  
 And the panic attacks.  
 And towards evening,  
 When I finished judging your life as  
 a fraud,  
 I tried to remove the earrings  
 But I couldn't manage.  
 My lie was fused inside me  
 Like in a successful melting pot  
 As if it never were (27).

על מחיקת ההלומות,  
 נקייון הרצפות  
 והתקפי התרדנה.  
 ולעת ערב,  
 כשספמתי לדון את חסד לכוס רמיה,  
 רצייתי להסיר את העגילים  
 ללא הצלחה.  
 השקור שלי התאקה אל תוכי  
 כמו בכור התודך מצלה  
 בלא הנה (27).

The protagonist creates a myth of the heroine of immigration, in which the earrings serve as a major symbol, an object of desire and appropriation, a transition object, a signifier of infantile identification, the site of silence and silencing. This myth and the process of its creation exist as a paradigm of the honor and insult, the pride and humiliation that Francis Fukuyama writes about in his new book<sup>31</sup>. Thus the myth reflects the militant-victimlike consciousness. The earrings have become a lie, and the lie has become a body and an identity. The poem rejects and invalidates this paradigm, condemns it together with the concept of a melting pot. The protagonist judges herself unbiasedly, and in this trial, the story about the Soviet past serves as a false witness in relation to the reality in the past and as a true witness in relation to the reality of the protagonist in the present. If we once again use the metaphor of the language of the babushka, within the matryoshka of the real situation of the Russian past, a matryoshka of the lie in the present is concealed. But when it opens, a matryoshka of the actual Israeli truth is revealed. The earrings belong to the symbolic order that mediates between the imagined (the new myth of mother) and the real (denunciation or, as in the poem *My beloved jachnun*, the vomiting of the lie).

In the poem *Alain Delon gavarit po frantsuski*, the Russian sentence, grammatically distorted, that appears in the title (“Alain Delon speaks French”) from the popular song of the famous Russian rock group Nautilus Pompilius, is merely a pretext for the protagonist to declare her victory in her war of socialization in Israel:

I pronounce “R” with a guttural sound  
 Like a typical sabra [...]  
 He who laughed last laughs best.  
 Remember, my teasing brother?  
 I did not remain at the bottom,  
 I integrated like a big girl,  
 And who are you to tell me how to talk? (16)

את ה-ר' אגני מבטאת גרונית  
 כמו צברית טפוסית [...]  
 צוחק מי שצוחק אחרון.  
 זוכר, אחי המקניט?  
 אגני לא נשארת בתחתית,  
 השתלבתתי כמו גדולה,  
 ומי אתה שתגיד לי איך לדבר (16).

<sup>31</sup> Fukuyama, *Identity*.

The quote from the Russian rock song is, then, an expression in the language of the babushka. In a satirical, sharp parodic poem *Shura sings a song* (as in the Hebrew expression “Sara sings a song”) the figure of the poet appears with the name Shura, one of the Russian names derived from the name Alexander, Alex, which makes the protagonist the opposite double of the poet. She “gushes poetically” “in the promised land” “in the language of the diaspora”, who “sings of roots” and is perceived by the sabras as having “faultlessly integrated here”, while “the parents clean for others” (38–39). Here “a sad, old, painful Russian song” (38–39) is a stereotypical, caricatural image of the imagined literary Russianness that is meant to silence the real pain of the parents and the guilt feelings of the children: “No one blames” (38–39). Finally, the successful “integration” of the protagonist is also revealed as a lie, her “Russian song”, like the earrings from the above poem, symbolically fused into her flesh, becomes “a speaking voice”, when she no longer sings, but rather “screams from the cage” (38–39). This cage, into which the Russian poet has closed herself, is the cruel, actual reality, in the face of which the Russian song is merely an illusion and a falsehood. In the poem *Grandma cooked a crucifixion* (the parody of the Hebrew *Grandma cooked porridge* and of the Russian *Magpie-crow cooked porridge*), the flash of memory from childhood about a game, which was intended to educate the child and make her feel guilty, leads to a self-characterization that sounds as if it refers to the present, provocative and goading, somewhat clown-like, somewhat serious: “A very bad little girl” (17).

In the poem *My Gulag*, the Soviet emblems, like “Grandfather Lenin”, “Father Stalin” and “Gulag” are intended to signify the reason for the silence that links her mother and father: “The cold in Karelia unites / silent memories, / a corrective labor camp / with his daughter” (47)<sup>32</sup>. And this silence is intended to cast light on the reason for her silence towards her daughter, her refusal to tell here, in the Israeli present. The title of the poem — my gulag — further underscores the mechanism of appropriating the historical Russian or Soviet signs for the purpose of metaphorphizing or mythifying them, establishing the Israeli-immigrant subjectivity, which contains within it its frustration and pride. Thus the historical phenomenon of the gulag as a “corrective labor camp” becomes a poetical, philosophical and *ars poetica* image, to characterize the existential distress of the protagonist

<sup>32</sup> “הקר בקרליה מאגד / זכרונות שותקים, / בין מננה עבודה לתקון, לבין בתו” (47)

as an immigrant, and to characterize the poet herself as a prisoner of her artistic and social work to better humanity and the world — a brave and quite provocative analogy (although the comparison of the artist to a worker, slave or prisoner is not rare in literature).

Another example — *Novy God*, the poem and the concept that presents the new year that begins on the eve of December 31, the secular family holiday that is much beloved by immigrants from the Soviet Union. The system of the signifiers of this holiday is breaking apart, and in the words of the protagonist that collapse serves as a bleak picture of the dissolution of the family. Thus in the poem, *Brothers*, she “draws yolkas [spruce trees] with a star of David” (53), and she is most amazed in *Novy god*:

I decorated their tree.	קשטתי את העץ שלהם.
Not with the usual ritual	לא בטקס הרגיל
Nor with the right intention [...]	[...] לא בכונה הנכונה.
What will I pass on [to my children]	מה אעביר [לילדתי] מלבד מרדף עקר,
other than a barren pursuit,	חטוט בתוך עקר,
A search into the past,	שקר צר (73).
A narrow fragment (73).	

Thus the tree of New Year denotes the absence of the festive meaning of itself, signifies its death: “I excel in reading the inscriptions on tombstones” (53). With these bitter words we can summarize, the character of a Russian signifier in Alex Rif’s poetry, as demonstrated in *Silly Girl of the Regime*: an inscription on a tombstone.

### **The Snow of Metaphors** ***Ink of Snow*, by Nadia-Adina Rose**

Unlike Alex Rif, Nadia-Adina Rose, a painter and poet, immigrated to Israel as an adult, at the age of twenty-two, and thus does not belong to the generation one and a half. For her, as someone who stammers from childhood, the decision to write poetry in Hebrew arose from the desire not to hear her language<sup>33</sup>. Whereas Alex Rif’s protagonist is a merry clown, Rose’s protagonist in her book of poetry *Ink of Snow* (*Dio shel sheleg*)<sup>34</sup> is a sad clown: “The globe turns and turns / between the stars / like a snowball / and

<sup>33</sup> N.-A. Rose, Lecture given at Bar-Ilan University, 18 Dec. 2019.

<sup>34</sup> N.-A. Rose, *Ink of Snow* (Hebrew), Halycon, Tel Aviv 2015. The page numbers will be cited in parentheses in the body of the text.

I with a nose of carrot / in its center" (*Negative*, 101)<sup>35</sup>. Rose's circus clown is metaphoric and, unlike Rif's social orientation, hers is one large existential metaphor, the grotesque *danse macabre*. In the poem *Aunt Leah*, the elderly aunt is compared to the whipped cream on the cake whose layers are her dead relatives (16). The protagonist mourns the death of her sister in the poem *Unicycle*:

I am the clown	אני הליצנית
Appearing on a unicycle	המופיעה על סד אפן
Since you went away.	מאז לקתה.
A smile stretches over my face	חיוך על פני מתוח
Like a trapeze.	כטרפז.
I juggle balls of words	מלהטטת בכדורי מלים
And lose those	ומאבדת את אלו
That express your name.	שמבטאים את שמך.
There is no counterweight	אין שווי משקל
For my longing (73).	לגעגועי (73).

In the poem *I didn't believe*, the medical clown tells the protagonist that she is funnier than him, and the next day her father dies, and his face is covered with a sheet "like once when he played hide and seek [with her]" (39)<sup>36</sup>. Thus she completes the clownlike transformation: "A red nose / mismatched socks — / I put on the big / shoes of death" (39)<sup>37</sup>.

The loss is confusion, and even time itself is befuddled, its hand "fumbling in confusion / over the letters RIP" (66)<sup>38</sup>. The carnivalesque transgressive reversal in Rose's work is tragic, fragile and very cautious as in the poem in memory of her sister who was killed in a terrorist attack: "I do not stand / when the siren sounds / I go with you / on bus number 19" (68)<sup>39</sup>. Or as in the poem *I Searched*, that confuses joy and sorrow, finding and loss: "I walked about / back and forth / did not see [...] I was so glad / I found / your grave" (69)<sup>40</sup>. The poet's intuition perceives the profound mythic link between the violence of the carnivalesque turnabout, the wearing of the mask and the violence of the loss of identity, life and meaning. The violence forms the new text, and in it the letters and stones, the bodies and signs, the relations between them, which are given expression grammatically and visually, are objects that have an identical ontological status:

<sup>35</sup> "כדור הארץ מתגלגל / בין הכובים / כדור שלג / ואני עם אף של גזר / במקרוז" (תשליל, 101)

<sup>36</sup> "כמו פעם קששחק [אתה] מחבואים" (39)

<sup>37</sup> "אף אדם, / גרבים לא תואמים – / נכנסתי לנעלים / הגדולות של המנת" (39)

<sup>38</sup> "מגששת במקבוקה / על האותיות / תנצבה" (66)

<sup>39</sup> "אני לא עומדת / בצפייה / נוסעת אתך / באוטובוס קו 19" (68)

<sup>40</sup> "הסתובבתי / הלוך ושוב / לא ראיתי [...] כל כך שמחתי / מצאתי / את קברך" (69)



Tombstones crowd  
 Like acronyms  
 Of a man's life.  
 The narrow path between them  
 In unvoweled spelling, sums up  
 The transition  
 From here  
 To there.  
 There I stand in front of you  
 And the soles of my feet  
 Like apostrophes  
 Before the last  
 Letter (71).

מצבות מצטופפות  
 כראשי תבות  
 של חיי אדם.  
 השביל הצר ביניהן  
 מסכם בקתיב חסר  
 את המעבר  
 מפה  
 לשם.  
 שם אני עומדת מולך  
 וכפות רגלי  
 כגרשים  
 לפני האות  
 האחרונה (71).

That is how Rose's central poetic strategy, which can be defined as the use of ontological metaphors, is expressed. Here is another distinct example from the poem *On the thirtieth day*:

The last rain  
 Came down [from the heavens]  
 Like a captain  
 From the sinking ship.  
 I swayed from side to side  
 On the deck of the kaddish  
 Between Aramaic clods of earth and  
 the lawn (70).

הגשם האחרון  
 נרד מהם [מהשמים]  
 כרב חובל  
 מהאניה השובעת.  
 התנועעתי מצד לצד  
 על ספון הקדיש  
 בין רגבי ארמית לדשא (70).

While the first four preparatory lines contain anthropomorphic mythopoesis with the comparison image at the center and the double meaning of the Hebrew word *yarad* (came down), the last three lines create a pure metaphor — “deck of the kaddish” — which combines several synecdoches: ship – kaddish, sways of the worshipper – movements of the sailor, the heavens –the land, the dead language – lawn of the cemetery. The exaggerated metaphors in Rose's poetry can be explained by the desperate desire to create continuity, to unite fragments of reality —objects, relations, words, thoughts, pictures and facts. Thus poetry supposedly meant to advocate crisis and absence turns out to be mythopoetic — neo-romantic and decadent, surprising in its poetic uniformity and in the world picture it offers — a world in which everything resembles everything, is connected to everything, is at one with everything (opposites and contrasts are part of this uniformity). From the poet's vantage point, this total metaphoric uniformity enables recognition, understanding, remembrance and learning, as in the poem *History*, in which the protagonist learns history through her grandmother's snores that enter into her dreams (13). Then in the dream the grandmother's image turns into a metaphor of the history that inspires historical truth:

Daydreaming	סקרורית
I gazed at the colorful blanket	בהיתי בשמיקה הצבעונית
That covered her tiny body	המכסה את גופה הנזעיר
Like flowers on a battlefield.	כפרחים את שדה הקרב.
I was afraid that she	פחדתי שלא
Would not return in the morning, but would stay	תשוב בבקר, שתשאר
In that same war	באותה המלחמה
In which she lost my grandfather (13).	בה אבדה את סבי (13).

Like the figures of the grandmother and the mother in Rif's poetry, this grandmother is silent during the day, but in her case there is no need for talk, because she herself — her body, her position, her visibility — turn into a hieroglyph, a pictogram that tells the story of her participation in the World War II and her loss. It is a mythopoetic story, in which the grandmother is likened to the earth, she spends her nights with her dead husband, and hence already in her lifetime (in the protagonist's dreams) belongs to the other world. Materialistic mythification of the body is also evident in other poems by Rose. In the poem *Naptime*, the body is likened to an article of clothing, existence — to a hem in the clothing (20). Another examples: "I wear time like socks, / put on to my face / another pair of wrinkles" (*First rain*, 23)<sup>41</sup>; "The hand of the train twists / into the sleeve of the movement, / its elbow shoves aside who I was" (*Trip*, 24)<sup>42</sup>; "I shake expressions off my face / wear a bathing cap. / No one will recognize" (*Daytime buttons*, 27)<sup>43</sup>; "High voltage lines / on my forehead / I walk about on them / back and forth" (*Voltage lines*, 43)<sup>44</sup>. In these examples, the carnivalesque penchant for confusion, the wearing of masks and loss or blurring of identity is very pronounced, a tendency that entralls the protagonist (or perhaps also the poet herself) far more than the definition of identity.

Nonetheless, the identity that derives from dreams and memories does find its expression. Thus in the poem 1972, from which the title of the whole book is taken, and in which the protagonist recalls her father: "Trees dipped in the white ink of snow [...] the Russian hat on your head / like the title of a folktale / you taught me to read" (93)<sup>45</sup>. The metaphor unites body, clothing, writing and text, and creates the continuity of remembrance, learning, observing and reading. The protagonist learns history through her grandmother's snores and blanket, reads the folk tales through

<sup>41</sup> "אני גורכת את הזמן / מושקת על פני / עוד זוג קמטים" (יורה, 23)

<sup>42</sup> "יד הרפכת מתפתלת / בשרויל התנועה, / מרפקה דוחק / את מי שהייתי" (נסיעה, 24)

<sup>43</sup> "מנערת פני מהבעות / חובקשת כובע גם. / אף אהד לא זנה" (כפתורי יום, 27)

<sup>44</sup> "קווי מתח גבוהים/ על מצחי / אני מתהלכת עליהם / הלודף ושוב" (קווי מתח, 43)

<sup>45</sup> "עצים טבולים בדין לבן של שלג [...] הכובע הרוסי על ראשיך / ככותרת לאנדה, / שלפדת אותי לקרא" (93)

her father's hat and learns to write through the wintery body: trees like pens, snow like a white page in a notebook, tracks of sleds mark the lines on the page, the father is the one who "dictates" the text (93). Although the ink is white, the pictogram drawn with it is not invisible, nor does it signify absence. On the contrary, the snow is the main identifying code in Rose's book (much as it is in her paintings and installations). The snowfall appears as the image of immigration (*Immigration*, 92), the snowflakes are "trapped" in "language" (*Stutters*, 96), the protagonist compares herself to a snowman in the example cited above (*Negative*, 101), the snowfall is likened to a resurrection of the dead, and the protagonist, "wrapped in layers / like many generations", goes out "to welcome the souls" (*Resurrection of the dead*, 105)<sup>46</sup>. The poem *Backing up data* presents the processes of remembrance and writing in a metaphorical form:

A winter screen updates	מסך חורפי מעדכן
A storm above Jerusalem.	סערה מעל ירושלים.
From a non-computerized past	מעבר לא ממוחשב
An order is sent to touch	נשלחת הוראה לגעת
Frozen flakes of information	בפתימי מידע קפואים
Of my childhood.	של ילדותי.
I press on Back	לוחצת על Back
Move over to Russian	עוברת לרוסית
Fill out memory cards	ממלאה כרטיסי זכרון
With the snow	בשלג
Print my footsteps	מדפיסה את עקבותי
On a page (102).	על דף (102).

One can observe the difference between Rose's and Rif's poetry: While in Rif's poems we discern psychological realism, Rose's can be characterized as mythopoetic symbolism. Rose replaces the direct representation of the signifiers of childhood with material and physical metaphors; historical truth with metaphorical truth<sup>47</sup>; storytelling with atmosphere. This gives rise to another difference between her poetry and Rif's: since Rose's poetics are not based on direct mimetic representation, she does not turn the representation into simulation, the Russian past into simulacra. This past has no plot narrative, but it does have a solid ontological presence. It is white, fine and powdery like snow, its form more like an area, blanket or lawn, a chaotic fractal, rather than like any structure. But it is built into the "hardware" of reality like a memory card in

<sup>46</sup> "עטופה שקבות / כמו דורות רבים, יוצאת לקבל את פני הנשמות" (תחיית המתים, 105)

<sup>47</sup> P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, trans. R. Czerny, K. McLaughlin, J. Costello, Routledge & Kegan Paul, London 1977, p. 291–302.

a computer. Unlike Rif, Rose does not need the “language of the babushka”, to conceal one language within another, because all her languages are interconnected within the non-hierarchical area of the metaphor, of the “internet of everything” in which everything is linked to everything. The snow, like rhizome<sup>48</sup>, is the metaphorical network of the unifying meaning of the objects in reality, the images in the memories and the lyrical “footsteps” on the pages of the book. Although the poet refers to the subject of time on numerous occasions, in the network, time has nearly no validity: “I sit in the first / row / like in the front of time / there is scarcely any scenery / to distinguish between past / and future” (*Year-end play*, 107)<sup>49</sup>. The consciousness is presented here as if on the stage of the theater of the absurd: “The kaleidoscope of the stage devours / the characters once again” (107)<sup>50</sup>. In space-time covered with snow, the boundaries of personality and identity are also effaced. This situation makes it possible to create picturesque images and complex characters: “Holding on to the school chair / delicate / memorizing the monologue / of my childhood” (107)<sup>51</sup>. Thus in the metaphors, the boundaries between contents, subjects and signifiers melt, are erased, since, on the one hand, the content of that “monologue” is not presented, and on the other, the discourse itself, the book in its entirety becomes a monologue of the childhood<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, 3–25.

<sup>49</sup> “אני יושבת בשורה / הראשונה / בקהות הזמן. / כמעט אין תפאורה / להבחין בין עבר / לעתיד” (הצגת סוף השנה, 107)

<sup>50</sup> “קלדוסקופ הבמה טורף / את הדמיות מהדש” (107)

<sup>51</sup> “אוחזת בכסא בית ספר / עדין / משננת את המונולוג / של ילדותי” (107)

<sup>52</sup> Translated from Hebrew by Haya Naor.



## ELEONORA SHAFRANSKAYA

Московский городской педагогический университет (Rosja)



ORCID: 0000-0002-4462-5710

## Поиск дома и «собачий» топоним в прозе Дины Рубиной

Poszukiwanie domu i „psi” toponim w prozie Diny Rubiny

**Streszczenie:** W artykule analizie został poddany motyw domu, jeden z głównych w prozie Diny Rubiny, a dokładniej motyw poszukiwania domu, posiadający wyraźny geograficzny wektor — z Taszkientu do Moskwy, i dalej do Izraela. Owo poszukiwanie — początkowo podświadome, potem w pełni uświadomione — żydowskiego domu znajduje swój wyraz nie tyle w formie materialnej, co mentalnej. W artykule omówiono również kulturowo-mitologiczny kontekst toponimu *Roczna suka* i jego tragiczną rolę w losie bohaterki powieści *Oto idzie Mesjasz!*

**Słowa kluczowe:** Dina Rubina, motyw domu, bezdomność, żydowski dom, etniczna prapamięć, pies

## Search for a house and the 'dog' toponym in Dina Rubina's prose

**Abstract:** The article deals with the motif of the house, one of the main poetic ones in Dina Rubina's prose. More precisely, this is a search for a house that has a clear geographical vector: from Tashkent to Moscow, and then to Israel — a search, at first subconscious, then fully realized, for a Jewish home. As a result, the house is found, but not in its material expression, but rather in mental, which is much more important for the Rubina's heroes. The article considers the cultural and mythological context of the toponym *One-year-old bitch*, which played a tragic role in the novel *Here comes the Messiah* heroine's fate.

**Keywords:** Dina Rubina, motif of the house, homelessness, Jewish home, ethnic great-memory, dog

Дом в любой культуре и литературе — образ космоса, или миропорядка, если говорить мифологическими терминами, — и пространство для жизни, если рассматривать дом в экзистенциальном контексте. У каждого этноса есть особенные черты дома, отношения к нему, существуют свои ритуалы, в которые включен дом, однако все это частности, потому что дом у всех — основа бытия. Евреи в историческом контексте были лишены такого дома. Гонения, наветы, преследования зарабо-

тали комплекс характеристик евреев: всегда быть начеку, чтобы покинуть временное пристанище, бежать, спастись. Лишь в XX веке у евреев появилась возможность строить дом-крепость, дом-страну.

Ремесло мое — ремесло одного из каменщиков на постройке нового храма для моего самодержавного Бога, имя которому — еврейский народ. Когда молния режет насквозь черное небо чужбины, я велею моему сердцу не биться и глазам не глядеть: я беру и кладу очередной кирпич, и в этом мой единственный отклик на грохот разрушения<sup>1</sup>

— пишет в 1906 году Владимир Жаботинский, заложивший реальные основы *еврейского дома*.

Дом — один из главных мотивов прозы Дины Рубиной. Поиск *дома* ее героиней-рассказчицей сродни «строительству» дома — а это осознание своего еврейства, ощущение себя частью своего народа. Мифологема *дом-еврейство* представляется значимой для тех представителей еврейской истории и культуры, которые озабочены судьбой еврейства в контексте других народов.

Дом в литературе, будучи мотивом или образом, реальным жилищем или символическим локусом, воссоздан в диапазоне от созидания до разрушения. Еврей из простонародья, по словам Жаботинского, узнаёт свой, еврейский мир (не имея своей земли, страны, дома) по его изнанке, а русский мир он узнает по его лицевой стороне: «И он вырастает влюбленным во все русское униженной любовью свинопаса к царевне»<sup>2</sup>.

Дом у Рубиной не собственно жилище, а его поиск — от душевной бездомности к обретению гармонии, интенция которой связывает личный опыт героини с историей народа, а также с мифопоэтическим контекстом.

Мифопоэтика мотива «дом» приводит к главной святыне еврейского народа — к Храму (это одновременно и *Дом Господень*, и *Храм святости*, и *Дом святилища*<sup>3</sup>), в ментальности евреев сопряженному с мессианской идеей.

Попробуем рассмотреть мотив «дом» в географической последовательности, той, которая отражает перемещения рубинской героини-рассказчицы, или поиск ею дома, а не в хронологической последовательности текстов Рубиной. Эти

<sup>1</sup> В. Жаботинский, *О железной стене: Речи, статьи, воспоминания*, МЕТ, Минск 2004, с. 37.

<sup>2</sup> Там же, с. 22.

<sup>3</sup> Ж.-К. Аттиас, Э. Бенбесса, *Еврейская цивилизация: Энциклопедический словарь*, Лори, Москва 2000, с. 200.

перемещения связаны с тремя топонимами: Ташкент, Москва, Израиль.

Повесть *Яблоки из сада Шлицбутера*: героиня-рассказчица, молодой писатель из Ташкента, на несколько дней приезжает в Москву. За этот непродолжительный временной промежуток она дважды сообщает читателю о своей *бездомности*, сравнивая себя с чеховской Каштанкой: «Молодая, рыжая собака — помесь такса с дворняжкой, — похожая мордой на лисицу, бегала взад и вперед по тротуару и беспокойно оглядывалась по сторонам...»<sup>4</sup>. Поначалу эта чеховская реминисценция вписана в бытовой контекст: бабушка героини воспитывает внучку, говорит ей, что надо помнить и знать язык своих предков. «Ты не знаешь родного языка! — бушевала бабка. Я сидела с ногами в кресле и лениво отмахивалась надкушенным яблоком: бабка мешала мне читать 'Каштанку'»<sup>5</sup>.

По прошествии многих лет «молодая, рыжая собака» вспомнится, но уже в ином контексте, в ином осмыслении, потому что ничего не забывается, этническая память из глубин подсознания при запахах прошлого, при виде дворняги, при иных деталях, вроде бы ничего не значащих в экзистенциальной картине мира, возрождает контуры дома. «...Однако сейчас я понимала все, я ничего не забыла — ни словечка, ни интонации. То, что всегда казалось мне чуждым и совершенно бесполезным, оказывается, цепко жило в глубинах подсознания»<sup>6</sup>.

В своей краткосрочной командировке в Москву героиня посещает книжное издательство, специализирующееся на идишской литературе. Здесь она вдруг как бы попадает в локус своего детства — это запах яблок напоминает ей о нем. Тоска по детству вызывает воспоминания о бабушке, о ее «языке предков», а там и о многовековой боли изгнания, превращаясь в тоску по дому, дому-еврейству. И вновь звучат строки о бездомной, заблудившейся собаке. Строки — ставшие в повествовании рефреном, в ритме которого вызревает еще словесно не оформленное решение.

«Молодая, рыжая собака — помесь такса с дворнягой... бегала взад и вперед по тротуару...» Я брела к метро, беспокойно вглядываясь в лица пронсящих мимо людей, впервые силась ощутить — чья я, чья? И ничего не ощущала. И только, может быть, догадывалась, что это сокровенное чувство со-крови человеку навязать невозможно. Что порою приходит

<sup>4</sup> Д.И. Рубина, *На Верхней Масловке: Повести и рассказы*, Эксмо, Москва 2004, с. 254.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же, с. 255.

оно поздно, бывает — слишком поздно, иногда — в последние минуты, когда, беззащитного, тебя гонят по шоссе. Прикладами. В спину<sup>7</sup>.

Как когда-то гнали Фриду, сестру мамы героини, у которой была возможность спастись:

Говорят, в нее влюбился какой-то немецкий майор, и... ну, при известном раскладе она могла бы остаться жива... Но Фрида... [...] Короче, перед тем как повесить, ее гнали, обнаженную, десять километров по шоссе — прикладами в спину...<sup>8</sup>.

Героиня понимает, что сохранить свое этническое лицо, выжить помогало только чувство «со-крови» со своим народом, вечно гонимым:

Вот так мы бежали из Испании, вот так мы бежали из Германии, вот так мы бежали из Польши, вот так мы бежали из... вот так мы бежали... Вот так Я избрал тебя из всех народов, как стадо свое, и стану перегонять тебя, как стадо, с места на место, чтоб не забывал, и не успокаивался, и не смешивался с языками другими...<sup>9</sup>.

На этапах изгнания в судьбе еврейского народа порой появлялся суррогат дома, но это длилось недолго, еврею давали понять, что он *пришлый*, именно этот «кульбит» чужой ментальности заставляет помнить себя, свои этнические корни и вести дальше поиск своего дома:

Любопытное то было время: изображать евреев в текущей литературе считалось... не совсем приличным. [...] и только в одной ситуации герою позволялось быть евреем: когда он клеймил тех предателей и подлецов, которые, бросив Родину, уезжают в Израиль<sup>10</sup>.

В биографии героини Рубиной таким суррогатным домом, временным пристанищем выглядит Ташкент:

И что тебя в Ташкент занесло? — опять спросил он. — Я обиделась: — Почему — занесло? Я там живу. Думаете, в Ташкенте жизнь хуже, чем в вашей сумасшедшей Москве?.. Занесло не меня, а родителей. Отец после ранения в госпиталь попал, так и остался. А мама с дедом и бабушкой — в эвакуацию... Вообще-то они с Украины<sup>11</sup>.

Запах яблок, учуянный героиней, становится символом-воспоминанием былого дедовского дома, «суррогатной матери».

<sup>7</sup> Там же, с. 271.

<sup>8</sup> Там же, с. 267.

<sup>9</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия!*, Ретро, Санкт-Петербург 2001, с. 143.

<sup>10</sup> Д.И. Рубина, *На Верхней Масловке...*, с. 243.

<sup>11</sup> Там же, с. 264.



Вновь на память приходит Каштанка, о которой она читала в детстве, в дедовском доме.

[...] я ...под усилившийся запах яблок полетела в обморочную глубину гулкого колодца... вынырнула в до боли знакомом месте и, оглядевшись, поняла, что стою в дверях дедовского сарая, в тихом и зеленом Рыночном тупике<sup>12</sup> Кашгарки<sup>13</sup>.

Уже нет того сада — и нет того дома: случилось то самое вавилонское столпотворение: народы отправились на поиск своего исконного дома. И героиня *Яблок*... тоже ощущает себя заблудившейся на перепутье прошлого.

Парафразом темы прапамяти — об этнических корнях и исторических скитаниях своего народа — звучит фрагмент из *Яблок*...: героиня в дрёме слышит в радиозфире испанскую речь и понимает ее, хотя прежде никогда не знала испанский язык: «[...] я поняла только, что во всех людях живет ощущение предъязыка и в гипнотическом или полугипнотическом состоянии наш мозг может вытворять черт знает что...»<sup>14</sup>.

Мотив *бездомности* в прозе Рубиной связан не только с печальной историей еврейского народа. Экзистенциальные интенции *бездомности* ощутимы во многих рубинских текстах, не имеющих отношения к этническим проблемам. Однако на метауровне бездомность рубинских героев — это проекция потаенных смыслов, фиксация — посредством звуков и образов реальности — этнических ментефактов: так, героиня слышит из окон тюрьмы слова песни, которыми «материализовано» ее подсознательное желание:

Течет реченька по песо-очечку, / Бережо-очки моет, / Воровской парень, городской жулик / Начальника про-осит: / Ты начальник, винтик-чайничек, / *Отпусти до до-о-му...* / Видно, скурвилась, видно, ссучилась / Милая зазно-оба...<sup>15</sup> (курсив мой — Э.Ш.).

Один из сборников ранних рассказов Рубиной носит характерное название — *Дом за зеленой калиткой*<sup>16</sup>. Собственно рассказ, вошедший в сборник и давший ему название, — написан в 1979 году. Вряд ли тогда в сознании писателя был наме-

<sup>12</sup> Кашгарка — эпицентр ташкентского землетрясения 1966 года, здесь — символ разрушения дома, исхода народов, и евреев в том числе, из дома, которого больше нет.

<sup>13</sup> Д.И. Рубина, *На Верхней Масловке...*, с. 259–260.

<sup>14</sup> Там же, с. 259.

<sup>15</sup> Д.И. Рубина, *Последний кабан из лесов Понтеведра: Роман, повесть*, Симпозиум, Санкт-Петербург 2000, с. 225–226.

<sup>16</sup> Д.И. Рубина, *Дом за зеленой калиткой*, Вагриус, Москва 2002.

чен мотив *обретения дома* героиней-рассказчицей, *еврейско-го дома*, он вызревает только в текстах 1990–х годов. Однако в рубинском метапространстве, в его ретроспективном осмыслении, этот мотив уже намечается, хотя бы бессознательно. Сам *дом за зеленой калиткой* — это место, где юная героиня берет уроки музыки. Он остается в ее памяти неприятным местом: его хозяйка, «мягкая ленивая женщина, превосходно игравшая изящную пьесу Бетховена 'Элизе'»<sup>17</sup>, посеяла в героине (благо, ненадолго) недовольство собой («Я ненавидела свои четвертый и пятый пальцы»<sup>18</sup>), презрение к себе за то, что унесла (украла) из этого дома, будучи ребенком, совершенно ненужную ей губную помаду. Это испытание, оставшееся в памяти героини под именем *дом за зеленой калиткой*, становится не только «жертвоприношением музыкальному идолу»<sup>19</sup>, но и вехой на пути к дому.

Герой рассказа *Терновник*, мальчик, находится на рубеже к дому: его еще нет, но он вот-вот должен быть построен, пока есть угол, где можно перекантоваться. Отец, с которым жили врозь, говорит мальчику:

[...] здесь твой дом... [...] Нет, дом был там, где была мать. Это мальчик чувствовал очень остро. Даже когда не существовало вообще никакого дома и они ютились у тети Тамары с дядей Сережей, его дом был там, где находилась она — ее голос, ее запах, ее черный свитер, ее жестикуляция и выкрики<sup>20</sup>.

Дом-мечту мама мальчика называет «звучно и возвышенно» *кооператив*, который в фантазиях ребенка предстает неким космическим кораблем:

[...] вот он ждет их на взлетной полосе, сверкающий, узкий и легкий, как птица, – кооператив! Вот они с матерью — в комбинезонах, со шлемами в руках — шагают к нему через поле. И вот уже люк откинут, они машут толпе внизу, застегивают шлемы и наконец влезают в новейшей модели сверхзвуковой кооператив!<sup>21</sup>.

Повесть *На Верхней Масловке*: ее герой, Петр, талантливый, несовременный своей интеллигентностью, любимец Мастера, приехавший в Москву из провинции, так и не сможет вписаться в суетное хитросплетение столичной жизни, прожив нема-

<sup>17</sup> Там же, с. 187.

<sup>18</sup> Там же, с. 173.

<sup>19</sup> Там же, с. 187.

<sup>20</sup> Там же, с. 71.

<sup>21</sup> Там же, с. 67.

ло лет приживалом при старухе, уникальной своим долгожительством и «музейной» биографией. И опять рядом с героем появляется дворняга, знак бездомности:

Из-за фонаря выскочил бездомный сирота Шарик, которого здесь изредка и скудно подкармливали, пристроился сзади на почтительный шаг и потрусил с Петей через дорогу к остановке. [...] — Дружище, взял бы, ей-богу взял... [...] да старуха выгонит обоих... Два приبلудных пса — даже для нее многовато...<sup>22</sup>.

Искреннее отношение к старухе («Пятнадцать лет бок о бок я существовал с самой Искренностью... [...] Пятнадцать лет меня обдавало печным жаром правды»<sup>23</sup>) воспринимается окружением Петра как обычная житейская история: можно потерпеть ради столичной прописки, ради *обретения дома* — и не осуждается. Старуха умирает. Петр, уже «прописанный», выписывается и отправляется туда, откуда приехал пятнадцать лет назад.

Затем, что домой пора, — просто сказал Петя... я подзадержался в столице, и мы порядком надоели друг другу... [...] Явился бос и гол, таким и уйду из стольного града... [...] — Петя, вы с ума сошли! — воскликнула Нина. — Извините меня, я назову вещи своими именами: дожить, дотерпеть до того, чтоб получить наконец в Москве свой законный угол, и так странно, глупо, неожиданно все бросить?<sup>24</sup>.

Петра гонит из столицы тоска по дому (а это не столичная прописка), по врожденному желанию человека обрести свое гнездо. Найдет ли? «Пора гасить свет»<sup>25</sup>, — читает он в книге, читает еще и еще эту фразу, твердит, как приговор: «Пора гасить свет, но для чего сердце не теряет желаний с потерей надежды?»<sup>26</sup>.

Эта природная тяга к дому никак не связана со стремлением к комфорту и стереотипу достойной жизни. У каждого народа свой дом, любовь к которому вне житейской логики.

Повесть *Камера наезжает!*...: ее героиня, находясь в экстремальном состоянии («пропала жизнь»), видит безрадостный *чужой пейзаж*:

Мы ехали довольно быстро. По краям шоссе бежали хлопковые плантации, иногда проскакивали тоскливые мазанки. Вдали слезились два таю-

<sup>22</sup> Д.И. Рубина, *На Верхней Масловке...*, с. 9–10.

<sup>23</sup> Там же, с. 155.

<sup>24</sup> Там же, с. 153–154.

<sup>25</sup> Там же, с. 160.

<sup>26</sup> Там же, с. 161.

щих огонька. Казалось, это *желтоглинное* пространство вращалось вокруг машины, как гончарный круг<sup>27</sup> (курсив мой — Э.Ш.).

А ее случайный спутник, глядя туда же, видит совсем другое — *свой дом*: «Италий был, Швейцарский Альпа был, Венеция видел, Норвегий-Марвегий был... — певуче проговорил известный узбекский актер. — Такой красивый земля, как наш, нигде нет...»<sup>28</sup>.

Хозяин лавки на склоне Масличной горы обращается к обретшей наконец дом героине: «Смотри, мотэк... я в своей жизни пошлялся по разным америкам-франциям... по этим... как их? — швейцарским альпам... Поверь, красивей, чем наша с тобой земля, нет на свете!..»<sup>29</sup>.

Склон «Масличной горы, неровно заросший Гефсиманским садом»<sup>30</sup>, напоминает героине бок овна, того самого, которого библейский Авраам принес в жертву Богу взамен сына Исаака. Овен — это видение героиней собственной судьбы, ее кульминации. Овен — искупительная жертва:

Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня! Авраам оглянулся и увидел позади себя овна, запутавшегося рогами в чаще. Он взял овна и принес его во всесожжение вместо Исаака. И нарек Авраам место то Иегова-ире, «Бог смотрит на меня»<sup>31</sup>.

Склон Масличной горы, увиденный героиней в образе овна, — это метафора той жертвы, которая принесена во имя дома, во имя обретения дома: оставленные позади люди, чувства к ним, воспоминания о прошлом, Ташкент и Москва.

Ты мог болтаться вдали от нее тысячу и две тысячи лет, но когда ты все-таки вернешься сюда из прекрасного города своего детства и своей юности, от любимых друзей и возлюбленных... которых ты так умело ласкал... когда ты все-таки вернешься... она отверзает для тебя свое лоно...<sup>32</sup>.

Героиня повести *Последний кабан из лесов Понтеведра*, оказавшись в Израиле, на своей исконной родине, воспринимает родной ландшафт так же, как «известный узбекский актер» из повести *Камера наезжает!..*:

<sup>27</sup> Д.И. Рубина, *Последний кабан...*, с. 291.

<sup>28</sup> Там же, с. 291.

<sup>29</sup> Там же, с. 315.

<sup>30</sup> Там же, с. 134.

<sup>31</sup> Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы. Книга Бытия*, перевод Л. Володарская, послесловие Х. Бен-Иакова, Б.С.Г.-Пресс, Москва 2002, с. 258.

<sup>32</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 359–360.

Который год живу я в «пустыне дьявола», на середине пути в преисподнюю, и, признаться, ничего более отрадного для глаз в жизни не видела. Наш городок, вознесенный на вершину одного из самых высоких перевалов Иудейской пустыни, напоминает поднебесный мираж...<sup>33</sup>.

Поиск дома сопряжен с бытовыми реалиями: *бездомная* героиня повести *Камера наезжает!*.. втянута как сценарист в чуждую ей круговерть кинопроизводства — она идет на это ради того, чтобы приобрести жилье, дом, в его реальном жилищно-бытовом смысле.

Всю жизнь я жила в стесненных жилищных обстоятельствах. В детстве спала на раскладушке в мастерской отца, среди расставленных повсюду холстов. Один из кошмаров моего детства: по ночам на меня частенько падал заказанный отцу очередным совхозом портрет Карла Маркса, неосторожно задетый во сне моей рукой или ногой<sup>34</sup>.

В этой повести сконцентрирована та география поиска дома, которая рассеяна по всей прозе писателя. Ташкентский поиск дома обывовлен ожиданием двухкомнатной квартиры. Место строительства все время меняется, но, когда, наконец, дом был построен, героиня покидает Ташкент, уезжает в Москву. «Квартиру сдали в кооператив... [...] Потом я и вовсе уехала из России, что окончательно обесценило ту давнюю взятку за несбывшуюся квартиру...»<sup>35</sup>. Ведомая какой-то силой, интуитивно чувствующая, что ее дом не здесь, героиня безболезненно соглашается с нереализованными попытками обретения дома: «Не должна была я жить в этом чужом доме...»<sup>36</sup>.

Обретает ли героиня собственно дом как вид жилья, в его материальном выражении? Вряд ли. «Со всем остальным я смирилась. Например, с тем, что опять я сплю в мастерской, среди расставленных повсюду холстов, и время от времени ночью на меня падает неоконченный мой портрет, неосторожно задетый во сне рукой или ногой...»<sup>37</sup>.

Однако дом как пристанище души, дом — царство гармонии, единения со своим народом, его историей — да. И если героиня сомневается в найденном наконец доме: «Забавно, что единственную в своей жизни окончательность, единственную бесповоротную завершенность я как бы и не желаю заметить»<sup>38</sup>, то для читателя это очевидно. Дом, обретенный

<sup>33</sup> Д.И. Рубина, *Последний кабан...*, с. 20.

<sup>34</sup> Там же, с. 230.

<sup>35</sup> Там же, с. 236–237.

<sup>36</sup> Там же, с. 311.

<sup>37</sup> Там же, с. 306.

<sup>38</sup> Там же, с. 316.

героиней, совпадает с ее ощущением себя недостающим звеном в цепи исторических событий, в этнической картине мира: «В первые же дни она ощутила себя камушком, точно вставленным в изгиб узора огромного мозаичного панно, кусочком смальты, которые подбирает рука Того, Кто задумал весь узор»<sup>39</sup>.

В традиции русской литературы (к которой принадлежит Рубина) мотив дома присутствует в нескольких ракурсах. Так, в литературе XIX века наблюдается как минимум три позиции в отношении персонажей с домом. Первая: они бездомны (Рудин, Базаров, Раскольников, Мышкин и др.). Вторая: они обитают в доме-усадебье —

[...] это отчий дом, родовое гнездо, которое человек покидал в поисках своего жизненного предназначения и в которое возвращался. Не случайно в литературе той поры сюжетобразующей стала ситуация как отъезда из родного дома, так и возвращения в родовое имение<sup>40</sup>.

Это был дом с особым уставом и ритуалами (Ларины, Ростовы, Болконские и др.). Третья: они теряют дом (Головлевы, Елена Инсарова, Лаврецкий, Войницкий и др.).

Обретения дома, мучительного, длиною в жизнь, до Рубиной встретить вряд ли можно. Пожалуй, такое обретение дома, как в прозе Рубиной, есть в волшебной сказке — после ряда сложных испытаний, в финале пути героя, но это совсем другая словесная парадигма. Долгожданный, обретенный дом сродни погружению сказочного героя в ирреальный мир волшебного пространства.

Роман *Вот идет Мессия!*: рубинская героиня ощущает, как дом все ближе к ней. Ей встречаются прохожие, среди которых она узнает своих умерших родственников. В чужих людях совпадают и тип лица, и походка, и манеры ее близких: «...Вылитый дядя Исаак, только чуть больше лысина на затылке, — так ведь сколько лет после его смерти прошло. А сколько раз она уже натыкалась на деда! Дважды бежала следом, чтобы еще раз в лицо заглянуть...»<sup>41</sup>.

Обретенный героиней Рубиной дом — это не решение проклятого «квартирного вопроса». Дом для нее — все пространство Израиля, с его нерешаемыми проблемами, ужасами террористической повседневности, словом, это вовсе не

<sup>39</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 19.

<sup>40</sup> И.С. Южнова, *Усадебья в творчестве М.Ю. Лермонтова*, «Вестник Нижегородского университета имени Н.И. Лобачевского» 2016, № 1, с. 259.

<sup>41</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 20.

благостный, обетованный мир, но это ее дом: вся страна как большое, многодетное, шумное, крикливое семейство, где все друг с другом на ты, где господствует атмосфера раскрепощенности. Зяму удивляет и пугает «домашность всей этой страны и ее населения».

Все ее жители относились к стране как к своей квартире, и так одевались, и так жили, не снимая домашних тапочек, и так передвигались по ней, и так ссорились, — незаметно, небрежно и смертно привязаны к домашним...<sup>42</sup>

Возвращаясь на время в Россию, героиня Рубиной чувствует «себя человеком, который все лето ходил на даче босиком, а сейчас вернулся в город и должен... втиснуться в свои узкие старые туфли»<sup>43</sup>.

Ее удивляют израильские бытовые сценки: водитель автобуса Хаим и его жена Сара, которая каждое утро печет булочки, а Хаим кормит ими незнакомых солдат — это напоминает будни большой патриархальной семьи, где заботливые родители должны накормить своих детей.

Их что — не кормят? — спросила Зяма после первой такой раздачи.  
— При чем тут — кормят не кормят? — сказал ей Хаим раздраженно. — Они стоят на посту. В дождь, в жару. Это наши дети, наши мальчишки. Они охраняют тебя, меня... в них бросают камнями<sup>44</sup>.

Еще сценка: на развилке дорог, автобусной остановке, стоит телефонный автомат. Не из него звонят — из телефона-автомата раздаются звонки, подходит любой, ждущий автобус, — из трубки звучат домашние фразы.

Позови маму... — А кто — мама? В трубке подумали, вспоминая. — Мири. Мири Кауфман из Кохав-Яакова. Она обернулась и крикнула в небольшую группку поселенцев: — Мири Кауфман — Кохав-Яаков — есть!<sup>45</sup>

Дом — страна, дом — семья, в семье — дети, они учатся в школе, в школе рисуют дом. «Сегодня рисуем свой дом, — сказал учитель Гидеон. — Как это — дом?.. [...] — Это невозможно, — сказал Джинджик. — Все сразу можно увидеть только с вертолета»<sup>46</sup>. Джинджик не мог нарисовать дом, так как не

<sup>42</sup> Там же, с. 24.

<sup>43</sup> Там же, с. 415.

<sup>44</sup> Там же, с. 181.

<sup>45</sup> Там же, с. 76.

<sup>46</sup> Там же, с. 232–233.

видел его целиком, никогда не поднимался ввысь. И учитель организовал ему нужный «ракурс»:

Прижавшись лбом к стеклу, Джинджик смотрел на две черепичным кренделем изогнутые улицы, на круглую коробочку водонапорной башни, на белый купол недостроенной синагоги и на одинаковые ряды спичечных коробков-вагончиков, спускающихся к оливковой долине<sup>47</sup>.

«Воспаривший» еврейский мальчик и дом, который он видит, сродни образам на полотнах Марка Шагала. Почти так, как рубинский Джинджик, вспоминает художник в книге *Моя жизнь*:

И наконец я здесь, лицом к окну, с раскрытым молитвенником в руках, и могу любоваться видом местечка в субботний день. Синевя неба под молитвенный гул казалась гуще. Дома мирно парили в пространстве. И каждый прохожий как на ладони<sup>48</sup>;

Плетни и крыши, срубы и заборы и все, что открывалось дальше, за ними, восхищало меня. Что именно — вы можете увидеть на моей картине «Над городом». А могу и рассказать. Цепочка домов и будок, окошки, ворота, куры, заколоченный заводик, церковь, пологий холм (заброшенное кладбище). Все как на ладони, если глядеть из чердачного окошка, примостившись на полу<sup>49</sup>.

По замечанию Наталии Апчинской, «Заповеди Моисея запрещали 'делать изображение того, что на небе... на земле... и на воде' (Исход, 20:4). [...] Шагал отличался... тем, что сумел стать художником не вне, а внутри национальной религиозной традиции...»<sup>50</sup>.

Зяма часто вспоминает слова своего деда: «Мамэлэ, ты принадлежишь к такому народу, что в любую минуту должна быть готова подкупить охранника в гетто»<sup>51</sup> — это о тех поведенческих чертах, ставших историческими характеристиками евреев. К ним отсылают фрагменты романа, связанные с суррогатной родиной:

[...] в этот момент перед ним (Виктором — Э.Ш.) вдруг вихрем протащи-ли его детство в огромном дворе на Бесарабке, свору мелких дворовых хулиганов, вечно допекающих его воплями «жидяра», «жидомор»... как еще они его называли? По-всякому...<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Там же, с. 235.

<sup>48</sup> М. Шагал, *Моя жизнь*, перевод Н. Мавлевич, предисловие Н. Апчинская, Азбука-классика, Санкт-Петербург, 2004, с. 51.

<sup>49</sup> Там же, с. 67.

<sup>50</sup> Там же, с. 13.

<sup>51</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 293.

<sup>52</sup> Там же, с. 231.



Поиск дома подобен вселенскому переселению, сравнимому с «космическим взрывом, в результате которого, клубясь и булькая в кипящей плазме, зарождается новая Вселенная»<sup>53</sup>. Воспоминания о том временном доме оттеняют преимущества обретенного дома:

[...] твоя фамилия может прожить там тысячу лет... Но все равно придет день, когда та земля крикнет тебе: «Грязный вонючий жид! Убирайся с моего тела!» [...] А твоя земля [...] когда ты умираешь, она принимает тебя в последнее объятие и шепчет тебе слова кадиша — единственные слова, которые жаждет услышать твоя душа... Вот что такое эта земля — для тебя. И только для тебя... Для других она была камнем, бесчувственным камнем [...]»<sup>54</sup>.

Собственно дома — строения, жилища — у рубинских персонажей как не было, так и нет: один персонаж возводит «декорации Дома»<sup>55</sup>, другой живет в вагончике (Зяма). Но важно, что можно собрать в горсть песок или камушки и почувствовать, «прочитать» по ним о тысячелетнем прошлом предков, о доме.

Поначалу линейно выстроенный поиск дома вплоть до его обретения (в романе *Вот идет Мессия!*) в итоге мифологично замыкается в круг: по законам экзистенциального хронотопа героиня оказывается вместе со своим народом в том пространстве, откуда вышли ее предки. Круг замыкается, «чтобы пригнать Божье стадо на этот клочок извечного его пастбища, согласно не сегодня — ох, не сегодня! — составленному плану»<sup>56</sup>.

«Чевичной отрыжкой Эсава», «первородной горечью»<sup>57</sup> называет героиня ту силу, которая гнала народ по этому пути. Преследования Эсава (в русскоязычной транскрипции Исава) боялся Иаков, купивший «первородство» у брата и вынужденный покинуть отчий дом, скитаться.

К финалу романа *Вот идет Мессия!* две его главные героини, ни разу не пересекающиеся на протяжении сюжета, оказываются в одном месте — на террасе ресторана, чтобы отметить окончание поста — Йом Кипур, Судного дня — Дня Искупления. Обе приходят в ресторан со странным для русского уха названием *Годовалая сука*. Сюжетные линии обеих героинь, Зямы и писательницы N., начавшись в Судный день, Судным

<sup>53</sup> Там же, с. 26.

<sup>54</sup> Там же, с. 359–360.

<sup>55</sup> Там же, с. 82.

<sup>56</sup> Там же, с. 26.

<sup>57</sup> Там же, с. 143.

днем и заканчиваются: Зяма убита, а писательница Н. не сможет написать свой роман, так как именно Зяма — неожиданно в миг ее смерти понимает писательница Н. — и есть героиня ее задуманного, но еще не написанного романа.

Дважды в описании финальной сцены упомянуто название ресторана. Неблагозвучный топоним, *Годовалая сука*, интригует и зовет к разгадыванию: рассмотрим его сюжетно-семантический контекст.

На Йом Кипур, во время заключительной службы, происходит как бы «закрытие ворот». «Традиция считает Йом Кипур днем, когда Бог решает судьбы людей; когда праздник кончается, служба прямо изображает закрытие ворот»<sup>58</sup>.

Рассказчица подробно описывает местоположение своих персонажей во время кульминационно-финальной сцены и ракурс входа (и выхода или невыхода) в ресторан-террасу: «Они сидели за сдвинутыми столами... Отсюда вела *дверь* во внутреннее помещение... виноград поднимался над лестницей в виде *арки*, на полу по обе стороны *входа* стояли две огромные... *амфоры*»<sup>59</sup> (курсив мой — Э.Ш.). Такое детальное описание диспозиции будущей трагедии, как увидим, оправдано метасмыслом мизансцены. В частности, упоминание амфор отсылает к древней символике сосуда и чаши — жертвенных предметов. «Карл Юнг рассматривал чашу как символ стремления человека найти собственный центр»<sup>60</sup>.

Место действия описано и глазами убийцы: «В *проем* ведущей на террасу *двери* она увидела... женщину»<sup>61</sup> (курсив мой — Э.Ш.). Для убийцы, беременной арабской девушки, единственный способ спасти свою честь — убить еврея и в тюрьме избавиться от ребенка.

Итак, *дверь*, *проход*, *порог*, *арка* в фольклорно-мифологическом пространстве являются знаком перехода в иной, потусторонний, мир. Часто они имеют зооморфный облик, сближаясь с образами враждебных существ<sup>62</sup>. В тексте Рубиной нет прямых аналогий *двери*, *входа*, *арки* со сказочными и мифологическими образами. Однако есть аллюзивный ход, уводящий в область мифопоэтики: Зяма уходит в метапространство Иерусалима, в мир, где возможна встреча с Мессией, где проис-

<sup>58</sup> Й. Телушкин, *Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии*, Мосты культуры, Москва 2002, с. 481.

<sup>59</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 377.

<sup>60</sup> Д. Тресиддер, *Словарь символов*, перевод С. Палько, Фаир-Пресс, Москва 1999, с. 407.

<sup>61</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 383.

<sup>62</sup> См. В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинградский государственный университет, Ленинград 1986, с. 64.

ходит долгожданное обретение дома, возвращение к истокам. Намек на *зооморфизацию* «перехода» видится в названии ресторана *Годовалая сука*.

Годовалая сука — это уже не щенок, а взрослая собака. В иудаистической традиции она рассматривается как символ возмездия, суровости приговора, ярко выраженный тератоморфный образ<sup>63</sup>. Собака играет роль стража и проводника в загробный мир, доставляя туда души умерших (ср. Цербер). «В древности в Центральной Азии и Персии... телами умерших кормили собак. Этот обычай привел к семитскому и мусульманскому представлению о собаке как о нечистом... животном, которого использовали только как сторожа»<sup>64</sup>.

Хозяин ресторана (по логике повествования — автор топонима *Годовалая сука*) — курдский еврей. Этот топоним семантизирован семиотикой иранской мифологии (курды — ираноязычный народ), где собака, будучи титульным животным, выполняет роль тотема, кумира. и Александр Афанасьев связывает собаку с представлениями о загробной жизни:

По свидетельству Вед, души усопших сопровождались на тот свет двумя собаками, которые были приставлены оберегать пути в ад и в царство блаженных; персы верили, что умершие должны были переходить мост... ведущий на небо и охраняемый собакою<sup>65</sup>.

Именно в пространстве с названием *Годовалая сука* происходит кровавая драма, в пространстве хозяина-курда. Топоним воссоздает древний метатекст со всеми семантическими уровнями денотата «собака».

Зяма, переступив *порог*, пройдя через арку, попав во «владения» *собаки*, переходит в мир иной, в «вечные воды Иерусалима». По словам французского исследователя Арнольда ван Геннепа, «переступить порог» — значит, попасть в иной мир; дверь и порог, символически стоящие на границе двух миров и имеющие зооморфный облик, со временем превращаются в символические фигуры животных<sup>66</sup> — в тексте Рубиной — это собака, точнее ее перифраз — *Годовалая сука*. У многих народов существовал ритуал, совершавшийся при вселении

<sup>63</sup> См. А.А. Тахо-Годи, *Кербер // С.А. Токарев (ред.), Мифы народов мира: Энциклопедия*, в 2 томах, Советская энциклопедия, Москва 1991, т. 1, с. 640.

<sup>64</sup> Д. Треси́ддер, *Словарь символов...*, с. 344–345.

<sup>65</sup> А.Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, в 3 томах, Современный писатель, Москва 1995, т. 1, с. 376–377.

<sup>66</sup> См. А. ван Геннеп, *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*, перевод Ю.В. Иванова, Л.В. Покровская, послесловие Ю.В. Иванова, Восточная литература, Москва 2002, с. 24–25.

в новый дом, — приносить жертву. В лице усопшего дом получал своего гения-хранителя. Для того чтобы дом стоял, жертвой должен быть кто-либо из членов семьи<sup>67</sup>.

В романе *Вот идет Мессия!* жертвой, укрепляющей основы дома, становится Зяма, любившая это «единственное для нее пространство, эту землю и населяющих ее людей, которых она считает своим народом, ведь истинная жертва — та, что за народ, за грехи его, за жизнь его, за землю... Другая жертва просто бессмысленна»<sup>68</sup>. То, к чему стремится Зяма, — к обретению дома, исконных корней, случается: она становится частью своей земли, своего дома: «'Теперь и я — Ершолойм', — поняла она, погружаясь... в эти... воды»<sup>69</sup>.

*Переход* семантизирован аркой, дверью, амфорой и названием ресторана *Годовалая сука*. С одной стороны — это враждебная «площадка» для героини: она убита; с другой, отсылающей в метатекст, эта площадка становится местом искупительной жертвы во имя обретения дома. По словам Рубиной, «в Израиле все-таки имеет место некая романтика слияния со своими национальными корнями»<sup>70</sup> (эссе *Беседы о доме, о Москве, об Иерусалиме*). И в пространстве этой «романтики» нарисован путь обретения героиней дома.

<sup>67</sup> См. А.Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения...*, т. 2, с. 45–46.

<sup>68</sup> Д.И. Рубина, *Вот идет Мессия...*, с. 255.

<sup>69</sup> Там же, с. 385.

<sup>70</sup> Д.И. Рубина, *Наш китайский бизнес: Роман и рассказы*, Эксмо, Москва 2004, с. 459.



EWA BORKOWSKA

Uniwersytet Śląski



ORCID: 0000-0002-0124-0781

## Wielogłosowość i milczenie w poetyce żydowskiej — „gdy ciało staje się słowem”: kilka uwag o poezji Zuzanny Ginczanki

Polyphony and Silence in a Jewish Poetics — when the ‘flesh was made word’  
— some remarks about Zuzanna Ginczanka’s Poetry

**Summary:** The article is an attempt at presenting an inspiring writing of Zuzanna Ginczanka (Polina Gincburg) who was a Ukrainian-born Jewish poet writing in Polish. Due to her multifarious identity, it is in her poetry that one finds voices that reverberate from various nations and cultures, which makes an original polyphonic, geographic and mythological texture. Ginczanka’s poetics venerates the body since, in her view, contrary to the dogma of incarnation, it was the ‘flesh that was made word’. In her poems it is the *Songs of So gs* whose physicality more than metaphoricity inspires the poetic images. It is also nature that becomes an incentive for the poetic creation, which proves that poetry derives from the Greek word *poiesis*. In the times of the Holocaust atrocities, the language of poetry became for her the ‘house of poetic Being’ and several geographical places served her as security which, however, she had to constantly abandon in fear of Nazi repressors. Her monumental poems, chief among which is ‘The Fire-Bird’, due to its orchestration and almost sonorous imagery can compare with Igor Stravinsky’s ballet of the eponymous title. Her attachment to the earth and the living place, no matter how insecure, brought about that several geo-poetic images can be traced in her poetic works.

**Keywords:** Jewish matters, the Holocaust, Stravinsky, Fire-Bird, music, poetics, geopoetics

Многоголосие и молчание в еврейской поэтике — «когда тело становится словом»: некоторые замечания о поэзии Зузанны Гинчанки

**Резюме:** Статья является попыткой показать Зузанну Гинчанку (урожденная Сара Полина Гинцбург) как оригинальную поэтессу, которая родилась в Украине, пишет на польском языке, и имеет еврейские корни. Из-за сложной идентичности Гинчанки в ее стихах звучат голоса разных народов и культур, что создает интересную материю полифоническую, географическую, а также мифологическую. Гинчанка черпает вдохновение из *Песни Песней Соломона*, из богатства природы, но прежде всего выступает как «ювелир слова», который считает, что поэтическая материя — это непрерывный процесс творения (*poiesis*). В творчестве Гинчанки находят свое отражение мифологические мотивы, как в поэме «Жар-птица», по звучанию и образу напоминающей балет Игоря Стравинского с таким же названием. Во время Холокоста поэтесса находит убежище в «доме поэтического бытия», но также

и в многочисленных местах в Польше и Украине. Поэзия Гинчанки глубоко «погружена» в землю (гео), и память о ее географическом месте рождения порождает в ее стихах многие геопозитические элементы.

**Ключевые слова:** геопозитика, поэтика, Холокост, Жар-птица, Стравинский, музыка, еврейские корни

Pamięci Kirka Douglasa (Issura Danielovitcha), największego aktora Ameryki, pochodzącego z rodziny rosyjskich imigrantów żydowskich, który zmarł 5 lutego 2020 roku.

Poezja jest refleksją nad miejscem, przestrzenią dźwięków, głosami przyrody i wielogłosowością kulturową, tak jak ma to miejsce u Zuzanny Ginczanki, właściwie Sary Poliny Gincburg, rosyjsko-ukraińsko-polskiej poetki pochodzenia żydowskiego. Słowa i dźwięki wzbogaca poetka obrazami z mitologii, magii, sztuki, jakby pragnęła zapomnieć o codziennym życiu, w którym ucieczka przed traumą wojny i śmiercią z powodu żydowskich korzeni („sprawy korzenne”) nie pozwalała, aby dłużej delectować się pięknem świata. Podróż do Lwowa jesienią 2018 roku stała się dla mnie inspiracją do myślenia o Ginczance (1917–1944/45), młodo zmarłej poetce o nieprzeciętnej urodzie i talencie poetyckim. Fotografia poetki widniała na jednej z ulic Lwowa w galerii zdjęć, które stanowiły wystawę upamiętniającą bohaterskich Żydów — filozofów, lekarzy, pisarzy, artystów, naukowców z czasów II wojny światowej — ofiar pogromu dokonanego przez nazistów we Lwowie i innych polskich miastach w tamtym czasie. Na plakacie wystawy pokazano najbardziej znaną fotografię Ginczanki, z pięknym uśmiechem młodej kobiety, której uroda stała się wręcz kultowa (choć niebezpieczna) w okresie Zagłady. Krótki rys biograficzny pod fotografią poetki napisany został w języku ukraińskim i angielskim. Z notatki autorstwa Anny Chebotariovej dowiadujemy się, że Polina Gincburg uczyła się w gimnazjum im. Tadeusza Kościuszki w Równem, a w 1935 roku została studentką Uniwersytetu Warszawskiego, na którym doznała wielu upokorzeń antysemitycznych. Tylko jeden zbiór wierszy o *centaurach* ukazał się w 1936 roku, a więc za życia poetki, i zdobył szerokie uznanie w świecie literackim. Chebotariova wskazała, że współcześni poetki podkreślali innowacyjną naturę jej poezji, pełnej ożywczego ducha inspiracji i niezwykle inteligentnego obrazowaniem. Notatka z wystawy informuje o Ginczance, poetce, która pracowała dla wielu literackich periodyków, a także prowadziła swój program w polskim radiu. w czasie wakacji odwiedzała swoją babkę Klarę Sandberg w Równem, a w 1939 roku tam właśnie zastała ją wojna. W lecie 1942 roku, Ginczanka

najprawdopodobniej została zadenuncjowana przez dozorczynię budynku, gdy policja prowadziła poszukiwania ludności pochodzenia żydowskiego w kamienicach przy jednej z krakowskich ulic. Poetka wówczas zdołała uciec. Z tamtego czasu pochodzi poemat *Non omnis moriar*, który jest protestem przeciw śmierci, nawiązaniem do ody Horacego, próbą samoobrony przed zagładą. Jeden z autorów eseju o Ginczance — w kontekście jej wczesnej śmierci — nazwał ten tytuł „szyderstwem”<sup>1</sup>. W poemacie poetka podejmuje tematykę przeszukiwania i przejmowania przez sąsiadów własności należącej do Żydów i wskazuje na kobietę, która wydała ją gestapo (w rzeczywistości nie wiadomo, czy tak było naprawdę). Ginczankę rozstrzelano w Krakowie w 1944 roku na krótko przed wyzwoleniem miasta z rąk nazistów; miała wtedy zaledwie 27 lat.

W dialogu *Rozprawa Ginczanki* znajdujemy motywy poszukiwania miejsca, powrotu do domu, czyli nurtujące poetkę „sprawy korzenne”, które kierują uwagę czytelnika ku źródłom, ku miejscu urodzenia, tak ważnym w literaturze i filozofii żydowskiej. Miejsce pochodzenia poetki jest ważne w geopoetyce, dla której przedmiotem badań są sfery geograficzne, ale także kulturowe (np. kultury dźwięków), antropocentryczne, przestrzenie literackie, muzyczne, wizualne i inne<sup>2</sup>. Czytając wiersze Ginczanki łatwo zauważyć, że źródła jej inspiracji, poza kulturą żydowską, stanowią takie obszary jak przyroda, historia ziemi, pojęcie czasu, ale także pewne uniwersalia, które w każdym czasie stanowiły przedmiot eksploracji i zainteresowania człowieka (np. mitologia, historia czy religia). Ginczanka porusza się w obszarach, które stanowią wyzwania dla badaczy zainteresowanych geopoetyką, dyscypliną, która nie jest stała lecz ulega ekspansji, pozostaje w nieustannej fazie rozwoju. Wraz z nowymi wyzwaniami zmieniającego się świata pojawiają się kolejne odgałęzienia czy aspekty (nowe „zwroty”), które geopoetyka przejmuje. Słynne zdanie niemieckiego poety, że „poetycko człowiek mieszka na tej ziemi”<sup>3</sup> otwiera przestrzeń sztuki literackiej na coraz to nowe walory geopoetyki, którą zapoczątkował Kenneth White, a po nim rozwinęli kolejni badacze. Wiersze Ginczanki dają do myślenia (Heideggerowskie *es gibt zu denken*<sup>4</sup>) w kategoriach geopoetyckich, ale także sze-

<sup>1</sup> Zob. K. Koprowska, S. Papier, R. Sendyka (red.), *Jak burgund pod światło... szkice o Zuzannie Ginczance*, Kultura pamięci, Kraków 2018, s. 60, [https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/53918/Jak\\_burgund\\_pod\\_swiatlo...Szkice\\_o\\_Zuza.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/53918/Jak_burgund_pod_swiatlo...Szkice_o_Zuza.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [20.03.2020].

<sup>2</sup> Zob. E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Universitas, Kraków 2014, s. 9–13.

<sup>3</sup> F. Hölderlin, cyt. za M. Heidegger, *...poetycko mieszka człowiek...*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Baran i Suszyński Sp. zo.o., Kraków 2002, s. 168.

<sup>4</sup> P. Nadal, *Thinking in Heidegger*, <http://belate.wordpress.com/2010/11/18/heidegger-letter-on-humanism/> [25.03.2020].

roko pojętego pogranicza kultur, w których poetka wyrastała. „No a dalej bieg się odmienia” konstatuje poetka w wierszu *Proces*, gdy kwestionuje tradycyjne „Słowo wcielone” i zastępuje je „słowem ucieleśnionym” (poetyką ciała). Deklaracja poetki, że poezja podlega nieustannej transformacji, a jej „bieg się odmienia”, może oznaczać nie tylko odejście od nauki o wcieleniu (przejście do modernizmu, a potem dalej do sztuki współczesnej), ale także skierowanie uwagi ku nowym kierunkom myślenia w poezji, być może właśnie geopoetyckim. W geopoetyce nie słowo wcielone, ale ciało i zmysły przyjmują w procesie tworzenia rolę nadrzędną.

Po pierwsze zatem, teza poetki, że to „ciało stało się słowem” jest rodzajem reorientacji, zaprzeczeniem odwiecznej tradycji słowa wcielonego, przejściem od wiary w Logos do fascynacji ciałem. Bardziej niż znaczenie metaforyczne wcielenia, interesują poetkę somatyczne i fizyczne aspekty tworzenia, gdy ciało, a nie Logos, staje się źródłem sztuki poetyckiej. Poetka wnika w historię ziemi (geo) i traktuje „process” narodzin rzeczy bardziej fizycznie niż intelektualnie, bardziej gramatycznie i językowo niż metaforycznie. Jej obrazy historyczne sięgają epoki przemian skorupy ziemskiej, miocenu i karbonu, ery żelaza i ruchów górotwórczych (wulkany), „gdy zorzą wstaje genesis”, aż po czasy zmiany biegu rzeczy, gdy „ciało staje się słowem” i wyraża to, co bardziej zmysłowe niż uniwersalne.

Po drugie owa „zmiana biegu rzeczy” pokazuje nowe podejście do języka poetyckiego, jak to trafnie ujmuje Izolda Kiec, gdy charakteryzuje dogłębne wyczcucie słowa u Ginczanki, często w kontekście filologicznym. Według Kiec język poetycki Sulamitki z Równego jest instrumentem uczuć, narzędziem samopoznania i matrycą służącą porządkowaniu egzystencjalnych projektów przyszłości. Jest [sa] wyrazem emocji, które z czasem ulegać będą racjonalizacji, kamuflażom, presji i opresji konwencji. Dlatego być może juvenilia fascynują współczesne badaczki i współczesnych badaczy, którzy sięgają pod powierzchnię języka, szkicują twarze maskowane pracowicie w procesie dorastania poetów i dojrzewania poezji<sup>5</sup>.

W ten sposób Izolda Kiec określa zmiany w języku poezji współczesnej, w której sensualizacja, fizyczność czy cielesność jest odczuwalna coraz bardziej. Wyrażenia takie jak: „chłodna obcość słowa, fonetyczny skrzep nieznannej jeszcze treści” (wiersz *Poznanie*<sup>6</sup>), który „przelewa się bulgotem w chłonność warg” to prowokacje werbalne i metaforyczne wypowiedane z filologiczną odwagą

<sup>5</sup> Zob. I. Kiec, *Wstęp i opracowanie*, w: Z. Ginczanka, *Poezje zebrane (1931–1944)*, Marginesy, Warszawa 2019, s. 14–15.

<sup>6</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane (1931–1944)*..., s. 162.



i entuzjazmem. Porównanie skrzepu do słowa jest rodzajem metafory medycznej; skrzep tamuje krwawienie (także proces inicjacji) i oznacza, że dopiero cielesne (dźwiękowe) wypowiedzenie słowa porządkuje (czyni dojrzałym) język poetycki. Apologia ciała przywołuje także *Pieśni Salomona*, które poza metaforą biblijną zawierają treści niezwykle sensualne i zachwycają opisami piękna ciała oblubienicy. Opis zmysłowych doznań w *Pieśni VIII* mógł stanowić inspirację dla poetyckich wyobrażeń wiersza (np. „rozszadza chłodne skrzepy treść/ i przelewa się bulgotem w chłonność warg”, albo „zdziwienie i zachwyty fałszywiny/ rozkołysał mnie, rozchwał mnie słowem” w wymienionym już wierszu *Poznanie*).

Zwrot ku somatycznej koncepcji języka, powrót do ideału piękna w procesie tworzenia, jest rodzajem zwrotu semantycznego, „komunikacyjnym zakłóceniem, efektem dezorientacji”<sup>7</sup>. Opis wręcz orientalnej scenerii (geopoetyckie „łóżę nasze z ziemi”, Pnp 1:16), roślinności i zapachów Wschodu (mandragora, winorośl, mirra, kadzidło, heban, granaty, kwiaty henny i nardu, wonne zioła, lilie, itp.) wzmacnia przesłanie aktu nie tylko zmysłowego, ale także językowego. Poezja Ginczanki jest podporządkowana geografii zmysłów i stąd pochodzą nierzadkie zakłócenia tradycyjnego sposobu (biegu) myślenia o poezji, dla której początkiem był Logos.

Po trzecie, w poetyce Ginczanki widać także powrót do prastarych baśni i mitów, które często stanowiły bogate zaplecze intelektualne, kulturowe oraz estetyczne poezji i muzyki (także baletu i opery). Inspiracją dla twórczości poetyckiej staje się nie tylko starotestamentowa księga *Pieśni na Pieśniach*, ale także inne źródła biblijne czy mitologiczne. W czasach Zagłady poetka uczyła się „męskiego sposobu radzenia sobie ze światem”, jak pisze Izolda Kiec we *Wstępie do Poezji zebranych Ginczanki*<sup>8</sup>. Poetka nieustannie walczyła ze strachem i z przeciwnościami losu, gdyż znajdowała się w ciągłym niebezpieczeństwie śmierci. Inspiracje mitologiczne, do których sięgała, kreują pewien model „kultu heroicznego” (por. Thomas Carlyle i jego *On Heroes, Hero Worship, and the Heroic in History*) czy też zakotwiczenia w mitycznej przeszłości, do której poeci odwołują się w czasach „dramaturgii... pełnych klęsk, ale też odradzającej się wiary w zwycięstwo... cichego triumfalizmu”<sup>9</sup>, jak to celnie ujmuje Kiec.

Elżbieta Konończuk, opisując „meandry geopoetyki” stwierdza, że „Kenneth White (twórca teorii geopoetyki) postrzega poetycką siłę sprawczą w zjawiskach geograficznych i przyrodniczych, któ-

<sup>7</sup> E. Rybicka, *Geopoetyka...*, s. 16.

<sup>8</sup> I. Kiec, *Wstęp i opracowanie...*, s. 23.

<sup>9</sup> Tamże, s. 25.

re odczytywane przez człowieka jako 'teksty' metaforyczne mogą wywoływać doświadczenia estetyczne<sup>10</sup>. Powołując się na prace Michela Collota, Konończuk stwierdza, że początek geopoetyki „White'a-piechura”, jak go ciekawie określa, przypada na moment, gdy „ciało (a nie słowo — E.B) wyrusza w przestrzeń<sup>11</sup>. Poetyka księga utworów Ginczanki zaprasza wręcz do podróżowania (a może bardziej przemieszczania się często potajemnie, niczym baśniowy żar-ptak) razem z poetką, która nieustannie „ucieka”<sup>12</sup> nie tylko „poza”, ale także „przed czymś” i „przed kimś” w strachu (przed ujawnieniem), aby nie zostać rozpoznaną lub zadenuncjowaną w czasie, gdy naród żydowski obok narodu polskiego ponosił największe straty wojenne w historii ludzkości. Rytm tego biegu słychać wyraźnie w muzyce wierszy utrzymanych w tempie *allegro*, czasem *agitato*, często *misteriozo*, ale zawsze *grazioso* i *sostenuto*. Wielogłosowość i zmiany agogiczne w poematach Ginczanki stają się uzasadnione, gdy czytelnik uświadomi sobie jej zmagania z czasem, traumę przeżyć i ulotność życia młodej kobiety, która ciągle zmieniała miejsca zamieszkania. Tułaczka to ciekawy motyw w poezji żydowskiej, przypominający Żyda wiecznego tułacza (wiersz *Kulistość*), motyw wędrowki, gdy „każde naprzód powrotem się stanie”<sup>13</sup>. U Celana metaforą wędrowki i nieustannego powrotu do ojczyzny stał się „Meridian”, południk, którego kolistość symbolizuje powrót z wygnania do domu (motyw Żyda Wiecznego Tułacza)<sup>14</sup>. Ucieczka przed śmiercią, „fuga śmierci” (por. Paul Celan — *Todesfuge*)<sup>15</sup> wywiera znaczny wpływ na twórczość poetki, ewokuje znaczenia będące owocem świadomości żydowskich korzeni w czasach *Shoa*, Zagłady.

W monografii historycznej *The Holocaust The Fate of European Jewry*, Leni Yahil przedstawia nie tylko historię europejskich Żydów, ale także ich losy i cierpienia w rejonach zamieszkiwanych przez nich od 1932 roku po czasy II wojny światowej<sup>16</sup>. Podczas

<sup>10</sup> E. Konończuk, w *meandrach geopoetyki*, „Teksty Drugie” 2015, nr 6 (156), s. 213–228, 215, lub s. 220, [bazhum.muzh.pl](http://bazhum.muzh.pl) [1.03.2020].

<sup>11</sup> Tamże, s. 221.

<sup>12</sup> Ucieczka w czasie Zagłady stała się nie tylko rzeczywistością, ale także rodzajem postawy. Szybkie przemieszczanie się mogło bowiem ustrzec przed „łapanką”, a potem wywiezieniem do obozu. Także w samym obozie niepokój i strach prowokował ciągły pośpiech i ukrywanie się przed oprawcami. o traumach ucieczki pisze m.in. Seweryna Szmaglewska w książce *Dymy nad Birkenau* (Książka i Wiedza, Warszawa 1994); pisarka przeżyła bowiem w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau dwa lata; uciekła podczas ewakuacji z obozu w tzw. Marszu Śmierci w styczniu 1945 roku.

<sup>13</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane*. ..., s. 127.

<sup>14</sup> P. Celan, *Collected Prose*, przeł. R. Waldrop, PN Review Carcanet, Manchester 1986, s. 54.

<sup>15</sup> P. Celan, *Psalm i inne wiersze*, przeł. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2013, s. 36 (wiersz *Fuga śmierci* przeł. S.J. Lec).

<sup>16</sup> L. Yahil, *The Holocaust The Fate of European Jewry*, Oxford University Press, Oxford 1991, s. 264–266, 344–355.

gdą na Ukrainie, w Równem, zostało zgładzonych siedemnaście i pół tysiąca Żydów, los Żydów rumuńskich w Transylwanii, w Bukowinie, skąd pochodził Paul Celan, był podobny. Piszący po niemiecku Celan znajdował się jednak w innej sytuacji niż Ginczanka, która wybrała język polski (nie rosyjski) jako język mowy poetyckiej. Czytanie poezji Celana (1920–1970) było pewnego rodzaju przeżyciem elegijnym, nierzadko na pół mistycznym, pełnym smutnej refleksji nad losem rumuńskiego Żyda piszącego w języku niemieckim w czasach Zagłady. Po wojnie i wiele lat potem, Celan podzielił los Żyda tułacza, który z Bukowiny wędrował na Zachód Europy, by zakończyć życie samobójczą śmiercią we Francji; człowieka świadomego historii swojego narodu i wrażliwego na cierpienia i prześladowania tysięcy Żydów w pierwszej połowie XX wieku. W poezji trudno wyrazić traumę o Zagładzie poprzez język, dlatego Celan ucieka się do metafory „krata mowy” (*Sprachgitter*), która wskazuje, że porozumienie poety ze światem zewnętrznym jest niezwykle trudne, niczym poprzez kratę (*Gitter*), jak w klauzurze. Czytanie wierszy Ginczanki mimo ich wojennej „fabuły” jest jednakże ożywcze; dowodzi bowiem, że jeśli w sercu poety mieszka młodość i pokój, niestraszne są, albo umiejętnie ukrywane, koszmary represji.

### **Początek bez Logos, czyli geopoetyka *Genesis***

Poetyckie *Credo* Ginczanki, które jest opisem stworzenia natury, jak w poemacie *Proces*, nie ogranicza się do apologii „genezis”, lecz jest ciągłym powrotem do tonacji *Pieśni nad pieśniami* (*Shir He-Shirim*), bardziej jednak w kategoriach miłości cielesnej niż ewangelicznego Logos. W wierszu *Proces* prawda o wcieleniu ulega reorientacji, być może pod wpływem traumy albo pragnienia ujawnienia własnej tajemnicy wiary w poetyckie poczęcie słowa; czytamy zatem:

Na początku było niebo i ziemia  
I jelonki  
I jelenie płowe.  
No a dalej bieg się odmienia:  
oto  
ciało  
Stało się  
słowem.

Zdekonstruowanie prawdy o wcieleniu pokazuje, że poezja Ginczanki rodzi się nie z transcendentnych inspiracji, które na-

wiedzącą myśl, lecz z wiary w immanentne zakorzenie („sprawy korzenne”) człowieka w przyrodzie, która ma swoje własne reguły, zgoła odmienne od tych ustanowionych przez ludzi. Zakwestionowanie prymatu słowa poprzez deklarację, że to „ciało stało się słowem” ukazuje tryumf fizyczności, miłości erotycznej i radości życia, które ukazały liryczne dialogi miłosne Oblubieńca i Oblubienicy (odczytane bardziej symbolicznie niż metaforycznie). *Pieśni nad pieśniami* bowiem pokazują istotę zjednoczenia w miłości Oblubieńca i Oblubienicy, wizję pełni życia, sensu miłości i ponadludzkiego zjednoczenia z ukochanym, które płonie „żarem ognia” (Pnp rozdz. 8 „żar jej [miłości] to żar ognia, płomień Pański”). Wydaje się, jakby poetka pragnęła w owej miłości pozostać na zawsze, schować się w idealnym pięknie i spokoju myśli, z dala od wojennej traumy.

Sebastian Brejnak w eseju *Ginczanka przed prawem języka* w książce *Jak burgund pod światło...* zastanawia się jak określić naturę języka zaproponowaną przez poetkę. Opierając się na teorii dekonstrukcji wyjaśnia, że w tekście poetyckim Ginczanki występuje nieustanne opóźnienie, coś w rodzaju niepokoju przed prawem, niemożność dotarcia do istoty nazwy, co powoduje swoiste *ritardando*. W poemacie *Proces*, jak zauważa Brejnak, który odnosi się do słynnego tekstu Kafki:

[...] poetka problematyzuje kwestię powstawania, a raczej stawania się języka, fingując pragnienie poznania jego genealogii. [...] w jej fikcji miesza się ze sobą, jak w Joyce’owskich *chaokosmosach*, genezyjska historia biblijna i naukowy (geologiczno-biologiczny) mit o początkach świata<sup>17</sup>.

Tę konfrontację sfer, historycznej, biblijnej, naukowej i biologicznej, można odczytać jako walkę z trudnościami dotarcia do źródeł, do „spraw korzennych”, które tkwiły głęboko w umyśle poetki, lecz których nie potrafiła odpowiednio wyartykułować. Słynne pytanie Theodora Adorno — czy poezja po Auschwitz jest nadal możliwa, nasuwa odpowiedź, że „pisanie po Zagładzie” nigdy już nie będzie takie, jak przedtem. Zdaniem Brejnaka poetka komponuje raczej z „gotowych konfiguracji”, niż tworzy „ex nihilo”, co także jest dowodem na wyczerpanie zasobów języka poezji. Język doznał traumatycznego cierpienia, został „doświadczony”, poraniony i okaleczony (por. „kikuty słów” w poemacie *Alchemiczny Celan*)<sup>18</sup>. Słuchając rytmu wiersza *Proces*, ale także innych poematów, czytelnik może odnieść wrażenie, że utrzymane

<sup>17</sup> Cyt. za K. Koprowska, S. Papier, R. Sendyka (red.), *Jak burgund...*, s. 60.

<sup>18</sup> P. Celan, *Poems*, przeł. M. Hamburger, Persea Books, New York, 1988, s. 179 (tłum. moje — E. B.).

są one w tempie *rubato*. Każda kolejna myśl w wierszu opóźnia się, czy też „okrada” następną, jakby poetka obawiała się, czy zdąży wypowiedzieć wszystko do końca. Tytułowe słowo „proces” sugeruje nie tylko aktywność jakiegoś wydarzenia, lecz staje się „oskarżaniem” przeciwko zbrodni zagłady i wywieraniem nieustannej presji w celu poszukiwania winnych. Tę elegijne przeplatają się z uwielbieniem życia, przyrody, z miłością do wszelkiego żyjącego stworzenia, świata i ludzi, których spotkanie (poetka w jednym z poematów określa ten moment „świętem spotkania”)<sup>19</sup> stawało się często inspiracją do napisania kolejnych wierszy.

### **Żar miłości, żar Pieśni, Żar-ptak**

W poetyce Ginczanki dostrzec można także „ucieczkę” w świat mitologiczny, gdy poetka szuka wytchnienia (czy schronienia) w wyobraźni, w prastarych opowieściach, z których jedną jest baśń o ognistym ptaku. „Żar ognia miłości” z *Pieśni nad pieśniami* stał się symbolem mocy, siły i kultu nie tylko umiłowania, ale także poetyckich inspiracji, które mają swoje źródło w legendach, baśniach i opowieściach mitologicznych. Skomponowana w 1910 roku muzyka baletowa Igora Strawińskiego *Ognisty ptak* przywołuje baśń o Iwanie Carewiczu, który chciał zabić w magicznym gaju żar-ptaka, lecz uległ błagalnej prośbie magicznego stworzenia i w zamian za darowanie mu życia otrzymał od niego pióro (aluzja do pióra poety jest tutaj wyraźna). Jego użycie miało pomóc w potrzebie i posłużyć Iwanowi do przyzwania żar-ptaka w chwili niebezpieczeństwa. Żar-ptak zdradza miejsce pobytu szkatuły z duszą czarownika (Kościej Nieśmiertelny), którą Iwan niszczy i w ten sposób ratuje zaczarowane stworzenia przed niebezpiecznym Kościejem. W wierszu *Żar-Ptak* Ginczanki znajdujemy nie tylko magiczną postać tytułowego ptaka, jak w librecie baletu Strawińskiego, ale także geopoetycki obraz „kolumn bazaltu”, którego dotknięcie ratuje poetkę od „smutku, rozpacz, zatracenia i zguby”, jak złote pióro ognistego ptaka. Poetka zwraca się do Boga („Pana”), zupełnie inaczej niż psalmista, który prosi o łaskę, aby nie doświadczać jej szczęściem, gdyż może „nie przetrwać próby”<sup>20</sup>. Wybór bazaltu nie jest tutaj przypadkowy; bazalt jest bowiem skałą wulkaniczną o dużej odporności na warunki fizyczne i atmosferyczne, podobnie jak człowiek, który okazał się niezłomny, doznając traumatycznych doświadczeń wojny. Bazalt jest skałą o ponurej kolorystyce, a jed-

<sup>19</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane...*, s. 309. Cytat pochodzi z wiersza z *różowego listu*.

<sup>20</sup> Tamże, s. 321–322.

nak można w niej dostrzec skupienia zielonkawych kryształków ziarenek minerałów, melafirów lub „migdałowców” (migdałowiec w kulturze i estetyce żydowskiej ma ważne znaczenie symboliczne, gdyż może oznaczać początek, nowe życie, wiosnę)<sup>21</sup>. W wierszu *Poznanie* migdał jest symbolem poetyckiego słowa: „rozgrzyź słowo — jak migdał — w ciepki smak/ oto rozkosz”, triumf, zwycięstwo „dźwięcznych liter świst i gwizd... zbawić sobą w sens i cel” (wiersz *Poznanie*). Pióro żar-ptaka podarowane bohaterowi baśni symbolizuje, niczym skała bazaltu, triumf sztuki poetyckiej nad śmiercią, stanowi poetyckie *non omnis moriar*.

Legenda żar-ptaka wywołuje skojarzenie nie tylko z muzyką baletową Igora Strawińskiego, ale także z postacią Leona Baksta (Lwa Samojłowicza Rosenberga), który był rysownikiem, ilustratorem, członkiem grupy baletowej (Rosyjskie Balety) Siergieja Diagilewa (1872–1929 zmarłego w Wenecji) i wykonał piękny rysunek „baletnicy” w 1910 roku, w którym tancerka podobna jest do „żar-ptaka”. Być może historia ptaka autorstwa Iwana Bilibina (1876–1942) — rosyjskiego projektanta i ilustratora, który namalował ilustracje do rosyjskiej bajki o ptaku ognistym w 1899 roku — zainspirowała Baksta, a potem także rosyjskiego kompozytora do stworzenia wizji magicznego ptaka, ukrytego w folklorze Wschodu. Fascynacja opowieścią o żar-ptaku stała się także motywem poematu: „Przebiegam czujna i patrzę”, „ziemia i... niebo zderzają się obok mych warg”, „trzepot i popłoch” — to tylko niektóre wybrane frazy z wiersza Ginczanki, które przypominają obrazy „Pieśni nad pieśniami”. Frazy akustyczne, takie jak „łopot przelotu”, „trzepot i popłoch” czy „tokowanie”, podobnie jak obrazy wizualne zwinnych ruchów ptaka, także przypominają faunę z *Pieśni Salomona*. Poetka w taki sposób snuje opowieść poetycką o magicznym ptaku:

Żar-Ptak zatonął mi w chmurze.  
Zdejmuję sennie przyłbicę i idę świadoma strat  
w pełni podziemnych wspomnień i snów wiejących od ścian  
ciche, zastygłe podziemia. Zmęczenie dławi mi krtań,  
a za mną smugą surową wiersze znaczą mój ślad.  
[...] w kamieniołomach smutku wyrzekam się ptaków  
i spełnień, dotykam kolumn bazaltu:  
— Panie, — powtarzam śpiewnie, — wypróbuj mnie smutkiem,  
rozpaczą, dnem zatracenia i zguby,

<sup>21</sup> W Księdze Jeremiasza (1:11–12) migdał po hebr. znaczy szakad, ale też podobne słowo szakad oznacza „czuwać”, także dopilnować, dopatrywać. Gdy Bóg pyta Jeremiasza, co widzi, ten odpowiada, że migdałowe drzewo, a wtedy Bóg potwierdza, że dobrze widzi drzewo migdałowe, bo on Bóg chce dopilnować, aby wypełniło się wszystko to, co On zapowiedział. Gałązki migdałowca, który kwitnie w ziemie, najwcześniej w lutym, symbolizują nadzieję nawet w ciężkim bólu Izraela; jest nadzieją na zmianę pory roku, zmianę dotkliwej zimy.

lecz szczęściem już nie doświadczaj,  
nie przetrwam bowiem próby<sup>22</sup>.

W wizerunku magicznego ptaka znajduje Ginczanka poetyckie podpowiedzi do napisania wiersza, jakby zmęczona traumatycznym doświadczeniem istnienia; woli szukać natchnienia w magii, w folklorze, w baśniowych wizjach, które są bliższe jej poezji. Porównanie poematu z muzyką baletu Strawińskiego pozwala dostrzec wiele podobieństw natury ikonograficznej, akustycznej, mitologicznej: w rytmie, w performansie, w efektach dźwiękowych<sup>23</sup>, w zróżnicowaniach agogicznych, w niespodziewanych „zwrotach” tonacji, kolorystyce, itp. Symbolika muzyczna obecna jest już w pierwszych wersach poematu:

[...] mądrym żądłem języka struny wspierając gardłowe  
Żar-Ptak o piórach z płomieni tokuje i niepokoi?<sup>24</sup>

Orkiestra, która wykonuje muzykę baletu *Ognisty ptak* w znacznej mierze wykorzystuje potencjał instrumentów smyczkowych, które niezwykle precyzyjnie odtwarzają *staccata* na strunach skrzypiec, a brzmienia *tremola* (drżące ruchy smyczków), czy *pizzicato* (szarpanie strun) na przemian tworzą niezwykłą dźwiękową paletę ruchów trzepoczącego skrzydłami ptaka; ksylofon natomiast wzmacnia efekty „tokowania” żar-ptaka, który w ostatnich akordach *tutti* orkiestry, puzonów, waltorni i instrumentów dętych blaszanych „tonie w chmurze” (muzyka baletu jest rapsodyczna, elegijna, podobnie jak narracja poetki, która wyrzeka się „spełnień w kamieniołomach smutku”).

Rytm *Żar-Ptaka* utrzymany jest w jambie, co wywołuje wrażenie jakby poetka stawała co chwilę w biegu, zadyszana, załękniowana, lecz niestrudzona, stale w ucieczce przed prześladowcami. Ten rodzaj odpoczynku, pauzy (muzycznej *fermaty*) w celu wytchnienia ciekawie określa Celan nazywając go w swojej poezji „die Atemwende”<sup>25</sup>, „zmianą oddechu”, która jest równocześnie

<sup>22</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane...*, s. 321–322.

<sup>23</sup> Najlepsze w mojej opinii wykonanie muzyki baletu *Ognisty ptak* Strawińskiego pochodzi z roku 2000, gdy wykonywali ją Filharmonicy Wiedeńscy pod batutą Walerija Giergijewa na Festiwalu w Salzburgu; dyrygent znakomicie prowadzi orkiestrę, która pod jego kierownictwem wykonuje niezwykle efektywne rytmiczne i akustyczne, których wiele u Strawińskiego. Znakomite wykonanie muzyki rosyjskiego kompozytora perfekcyjnie obrazuje baśń o ognistym ptaku, eksponując baśniowe i mitologiczne elementy ikonograficzne baletu. Walerij Giergijew wykonuje kunsztowne gesty czterema palcami prawej ręki podczas dyrygowania, tworząc niezwykłą choreografię manualną; jego gestykulacja pomaga słuchaczom wyobrazić sobie mitologiczną postać ptaka i podkreśla efekty akustyczne, „łopot przelotu”, „trzepot i popłoch” żar-ptaka, apelując z niezwykłą mocą do wyobraźni.

<sup>24</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane...*, s. 322.

<sup>25</sup> Zob. P. Celan, *Atemwende Gedichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1967.

metamorfozą języka po traumatycznych doznaniach zniszczenia i wyciszenia. Podobnie dzieje się z muzyką baletu Strawińskiego, która także pokazuje „odejście” od tradycyjnej harmonii i kontrapunktu (w pierwszej dekadzie XX wieku), a staje się bardziej dzika, agresywna, chaotyczna z pozoru, utrzymana w tonacji minorowej, nieokiełznana, ale błyskotliwa i mistrzowska. Jednoaktowy balet to wręcz popis *tutti* orkiestry, głośnie *fortissimo* smyczków, a pod koniec utworu instrumentów dętych, które w ostatniej chwili gry nieco zwalniają, cichną, by zakończyć majestatycznym *diminuendo*. W poemacie *Panteistyczne* poetka żali się na zatrzymanie czasu, pisze: „zneruchomiał czas jak synkopa” i na próżno oczekuje głosu Boga „w gorejącym i ognistym krzaku”<sup>26</sup>. Muzyka baletu Strawińskiego mogłaby posłużyć jako ilustracja dźwiękowa poematu *Żar-Ptak*. Sama poetka chwilami przypomina „żar-ptaka”, którego magiczne złote pióro jest symbolem poezji, pozwala na twardą absorpcję rzeczywistości w „kamieniołomach smutku”, na przetrwanie okrucieństwa w czasach Zagłady. Poetka przystaje na rozpacz, „zatrącenie i zgubę”, gotowa do ciągłej ucieczki, zbyt słaba, aby na przekór światu znosić więcej radości niż cierpienia, ale oddana poetyckim rytmom, które stale przynoszą nadzieję. Zanurza się więc w magicznym śnie opowieści o ptaku:

I nagle — łopot przelotu. w oddali głos mi się roi,  
w zielone soczyste gaje wbiegam znów, i znowu  
mądrym żądłem języka struny wspierając gardłowe,  
Żar-Ptak o piórach z płomieni tokuje i niepokoi.  
Lecz nie ma rzeczy zupełnych — i żadna dlatego rzecz  
nie wtrąci mnie w miłość doszczętną,  
zwątpienie doszczętne ni gniew,  
blask piór mnie nie porazi, nie zakołysze mną śpiew,  
i skrzydło mnie nie uderzy i nie odrzuci wstecz<sup>27</sup>.

Jest to opis momentu *poiesis* (tworzenia), ścieranie się głosu i obrazu, symbioza ziemi (*geo*) i nieba, wrażeń słuchowych i wizualnych, synestezja łopotu skrzydeł ptaka (dźwięku) i żaru ognia (obraz). W sono-poetyce Ginczanki fizjologiczna geneza dźwięku i wymowy głosek, poprzez ruchy języka poruszającego niemal struny głosowe jeszcze mocniej uwydatnia wrażenia foniczne mowy. Żar-ptak symbolizuje ogień poprzez skrzydła, które mają kształt płomieni i rozpościerają się w powietrzu, ale także dostarcza wrażeń słuchowych poprzez tokowanie, symbol kreacji

<sup>26</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane...*, s. 175.

<sup>27</sup> Tamże, s. 322.



i obecności. Poetka komponuje fugę dźwięków, które pozostają w nieustannej ucieczce; miejsce poetki podobnie jak żar-ptaka jest tajemnicze, mitologiczne, musi je ciągle ukrywać, zmienia miejsce pobytu i chociaż jest zmuszona pozostawać w ukryciu (w ciszy), pragnie poprzez wiersze „zaznaczyć swój ślad” (jak ptak w chwili tokowania). Dla poetki ów moment to „niebo i ziemia”, które już zastała przychodząc na świat, to przyroda w postaci magicznego ptaka, którego skrzydła wybijają tylko moment „poczęcia”. Jednakże doznania takie jak miłość, zwątpienie, czy gniew nigdy nie są „doszczętne”, zawsze pozostaje jeszcze coś niedopowiedzianego, co dowodzi, że poezja jest aktem twórczym (*Żar-ptak*).

W poezji żydowskiej często dominuje tematyka pamięci i ocalenia od zapomnienia, jak u Celana w zbiorze *Mohn und Gadachtnis*, krawędzi życia i śmierci, miłości i wycofania, ucieczki, przypomnianiu o źródłach, a równocześnie zapominania o traumie Zagłady. Oboje poeci, Celan i Ginczanka, tęsknią do źródeł ziemi i miejsca (Ukraina i Bukowina), w których znajdują początek istnienia, własną ojczyznę w przestrzeni bezdomności i depozyt pamięci, która ocala od zapomnienia. U Celana muzyka dźwięków języka niemieckiego staje się niezbędną do wyrażania przepływu uczuć i powrotu do lat dzieciństwa spędzonego w Bukowinie. U Ginczanki zwrot ku naturze i wsłuchiwanie się w muzykę dźwięków przyrody staje się poetyckim ubogaceniem i inspiracją dla twórczości. Trudno o bardziej celną symbolikę aktu kreacji niż obraz upierzonego skrzydła, którego pióra symbolizują instrumenty pisania. Muzyka i słowa, dźwięki i pismo stają się naturalną metaforą poetyckiego tworzenia.

### ***Non omnis moriar***

Myślenie i tożsamość poetki ukształtowała kultura wielojęzyczna i wielogłosowa: ukraińska, rosyjska, żydowska i polska, które w jej życiu współgrały i współistniały. Poetycką tożsamość Ginczanki najlepiej wyraża poemat *Non omnis moriar*, który sięga czasów romantyzmu literackiego Juliusza Słowackiego:

Non omnis moriar — moje dumne włości,  
Łąki moich obrusów, twierdze szaf niezłomnych,  
Prześcieradła rozległe, drogocenna pościel  
I suknie, jasne suknie pozostaną po mnie.  
Nie zostawiłam tutaj żadnego dziedzica,  
Niech więc rzeczy żydowskie twoja dłoń wyszpera,  
Chominowo, lwowianko, dzielna żono szpicla,  
Donosicielko chyża, matko folksdojczera.

Twoje, niech twoim służą, bo po cóż by obcym,  
Bliscy moi — nie lutnia to, nie puste imię.  
Pamiętam o was, wyście, kiedy szli szupowcy,  
Też pamiętali o mnie. Przypomnieli i mnie<sup>28</sup>.

Ta elegia poetycka jest wyrazem żalu skierowanym do kobiety, która zadenuncjowała żydowską poetkę Niemcom, i wobec tego ona sama nie ma już nic do stracenia, gdyż śmierć zakończyła jej pielgrzymkę doczesną. Pozostawia tylko „rzeczy żydowskie” dla tych, którzy okazali się bliscy i wierni. Prosi nie tyle o pamięć w poezji, ile o przypomnienie jej postaci wśród bliskich, na przekór Słowackiemu, od którego przejęła zapis poetyckiego „testamentu”. Świadoma, w jaki sposób penetrowano mienie żydowskie (także w Auschwitz, w obozie), gardzi tymi, którzy poszukiwali tylko bogactwa. Jest jednak pełna wiary, że po skończeniu okrutnej wojny nadejdzie czas spokoju i „anielskiego bytowania”.

Cielesność, fizyczność i naturalizm tkwią głęboko w odczuciach poetki, wyostrzają zdolności zmysłowe, wzmacniają słuch i wytężają wzrok, aby lepiej wsłuchać się w pulsowanie życia i natury. Natura w jej wierszach ma cechy epifaniczne, objawia się „panteistycznie” (jak w poemacie o tym samym tytule, gdzie „bóg objawia się w krzaku bzu”, a nie w krzewie gorejącym). Dorota Wojda słusznie zauważa, gdy interpretuje Ginczankę poprzez fenomenologię Merleau-Ponty’ego, że:

[...] w podobną stronę („forma wykracza poza widzialne i otwiera się na strukturę Bytu”, Merleau-Ponty) zmierza refleksja poetki, która używa wiele synestezji, niekiedy też kubistycznych obrazów literackich, by ukazać znaczenie somatyczności człowieka i rzeczy oraz afirmować całą pełnię ich sensorium<sup>29</sup>.

W poemacie *Gramatyka* czytamy:

Oto jest bryła i kształt, oto jest treść nieodzowna,  
konkretność istoty rzeczy, materia wkuta w rzeczownik,  
i nieruchomości świata i spokój martwot i stałość,  
coś, co trwa wciąż i jest, słowo stężone w ciało.  
Oto są proste stoły i twarde drewniane ławy,  
oto są wątle i mokre z tkanek roślinnych trawy,  
oto jest rudy kościół, co w Bogu gotykiem sterczy,  
i oto jest żyłne tętnicze ludzkie najprostsze serce<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane...*, s. 447. Wiersz nie posiada tytułu — zwykle jest zaznaczany jako *Non omnis moriar — moje dumne włosy*.

<sup>29</sup> D. Wojda, *Sprawy korzenne. Fenomenologia Zuzanny Ginczanki*, [http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10\\_14746\\_pt\\_2017\\_28\\_14?q=bwmeta1.element.ojs-issn-2450-5765-year-2017-issue-28;16&q=CHILDREN-STATELESS](http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_14746_pt_2017_28_14?q=bwmeta1.element.ojs-issn-2450-5765-year-2017-issue-28;16&q=CHILDREN-STATELESS) [30.03.2020].

<sup>30</sup> Z. Ginczanka, *Poezje zebrane...*, s. 295.

Poza solidnymi, ale niemymi formami i pozornie nieruchomymi rzeczami-rzeźbami, które stanowią o formie i konturze świata, jest życie ludzkie, które tętni jak puls serca w ciele człowieka („jestem po prostu tętnicą, / którą krąży jak krew / w świecie / azot” — wiersz *Panteistyczne*)<sup>31</sup>. Trzeba tylko, wedle słów poetki:

[...] wrosnąć w słowa tak radośnie,  
A pokochać słowa tak łatwo?  
[Trzeba tylko] wziąć je do ręki i obejrzeć jak burgund pod światło [...]

jak pisze w wierszu *Gramatyka*, w którym ucieka się do finezyjnej frazy, by podkreślić, jak ważna dla poety jest gramatyczna czujność i filologiczne „koneserstwo słowa”<sup>32</sup>.

W poezji i kulturze żydowskiej, jak pokazuje przykład Ginczanki, istotne jest — z powodu traumy bezdomności i opuszczenia — niekończące się poszukiwanie źródeł, początków, miejsca pochodzenia. Podobnie u Celana dramatycznie brzmi metafora „kopania grobu w powietrzu” (*Fuga śmierci*), jakby w ziemi nie było już miejsca, a jedynie powietrze stało się przestrzenią dymu wychodzącego z krematorium. W poetyckiej estetyce Ginczanki metronomem staje się nieustanna ucieczka („fuga” od łacińskiego *fugire* — uciekać) przed śmiercią w poszukiwaniu miejsca do życia i radosnej młodości, która wbrew wszelkim zagrożeniom i losowi, gloryfikuje filozofię *carpe diem*. Postać Sulamitki w poezji Celana ma spopielone włosy, inaczej niż złotowłosa Sulamitka Goethego i Heinego. U Ginczanki (nazywanej Sulamitką z Równego) piękno świata jest niczym piękno stworzone przez Boga, który się skrywa (jak w księdze Izajasza *Deus absconditus*), i który jest ciszą, natomiast Bóg Celana jest Nikim (*Niemand*) i do Niego adresowane są poetyckie modlitwy. Celan jest bliższy średniowiecznej „pobożności myślenia” jako wielbiciel i czytelnik Mistrza Eckharta, Ginczanka natomiast woli wyzwolony z kontemplacji renesans, a potem zmysłowy barok, gdyż nie ma czasu na rozmyślanie; jej poetycka „fuga” jest stale „w drodze” (Heidegger — „unterweg”), nabiera przyspieszenia, „accelerando”. U Ginczanki ważny jest Oblubieniec i radość z owoców stworzenia: „i widzi bóg, że jest dobrze gdy zorzą wstaje genezis” (wiersz *Proces*)<sup>33</sup>. Poetka wierzy w procesy tworzenia świata, w ruchy górotwórcze, lawy wulkanów w epoce karbonu i żelaza, gdy Bóg „śpiewającym powietrzem w fujarki kraterów gwizdże”.

<sup>31</sup> Tamże, s. 176.

<sup>32</sup> Tamże, s. 295.

<sup>33</sup> Tamże, s. 281.

Zachowanie muzyczności języka i jego żywotności jest w tej poezji znaczące i niesie spory potencjał semantyczny. Ginczanekę odcytujemy i słuchamy w oryginale, bo wybrała język polski (choć władała także płynnie językiem rosyjskim), ale nie jest to język łatwy. Wyrażenie emocji w niepokoju i pośpiechu, ciągle w biegu, aby ratować życie i zdążyć wypowiedzieć nadmiar myśli i wrażeń, stało się myślą przewodnią tej poezji.

Józef Łobodowski (1909–1988), polski poeta zmarły w Hiszpanii, autor m.in. *Pieśni o Ukrainie* i zasłużony w sprawach dialogu polsko-ukraińskiego na polu kultury i literatury, tak zakończył wspomnienie o poetce, które wydał w Toronto w 1987 roku:

Czy rosną jakieś kwiaty na bezimiennym grobie Zuzanny, rozstrzelanej tylko dlatego, że należała do rasy hebrajskiej? Nie uczyniono dla niej, dla jej młodości, urody i poezji żadnego wyjątku. Niekiedy zastanawiam się, o czym mógł myśleć, jeżeli w ogóle myśleć był w stanie, ów germański knecht, gdy wpakował kilka kul z rozpylacza w piękne ciało Zuzanny? Czy była dla niego tylko Żydówką, którą z racji jej pochodzenia należało zlikwidować, czy żywym człowiekiem, którego jedyną winą była rasa, skazana na zgubę? Czy jej morderca żyje jeszcze i czy zdaje sobie sprawę z tego, co uczynił? Zuzanna Ginczanka — „tragiczna gawęda”, jak wspomnienie o niej określił także już nie żyjący Jan Śpiewak<sup>34</sup>!

Poeta poświęcił Ginczance wiersz, który nazwał „śpiewnych słów ożałobionym trenem”. Nawiązał w nim do żar-ptaka, o którym „baśń, choć dawno umarła, ciągle tkwi (zawsze tkwiła) w sercu” Sulamitki z Równego<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> J. Łobodowski napisał wspomnienie o Ginczance w *Pamięci Sulamity*, Toronto 1987; pisze o swoim spotkaniu z Ginczaną w Równem w 1933 roku. Wspomnienie Łobodowskiego: <https://docplayer.pl/32645413-Zuzanna-ginczanka-jozef-lobodowski-zrodlo-pamieci-sulamity-toronto-1987.html> [8.02.2020].

<sup>35</sup> Wiersz J. Łobodowskiego *Bajka o Żar-Ptaku* poświęcony Zuzannie Ginczance zamieszczony został w *Poezjach zebranych (1931–1944)* pod redakcją Izoldy Kiec, s. 323–325.



MACIEJ WALCZAK

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-6313-5672

## Imiona pochodzenia hebrajskiego w rosyjskich i polskich przysłowiach i powiedzeniach

The given (first) names of the Hebrew origin in the Russian and Polish proverbs and sayings

**Summary:** The article deals with the analysis of the Russian and Polish paremiological units which in their structure contain the first names of Hebrew origin. Upon the proper idiom material the author shows their diversity both in the morphological and word-formative respect especially in Russian language with a high frequency of hypocoristic derivatives. The other respect is of functional and semantic character and it is reflected in the wide topical spectrum of proverbs containing Hebrew first names. Those proverbs describe not only a human beings' character but also his behaviour, the phenomena of nature, extra-linguistic situations, customs and rituals.

**Keywords:** proverb, saying, anthroponym, Hebrew first names, Russian language, Polish language

Личные имена древнееврейского происхождения в русских и польских пословицах и поговорках

**Резюме:** В статье анализируются русские и польские паремиилогические единицы, в составе которых присутствуют имена древнееврейского происхождения. Показывается их разнообразие как в морфолого-словообразовательном отношении, проявляющемся особенно в русском языке через высокую частотность уменьшительно-ласкательных производных, так и функционально-смысловом, находящем своё выражение в широком тематическом спектре паремий, характеризующих не только человеческие черты характера и поведение, но также и явления природы, внеязыковые ситуации, обычаи и обряды.

**Ключевые слова:** пословица, поговорка, антропоним, древнееврейские имена, русский язык, польский язык

Do wyboru wspomnianej w tytule problematyki skłoniła nas wysoka frekwencja jednostek paremiologicznych z komponentami antropomicznymi zaobserwowana w języku rosyjskim i polskim. Zwrot ku wybranemu zagadnieniu wynika również z jego aktualności i wieloaspektowości, o czym świadczyć może bogata literatura przedmiotu<sup>1</sup>, w której zagadnienia imion i specyfiki ich nadawania

<sup>1</sup> Istniejąca obszerna literatura z danego zakresu nie pozwala na wymienienie wszystkich pozycji, w związku z czym przywołamy te prace, które wraz z wymienionymi w dalszej części artykułu posłużyły jako baza

analizowane były także z pozycji psychologii. Okazuje się bowiem, że różne imiona posiadają odmienne nacechowanie konotacyjne, co w konsekwencji nierzadko determinuje częstotliwość ich nadawania. Co ciekawe, w krajach anglosaskich imiona hebrajskiego pochodzenia, np. *Moses, Solomon, Abraham, Joshua, Jacob*, należą do grupy najwyżżej ocenianych imion pod względem moralnościowym, zaś imiona *Joseph, Jonach* implikują ciepło i pogodę — ma się rozumieć, w sensie osobowościowo-charakterologicznym<sup>2</sup>.

Imiona hebrajskiego pochodzenia często trafiały do polszczyzny i ruszczyzny za pośrednictwem tekstów Pisma Świętego w wersji łacińskiej lub greckiej, w których to wersjach ulegały pewnym asymilacyjnym modyfikacjom. Wspomniana okoliczność tłumaczy także dużą liczbę imion hebrajskich o rodowodzie biblijnym, zwłaszcza w języku rosyjskim. Zjawisko to szczególnie nie dziwi, ponieważ, jak zauważa Marija Kowszowa za Jurijem Stiepanowem, imiona biblijne na długie wieki przesądziły o kształcie przestrzeni antroponimicznej rosyjskiej kultury i jej związku z rosyjską **konceptosferą**<sup>3</sup>. Podobnie ujmuje to Krystyna Długosz-Kurczabowa w odniesieniu do języka polskiego, twierdząc, że wielki wpływ Biblii zaznaczył się w dziedzinie onomastyki, a w antroponimii w szczególności<sup>4</sup>. Na istotną rolę biblijnych nazw własnych, szczególnie imion, w kształtowaniu polskiego zasobu leksykalnego zwraca także uwagę Kazimierz Ożóg, wskazując, że często stawały się one swoistymi etykietkami różnych sytuacji<sup>5</sup>. Jak zauważa Jelena Konickaja, imiona biblijne są atrakcyjnym obiektem badań szczególnie w perspektywie porównawczej: ich analiza bowiem pozwala wnikać w specyfikę sfery idiomatycznej konkretnej narodowo-kulturowej wspólnoty na tle innego języka<sup>6</sup>. O randze zja-

teoretyczna naszych rozważań: М.Л. Ковшова, *Лингвокультурологический анализ идиом, загадок, поговорок и поговорок*, URSS, Москва 2019; Т. Шутковски, *Паремийные единицы с ономастическим компонентом в современном русском и польском языках*, М. Алексеевко (red. nauk.), Volumina.pl Daniel Krzanowski, Szczecin 2010; W. Chlebda, *Имя во фразеологии — имя как фразеологизм*, w: *Имята и фразеологизмат*, Филолошки факултет „Блаже Конески”, Скопје 2018, s. 15–24; Ю. А. Рылов, *Имена собственные в европейских языках. Романская и русская антропонимика*, АСТ: Восток-Запад, Москва 2006; Ю.К. Волошин, *Онимы в фразеологии*, «Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики» 2017, nr 2, s. 125–132.

<sup>2</sup> Zob. K. Doroszewicz, *Psychologiczne aspekty imion ludzkich*, „Psychologia Jakości Życia” 2003, t. 2, nr 1, s. 90–91.

<sup>3</sup> Zob. М.Л. Ковшова, *Лингвокультурологический анализ идиом...*, s. 134.

<sup>4</sup> Zob. K. Długosz-Kurczabowa, *Biblizmy w języku polskim*, „Napis” 1994, seria I, s. 28.

<sup>5</sup> Zob. K. Ożóg, *Ślady kultury żydowskiej w języku polskim*, „Kwartalnik Edukacyjny” wiosna 2010, nr 1 (60), s. 6.

<sup>6</sup> Zob. E. Коничкая, *Библейские фразеологизмы в русской и литовской фразеологии*, w: *Rojena v narječju. Akademkinji prof. dr. Zinki Zorko ob 80-letnici*, Mednarodna založba Oddelka za slovenske jezike in književnosti — Filozofska fakulteta v Mariboru, Maribor—Bielsko-Biala—Budapest—Kansas—Praha 2016, s. 584–599.

wiska świadczyć może również ciągłe zainteresowanie problematyką biblizmów oraz imion biblijnych wśród rosyjskich i polskich badaczy<sup>7</sup>.

Wspomniana wysoka frekwencja paremii z komponentami antroponimicznymi, zdaniem lingwistów, wynika z tego, że antroponimy przekazują i odzwierciedlają niezwykle złożone spektrum kategorii imion, co związane jest z historią danej kultury, jej właściwościami psychologicznymi, tradycją i wieloma innymi czynnikami<sup>8</sup>. Jak zauważają Natalia Dorodniewa i Jelena Jermakowa, tradycyjne imiona, zarówno męskie jak i żeńskie, najlepiej reprezentują kulturę i językowy obraz świata różnych narodów<sup>9</sup>. Włączenie antroponimu do struktury przysłów i powiedzeń, według Olgi Twierdochlieb, niekiedy motywowane jest celowym zabiegiem rymotwórczym, o czym może świadczyć szereg przysłów o analogicznej budowie składniowej z wzajemnie rymującymi się antroponimami<sup>10</sup>. Zdaniem Margarity Nadel-Czerwińskiej, nazwy własne biorą aktywny udział w procesie tworzenia jednostek paremiologicznych i krótkich tekstów, przy czym w rosyjskiej paremiologii szczególnie aktualne są antroponimy włącznie z jednostkami od nich pochodnymi. Podstawowa ich funkcja sprowadza się zatem do pośredniego odwołania do nosiciela danego imienia, jego cech charakterystycznych, przywyczażeń zarówno pozytywnych, jak i negatywnych, będąc niejednokrotnie odbiciem ukształtowanych w ludowo-folklorystycznej tradycji stereotypowych, po części również mitologicznych wyobrażeń o nosicielach określonych imion<sup>11</sup>. W konsekwencji użyty w strukturze idiomów antroponim,

<sup>7</sup> Zob. K. Długosz-Kurczabowa, *Nowotestamentowe antroponimy w języku polskim*, „Poradnik Językowy” 1990, nr 8, s. 605–614; Tejze: *Onomastyka Nowego Testamentu*, „Slavia Occidentalis” 1989, 69, t. 46/47, s. 71–88; V. Mokienko, *Русские библеизмы в европейском контексте*, „Языкознание” 2018, nr 1(12), s. 33–45; A. В. Григорьев, *Библейские фразеологизмы в контексте культуры Ближнего востока*, w: В. Н. Телия (red.), *Культурные слои во фразеологических и дискурсивных практиках*, Языки славянской культуры, Москва 2004, s. 125–131; В. Г. Гак, *Особенности библейских фразеологизмов в русском языке (в сопоставлении с французскими библеизмами)*, «Вопросы языкознания» 1997, nr 5, s. 55–65; S. Koziara, *Polska frazeologia biblijna. Stan i perspektywy opisu*, „Ling Varia” 2006, rok 1, nr 1, s. 73–80; Tegoż: *O niektórych wyznacznikach normy w zasobach polskiej frazeologii pochodzenia biblijnego*, w: D. Kowalska (red.), *Автотыты и нормы*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 243–252.

<sup>8</sup> Zob. Г. Фей, *Имена собственные в русской и китайской фразеологии* (магистерская работа), Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург 2015.

<sup>9</sup> Zob. Н. В. Дорондеева, Е. Н. Ермакова, *Лингвокультурологические свойства фразеологизмов с компонентом-именем собственным (на материале русского и английского языков)*, «Вестник ЧГУ. Филология и искусствоведение» 2013, nr 1, s. 236–246.

<sup>10</sup> Zob. О. Г. Твердохлеб, *Рифмовка личных имен собственных в русских пословицах (преднамеренность рифмовки, грамматические особенности и модели пословиц)*, «Ученые записки Петрозаводского государственного университета» 2016, nr 7–1 (160), s. 67–71.

<sup>11</sup> Zob. М. Надель-Червинская, *Личные имена русской паремииологии. Лингвокультурологический словарь*, Крок, Тернополь 2011, s. 4–5.

według Marii Wozniesienskiej, traci niejednokrotnie swoją funkcję bezpośredniej identyfikacji i indywidualizacji obiektu<sup>12</sup>. Do podobnych wniosków dochodzi również Tomasz Szutkowski, zauważając, że relacja odpowiedniości pomiędzy elementem onomastycznym w danej jednostce paremiologicznej a jego pierwotnym etymonem zaciera się, powodując konieczność odwołania się do danych historyczno-etymologicznych<sup>13</sup>.

Dlatego też imiona własne pochodzenia hebrajskiego w wybranych do analizy paremiach z punktu widzenia współczesnej świadomości językowej użytkowników języka polskiego i rosyjskiego niejednokrotnie postrzegane są jako tradycyjnie swojskie i rodzime. Wielowiekowe funkcjonowanie niektórych z omawianych imion, zwłaszcza w rosyjskiej lingwokulturze, doprowadziło bowiem do całkowitej ich asymilacji i adaptacji w systemach obu języków, przez co związek owych antroponimów z językiem ich pochodzenia nie jest już tak wyraźny i dostrzegalny. O asymilacji niektórych z tych imion niewątpliwie świadczyć może duża ilość form hipokorystycznych (np. pol. *Michał* — *Michalek*, *Michaś*, *Michaszek*, *Mikuś*, *Misiek*, *Misio*, *Mikłaś*, *Micho*, *Miluś* czy ros. *Михаил* — *Миша*, *Мишуня*, *Мишутка*, *Мишуля*, *Мику*, *Миня*<sup>14</sup>).

Warto jeszcze poświęcić jeszcze kilka słów kwestii zawartego w tytule artykułu sformułowania *imiona pochodzenia hebrajskiego* i jego relacji względem pojęcia *imiona pochodzenia biblijnego* spotykanego w wielu opracowaniach lingwistycznych z tego zakresu tematycznego. Jak się wydaje, *imiona pochodzenia biblijnego* / *imiona biblijne* są pojęciowo szersze, jeśli za kryterium wyjściowe obrać źródło nominacji, jako że *imiona pochodzenia hebrajskiego* / *imiona hebrajskie* wraz z imionami aramejskimi zaliczane są właśnie do imion biblijnych (staro- i nowotestamentowych, jeśli pojmować Biblię w tradycji chrześcijańskiej jako Stary Testament i Nowy Testament). Różnica pomiędzy interesującymi nas pojęciami prowadzić się może zatem do wskazania na tekst literacki jako kulturowe źródło badanych jednostek — *imiona biblijne* — zaś w przypadku *imion hebrajskich* do wskazania na ich genezę językową i właściwości czysto lingwistyczne. Ponieważ

<sup>12</sup> Zob. М.М. Вознесенская, *Иван да Марья в русской идиоматике*, w: Л.А. Вербицкая, Л. Лиминь, Е.Е. Юрков (ред.) *Русский язык и литература во времени и пространстве*, t. 2, МАПРЯЛ, Шанхай 2011, s. 83–87.

<sup>13</sup> Zob. T. Szutkowski, *Jednostki paremiologiczne z komponentem onomastycznym w praktyce leksykograficznej (współczesność i perspektywy)*, «Проблемы истории, филологии, культуры» 2009, nr 2 (24), s. 35.

<sup>14</sup> Pełniejszy wykaz wariantów tego imienia wraz z omówieniem ich właściwości morfemowo-słotwórczych przedstawiony został w książce Piotra Czerwińskiego: П. Червинский, *Формы личных имён русского речевого употребления. Обиходно-нейтральные образования и некоторые их производные*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 164.



prezentowany artykuł ma w założeniach taki właśnie charakter, zdecydowaliśmy się na użycie sformułowania *imiona pochodzenia hebrajskiego*. Na jego korzyść przemawia naszym zdaniem i ta okoliczność, że nie wszystkie omawiane przez nas imiona będą miały rodowód bezpośrednio biblijny, ale wszystkie zaś będą pochodzenia hebrajskiego (rzadko aramejskiego). Trzeba w związku z tym zauważyć, że w języku rosyjskim i polskim wariant biblijny imienia niekiedy różni się od wariantu spotykającego w codziennym, potocznym obiegu językowym (por. ros. *Иеремия vs Еремей, Авраамий / Авраам vs Абрамий, Абрам*; polsk. *Jeremiasz vs Jeremi, Jarema*).

Zestawiając materiał rosyjski i polski, można dostrzec dużą różnicę ilościową na korzyść języka rosyjskiego nie tylko pod względem liczby samych jednostek paremiologicznych z hebrajskimi imionami, lecz także wszelkich wariantów imion w nich występujących<sup>15</sup>. Ma to swoje uzasadnienie językowo-kulturowe, ponieważ w języku rosyjskim imiona wydają się pełnić znacznie szersze funkcje niż tylko indywidualizacji obiektu. Ulegają one często apelatywizacji, tworząc — jak wspominaliśmy wyżej — dość liczną grupę nazw określonych typów ludzkich ze względu na stereotypowo przypisywane im cechy pozytywne lub negatywne (por. znane z historii literatury rosyjskiej pierwowzory bohaterów, których nazwiska weszły do języka jako nazwy określonych ludzkich typów: *хлестаковы, чичиковы, обломовы*). I nie chodzi tutaj o zapelatywizowane imiona typu *ууда* obecne w wielu językach i kulturach w podobnym znaczeniu, lecz antroponimy w swych znaczeniach wtórnych ukształtowane wyłącznie na gruncie języka rosyjskiego i utrwalone w jednostkach o charakterze idiomatycznym, np.: *фаля, фалалей* 'głupi, ograniczony człowiek' — od *Фалалей / Фалалей*, *фофан* 'ts' — od *Феофан, ванька* 'ts' — od *Иван, адам* — 'ogólnie człowiek, zwłaszcza grzeszny, skłonny do grzechu'<sup>16</sup> (por. *Ни от камня мёду, ни от **фофана** плоду; Собо́й-то краля, а умом-то **фаля**; Валять **ваньку**; И ты **адам**, и я **адам**, все мы **адамы***), a także leksemy typu *матрёшка* — od *Матрёна, параша* — od *Прасковья*. I choć w języku polskim od-

<sup>15</sup> Przy ustalaniu pochodzenia i etymologii interesujących nas imion wykorzystywaliśmy następujące źródła: I. Marković, *Wielka księga imion*, Europa, Wrocław 2003; W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1998; Н.А. Петровский, *Словарь русских личных имён*, Советская Энциклопедия, Москва 1966. Słownik dostępny jest także w wersji online: <https://azbyka.ru/deti/slovar-russkih-lichnyh-imen-petrovskij> [10.08.2019]; В.А. Никонов, *Ищем имя*, Советская Россия, Москва 1988; А.В. Суперанская, *Современный словарь личных имён*, Айрис Пресс, Москва 2005.

<sup>16</sup> Por. В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 1: А–З, Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, Санктъ-Петербургъ—Москва 1880, s. 5.

najdziemy podobne apelatywa (np. *michalek, miś, mosiek, zerek*), to na gruncie paremiologii i frazeologii polskiej nie są one tak rozpowszechnione i licznie utrwalone. Największą z kolei grupę w języku polskim stanowią imiona świętych, obecne również w języku rosyjskim, choć już nie równie częste, w strukturze przysłów związanych z określonym cyklem prac polowych, zjawisk pogodowych, obyczajów, obrzędów przypadających na dzień danego świętego<sup>17</sup>. Najmniejszą grupę w obu językach stanowią imiona postaci biblijnych w paremiach, które są dość mocno osadzone w kontekście religijnym i nawiązują do cech i właściwości pierwotnych nosicieli tych imion (głównie *Adam* i *Ewa*), choć i pod tym względem język rosyjski okazuje się od polskiego bogatszy.

Rosyjski materiał badawczy został zaczerpnięty głównie ze zbioru *Пословицы русского народа* Władimira Dala<sup>18</sup> oraz słownika Marii Kowszowej *Словарь собственных имён в русских загадках, пословицах, поговорках и идиомах*<sup>19</sup>, polski zaś z *Wielkiej księgi przysłów polskich* Danuty i Włodzimierza Masłowskich<sup>20</sup> oraz *Nowej księgi przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego<sup>21</sup>. Ponieważ język rosyjski przyjmujemy tu za podstawę rozważań i punkt wyjścia do porównań z językiem polskim, kolejność prezentacji materiału będzie podporządkowana kryterium malejącej częstotliwości danych imion w materiale rosyjskim. W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną tylko te imiona, które w materiale badawczym wykazały największą częstotliwość (powyżej 10 jednostek paremiologicznych z danym imieniem).

W języku rosyjskim szczególną aktywnością odznacza się imię **Фома**, które co prawda przeszło doń z greki (от греч. *Θωμάς*), to ma jednak korzenie aramejskie: *ܦܘܡܐ* 'bliźniak' i jest wschodniosłowiańskim odpowiednikiem polskiego wariantu imienia *Tomasz*. Ze względu na wspomnianą dużą liczbę przysłów przytaczamy tylko wybrane — w słowniku Marii Kowszowej zarejestrowano 120 jednostek paremiologicznych z tym imieniem i jego pochodnymi, np.: **Фомище / Фомка / Фомушка / Фомка Фома / Фомушка**

<sup>17</sup> w polskiej literaturze lingwistycznej podobne paremie określane są także mianem *przysłów kalendarzowych*, por. I. Steczko, *Przysłowia i wyrażenia przysłowiowe z imieniem Anna*, „Annale Universitatis Paedagogicae Cracoviensis” 2015, *Studia Linguistica* X, s. 186.

<sup>18</sup> В. Даль, *Пословицы русского народа*, ЭКСМО-Пресс, Москва 2000.

<sup>19</sup> М.Л. Ковшова, *Словарь собственных имён в русских загадках, пословицах, поговорках и идиомах*, URSS, Москва 2019.

<sup>20</sup> D. i W. Masłowsky, *Wielka księga przysłów polskich*, Klub dla Ciebie, Warszawa 2008.

<sup>21</sup> J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969–1972.

**Фома / Хома**<sup>22</sup>. Imię to występuje w paremiach charakteryzujących, m.in.

### **Вогачтво**<sup>23</sup>

*Фома* — *большая крома* (przypadający 6 października według kalendarza juliańskiego lub 19 według kalendarza gregoriańskiego dzień św. Fomy miał zwiastować obfitość plonów i zapasów)

### **Rozum i głupotę**

*Фома не без ума, Ерёма не без промысла*

*Ждут Фому: чают быть уму*

*Фома не купит ума, своего продаст*

*Молод Фома, а голова без ума*

*Читай Фома, набирай ума*<sup>24</sup>

### **Dostatek — ubóstwo**

*В худе городе / на худом городе и Фома дворянин*

*На безлюдье и Фома дворянин*

*От горя, от нужи и Фома дворянин*

*Не все кому масленица, попу Фомин понедельник*

### **Swoje — cudze**

*Зовут меня фомой, а живу я собой*

*Ищи Фома, чтоб полна была сума*

*Это знать тому, кто знает Фому*

W języku polskim zanotowaliśmy kilka jednostek paremiologicznych z imieniem *Tomasz* oraz wariantami *Tomek*, *Toma*, *Tomas* dotyczących głównie przesądów i wróżb pogodowych oraz zjawisk astronomicznych przypadających na dzień danego świętego: *Gdy na Tomasza pada, zmienną zimę zapowiada; Gdy w Tomasza pogoda, zima silne wiatry pada; Jaka pogoda Tomaszowa, taka będzie i majowa; Na świętego Tomasza dzień się z nocą sili: mniej nocy, więcej dnia będzie po chwili; W Tomasza najdłuższa noc nasza; Niech cię nawet na Tomasza twój siew żyta nie odstrasza;*

<sup>22</sup> М. Л. Ковшова, *Словарь собственных имён...*, s. 191–194.

<sup>23</sup> Podstawę podziału tematycznego paremii rosyjskich przyjmujemy za Dalem. Należy jednak zaznaczyć, że ów podział, stworzony jeszcze w XIX w. i przez to odzwierciedlający w dużej mierze wyobrażenia dziewiętnastowieczne, wymagałby miejscami reinterpretacji i aktualizacji w związku z nowszymi oraz dokładniejszymi opracowaniami danego zagadnienia (zob. np. Г. Л. Пермяков, *От поговорки до сказки (замечания по общей теории клише)*, Издательство «Наука», Москва 1970, s. 131–199). w związku z tym, że celem niniejszego artykułu nie było stworzenie nowego podziału tematycznego paremii, pozostawiamy go w wersji zaproponowanej przez Dala.

<sup>24</sup> Kwestia imion pochodzenia greckiego i hebrajskiego w rosyjskich przysłowiach ludowych związanych z rozumem i głupotą szczegółowo została omówiona w pracy: М. Вальчак, *Займствованные элементы в русских народных пословицах и поговорках, относящихся к уму и глупости*, w: Х. Вальтер, В. М. Мокиенко (red.), *Славянская фразеология: заимствования и кальки в славянской фразеологии*, Лема, Санкт-Петербург 2020 (w druku).

*Na świętego Tomasa wyrasta w polu pasa; Na świętego Toma będą wieprze doma.* Oprócz tego w polskim zasobie paremiologicznym odnajdujemy jednostki związane z takimi cechami i polami tematycznymi, jak:

### **Osiąganie i otrzymywanie określonych korzyści — dawanie innym**

*Lepszy To-masz niż Ja-dam* (gra słów na bazie imion Tomasz i Adam)

*Lepszy To-masz niż nie-masz*

*Łapaj Tomku, póki na pomku*

#### **Sposób zachowania — obyczaj**

*Nie powiadaj, Toma, co się dzieje doma*

*Największy Toma, gdy doma*

*Mawiał święty Tomasz: jedz doma, co masz, a u ludzi, coć dadzą.*

Wyrażenie *Wolność Tomku w swoim domku* nie zostało wzięte pod uwagę, ponieważ należałoby zaliczyć je bardziej do skrzydlatych słów (jako cytat z wiersza Aleksandra Fredry) niż do przysłów i powiedzeń, choć rejestruje go *Nowa księga przysłów...* Krzyżanowskiego<sup>25</sup>.

Omawiane rosyjskojęzyczne imię bardzo często w ramach jednej paremii występuje w parze z imieniem **Еремеѹ** lub z jego wariantami: **Ермиѹ / Ерѣма / Еремиѹ / Ерѣмка / Ерѣмушка** oraz wyrazami pochodnymi: *ерѣмин, ерѣмины* (w materiale słownikowym zarejestrowano około 40 jednostek z tym imieniem). Imię pochodzenia biblijnego od imienia **Иеремия / Jeremiasz**, co z kolei od hebr. *יְרֵמְיָהוּ* 'wywyższony przez boga Jahwe'. Imię to występuje w powiedzeniach i przysłowiach charakteryzujących przeróżne ludzkie cechy, jak również zjawiska natury przyrodniczej, najczęściej związane z kalendarzem prac polowych:

### **Głupota — rozum**

*Всяк Еремеѹ про себя разумеѹ*

*Сунуло Ерѣмушку к семи чертям*

*Фома не без ума, Ерѣма не без промысла*

### **Upór**

*Ерѣма в воду, Фома ко дну: оба упрямы, со дна не бывали*

### **Swoje — cudze**

*Ерѣма, Ерѣма! сидел бы ты дома да точил веретѣна!*

*Еремеевы слѣзы о чужом пиве/добре льются.*

*Указчик Ерѣма, указывай дома!*

<sup>25</sup> J. Krzyżanowski (red.), *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich...*, t. 3, s. 519.

### **Kalendarz prac polowych**

*Еремея (Ермия) опусти сетево, покинь сетево (севалку).*

*Еремея подыми сетево (1 мая) и Еремея (Ермия) опусти сетево (31 мая; tzn. początek i koniec zasiewów)*

### **Pijaństwo**

*Фома на гудке играть, а Ерёма глазами мигать*

*Пей, Еремей, да ума не пропей!*

### **Prawda — przypuszczenie**

*Ведают о Ерёме в большой хороме*

### **Sens — brak sensu**

*Живёт Домка за Ерёмкой*

### **Dwór — dom — gospodarstwo**

*Наш Ерёма не сказался дома*

W języku polskim odnotowaliśmy tylko jedno powiedzenie z tym imieniem — *(kto) lamentuje jak Jeremiasz*.

Pod względem wysokiej frekwencji w materiale rosyjskim odznacza się także imię Семён i jego warianty: **Сеня / Сенька / Сеньюшка / Сенушка / Сёмка / Сенька Семён / Сенушка Симон / Симеон** — 64 jednostki paremiologiczne według słownika Kowszowej, przy czym spora ich część to składniowo tożsame konstrukcje różniące się poszczególnymi elementami leksykalnymi. Imię to wywodzi się od hebr. שְׁמֹנִישׁ ‘usłyszany’ i obecne jest w paremiach charakteryzujących takie cechy i zjawiska, jak:

### **Rozum — głupota**

*Годится под св. Симеона столпника*

*Умён как поп Семён: книги продал, а карты купил*

*Всяк Семён про себя умён*

### **Swoje — cudze**

*Людской Семён как лук зелён, а наш Семён из грязи свалён*

### **Prostota — przebiegłość**

*Коли поп Сеньку не обманет, так и Сенька попу правды не скажет*

### **Помос — odpowiedni moment**

*По Ерёме шапка, по Сеньке кафтан*

*По Сеньке и Шапка, по бабе и шлык*

*По Сеньке и Шапка, по боярину хохол*

### **Bogactwo — ubóstwo**

*У Сеньюшки денежки — умной Семён, а как нет, дескать, денежек — глуп, не умён.*

*Были денежки — любили Сеню девушки, а не стало денежек — забыли Сеню девушки*

W polskim materiale odpowiednik rosyjskiego imienia — **Szymon** — występuje w kilku paremiach odnoszących się wyłącznie do przepowiedni i wróżb pogodowych: *Deszcz po Szymonie i Ta-deuszu pada, ostrą zimę zapowiada; Kiepski rok zapowiada, gdy na Szymona nie pada; Na Szymona i Judy boi się koń grudy; Na świętego Szymona babie lato kona; Od świętego Szymona nie wdziejaj już koftana.*

Do imion częstych w rosyjskich przysłowia i powiedzeniach należy także **Савва** wraz z licznymi wariantami: **Савва / Савватий / Савка / Савушка** i pochodnymi od nich derywatami przymiotnikowymi *саввины* oraz czasownikowymi *саввить, просаввиться* (wydać wszystkie pieniądze na jarmarku w dzień św. Saby) — 34 zarejestrowane jednostki w słowniku Kowszowej. Imię pochodzi od hebrajskiego słowa *צַדִּיק* w znaczeniu ‘starzec, mędrzec’. Występuje w przysłowia i powiedzeniach odnoszących się do następujących sfer tematycznych:

#### **Kalendarz prac polowo-gospodarskich**

*Савва стелет. Савва гвозди острум. Савва засалил  
Савватия пчельника, пчеловода*

#### **Świadomość — poszlaka**

*Савва съел сало, уперся, заперся, сказал: не видал*

#### **Wina — zastuga**

*Каков Савва, такова ему и слава*

#### **Sława — szacunek**

*Учестили Савву ни в честь, ни в славу*

#### **Przeszłość — terażniejszość**

*Тот же Савка, на тех же санках*

#### **Pomoc — odpowiedni moment**

*Схватился Савва, как жена сшила саван*

W języku polskim nie zanotowaliśmy jednostek paremiologicznych z tym imieniem.

Wysoką frekwencją w rosyjskim materiale odznacza się także imię **Мария** wraz z jego wariantami pochodnymi **Марья / Маша / Машка / Манья, Манюшка / Маняшка / Марья-Марина**. Imię proveniencji biblijnej, w rosyjskim spotykane także w wariantach *Мариам / Мириам / Марьям* wywodzące się od hebrajskiego słowa *מִירָם* ‘być pięknym, wspaniałym’ lub ‘ukochana, upragniona’. Słownik Kowszowej rejestruje 33 jednostki paremiologiczne z tym imieniem, niejednokrotnie w parze z męskim imieniem *Иван*. Występuje ono najczęściej w powiedzeniach i przysłowia odnoszących się do następujących zjawisk:

**Fama — Sława**

*Иван был в Орде, а Марья вести сказывает*

**Nazwa — imię — przezwisko**

*Иван Марье обычный друг*

*Иван Марье не товарищ. Иван Марье обычный друг*

*Сашенька, Машенька — фу, пропасть какая!*

*Сашки - канашки, Машки – букашки, Маринушки-разинюшки*

**Los — cierpliwość — nadzieja**

*Не у всякого жена Марья — кому Бог даст*

**Pomoc — odpowiedni moment**

*Иван Марьи не слушается: сам приказывать горазд*

**Swoje — cudze**

*Хороша Маша, да не наша*

**Praca — próżnowanie**

*Что Машка напряла, то мышка скрала*

**Spokój — ruch**

*Полетел от Машки вверх-тормашки*

**Pochopność — roztropność**

*И на Машку живет промашка. Живет и на Машку промашка*

**Sens — brak sensu**

*Сашка, позови Машку; Машка, подай платок, —  
а платок подле боку*

W polskim materiale występują nieliczne powiedzenia związane, jak większość omówionych do tej pory, z przesądami i wróżbami pogodowo-przyrodniczymi: *Maria się rodzi, jaskółka odchodzi; w Narodzenie Pannyl Marii pogodnie, tak będzie cztery tygodnie*. Niska frekwencja tego imienia w polskim zasobie paremiologicznym wynika zapewne z okoliczności, że imię *Maria* (także *Maryja*) w polskiej kulturze, jako zarezerwowane głównie dla Matki Boskiej, podlegało pewnemu tabu, w związku z czym nie nadawano go zbyt często, zastępując formami pochodnymi *Mariana, Maryna, Marzena*, lud. *Marzanna*. Stąd większa liczba paremii z tymi wariantami: *Jak nie ma panny Marianny, dobra i Maryśka; Jaś Maryni buty kupił i odebrał, jak się upił; Każda Maryna może mieć syna; Marzenia ze wsi, a latecko do wsi* (topienie Marzanny i powitanie wiosny).

Nieco mniejszą w aktywność w materiale rosyjskim wykazuje imię **Яков** wraz z formami hipokorystycznymi **Яшка, Ягун** — 31 jednostek w słowniku Kowszowej. Imię pochodzenia biblijnego od hebr. *יַעֲקֹב* 'pięta'. Przysłowia odnoszą się do następujących bloków tematycznych:

## **Jedzenie**

*Яков лаком, съел кошку с маком.*

*Рад Яков, что пирог с мако*

## **Pogoda**

*Яков, брат Божий, крупицу пошлѣт (крупу, град)*

## **Różnorodność — jedność**

*От Якова недалеко до всякого*

## **Prawda — kłamstwo**

*Всякому по Якову (т. е. всем равно)*

## **Los — nadzieja**

*И всякому, да не как Якову*

## **Przyzwoitość — ogłada — obyczaj**

*У солдата Яшки таковы замашки*

W języku polskim zarejestrowaliśmy 13 paremii z imieniem *Jakub*, które w większości związane są z przesądami i przepowiedniami pogodowo-rolnymi: *Deszcze na świętego Jakuba, na pszenicę pewna zguba; Dzień świętego Jakuba przed wschodem pogodny, że napełnisz gumna, masz znak niezawodny; Gdy deszcz w święty Jakub będzie, zginą na dębach żołędzie; Jaki Jakub do południa, taka zima też do grudnia; Leje od Jakuba do Ignaca — stracona rolnika praca; Na Filipa i Jakuba, gdy przymrozek spadnie, najgorsza zaraza na zboże przypadnie; Na Jakuba deszcz, złych żniw wieszcz; Na święty Jakub chmury, będą śniegu fury; Jak Kuba bobowi, tak bób Kubie* (o terminie siewu bobu). Ostatnie przysłowie, zdaniem Dobrosławy Świerczyńskiej, jest wynikiem gry językowej i żartobliwej modyfikacji pierwotnego powiedzenia *Jak Kuba Bogu...*<sup>26</sup>. Imię to występuje także w przysłowiacz związanych z takimi pojęciami, jak:

## **Dostatek**

*Jak święty Jakub nadejdzie, to nam biedy nie będzie*

## **Pijaństwo**

*Przepił Kuba rolę, pod kościołem siada, kto gorzałkę pije, ten wyjdzie na dziada*

## **Wzajemne relacje**

*Jak Kuba Bogu, tak Bóg Kubie,*

*Jak Kuba krowie do żłóbka, tak krowa Kubie do szkopka*

W materiale rosyjskim imię **Адам** posiada zbliżoną frekwencję jak antroponim *Яков* (29 jednostek wg słownika Kowszowej). Imię

<sup>26</sup> D. Świerczyńska, *Wolność dupce w swej chałupce (Językowe gry przysłowiowe)*, „Teksty Drugie” 1996, nr 2–3, s. 241.



pochodzenia hebrajskiego od אָדָם 'człowiek', w polskich paremiach spotykane także w postaci dialektalnej i archaicznej *Jadam* (*Jak na Jadama nań*). W rosyjskich jednostkach paremiologicznych spotykane także w wariantcie zapelatywizowanym *адам* (*И ты адам, и я адам, все мы адамы*). Jako imię jednej z najbardziej znanych postaci biblijnych — na równi z *Ewą* — często spotykane jest w przysłowiach i powiedzeniach odwołujących się do motywów z Pisma Świętego o grzechu pierworodnym i wygnaniu z raju, choć na gruncie języka rosyjskiego i polskiego nabierają one bardziej uniwersalnego wydźwięku, odnosząc się do oceny określonych ludzkich czynów i zachowań oraz ich konsekwencji, np. ros. *Адам грех сотворил — рай затворил; Адам Еву послушал, да яблочко скушал; Адам заключил древом, а Ева выстрадала чревом; Адам прельщён женою, жена змеёю, а оба вон из рая; Адам согрешил, а мы воздыхаем; Женою и Адам из рая изгнан*; pol. *Adam zjadł jabłko, a nam skomę uczynił; Adam ztawia na Ewę, na Adama Ewa — a oboje jedli z drzewa; Dla jabłuszka tylko Adam grzech na nas włożył*. Wśród polskich przysłów tradycyjnie pojawiają się przysłowia kalendarzowe z parą antroponimów *Adam* i *Ewa*: *Adam i Ewa pokazują, jaki styczeń i luty po nich następują; Gdy w dzień Adama i Ewy mróz i pięknie, zima wczesnie pęknie; Na Adama, Ewy czas przyszyć cholewy; Na Adama pięknie, jutrzienka jasna, będzie stodoła ciasna; Na święty Adama, Ewy dobre bydło plewy; w dzień Adama i Ewy daruj bliźnim gniewy*. Zarówno w rosyjskim, jak i polskim materiale paremie z interesującym nas imieniem odwołują się poprzez symbol Adama — jako pierwszego człowieka — do czasów odległych, pradawnych, sytuacji i zdarzeń, które zaszły dawno temu: ros. *Адамовы лета с начала свема*; pol. *Od czasów Adama i Ewy; Kiedy się Adam do Ewy zalecał* (tzn. bardzo dawno temu — M.W.). W obu badanych językach postać biblijnego Adama<sup>27</sup> występuje jako symbol przodka wszystkich ludzi, pierwszego człowieka, np. ros. *Все адамовы детки; Все адамовы детки, все на греху падки*; pol. *Z Adamowego idziemy wszyscy rodu*.

Mniejszą częstotliwość w materiale rosyjskim wykazały paremie z imieniem **Авраам / Аврам / Абрам** od hebr. אַבְרָהָם 'ojciec wzniesiony' (21 jednostek wg słownika M. Kowszowej, przy czym niektóre paremie dublują się). Imię funkcjonujące w języku polskim w postaci **Abraham**, a w przysłowiach także w postaci hipokorystycznej **Abrahamek**. W rosyjskich przysłowiach odnosi się do następujących kręgów tematycznych:

<sup>27</sup> Należy zauważyć, że w Biblii słowo *adam* używane jest najczęściej w znaczeniu apelatywnym jako określenie człowieka lub zbiorowości ludzi. w funkcji antroponimu i zarazem imienia własnego użyte jest tylko 5 razy (zob. I. Marković, *Wielka księga imion...*, s. 22).

## **Wina — zastuga**

*По бороде — Авраам, а по делам — Хам*

## **Dwór — dom — gospodarstwo**

*Хозяин в доме, как Авраам в раю*

## **Pochopność — roztropność**

*Сам Аврам дался в обман*

## **Różnorodność — jedność**

*Аврам, Аврам, да не Божий же храм*

Ponadto w rosyjskich jednostkach występują bezpośrednio odwołania do postaci biblijnych i związanych z ich udziałem wydarzeń, np. *Авраам, оставя дом, молился за Содом; Адам да Авраам жёнами славны: едина смехом, а другая грехом; Аврааму отец Фара, а жена ему Сарра; Авраам гулял по горам, а Адам крылся по норам; Авраам иному богу голову сломил*. W materiale rosyjskim odnajdujemy także derywat czasownikowy *авраамиться* w powiedzeniu *Не авраамься, не исаакся, не иаковья* ('nie bądź przesadnie bogoboju, religijny'). Materiał polski reprezentują pojedyncze paremie odwołujące się do pijaństwa: *кто spotkał się z Abramkiem* ('upił się'), śmierci: *Пójść do Abrahama (na łono, piwo)* ('umrzeć'), wieku: *кто увидял Abrahama* ('przekroczył wiek 50 lat'), pogody: *Як не бѣдзем просиць Abrahama, то нам земля не зроди сама* (do św. Abrahama modlono się z prośbą o deszcz lub pogodę).

Analiza zebranego materiału słownikowego pozwoliła zauważyć niewielką aktywność w rosyjskim zasobie paremiologicznym jednostek z imieniem *Мухамил* oraz jego formami pochodnymi w odróżnieniu od języka polskiego, w którym imię **Michał**<sup>28</sup> i jego formy hipokorystyczne, głównie *Michałek* oraz w postaci zapelatywizowanej *michałek*, pojawiają się stosunkowo często (47 jednostek wg *Nowej księgi...* Krzyżanowskiego). Są to przeważnie przysłowia kalendarzowe: *Яки Michał, така wiosna; Świąty Michał do szkół wypycha; Na Michała łowcy chwała; Gdy noc jasna na Michała, to nastąpi zima trwała; Gdy na Michała i Waclawa jasno, nie będzie w ziemie ciasno; Grzmot w dzień świętego Michała, żywność przyszła, Bogu chwała; Jeśli święty Michał deszczem nie służy, dobrą to i suchą wiosnę wróży; Po świętym Michale niech każdy od swego nie daje; Po świętym Michale Pan Bóg wszędzie daje; Po świętym Michale wolno paść i na skale; Ptaszki do Michała gdzieś zima została; Świąty Mi-*

<sup>28</sup> Szerzej na temat imienia *Michał* zob. B. Walczak, *Michał w polskich przysłowiach i porzekadłach*, „Literatura ludowa” 1992, nr 4–5, s. 44–52; R. Kucharzyk, *o gwarowych apelatywach odantroponimicznych (na przykładzie leksemów związanych z imieniem Michał)*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2015, nr 3705, t. 25, s. 89–102.

*chał będzie ludki do kopy spychał; Święty Michał będzie ogorzeliżnę spychał; Święty Michał blisko, posiałeś już wszystko? w Michał, kiedy deszcze wszędzie, cała zima lekka będzie; Zbytek na święty Michał żołędzi wiele śniegu w Boże Narodzenie napędzi; Święty Michał śniegiem kichał.* Oprócz przysłów kalendarzowych w materiale polskim zarejestrowaliśmy jednostki odnoszące się do takich cech ludzkich i zjawisk, jak:

### **Głupota**

*Mówisz jako prawy Michał* (tzn. mówisz bzdury, głupoty)  
*kto ma michałki w głowie* (tzn. jest niezbyt mądry)

### **Nieprawdopodobieństwo**

*Jeszcze tego nikt nie słycał, żeby babie było Michał*

### **Osiąganie i otrzymywanie określonych korzyści**

*Bierz, Michale, co Bóg daje*

Większość imion wyłonionych w strukturze analizowanych paronii, szczególnie rosyjskich, niejednokrotnie utraciła, jak wspominaliśmy we wstępie, swój związek z pierwotnymi biblijnymi ich nosicielami oraz tradycyjnie przypisywanymi im cechami charakteru, zyskując na gruncie badanych języków swoją odrębną symbolikę i semantykę (np. *Фома, Ерѐма, Семѐн, Марія, Савва; Michał*). Wyjątek stanowią imiona *Adam / Адам* i *Ewa / Ева*, po części także *Яков/Якуб* i *Авраам* w języku rosyjskim.

Porównanie obu języków pozwala stwierdzić znacznie większą aktywność imion hebrajskiego pochodzenia w języku rosyjskim, jak również większą ich asymilację, co przejawia się szczególnie w obecności derywatów, np. czasownikowych (*не усаакся, не авраамьяся, не иаковьяся; просаввиться*), przmiotnikowych (*адамовы, саввины*), a także różnorodności pochodnych hipokorystycznych i apelatywnych. Mała ich frekwencja w materiale polskim może wynikać, po pierwsze, z okoliczności, o której wspominaliśmy we wstępie, a mianowicie w rosyjskiej lingwokulturze imiona pełnią nie tylko funkcję czysto nazewniczą, identyfikacyjną, indywidualizującą, lecz także charakteryzującą, często pod wpływem ludowo-folklorystycznych wyobrażeń o nosicielach różnych imion.

Po drugie, imiona hebrajskie w polskich przysłowiach i powiedzeniach, w zdecydowanej większości pochodzenia biblijnego, kojarzone były ze staro- i nowotestamentowymi postaciami i jako dla nich zarezerwowane wiązały się ze sferą *sacrum*. Użycie ich w przysłowiach i powiedzeniach, nierzadko o wydzźwięku humorystycznym, żartobliwym, ludowo-jarmarcznym mogło być

postrzegane jako naruszenie sfery *sacrum* i profanacja imion biblijnych świętych. Stąd też częsta obecność imion pochodzenia hebrajskiego w polskich powiedzeniach i przysłowiacz kalendaryzowych związanych najczęściej z przepowiedniami pogodowymi i cyklami agrarno-rolnymi, w wydźwięku swoim neutralnych i obyczajowo bezpiecznych.

Po trzecie, ogólnie niższa częstotliwość imion hebrajskich w polskiej paremiologii może być również konsekwencją tego, że Polacy przez pewien czas nie nadawali dzieciom imion starotestamentowych<sup>29</sup>, być może jako konsekwencja pewnych antysemitycznych nastrojów. Z tego powodu imiona te nie funkcjonowały w codziennym obiegu językowym Polaków na tyle aktywnie, aby ulegały naturalnym w sytuacji ciągłego użycia procesom rozwoju znaczeń wtórnych, wzrostowi potencji derywacyjnej oraz utrwaleniu w strukturze przysłów, powiedzeń i innych jednostek idiomatycznych.

<sup>29</sup> Zob. K. Ożóg, *Ślady kultury żydowskiej w języku polskim...*, s. 6.



GUSTAW MICHAŁ AKARTEL

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie



ORCID 0000-0001-7919-1994

## Słów kilka o przywilejach Karaimów na ziemiach polskich

A few words on the privileges of Karaites in polish lands

**Summary:** According to historical data, Karaites, as an ethnic group and as a religious community, settled in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania under the Grand Duke Vytautas. Of their own free will or compulsion, the Karaites began to settle, first of all in Trakai, and then Vilnius, Galich and other places, as evidenced, in particular, by the recognition of privileges and their extension by subsequent Lithuanian princes, Polish kings and Russian emperors. Karaites never constituted a large ethnic group, both in the territory of the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Poland, and, after the partition of the Polish Commonwealth. In the western regions of the Russian Empire, especially since their number was in the 18th century, declined (the rebellion of the Haidamakas, and then due to the plague). In addition to the problem of Karaites, the article also pays attention to the (comparatively) legal, and not only, restrictions for the larger Jewish population.

**Keywords:** Karaites, Jews, privileges, restrictions of freedom, Kingdom of Poland, Grand Duchy of Lithuania, Russian Empire

Несколько слов о привилегиях караимов на польских землях

**Резюме:** Согласно историческим данным, караимы, как этническая группа и как религиозная община, обосновались в Королевстве Польском и Великом княжестве Литовском при великом князе Витовте (Витольде). По своей ли воле или принуждению, караимы стали поселяться, в первую очередь в Тракае, а затем Вильнюсе, Галиче и др. местах, о чем свидетельствуют, в частности, признание им привилегий и их продление последующими литовскими князьями, польскими королями и российскими императорами. Караимы никогда не представляли собой многочисленного этноса, как на территории Великого княжества Литовского и Королевства Польского, так и, после разделов Речи Посполитой, в западных областях Российской Империи, тем более, что число их в XVIII в. сократилось (восстание гайдамаков, а затем и вследствие чумы). Помимо проблемы караимов в статье уделено также внимание (сопоставительно) правовым, и не только, ограничениям для более многочисленного еврейского населения.

**Ключевые слова:** караимы, евреи, привилегии, ограничения свободы, Королевство Польское, Великое княжество Литовское, Российская Империя

Liczba Karaimów niewielka w nawyklej sobie zachowuje się spokojności. Rzecz uwagi godna, żaden Karaim od najdawniejszego czasu śmiercią nie był karany... Gdyby ich liczba była większa, miasto i powszechność nie szkodowałyby.

*Lustracja Łucka z 1789 roku<sup>1</sup>*

Istnieje przynajmniej kilka hipotez, które w mniej lub bardziej miarodajny sposób starają się uprawdopodobnić pochodzenie Karaimów i wyznawaną przez nich religię. Do najbardziej powszechnych należy zaliczyć teorię, że są to Żydzi wyznający wiarę różniącą się od judaizmu<sup>2</sup> — szczególnie wśród Karaimów polskojęzycznych. Istnieje również hipoteza, że są to potomkowie Chazarów, Kozarów (tur. Hazarlar) — szczególnie wśród Karaimów rosyjskojęzycznych.

Dostępne dane nie dają możliwości potwierdzenia tez wysuwanych przez polskich karaimów o starożytnym rodowodzie tej społeczności. [...] karaimi we wcześniejszym okresie, w czasach I Rzeczypospolitej, nie uważali się za lud turkijski, ale za społeczność wywodzącą się z Judei [...]<sup>3</sup>.

Nie wdając się spory natury czysto historycznej, warto zwrócić uwagę na fakt, że odłam Karaimów przybyłych dobrowolnie, bądź też sprowadzonych przez księcia Witolda z Krymu na ziemię polskie (Troki, Halicz, Kowno, Łuck) korzystał z uprzywilejowanej pozycji względem Żydów. Możliwe, że miał na to wpływ fakt — jeśli założyć, iż są oni (Karaimi) skoligaceni z Żydami — że nie mają na swych rękach krwi chrystusowej, co, z punktu widzenia kościoła katolickiego, jak i cerkwi prawosławnej, czyni ich jako innowierców bardziej godnymi. Tadeusz Czacki tak oto pisał o ich pochodzeniu i przywilejach:

O wnijściu czyli przesiedleniu Karaitów do Polski, dzieje nasze zupełnie zachowują milczenie. Karaici z Łucka<sup>4</sup> od Zygmunta I, w Haliczu od Stefana Batorego, troccy od Kazimierza Jagiellończyka 1441 r. pierwsze mają wiadome przywileje. Lecz te osady które otrzymały przywileje, już nie były nowe. Dawniejsze musiały być łuckim i halickim Karaitom udzielone nadania. Te niepilność lub przypadek zniszczyły. Dawniejszych lustracyów ułamki okazują, że pewnie

<sup>1</sup> B. Janusz, *Karaici w Polsce*, Nakładem Księgarni Geograficznej „Orbis” Kraków-Dębniaki, Kraków 1927, s. 5.

<sup>2</sup> Zob., np. U. Wróblewska, *Działalność kulturalno-oświatowa Karaimów w Drugiej Rzeczypospolitej*, TransHumana, Białystok 2015, s. 7–8.

<sup>3</sup> P. Muchowski, *Esseńczycy a Karaimi: problem genezy karaizmu w wypowiedziach Karaimów polskich*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2012, nr 4, s. 207.

<sup>4</sup> Zob. A. Akbiké Sulimowicz, *Życie społeczne gminy karaimskiej w Łucku w okresie międzywojennym (1919–1939)*. Praca doktorska na prawach rękopisu. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, Praha 2017, s. 19–22.

byli w XV wieku mieszkańcami tego kraju. Zgodne podanie wszystkich synagog karaitkich jest to, że Witold wielki książę litewski, z Krymu do Trok 383 rodzin sprowadził, i w powtórnej wyprawie nowe kolonie do Łucka i do Halicza przeniósł<sup>5</sup>.

Materiał do niniejszych rozważań wyekscerpowano ze *Zbioru starodawnych pism i aktów Imperium Rosyjskiego odnośnie praw i statusu poddanych rosyjskich Karaimów* zebranych i opracowanych przez Zarię Abramowicza Firkowicza<sup>6</sup>, oraz aktów prawnych (ustaw) Imperium Rosyjskiego. Nie bacząc na tytuł, w *Zbiorze* znalazły miejsce również akty Litewsko-Polskie (lub też Polsko-Litewskie — wedle uznania), jak i Krymsko-Tatarskie.

Aleksander Mordkowicz tak oto we wstępie do szkicu o Karaimach<sup>7</sup> ich scharakteryzował:

Wśród różnych narodowości, osiadłych na ziemiach polskich, znajdują się również Karaimi. Nie imponują oni swoją liczebnością, stanowiąc zaledwie ułamek odsetka ludności naszych Kresów Wschodnich. Mimo to ściągają na siebie uwagę badacza swemi osobliwościami, do których w pierwszym rzędzie należy zaliczyć ich język i religię<sup>8</sup>.

W XVII było na ziemiach polskich i litewskich około trzydziestu gmin karaimskich. Niestety, populacja Karaimów zamiast się rozrastać została zdziesiątkowana w XVIII wieku: „Pierwszy cios, [...] przypada na początek XVIII stulecia. Straszna zaraza morowa, która nawiedziła wtenczas ziemię litewską, zmiołła połowę jej ludności. [...] Po ustaniu moru okazało się, że wiele gmin karaimskich uległo całkowitej zagładzie: [...]”<sup>9</sup>. Drugim ciosem, w tymże okresie, okazały się bandy hajdamackie grasujące pod dowództwem watażki Gonty. Wymordowały one Karaimów w miasteczkach Derażno (Derażne) i Kotów. „Z całej ludności tych dwu gmin cudem ocalał tylko jeden chłopiec”<sup>10</sup>.

W roku 1441 (27 marca) Kazimierz Jagiellończyk (w wieku lat trzynastu), jako wielki książę Litewski (1440—1492), a później król Polski (1447—1492), wydał Karaimom w Trokach przywileje na prawie magdeburskim w takim zakresie, w jakim przysługiwały one innym miastom (np. Wilnu, Kownu, Trokom). Same Troki w zakre-

<sup>5</sup> T. Czacki, *Rozprawa o Żydach i Karaitach*, Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, Kraków 1860, s. 143–144.

<sup>6</sup> З.А. Фирковичъ, *Сборникъ старинныхъ грамотъ и узаконений Россійской Имперіи касательно правъ и состоянія русско-подданныхъ караимовъ*, Лештуковская Паровая Скоропечатная П. О. Яблонскаго, Лештуковъ пер., С.-Петербургъ 1890.

<sup>7</sup> A. Mordkowicz, *Ogniska karaimskie (Łuck – Halič – Wilno – Troki)*, Drukarnia „Grafika” A. Belflor, Łuck 1932.

<sup>8</sup> Tamże, s. 1.

<sup>9</sup> Tamże, s. 4.

<sup>10</sup> Tamże.

się ludności chrześcijańskiej takowe przywileje otrzymały w 1409 roku. Dzięki nadanym przywilejom Karaimi mogli obierać wójta, przed którym odpowiadali za wszystkie swe postęпки. A ten z kolei bezpośrednio był odpowiedzialny przed królem lub wyznaczonymi przez niego sędziami. Tak więc, ani wojewoda, ani starosta trocki, ani też ich namiestnicy nie powinni byli ingerować w sprawy Karaimów. Sąd nad ludnością chrześcijańską i karaimską sprawował wójt i wojewoda. z chwilą otrzymania przywilejów wspólnota karaimska w Trokach winna była rokrocznie wnosić do skarbu państwa takąż daninę, jaką wnosili i pozostali obywatele miasta korzystający z prawa magdeburgskiego. Pół roku po śmierci Kazimierza Jagiellończyka (7 czerwca 1492) nadane przywileje potwierdził 17 grudnia 1492 roku jego syn, wielki książę litewski Aleksander Jagiellończyk<sup>11</sup>. Przy czym książę zwolnił ze swej strony Karaimów od wszystkich opłat celnych, jak i wszystkich pozostałych mieszczan Wilna i Trok, od pełnienia służby w straży zamkowej, żniw i prac polowych na dobrach książęcych Starych-Trok.

23 listopada 1507 roku nadane Karaimom w przeszłości przywileje potwierdził i rozszerzył brat Aleksandra Jagiellończyka — Zygmunt I Stary — wielki książę litewski, i od 1507 roku król Polski. Potwierdzone przywileje podkreślały, że sprawy sądowe dotyczące wyłącznie Karaimów odbywać się mają przed ich wójtem, a w pozostałych sprawach przed wojewodą trockim. Karaimi winni byli odprowadzać coroczny podatek do skarbu państwa. Z innych opłat byli zwolnieni, chyba że wymagała tego sytuacja nadzwyczajna. Karaimi mieli też prawo do wypasu bydła, i byli zwolnieni od prac polowych i żniw na polach królewskich. Prócz tego byli zwolnieni z podwojdy (powinności transportu w ramach prawa książęcego) i dostarczania gońców. z finansowych przywilejów mieli też prawo do połowy dochodów z wagi miejskiej, wytwórni wosku, sukiennictwa, jak i opłaty „bramowej” od przyjezdnych kupców.

Powyższe przywileje Karaimów na ziemiach polskich i litewskich były potwierdzane przez kolejnych władców, np. Władysław IV w 1646 roku, Stefana Batorego w 1579. Oprócz powyższych, król Władysław IV w grudniu 1646 roku zabronił Żydom (talmudystom<sup>12</sup>) zamieszkiwania w Trokach, nie nabywania w tychże, pod

<sup>11</sup> „W 1495 [...] podjął decyzję o wypędzeniu wszystkich Żydów z Litwy. Przyczyną wygnania była niemożność oddania przez księcia długów zaciągniętych u Żydów. w związku z tym, książę wygnał swoich wierzycieli i uznał długi za nieistniejące. Jednak bardzo szybko okazało się, że finanse oraz handel w Wielkim Księstwie Litewskim znacznie podupadły, dlatego w 1503 roku książę Aleksander zezwolił Żydom na powrót na Litwę. Musieli jednak wcześniej uiścić wysokie opłaty za zezwolenia na osadnictwo”. [http://www.izrael.badacz.org/zydzi\\_w\\_polsce/dzieje.html](http://www.izrael.badacz.org/zydzi_w_polsce/dzieje.html) [01.03.2020].

<sup>12</sup> Ros. еврей равинист — Żyd rabanita.



żadnym pozorem, domów, handlowania, jak i w ogóle korzystania z praw i przywilejów odwiecznie nadanych jednym tylko Karaimom.

Władisław Czwarły, z Bożej łaski Król Polski. Wielki Xiążę Litewski, Ruski, Pruski, Zomoitski, Mazowiecki, Inflantski, Smoleński, Czernichowski, a Szwedski, Gotski, Wandalski dziedziczny Król.

Wielmożnemu Alexandrowi Sluszcze, woiewodzie Trockiemu, Homelskiemu i Propoijskiemu staroscie, uprzejmie Nam miłemu, łaską Naszą Królewską.

Wielmożny, uprzejmie Nam miły: Przełożono Nam iest imieniem Karaimów w mieście Naszym Trockim mieszkających, iż niektórzy żydzi rabinowie, czasy niedawniemi w mieście Naszym Trockim mieszkania sobie niaiąwszy, w onych rezydując, wolności żydom Karaimskim od, świętej pamiać, przodków Naszych y Nas samych, nadanych nullo jure zażywaią; szynki nopoiów wszelakich chowaią y handle rozmaite ku ujmie praw im nadanych y pożytkom żydom Karaimskim należących odprawuią, w czym iż wielką szkodą żydzi Troccy Karaimowie zdawna wolnościami w tym mieście obwarowanij od żydów rabinów (które nigdy przed tym żadnego incolata w mieście Trockim nie mieli) ponosią, chcemi mieć po uprzejmości waszey, abyś uprzejmość wasza żydom rabinom żadnego mieszkania w mieście Trockim mieć, domów najmować, onych kupować ani pod żadnym pretextem nabywać y żadnej przeszkody w handlach żydom Karaimom czynić nie dopuszczał, ale we wszystkim onych przy prawach y wolnościach im nadanych zachował. Uczynisz to uprzejmość wasza s powinności swey y dla łaski Naszey.

Dan w Warszawie, dnia trzeciego miesiąca decembra, r. p. tysiąc szeszeset czterdziestego szóstego, panowania Królestw Naszych, Polskiego — czterdnastego, a Szwedskiego — piętnastego roku. — Vladislau Rex.

— Jan Dowgiąto Zawisza, sekretarz J. K. M.<sup>13</sup>

12 listopada 1776 roku<sup>14</sup> ostatni król Polski, Stanisław August Poniatowski potwierdził przywileje nadane Trockim Karaimom przez królów polskich i wielkich ksiąząt litewskich, poczynając od Kazimierza IV Jagiellończyka. Sporządzony dokument zawierał: potwierdzenie przez króla Władysława IV (Wilno — 28 czerwca 1633 roku) wszystkich przywilejów nadanych trockim Karaimom przez poprzednich władców; potwierdzenie przez Jana Kazimierza wszystkich nabytych przywilejów (Warszawa — 27 lipca 1654 roku); potwierdzenie poprzednio nabytych przywilejów przez króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego (Warszawa — 25 kwietnia 1670 roku); potwierdzenie trzech poprzednio podtrzymanych przywilejów przez króla Jana III Sobieskiego (Grodno — marzec 1679 roku); potwierdzenie poprzednio nadanych przywilejów przez króla Augusta II (Warszawa — 22 czerwca 1700 roku); potwierdzenie wszystkich poprzednio nadanych przywilejów przez Stanisława Augusta Poniatowskiego (Warszawa — 12 listopada

<sup>13</sup> З.А. Фирковичъ, *Сборникъ старинныхъ грамотъ и узаконений...*, с. 20–21.

<sup>14</sup> W 1772 r. doszło do pierwszego z trzech rozbiórów Polski. Terytorium i Rzeczypospolitej zostało zaanektowane przez Prusy, Imperium Habsburgów (Austria) i Imperium Rosyjskie.

1776 roku). Ów dokument konfirmował przywileje nie tylko Karaimów trockich, ale wszystkich Karaimów zamieszkujących tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Pięćdziesiąt trzy lata po konfirmacji przywilejów dla Karaimów przez ostatniego króla Polski, w roku 1829 (6 września), gdy na mapie Europy nie było niepodległej Polski (III rozbiór), senat Imperium Rosyjskiego pod rządami cesarza Mikołaja i Pawłowicza odniósł się do przywilejów nadanych Żydom-Karaimom w Trokach przez królów Polski. Rozstrzygnięciu podlegały dwie kwestie. Pierwsza dotyczyła przywilejów nadanych Karaimom w Trokach przez królów Polski w okresie przedrozbiorowym, i druga — czy Żydzi-talmudyści powinni mieszkać w Trokach i korzystać z wygód na równi z Karaimami? Wydział i trzeciego Departamentu Senatu po rozpatrzeniu pierwszej kwestii konkludował, że przywileje nadane Karaimom trockim, poczynając od 1646 roku (król Władysław IV) i ich konfirmacje poczynione przez późniejszych władców, kończąc na roku 1776 (król Stanisław August Poniatowski), zezwalające na życie i zajmowanie się rzemiosłem w Trokach, rzeczywiście miały miejsce, i do roku 1810 (wtedy to wpłynął wniosek konfirmacyjny od Karaimów trockich do Senatu) nie były zakwestionowane, mogą pozostać w sile. W odniesieniu do drugiej kwestii, tj. czy powinni Żydzi-talmudyści mieszkać w Trokach i jednocześnie korzystać z pełni praw na równi z Karaimami, decyzja nie zapadła. Ludność żydowska na swoją korzyść przywoływała dekret z 4 grudnia 1805 roku oraz fakt, że zaczęła się osiedlać w Trokach za zgodą władz miejscowych. Senat postanowił skierować ich sprawę do pierwszego Departamentu Senatu, właściwego dla rozpatrzenia spraw tego rodzaju.

Sprawę ostatecznie rozstrzygnięto sześć lat później — 7 stycznia 1835 roku. Wtedy też ogłoszono zaaprobowaną przez Radę Państwową przy Departamencie Prawodawstwa opinię, która głosiła, że Senat po zasięgnięciu opinii Departamentów w sprawie przywilejów Karaimów na wyłączne, w odróżnieniu od talmudystów, dla nich prawo do życia w Trokach w Guberni Wileńskiej, uznał za stosowne poinformowanie Senatu, iż przywileje nadane Karaimom przez królów polskich na wyłączne, w odróżnieniu od talmudystów, prawo do życia w Trokach podtrzymuje się. Ogłoszono też, że talmudyści, którzy do tej pory w tym mieście zamieszkali, powinni wybrać sobie inne miejsce do osiedlenia, i na ich przesiedlenie wyznacza się następujące okresy: a) dla tych, którzy posiadają na własność nieruchomość nabytą zgodnie z prawem — pięć lat; b) dla tych, którzy nie posiadają własnych domów — rok. Do-

dano również, że w przypadku, gdy któryś z talmudystów posiada w Trokach *откупъ*<sup>15</sup> lub też *оброчная статья по контрактамъ*<sup>16</sup> zawarte zgodnie z prawem do dnia otrzymania w Trokach niniejszej decyzji, wyznacza się dwumiesięczny okres wysiedlenia od daty wygaśnięcia owych kontraktów.

Ta konfirmacja przywilejów Karaimów trockich znajduje usankcjonowanie w Kodeksie Praw Imperium Rosyjskiego, tom XIV, Ustawa o Paszportach i Zbiegach, rok 1857, cz. I, art. 38 — „Żydzi-Karaimi posiadają przywilej na wyłączne w odróżnieniu od talmudystów zamieszkiwanie w mieście Troki”<sup>17</sup>. W tymże Kodeksie, poczynając od art. 16 do 37, znalazły miejsce zapisy „O stałym miejscu zamieszkania Żydów” (О постоянномъ местѣ жительства Евреевъ). **Warto pochylić się nad tymi artykułami, gdyż stanowią one dowód jawnej dyskryminacji ludności żydowskiej w Imperium Rosyjskim.**

Art. 16 głosi, że „Żydom zezwala się na stałe zamieszkiwanie w guberniach: Wileńskiej, Wołyńskiej, Grodzieńskiej, Jekatierinosławskiej, Kowieńskiej, Mińskiej, Podolskiej, i w obwodzie besarabskim”<sup>18</sup>. Przypis do tegoż artykułu otrzymał brzmienie: „W owych guberniach i obwodach zezwala się Żydom na stałe zamieszkiwanie bez ograniczeń: w miastach, zakątkach (osadach) i osiedlach”.

Art. 17 wnosi ograniczenia w odniesieniu do pozostałych guberni. „[...] zezwala się Żydom na pobyt stały z następującymi ograniczeniami: 1) W guberni kijowskiej, oprócz [...] miasta Kijów. 2) W chersońskiej guberni, oprócz miasta Nikołajew. 3) W taurydzkiej guberni, oprócz miasta Sewastopol. 4) W guberniach: mohylewskiej i witebskiej, oprócz osiedli. W guberniach: czernihowskiej i połtawskiej Żydom zezwala się na pobyt stały wyłącznie na tych ziemiach, które były już przez nich nabyte zgodnie z prawem do chwili wydania ustawy z dnia 3 maja 1855 roku. Tym samym nie zezwala się im na nabywanie nowych ziem w tych guberniach, jak dla własnego osiedlenia, tak i współwyznawców. 6) W guberni kurlandzkiej zezwala się na pobyt stały tylko tym Żydom, którzy są

<sup>15</sup> *Откупъ* – wykupienie od skarbu państwa za określoną kwotę prawa do ściągania określonych dochodów na swoją rzecz.

<sup>16</sup> *Оброчная статья* — majątek państwowy wydawany osobom prywatnym na utrzymanie w zamian za określony okresowy czynsz. Por. *Obrok* — M. Samuel Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1857.

<sup>17</sup> *Сводъ зѣконовъ Россійской Имперіи, повелѣніемъ Государя Императора Николая Перваго составленный. Издание 1857 года.* Томъ четырнадцатый. Уставы о паспортах, о предупрежденіи преступлений, о цензурѣ, о содержащихся подъ стражею, и о ссыльныхъ. Санктпетербургъ Въ Типографіи Второго Отдѣленія Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи. 1857–1868. Wszystkie fragmenty Kodeksu przywoływane dalej w moim artykule zamieszczam we własnym tłumaczeniu — G.M.A.

<sup>18</sup> Obwód besarabski prawa guberni otrzymał w 1873 roku.

tam przypisani z rodzinami na podstawie rewizji (spisu) do chwili wejścia ustawy z dnia 13 kwietnia 1835 roku; zabrania się przesiedlania Żydów w te miejsca z pozostałych guberni. 7) W guberni inflanckiej (liwońskiej) w osadzie Sloka zezwala Żydom na pobyt stały z ograniczeniami, jak dla guberni kurlandzkiej, z których na pobyt stały w Rydze mają prawo tylko ci, którzy posiadali w owym stałym pobycie do chwili wyjścia ustawy z dnia 17 grudnia 1841 roku [...]”.

Art. 18 „Kupcom żydowskim, mieszczańom i rzemieślnikom spośród mieszczań zezwala się na życie poza miastami, do których są przypisani, i miejscowościami, w których byli wykazani w rewizji (spisie) (w tych guberniach, w których tego im nie zakazano) nie inaczej, jak z paszportami, na zasadach ogólnych, ustanowionych dla pozostałych obywateli miejskich jednakowej z nimi rangi. Od obowiązku posiadania paszportów wyłącza się tylko właściciele (gospodarzy) i mistrzów zakładów wytwórczych, którzy należą do ujezdów miasta, do którego są przypisani”.

Art. 19 precyzuje rodzaj działalności w miejscach dozwolonych na pobyt czasowy: „Żydom krojczym, wykrawaczom (obuwia) i krawcom zezwala się żyć przy pułkach i wojskowych jednostkach szkoleniowych, w wewnętrznych guberniach, na okres którego dowództwo zawrze z nimi kontrakty, ale nie więcej, jak z jednym takim Żydem pułk i wojskową jednostkę szkoleniową, przy czym pod ścisłym nadzorem miejscowej policji, ażeby Żydzi ściśle przestrzegali ustanowionych prawem zasad w zakresie stylu życia w miejscach znajdujących się poza granicami pobytu stałego. Przy czym bezwzględnie zabrania się im zajmowania się innymi rzemiosłami i obrotem pieniężnym”.

Art. 20 otrzymał brzmienie: „W guberni witebskiej i mohylewskiej zezwala się Żydom na działalność w ramach podwykonawstwa przy robotach drogowych w osiedlach z tym, że po zakończeniu robót nie mają tam prawa na pobyt stały”. To samo zastrzeżenie dotyczy guberni kurlandzkiej (art. 21.), gdzie Żydzi mogą być czasowo wynajmowani do robót drogowych.

Art. 22 „Zakaz stałego pobytu dla Żydów w Kijowie, Charkowie, a zamiejscowym w Rydze, nie dotyczy Żydów przy gubernatorach generalnych<sup>19</sup> i naczelnikach guberni, funkcjonujących w celach wymagających posiadania szczególnej wiedzy w zakresie praw i obrzędów związanych z prawem żydowskim, do czasu pozostawania przez nich na danym stanowisku”.

<sup>19</sup> Генерал-губернатор — tytuł w Rosji Imperialnej (1703–1917). Był najwyższą funkcją w miejscowej administracji. Generalny gubernator posiadał władzę wojskową i cywilną. Od 1775 roku stał na czele general-gubernatorstwa.

Art. 23 ustanawiał pas o szerokości pięćdziesięciu wiorst<sup>20</sup> wzdłuż granicy z Prusami i Austrią, na którym obowiązywał zakaz pobytu stałego dla Żydów. To postanowienie miało również zastosowanie w odniesieniu do guberni kurlandzkiej — od ostatniego punktu granicy z Prusami wzdłuż linii brzegowej do przylądka Kolka (ros. мыс Колка, мыс Домеснес). Przepis ten jednak dzielił Żydów na dwie grupy. Żydów, którzy w tym pasie dzierżawili domy, karczmy, młyny itp., i Żydów, którzy takowe nieruchomości mieli na własność. Przepis miał zastosowanie w odniesieniu do dzierżawców. Nakazywano również miejscowym organom nadzór, aby właściciele nieruchomości pod żadnym pozorem nie przekazywali ich (nieruchomości) innym Żydom. Taka zmiana właścicieli mogła mieć miejsce wyłącznie w odniesieniu do chrześcijan. Miejscowe organy miały również obowiązek usuwania z tego pasa granicznego Żydów, którzy ten przepis naruszali (art. 24).

Art. 25 rozszerzał zapis art. 23 i 24 na okręg besarabski. Żydzi mieli również zakaz osiedlania się w nowopowstających miastach i miejscowościach w pasie stu wiorst wzdłuż granicy (art. 26).

Art. 27 „Spośród Żydów, znajdujących się w guberni stawropolskiej i kraju zakaukaskim do chwili ogłoszenia ustawy przez Komitet Ministrów z dnia 18 maja 1837 roku, zostawia się tych, którzy żyli tam całymi osiedlami i zajmowali się uprawą roli, korzystając z prawa nadanego im na tych terenach; pozostałym Żydom zabrania się pobytu stałego. w przypadku Żydów parających się rzemiosłem, ma zastosowanie art. 289<sup>21</sup>”.

Art. 28 głosił, że Żydom parającym się pracą fizyczną (Евреї мастеровой) zezwalało się na zamieszkiwanie w pasie umocnień wschodniego wybrzeża Morza Czarnego i miastach portowych: Anapa, Noworosyjsk i Suchumi (Сухум-Кале), z zastrzeżeniem, aby pod pozorem pobytu czasowego nie tworzyli tam stałych osiedleń. Zapis ten nie miał zastosowania w stosunku do Karaimów, co było zapisane w art. 29. „[...] nie dotyczy Karaimów, którym zezwala się dołączać do miast portowych danego wybrzeża, żyć i władać majątkiem własnym”.

Kolejny artykuł (30) precyzował kwestię osiedlania się Żydów na Syberii<sup>22</sup>, a art. 31 precyzował problem z uwagi na stan małżeński: „Jako że żony, w świetle prawa ogólnego, podążają za majątkiem mężów swoich, to Żydówki, będące w związku małżeńskim z chrześcijanami, żyją przy swoich mężach; niemniej w przypadku,

<sup>20</sup> 1 wiorsta = ok. 1066,8 m.

<sup>21</sup> Art. 289 w sposób bardzo szczegółowy reguluje prawo Żydów do pobytu stałego na danym terytorium, np. ze względu na wiek, wykonywane rzemiosło, przynależność do gildii itd.

<sup>22</sup> „Osiedlanie się Żydów na Syberii zdecydowanie i na zawsze wstrzymuje się [...]”.

gdy Żyd przejdzie na wiarę chrześcijańską, a żona jego pozostanie przy swojej wierze i małżeństwo ich nie ulegnie zerwaniu w świetle prawa cywilnego, to ani jemu, ani jej nie zezwala się na pobyt stały w guberniach, gdzie Żydom osiedlanie się jest zabronione”.

Art. 32 „Niżsi rangą emerytowani wojskowi pochodzenia żydowskiego nie mają prawa do wybrania miejsca zamieszkania w miejscach dla Żydów zamkniętych. Synom pełniących służbę wojskową Żydów zezwala się przebywać u boku ojców w miejscach zabronionych do osiedlania się Żydów, nie inaczej jednak, gdy ojcowie wyrażą zgodę na włączenie ich (synów) w poczet kantonistów<sup>23</sup>; z kolei córki mogą pozostawać przy ojcach nie dłużej, jak do pełnoletniości, z chwilą osiągnięcia której, powinny one obrać sobie dozwolony rodzaj życia w miejscach stałych osiedleń Żydów”.

Art. 33 „Sewastopolskiemu i nikołajewskiemu gubernatorowi wojskowemu pozostawia się prawo do wyrażenia zgody na przebywanie w podległych jemu miastach wdów, matek niższych stopniem żydowskich wojskowych pełniących służbę w resorcie marynarki i mających w związku ze służbą pobyt stały w wymienionych miastach. Niemniej, nie inaczej niż po szczegółowym udokumentowaniu niedołęstwa takowych wdów i ich niemożności wyżywienia/utrzymania się bez pomocy dzieci”.

Art. 34 „Zabrania się Żydom nie tylko budowania nowych domów i sklepów w samym mieście Kamieniec Podolski, ale i nabywania ich drogą kupna czy też poprzez inne operacje handlowe; pozostałe domy należące do Żydów, które nie uległy całkowitemu zrujnowaniu i nie czynią miastu wstydu, zezwala się podtrzymywać poprzez naprawy, nie dodając jednak do owych żadnych nowych dobudówek; budować nowe domy i sklepy Żydzi mogą jedynie w tych rejonach miasta, które nazywa się rosyjskimi i polskimi folwarkami”.

<sup>23</sup> Kantonisci — „[...] pojęcie stosowane w Rosji na określenie młodocianych Żydów, wcielanych do carskiej armii. Ukaz o powinności wojskowej z 1827 dopuszczał powoływanie do niej Żydów w wieku od 12 do 25 roku życia. Za pobór rekrutów czynił odpowiedzialnymi gminy żydowskie. Niepełnoletni byli kierowani do oddziałów kantonistów w celu „przygotowania ich do służby”, a w istocie — dla poddania ich indoktrynacji i wszelkim formom przymusu, mającym prowadzić do zmiany wiary i przejścia na prawosławie. Po osiągnięciu pełnoletniości kantonisci byli kierowani do regularnych oddziałów wojskowych, w których służba trwała 25 lat. Los i cierpienia brutalnie traktowanych kantonistów często były opisywane w literaturze żydowskiej oraz wzbudzały protesty nie tylko świata żydowskiego, ale i sfer postępowych w Rosji (m.in. Aleksandra Hercena). Jednym z przywilejów Żydów w Królestwie Polskim, po objęciu ich obowiązkiem zaciągowym, było to, że ze względu na opłacanie przez nich podatku rekrutowego (rekrutowe), kantonistów z tej prowincji Imperium nie wcielano do armii. Instytucja kantonisty została zniesiona przez cara Aleksandra II w 1856. Zob. <https://www.jhi.pl/psj/kantonisci> [1.03.2020]. Rosyjskojęzyczna *Elektroniczna encyklopedia żydowska* podaje, że „[...] w poczet kantonistów przymusowo wcielano małoletnich włóczęgów, dzieci Żydów, raskolników, polskich powstańców, Cyganów i in. [...]”. <https://eleven.co.il/jews-of-russia/history-status-1772-1917/11955/> [1.03.2020].

Art. 35 „Żydom zezwala się żyć w mieście Wilno, oprócz dwóch ulic: jednej, idącej od Ostrej Bramy do bazyliki archikatedralnej, i drugiej, od Troickiej Bramy (Троицкой Bramы) do kościoła św. Jana. (св. Іоанна)“.

Art. 36 „Oдноśnie do prawa Żydów do zamieszkiwania w mieście Kowno, postanowiono: pozostawić w samym mieście jedynie tych Żydów, którzy posiadali w nim własne domy do chwili wydania [...] ustawy Komitetu ministrów z dnia 10 grudnia 1846 roku, z prawem do rozporządzania nimi wedle uznania; ale drewnianych domów w samym mieście im budować nie wolno, zezwala się na budowę takowych w nowym przedmieściu, w którym buduje się również dla nowo zameldowanych Żydów. W miarę starzenia się w mieście drewnianych domów żydowskich, zabrania się wznieszenia takowych od podstaw, dopuszcza się jedynie budowanie kamienic, lub też przesiedlanie się na przedmieście z prawem sprzedaży dotychczasowego domu komukolwiek z obowiązkiem wybudowania kamienicy na tym miejscu. Owo przedmieście można ulokować w dogodnym miejscu, przy czym nie przeszkadzając budowaniu się na owym miejscu chrześcijanom“.

Z kolei w Żytomierzu (art. 37), w dzielnicach stanowiących lepszą część miasta, pomiędzy ulicą Dużą Berdyczowską i rzeką Teterew, Żydom zabrania się zamieszkiwania; „niemniej w tej części miasta zezwala się im nabywać ziemię i domy, i budować domy, pod wynajem“.

Jak można zauważyć, ludność żydowską, w porównaniu z Karaimami, obejmowały znaczące ograniczenia w zakresie pobytu stałego i czasowego na terytorium Rosji (i nie były to jedyne ograniczenia).

Powracając do kwestii karaimskiej, warto również wspomnieć o opinii Rady Państwa Imperium Rosyjskiego z dnia 15 listopada 1843 roku, opublikowanej 31 grudnia tegoż roku. Opinia dotyczyła rozszerzenia na Karaimów zasad honorowego obywatelstwa<sup>24</sup>. Ostatecznie znalazło to potwierdzenie w art. 599<sup>25</sup>, który głosił: „Karaimów przypisuje się w poczet obywateli honorowych na podstawie zasad ogólnych w tej materii obowiązujących, bez ograniczeń ustanowionych dla Żydów“.

Akty prawne regulowały również sferę sprzedaży „gorących napojów”<sup>26</sup>, jak i prawa do pobytu stałego we wsiach i osadach.

<sup>24</sup> Zob. З.А. Фирковичь, *Сборникъ старинныхъ грамотъ . . .*, s. 146–150.

<sup>25</sup> *Сводъ законовъ Россійской Имперіи, повеленіемъ Государя Императора Николая Перваго составленный*. Томъ девятый. *Законы о состоянїяхъ*. Санктпетербургъ 1857.

<sup>26</sup> Ros. *горячие напитки* — bynajmniej nie „gorące napoje” we współczesnym znaczeniu, a napoje alkoholowe, pr. *горячее вино* (dosł. *gorące wino*) – ‘очищенное отъ постороннихъ частицъ, помощію



Rada Państwa w zakresie zezwolenia Żydom-Karaimom sprzedaży „gorących napojów” podkreśla, że pomiędzy Żydami w ogóle, lub też tak zwanymi talmudystami i Karaimami istnieje znacząca różnica, zarówno w odniesieniu do dogmatów wiary (pierwsi opierają się na Talmudzie, a ostatni wyłącznie na Piśmie Świętym Starego Testamentu), jak i w aspekcie obyczajowym i obywatelskim — Karaimi dążą do osiadłego trybu życia i zbliżenia z obyczajami ludności miejscowej, zajmują się chętnie rolnictwem i są znani ze swej pracowitości oraz ścisłych zasad życia. Ze względu na te cechy rządzący zawsze ich wyróżniali, a prawodawstwo nadało im pewne przywileje, np. oprócz praw przyznanych Żydom, korzystali z praw innych:

[...] zezwolono im żyć w tych miastach, z prawem rozporządzania swoim majątkiem i ulgami podatkowymi, w których Żydom zabroniono [...]; zezwolono im na posiadanie służby spośród chrześcijan, a Karaimom obcokrajowcom zezwolono na osiedlanie się w Imperium i stając się jego poddanymi, czego zdecydowanie zabrania się Żydom [...]; dla nich został ustanowiony specjalny porządek zapisów metrykalnych i wydano szczególną formę przysięgi (w charakterze świadka), prawie jednakową z ustanowioną dla chrześcijan [...]; przywódca karaimskiego duchowieństwa, Hachan, w przypadku oddania go pod sąd, podlega karze wyłącznie po zatwierdzeniu jej przez Senat Rządzący, [...] z tego jasno wynika, że te przyczyny i podstawy, które pobudziły rząd do wydania w 1845 roku zasad wyrobu i sprzedaży napojów gorących przez Żydów, nie mają zastosowania w stosunku do Karaimów, więc i te zasady ich nie dotyczą; i chociaż w 8. punkcie owych, gdzie są wyszczególnione przedmioty podlegające zakazowi [...] wraz ze słowami, „zakazuje się Żydom wszystkich stanów”; ale tutaj, naturalnie rozumie się stany i warstwy społeczne, jako kupieckie, mieszczańskie i wiejskie, a nie szczególną warstwę – Żydów-Karaimów Dlatego też Rada Państwowa, zgodnie z opinią Ministerstw: Spraw Wewnętrznych, Skarbu Państwa i Finansów [...] wyraziła zdanie, aby ani zamieszkania we wsiach i osadach w karczmach, ani sprzedaży gorących napojów Żydom-Karaimom nie zabraniał<sup>27</sup>.

Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę Karaimi z Wilna, Trok, Halicza i Łucka stanowili niewielką grupę religijną liczącą około 1500 osób. Druga Rzeczypospolita gwarantowała równość wszystkich obywateli wobec prawa i urzędów publicznych<sup>28</sup>. Państwo w *Ustawie z dnia 24 kwietnia 1936 roku o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej* dało autonomię Karaimskiemu Związkowi Religijnemu<sup>29</sup>. Ustawa była

перегонки или двоения’ (destylat otrzymany z wina). *Словарь Академіи Російской*, часть I, Санктпетербургъ 1789, s. 802.

<sup>27</sup> Z.A. Фирковичъ, *Сборникъ старинныхъ грамотъ...*, s. 158.

<sup>28</sup> Zob. U. Wróblewska, *Sytuacja prawna Karaimów w Drugiej Rzeczypospolitej Polskiej w świetle aktów ustawodawczych*, w: J. Durka (red.), *Państwo – Religia. Instytucje państwowe i obywatele wobec religii w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Kalisz 2014, s. 132.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 140.



plonem ośmioletniego „lobbowania” przez Karaimów jej projektu.

Pokrótce przedstawione prawa i przywileje Karaimów na przestrzeni wieków były jednak niczym wobec przywileju otrzymanego w latach II wojny światowej. Ów „przywilej”, z punktu widzenia Karaimów był dość znaczący, gdyż pozwolił im w pewnej mierze nie podzielić losów swych braci — Żydów, jeśli już niezwiązanych wspólnymi przodkami (przy założeniu, że Karaimi mają chazarskie korzenie), to spowinowaconych wyznawaną religią<sup>30</sup>.

Nieudokumentowane źródła podają, że dzięki wstawiennictwu Hadży Seraja Szapszała, który w latach 1901–1908 przebywał w Tebryzie, i był wychowawcą oraz mentorem następcy tronu szacha Iranu (Iran w czasie drugiej wojny światowej utrzymywał dobre stosunki z Mussolinim), szach nawiązał kontakt z Mussolinim, a ten z kolei interweniował u Hitlera stwierdzeniem, że Karaimi są pod jego specjalną opieką. Dzięki temu Karaimów nie zamykano w gettach i nie poddano eksterminacji<sup>31</sup>.

Pewne światło w tunelu w tej materii pojawiło się za sprawą czeskiego historyka Petra Kalety i jego monografii *Tajemné etnikum z Krymu*<sup>32</sup>. Badacz podkreśla, że pewne animozje pomiędzy Karaimami i Żydami zrodziły się w czasie II wojny z powodu odmiennego potraktowania przez hitlerowców Karaimów względem Żydów. Karaimi rozumieli okrutną prawdę, że „Nicht-Juden” miał w nazistowskiej III Rzeszy więcej praw, niżli „Juden”. Kaleta podkreśla, że niewątpliwy i znaczący udział w ratowaniu jak czeskich<sup>33</sup> i krymskich, tak i pozostałych Karaimów miał — wspomniany wyżej — Seraj Szapszał. z kolei, zdaniem Andrzeja Rykały, „Karaimi nie podzielili losu Żydów i Romów ze względu na świadectwo o swoim tureckim pochodzeniu, które wydał w 1942 roku do zapiniowania go przez Niemców światowej sławy antropolog Jan Czekanowski”<sup>34</sup>. Należy mniemać, że uniknięcie przez Karaimów masowej eksterminacji ma „wielu ojców”, np. sami Karaimi (z byłych terenów zaboru rosyjskiego) na dowód tego, że nie są Żydami, w wielu przypadkach podpierali się wobec Niemców kopią

<sup>30</sup> Zob. m.in. M. Abkowicz, *Działalność organizacyjna Karaimów z pierwszej fali emigracji rosyjskiej w przededniu II wojny światowej na podstawie korespondencji z hachanem Serają Szapszałem*, „Almanach Karaimski” 2014, nr 3, s. 7–24; R. Witkowski, *Los Karaimów podczas II wojny światowej: kilka uwag historyka*, w: „Almanach Karaimski” 2014, nr 3, s. 159–214.

<sup>31</sup> Zastyszane od Haliny Andrejew z. d. Łobanos — córki hazzana wileńskiego Józefa Łobanosa.

<sup>32</sup> P. Kaleta, *Tajemné etnikum z Krymu: osudy příslušníků karaimské emigrace do meziválečného Československa*, Koniasch Latin Press, Praha 2015.

<sup>33</sup> Do Czech Karaimi trafili wraz z rosyjską białą emigracją po 1917 roku.

<sup>34</sup> A. Rykała, *Mniejszość religijna – mniejszość etniczna – wspólnota kulturowa. Uwagi na temat genezy, aktywności i tożsamości karaimów w Polsce*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 2011, Folia Geographica Socio-Oeconomica, nr 11, s. 96.

dokumentu (zaświadczenia z dnia 5 kwietnia 1910 roku) wydane-  
go przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych — Departament ds.  
Religii, skierowanego do władz terytorialnych przez premiera i mi-  
nistra spraw wewnętrznych — Piotra A. Stołypina.

МИНИСТЕРСТВО  
ВНУТРЕННИХЪ ДѢЛЪ.

*КОПИЯ.*

ДЕПАРТАМЕНТЪ  
ДУХОВНЫХЪ ДѢЛЪ.

5 *Апрѣля* 1910 г.  
№ 3027.



Губернаторамъ, Градоначальникамъ.  
Начальникамъ Областей.

*Циркулярно.*

Вслѣдствіе заявленій Евпаторійскаго и Трокскаго Караим-  
скихъ Гахамовъ о томъ, что мѣстными административными учре-  
жденіями примѣняются къ караимамъ ограниченія, установлен-  
ныя въ законѣ для евреевъ, Министерство Внутреннихъ Дѣлъ въ  
циркулярахъ отъ 5 Ноября 1881 г. и 8 Февраля 1893 г., за  
№№ 4965 и 700, предложило Губернаторамъ разъяснить подвѣ-  
домственнымъ имъ учрежденіямъ, что караимы, находясь подъ  
покровительствомъ общихъ законовъ Имперіи, пользуются всѣми  
правами, предоставленными русскимъ подданнымъ, смотря по  
состоянію, къ которому кто изъ нихъ принадлежитъ, и что огра-  
ничительныя постановленія относительно евреевъ не должны  
быть примѣяемы къ караимамъ.

Между тѣмъ изъ полученныхъ въ настоящее время въ Ми-  
нистерствѣ свѣдѣній видно, что, вопреки указаннымъ выше цир-  
кулярнымъ распоряженіямъ, продолжаютъ наблюдаться случаи  
стѣсненія караимовъ, къ которымъ примѣняются законоположенія  
о евреяхъ.

Въ виду сего покорнѣйше прошу Ваше Превосходительство  
озаботиться разъясненіемъ подвѣдомственнымъ Вамъ, Милостивый  
Государь, Учрежденіямъ и лицамъ существующаго относительно  
караимовъ указація закона, изложеннаго въ ст. 1261 Св. Зак.  
т. XI, ч. I, изд. 1896 года.

Министръ Внутреннихъ Дѣлъ,

Статсъ-Секретарь (подписаль) *Столыпинъ.*

Директоръ.

въ должности Гофмейстера ВЫСОЧАЙШАГО Двора (скрѣпилъ)

*Ал. Харузинъ.*

Вѣрно: Чиновникъ особыхъ порученій *Л. Потуловъ.*

Dokument (kopia) Ministerstwa Spraw Wewnętrznych z 1910 roku  
podpisany przez ministra Piotra A. Stołypina

Źródło: <https://zen.yandex.ru/media/stratilat/kak-evreiskie-uchenye-spasli-karaimov-ot-smerti-5db5bd0d74f1bc00ae2e5e7e> [1.03.2020].



ANDRZEJ WICHER

Uniwersytet Łódzki



ORCID: 0000-0001-8568-2087

## The anti-Jewish Prejudice in Christopher Marlowe's *Jew of Malta*, William Shakespeare's *Merchant of Venice* and Geoffrey Chaucer's *Prioress's Tale*

Formy anty-żydowskiego uprzedzenia w *Żydzie maltańskim* Krzysztofa Marlowe'a,  
*Kupcu weneckim* Williama Szekspira i *Opowieści Przeorowskiej* Geoffreya Chaucera

**Streszczenie:** Autor stawia sobie za cel porównanie trzech utworów wyjętych z angielskiej literatury późno-średniowiecznej i renesansowej, których wspólnym mianownikiem jest skrajnie negatywne przedstawienie społeczności żydowskiej lub indywidualnych jej przedstawicieli. Utwory te świadczą o silnych uprzedzeniach anty-żydowskich w okresie, kiedy to, w zasadzie byśmy się takich uprzedzeń nie spodziewali, gdyż nie było wówczas, poczynając od wygnania Żydów w 1290, żadnej gminy żydowskiej na terenie Anglii. O ile u Chaucera Żydzi występują jedynie jako niezróżnicowany barbarzyński żywioł, zdolny do instynktownych anty-chrześcijańskich ataków, to podejście Marlowe'a, a szczególnie Szekspira, świadczy już o chęci zrozumienia psychologicznego mechanizmu żydowskiego myślenia i bierze pod uwagę zjawisko anty-żydowskich uprzedzeń, a nawet prześladowań. Zresztą nawet w przypadku Chaucera istnieje, omówiona w niniejszym artykule, możliwość, że autor dystansował się do nazbyt jedno-wymiarowego przedstawienia problemu żydowskiego, który zawarł w opowieści przypisanej dość dwuznacznej postaci, jaką jest Przeorysza. Dla punktu widzenia Marlowe'a istotny jest problem tzw. makiawelizmu, który wiąże on, w sposób arbitralny, z mentalnością żydowską, podczas gdy Szekspir widzi swojego żydowskiego bohatera, czy raczej anty-bohatera, głównie w kontekście zjawiska lichwy.

**Słowa kluczowe:** Żydzi w Europie, średniowiecze, renesans, chrześcijaństwo a judaizm, uprzedzenia rasowe i religijne, prześladowania, makiawelizm, lichwa.

Формы антиеврейских предрассудков в *Мальтийском еврее* Кристофера Марло, *Венецианском купце* Уильяма Шекспира и *Рассказе Второй монахини* Джеффри Чосера

**Резюме:** В статье сопоставлены три произведения английской литературы позднего средневековья и ренессанса, общим знаменателем которых является крайне негативное представление еврейской общины или отдельных ее представителей. Эти произведения свидетельствуют о сильных антиеврейских предрассудках в то время, когда, в принципе, никто бы их не ожидал, ибо не было тогда, начиная с изгнания евреев в 1290 году, на территории Англии никакой еврейской общины. В то время как у Чосера евреи встречаются лишь как недифференцированная варварская стихия, способная к антихристианским нападкам, подход Марло, и особенно Шекспира, уже представляет собой желание понять психологический

механизм еврейского мышления и учитывает существование антиеврейских предрассудков и даже преследований. Для точки зрения Марло существенна проблема так называемого макиавеллизма, который он связывает с еврейским менталитетом, в то время как Шекспир видит своего еврейского героя, или, скорее, антигероя, главным образом в контексте ростовщичества.

**Ключевые слова:** евреи в Европе, средние века, Ренессанс, христианство и иудаизм, расовые и религиозные предрассудки, преследования, макиавеллизм, ростовщичество

## 1

The present article attempts to compare the way the topic of the Jew and Jewishness is treated in three works of English Medieval and Renaissance literature: Christopher Marlowe's *The Jew of Malta*, William Shakespeare's *The Merchant of Venice*, and Geoffrey Chaucer's *The Prioress's Tale*, being part of *The Canterbury Tales*. I propose to deal with Marlowe's play first because the Jewish protagonist, Barabas, plays there the most central role, while Shylock in *The Merchant of Venice* is not the title character, and the Jews in *The Prioress's Tale* are completely anonymous background characters.

Marlowe's Barabas is represented as, in many ways, a rather exotic, from an English point of view, figure. The island of Malta, or rather a group of islands, was in the hands (since 1530) of the Order of St John, a Catholic military order, known also as Knights Hospitaller, or Knights of Malta, whose headquarters was moved from the island of Rhodes (they were previously known as the Knights of Rhodes) when Rhodes was captured by the Turks in 1522. In 1565 took place the great Turkish siege of Malta, which ended in a Turkish defeat, as a result, Malta did not share the fate of Rhodes and remained in the Christian hands. Already in 1492 the local community of the Jews were expelled, which, however, is something that Marlowe's play knows nothing about, as we have there not only Barabas, but also some other Jews living in Malta. Daniel Vitkus expressly denies the possibility that Marlowe's Barabas was based on a historical Jewish merchant living in Malta in the 16<sup>th</sup> century:

By placing a permanent community of resident Jews in his play, Marlowe was representing the centrality of the Jewish community in Mediterranean commerce, but he was not accurately depicting the contemporaneous situation in Malta itself, where there were no free Jews in permanent residence at the time<sup>1</sup>.

Barabas, much as he hates Christianity, seems to speak Italian as his first language, and uses also, though less often, Latin,

<sup>1</sup> D. Vitkus, *Turks and Jews in "The Jew of Malta"*, in: G.A. Sullivan Jr., P. Cheney, A. Hadfield, *Early Modern English Drama. A Critical Companion*, Oxford University Press, New York–Oxford 2006, p. 67.

Spanish and French, which is visible in the phrases in those languages which the author put into his mouth quite often: *Corpo di Dio* (1.2.91), *Primus Motor* (1.2.165), *Hermoso plazer de los dineros* (2.1.64), *Spurca* (3.4.6), *Cazzo, diabole* (4.1.21), *coupe de gorge* (4.3.5), *catzerie* (4.3.13), *A vôtre commandemant, madame* (4.4.36), *Pardonnez-moi* (4.4.45). Barabas declares:

Being young, I studied physic, and began  
To practice first upon the Italian (2.3.182–183)<sup>2</sup>,

which clearly means that he specialised in poisoning and that his victims were usually Italians, even though “physic” means “medicine”. On the other hand, it is exactly the Italians that in the 16<sup>th</sup> c. Europe were renowned as poisoners. This stereotype is also confirmed by Marlowe’s play. Concerning a particularly potent poison with which he is going to exterminate a whole convent of nuns, Barabas says:

It is a precious powder that I bought  
Of an Italian in Ancona once (3.4.69–70),

Of the same poison Barabas says the following:

And with her let it work like Borgia’s wine  
Wherof his sire, the Pope, was poisonèd! (3.4.99–100)

He refers in this way to the legend, without any historical foundation, according to which Pope Alexander VI died by having accidentally drunk the poison prepared by his son Cesare Borgia for somebody else. The Borgias were originally Spaniards, but they made their careers in Italy and with that country they are primarily associated.

Naturally, it can be easily assumed that Marlowe put into Barabas’s mouth words and phrases from the foreign languages he knew himself, and Latin, French, Italian and Spanish were standard languages a well educated Englishman, such as Marlowe, could know. On the other hand, if Barabas is a Sephardi Jew, and he probably is, the Romance languages, and particularly Spanish, could indeed be perfectly familiar to him. Making Barabas frequently have recourse to them may emphasize his general outlandishness, his being a cultural and also moral outsider, a person from a different world that can be described, following Kipling in his poem *Manda-*

<sup>2</sup> The quotations from Marlowe’s play follow D. Bevington, E. Rasmussen (eds.), *Christopher Marlowe. Doctor Faustus and Other Plays*, Oxford University Press, Oxford 1998.

lay, as a place “where the best is like the worst” and “where there aren’t no Ten Commandments”. Kipling defines this area as lying “east of Suez”<sup>3</sup>, whereas here it should rather be defined as “east of Gibraltar”. Barabas’s links with the Italian culture, and also the appearance of a figure called Machiavel in the Prologue of the play, strongly suggest a link between anti-Jewish and anti-Italian stereotypes. Both cultures were associated, from an English, and particularly Protestant English, point of view, with cynicism, materialism and immorality. This sounds a little paradoxical considering that Barabas belonged to the culture that gave us exactly the Ten Commandments and to the culture whose religious writings form a substantial part of the Christian Bible, that is, the Old Testament. Also the New Testament has been written by Jewish authors, with the possible exception of St Luke, even though its language is no longer Hebrew, but Greek.

Barabas’s very name is an allusion to a very mysterious figure from the New Testament, who is basically a negative character, and a criminal, whom Pontius Pilate is constrained by the crowd to release instead of Jesus. But the Biblical Barabbas is treated by the Gospel authors with some circumspection, if not respect. St Matthew calls him “a notable prisoner” (Mat. 27.16)<sup>4</sup>, St Mark says that he “made insurrection” and that he “committed murder in the insurrection” (Mark 15.7), while St Luke informs us that Barabbas was “cast into prison” because of “a certain sedition made in the city, and for murder” (Luke 23.19). This naturally opens up the possibility that, from a Jewish point of view, Barabbas was a “freedom fighter”, a participant or even a leader of some minor anti-Roman insurrection, one of many that eventually led to the so called Great Revolt, also known as the First Jewish-Roman War (66–73 AD). The name Barrabbas means, in Aramaic, “son of the father” which sounds similar to the titles “Son of man” and “Son of God” used in the New Testament with reference to Jesus Christ, which reinforces the parallelism between these two characters. Marlowe’s Barabas bears then a name that is associated with rebellion and also with being an antithetic figure in relation to Jesus Christ. Indeed, he reveals himself to be an Antichrist, “a beast rising up out of the sea” (Rev. 13.1), an inveterate enemy of Christ and Christians, but also, to some extent, someone who imitates Christ, of course in order to deceive and confuse the faithful.

<sup>3</sup> R. Kipling, *Mandalay*, <https://www.poetryloverspage.com/poets/kipling/mandalay.html> [1.04.2020].

<sup>4</sup> Quotations from the Bible follow R. Carroll, S. Prickett (eds.), *The Bible. Authorized King James Version with Apocrypha*, Oxford University Press, Oxford 1998.

The portrait of Barabas in the play is thoroughly negative and confirms the worst anti-Jewish stereotypes, and yet it is not without a certain grandeur and sublimity. He has been genuinely wronged by the Christian authorities of Malta, who confiscate his possessions to pay the tribute required by the Turks, whose obvious intention is to annex Malta into the vast Turkish empire. Eventually, Malta refuses to pay the tribute, incurring the Turkish anger, but nobody thinks of restoring, even partly, the confiscated estate to Barabas. He may feel cheated, especially because he is not interested in prolonging the Christian rule over Malta. He helps the Muslims in conquering Malta, but very quickly, and for no obvious reasons, he turns against them, even though the Turks make him the governor of Malta, and organizes an attempt against the life of the Turkish commander. When his plot is exposed, he is put to death as the enemy of both warring sides, but it is clear that his anti-Turkish activity helps to achieve, probably against his intentions, a Christian victory. It must be stressed that also his animus against the Christians, even though understandable to some extent, is poorly founded. No doubt a large part of his possessions have been brutally appropriated by the government of Malta, but Barabas is still very rich owing to his having hidden another substantial part of his wealth in a safe place.

Barabas's monumental disloyalty, or monumental loyalty to himself and to his Jewishness, as we might be tempted to call it, goes beyond his material interests. He clearly wants to show that, as a Jew, he is completely neutral in the power games played by the Christian or Muslim military powers, in the sense that he can be helpful, but also very dangerous, to both sides. In conclusion, we may call Marlow's Barabas a kind of free electron of the Mediterranean power games, he enters into relations with the contending political powers but refuses to be bound by them, and those relations are short lasting. It is a policy that emphasizes his individuality and essential independence, but it is not shown as successful, and indeed could not be successful, in the long run. If his prototype is Joseph Nasi (1524 –1579), a Portuguese Sephardi Jew who made a great career and amassed enormous wealth in the Ottoman Empire<sup>5</sup>, then we might accept this theory but only with the proviso that it should be acknowledged that Nasi, unlike Barabas, was a loyal subject of the Ottoman sultans, and represented a kind of Muslim – Jewish anti-Christian alliance. Barabas, on the

<sup>5</sup> Daniel Vitkus emphasizes the similarity between Barabas and Nasi: "These same elements are represented by Marlowe in the character of Barabas, a figure bearing many similarities to Joseph Nasi". D. Vitkus, *Turks and Jews...*, p. 70.

other hand, owing to his compulsive double-dealing, is close to forging a Christian – Muslim alliance directed against the Jews, or at least against one Jew, that is, himself. Barabas's philosophy of what might be called warlike neutrality is summarized in the statement made by himself in the play:

And thus far roundly goes the business.  
Thus, loving neither, I will live with both  
Making a profit of my policy (5.2.110–112).

The problem is that Barabas cannot “live” in this way for long, his “loving neither” turns into “becoming a deadly enemy of both”, which he can, even as rich man, hardly afford. In reality, the Jews who lived in the zone of the Christian – Muslim conflict avoided at all costs creating an impression that they were sitting on the fence. Like Joseph Nasi, they usually were loyal to the Muslim side which granted them a greater tolerance and safety.

## 2

The situation of Shakespeare's Shylock, from *The Merchant of Venice*, is very different from that of Barabas. Shylock<sup>6</sup> is first of all a money-lender, and a usurer, rather than a merchant, like Barabas, even though Barabas also confesses to having practised usury. The social position of Barabas seems safe until the outbreak of Christian-Muslim hostilities, while that of Shylock is generally very insecure. The public opinion, in the Middle Ages and later, was consistently against usury and accused usurers of acting against the laws of nature. As a result, a usurer, even if he were a Christian, in a common view, had no chance of achieving salvation:

Usurers sin against nature in that they want money to grow out of money, in the same manner as a horse begets a horse, and a mule begets a mule. Apart from that, usurers are thieves because they sell the time that does not belong to them, and to sell somebody else's property without the owner's consent is theft. What is more, they sell only the expectation of money, that is time, they sell days and nights. As a result, they sell light and repose. It would not be just if light and eternal rest had been in store for them<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Shylock is not a Jewish or Aramaic name, like Barabas, it is probably an English name superficially similar to some names from Old Testament.

<sup>7</sup> J. Le Goff, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*. [*The Purse and Life. Economy and Religion in the Middle Ages*], trans. H. Zaremska, MARABUT, Gdańsk 1995, p. 50 (the translation of this passage from Polish into English is mine — A.W.).



Usury was regarded not only as unnatural, but also very sinful, from a religious point of view, and leading to the ruin of the body politic:

Canon law assimilated usury to theft, and the view of usury as theft influences Shakespeare's motif of stealing. Some held usury accountable as 'the very hell of evil' and 'the principal cause of all want and scarcity in any common weal'. Hence usury was often regarded as theft. More importantly, usury was held to be inimical to mercy because it overthrows the rule of charity and 'usury cutteth the throat of mercy'<sup>8</sup>.

Dante placed usurers in the seventh circle of his *Inferno*, that is, almost as low as he could, even though the one usurer he mentions by name is not a Jew, but an Italian.

Jews were, nevertheless, a nation particularly often associated with usurious practices, even though members of other nations, and Christians, particularly Italians, but not only, also were guilty of them. Theoretically, Christians were forbidden, by the Church, to charge the interest, while Jews were allowed to do so, but only in relation to non-Jewish clients:

Jews are forbidden from usury in dealing with fellow Jews, and this lending is to be considered *tzedakah* or charity. However, there are permissions to charge interest on loans to non-Jews<sup>9</sup>.

This makes it possible to construe Shylock's manner of money lending, especially in the eyes of the early viewers of the play as a specifically anti-Christian activity. It is not certain, however, that usury is harmful to a given country's economy, or even the world economy:

Competition, insecurity, and greed are woven into our economy because of interest. They can never be eliminated as long as the necessities of life are denominated in interest-money... interest also creates an endless pressure for perpetual economic growth. [sacred-economics.com]

Economic growth and enhanced performance of industry is not of course an unmixed blessing, but it is conducive to an economic power. So the activity of Shylock, and other money lenders, could quite easily be seen as part and parcel of the state's economic prosperity. And the state in question is this time not a small and infertile island of Malta, but the city state of Venice, one of the richest and most powerful European states of that time, in spite of

<sup>8</sup> J.O. Holmer, *The Merchant of Venice. Choice, Hazard and Consequence*, Macmillan, London 1995, p. 35.

<sup>9</sup> Usury — from Wikipedia, the free encyclopedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Usury> [1.04.2020].

its relatively small territory. It is small wonder then that Shylock, unlike Barabas, does not take any part in the political games on which the future of the state he belonged to depended. In Venice, Shylock, even if he were as rich as Barabas, and he probably was not, could still have little influence, especially as an isolated figure, and, again in contradistinction to Barabas, we do not actually see Shylock having any contacts with the Jewish community of Venice. It has to be reiterated that the potentially beneficial aspects of Shylock's economic role are not given any attention in the play itself. We should not be surprised, seeing that even the more obviously positive aspects of Barabas's commercial activity, extending over the whole Mediterranean, are never taken into account, much as this activity could mean for the rather economically insignificant, though strategically important, island of Malta.

The list of what Shylock and Barabas have in common is quite a long one<sup>10</sup>, but perhaps the most significant item on this list is that they both have an attractive young daughter. In the case of Barabas it is Abigail, in the case of Shylock her name is Jessica. Both Barabas and Shylock seem to have a special affection for their daughters, but they both feel that the daughters were disloyal to them. Abigail, used by her father as a spy, seeing his cruelty and the way he gets rid of the Christian men who were her suitors, and one of whom she loved, decides to become a Christian nun. Jessica, on the other hand, feels unhappy about her father's stinginess and tyrannical ways, so she elopes, having first taken, or rather stolen, a substantial sum from her father's chest, with her Christian lover Lorenzo, whom she eventually marries, having become a Christian herself. Abigail is a tragic figure, her father punishes her disloyalty simply by killing her, she is poisoned together with the other nuns. Jessica, however, is rather a romantic, though morally dubious, character, her elopement is successful, her father rages against her, and this rage hardens his feeling towards the Christians, but eventually he is forced to promise her the whole of his wealth the moment he dies. It is obvious enough that Abigail is much easier to sympathise with than Jessica.

The fact that Lorenzo, a Venetian nobleman, marries a converted Jewess seems to indicate that the social gap between Christians and Jews could be, in certain circumstances, bridged, while

<sup>10</sup> Jonathan Bate summarizes this matter in the following way: "Marlowe's Barabas and Shakespeare's Shylock are both Jews who are usurers, are treacherous, are tricked out of their money and their daughter, are roundly defeated but remain figures of some sympathy because the Christians are no better than they are". J. Bate, *The Genius of Shakespeare*, Oxford University Press, Oxford—New York 1998, pp. 126–127.

in *The Jew of Malta* there seems to be no such possibility. Unlike in Marlowe, we can see no anti-Italian prejudice in Shakespeare. The action of *The Merchant of Venice* takes place mainly among the Italians, and they are shown as a diversified, but on the whole likeable, group of people.

About Shylock himself we may say that he is both a tragic and a comic figure. His insistence on having “a pound of flesh” from his insolvent debtor’s body shows him to be cruel, ruthless and vengeful, but his putting his trust in his daughter, who hates him and is prepared to unite with his enemies, makes him into an object of ridicule, or of pity. The way Shylock’s hopes are frustrated in the trial scene, his misplaced enthusiasm for Portia<sup>11</sup>, disguised as a lawyer, make him even more pitiable, even though he never ceases to be a highly unpleasant and inimical character. Even Shylock’s great and impassioned soliloquy including the words:

I am a Jew. Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions?... If you prick us, do we not bleed? If you tickle us do we not laugh? If you poison us, do we not die? (3.1.55–62)<sup>12</sup>

fails to turn him into a character an ordinary reader might easily sympathise with. Shylock’s speech includes also the words “And if you wrong us, shall we not revenge” (3.1.62–63), and it is obvious enough that the logic of revenge is exactly the one that Shylock accepts and understands and has no intention of going beyond it. Shakespeare, being a more versatile artist than Marlowe, provides us with an insight into the Jew’s mind, and lets him defend himself, but all this, I am afraid, does not make Shylock morally superior to Barabas.

The relationship between Barabas and Shylock interested many critics. Harold Bloom says the following on the problem:

Barabas is exuberant, but he is a monster, not a man. Shakespeare’s obsessed Shylock is compulsive enough in his hatred of Antonio so that he would have performed monstrously, but for Portia, yet Shylock is no monster but an overwhelming persuasion of a possible human being<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Portia is of course a character of crucial importance for this play, without her, no conflict or problem can be resolved, without her, *The Merchant of Venice* could have only been a tragedy rather than a, very problematic, comedy. And she is very important both as a passive figure, a reward for a hero to gain, and as an active character who steps in to settle what seems impossible to settle. As Charles Boyce asserts: „Portia is a fine example of the frank and fearless young women who appear in many of [Shakespeare’s] plays”, Ch. Boyce, *Shakespeare. A to Z*, A Roundtable Press Book, New York 1990, p. 512.

<sup>12</sup> The quotations from William Shakespeare’s *Merchant of Venice* follow D. Bevington (ed.), William Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Bantam Books, New York–Toronto–London–Sydney–Auckland 1988.

<sup>13</sup> H. Bloom, *Shakespeare, The Invention of the Human*, Riverhead Books, New York 1999, p. 182.

Bloom concludes that the anti-Semitism of *The Merchant of Venice* is much more dangerous than that of *The Jew of Malta*, exactly because Marlowe's Jew is a caricature and a cartoon, while Shakespeare's Jew is a realistic, or at least a seemingly realistic, though at the same time profoundly repulsive, character. The enormous authority and popularity of Shakespeare as a literary genius has naturally given more weight to the fallacious idea that Shylock could be representative of the Jewish people at large:

"I'll show you the Jew" Shakespeare says in reply to Marlowe, and so, alas, he has, to the everlasting harm of the actual Jewish people. This is hardly to say that Shylock is a valid representation of a Jew, let alone the Jew, but it does acknowledge the scandalous authority of Shakespeare in world culture, an authority that just this once is more of a sorrow than it is a benefit<sup>14</sup>.

Bloom tries additionally to defend Marlowe's play, or even to exonerate it from the charge of anti-Semitism, by claiming that "Its Christians and Muslims come off far worse than Barabas, since they would be just as wicked if they could but lack Barabas's genius for evil"<sup>15</sup>, but it seems that Bloom apparently fails to notice that a very similar argument can be made, in fact has been made, with reference to Shakespeare's play. I mean the interpretation of *The Merchant of Venice* in René Girard's book *A Theater of Envy: William Shakespeare*, where the author talks about the profound symmetry and equivalence of the relationship between the Christians and Shylock<sup>16</sup>, suggesting that those Christians are shown as only superficially and seemingly better than Shylock. In particular, Girard insists on Antonio being Shylock's double<sup>17</sup>, which, I think, creates the possibility that the title of the play "The Merchant of Venice" is deliberately ambiguous and may refer to both Antonio and Shylock<sup>18</sup>. Girard's argument has been aptly summarised by Joanna Chojka: "For the only truth of this world is exactly revenge and reprisal which, owing to the theatrical skills of Venetian citizens, acquire the veneer of mercy"<sup>19</sup>. But it has to be conceded that Bloom's own interpretation of Shakespeare's play, though far from Girard's forcefulness and clarity, is heading towards similar

<sup>14</sup> Ibidem, p. 181.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> See R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, trans. B. Mikołajewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, p. 309.

<sup>17</sup> See ibidem, p. 319.

<sup>18</sup> The possibility of confusing Antonio with Shylock, however remote it might seem, is admirably foregrounded by Portia's famous question „Which is the merchant here, and which the Jew?" (4.1.172).

<sup>19</sup> J. Chojka, *Prawdziwa natura chrześcijańskiej miłości*, in: J. Fabiszak, M. Gibińska, E. Nawrocka (eds.), *Czytanie Szekspira*, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2004, p. 103. The translation from the Polish is mine — A.W.

conclusions. He is indeed very close, for example, to seeing Shylock and Antonia as each other's doubles: "Critics frequently mark the sadness that is common to Antonio and to Shylock, an involuntary link between good haters of each other"<sup>20</sup>.

It has to be emphasised, however, that the Christian society of Venice is indeed merciful in that they spare Shylock's life. So, unlike Barabas, he does not die, even though he ends up greatly impoverished and he is blackmailed into converting to Christianity, which means for him not only a loss of his cultural and religious identity, but also, probably, the impossibility to carry out his job, as a Christian he is not going to be allowed to continue as a moneylender. On this point Bloom is quite categorical:

Antonio... offers Shylock a choice between a pauper's execution and a Christian's survival as a retired moneylender, since a converted Shylock by definition cannot engage in a purely Jewish business<sup>21</sup>.

This verdict could, I suppose, be questioned because, even though the Catholic Church in those times strictly condemned usury, the practise of usury among Christians, and especially in Italy, was common enough and there were some ways to disguise it so as not to offend the Church authorities too much:

The spread of irregular deposits in the closing centuries of the Middle Ages and in the modern age was helped by a variety of factors: these deposits offered the possibility to skirt the usury ban by presenting interest either as a gain deriving from the joint participation in a business venture or as a discretionary offer made by the debtor, as was common practice amongst the Florentine *banchi* of the 15<sup>th</sup> century [...]<sup>22</sup>.

But of course it would have been very difficult for Shylock, as a recent Christian convert, a person with a criminal record, and of course still, in many ways, a Jew, to become admitted to Christian circles or institutions practicing a covert form of usury, or lending money at interest.

### 3

Finally, let me devote some words to Chaucer's *Prioress's Tale*, a tale with a clearly anti-Semitic content. This tale, in a sense,

<sup>20</sup> H. Bloom, *Shakespeare...*, p. 183.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 183–184.

<sup>22</sup> [http://www.giuseppefelloni.it/rassegnastampa/The\\_Primary\\_of\\_Italian\\_finance\\_from\\_the\\_Middle\\_Ages\\_to\\_early\\_modern\\_times.pdf](http://www.giuseppefelloni.it/rassegnastampa/The_Primary_of_Italian_finance_from_the_Middle_Ages_to_early_modern_times.pdf) [1.04.2020].

completes the forms of anti-Semitic thinking discussed here. Marlowe's Barabas symbolizes the Jew as an international political and economic manipulator that can adversely influence the struggle between Islam and Christianity, in fact from both a Christian and Muslim point of view. Shakespeare's Shylock represents the Jew as a force that can be a factor of chaos and bloody conflict on the domestic front, while Chaucer's Jews, in *The Prioress's Tale*, have no agenda. They are shown as an undistinguished mass with no face, and no individuality, a mass that can instinctively react, if given a chance, against their Christian neighbours.

It is probably not an accident that this narrative is put into the mouth of the Prioress, who, among the pilgrims going to Canterbury is undoubtedly the most elegant and refined, she is also shown as wearing a brooch with a Latin quotation (from Virgil) "Amor vincit omnia" ("love conquers all"). The Prioress shows no love or understanding for her Jewish fellow beings, but her tale does actually concern the triumph of religious love, if by "religion" we understand Christianity thought of as the only true religion, over the malice of the Church's enemies. It is also a tale about a miraculous triumph over the laws of nature, since the young boy, who is the protagonist of this tale, goes on singing, in Latin, a devotional song dedicated to the Blessed Virgin in spite of having his throat cut by the "cursed" Jews, who give vent to their murderous instincts being unable to tolerate the sound of that song. We may suppose that the boy, from their point view, behaves provocatively because he insists on singing aloud, and enthusiastically, a Christian song when going across a Jewish quarter. We are not told where exactly the action of this story happens, some unspecified "greet citee in Asye" (a great city in Asia) [VII (B) 488]<sup>23</sup> is mentioned, but the plot has probably been inspired by the alleged murder of the "Little Saint Hugh of Lincoln", which happened in 1255, that is, still before the expulsion of the Jews from England in 1290, and Lincoln, like Canterbury, was, and still is, as a widely known bishop's seat, one of the most important centres of Christianity in England.

In spite of being a nun, and a prominent one, the Prioress is not presented, in *The Canterbury Tales*, as a person renowned for charity, her neighbourly feelings seem to be focused on little dogs and mice, of which she is very fond. She is also shown as a stickler for hygiene, who "leet no morsel from hir lippes falle" [I (A) 127]. All this might be interpreted as allusions to her religious bigotry,

<sup>23</sup> The quotations from Geoffrey Chaucer's *Canterbury Tales* follow A.C. Cawley (ed.) G. Chaucer, *The Canterbury Tales*, J.M. Dent & Sons, E.P. Dutton & Co. Inc., London–New York 1976.

which is often motivated in the same way as the zeal for hygiene, that is, by fear of becoming contaminated with foreign or extraneous elements. Also her concentration on animals, rather than on people, may be seen as showing her unwillingness to be confronted with the potentially offensive otherness of a human being from a different social class, or a different nation. Paradoxically enough, the otherness of animals, even though theoretically greater, is less problematic than that of fellow humans. The Prioress is cosmopolitan enough to speak French, but "After the scole of Stratford atte Bowe // For French of Parys was to hire unknowe" [I (A) 125–126]. So her erudition is false, based on some native, that is, provincial, customs, just as her French is in reality a local, insular, variety of that language, presumably of little use on the continent. From this point of view, the Prioress's anti-Semitic tale may be part and parcel of the author's consistently indirect criticism of the behaviour of that lady who, while being rather parochial, in many senses of the word, falsely claims to set the standard for great elegance.

On the other hand, it is naturally not impossible that Chaucer shared, partly or, entirely, the anti-Jewish sentiments of his Prioress. As a critic says: "When reading 'The Prioress's Tale' in Chaucer's *Canterbury Tales*, or Shakespeare's *Merchant of Venice* for that matter, one cannot help but be struck by the force of anti-Jewish sentiments expressed by their respective authors"<sup>24</sup> (Zago, 36). Or as we learn from Derek Pearsall standard edition of *The Canterbury Tales*, it is tempting to blame the anti-Semitism of *The Prioress's Tale* entirely on the Prioress herself, but this may be simply a result of the modern age's difficulty "for those who admire Chaucer to acknowledge that he might have shared the Prioress's uncomplex view of the Jews" whereas "Legends and miracles of this kind require the existence of an 'opposition', an inhuman enemy, whether Roman, Saracen or Jew, that provides opportunity for martyrdom"<sup>25</sup>.

#### 4

In conclusion, let me say that the existence of such texts as the three discussed above, written by artists of the very first rank, may point to the existence of what might be called the Matter of Israel in the English Late Medieval and Renaissance literature. None of those writers, I mean Geoffrey Chaucer, Christopher Marlowe,

<sup>24</sup> E. Zago, *Reflections on Chaucer's "The Prioress's Tale"*. <https://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1661&context=mff> [1.04.2020].

<sup>25</sup> D. Pearsall (ed.), G. Chaucer, *The Canterbury Tales*, Routledge, London and New York 1985, p. 250.

and William Shakespeare, had much chance to have had regular contact with a real Jew in their lifetime. They all lived in the times, extending from 1290 (the expulsion of the Jews by King Edward I) to 1657 (Oliver Cromwell's edict permitting the Jews to return to England), where England was virtually a country without Jews, even though some could have lived there, for example as medical doctors employed by prominent personalities, such as Queen Elisabeth's private physician Roderigo Lopez (1517–1594), a Sephardic Jew from Portugal, executed as a traitor, poisoner, who allegedly wanted to kill the queen herself, and as a Spanish spy in 1594, in spite of his protestations of innocence. Naturally, Marlowe, and particularly Chaucer, who, unlike Shakespeare, were well-travelled, could have met Jews on the continent. In spite of this, they all show strong, even though mostly negative, feelings about the Jews and their role in the European, that is, from their point of view, Christian, society.

Marlowe and Shakespeare show their Jewish characters as butts of mockery and unfair treatment, who, however, owing to their wealth, can think of a revenge, even though it is only Barabas, the protagonist of *The Jew of Malta*, that actually carries out such revenge. The general tendency is to individualize, and, in a sense, humanize, the character of the Jew, especially if we compare Shakespeare and Marlowe with Chaucer, but he remains a negative character, whose demonic features have been intensified owing to the association, historically unfounded, between the Renaissance Jews and Machiavelism. It has to be emphasised that exception should be made, both in Shakespeare and Marlowe, for young Jewesses. Both Abigail, the daughter of Barabas, and Jessica, the daughter of Shylock, are shown in a positive light, but it has to be remembered that they, in one sense or another, betray their fathers and their Jewishness. In the 17th century, the English attitude towards the Jews became more positive. In Puritan thinking, England started to function as a new Holy Land, and the English as a new Chosen Nation. The readmission of the Jews into England in 1657 was accompanied by hopes to convert them to Protestant Christianity, but, fortunately, no forceful conversion followed. This does not of course mean that anti-Semitic tendencies in the 17<sup>th</sup> c. England, and later, were not present either.





## R E C E N Z J E

AGATA RYBIŃSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie



ORCID 0000-0002-0272-7532

## Kobieca poezja w jidysz

Joanna Lisek, *Kol isze — głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939)*, Pogranicze, Sejny 2018, 715 s.

4 listopada 2019 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim Joannie Lisek wręczono Nagrodę im. Józefa A. Gierowskiego i Chonego Shmeruka za najlepszą naukową publikację książkową w dziedzinie historii i kultury Żydów w Polsce. Ta najlepsza książka to *Kol isze — głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939)*. Autorka pracuje w Katedrze Judaistyki im. Tadeusza Taubego na Uniwersytecie Wrocławskim i od lat zajmuje się literaturą żydowską, w tym tworzoną w język jidysz. Bada także działalność kobiet na gruncie kultury jidysz oraz żydowski feminizm. Należy dodać, że na początku 2019 roku ukazała się również *Moja dzika koza. Antologia poetek jidysz* — dzieło powstałe przy współpracy z innymi jidyszystkami: Bellą Szwarzman-Czarnotą i Karoliną Szymaniak<sup>1</sup>.

Wracając więc do *Kol isze* — jest to książka, w której autorka oddaje głos poetkom żydowskim, tworzącym w jidysz. Dla większości z nich — Żydówek z Europy Środkowo-Wschodniej — był to ich *mameloszn*, język matki. Niektóre wybierały jidysz już po próbach literackich w innych językach. Tworzyły wcześniej lub równoległe po polsku, rosyjsku czy też po hebrajsku. Z powodu

<sup>1</sup> B. Szwarzman-Czarnota, J. Lisek, K. Szymaniak (red.), *Moja dzika koza. Antologia poetek jidysz*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2019.

języka rosyjskiego uznają, że warto, aby recenzja *Kol isze* znalazła się na łamach „Iudaica Russica”. Autorka zwróciła bowiem uwagę na ekspresję poetycką niektórych poetek właśnie w tym języku oraz na rolę przemian, jakie miały miejsce w Rosji i ZSRR w pierwszej połowie XX wieku.

Należy podkreślić, że Joanna Lisek przeprowadziła liczne kwerendy i wykorzystała archiwalia oraz zasoby biblioteczne, np. zbiory JIWO (Jidiszer Wisnszaflecher Institut / Institute for Jewish Research, New York), zasoby Biblioteki Narodowej w Wilnie czy Biblioteki Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie. Analizując twórczość — poezję i prozę, także wspomnienia i (auto)biogramy żydowskich autorek, uwzględniła perspektywę feministyczną oraz genderową, a w narrację w wyważony sposób wplatała swoje wnioski dotyczące sytuacji i tożsamości oraz twórczości żydowskich poetek, a także pytania i postulaty badawcze (ważne nie tylko dla literaturoznawców). Jak zaznaczyła w przedmowie, kategoria żydowskości jest dla niej najważniejsza. Bez wątpienia drugą ważną jest kategoria gender, choć moim zdaniem, Joanna Lisek przede wszystkim odkrywa bogactwo języka, literatury i kultury jidysz.

We wprowadzeniu autorka stawia pytanie wyjściowe, na ile język jidysz był językiem kobiet. Kolejne dwie części książki stanowią poetycką, literacką, naukową — wielogłosową — odpowiedź. W pierwszej części — *Kobiety w dawnej literaturze jidysz* — zostały uwzględnione żydowskie czytelniczki, autorki i mecenaski. Wszystkie pochylały się nad jidyszową *Biblią kobiecą*, czyli słynnym bestsellerem Jakowa ben Icchaka Aszkenazego z Janowa pod tytułem *Cene u-rene* (wyd. 1598 Lublin). Wśród pobożnych Żydówek były również autorki *tchines* — modlitw błagalnych odmawianych w synagodze, mykwie, na cmentarzu i oczywiście w domu. Dzieła te wpływały na kształtowanie i petryfikację tradycyjnych ról społecznych pobożnych, cichych i skromnych (jid. *cnijes*) Żydówek, żon i matek. Obecnie utwory te są świadectwem przekazywania tradycyjnych wzorców i cennym literackim dziedzictwem żydowskim Europy Środkowo-Wschodniej.

W części drugiej książki Joanna Lisek analizuje twórczość nowoczesnych poetek. W historii nowoczesnej poezji jidysz wyróżniła kilka etapów. Z Haskalą, żydowskim oświeceniem, wiązało się jednak zjawisko zamknięcia kobiet. Ich głosy w Europie Środkowo-Wschodniej dało się dopiero słyszeć u schyłku wieku XIX. Lisek podaje przykład pierwszej oryginalnej w swej twórczości prozaiczki — Jenty Serdackiej, urodzonej w 1877 roku w Aleksocie koło Kowna, czytającej nie tylko w jidysz, ale także po niemiecku,

polsku i rosyjsku. O literaturze rosyjskiej, po którą sięgały kobiety, autorka wspomni jeszcze nie raz. Podkreśla też, jak ważne były ruchy anarchistyczne i rewolucyjne tego okresu szczególnie w Rosji. Żydówki zaczęły angażować się w sprawy polityczno-społeczne, sięgały też po pióro.

Pionierkami poezji jidysz były Roza Goldsztejn (ur. ok. 1870 roku w Pyriatnie na Ukrainie) i Anna Rapoport (ur. w Kownie w 1876 roku). Należą one do pierwszej dekady debiutów (1888–1900), druga dekada debiutów to lata 1900–1910. Wówczas swe pierwsze teksty opublikowały: Zelda Kniźnik, Perla Pryłucka i Jehudis. Ostatnie imię to pseudonim Racheli Bernsztejn, urodzonej w Mińsku w 1869 roku, pozostającej pod silnym oddziaływaniem kultury rosyjskiej. W latach 1903–1912 ukazywał się w Rosji pierwszy dziennik w jidysz: „Der Frajnd”, i to na jego łamach Jehudis debiutowała prozą w 1907 roku.

Na przedwojnie (1910–1914) przypadł początek twórczości „poetki, która zniknęła” — pochodzącej z Podola Fradel Sztok (ur. 1888), a także urodzonej na Białorusi poetki i tłumaczki Sory Rejzen (ur. 1885), debiutującej w języku rosyjskim w 1902 roku. W jej twórczości silnym echem odbijały się pogromy w Kiszyniowie, Odessie, Białymstoku i Siedlcach. Bez wątplenia na rozwój poezji jidysz wpływ wywarły rosyjski futuryzm i poezja rewolucyjna. Okres I wojny światowej cieniem położył się na życiu i twórczości wielu kobiet, w tym Broni Baum, urodzonej w 1896 roku w Tomaszowie Mazowieckim. Jeden ze swoich dzienników prowadziła w języku rosyjskim, którego uczyła się w szkole. Tu warto zwrócić uwagę na strach przed laicyzacją i rusyfikacją oraz niechętnie posyłanie ortodoksyjnych Żydówek do szkół państwowych. Wiadomo jednak, że Bronia Baum pragnęła wiedzy i dążyła do jej zdobycia, a jako dorosła kobieta w swojej domowej biblioteczce miała dzieła m.in. klasyków literatury rosyjskiej.

Dwudziestolecie międzywojenne, jak pisze Joanna Lisek, to złota era kobiecej poezji w jidysz. Autorka analizuje twórczość kobiet nie tylko z uwzględnieniem chronologii, ale i perspektywy geograficznej. Zwraca uwagę na odmienne uwarunkowania związane z rewolucją nowoczesności, koniecznością rewizji przeszłości, opozycji miasto-sztetl i kwestii kobiecej. Sytuacja kobiet-literatek nieco inaczej wyglądała w Polsce po odzyskaniu niepodległości. Autorka koncentruje swoją uwagę na wielkomiejskich ośrodkach. W Łodzi tworzyła Miriam Ulinower i Rikuda Potasz. Z Warszawą (głównym centrum rozwoju modernizmu jidysz) związana była Kadia Mołodowska (potem z Nowym Jorkiem). W Galicji tworzyły Debora Vogel i Rachela L. Korn.

W porewolucyjnej Rosji, jak również na Ukrainie, początkowo nastąpiło ożywienie kultury żydowskiej. Ten rozdział uznaję za szczególnie istotny dla badaczy historii literatury rosyjskiej. Można dostrzec bowiem wpływ ekspresjonizmu, futuryzmu i kubizmu na twórczość poetek żydowskich. Ponadto postępowała emancypacja kobiet. Z sowieckimi realiami i trudem tworzenia nowej tożsamości musiała zmierzyć się najwybitniejsza poetka (także żołnierka, porzucona kochanka i matka), męska i dzielna Chana Lewin (ur. 1900 w Jekaterynosławiu). Nieco uwagi Lisek poświęciła też Kultur-Lige czy Kijew-Gruppe. Ważnym miastem na mapie rosyjskojęzycznych wpływów była także Odessa, choć rosyjskiego przecież uczyły się również Żydówki w mniejszych miastach i miasteczkach. Urodzona w 1893 roku w Żytomierzu Aniuta Chana Piatigorska wręcz pochodziła z rosyjskojęzycznego domu.

Granice *Jidyszlandu* jednak się rozszerzały. Za ocean wyemigrowały i tam pisały (w USA czy Kanadzie): Raszel Weprińska, Celia Dropkin, Berta King, Anna Margolin, Chasia Kuperman. Ich twórczość niekiedy nawiązuje do tradycyjnego wizerunku religijnej Żydówki, częściej jednak odzwierciedla procesy asymilatorskie oraz lewicowe poglądy i działalność społeczno-polityczną. Ważne jest, że Lisek charakteryzuje nie tylko twórczość poetek, ale bogactwo literackiego życia w nowej ojczyźnie, uwzględniając dorobek, pracę oraz mentorską, a także protekcyjną, a nawet mizoginiczną postawę słynnych pisarzy, poetów i krytyków literackich kultury jidysz.

Nie sposób odnieść się do twórczości wszystkich poetek tworzących w tym języku, bogactwa tematyki oraz różnorodności form i wyrazów ekspresji w ich twórczości. Niezwykle ważne jest jednak, że wreszcie ich obecność i twórczość zostały dostrzeżone i wydobyte nie tylko z *frojen-winkl* — kobiecego zaułka, ale i z niewiedzy lub niepamięci. Wprawdzie przed laty, niemalże sto lat temu, pisał o nich Ezra Korman<sup>2</sup>, a w ostatnich dekadach żydowską literaturę religijną dla kobiet analizowała Chava Weissler<sup>3</sup>, to obraz poetyckiej twórczości kobiet żydowskich nie był pełny. Należy też wspomnieć najnowsze prace Kathryn Hellerstein<sup>4</sup>, na które również powołuje się autorka. Joanna Lisek dopełnia wspomnianego obrazu i przywołuje głos kobiet. Zebrała i opracowała w monografii bogaty materiał, niejednokrotnie dopiero co odkryty lub

<sup>2</sup> Zob. m.in. E. Korman, *Yidische dikhterins antologie*, Stein, Chicago 1928.

<sup>3</sup> Zob. m.in. C. Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women*, Beacon Press, Boston 1998.

<sup>4</sup> Zob. m.in. K. Hellerstein, *A Question of Tradition. Women Poets in Yiddish, 1586–1987*, Stanford University Press, Stanford 2014.

zachowany w szczątkach. Wykorzystała także liczne opracowania historyczne oraz z krytyki literackiej w jidysz i po angielsku, np. trójki wyżej wspomnianych naukowców. *Kol isze* stanowi pierwsze tego typu opracowanie opublikowane w Polsce poświęcone poetkom jidysz. Ważne jest też, że czytelnik ma możliwość przeczytać fragmenty poezji w języku oryginalnym, a nieznający jidysz oczywiście polskie tłumaczenia.

Należy podkreślić, że książka została wydana niezwykle estetycznie: z twardą okładką, ciekawą szatą graficzną — wykorzystano portrety poetek, ich rękopisy i publikacje. Nie są to jednak klasyczne zdjęcia ani odbitki, ale reprodukcje artystycznie opracowane przez artystę grafika. Artysta ten — Cezary Gwóźdź — jest także autorem strony <http://kolisze.pl/> (zawierającej również teksty w anglojęzycznej wersji w przekładzie Barbary Pendzich, oprac. J. Lisek, Wydawnictwo Pogranicze). Warto też docenić perfekcjonizm korekty i redakcji Małgorzaty Grochockiej. Wszystko to sprawia, że wzięcie do ręki *Kol isze* daje przyjemność obcowania z wartościowym i interesującym tekstem wydanym wręcz unikatowo.



## I N M E M O R I A M

ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)



ORCID 0000-0003-0607-8047

### Михаил Юдсон. Еврейский писатель XXI века

Страшную весть о кончине Михаила Юдсона я получил ранним утром 21 ноября 2019 года, по дороге на международную конференцию еврейских писателей в Иерусалиме «Кисуфим». Миша должен был принимать в ней участие. Он заболел так неожиданно и невообразимо, что его отсутствие рядом с нами невозможно было представить, и я до последнего дня, вопреки здравому смыслу, надеялся, что случится чудо, и Миша перестанет дурачиться, встанет с койки и приедет, как всегда приезжал из каких-то невероятных «чуланов», как он любил писать, в которых он прятался от такой невыносимо назойливой, такой ребячески надоедливой реальности. Втайне я верил, что снова повторится эта игра в прятки, и Миша снова одержит в ней победу, превратившись в метафору, неологизм или порхающую запятую. И когда этого не произошло, я впервые по-настоящему почувствовал, что такое «кисуфим». Незадолго до начала конференции Александр Мелихов спросил меня о значении этого слова, автоматически переводимого с иврита как «тоска», а литературно — как «стремление», слова, кажущегося столь неподходящим для жизнерадостного и деловитого литературного мероприятия. Поломав голову над этим трудным и очень еврейским понятием, я ответил, что кисуфим — это мечтательное томление. В то утро, когда Мишино отсутствие стало окончательным и бесконечным, я понял, что ничего не соответствует ему лучше, чем эти два слова, которые он непременно превратил бы при помощи своей золотой алхимии в какое-нибудь невозмож-

ное «мечтание кис суфи им» или «мечтаем-с, ки-суфим есьм».

На конференции Миша должен был принимать участие в круглом столе, в котором, помимо прочего, мы собирались обсудить (о господи, в который раз!), что такое русско-еврейская литература и существует ли она еще сегодня. Тем утром, которое навсегда останется для меня хтоническим чудовищем Темутром, жадным и безжалостным, каких так обожал изображать в своих романах Юдсон, я убедился, что да, она несомненно существует, потому что существуют *Лестница на шкаф* и *Мозговой*. И дело, конечно, не в том, что Миша был евреем, не в том, что жил и умер в Израиле, а в том, что писал строки-кисуфим на изобретенном им русско-еврейском, «из-русском» языке. Наш общий друг Яков Шехтер говорит, что еврейская литература это та, что направляет свой взгляд вверх, к небесам. Я обычно по привычке с ним спорю, но сейчас понимаю, что, возможно, он прав, и мечтательное томление букв и слов, как и городов и народов, времен и сердец, воплощенное в виртуозном поэтическом искусстве, делает Юдсона для XXI века тем, кем был для века XX Исаак Бабель. В своем невероятном, бесподобном языке Миша воплотил не только томительную мечту русско-еврейской литературы, но и столетнюю поэтическую задачу русско-израильской литературы: заговорить на израильском языке по-русски. Его кисуфим — это тоска по слову, означающему Бог знает что, по «чужой земле», не знамо какой, по «мозговому» другу, живущему неизвестно где, по братству учеников и учителей, учащих неизвестно что, по лестнице, лестнице и листнице, ведущей неведомо куда. Это мечтательное томление об обетованной земле, слове, друге, общине и спасении было содержанием и сутью его русско-еврейского и русско-израильского письма.

Незадолго до Мишиной смерти, судьба подарила мне возможность написать о нем статью для новой Еврейской энциклопедии. Новизна этой энциклопедии, как мне думается, должна состоять в том, чтобы соответствовать той сложной и хаотической конфигурации «еврейского», в которой мы сегодня пребываем и которая живет в нас. Миша не просто заслужил место в этой энциклопедии: он есть само ее воплощение, и, может быть, это символично, что первая энциклопедическая статья (помимо Википедии, конечно) об этом выдающемся русском писателе была написана на иврите. Поэтому я позволю себе привести здесь несколько выдержек из этой статьи, разумеется, в переводе на русский. Миша читал ее, кое-какие биографические данные подправил, кое-что

уточнил, и поэтому на сегодняшний день это, вероятно, наиболее полная и достоверная биографическая справка о нем. Я обещал Мише перевести эту статью на русский, что и делаю с опозданием, внося в нее необходимые добавления.

Михаил Исакович Юдсон родился 20 января 1956 года в Сталинграде (ныне Волгоград). В 1982 году окончил физико-математический факультет педагогического института и в течение нескольких лет преподавал математику. Репатриировался в Израиль в 1989 году, в 1992 вернулся в Россию и прожил там до 1999. В 1997 году провел некоторое время в Нюрнберге в Германии. В 1999 году он вернулся в Израиль, поселился в Тель-Авиве и больше его не покидал. В том же году он стал помощником главного редактора журнала «22» Александра Воронеля и выполнял эту работу вплоть до 2016, когда журнал прекратил свое существование. С 2016 года Юдсон, совместно с Яковом Шехтером, был главным редактором журнала «Артикль».

В 1990–1991 новелла Юдсона *Год 5757-й* была опубликована в номерах 73–74 журнала «22». Первое издание романа *Лестница на шкаф*, включающее первые две части, увидело свет в 2003 году в Санкт-Петербургском издательстве Геликон Плюс (переиздано московским издательством ОГИ в 2006). Роман был написан в 1996–1998 годах, когда автор жил в России и недолго в Германии, и там же происходят события первых двух частей романа. В 2013 году в московском издательстве Зебра-Е вышло новое издание романа, включающее третью, израильскую, часть, написанную в 2002–2010 годах. Третья часть, в основу которой легли идея и сюжет новеллы *Год 5757-й*, составляет две трети объема романа в его окончательном виде.

Роман *Мозговой* Юдсон начал писать, по его словам, в 2012 году. С 2015 публикуются отдельные главы, в 2019 незадолго до смерти он передает в издательство Зебра-Е окончательную версию, а в 2020 роман выходит в печать. В том же году журнал «Артикль» публикует главы нового, оставшегося недописанным романа *Четверо*. Помимо романов, перу Юдсона принадлежат рассказы *Власть тьмы, или Регистрация* («22», № 146), *Новые приключения лилипута* («22», № 150), *Зона Оз* («Нева» 2011, № 3), *На постпоследнем берегу* («Нева», № 4, 2012), *Француз* («Семь искусств» 2013, № 8–45), а также пьеса *Ревизор С* («Семь искусств» 2012, № 3–28).

Виртуозная поэтическая проза Юдсона выражает многоставное сознание, в котором соединились поэт-бродяга, смятенный эмигрант, одинокий воин и странствующий философ.



В жанровом плане наиболее ранняя проза Юдсона может быть определена как антиутопия; в дальнейшем она развивается в более сложную форму, которую я бы назвал сюрреалистической пикареской. Позднее, в *Мозговом*, письмо принимает форму галлюцинаторной урбанистической поэмы-фантазии в стиле нуар. Особое распространение, отчасти благодаря самому Юдсону, получило сравнение его письма с *Поминками по Финнегану*. Однако на деле оно не бесспорно. Нет сомнения, что и Джойс, и Хлебников, и вообще русский авангард 1910–30-х годов оказали существенное влияние на писателя, но его поэтика все же достаточно самобытна. От авангардистского маньеризма ее отличает глубокий органический лиризм; это не игра и не эстетический эксперимент, а работа по созданию на стыке естественных языков нового языка, который, оставаясь вполне коммуникативным, позволил бы познать и обжить новую культурную реальность, состояться и реализоваться в ней, так сказать, не выходя из дома, то есть не покидая «чулана» черепной коробки и не расставаясь ни на миг ни с одним из ее обитателей. Поэтика Юдсона магически соединяет эгоцентрическую интровертность Пруста, драматический кошмар Кафки и реалистический мифологизм Павича.

Юдсоновский стиль начал формироваться в *Году 5757–м*, созрел в *Лестнице на шкаф* и достиг вершины в *Мозговом*. Судя по главам недописанного романа *Четверо*, этот стиль должен был расширить свой арсенал в направлении более легких, юмористических выразительных средств. Монументальная *Лестница на шкаф* описывает путешествие героя нашего времени в мире книг, в море цитат, среди аллюзий и ассоциаций, в тумане снов и фантазий, в мультивселенной параллельных и альтернативных историй. Это новая и вечная история Вечно-го Жида, разворачивающаяся в трех основных психо-культурных очагах еврейской памяти и неразрешимых комплексов: отношения любви-ненависти с Россией, все более погружающейся в новое темное и ледяное средневековье; плен виктимности в Германии, постепенно «излечивающейся» от пост-холокостного синдрома; и досадная культурная вторичность Израиля, столь контрастирующая с еврейской мифологической первородностью, Израиля, разрывающегося между историческими оптимизмом и пессимизмом. В *Году 5757–м* и первых двух главах *Лестницы на шкаф* гибридный язык характерен в основном для речи автохтонного населения тех мест, где разворачивается сюжет, и значительно меньше — для главного героя и рассказчика; он присутствует в диалогах,

именах и прозвищах, но многие описательные фрагменты свободны от него и сохраняют традиционные формы. В третьей части гибридный язык свойственен уже и главному герою, и смешанной речи, но в несколько меньшей степени – рассказчику. В *Мозговом* герой и рассказчик сливаются воедино, и фантастический юдсоновский язык распространяется по всей территории дискурса (в романе *Четверо* рассказчик и протагонист снова разделяются, но единство речевого стиля сохраняется). В идейном плане такая идентификация героя как рассказчика, локализация сюжета в израильском пространстве, пусть и наполовину фантастическом, и стилистическое единство различных голосов, звучащих в романе, хотя и не без индивидуальной речевой характеристики героев, свидетельствует об отдалении Юдсона от культурной маргинальности. Эта динамика проявляется также в том, что социальная тематика сокращается, письмо приобретает более индивидуалистический характер, что говорит об отдалении от минорности, характерной для еврейской литературы на нееврейских языках, написанной в странах рассеяния. Проблематика кочевничества и первых этапов эмиграции уступает место сложному мироощущению оседлого эмигранта со стажем.

Таков... был... путь Михаила Юдсона сквозь культурный и литературный кризис современности. Для него этот кризис состоял, прежде всего, в соскальзывании литературы к вульгарной простоте, в пренебрежении главным — чудом преобразования слова. Юдсон был чрезвычайно мрачен по части оценок будущего литературы, хотя и оставался неизменно щедр в своих рецензиях, эссе и интервью. Последним его интервью, которое мне посчастливилось провести вместе с ним, была беседа с Игорем Губерманом. Я хочу привести здесь один из вопросов, который Миша задал автору гариков, и который немало говорит о его, Мишиной, собственной заботе: «Вы пишете что-нибудь в стол? Как Марк Твен, Набоков оставляли для будущих, более понимающих читателей?». Думаю, Миша втайне надеялся, что каждый писатель пишет что-нибудь в стол, поднимаясь по лестнице мастерства к совершенству, и на вершине этой лестницы его встречают эти прекрасные, более понимающие читатели. Очень надеюсь, что они существуют, и что они рано или поздно откроют для себя и его книги.



JAKOV SHECHTER



ORCID 0000-0002-1277-4455

## Мой Юдсон

Что может собственных Юдсонов...  
 российская земля рождать

Откорректированный Ломоносов

Писатели редко дружат. Специфика жанра. Как любил повторять один уже почти забытый классик: «Для многих литераторов удача собрата по перу — большое личное горе». Но мы с Мишей дружили. Это выражалось в почти ежедневных разговорах по телефону, в общем деле, которое мы делали сначала в редколлегии журнала «22», потом в «Артикле» и в Тель-Авивском Клубе литераторов, в бесчисленных совместных выступлениях, и в не поддающемся исчислению количестве спиртного, выпитого на двоих. Мы пили в самолетах, автобусах, поездах, такси, ресторанах, кафе и просто у меня дома. И без конца говорили о литературе.

Мы были сторонниками разных подходов к тексту. Я утверждал, что человек за часть своей жизни, потраченной на наш текст, должен получить взамен прежде всего захватывающее чтение. Реминисценции, ассоциации, литературная игра, аллюзии несомненно украшают, но должны стоять на втором и третьем плане.

Для Миши главным в тексте было слово. Его переливы, созвучия с другими словами на других языках, эхо и резонансы. Иной раз от услышанных им наложений, перекрестий или гармоник хотелось смеяться, иной раз рот раскрывался от удивления и неожиданности

— Ты раб Слова, — повторял я Мише. — Ты ему присягнул, ему служишь, женился на согласной букве, а в любовницы взял

гласную. Да по-другому и быть не может, ты ведь Юдсон, сын буквы юд. Гематрия, цифровое значение этой буквы — десять. Вот ты и пытаешься все время попасть в десятку, расставить буквы и слова самым точным образом. Но скажи мне, сколько людей в состоянии уследить за полетом твоих ассоциаций? К твоим текстам надо прилагать чуть ли не подстрочный комментарий, один Джойс уже был, зачем повторяться?

— Работа над текстом требует усилий, — отвечал Миша. — Текст надо преодолевать, как волну, как ветер. Для этого надо трудиться.

— Всевышний заповедал нам трудиться над изучением Талмуда и Мишны, а не велел нам потеть над текстами Миши Юдсона, — возражал я. — Ты в этом смысле, то есть в создании нечитаемого текста, идешь по стопам Саши Гольдштейна.

— Угу, — кивал Миша. — Именно так и есть. Но почему ты решил, что Сашины тексты нечитаемы? Я их проглатываю в один присест, на одном дыхании. А в смысле стоп — то, разумеется, я иду вслед за ним.

Иногда мы произносим слова, которые оказываются пророческими. Или пророчим себе судьбу. И не каждое пророчество оказывается добрым.

Миша, друживший с Гольдштейном до последнего дня, умер от той же самой болезни, что и Саша, рака легких. В буквальном смысле пошел по его стопам.

Мы не раз и не два пробовали обменяться стилями, но, увы, не получалось. Тексты выходили вполне сносными, стоящими на четырех ногах, но не такими, под которыми хотелось поставить свою подпись. Разговор обычно завершался застольем или плавно в него переходил.

Сотрапезник Миша был непростой. Ел он один раз в день, вечером. Никаких овощей, кроме картошки (о, знаменитые клубни в тряпочке!) и редиски, не признавал. О фруктах речь не шла вообще: прожив в Израиле почти тридцать лет, Миша ни разу не попробовал апельсина или авокадо. Вино и пиво отменялись с порога:

— Напитки крепостью меньше сорока градусов вредят моему пищеварению.

Меню выходило скучным: разного вида селедки, бутерброды с маслом и красной икрой, соленые огурцы, помидоры, капуста, колбаса и мясо. Он покупал где-то на рынке Кармель копченые колбасы, холодец, горчицу и хрен, и норовил затащить их к нам в дом вместе с бутылкой виски, приговаривая, что все кошерно.

— Откуда ты знаешь? — спрашивал я.

— Ну как, продавец же сказал! Там на стенке даже грамотка в рамочке висит, большая-пребольшая.

— И что в ней написано?

— Откуда я знаю? Давай уже скорее хряпнем.

На мои уговоры ничего не приносить — у нас хватает выпивки и закуски — он внимания не обращал, каждый раз выкладывая из черной наплечной сумки промасленные пакеты. Пришлось пойти на крайние меры.

— Если ты еще раз приволочешь ко мне сливочное масло вместе с колбасой и горчицей, я спущу тебя вместе с ними с лестницы, причем не с лестницы на шкаф.

— Это серьезно! — впечатлился Миша, но виски приносить не перестал. Потому что какой же может быть разговор о литературе без бутылки, а ни о чем другом, кроме литературы, Юдсону говорить было неинтересно. Мишу мало интересовала политика, он был далек от бытовых вопросов и забот о благоустройстве.

— Ты отшельник кириллицы, — говорил я, — схимник алфавита, босоногое дитя синтаксиса. И продолжаешь оставаться сыном буквы «юд». Она первая в имени Всевышнего и символизирует мудрость. Твои тексты очень умные, осталось только найти читателей, сумеющих эту мудрость оценить.

— А мне не нужны тысячи, — отвечал Миша. — И сотни не нужны. И десятки. Достаточно двух-трех человек.

— Сын, настоящий сын, — посмеивался я. — Буква «юд» самая маленькая из всех букв алфавита. Самая скромная. Именно поэтому с нее и начинается имя Всевышнего.

— Да ладно тебе, — протягивал руку с бутылкой Миша, — цадик хренов. Влачи дальше по своей занимательной прозе унылый столб иудаизма. Только учти (мы тогда жили в Реховоте), что слово «Реховот» при обратном прочтении означает — «то во хер»! Сплошной фрейдизм-зигмундизм: гордое восклицание, уведомление, похвала самца перед бродящими вокруг синагоги самками.

В нашем писательском цеху непризнанных гениев Миша стоял наособицу. Он не только никогда ни с кем не ссорился, но всегда отзывался обо всех самым лучшим образом.

— Это же безобиднейшее существо! — восклицал он, когда речь заходила о каком-нибудь мрачном мизантропе.

— Милейшее создание! — о скандальной поэтессе, у которой наглость явно превалировала над талантом.

Доброжелательность не была игрой, он совершенно искренне так считал, восхищаясь удачной фразой или хорошей мета-

форой. Иногда во всем произведении можно было похвалить только вот эту метафору, Миша ловко выуживал из стылой посредственности текста блестящую рыбку и любовался радужными переливами чешуи.

Последние десять лет Миша вел мои встречи с читателями. Мы много ездили по Израилю, вечера проходили в Иерусалиме, Хайфе, Беэр-Шеве, Араде, Тель-Авиве, Ришон-ле-Ционе. Миша открывал выступления, а я, после него взяв слово, в свою очередь представлял его зрителям. Несколько лет назад я шутливо назвал его израильским Джойсом, а потом повторил это в двух или трех интервью. Наверное, попадание было точным, потому что это определение стали повторять, и оно превратилось в устойчивое словосочетание.

Оглядываясь назад, я с изумлением замечаю множество случайностей или совпадений, которые на самом деле были вовсе не случайными и говорили о многом. Но понять это можно, увы, только задним числом.

Когда врачи произнесли диагноз, и стало ясно, какая беда свалилась на Мишу, мы с Ирой Маулер стали таскать его по врачам. Началось со специалиста по его болезни, который назначил анализы, частично довольно болезненные. Миша отбивался:

— Да оставьте вы меня в покое! Мне осталось жить две недели, дайте мне спокойно умереть.

— Две недели! — саркастически восклицал я. — Легкой жизни ищешь! Врачи тебе дают от трех до пяти лет, как за угон автомобиля. Приготовься лечиться, жить и писать. У тебя роман *Четверо* в работе, кто будет его заканчивать? Жаботинский?

— Никто не будет, — махал рукой Миша. — Все, кончился текст.

— Ни за что, — не соглашался я. — Допишешь обязательно!

— Как? Вот я хожу и чувствую, как во мне эта гадость разрастается больше и больше. Уже не остановить...

Свои утренние звонки я стал начинать с отсчета: тебе осталось тринадцать дней, двенадцать, одиннадцать... Хотел его развеселить, растормошить, но безуспешно. На восьмой день Миша попал в больницу, и к отсчету первого, то есть ровно через две недели, его не стало. Душа знает...

Еще об одном совпадении. Вышло так, что договариваться о похоронах и подписывать бумаги в больнице и похоронной компании «Хевра Кадиша» довелось Ире Маулер и мне. Вариантов мест для захоронения было всего три: или в стене, в нише четвертого уровня, бесплатно, или в земле, за тридцать четыре тысячи шекелей (без малого десять тысяч долларов), или под открытым небом за пятьдесят шесть тысяч.

Денег таких у Миши сроду не водилось, собирать у друзей можно было на лечение, но не на могилу. Мы умоляли поискать место пониже, во втором или хотя бы в третьем ряду, мы готовы были заплатить, ведь это стоило не такие безумные деньги, но, увы, мест попросту не было. На кладбище срочно возводилось еще одно здание с такими нишами, но ждать завершения строительства было невозможно. Пришлось сжать зубы и подписывать четвертый уровень.

Вот что написал об этом Петр Люкимсон:

Хоронили Мишу, как сейчас хоронят — в стене, в крохотной нише, причем на «четвертом этаже» под самым потолком — там, где располагаются самые непрестижные места для «бедных», так что для того, чтобы добраться до таблички с его именем и датами рождения и смерти и зажечь там свечу, надо влезать на высокую-высокую лестницу. Но лестницы никакой нет, да и кто это будет делать?!

Но, как ни странно, я думаю, что Миша доволен этой своей первой и последней постоянной квартирой. Может, он и сам бы выбрал это место — так, чтобы для того, чтобы до него добраться, надо было карабкаться по лестнице. Ведь не случайно его главный роман так и называется — «Лестница на шкаф», да и для того, чтобы добраться до сокровенной сути его прозы, надо подчас сделать немалое усилие и заставить себя подниматься вверх по интеллектуальной лестнице.

Как любит повторять Давид Маркиш: встречаться надо чаще, а пить больше. Мне трудно принять к исполнению вторую часть этой фразы — Миша бы сказал «куда уж больше», — но с первой я согласен абсолютно. Нет ничего дороже на свете общения с другом, и когда он уходит из твоей жизни, с горечью сожалеешь о встречах, отменных из-за какой-то ерунды и отложенных — увы, навсегда! — разговорах.

Мы часто возвращались к бунинскому «лишь слову жизнь дана» и классическому «остаётся только текст». Жадность к слову, любовь к каждой букве — главные составляющие еврейского национального характера, ведь в основе еврейской религии лежит священный текст Торы, и наши предки тысячи лет провели в кропотливой работе над ним. В этом смысле Миша был настоящим евреем. Сложилось так, что его родным алфавитом была кириллица, поэтому весь жар своей души он вложил в любовь к русскому языку. Он был наполнен «особенным еврейско-русским воздухом», пил его, дышал им, выдыхал и выдыхал только его. Теперь это дыхание рассеялось в мире, над горячими холмами Иудеи и заснеженными лесами России. Остался только текст.



## Litteraria

Siergiej Lozow

Siergiej Władimirowicz Lozow — lingwista, badacz Nowego Testamentu — urodził się 9 maja 1954 roku w Smoleńsku<sup>1</sup>. Jego życiorys mógłby posłużyć za temat do powieści o niespokojnym umyśle, który po latach różnych przygód odnalazł spokój w studiowaniu martwych lub umierających języków. Urodzony w rodzinie lekarskiej, wychowany został przez dziadków. Od dziecka chciał być lingwistą, ale powodowany miłością do dziewczyny, zaczął studia medyczne. Przerwał je, został powołany na trzy lata do wojska. Wspominał ten okres następująco: „Dużo czytałem po angielsku, ze słownikiem Millera, w tym gramatykę, nadto prace z zakresu lingwistyki rosyjskiej, np. *Morfologię Winogradowa*”<sup>2</sup>. W 1981 roku ukończył studia filologiczne (w zakresie filologii romańskiej) na Uniwersytecie Moskiewskim im. M.W. Łomonosowa (MGU) na podstawie pracy *Podmiotowa struktura powieści Dostojewskiego „Bracia Karatazow” i jej przekaz w dwóch włoskich przekładach (Субъектная структура романа Достоевского „Братья Каратазовы” и ее передача в двух итальянских переводах)*, napisanej pod kierunkiem prof. Tatiany Alisowej (1924–2014), jednej z najwybitniejszych italianistek rosyjskich, od 1974 roku członka-korespondenta włoskiej Accademia della Crusca.

W czasie studiów Lozow zetknął się z kulturą niezależną, nową myślą teologiczną, filozoficzną i polityczną. Lektura *Archipelagu GULag* Aleksandra Sołżenicyna i *Dennych wyżyn* Aleksandra Zinowjewa wymusiła na nim inne spojrzenie na rzeczywistość ZSRR.

<sup>1</sup> Informacje biograficzne na podstawie rozmów Aleksieja Ogniowa z Siergiejem Lozowem: *Если всё было фигой — мы стали ближе к истине*, «Троицкий вариант — Наука» 2017, nr 225, s. 8–9, <https://trv-science.ru/2017/03/29/lyozov/> [08.12.2019]; *Мы отвечаем за арамейский язык перед небытием*, «Троицкий вариант — Наука» 2017, nr 228, s. 8–9 (online: <https://trv-science.ru/2017/05/08/lyozov-2/> [08.12.2019]).

<sup>2</sup> *Если всё было фигой — мы стали ближе к истине...* (tłum. moje — M. K.).



Powiedział później, „że człowiek kształtuje swoje życie jako reakcję na nadchodzące wyzwania intelektualne, to znaczy: zmienia swoje życie w odpowiedzi na te wyzwania”<sup>3</sup>. Po przeczytaniu *Głównych nurtów marksizmu* Leszka Kołakowskiego krytycznie odniósł się do prac grupy „Młodych socjalistów” (grupa Pawła Kudiukina, Borisa Kagarlickiego i Andrieja Fadina), mieszczących się w obrębie idei zarówno lewicowego eurokomunizmu, jak też prawicowej socjaldemokracji. W tym czasie zbliżył się do chrześcijaństwa, ponieważ wydało się mu to odpowiednie do zamianifestowania indywidualnego oporu wobec władzy. Znalazł się w kręgu Aleksandra Mienia (1935–1990), ekumenicznego filozofa religijnego i teologa prawosławnego, któremu później zarzucił brak zdecydowanej postawy w zwalczaniu „kolaboracjonizmu wewnątrz prawosławia”<sup>4</sup>. Zaangażował się też w ruch obrony praw człowieka, został członkiem moskiewskiego Komitetu Helsińskiego (1989–1990), wchodził w skład redakcji czasopism „Ekspress-Chroniki” oraz „Strana i Mir”. Od połowy lat 90. XX wieku deklaruje światopogląd liberalny i wykazuje dystans wobec dzisiejszego rosyjskiego establishmentu.

Po studiach Lozow pracował jako nauczyciel języków hiszpańskiego i włoskiego w szkole wieczorowej, w 1983 roku został zatrudniony w Instytucie Informacji Naukowej Nauk Społecznych ówczesnej Akademii Nauk. Tutaj, obok redakcji językowej, zajmował się studiowaniem Nowego Testamentu. Wraz z Walentyną Kuzniecowa (tłumaczką) oraz Siergiejem Tiszczenką (kulturoznawcą) przygotował komentowane wydanie czterech ewangelii kanonicznych<sup>5</sup>. W tym czasie tłumaczył i/lub redagował pisma Martina Bubera, Paula Tillicha, Hansa Kelsena oraz przygotował — wraz z Olgą Worową — wybór najważniejszych dwudziestowiecznych prac teologicznych (m.in. Karla Bartha, Dietricha Böhoffera, Emila L. Fackenheim, Rudolfa Bultmanna)<sup>6</sup>. Rozprawę doktorską pt. *Historia i hermeneutyka w nauczaniu Nowego Testamentu* (*История и герменевтика в изучении Нового Завета*) obronił w roku 1994 w Rosyjskim Państwowym Uniwersytecie Humanistycznym (RGGU), z którym jest związany zawodowo od roku 1992. Rozprawa ukazała się jako osobna książka, została też

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> С. Лёзов, *Религиозное возрождение или капитуляция?*, «Страна и мир» [Мюнхен] 1986, nr 12, s. 28–36.

<sup>5</sup> С.В. Лёзова, С.В. Тищенко (red.), *Канонические евангелия*, przeł. z greckiego В.Н. Кузнецова, Наука, Восточная литература, Москва 1992.

<sup>6</sup> М. Бубер, *Два образа веры*, Республика, Москва 1995; П. Тиллих, *Избранное. Теология культуры*. Юрист, Москва 1995; Г. Кельзен, *Чистое учение о праве*, przeł. М.В. Антонов, С.В. Лёзов, Алф-Пресс, Санкт-Петербург 2015; *Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX века*, Восточная литература, Москва 1994.

włączona do autorskiego tomu pism wybranych Lozowa *Próba zrozumienia*<sup>7</sup>.

Poliglota — znawca licznych języków nowożytnych: m.in. angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, niemieckiego, włoskiego — na przełomie stuleci odszedł od aktywnego udziału w życiu społecznym i poświęcił się studiom nad Nowym Testamentem (przełożył ze starogreckiego Ewangelię św. Marka), a także badaniom nad morfologią i syntaktyką wyrazu oraz gramatyką historyczną języków semickich (m.in. akadyjskiego, aramejskiego, hebrajskiego, turoyo). Wypowiedział słynne zdanie: „Jesteśmy odpowiedzialni za aramejski przed niebytem”<sup>8</sup>. Jego liczne prace językoznawcze publikowane są na łamach prestiżowych czasopism<sup>9</sup>.

Esaj Siergieja Lozowa, który tutaj przedstawiamy, powstał w latach 1988–1990, był publikowany wielokrotnie w różnych wersjach. Najpierw jako *Chrześcijaństwo po Auschwitz*, później jako *Idea narodowa a chrześcijaństwo*<sup>10</sup>. Wersja pełna eseju została przedrukowana w antologii Zoi Krachmalnikowej *Rosyjska idea a Żydzi*, a także w autorskim tomie prac wybranych *Próba zrozumienia*<sup>11</sup>. Skróć części drugiej eseju – *Rosyjskie prawosławie i nowy patriotyzm* – ukazał się w przekładzie na język angielski, całość eseju natomiast po niemiecku<sup>12</sup>. Po polsku praca ta ukazuje się po raz pierwszy. Podstawą przekładu jest — zaaprobowana przez autora — ostateczna wersja jego eseju z tomu *Próba zrozumienia*, porównana z maszynopisem, zamieszczonym na stronie internetowej RGGU (w autorskim wykazie publikacji za rok 1990)<sup>13</sup>.

Esaj składa się z dwóch autonomicznych, lecz mocno ze sobą związanych części. W pierwszej z nich autor zadaje pytanie o polityczną i moralną odpowiedzialność chrześcijaństwa za antysemityzm i Holokaust. Nawiązując do protestanckiej „teologii po Auschwitz”, zastanawia się nad odpowiedzialnością Kościoła (Cerkwi)

<sup>7</sup> С. Лёзов, *История и герменевтика в изучении Нового Завета*, Восточная литература, Москва 1996, 375 s.; tenże, *Попытка понимания. Избранные работы*, Университетская книга, Москва–Санкт-Петербург 1999, s. 355–563.

<sup>8</sup> „Мы отвечаем за арамейский язык перед небытием”...

<sup>9</sup> Zob. spis publikacji Lozowa na jego stronie internetowej: <http://ivka.rshu.ru/article.html?id=78809> lub <https://www.hse.ru/staff/sloesov#sci> [08.12.2019].

<sup>10</sup> С. Лёзов, *Христианство после Освенцима*, «Страна и мир» [Мюнхен] 1990, nr 1, s. 128–134; tenże, *Национальная идея и христианство*, «Октябрь» 1990, nr 10, s. 148–160.

<sup>11</sup> М. Крахмальникова (red.), *Русская идея и евреи. Роковой спор. Христианство, антисемитизм, национализм*, Наука, Восточная литература, Москва 1994; С. Лёзов, *Попытка понимания...*, s. 231–254.

<sup>12</sup> S. Loesov, *Russian Orthodoxy and the New Patriotism*, „Holocaust and Genocide Studies” 1991, vol. 6, issue 3, s. 253–267; S. Lösov, *Nationale Idee und Christentum, w: Die Fesseln der Vergangenheit. Russisches Denken nach der Perestroika*, hrsg. S. Margolina, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1993, s. 65–99.

<sup>13</sup> Zob. <http://ivka.rshu.ru/article.html?id=78809> [08.12.2019].

za Holokaust, nad wielowiekowym antyjudajzmem kościelnym jako jednym ze źródeł antysemityzmu rasistowskiego oraz nad możliwościami przekształcenia najgłębszych podstaw nauczania chrześcijańskiego w kontekście doświadczenia Holokaustu. W części drugiej — pyta o związek prawosławia z tzw. „nowym patriotyzmem” Frontu Narodowo-Patriotycznego „Pamięć”, który ujawnił się w postawach agresywnego antysemityzmu rasistowskiego.

Po publikacji eseju, Lozowowi zarzucono myślenie publicystyczne i wyjaskrawienie stanowisk. W ostatniej dekadzie XX wieku okazało się, że niemieckie i amerykańskie idee „teologii po Auschwitz” nie dały się przeszczepić na grunt rosyjski. W czasie postkomunistycznego odradzania się prawosławia zostały odrzucone jako ideowo obce<sup>14</sup>. Lozow uznał to za wielki błąd, a przynajmniej za utraconą szansę na intelektualne porozumienie chrześcijaństwa i judaizmu. Napisał w poincicie swojego eseju *O niepowstaniu chrześcijaństwa z judaizmu*:

„Teologia dialogu w ostatnich dziesięcioleciach zastąpiła teologię misji. Jest to funkcjonalna zamiana: w obu przypadkach odczuwamy potrzebę pogłębionego zrozumienia judaizmu w takim sensie, w jakim nie musimy rozumieć islamu. Liberalni chrześcijanie w kontekście tego dialogu wykształcili coś, co przypomina kompleks niższości. Szczególnie interesujące są przypadki przejścia aktywnych chrześcijan (w szczególności teologów chrześcijańskich!) na judaizm; czasem towarzyszy temu emigracja do Izraela. Oczywiście, takie duchowe przygody opierają się na założeniu, że istnieje tylko jedna prawda (lub w tym przypadku: jest tylko jedna prawda). Okazuje się, że poszukiwacze prawdy rozumują lub czują tak: jeśli judaizm nie jest niedokończonym chrześcijaństwem, to chrześcijaństwo okazuje się zepsute przez judaizm, a zatem nie jest prawdą. Ale jeśli pytanie o prawdę w ogóle nie jest przemyślane, to i ‚wspólne korzenie’ mogą nie być rozumiane tak, jak są one rozumiane, dlatego chrześcijański dialog z Żydami, a raczej chrześcijański monolog o Żydach i w obecności Żydów (jak to jest praktykowane na Zachodzie i jak powoli pojawia się i u nas) traci swój niewyjaśniony i ekscytujący urok”<sup>15</sup>.

Marian Kisiel

<sup>14</sup> В. Лихачев, *Политический антисемитизм в современной России* (cz. 3: *Религия, tozdz. 1: Антисемитизм, православная церковь и государство в современной России*, <https://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/publications/antisemitism/political-antisemitism/2003/08/d763/> [08.12.2019].

<sup>15</sup> С. Лёзов, *О непроизхождении христианства из иудаизма, w: tegoż, Попытка понимания. ...*, s. 19–20.



## SIERGIEJ LOZOW

### Idea narodowa a chrześcijaństwo Esej w dwóch częściach

#### 1. Chrześcijaństwo po Auschwitz

Dzisiejszy kult agresywnego nacjonalizmu i antysemityzmu w społeczeństwie rosyjskim, prowadzący do wyrzucenia Żydów z Rosji i skutkujący wieloma poważnymi następstwami w przyszłości, rozpatrywany jest najczęściej w kontekście czysto politycznym. Jeśli chodzi o wymiar historyczny, to nasza własna historia jest zasadniczo tym, co mamy na podorędziu: jest to rosyjska myśl narodowa XIX–XX wieku, rosyjska państwowość imperialna ostatnich trzech stuleci, dziesięć wieków rosyjskiego chrześcijaństwa itp. Zawsze zajmowała nas problematyka historiozoficzna i w tej dziedzinie napisano tyle, że autor próbujący przy analizie antysemityzmu oprzeć się na jakimś rozumieniu rosyjskiej historii, znajduje się dzisiaj jakby na wiecu, gdzie każdy stara się przekrzywić wszystkich i nikt nikogo nie słucha. Przecież każdy ma własne zdanie na temat Żydów, równego Apostołom księcia Włodzimierza, przyczyn rosyjskiej rewolucji, schizmy w Cerkwi w XVII wieku, rosyjskiej idei, Dostojewskiego, Lenina, źródeł i znaczenia rosyjskiego komunizmu, prawdziwej istoty prawosławia i wielu innych rzeczy.

Wydaje mi się, że w debacie o rosyjskim nacjonalizmie XX wieku, w szczególności zaś o miejscu prawosławia i antysemityzmu w e - w n a t r z tego fenomenu, pomocny mógłby być punkt widzenia sytuujący się poza płaszczyzną zwykłych politycznych i historiozoficznych dyskusji. Chcę przedstawić taki punkt widzenia w nadziei,

że okaże się on czytelnikowi pomocny w jego rozmyślaniach na te tematy.

Zapewne wielu zgodzi się z tym, że jednym z głównych wynalazków XX wieku są obozy masowej zagłady, że wejdzie on do historii jako wiek Gułagu i Auschwitz. Mnie, chrześcijanina i historyka myśli chrześcijańskiej doby najnowszej, zawodowo interesują istniejące próby teologicznego zrozumienia tego prawdziwie nowego zjawiska. Tym samym, czytelnik ma prawo oczekiwać opowieści o przemyśleniach prawosławnej teologii na temat Gułagu i wszystkiego, co kryje się pod tym słowem, ma prawo oczekiwać refleksji na temat: „rosyjska teologia po Gułagu”. Ale nie ma prawosławnego przemyślenia Gułagu. Nie ma prawa słowa w teologii po Gułagu, po prostu dlatego, że nie ma również w języku rosyjskim teologii chrześcijańskiej.

Pozostaje Auschwitz. Chcę pokazać, że niektóre istotne odkrycia myśli zachodniochrześcijańskiej mogą okazać się ważne również dla nas.

## I

W zachodniej (przede wszystkim w amerykańskiej i niemieckiej) literaturze teologicznej Auschwitz jest jednym z symboli eksterminacji Żydów europejskich w czasie panowania narodowego socjalizmu. Żydzi nazywają to zdarzenie Katastrofą albo słowem Szoa, tzn. „nieszczęście”, „zagłada”. Ale najczęściej używane jest słowo Holokaust, co po grecku znaczy: „ofiara całopalna”. Słowo to pochodzi ze starogreckiego przekładu Biblii żydowskiej i oznacza taki obrzęd ofiarny, w czasie którego ciało zwierzęcia ofiarnego całkowicie zostaje spalone.

Znaczenie biblijnej metafory jest jasne. Pisarz Jean Améry<sup>1</sup>, uratowany z obozu zagłady i później przez całe życie próbujący sobie poradzić z „przymusem i niemożnością bycia Żydem” (walka ta skończyła się samobójstwem 17 października 1978 roku), tak o tym powiedział: „Wszyscy aryjscy więźniowie, chociaż byli z nami w tej samej otchłani, stali wyżej, a ponadto byli oddaleni od nas o kilku lat świetlnych. Żyd był zwierzęciem ofiar-

<sup>1</sup> Jean Améry (właśc. Hans Mayer, 1912–1978), pisarz żydowski urodzony w Wiedniu. Po Anschlussie Austrii wyemigrował do Belgii. Działal w ruchu oporu, był więźniem Auschwitz, Buchenwaldu, Bergen-Belsen. Po wojnie korespondent kulturalny prasy szwajcarskiej. Polskie wydania jego prac: *o starzeniu się. Bunt i rezygnacja; Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2007; *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, postłowie P. Weiser, Wydawnictwo Hoini, Kraków 2007; *Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018 [przyp. tłum.].

n y m... Musiał wypić kielich do ostatniej, najbardziej gorzkiej kropli. Wypiłem ją. Wtedy właśnie do mnie dotarło, co znaczy być Żydem”<sup>2</sup>.

Czym jest „chrześcijaństwo po Auschwitz”? Jakie znaczenie ma problem Auschwitz we współczesnej teologii chrześcijańskiej? Pierwsze podejście do tego zagadnienia można sformułować tak: „Żydów eksterminowali nie chrześcijanie, ale naziści i ich pomocnicy (choć w większości byli oni ochrzczeni i wychowywali się w środowisku chrześcijańskim, a niektórzy uważali się za członków Kościoła). Ale odpowiedzialność za to, że było to możliwe, spoczywa również na chrześcijanach”.

Jaka jest to odpowiedzialność? W 1946 roku znany niemiecki filozof Karl Jaspers opublikował książkę *Problem winy*, w której była mowa o „niemieckiej winie”, to jest o winie narodu niemieckiego za zbrodnie przeciwko ludzkości dokonane przez narodowych socjalistów. Książka ta stała się znaczącym zjawiskiem w życiu duchowym powojennych Niemiec<sup>3</sup>. Podobnego postawienia problemu oczekujemy również w debacie na temat „chrześcijaństwa po Auschwitz”. W istocie rzeczy jednak mowa tu nie o „niemieckiej winie”, ale o czymś o wiele bardziej fundamentalnym. We współczesnej chrześcijańskiej (nie tylko niemieckiej) teologii głównie omawia się nie moralno-polityczną odpowiedzialność chrześcijan za Holokaust, ale kwestię istoty „bycia chrześcijaninem” po Katastrofie, kwestię najgłębszego jądra chrześcijaństwa w obliczu Holokaustu.

Filozof i teolog Paul Tillich, jeden z najwybitniejszych twórców myśli chrześcijańskiej naszego wieku<sup>4</sup>, powiedział, że chrześcijanin dzisiaj „nie może przyłączyć się do chóru tych, którzy żyją w ‘świecie niepodważalnych twierdzeń’”<sup>5</sup>. Tillich miał na uwadze nie Katastrofę, ale współczesny kryzys zaufania do wszystkich istniejących

<sup>2</sup> Cyt. za J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. Kaiser, München – Grünewald, Mainz 1980, s. 35. [Johann Baptist Metz (1928–2019), teolog niemiecki, uczeń i przyjaciel Karla Rahnera, jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli tzw. „nowej” teologii politycznej. Wniósł wielki wkład do „teologii po Auschwitz” (jak mówić o Bogu i jak rozwijać teologię). Z ważniejszych jego prac: *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000; *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008 [przyp. tłum.].

<sup>3</sup> Zob. K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przeł. J. Garewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018. [Karl Jaspers (1883–1960), jeden z najwybitniejszych filozofów niemieckich, przedstawiciel egzystencjalizmu]. [przyp. tłum.]

<sup>4</sup> Paul Tillich (1886–1965), niemiecki filozof i teolog, od 1933 roku w USA, wykładowca Union Theological College w Nowym Jorku, jeden z najznakomitszych teologów protestanckich XX wieku. Główne dzieła: *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987; *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Rebis, Poznań 1994; *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1996; *Teologia systematyczna*, t. 1–3, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2004–2005. [przyp. tłum.]

<sup>5</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, s. 31 (pol. tłum.: „w sferze niezłomnych twierdzeń”).

systemów światopoglądowych, w tym również do chrześcijaństwa. Słowami Tillicha da się wszakże wyrazić wyjściową tezę teologii po Auschwitz: dzisiaj, po Katastrofie, chrześcijanin nie może dłużej żyć w „świecie niepodważalnych twierdzeń”.

Dlaczego eksterminacja Żydów wywołała u chrześcijan kryzys zaufania do istoty własnej wiary? Szczegółowo będzie o tym mowa dalej. Wpierw zaznaczę jednak, że zachodnie chrześcijaństwo byłoby dzisiaj martwą ideologią, gdyby ten kryzys, nawet z dużym opóźnieniem, jeszcze się nie zaczął. Pierwsze próby chrześcijańskiego zrozumienia Holokaustu pojawiają się pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku. Omawiamy więc kierunek myśli chrześcijańskiej, która zaczyna rozwijać się na naszych oczach. Już w roku 1968 żydowski filozof Emil Fackenheim miał prawo powiedzieć: „Świat nieżydowski uchyla się przed Auschwitz z powodu jego potworności, ale także z powodu rzeczywistego lub wyobrażonego udziału w winie za Auschwitz”<sup>6</sup>.

Z historycznego punktu widzenia wydzieliłbym tu trzy etapy zgłębiania tej problematyki.

1. Uznanie moralno-politycznej odpowiedzialności Kościoła za Katastrofę. Chodzi o to, że już po dojściu Hitlera do władzy Kościoły — protestancki i katolicki, europejskie i amerykańskie — mogły wystąpić w obronie Żydów, lecz tego nie uczyniły. Takie uznanie szczególnej odpowiedzialności zawarto, na przykład, w rezolucji *O odnowieniu kontaktów między chrześcijanami i Żydami*, przyjętej przez synod niemieckich protestantów w Nadrenii w 1980 roku<sup>7</sup>. Zaznaczmy, że podobnego uznania brakuje w *Nostra aetate*, fundamentalnym dokumencie Soboru Watykańskiego II o relacjach Kościoła Katolickiego do Żydów.

2. Chrześcijańscy teologowie zaczęli badać wielowiekowy antyjudyzm kościelny jako jedno ze źródeł współczesnego antysemityzmu rasistowskiego. Długa historia kościelnej wrogości do Żydów zaczęła teraz przybierać nowy, złowieszczy sens. Na przykład, reguła IV Soboru Laterańskiego (1215), odnosząca się do porządku, jaki powinien zostać stworzo-

<sup>6</sup> E. L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust. Fragment*, przeł. A. Musiał, w: P. Śpiwak (red.), *Teologia i filozofia żydowska wobec Holocaustu, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2013, s. 347. [Emil Ludwig Fackenheim (1916–2003), filozof, teolog i rabin judaizmu reformowanego, znawca myśli Kanta, Hegla i Schellinga, syjonista. Jeden z najważniejszych przedstawicieli „filozofii po Auschwitz”. Z ważniejszych opracowań: P. Weiser, *Auschwitz i Jerozolima. Pojęcie Holocaustu według Emila Fackenheima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010; K. Kornacka-Sareło, „Religia kosmicznego uniesienia”. *Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei „po Auschwitz”*, „Studia Religioologica” 2015, nr 1 (48), s. 26–28].

<sup>7</sup> *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. „Die Erklärung der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland” 1980.



ny dla Żydów wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, okazała się zbieżna z nazistowskim prawodawstwem rasowym. Sobór postanowił, że Żydzi powinni nosić na ubraniu odróżniające ich znaki, jak trędowni lub prostytutki. To antycypowało rozporządzenie z 1 września 1941 roku, zgodnie z którym Żydzi na terytorium kontrolowanym przez Rzeszę mieli przyszywać na ubraniach żółte sześcioramienne gwiazdy.

Chrześcijanie zaczęli dostrzegać głosy świadków, którzy przeżyli Holokaust. Tutaj należy wspomnieć choćby Elie Wiesela<sup>8</sup>, który jako nastolatek znalazł się w Auschwitz. Elie Wiesel został światowej sławy pisarzem, laureatem Pokojowej Nagrody Nobla, „postańcem ludzkości”, jak powiedział o nim znany chrześcijański teolog Robert McAfee Brown, autor książki o jego twórczości<sup>9</sup>.

Dla chrześcijan, zaczynających rozumieć o czym jest mowa, ważne stały się także głosy żydowskich filozofów, teologów i historyków, piszących o Holokauście. Dlatego i my będziemy się w wśluchiwać. Punkty wspólne między wczesnochrześcijańskim i średniowiecznym prawem kanonicznym, z jednej strony, a nazistowskim prawodawstwem, z drugiej, szczegółowo rozpatrzył historyk Katastrofy Raul Hilberg w swoim fundamentalnym dziele *Zagłada Żydów europejskich*. Zdaniem Hilberga, nazistowskie „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”<sup>10</sup> należy rozpatrywać w związku z chrześcijańskimi prześladowaniami Żydów. Hilberg wyodrębnił trzy rodzaje antyżydowskiej polityki, następujące jeden po drugim, poczynając od IV wieku n.e., to znaczy od chwili, kiedy chrześcijaństwo stało się religią państwową w Imperium Rzymskim: nawrócenie na chrześcijaństwo, wygnanie (w tym również wygnanie do getta) i zagłada. „Chrześcijańscy misjonarze — pisze Hilberg — w gruncie rzeczy mówili: nie macie prawa żyć wśród nas jako Żydzi. Po nich nadeszli władcy świeccy, twierdząc: nie macie prawa żyć wśród nas. Wreszcie Niemiecy naziści zadeklarowali: nie macie prawa żyć.

Te coraz bardziej drastyczne cele powoli, lecz nieprzerwanie powodowały nasilenie działań antyżydowskich i wrogię Żydom

<sup>8</sup> Elie Wiesel (1928–2016), amerykański pisarz i dziennikarz żydowskiego pochodzenia, laureat Pokojowej Nagrody Nobla (1986), profesor Boston University. Więzień Auschwitz i Buchenwaldu. Po wojnie aktywny syjonista, inicjator budowy United States Holocaust Memorial Museum, pomysłodawca używania terminu Holocaust w zastosowaniu do ofiar nazizmu i komunizmu. W języku rosyjskim opublikowano przekład autobiograficznej trylogii Elie Wiesela *Ночь. Рассвет. День*, Олимп, Москва 1993. [przyp. tłum.]

<sup>9</sup> R. McAfee Brown, *Elie Wiesel. Messenger to all humanity*, University of Notre Dame Press, London 1983. [Robert McAfee Brown (1920–2001), teolog amerykański, pisarz, kaznodzieja, zwolennik równych praw w kwestiach społecznych, ekonomicznych i płciowych. Był m.in. profesorem religii na Uniwersytecie Stanforda, a także protestanckim obserwatorem na Soborze Watykańskim II]. [przyp. tłum.]

<sup>10</sup> Endlösung der Judenfrage — kryptonim niemieckiego programu zagłady Żydów europejskich. Zob. P. Szapiro, „ostateczne rozwiązanie”, [https://www.jhi.pl/psj/ostateczne\\_rozwiazanie](https://www.jhi.pl/psj/ostateczne_rozwiazanie) [08.12.2019]. [przyp. tłum.]



myślenia. Proces ten zapoczątkowała próba nawrócenia Żydów na chrześcijaństwo. Następną fazą było zmuszenie ofiar do opuszczenia kraju. Ostatnią fazą było zgładzenie Żydów. Niemieccy naziści nie odrzucali zatem przeszłości, ale budowali na niej. Nie rozpoznały procesu, ale doprowadzili go do końca”<sup>11</sup>.

Wtedy też teologowie chrześcijańscy po raz pierwszy podjęli refleksję nad zagadnieniem „antyjudaizmu w Nowym Testamencie”. Odkryli judofobiczny<sup>12</sup> potencjał Nowego Testamentu, który w całości realizował się w historii Kościoła. Nieco dalej spróbują objaśnić, na czym opierały się te niezwykle dla rosyjskiej świadomości kulturowej idee.

3. Od Nowego Testamentu naturalne jest przejście do najgłębszej warstwy — do semantycznego jądra [*смысловой центр*] chrześcijaństwa, do chrystologii — chrześcijańskiej doktryny o Jezusie z Nazaretu jako Mesjaszu (Chrystusie) i Synu Bożym oraz do wynikających z niej uniwersalnych twierdzeń chrześcijaństwa. Stale ponawiana refleksja nad tymi nowymi zagadnieniami utwierdziła niektórych teologów w przekonaniu, że po Auschwitz również semantyczne jądro chrześcijańskiej teologii dogmatycznej powinno wyglądać inaczej.

Oczywiście, takie rozumienie wymaga uczciwości i gotowości do podjęcia bolesnych wysiłków w celu zrewidowania całej tradycji. Powiedziałbym, że dla konsekwentnego teologicznego prze-myślenia Katastrofy przez chrześcijan potrzeba pewnej odwagi, by zadać pytanie o podstawy własnego światopoglądu.

Nieuchronność zwrotu w myśli chrześcijańskiej bardzo dokładnie wyraził w 1979 roku niemiecki teolog luterański Friedrich-Wilhelm Marquardt: „Dzisiaj Auschwitz zbliża się do nas jako sąd nad naszym chrześcijaństwem, nad minionym i obecnym obrazem naszego chrześcijańskiego bytu, i więcej nawet — jeżeli patrzeć oczami ofiar Auschwitz — zbliża się do nas jako sąd nad samym chrześcijaństwem”. I dalej: „Auschwitz zbliża się do nas jako wezwanie do pokuty i nawrócenia. Zmienić się powinno nie tylko nasze życie, ale i nasza wiara. Zrozumienie Auschwitz powinno skutkować nie tylko konsekwencjami etycznymi, ale także doktrynalnymi. Auschwitz wzywa nas do tego, abyśmy dzisiaj usłyszeli Słowo Boże inaczej niż je nam przekazali nasi nauczyciele teologii

<sup>11</sup> R. Hilberg, *Zagłada Żydów europejskich*, t. 1, przeł. J. Giebułtowski, [wyd.] Piotr Stefaniuk, Warszawa 2014, s. 5. [Raul Hilberg (1926–2007), historyk amerykański żydowskiego pochodzenia, badacz Holokaustu. W innym dziele Hilberga *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów 1933–1945* (przeł. J. Giebułtowski, Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2007) wprowadzony został klasyczny trójpodział wyrażony w tytule (ang. Perpetrators – Victims – Bystanders)]. [przyp. tłum.]

<sup>12</sup> Używam pojęć „judofobia” i „judofilstwo” (na oznaczenie antysemityzmu i filosemityzmu), zgodnie z zastosowaniem ich przez autora artykułu, choć w innych miejscach przywołuje on słowo „antysemityzm”.

i kaznodzieje starszych pokoleń. Ten apel o pokutę i nawrócenie dotyka istoty chrześcijaństwa, inaczej niż ją dotąd pojmowaliśmy<sup>13</sup>.

## II

Żeby zrozumieć, dlaczego zachodni chrześcijanie sami uznali konieczność takich zmian, i żeby lepiej zobaczyć, co istotnie powinno się zmienić, proponuję wspólnie przeczytać tekst, który niedawno stał się szeroko dostępny i przez wielu, prawdopodobnie, zapamiętany: rozprawę Nikołaja Bierdiajewa *Chrześcijaństwo i antysemityzm*<sup>14</sup>. Należy pamiętać, że praca Bierdiajewa nie należy do jego mało znanych czy zapomnianych dzieł; przeciwnie, zawsze o niej wiedzieli specjaliści, przekładano ją na języki obce. Polityczna orientacja publikujących ją teraz „Drużby Narodów” i „Ogońka” pozwala sądzić, że pisma te postanowiły wykorzystać dzieło jednego z najbardziej znaczących rosyjskich filozofów jako „starej, lecz groźnej broni” w walce z narastającym antysemityzmem, którego kultywowanie stało się punktem wyjścia również w naszych rozważaniach.

Esaj Bierdiajewa o religijnym losie Żydów — taki jest jego podtytuł — pozwoli nam zobaczyć „miniony obraz naszego chrześcijańskiego bytu”<sup>15</sup>, to znaczy niektóre ważne dla nas aspekty tej teologii, z jaką w epokę Auschwitz wchodzili niektórzy znaczący chrześcijańscy myśliciele. Bierdiajew napisał ten esej na początku 1938 roku jako wyraz chrześcijańskiej reakcji na rasistowski antysemityzm niemieckich nazistów. W tym czasie był on filozofem o europejskiej pozycji.

Ponieważ nasze rozważania traktują o zachodnim chrześcijaństwie, moglibyśmy omówić znane prace największych zachodnich teologów, napisane w tym samym czasie i z taką samą intencją — dania chrześcijańskiego uzasadnienia walce z nazistowskim antysemityzmem. Jednakże idee, które nas teraz zajmują, zostały równie jasno wyrażone i przez tych teologów, i przez Bierdiajewa: mowa jest przecież o ideowej spuściźnie wspólnej różnym

<sup>13</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz*, „Freiburger Rundbrief Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung” 1979, Jahrgang 31, s. 87. [Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928–2002), niemiecki teolog ewangelicki, pionier dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, profesor teologii systematycznej na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim]. [przyp. tłum.]

<sup>14</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm. Religijne przeznaczenie Żydów*, przeł. M. Kisiel, „Ludaica Russica” 2018, nr 1, s. 128–144; tutaj także o autorze szkicu i jego charakterystyka, s. 125–127. [przyp. tłum.]

<sup>15</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz...*

tradycjom chrześcijańskim, a także liberałom i konserwatystom wewnątrz każdej tradycji.

Tym ważniejsze jest dla nas zwrócenie się właśnie do pracy Bierdiajewa.

Historyk myśli chrześcijańskiej czytając ten tekst dzisiaj w epoce po Auschwitz, kiedy zaczął się żydowsko-chrześcijański dialog, w którym chrześcijanie próbują patrzeć na siebie oczami ofiar Auschwitz (F.-W. Marquardt) i uczą się słuchać głosów Żydów, więc ów historyk zauważy u Bierdiajewa jako autora traktatu o religijnym losie Żydów przede wszystkim brak zainteresowania prawdziwą ich historią. Nie to, żeby Bierdiajew nie znał żydowskiej historii i żydowskiej myśli. Powołuje się przecież na Franza Rosenzweiga i Martina Bubera, na żydowskiego historyka połowy XIX wieku Salvadora, który napisał żywot Jezusa z Nazaretu, na niektóre epizody z historii Żydów ostatnich dwudziestu stuleci. Ale historia Żydów — „to, co naprawdę się stało” — nie jest u Bierdiajewa przedmiotem refleksji, ponieważ jej miejsce zajęł u naszego filozofa religijny los Żydów, który przy bliższym rozpoznaniu okazuje się interpretacją ich historii, będącą następstwem nauki chrześcijańskiej.

Już na początku rozprawy Bierdiajewa spotykamy się ze stanowiskiem, które autor traktuje jako coś oczywistego: „Żydzi są narodem szczególnego, wyjątkowego religijnego przeznaczenia. Wybrany naród Boży, z którego wyszedł Mesjasz, nie może mieć losu historycznego, podobnego do losu innych narodów”<sup>16</sup>.

Nie zapraszam czytelnika do rozmyślań nad tym, jakiego znaczenia nabrałyby te pogańskie słowa o uzasadnionym tragizmie żydowskiego losu, gdyby zabrzmiały na skraju kijowskiego Babiego Jaru po trzech latach od ich napisania — w ostatnie dni września 1941 roku, kiedy w Jarze pogrzebano dziesiątki tysięcy kijowskich Żydów, krajan Bierdiajewa, który pierwsze dwadzieścia cztery lata swojego życia spędził w Kijowie. Nie zapraszam dlatego, że żadnego nowego znaczenia by nie znaleźli: „historyczny los” Żydów, na jaki skazały ich chrześcijańskie narody, miał swoją zwykłą kontynuację w Babim Jarze. Hitlerowcy nie byli pierwszymi, którzy zorganizowali masową eksterminację Żydów na Ukrainie. Ich poprzednikiem był Bohdan Chmielnicki, jeden z najstraszniejszych złoczyńców w historycznej pamięci narodu żydowskiego.

Pomyślmy lepiej nad tym, jakie teologiczne uzasadnienie daje Bierdiajew temu przeznaczeniu: „Wybrany lud Boży [...] odrzucił Mesjasza”. Przyjmując ten punkt widzenia, Bierdiajew rozwija te-

<sup>16</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm...*, s. 131.

mat chrześcijańskiego antysemityzmu: „Religijny antysemityzm jest w istocie antyjudajzmem i antyaltmudyzmem. Religia chrześcijańska rzeczywiście jest wroga religii żydowskiej, ponieważ kryształizowała się po tym, jak Chrystus nie został uznany za oczekiwanego przez Żydów Mesjasza. Judaizm przed Chrystusem i judaizm po Chrystusie to zjawiska duchowo odmienne”<sup>17</sup>. Wszystkie te klasyczne postulaty teologicznego antysemityzmu Bierdiajew także przyjmuje i idzie jeszcze dalej. Zgadza się — po krótkim wahaniu — ze znanym oskarżeniem Żydów o bogobóstwo i ze stanowiskiem, że na Żydów w ich historii 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. [...] Takie oskarżenie. Lecz przecież Żydzi byli pierwsi i uznali Chrystusa. Apostołowie byli Żydami [...]. Naród żydowski krzyczał: ‘Ukrzyżuj Go, ukrzyżuj’. Lecz nie wszystkie narody mają niepohamowaną skłonność do ukrzyżowania swoich proroków, nauczycieli i wielkich ludzi. [...] i nie tylko Żydzi ukrzyżowali Chrystusa. Chrześcijanie, albo nazywający siebie chrześcijanami, w ciągu długiej historii swoimi czynami krzyżowali Chrystusa, krzyżowali również swoim antysemityzmem [...]”<sup>18</sup>.

Tutaj Bierdiajew powtarza stare kłamstwo o Żydach, mające z historycznego punktu widzenia takie samo znaczenie, jak *krwa r p o t w a r z*, tj. obwinianie Żydów o rytualne zabójstwo pogan, które w wiekach średnich często było pretekstem do masowych prześladowań Żydów.

W istocie rzeczy, co znaczą słowa: „Żydzi odrzucili Chrystusa”? Łatwo dowieść, że odrzucenie Chrystusa, tj. świadoma odmowa uznania przez Żydów Jezusa z Nazaretu za swojego Mesjasza, odnosi się nie do historii żydowskiego narodu, a do historii chrześcijańskiej doktryny. Przyjęło się uważać, że Jezus był ukrzyżowany na mocy decyzji rzymskiego prefekta Judei w 30 roku I wieku ogólnie przyjętego kalendarza. Jego wyznawcy w Palestynie, pierwsza wspólnota chrześcijan składająca się z przestrzegających Torę Żydów, była nieliczna i postrzegana przez tych, którzy wiedzieli o jej istnieniu, jako część ruchu faryzeuszy (zaświadcza o tym historyk Józef Flawiusz). Połowa I wieku w Palestynie charakteryzuje się narastającą intensywnością polityczną, partyzancką walką zelotów (zwolenników „świętej wojny” z Rzymem), z rzymską okupacją, częstą zmianą rzymskich namiestników i zależnych od Rzymian władców z domu Heroda, obfitością religijno-politycznych par-

<sup>17</sup> Tamże, s. 136.

<sup>18</sup> Tamże, s. 137–138.

tii i tendencji, pojawieniem się mesjanistycznych pretendentów, z których jednym, prawdopodobnie, był Jezus z Nazaretu. Ogólnie rzecz biorąc, cały kraj powoli włókł się do Wielkiego Powstania lat 66–73. Klęska powstania, zburzenie Świątyni, utrata przez naród ostatnich resztek systemu narodowo-państwowego, śmierć i odanie w niewolę setek tysięcy palestyńskich Żydów — wszystko to było początkiem nowej epoki w historii narodu żydowskiego.

Jeśli uznać, że okres ten (przed Powstaniem) odznaczał się wielkim rozkwitem religijnej różnorodności w społeczności żydowskiej, co wyraźnie odróżnia „wczesny judaizm” tamtej epoki od klasycznego judaizmu, który zaczął się formować po klęsce powstania antyrzymskiego, to można powiedzieć tak: z historycznego punktu widzenia Jezus i jego wyznawcy, tak samo jak np. Jan Chrzciciel i jego wyznawcy, byli tylko jedną z grup wewnątrz społeczności żydowskiej epoki wczesnego judaizmu. Dlatego postawiona przez Bierdiajewa teza, że „naród żydowski odrzucił Mesjasza”, nie ma historycznego uzasadnienia. W historii narodu żydowskiego takiego wydarzenia zwyczajnie nie było.

Nie będę rozpraszał uwagi czytelnika informacjami o historii Żydów końca I oraz II–III wieku, to odciągnie nas bardzo daleko od naszego tematu: „Chrześcijaństwo po Auschwitz”. Wspomnę tylko o tym, że na krótko przed rokiem 120., kiedy istniało niebezpieczeństwo całkowitego zakazu praktykowania religii żydowskiej, kiedy przeciwko Rzymianom powstała diaspora i zanosilo się na nowe powstanie w Palestynie, Sanhedryn wyklął Żydów-chrześcijan ze wspólnoty jako niepewnych jej członków (żydowskie źródło nazywa ich „delatorami” [доносчиками] i „heretykami”). Decyzja ta była jednak tak samo nieważna dla żydowskiej społeczności, jak dla Kościoła, w którym już dawno osiągnęli przewagę chrześcijanie z pogan, i który praktycznie nie zauważył tej decyzji (wszak przestrzegający Tory chrześcijanie żydowskiego pochodzenia byli „heretykami” również z punktu widzenia Kościoła). Ważne jest tutaj, że Kościół na bardzo wczesnym etapie hellenizował się i powiększał swoje szeregi o nawróconych pogan, tak więc w rzeczywistej historii II–III wieku wspólnoty żydowska i chrześcijańska niezbyt się z sobą kontaktowały.

Po raz pierwszy w historii Żydzi jako społeczność otrzymali szansę „odrzczenia Jezusa Chrystusa” dopiero wtedy, kiedy chrześcijaństwo stało się w IV wieku religią państwową w Imperium i Kościół, wsparty siłą państwa, zaczął ograniczać Żydów w prawach, zmuszając ich do ochrzczenia. To ta sama sytuacja, jaką już opisałem słowami Raula Hilberga.

Ale najbardziej ponurą [зловещую] rolę w historii chrześcijańskich prześladowań Żydów odegrało — uznane przez Bierdiajewa — oskarżenie Żydów o to, że „ukrzyżowali Chrystusa” i teraz dźwigają klątwę, zbiorową odpowiedzialność za to, co zwykle się nazywać zbrodnią bogobójstwa. Potworne konsekwencje teologicznej idei k l ą t w y są takie, że po Holokauście nawet Kościół katolicki uznał za konieczność odcięcie się od niej w pamiętnej deklaracji (1965) Soboru Watykańskiego II: „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa (J 19,6)<sup>19</sup>, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym. Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma świętego”<sup>20</sup>.

To z trudem wydobyte z siebie przez Sobór niecałkowicie przyznanie się do błędu [полупризнание] pozwoli nam zrozumieć, jak zrodziła się idea mówiąca o tym, że „Żydzi odrzucili Chrystusa”, i jak zrodziło się przekonanie o bogobójstwie i klątwie.

Oczywiście, nasze Pismo Święte, Nowy Testament, zawiera początki nauczania, wedle którego „Żydzi zostali odrzuceni i przeklęci przez Boga”. Autorzy deklaracji są przebiegli. Bardziej interesujące jest co innego: soborowa deklaracja jasno wskazuje na to, że nauczanie związane jest z inną ideą teologiczną, także zawartą w Nowym Testamencie — z koncepcją Kościoła jako „nowego Ludu Bożego”, czy też nowego Izraela.

Związek tych dwóch kompleksów idei objaśnia znaczącą część nowotestamentowego antyjudajizmu i zrodzonej na jego fundamencie chrześcijańskiej judofobii.

Pomyślmy: co mogła znaczyć dla I o s u Ż y d ó w nowotestamentowa idea Kościoła jako n o w e g o wybranego Ludu Bożego, n o w e g o Izraela? Tylko jedno: usunięcie z historii „starego Izraela” jako źródła jedynie prawdziwego nauczania. Dlatego chrześcijanie nazwali żydowskie Pismo Starym Testamentem, to znaczy prawem, które utraciło moc, przeciwstawiając jego treść Nowemu Testamentowi, to znaczy zbawczemu objawieniu Boga w Chrystusie, nowemu boskiemu dekretowi, unieważniającemu stary.

Idea „n o w e g o I z r a e l a” zawiera w sobie chrześcijańską wersję historii zbawienia, wersję, która zaczęła pojawiać się już w liściach Pawła Apostoła (np. w Liście do Rzymian, 9–11) i w Ewangelii

<sup>19</sup> Tu i dalej cytaty z edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńceckich, Pallotinum, Poznań 2000. Lokalizacja za pośrednictwem w tekście głównym.

<sup>20</sup> *Nostra aetate* [Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich], 4.

Łukasza. Tutaj udzielona zostaje odpowiedź na pytanie: jak byli poganie stali się nowym narodem wybranym? Tak, jak pojęcie narodu wybranego i idea historii zbawienia zostały przejęte przez chrześcijan z Biblii żydowskiej, tak samo odpowiedź na to pytanie powinna była zawierać wzmiankę o „starym” narodzie wybranym.

Tę odpowiedź można streścić na przykład tak: Bóg dopełnił dzieła zbawienia, posyłając do ludzi swojego Syna, który „stał się człowiekiem” jako członek Ludu Bożego — Izraela. Przyjście Chrystusa jest decydującym zdarzeniem w historii zbawienia, to znaczy w historii tego, co zaszło między Bogiem i ludźmi. Wstępnym etapem historii zbawienia, który przygotowywał to zdarzenie, była historia związków między Bogiem i Izraelem, opisana w Starym Testamencie. Każdy człowiek uznający prawdę o zbawieniu w Chrystusie i spełniający określone warunki, stawał się członkiem wspólnoty „zbawionych”, to znaczy Kościoła chrześcijańskiego.

W zwykłej, nieświętej historii odpowiadał temu ten fakt, że Kościół poza granicami Palestyny prawie od samego początku powiększał się o pogan, zhellenizowanych mieszkańców Imperium, których duchowe potrzeby zadowalały się chrześcijańskim nauczaniem, a ono z kolei, już od czasów Pawła (lata 50. I wieku) w swoim rozwoju orientowały się właśnie na świat helleński.

Takie jest pochodzenie wyjściowych postulatów chrześcijańskiego antysemityzmu, zgodnie z którym „Żydzi odrzucili Chrystusa, ukrzyżowali Go i dźwigają wieczną klątwę”.

Chrześcijanie uzurpowali sobie żydowską ideę zbawienia, która jako historia święta obejmowała nie tylko całą przeszłość od stworzenia Adama, ale i całą przyszłość — do Dni Ostatnich, kiedy Bóg położy kres światu. Wyrzucili Izrael z tej historii, zastępując go Kościołem i zostawiając Żydom miejsce tylko w przeszłości. Jednocześnie chrześcijanie zawłaszczyli również całą żydowską Biblię jako część pierwszą chrześcijańskiego Pisma Świętego, wytłumaczywszy ją po nowemu — jako zbiór prorocत्व o Chrystusie.

Wszelako prawdziwy, to znaczy „stary” Izrael wciąż jeszcze żył, i wczesny Kościół póki co musiał mierzyć się z tym faktem, dając mu teologiczną interpretację, której nowotestamentowe źródło już poznaliśmy. Tak zrodził się mit o głupich Żydach, którzy odrzucili Zbawiciela i Go ukrzyżowali. Lecz zbawiennym zdarzeniem okazała się sama śmierć Jezusa, interpretowana przez chrześcijan z pogan jako bolesna ofiara Syna Bożego. I tutaj pojawia się najbardziej ponura strona mitu o głupich Żydach: w świadomości chrześcijańskiej stali się oni sługami diabła i nieprzyjaciółmi Boga,



celowo uśmiercającymi Zbawiciela i tym samym — mimowolnie — stającymi się narzędziem Opatrzności. Żydzi, na ich nieszczęście, otrzymali funkcjonalnie ważną rolę w chrześcijańskim micie. W Ewangelii Mateusza znajdziemy nie tylko ideę Kościoła jako prawdziwego Izraela, wobec którego spełniają się obietnice Starego Testamentu, ale także hasło chrześcijańskiego antysemityzmu: „A cały lud zawołał: 'Krew Jego na nas i na dzieci nasze'" (Mt 27, 25). Co zaś tyczy się Ewangelii Jana, to jest w niej *passus*, kluczowy dla chrześcijańskiego wariantu idei żydomasońskiego spisku: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca" (J 8,44). U Jana „Żydzi” w ogóle i „faryzeusze” w szczególności są symbolem niewiary i duchowej ślepoty.

Teraz możemy zrozumieć, co znaczą zacytowane wyżej sądy Bierdiajewa, w szczególności te: „Judaizm przed Chrystusem i judaizm po Chrystusie to zjawiska duchowo odmienne”<sup>21</sup>. Jasne jest też, dlaczego u Bierdiajewa żydowska świadomość doby narodzin chrześcijaństwa tak bardzo jest „skostniała”, chociaż historyczna ocena byłaby odmienna: ta świadomość była bardzo żywotna i szybko się rozwijała. Nasz filozof zwyczajnie powtarza ogólne punkty chrześcijańskiego nauczania, stanowczo odrzucającego wartość judaizmu w epoce „chrześcijańskiej”. Wiedza historyczna nie potwierdza tego nauczania i dlatego historia nie odgrywa zauważalnej roli w Bierdiajewowskiej koncepcji „religijnego losu Żydów”.

W ostatniej części swojego eseju Bierdiajew pyta: „Czy rozwiążemy kwestię żydowską w obrębie historii?”<sup>22</sup> Jasnej odpowiedzi nie ma w eseju, ale teraz czytelnik łatwo się domyśli, jakie rozwiązanie wydaje się Bierdiajewowi najlepsze do przyjęcia: oczywiście, zwrócenie się Żydów w stronę chrześcijaństwa. Oto, co pisze: „Żyjemy w epoce nie tylko żydowskiego antysemityzmu, ale i wzrastającej liczby apostazji Żydów do chrześcijaństwa. [...] Niemniej antysemiticy religijni mogą widzieć jedyne rozwiązanie kwestii żydowskiej w zwrocie narodu żydowskiego w stronę chrześcijaństwa. W tym, z mojego punktu widzenia, ukryta jest wielka prawda”<sup>23</sup>. Dalsze rozważania prowadzą do tego, że, w odróżnieniu od chrześcijan-antysemitów, Bierdiajew nalega na ścisłe przestrzeganie zasady dobrowolności w tej sprawie i nie bierze pod uwagę tego, że antysemiticy „przy niezgodzie Żydów na konwersję, gotują im rzeczywisty pogrom”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm...*, s. 136.

<sup>22</sup> Tamże, s. 141.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.



Konstantin Leontjew nazwał chrześcijaństwo Lwa Tołstoja i Fiodora Dostojewskiego „rózowym”<sup>25</sup>. Religijne przekonania Nikołaja Bierdiajewa można byłoby na podstawie tego eseju określić jako „chrześcijaństwo z ludzką twarzą”, to jest jako „przywiązanie do tradycji minus pogrom”. Pozycja ta podkreślana jest u Bierdiajewa frazami, które teraz postrzegane są jako nie do przyjęcia pseudo-pobożny fałsz: „Dla konwersji Żydów na chrześcijaństwo bardzo ważne jest to, by sami chrześcijanie przeszli na chrześcijaństwo, to znaczy stali się chrześcijanami nie formalnymi a rzeczywistymi”<sup>26</sup>.

Czym zaś uargumentowane jest wskazane w eseju przekonanie Bierdiajewa, wedle którego chrześcijaństwo w istocie rzeczy wyklucza antysemityzm, a antysemityzm „musi wyjawić swoją antychrześcijańską naturę”? Bierdiajew przytacza dwa przykłady. Jeden z nich jest zewnętrzny: niemiecki rasizm ma „zupełnie niechrześcijańskie korzenie”. Filozof ma na myśli historyczny fakt dystansowania się narodowych socjalistów od chrześcijaństwa. Chrześcijańskie dowody właściwie prowadzą do przypominania o żydowskich korzeniach chrześcijaństwa. Widzieliśmy już, że analiza „żydowskich korzeni” pomaga o bjaśnić charakter chrześcijańskiej judofobii. Wszelako argumentom przeciwko antysemityzmowi przypomnienie to może służyć jedynie na płaszczyźnie emocjonalnej, ponieważ w eksklamacjach o żydowskości Marii, Jezusa i Apostołów, od których zaczyna się rozprawa. Historia pokazuje całkowitą nieefektywność takich argumentów i odwołań do „wspólnego dziedzictwa”: niestety, nigdy one jeszcze nie pomogły.

Rozumiemy, że u podstaw sądów Bierdiajewa leży wyobrażenie o chrześcijaństwie jako kwintesencji wszystkiego, co wielkie i piękne. Wyobrażenie to możemy odnaleźć w różnych wykwintnych sentencjach, na przykład takich: „Ci, którzy nienawidzą i dokonują ukrzyżowań nie mogą być nazwani chrześcijanami, bez względu na to, ile by nie bili pokłonów. [...] Chrześcijanom przede wszystkim przyszło bronić prawdy [...]. Właśnie chrześcijanom przyszło bronić godności człowieka, wartości ludzkiej osoby, każdej ludzkiej osoby, niezależnie od rasy [...]”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> К.Н. Леонтьев, *Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого „Чем люди живы?”*, тип. Е.И. Погодиной, Москва 1882, [https://antimodern.ru/wp-content/uploads/Hashi\\_novye\\_hristiane.pdf](https://antimodern.ru/wp-content/uploads/Hashi_novye_hristiane.pdf) [07.12.2019]. [Konstantin Nikołajewicz Leontjew (1831–1891), lekarz, filozof, pisarz, przedstawiciel religijnej myśli konserwatywnej, czasem nazywany „rosyjskim Nietzschem”. Nikołaj Bierdiajew w studium *Константин Леонтьев* (YMCA–Press, Paryż 1926) twierdził jednakże, że trudno mówić o immoralizmie Leontjewa, ponieważ jest to „inna moralność”. [Przyp. tłum.].

<sup>26</sup> N. Bierdiajew, *Chrześcijaństwo i antysemityzm...*, s. 142.

<sup>27</sup> Tamże.

Może i tak. Bierdiajew wszakże, jak widać, nie pomyślał o tym, że Żyd, członek religijnej wspólnoty Izraela, może okazać się religijnie ważny i dla niego, Bierdiajewa, właśnie jako Żyd, a nie potencjalny wychrzta.

Kończąc rozbiór tego tekstu, chciałbym zapewnić czytelnika, że nie dążyłem do zbudowania negatywnej opinii o Nikołaju Bierdiajewie. Podobnie jak wielu moich rówieśników, którzy wyrosli w środowisku niereligijnym, z książek Bierdiajewa zaczerpnąłem w swoim czasie pierwsze refleksje o chrześcijaństwie i zawsze będę za to wdzięczny ich autorowi.

\*

Ostatecznie, powtarzam, mówimy o wspólnym dziedzictwie chrześcijańskiej teologii, o tym, co wydawało się oczywistością przed Auschwitz. Największy z rosyjskich filozofów, Władimir Sółowjow, znany ze swojego judofilstwa, który posiadał ogromną wiedzę w zakresie historii Żydów i literatury talmudycznej, który szczególnie wypowiadał się w obronie Talmudu przeciwko antysemickim oszczerstwom, podzielił jednak wszystkie te wspólne miejsca, które przeanalizowaliśmy na przykładzie eseju Bierdiajewa. Dopiero po Holokauście zaczął zmieniać się sam język teologii.

Odesłanie do rosyjskich pisarzy chrześcijańskich w związku z naszym tematem ważne jest również i dlatego, że Auschwitz nie powinno być dla nas tylko nazwą-szyfrem, przywołującym w świadomości obraz Gułagu. Budowanie takich kulturowych relacji skojarzeniowych samo w sobie byłoby rzeczą niegodną, ponieważ każda niewinna ofiara jest wyjątkowa i nie powinna stawać się powodem do politycznych spekulacji. Poza tym, nie mamy prawa przeciwstawiać Auschwitz Gułagowi wedle zasady „obce – swoje”. Przecież znacząca część Holokaustu działa się na terenie naszego kraju. Z sześciu milionów Żydów, zamordowanych w czasie Holokaustu, półtora miliona było obywatelami ZSRR w dawnych (do 1939 roku) granicach. Hitlerowcy nie mogliby tego zrobić bez pomocy rdzennych mieszkańców. Tak samo jak we wszystkich okupowanych krajach, los Żydów często był w rękach narodowej większości. Każdy wie, jak Duńczycy uratowali praktycznie wszystkich swoich Żydów. O wiele mniej wie się u nas o tym, że rdzenni mieszkańcy okupowanych przez nazistów terytoriów ZSRR aktywnie uczestniczyli w eksterminacji Żydów. A przecież historycy wiedzą i o pogromach, które miejscowi mieszkańcy urządzali po wy-

cofaniu się Armii Czerwonej i przed wkroczeniem hitlerowców<sup>28</sup>. A w Izraelu znane są nazwiska „sprawiedliwych wśród narodów świata” z naszego kraju — tych, którzy ratowali Żydów w czasie Katastrofy.

### III

Dotąd starałem się wyjaśnić — choćby tylko w części — rzecz następującą: dlaczego w czasie Holokaustu Kościoły nie wystąpiły w obronie Żydów; dlaczego po Holokauście chrześcijanie nie mogą żyć w „świecie niepodważalnych twierdzeń”, w tym także i dogmatycznych twierdzeń o Jezusie z Nazaretu; dlaczego wśród zachodnich teologów pojawiła się myśl o tym, że zrozumienie Holokaustu powinno mieć dla chrześcijan doktrynalne konsekwencje.

Teraz zwrócimy się ku semantyce „teologii po Auschwitz”.

Oto co mówi o możliwych kierunkach rewizji, kierując swoje słowa do chrześcijan, żydowski teolog Emil Fackenheim: „Warto zapytać, [...] czy zmiany w chrześcijańskim podejściu do Żydów cechuje radykalizm, będący po Auschwitz absolutną koniecznością. [...] Prawda [...] według mnie wygląda tak, że instytucjom chrześcijańskim najłatwiej przyjdzie odrzucić odwieczne oskarżenie o bogobójstwo, trudniej dostrzec nowotestamentowe korzenie antysemityzmu, a najtrudniej sprostać temu, że Żydzi i judaizm nadal istnieją. Stając wobec niewygodnego żydowskiego trwania po wyłonieniu się chrześcijaństwa, teolodzy postrzegali judaizm jako skamielinę, anachronizm, cień. Niełatwo zatem odwrócić doktrynę wyznawaną przez dwa tysiąclecia [...] i uznać, że zarówno Żydzi, jak i judaizm trwają nieprzerwanie przez całą epokę chrześcijańską”<sup>29</sup>.

Stanowisko Fackenheima pokrywa się z tym, co zanotowałem przy analizie rozprawy Bierdajewa. I teraz możemy spojrzeć na rzecz szerzej. Mowa jest przecież nie o chirurgicznym leczeniu „chorego” chrześcijaństwa przez wycięcie niewygodnych elementów nauczania, ani też o bezwarunkowej kapitulacji, to jest nie o uznaniu wiary chrześcijańskiej za coś złośliwego, niezdolnego do przywrócenia człowiekowi nadziei. Nie, mowa jest o orienta-

<sup>28</sup> O pogromach na Litwie zob. D. Levin, *On the relations between the Baltic peoples and their Jewish neighbours before, during and after World War II*, „Holocaust and genocide studies. An international journal” [Oxford] 1990, vol. 5, nr 1, s. 53–66. O pogromach we Lwowie zob. S. Redlich, *Metropolitan Andrei Sheptyts'kyi, Ukrainians and Jews during and after the Holocaust*, tamże, s. 39–51. O udziale Ukraińców, Litwinów i Białorusinów w eksterminacji Żydów na terytoriach okupowanych przez nazistów zob. także fundamentalną monografię Nory Levin o Holokauście: N. Levin, *The Holocaust. The destruction of European Jewry 1933–1945*, Schocken, New York 1973, s. 247 i nast.

<sup>29</sup> E.L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust...*, s. 357.

cji w świecie, gdzie już nie ma niepodważalnych twierdzeń. Tym samym, powstaje konieczność twórczego odnowienia fundamentów chrześcijańskiej tożsamości.

Oto co pisał o pierwszej chrześcijańskiej tożsamości, która runęła po Katastrofie, chrześcijański historyk Robert Ericksen: „Chrześcijaństwo tak bardzo mieszało się z szeregiem różnych czynników kulturowych, że nie można go już wyodrębnić w czystej postaci. Chrześcijaństwo to niemiecka kultura. Chrześcijaństwo to moralność klasy średniej. Chrześcijaństwo to szacunek do władzy. Chrześcijaństwo dla prawa i porządku. Chrześcijaństwo po stronie ‘statecznych’ grup społecznych w ich walce z anarchią. Właśnie w podobnych oglądach jest przyczyna tego, że bardzo wielu chrześcijan uznało ruch narodowosocjalistyczny za religijne odrodzenie”<sup>30</sup>.

Tak więc, konieczna jest nowa koncepcja relacji między Kościołem i państwem, konieczne nowe przemyślenie związków między tym, co „chrześcijańskie” i tym, co „narodowe”, i — rzecz najważniejsza — nowe ujęcie zagadnienia prawdy religijnej. To, że chrześcijaństwo przed Auschwitz nie było zdolne do uznania niezależnej wartości judaizmu, jego samowystarczalności, powinniśmy interpretować jako wskazanie centralnego punktu nowego rozumienia religijnej prawdy w „teologii po Auschwitz”. Mówimy o treści chrześcijańskiego *Credo* i związanej z nim kwestii uniwersalnego dążenia chrześcijaństwa do wyrażenia pełnej prawdy, o jego dążeniu do wykluczenia lub ograniczenia prawdy innych religii i światopoglądów.

Wrócimy do tej kwestii po krótkiej charakterystyce problematyki: „chrześcijańskie” a „narodowe”. W teologii kultury przed Auschwitz panował następujący aksjomat: chrześcijaństwo jest filarem wartości kultury narodowej. Kultura narodowa jest wartościowa o tyle, o ile jest kulturą chrześcijańską.

W bardziej wulgarnym wariacie ta relacja jest odwrócona, a chrześcijaństwo jest postrzegane jako część kultury narodowej. W praktyce te koncepcje się zlewają, są nierozdzielne, i dlatego możemy obserwować „ruchy narodowo-religijne”.

I tutaj „teologia po Auschwitz” dochodzi do wniosku, że porażka chrześcijaństwa w nazistowskich Niemczech w obliczu Holokau-

<sup>30</sup> R. Ericksen, *Theologians under Hitler* (Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch), Yale University Press, New Haven 1985, s. 46. [Robert P. Ericksen, ur. 1945, historyk, doktorat uzyskał w London School of Economics, profesor Pacific Lutheran University, członek Komitetu ds. Etyki, Religii i Holokaustu w United States Holocaust Memorial Museum. Studium *Theologians under Hitler* otrzymało wyróżnienie m.in. Ligi Antydefamacyjnej (Anti-Defamation League) i zostało przełożone m.in. na niemiecki, duński i japoński [przyp. tłum.].

stu postawiła pod znakiem zapytania samą możliwość połączenia czynników „chrześcijańskiego” z „narodowym”.

\*

A teraz, wspomagając się cytowanymi już słowami Roberta Ericksena, sformułuję centralny dla rozpatrywanego kierunku teologicznego problem: jak mogłoby wyglądać po Holokauście „chrześcijaństwo wyodrębnione w czystej postaci”? Rozmyślenia nad tym, co nazywamy „teologią po Auschwitz”, prowadzą do następującego wniosku: byłoby to chrześcijaństwo, które wypracowałoby własną polityczną kulturę, niezależną od charakteru reżimów politycznych; chrześcijaństwo odrzucające jakąkolwiek obsługę narodowych wartości i tradycji; w końcu, chrześcijaństwo relatywizujące własne dążenia do głoszenia absolutnej prawdy i eliminujące z tego dążenia postawy misyjne. Jak widzieliśmy, to ostatnie udaje się z największym trudem. Znany katolicki teolog Johann Baptist Metz pyta w swojej rozprawie: „Czy chrześcijaństwo jest gotowe i zdolne — a jeśli tak, to w jakiej mierze — uznać mesjanistyczną tradycję judaizmu w jej niezbywalnej tożsamości, uznać jej wciąż trwającą mesjanistyczną godność, a przy tym nie zdradzać ani nie obniżać rangi chryzologicznej tajemnicy zawartej w chrześcijaństwie?”<sup>31</sup>

Sformułowałbym tę kwestię bardziej ogólnie: jak można ze śmiertelną powagą odnosić się do swojej prawdy i z taką samą powagą przyjmować istnienie „cudzych” prawd? Czy pluralizm może być czymś więcej niż sposobem pokojowego współistnienia w światopoglądowo podzielonym świecie? Czy jest możliwe, aby pluralizm stał się pozytywną wartością w samym chrześcijaństwie, to znaczy chrześcijańską wartością?

#### IV

Ale aby odpowiedzieć na to pytanie, powinienem zwrócić się do pojęcia w i a r y. Jeśli wiara jest zgodną na prawdę wielu twierdzeń, to jest ona, oczywiście, niezgodna z wątpieniem, jakie mamy przy poważnym odnoszeniu się do cudzych poglądów. Zwykliśmy mówić w takich przypadkach: wątpienie niszczy wiarę. Jeśli jednak, w ślad za Paulem Tillichem, zdefiniujemy wiarę j a k o p o c h w y -

<sup>31</sup> J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion...*, s. 36.

cenie przez Nieuwarunkowane („pochwycenie” w sensie „bycia posiadany”) <sup>32</sup>, to zrozumiemy wiarę jako sposób istnienia i wątpienie stanie się koniecznym elementem takiej wiary. Jeśli wiara jako bezwarunkowe oddanie („pochwycenie”) związana jest z ryzykiem (to przekonanie właściwe jest wielu tradycjom chrześcijańskim), to, jak mówi Paul Tillich, wątpienie wierzącego jest „wątpieniem tego, kto jest najgłębiej zatroskany o pewną treść konkretną” <sup>33</sup>. Jest to wątpienie egzystencjalne, różniące się od metodologicznego wątpienia uczonego i dogmatycznego wątpienia sceptyka. Wiara jako bezwarunkowe oddanie włącza w siebie również wątpienie. Wątpienie okazuje się strukturalnym elementem wiary, a nie stanem psychicznym.

Chciałbym pokazać, że pojęcie wiary, związane z tymi rozmyślaniami nad „teologią po Auschwitz”, zaprzeczające własnym uniwersalnym twierdzeniom i, oczywiście, odpowiadające takiemu rozumieniu wiary pojęcie o Bogu — bardziej jest pobożne niż absolutystyczne i „niepluralistyczne” pojęcie wiary. Łatwo wszak pojąć, że wiara, włączając ryzyko i wątpienie w swoją strukturę, ma na uwadze bardziej „wysublimowanego”, bardziej „boskiego” Boga niż wiara żyjąca „w świecie niepodważalnych twierdzeń”. W istocie rzeczy, wiara pozbawiona elementów ryzyka i męstwa traci charakter wiary i przyjmuje cechy jedynie prawdziwej ideologii. Zachodzi tutaj bezbożne pomniejszenie Boga, sprowadzenie go do pozycji bożka.

Żeby wyjaśnić moje stanowisko o pluralizmie jako szczególnej wartości chrześcijańskiej, zwrócę się do tradycyjnego w zachodniej myśli teologicznej rozróżnienia na to, co „ostateczne” i „przedostateczne”. W pełni autentyczne (nie budzi wątpliwości, nie jest związane z ryzykiem) jest tylko bezwarunkowe Nieuwarunkowanie, realność, która jest mi dana tak samo bezpośrednio, jak moje własne „ja” (to znaczy pochwycenie przez to, co dotyczy mnie bezwarunkowo). To obszar „ostatecznego”. Ale przyjęcie konkretnej treści Bezwarunkowego jest aktem męstwa, związanego z ryzykiem.

Chrześcijanin może powiedzieć: Jezus z Nazaretu stał się dla mnie treścią mojej „ostateczności”, treścią tego, co dotyczy mnie bezwarunkowo. W nim, Jezusie z Nazaretu, Bóg odkrył mi wszystko, co potrzebne do tego, aby moje życie wypełniło się sensem. Apostoł Paweł w Liście do Galatów napisał: „Jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21). (Nawiasem mówiąc, jest to klasyczny wyraz absolutnego

<sup>32</sup> P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 29.

<sup>33</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary...*, s. 45.

twierdzenia chrześcijaństwa!). Tak więc i dla mnie znaczenie Dobrej Nowiny (Ewangelia) wyraża się w podobnym okresie warunkowym: „Jeżeli nie biorę na siebie ostatecznej odpowiedzialności, jeśli uchylam się od niej, to Chrystus umarł na darmo”. Teraz próbuję wyjaśnić, co to znaczy.

Znamy słowa, które w naszej świadomości związane są z nazwiskiem niemieckiego mistyka wieku XVII Johanna Schefflera (Angelusa Silesiusa): „Jeśli mnie nie ma, to i Boga nie ma”<sup>34</sup>. Podobne słowa spotyka się w mistycznych tradycjach różnych religii. Mistrz próbuje wyrazić swoje doświadczenie: istnienie Boga w jakimś sensie „zależy” od istnienia człowieka. A w *Encyclopaedia Britannica*, w artykule *Antropologia filozoficzna*, nieoczekiwanie znalazłem słowa, z innej strony dotyczące tego samego przedmiotu: „Zadziwiająca korespondencja jest między tematami śmierci Boga i śmierci człowieka. [„Teologia śmierci Boga” była popularna na Zachodzie w latach 60. XX wieku —S.L.]. Wydaje się, że ujawnia ona głębszy wzajemny związek między teologią i antropologią [...]. Jeżeli w przeszłości myśl dążyła przede wszystkim do tego, żeby udowodnić istnienie Boga, to zasadniczą trudnością dla dzisiejszej myśli jest udowodnienie istnienia człowieka”<sup>35</sup>. (Myślę, że nie trzeba szczegółowo wyjaśniać, że pytanie „o istnienie człowieka” pojawia się w świecie, gdzie istniał Auschwitz).

Oto więc i moje rozumienie Nowiny: w Jezusie Bóg już zrobił wszystko, co zależało od Niego. A teraz sens życia i śmierci Jezusa zależy ode mnie. Jeśli nie biorę na siebie ciężaru świadczenia o Jezusie, o którym mówi Nowy Testament, to on „umarł na darmo”.

Takie jest doświadczenie przyjęcia semantycznego jądra chrześcijańskiej Nowiny. I temu odpowiada pojęcie Boga jako Tego, Który może dać mi siłę wzięcia na siebie tego brzemienia.

Oczywiście, taka teologia i taka chrystologia nie będą przedstawiać twierdzeń absolutnych na posiadanie pełni prawdy. Przyjąłem tę wiarę w Kościele, lecz nie mogę ręczyć, że i inni „uwierzą” w nią. Nawet nie odczuwam potrzeby „przekazania”, to znaczy jakoś jej nazwania.

Moja bezwarunkowość i „ostateczność” nie obowiązują innych. Nie mogę im wskazać drogi do „usprawiedliwienia” i „zbawienia”,

<sup>34</sup> Odwołanie do *Cherubinischer Wandersmann* Angelusa Silesiusa, ks. 2, 178 [*Alls steht im Ich und Du (Schöpfer und Geschöpfe)*]: „Nichts ist als Ich und Du: und wenn wir zwey nicht seyn / So ist GOtt nicht mehr GOtt / und fällt der Himmel ein”. W przekładzie Nikołaja Biełowietowa: „Есть только Ты и я! И если бы я не был, / То не был бы Ты Бог и рухнуло бы небо!” (Ангел Силезский, *Избранные двустишия из Херувимского Странника*, przekł. Н. Белоцветова. Гамаюн, Берлин 1926; <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Poezia&go=page&pid=10101> [08.12.2019] [przyp. tłum.]).

<sup>35</sup> *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., vol.1, Chicago [et al] 1974, s.v. Anthropology, Philosophical.

a nawet nie mogą wiedzieć, czy sens ich życia z Bogiem jest ustalony w tych czy innych terminach. I tutaj odkrywa się przestrzeń dla chrześcijańskiego pluralizmu.

## 2. Rosyjskie prawosławie i nowy patriotyzm

W pierwszej części tej pracy była mowa o rozumieniu Holokaustu przez zachodnich chrześcijan, eksterminacji europejskich Żydów i — w związku z tym — o specyfice chrześcijańskich odniesień do „kwestii żydowskiej”. Próbowałem pokazać, że ten poniekąd szczegółowy temat pozwala zobaczyć coś ważnego w „minionym i obecnym obrazie chrześcijańskiego bytu” i nawet pozwala zamyślić się nad „istotą chrześcijaństwa inaczej niż ją dotąd pojmowaliśmy”<sup>36</sup>.

Ale, naturalnie, naszą główną troską i punktem wyjścia wszystkich dyskusji jest wzrost agresywnego nacjonalizmu i antysemityzmu w społeczeństwie rosyjskim.

I tutaj temat żydowski wydaje się także wyłącznie osobisty. Pisarz Boris Chazanow wypowiedział słowa, nad którymi należy się zastanowić: „Antysemityzm to uniwersalna szkoła zła”<sup>37</sup>. W ostatnim czasie niemało mówi się o podobieństwie rosyjskiego nacjonalizmu do niemieckiego nazizmu. A dla narodowych socjalistów antysemityzm był czymś o wiele ważniejszym niż tylko jednym ze zwykłych punktów ich programu. Jak wiadomo, podział ludzkości na „aryjczyków” i „niearyjczyków” (pod którymi rozumiano przede wszystkim Żydów) stanowił filar ich rasistowskiej mitologii. Emil Fackenheim napisał: „Żydzi nie byli w Auschwitz gatunkiem ‘rasy niższej’, lecz prototypem, na którego podstawie ową ‘rasę niższą’ definiowano. Jako masowy ruch, nazistowska rewolucja zaczęła odnosić sukcesy dopiero po przekształceniu się w rewolucję antyżydowską; gdy zaś z hukiem poczęły się

<sup>36</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz...*

<sup>37</sup> Б. Хазанов, *Возвращение Азасвера*, в: *тегоз, Ветер изгнания. Эссеистика*, Сибирский хронограф — Возвращение, Новосибирск—Москва 2003 (toż w wersji online: ImWerdenVerlag, München 2006, s. 35, [https://imwerden.de/pdf/khazanov\\_veter\\_izgnaniya.pdf](https://imwerden.de/pdf/khazanov_veter_izgnaniya.pdf) [1.12.2019]). Chazanow pisze dokładniej: „Nie możemy zapominać, że antysemityzm jest ludzką szkołą zła i nie bez powodu wielowiekowa edukacja w tej szkole zakończyła się komorami gazowymi i krematoriami [печами]”. [Boris Chazanow, właśc. Giennadij Moisiejewicz Fajbusowicz, ur. 16 stycznia 1928 roku w Leningradzie. Prozaik, eseista, tłumacz dzieł Leibniza. W latach 1949–1955 więzień polityczny, później pracował m.in. jako lekarz. Prozę i eseje publikował w samizdacie i wydawnictwach poza Rosją, w Rosji natomiast jako Giennadij Szingariew był autorem książek popularnonaukowych. W 1982 roku wyemigrował do Niemiec, gdzie związał się m.in. z Radiem Swoboda. Mieszka w Monachium. Autor znanej powieści *Час короля* (1978), u której podstaw legła legenda o duńskim królu Christianie X, który na znak solidarności z prześladowanymi Żydami w czasie okupacji Danii miał podobno nosić opaskę z sześcioramienną gwiazdą]. [przyp. tłum.]



walić wszystkie jego dokonania, jeden cel pozostał niezmienny: zagłada Żydów”<sup>38</sup>.

Mówiąc o zbieżności tych dwóch obrazów agresywnego nacjonalizmu, proponuję pozostać na gruncie historycznego do nich podejścia i wcale nie dążyć do tego, aby na czytelniku sprawić wrażenie, że są one tożsame. Ten typ nacjonalizmu, który w dzisiejszym życiu politycznym jest silnie związany z Frontem Narodowo-Patriotycznym „Pamięć”<sup>39</sup>, powstał w warunkach tylko z daleka przypominających Niemcy po I wojnie światowej. I, naturalnie, chwytliwe podobieństwa i stwierdzenie prawdziwych podobieństw nie zastąpią analizy historycznej.

Dlatego, opierając się na tym, co powiedziano wcześniej i zgodnie z ogólnym planem pierwszej części tej pracy, postaram się pokrótce nakreślić moje rozumienie „nowego patriotyzmu” (uczestników ruchu typu „Pamięć” będę nazywał patriotami, używając ich własnych samookreśleń). Następnie — i to jest dla mnie najważniejsze — przeanalizuję prawosławne oceny tego ruchu, oceny, które uważam za typowe. Mam nadzieję, że takie podejście pozwoli nam dostrzec niektóre zasadnicze cechy współczesnego rosyjskiego prawosławia.

## I

Nowy patriotyzm często porównuje się do czarnoseciństwa, rasistowskiego nacjonalizmu typu protonazistowskiego, który pojawił się na powierzchni politycznego życia Rosji na początku XX wieku i stał się aktywny w okresie demokratycznych reform, jakie zaczęły się w roku 1905. Następnie rosyjski nacjonalizm tego odłamu rozwijał się na emigracji, nawet na Dalekim Wschodzie istniała Rosyjska Partia Faszystowska ze stolicą w Harbinie. Historyczny związek między czarnoseciństwem i nowym patriotyzmem jest niewątpliwy (jeden ruch przejął od drugiego w darze *Protokoły Mędrców Syjonu*), ale znaki ciągłości nie powinny przesłaniać specyfiki nowego patriotyzmu.

Spróbujemy wyodrębnić te specyficzne cechy nowego patriotyzmu, które są uwarunkowane jego powstaniem wewnątrz społeczności komunistycznej. Przedkładam podwójną interpretację tej specyfiki:

<sup>38</sup> E.L. Fackenheim, *Żydowska wiara a Holocaust...*, s. 349.

<sup>39</sup> Национально-патриотический фронт «Память» — ultrapravicowa, antysemitka organizacja monarchistyczna, założona w Moskwie w 1980 r. Szerzej: В.В. Прибыловский, «Память». *Документы и тексты*, Информационно-экспертная группа «Панорама», Москва 1991.

1. Treść ideologii nowego patriotyzmu odwołuje się głównie do rasistowskiej myśli, bądź to rosyjskiej, niemieckiej lub zachodnioeuropejskiej w ogóle (na przykład do angielskich i francuskich teorii rasowych przeszłego stulecia).

2. Struktura nowej ideologii narodowej w większości określona jest przez strukturę ideologii komunistycznej, która do niedawna prawie niepodzielnie panowała w naszym kraju.

Konsekwentnie starając się unikać myślenia „na wielką skalę”, powinniśmy określić, co rozumiemy przez społeczność komunistyczną i ideologię komunistyczną. Ale to bardzo odwołoby nas od istoty zagadnienia, ponieważ nie ma zadowalającej definicji tych pojęć i dlatego po prostu wyszczególnię te cechy ideologii komunistycznej, które są istotne dla naszego tematu.

Zatem przez strukturalne cechy ideologii komunistycznej rozumiemy totalność i dualizm. Totalność jest dążeniem ideologii do udzielenia odpowiedzi na wszystkie pytania ludzkiej egzystencji, objęcia przez siebie wszystkiego bez pozostawiania pytań otwartych. Dualizm to wyraźna definicja jasnych i ciemnych biegunów, obraz rzeczywistości społecznej polaryzowany według zasady: „swoi – obcy”, „przyjaciele – wrogowie”, „postępowa ludzkość – siły reakcji”.

Można powiedzieć, że komunizm w Rosji sformułował taką polityczną kulturę mas, wewnątrz której zrodził się nacjonalizm „Pamięci”. Przecież jeśli rozpatrywać komunizm i rasizm jako nauki ścisłe, które pojawiły się w Europie XIX wieku i stały się ideologiami mas w wieku XX, to trzeba byłoby zwrócić uwagę na to, co je łączy: na antyliberalny patos, na powszechny sprzeciw wobec wartości liberalnych.

W nowym patriotyzmie, podobnie jak w komunizmie, jest widoczna totalność, zaspokajająca potrzebę prostej i wszechobjęmej interpretacji społecznego doświadczenia. Co się tyczy dualizmu, to najnowszy nacjonalizm uważa za ciemny biegun, źródło wszelkiego zła, „syjonistów”, tworzących spisek w celu zapanowania nad całym światem. Być może, teraz już otwarcie, a nie eufemistycznie, mówi się właśnie o spisku „syjonistycznym”, a nie po prostu „żydowskim” czy „żydo-masońskim”. W tym, że właśnie „syjonizm” stał się słowem kluczem dla oznaczenia wroga w ideologii nowego patriotyzmu, wypowiedział się również wpływ oficjalnej propagandy antysyjonistycznej, wpływ stworzonego przez nią mitycznego obrazu syjonizmu.

Widzimy więc, że również i dla najnowszego rosyjskiego nacjonalizmu „kwestia żydowska” nie jest czymś szczególnym. Rasistowski antysemityzm w formie mitu antysyjonistycznego i tutaj

sytuuje się w samym centrum programu. Można powiedzieć i tak: antysemityzm pozostaje jedynym ję z y k i e m nacjonalizmu.

Przypomina się znany aforyzm Hegla z wprowadzenia do jego *Filozofii historii*: „Historia uczy, że ludzkość niczego się z niej nie nauczyła”.

Oczywiście, chciałoby się mieć nadzieję, że historia mimo to nauczy czegoś również zwolenników „nowego patriotyzmu”. Ale nas prostych ludzi, obywateli nie pałających miłością do ani jednego „izmu”, historia Auschwitz i historia Gułagu powinna była nauczyć tego, że najstraszniejsze w ideologiach nienawidzących człowieka jest dzielenie rzeczywistości na Absolutne Dobro i Absolutne Zło, identyfikacja Zła z jakąkolwiek społecznością ludzką i wynikające stąd „ostateczne rozwiązanie” problemu Zła, próba zniszczenia tych ludzi, których ideologia wskazała jako nosicieli Zła, ucieleśnienie mrocznego przeciwieństwa.

## II

Mam przed sobą dwa teksty, których autorzy próbują dać krytyczną analizę agresywnego rosyjskiego nacjonalizmu z p r a w o s ł a w n e g o punktu widzenia. Jest to artykuł Gleba Aniszczenki *Kto jest winny*<sup>40</sup> i list otwarty Wiktora Aksjuczycza do Władimira Osipowa, redaktora pisma „Ziemia”<sup>41</sup>. Mamy prawo oceniać oba te artykuły razem, ponieważ Aksjuczycz pisze: „Mój stosunek do ‘Pamięci’ jest całkowicie zgodny z poglądami mojego współwydawcy dziennika ‘Wybor’ Gleba Aniszczenki”<sup>42</sup>.

Autorzy obu tekstów rozważają analizowany w części pierwszej tej pracy postulat, wedle którego chrześcijaństwo tworzy w a r t o ś c i o w y rdzeń narodowej kultury, a kultura narodowa jest wartościowa w podobnej mierze, co kultura chrześcijańska.

<sup>40</sup> Г. Анищенко, *Кто виноват?* «Гласность» 1988, nr 15 (февраль). [Gleb Aleksandowicz Aniszczenko, ur. 13 października 1952 roku w Moskwie, pisarz, pedagog, działacz społeczny i religijny. W latach 1987–1992 wydawca (wraz z Wiktorem Aksjuczyczem) i redaktor naczelny literacko-filozoficznego czasopisma „Wybor”, poświęconego rosyjskiej kulturze chrześcijańskiej. Autor m.in. zbiorów prac: *Православие. Литература. Революция*, Паломник, Moskwa 2012; *Литературный справочник*, Форум, Moskwa 2012 [przyp. tłum.].

<sup>41</sup> «Гласность» 1988, nr 18 (апрель). [Wiktor Władimirowicz Aksjuczycz, ur. 29 sierpnia 1949 roku we wsi Wardomicze na Białorusi, filozof, teolog, publicysta, polityk, lider Rosyjskiego Ruchu Chrześcijańsko-Demokratycznego (*Российское христианское демократическое движение*), zwolennik monarchii konstytucyjnej. Mocno zaangażowany w działalność polityczną po roku 1990. Od 2019 roku prezes fundacji Русские университеты. Najważniejszą jego pracą pozostaje *Идеократия в России*, Выбор, Moskwa 1995; wznowienie: Direct Media, Moskwa–Berlin 2019. Władimir Nikołajewicz Osipow, ur. 9 sierpnia 1939 roku w Słancy, publicysta, działacz społeczny, polityk, członek Rady Głównej monarchistyczno-prawosławnego Związku Narodu Rosyjskiego (*Союз Русского Народа*), przedrewolucyjnej organizacji reaktywowanej w roku 2004. Do głównych jego prac należą *Корень нации. Записки русофила*, Алгоритм, Moskwa 2008; *Возрождение русской идеологии*, Алгоритм, Moskwa 2012 [przyp. tłum.].

<sup>42</sup> Tamże.

Widzieliśmy, że po Auschwitz w zachodniej myśli chrześcijańskiej postulat ten został postawiony pod znakiem zapytania. Co więcej, na drodze wielkiego przewartościowania wartości, które zaczęło się w epoce po Auschwitz, teologowie chrześcijańscy zakwestionowali samą możliwość złączenia tego, co „chrześcijańskie” z tym, co „narodowe”. Tymczasem, bez względu na historyczną katastrofę, jaką przeżył nasz naród, znaczeniowo podobny ruch nie zrodził się w rosyjskim chrześcijaństwie.

Zdaniem Aniszczenki, „dla utwierdzenia chrześcijańskiego światopoglądu (a to jest również fundament rosyjskiej świadomości narodowej) trzeba koniecznie dążyć do pozytywnego, pokojowego rozwiązania problemów, a nie do rozniecania wrogości i gniewu, nie do sprzyjania narodowej nieodpowiedzialności”.

Aksiuczyt uważa, że „pośród [wielu] zniszczeń w naszym kraju, szczególnie nadwyreżona została świadomość patriotyczna, przez dziesięciolecia wypalano ją z naszych dusz. To oczywiste, że nie może się ona odrodzić bezboleśnie [podkr. — S.L.]. [...] Długi proces naszego ozdrowienia wymaga od nas wzajemnego cierpienia i cierpliwości, zrozumienia i uczestnictwa, pokuty i przebaczenia. To znaczy tego, co pragnęło w nas wpoić Rosyjskie Prawosławie”.

Rozmyślając nad uwarunkowaniami chrześcijańskiej krytyki najnowszego rosyjskiego nacjonalizmu, zauważyłem dwie cechy szczególne.

1. Chrześcijański pogląd na to zagadnienie podskórnie odwołuje się do stanowiska ideologicznego, które nazwałbym „klasycznym antykomunizmem nacjonalistycznym”, czyli ideologią wrogą nie tylko wobec komunizmu, ale i wobec liberalizmu. Ideologia ta zrodziła się w obrębie pierwszej emigracji porewolucyjnej. Jej recepcja na gruncie rodzimym miała miejsce w publicystyce Aleksandra Sołżenicyna<sup>43</sup>, Igora Szafariewicza<sup>44</sup>, Dmitrija Dudki<sup>45</sup> i innych (po

<sup>43</sup> Aleksandr Isajewicz Sołżenicyn (1918–2008), wybitny pisarz rosyjski, dysydent, laureat Nagrody Nobla (1970), autor legendarnego *Archipelagu GULag*. Mocno związany z rosyjską myślą prawosławną z biegiem lat zbliżał się ku ideom słowiańskim i panslawistycznym, zabarwionym poglądami nacjonalistycznymi i autorytarnymi [przyp. tłum.].

<sup>44</sup> Igor Rostisławowicz Szafariewicz (1923–2017), wybitny rosyjski matematyk, od lat 60. XX wieku czynnie zaangażowany w ruch obrony praw człowieka i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Później odszedł od idei Andrieja Sacharowa, zbliżając się do poglądów Aleksandra Sołżenicyna. Krytykował komunizm z pozycji narodowych (nacjonalistycznych), posługując się także retoryką antysemicką. Z powodu eseju *Rusofobia* (1982), w którym Szafariewicz pisał o „małym narodzie” (Żydach), którego podstępne działania opanowały „wielki naród” (Rosję), i w efekcie doprowadziły do „rytualnego morderstwa” rodziny carskiej, Szafariewicz znalazł się w ogniu krytyki ponad 400 matematyków z całego świata, członków amerykańskiej National Academy of Sciences. Poglądów swoich jednak nie zmienił [przyp. tłum.].

<sup>45</sup> Dmitrij Siergiejewicz Dudko (1922–2004), protojerej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, teolog, pisarz, poeta. Wielokrotnie więziony przez władzę radziecką, był popularnym duchownym wśród znacznej części inteligencji, autorem licznych publikacji, organizatorem spotkań religijnych [przyp. tłum.].

raz pierwszy w sposób obszerniejszy w zbiorze *Spod głązów*<sup>46</sup>, w którym publikowali dwaj pierwsi tu wymienieni autorzy). Prawosławie zbudowało jej konieczny komponent: „bezbożnik” nie może być pełnym antykomunistą w rozumieniu tej ideologii.

W świadomości wielu rozpolitykowanych prawosławnych młodszego pokolenia ten nacjonalistyczny antykomunizm stał się prawie kanonicznym autorytetem. W 1986 roku autor jednej odpowiedzi na samizdatową ankietę na temat współczesnego prawosławia radził wątpiącym „częściej czytać znakomitego *Wykształciucha* [Образованщина] Sołżenicyna, a jeszcze lepiej – nauczyć się go na pamięć”<sup>47</sup>.

Aniszczenko wychodzi z oczywistego dla niego „faktu, że równoległe z duchową eksterminacją narodu rosyjskiego postępował inny proces: kształtowania się rusofobii”. „Nie będę — mówi — zatrzymywał się na analizie rusofobii, została ona pokazana w pracach Aleksandra Sołżenicyna *Nasi pluraliści* i Igora Szafariewicza *Rusofobia*. Dodam tylko, że Aksiuczyc w artykule *Z głębokości* bardzo dokładnie pokazał organiczny związek komunizmofilii z rusofobią”.

Tak więc, ci zwolennicy ideologii nacjonalistycznego antykomunizmu, dla których osobista więź z Rosyjską Cerkwią Prawosławną jest najważniejsza (wśród nich wydawcy pisma rosyjskiej kultury chrześcijańskiej „Wybor”, Wiktor Aksiuczyc i Gleb Aniszczenko), wychodzą w swoich ocenach „nowego patriotyzmu” z szeregu politycznych i historiozoficznych twierdzeń, których prawdziwości sami, najwyraźniej, nie sprawdzili. Twierdzenia te przyjęli na wiarę i, w konsekwencji, już teraz uważają je za część rosyjskiej kultury chrześcijańskiej.

2. Światopogląd chrześcijańskich krytyków agresywnego nacjonalizmu ma wiele wspólnego z ideologią, będącą obiektem ich krytyki. Aniszczenko pisze: „Jeśli wspólnota, pozbawiona religijnych podstaw, zamienia się w stado, to w ten sam sposób ‘odpowieź świata’, oderwana od prawosławnych korzeni, stwarza przesłanki dla komunistycznego ‘internacjonalizmu’ i kosmopolityzmu. Proces kastracji rosyjskiej świadomości narodowej trwa od lat siedemdziesięciu”<sup>48</sup>. Taki, uważa Aniszczenko, powinien być punkt widzenia prawdziwego chrześcijanina, któremu rosyjska kultura jest droga tylko dlatego, że jest ona, w rozumieniu tego autora, „zbudowana na wyższej prawdzie — chrześcijańskich ideałach”.

<sup>46</sup> *Из-под глыб*, YMCA-Press, Париж 1974. w zbiorze znalazły się artykuły m.in. A. Sołżenicyna, I. Szafariewicza, M. Poliwanowa, E. Barabanowa. Książka spotkała się z ostrą krytyką oficjalnej propagandy radzieckiej. [przyp. tłum.]

<sup>47</sup> «Вестник Русского Христианского Движения» [Париж] 1987, nr 149.

<sup>48</sup> Г. Анищенко, *Кто виноват?*...

Aniszczenko zaznacza: „[Front] ‘Pamięć’ postawił kwestię niszczenia rosyjskiej kultury dostatecznie radykalnie i prawdziwie”<sup>49</sup>.

Taką zaś ocenę „nowego patriotyzmu” daje Wiktor Aksiuczyc: „[...] cieszy mnie, że w ‘Pamięci’ po raz pierwszy głośno powiedziano o licznych, żywotnych naszych problemach. [...] Sądzę, że w określonych kręgach inteligencji stołecznej panują mocno przesadzone poglądy na temat niebezpieczeństw, pochodzących z ruchu ‘Pamięci’”<sup>50</sup>. Aksiuczyc zarzuca autorom apelu „Pamięci” z 8 grudnia 1987 roku, że „nie chcą wyciągnąć wniosków z przestępstw, jakie formułują”<sup>51</sup>.

\*

Tak więc „Pamięć” i jej prawosławnych krytyków jednoczy miłość do kultury rosyjskiej i chęć „przywrócenia tożsamości narodowej”. Gleb Aniszczenko i Wiktor Aksiuczyc zarzucają ideologom „Pamięci” niedostateczny antykomunizm i błędne rozumienie chrześcijaństwa. Aniszczenko wyjaśnia: „Historia pokazała, że kultury narodu nie zbawią odrestaurowane świątynie, mogą jej nawet nie zbawić i te, w których odprawia się nabożeństwa. Tożsamość narodu zależy od tego ducha, jaki panuje w świątyni. Jedyne antypody obecnej ideologii to chrześcijaństwo. Gdyby udało się wyjąć z kultury rosyjskiej filar chrześcijaństwa, wówczas przestałaby ona wchodzić w bezpośredni konflikt z ideałami komunizmu”<sup>52</sup>.

\*

Wszystko to przypomina mi epizod z historii chrześcijańskiej apologetyki, mało znanej czytelnikowi rosyjskiemu. W październiku 1930 roku Alfred Rosenberg opublikował antychrześcijańską, antyliberalną i antyżydowską książkę *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*<sup>53</sup>. W styczniu 1934 roku Adolf Hitler mianował Rosenberga swoim pełnomocnikiem do spraw ideologicznych w NSDAP. Z osobistej wypowiedzi *Mit XX wieku* przekształcił się w oficjalną

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> В. Аксютчиц, *Русский маятник. От коммунистического тупика через либеральный обвал. Заметки очевидца*, Директ-Медиа, Москва–Берлин 2017, s. 137.

<sup>51</sup> Tamże, s. 141.

<sup>52</sup> Г. Анищенко, *Кто виноват?*...

<sup>53</sup> Alfred Rosenberg (1893–1946), jeden z najbardziej wpływowych ideologów III Rzeszy, twórca teorii rasiistowskiej, którą zawarł w książce *Mit XX wieku*. Niektórzy uważają go za twórcę sformułowania „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej” (*Endlösung der Judenfrage*) [przyp. tłum.].

niemalże wykładnię nazistowskiej ideologii. I wtedy teologowie Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego (luterńskiego) poczuli się zobowiązani do udzielenia odpowiedzi na *Mit Rosenberg*. Tak ukazały się książki Waltera Künnetha *Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus*, Rudolfa Homanna *Der Mythos und das Evangelium*, Heinricha Hüffmeiera *Evangelische Antwort auf Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts* i innych<sup>54</sup>. Dlaczego o nich wspominam? Dzisiejszy czytelnik tych krytycznych wobec nazistowskiej mitologii dzieł, napisanych w połowie lat trzydziestych XX wieku, również zauważy przede wszystkim p u n k t y w s p ó l n e stanowisk teologów ewangelickich i krytykowanego przez nich Rosenberga. Künneth twierdzi zatem, że chrześcijanin niemieckie narodowe i rasowe wartości rozumie g ł ę b i e j niż Rosenberg; tylko chrześcijańskie Objawienie pozwala poznać Rasę, Naród i Państwo jako porządku stworzonego bytu, zakorzenione w ochraniającej woli Boga. Według *Mitu XX wieku*, rasa nordycka [*германская раса*] odwiecznie występuje przeciwko niszczącemu wpływowi żydowskiej „przeciw-rasy”. Odrzucając z pozycji chrześcijańskich rasistowskie poglądy Rosenberga na temat Starego Testamentu, Künneth dodaje, że szkodliwość współczesnego „światowego żydostwa” jest konsekwencją klątwy, ciężącej na Żydach z powodu ukrzyżowania Chrystusa. Rosenberg natomiast, odrzucając chrześcijaństwo, nie jest w stanie zrozumieć — opisanego przez siebie — tego najgłębszego źródła nienawiści rasowej.

W połowie lat trzydziestych XX wieku niemieccy teolodzy jeszcze nie rozumieli, że narodowy socjalizm jest ideologią totalną (w wyjaśnionym wyżej znaczeniu tego słowa) i dlatego n i e n a l e ż y k o r z y s t a ć z j e j j ę z y k a . Można w nim wyrazić tylko znaczenia do niej należące. To niezrozumienie jest możliwe do wyjaśnienia na gruncie historyczno-kulturowym: wspomniane początkowe podobieństwo stanowisk (a dokładniej, podobieństwo szeregu zarzutów dotyczących wiary) nie pozwoliło chrześcijańskim oponentom Rosenberga znaleźć punktu widzenia niezbędnego do konsekwentnej i głębokiej krytyki narodowego socjalizmu. Taki punkt widzenia powinien być przeciwstawny obiektowi krytyki, tj. znajdować się jeśli nie „ na górze”, to przy-

<sup>54</sup> Walter Künneth (1901–1997), wybitny teolog ewangelicki, w czasie II wojny światowej krytykował antysemityzm nazistowski z pozycji antysemityzmu chrześcijańskiego. Oponent Rudolfa Karla Bultmanna, zwolennika demitologizacji przekazu Nowego Testamentu. Główne dzieło Künnetha to *Theologie der Auferstehung* (1933). Rudolf Homann (1894–1973), teolog luterński, pastor w Dortmundzie, Düsseldorfie i Münsterze. Heinrich Hüffmeier (1901–1956), pastor w Wilmersdorfie, dzielnicy od 1920 w obrębie Wielkiego Berlina [przyp. tłum.].

najmniej gdzieś „z boku”. A ewangelicy chrześcijanie czuli się wówczas wewnątrz burzliwie rozwijającego się życia narodowego.

Okazuje się, że ówczesne (pierwszej połowy lat 30. XX wieku) niezrozumienie tego, że kościół chrześcijański nie może flirtować z „ideą narodową”, historycznie jest zrozumiałe. Jak pisał Karl Barth, największy teolog protestancki naszego wieku i konsekwentny wróg nazizmu, „w Niemczech istniało wiele powodów, by opowiedzieć się właśnie za tą nową kombinacją (chrześcijaństwa z ideą narodową — S. L.). Była ona szczególnie korzystna dla niemieckiego luteranizmu [...]. Mogłaby stać się potężnym strumieniem, w którym zjednoczą się wciąż jeszcze oddzielone nurty historii niemieckiego kościoła [...]. Wydawało się, że podniesie wyrzucony na brzeg statek kościoła i, jak fala przyptywowa, w końcu wyniesie go na otwarte morze narodowego życia”.

To złudzenie jest tak samo oczywiste, jak oczywista jest przeanalizowana przez nas nieudana próba Bierdijajewa przeciwstawienia się rasistowskiemu antysemityzmowi przy użyciu tradycyjnego chrześcijańskiego wizerunku judaizmu i Żydów.

Ale przecież katastrofy naszego stulecia właśnie ujawniły niezgodność tych poglądów i ideologii, które wcześniej wydawały się skojarzone ze sobą (odnosi się to na przykład do „związku” liberalnej tradycji z nacjonalizmem: na takim połączeniu ufundowanych było wiele nauk politycznych XIX wieku). W świecie idei zaistniał wielki podział. Oczywistymi prawdami stały się myśli, które wcześniej były sądami nieznaczącej mniejszości. I odwrotnie, niemożliwe stało się powtórzenie tego, co wcześniej postrzegano jako miejsce wspólne.

Katolicki teolog Johann Baptist Metz pisze: „Daję moim studentom pozornie proste, ale bardzo trudne kryterium oceny systemów teologicznych. Zapytajcie samych siebie: czy teologia, której się uczycie, mogłaby być taka sama przed i po Auschwitz. Jeśli mogłaby, to trzymajcie się od niej jak najdalej!”

O b e c n i e tego rodzaju wątpliwości są niewybacalne.

### III

Jednak to oddzielenie, wyjaśnienie i oczyszczenie nie miało na nas wpływu. Właśnie dlatego najnowsze prawosławne odpowiedzi na nienawistny mit rosyjskiego nacjonalizmu ujawniają b r a k p u n k t u w i d z e n i a , który byłby adekwatny dla tej krytycznej



analizy. Prawosławna krytyka nie może obejmować całego tematu, brakuje jej głębi: w końcu, jak już widzieliśmy, nie ma własnej pozycji semantycznej. w naszym przypadku oznacza to, że nie ma ona niezależnie wypracowanego rozumienia chrześcijaństwa; rozumienia obejmującego doświadczenie naszej katastrofy historycznej; rozumienia, które zrodziło się z myśli o tym, dlaczego w roku 1917 „nie uratowały nas te świątynie, w których odbywały się nabożeństwa”, tj. dlaczego rosyjskie prawosławie okazało się nie do utrzymania w obliczu bolszewizmu, dlaczego Rosyjska Cerkiew Prawosławna nie poradziła sobie ze sprawą duchowego przywództwa ludu.

Bieda nie w tym, że autorzy analizowanych prac, podobnie jak wielu innych współczesnych pisarzy prawosławnych, nie mogą i nie chcą oddzielić tego, co „chrześcijańskie” od tego, co „narodowe”; nie tylko w tym, że, jak się wydaje, uważają za klasykę współczesnej myśli chrześcijańskiej *Rusofobię* Szafariewicza, będącą nową redakcją mitu o wszechświatowym spisku żydowskim i o narodzie rosyjskim jako ofercie tego spisku (jak widzieliśmy, to założycielski mit „nowego patriotyzmu”). Gorsze jest to, że niezmienną została kulturowa matryca, utwierdzająca podobne przekonania: „obraz naszego chrześcijańskiego bytu” pozostał taki sam<sup>55</sup>.

Rosyjskie prawosławie nadal żyje w „świecie niepodważalnych twierdzeń”, który runął pod ciosami historii XX wieku. Zadanie oczyszczenia, tj. krytycznej analizy tradycji, wcale nie zostało określone. Przeciwnie, starania zmierzają właśnie do zachowania integralności tradycji prawosławnej, której wszystkie elementy uznawane są za wartościowe i ważne. Dlatego dzisiaj w Rosji odradza się to samo prawosławie, które nie przetrwało próby i pod wieloma względami już pokazało swoją porażkę.

Myślę, że nasze prawosławne chrześcijaństwo utraciło charakter Ewangelii, tj. radosnej wiadomości, „dobrej nowiny”. W zamian za to stało się „rdzeniem rosyjskiej kultury”. Tkanina tego naszego prawosławia utkana jest ze splotów różnorodnych politycznych, narodowych i duchowych aspiracji. Zaszło coś bardzo prostego: po tym, jak nowe typy samoświadomości (*самопонимания*), na przykład „internacjonalizm komunistyczny”, zaczęły tracić na znaczeniu, odradzały się dawne formy świadomości mas: „religijna” i „narodowa”. Za ideałem nie trzeba było chodzić daleko, był pod ręką i gotowy do użycia. Wszelako stopień bliskości, nieprzenikalności tego ideału (dokładniej: tej

<sup>55</sup> F.-W. Marquardt, *Christsein nach Auschwitz...*

ideologii) ujawnia się powoli w „żywym doświadczeniu religijnym”, o którym u nas zawsze się pisze i mówi z taką słodkością. To, co „religijne” i „narodowe” wewnątrz naszego prawosławia, scaliło się do tego stopnia, że niemożliwe jest „wyodrębnienie fundamentu chrześcijaństwa w czystej postaci” (pamiętamy, cytowane w pierwszej części tego studium, słowa Roberta Erickse-<sup>56</sup>), i nawet nikt do tego nie dąży.

\*

Naturalnie, t a k i e prawosławie nie daje autentycznego wsparcia sprzeciwowi wobec rasistowskiego antysemityzmu „nowych patriotów”. W rzeczywistości, mitotwórczy nacjonalizm głosi: „Syjonizm przeszedł do otwartego ataku na front patriotyczny!” (Apel Frontu Narodowo-Patriotycznego „Pamięć” z dnia 1 lutego 1988 roku). A Gleb Aniszczenko wyjaśnia, że „proponowana przez ‘Pamięć’ odpowiedź na pytanie ‘Kto jest winny?’ wcale nie jest fikcją, u jej podstaw leży o wiele bardziej realna i poważna kwestia: problem dramatycznych (jeśli nie tragicznych) relacji między narodami rosyjskim i żydowskim w rosyjskiej historii i rosyjskim życiu (podkr. — S.L.). Ale ten problem może być pożywką dla wszelkiego rodzaju zjawisk pasożytniczych”.

Jakżeż to przypomina odpowiedź luterkańskiego teologa Waltera Kunnetha na mit o konfrontacji ras — aryjskiej i żydowskiej — „w niemieckiej historii i niemieckim życiu”...

Jeżeli czegokolwiek można oczekiwać od prawosławnych teologów i publicystów w zakresie przeciwstawienia się antysemityzmowi, to wyłącznie powtórzenia tych twierdzeń, z których korzystał również Bierdiajew:

— chrześcijaństwo jest ponadnarodowe i personalistyczne;

— „antysemityzm jest sprzeczny z Ewangelią Chrystusową, która jest skierowana do wszystkich ludzi bez jakiegokolwiek dyskryminacji rasowej” (są to słowa z opublikowanego w kwietniu 1990 roku *Oświadczenia rosyjskich teologów prawosławnych za granicą z powodu wzrostu antysemityzmu w Rosji*);

— apostoł Paweł w Liście do Rzymian przekazał normatywną chrześcijańską interpretację judaizmu, współlistniejącego z Kościołem (wybranie Żydów nie zostało zniesione, lecz czasowo zawieszono po to, aby ustąpić miejsca poganom; na końcu czasów „cały Izrael zostanie zbawiony”);

<sup>56</sup> R. Ericksen, *Theologians under Hitler...*, s. 46.

— nie będziemy mówić o winie Żydów za śmierć Zbawiciela, lepiej pomyślmy o tym, że sami go codziennie rozpinamy na krzyżu przez swoje grzechy.

To wszystko, albo prawie wszystko, co mogą powiedzieć prawosławni, zaniepokojeni tym, że „niektóre osoby i ugrupowania łączą antysemityzm z Prawosławiem” (z *Oświadczenia rosyjskich teologów prawosławnych*). Odnosi się to również do niedawnych polemicznych uwag Zoi Krachmalnikowej wobec *Rusofobii* Igora Szafariewicza<sup>57</sup>.

Wiemy, że taka teologia pozwoliła Kościołowi (*Церкви*) milczeć przez wszystkie te lata, kiedy naziści eksterminowali Sześć Milionów.

Milczy Rosyjska Cerkiew Prawosławna i teraz, choć jej zagraniczni członkowie wiedzą: „Jeszcze do dzisiaj wisi nad światem groza Zagłady Żydów w czasie II wojny światowej”.

Obawiam się, że nie przerwie ona tego milczenia, ponieważ nie ma nic do powiedzenia w obronie Żydów.

IV, 1988 – IX, 1990

*Przełożył Marian Kisiel*

<sup>57</sup> Zoja Aleksandrowna Krachmalnikowa (1929–2008), radziecka i rosyjska literaturoznawczyni, publicystka prawosławna, dysydentka, obrończyni praw człowieka. Lozow ma na myśli artykuł Krachmalnikowej *Rusofobia. Antysemityzm. Chryścianstwo* («Нева» 1990, nr 8, s. 163–178), przedrukowany następnie w tomie: 3. Крахмальникова (red.), *Русская идея и евреи. Роковой спор. Христианство, антисемитизм, национализм*, Наука, Восточная литература, Москва 1994 [przyp. tłum.].



## NOTY O AUTORACH

**Gustaw Michał Akartel** — rusycysta, adiunkt w Katedrze Przekładoznawstwa Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Zainteresowania badawcze: polskie i rosyjskie (w tym rosyjskojęzyczne) socjolekty (argot, slang, żargony), rosyjski język pospolity (prostorieczije) w konfrontacji z polskim językiem nienormatywnym, procesy słowotwórcze (standard i substandard językowy), neosemantyzacja w socjolektach, przekład jednostek nienormatywnych, historia Imperium Rosyjskiego, historia Karaimów. Ważniejsze publikacje: *К вопросу о русских подстандартных нарицательных, образованных от имен собственных и их польских соответствиях* (2018); *Granice pomiędzy jednostkami podstandardu językowego (na materiale języka polskiego i rosyjskiego)* (2019).

E-mail: akartel@mail.ru

**Ewa Borkowska** — profesor, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: literatura angielska i kulturoznawstwo brytyjskie, muzyka, poezja angielska i niemiecka, teoria literatury z elementami filozofii. Współpracuje z wieloma uniwersytetami zagranicznymi, gdzie przebywała z wykładami gościnnymi i prowadziła seminaria. Jest autorką książek: *Philosophy and Rhetoric: A Phenomenological Study of G.M. Hopkins' Poetry, From Donne to Celan* (1990); *Logo(theo)logical Patterns in Poetry* (1995) i *At the Threshold of Mystery. Poetic Encounters with Other(ness)* (2005) oraz współredaktorką książek z dziedziny literatury, muzyki, a także kultury europejskiej, m.in. ostatnio *The Surplus of Culture; Sense, Common-Sense and Non-sense* (2011), *The Language of Sense* (2012) i *Bridges between Cultures Ties and Knots* (2018).

E-mail: ewa.borkowska@us.edu.pl

**Larisa Fialkova / Лариса Фиалкова** — профессор кафедры ивритской литературы и компаративистики Хайфского университета в Израиле, фольклорист и литературовед. Автор книги *Коли гори сходяться: Нариси українсько-ізраїльських фольклорних взаємин* (2007), соавтор (с Марией Еленевской) книг *Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле, в 2-х томах* (2005),

*In Search of the Self: Reconciling the Past and the Present in Immigrants' Experience* (2013). Автор статей по современной фантастической прозе, например, *M. Bulgakov, A. Akhmatova and N. Gumilev as Literary Characters in Contemporary Russian Fantastic Fiction* («Umjetnost riječi/ The Art of Words» 2016, 3–4); *Where do the Rails Lead To? Rail Transport's Mythology in Contemporary Russian and Ukrainian Fantastic Fiction (Preliminary Remarks)* («Studia Mythologica Slavica» 2016, XIX).  
E-mail: lara@research.haifa.ac.il

**Roman Katsman / Роман Кацман** — профессор Кафедры еврейской литературы Бар-Иланского университета в Израиле; специалист в области современной ивритской и русской литературы, а также литературной теории и поэтики. Среди последних публикаций книги — *Неуловимая реальность: Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)* (2018), *Смех в небесах: символы смеха в творчестве Ш. Й. Агнона* (2018, на иврите).  
E-mail: roman.katsman@biu.ac.il

**Marian Kisiel** — profesor w Instytucie Literaturoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. Członek Polskiego PEN Clubu, Komitetu Nauk o Literaturze PAN, licznych towarzystw naukowych. Opublikował kilkanaście książek o polskiej literaturze XX wieku, w których podjął problematykę historii literatury jako nauki o literaturze, kultury literackiej jako wyzwania rzuconego socjologii lektury, krytyki literackiej jako wyznania autobiograficznego, literatury emigracyjnej jako splotu programów i postaw ideowych, poezji jako doświadczenia. Jest członkiem rad naukowych ważnych czasopism polskich, m.in. przewodniczy radzie rocznika „Naracje o Zagładzie”.  
E-mail: marian.kisiel@us.edu.pl

**Agata Rybińska** — literaturoznawca, adiunkt w Pracowni Kultury i Historii Żydów w Instytucie Nauk o Kulturze na UMCS w Lublinie. Za interesowania badawcze: judaizm, literatura religijna (biblijna i żydowska w XIX wieku), studia feminologiczne. Jest autorką monografii: *Granice integracji. Religijność Żydów wrocławskich w drugiej połowie XIX wieku (1854–1890)* (2017); *W nurcie Wissenschaft des Judentums. Manuel Joël (1826–1890) – biografia kulturowa wrocławskiego rabina* (w druku).  
E-mail: agata.rybinska@poczta.umcs.lublin.pl

**Eleonora Shafranskaya / 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

**Yakov Shechter / Яков Шехтер** — родился в Одессе, жил в Зауралье и Литве, в Израиле с 1987 года. Автор двадцати пяти книг прозы, изданных в Иерусалиме, Москве, Санкт-Петербурге и Одессе. Лауреат премии имени Юрия Нагибина, вручаемой СП Израиля за лучшую книгу прозы (2009). Составитель поэтических альманахов *Поэты Большого Тель-Авива*, *Левантийская корона*. Рассказы и повести Шехтера публикуются в израильских, российских и украинских журналах, американской и канадской прессе, произведения переведены на иврит, английский, французский, литовский, польский языки. Его рассказ включен во всемирную антологию мистической прозы, изданную в Бостоне на английском языке.  
E-mail: yashechter@mail.ru

**Maciej Walczak** — doktor nauk humanistycznych, rusycysta, adiunkt w Instytucie Językoznawstwa Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: gramatyka porównawcza języków słowiańskich, etymologia, historia języka, fonetyka i prozodia współczesnego języka rosyjskiego, słowotwórstwo synchroniczne i diachroniczne, semantyka leksykalna, żargony oraz rosyjska i polska frazeologia i paremiologia w ujęciu lingwokulturowym. Ważniejsze publikacje: *Мотивация названий насекомых в русском и польском языках* (Saarbrücken 2015), *Греческие корни в лексическом составе русского и польского языков (семантический, словообразовательно-морфологический и стилистический аспекты)* (Katowice 2016).  
E-mail: maciej.walczak@us.edu.pl

**Andrzej Wicher** — profesor, wykładowca historii literatury angielskiej na Uniwersytecie Łódzkim, w Instytucie Anglistyki, kierownik Pracowni do Badań nad Angielską Literaturą Średniowieczną i Renesansową, wchodzącą w skład Zakładu Dramatu Angielskiego i Literatury Dawnej UŁ. Jego główne przedmioty zainteresowań naukowych to kultura i literatura średniowieczna oraz renesansowa, a także współczesna literatura fantasy ze szczególnym uwzględnieniem motywów folklorystycznych. Jest autorem artykułów naukowych i książek z zakresu historii literatury angielskiej, a także autorem przekładów angielskiej poezji średniowiecznej na język polski.  
E-mail: andrzej.wicher@uni.lodz.pl lub andwich@wp.pl

Projekt okładki: Źmicier Šylo  
Redakcja: Mirosława Michalska-Suchanek  
Korekta: Justyna Babiarczyk

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie  
[www.journals.us.edu.pl](http://www.journals.us.edu.pl)

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej  
z identyfikatorem ISSN 2657-4861.  
Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie.

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 10,75. Ark. wyd. 12,0

---

W numerze m.in.

LARISA FIALKOVA

Literacka Hajfa Dennisa Soboleva na styku czasów,  
kultur i gatunków

ROMAN KATSMAN

Hebrajska poezja młodego pokolenia repatriantów  
z byłego Związku Sowieckiego w Izraelu.  
Część 1: Alex Rif, Nadia-Adina Rose

ELEONORA SHAFRANSKAYA

Poszukiwanie domu i „psi” toponim w prozie Diny Rubiny

EWA BORKOWSKA

Wielogłosowość i milczenie w poetyce żydowskiej — „gdy  
ciało staje się słowem”: kilka uwag o poezji Zuzanny Ginczanki

MACIEJ WALCZAK

Imiona pochodzenia hebrajskiego  
w rosyjskich i polskich przysłowiach i powiedzeniach

GUSTAW MICHAŁ AKARTEL

Słów kilka o przywilejach Karaimów na ziemiach polskich

ANDRZEJ WICHER

Formy anty-żydowskiego uprzedzenia w *Żydzie maltańskim*  
Krzysztofa Marlowe'a, *Kupcu weneckim* Williama Szekspira  
i *Opowieści Przeoryszy* Geoffreya Chaucera

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2657-8352



Więcej o książce

