




ADAM REGIEWICZ

 <https://orcid.org/0000-0003-1367-7697>

*Institut Literaturoznawstwa, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie*

Mesjańska perspektywa opowiadań Irit Amiel

The Messianic Dimension of Irit Amiel's Stories

ABSTRACT: Irit Amiel is an Israeli writer who, after almost fifty years of silence since being saved from the Holocaust, speaks on the Shoah. Her stories are a collection of portraits. In these stories, the author uses restrained and understated narrative modes in order to depict the fates of Holocaust survivors. Until recently, readings of texts dedicated to the Holocaust have marginalized the presence of the Biblical tradition, ignoring its contribution to the sense of identity among Jewish individuals. This article is an attempt to read Amiel's short stories from a messianic perspective arising from the spirit of post-secularism. This perspective is helpful in a reading of the archetypal narrative of Israel's Exodus, which constitutes the foundation of Jewish identity. As Amiel herself has shown, we cannot avoid mention of Biblical narratives when speaking of the Shoah experience.

KEY WORDS: post-secularism, Holocaust, Irit Amiel, messianic narration, Torah

Podczas konferencji poświęconej polskim i żydowskim stereotypom¹, która odbyła się w Częstochowie w 2012 roku, jedna z uczestniczek w trakcie dyskusji zdecydowanie opowiedziała się za rozdzieleniem doświadczenia religijnego i przynależności narodowej Izraela. Jej argumentacja sięgała do doświadczenia Szoa² i pytania zadanego niegdyś przez Prima Leviego: „Jak możliwy jest Bóg po Auschwitz?”³. Za tą deklaracją świeckiej tożsamości ukrywała się zwyczajna

¹ Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Tożsamość a stereotypy. Żydzi i Polacy”, Częstochowa, 3–4 października 2012 r.

² Używam pojęcia Szoa, które nie ma takiego ładunku religijnego jak Holokaust, oznaczającego ofiarę. Por. A. Goshen-Gottstein: *Bóg a Auschwitz*. „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2010, nr 4, s. 29–54 – tu: s. 29.

³ Swoje stanowisko przedstawia w książce: P. Levi: *Czy to jest człowiek*. Przeł. H. Wiśniowska. Kraków 1987. Por. H. Jonas: *Idea Boga po Auschwitz*. Przeł. G. Sowiński. Kraków 2003.

złość wobec „milczenia Boga” wyrażana w pytaniach z psalmu 42: „Gdzie jest twój Bóg?” (Ps 42, 4).

Pamiętam tę wypowiedź, ponieważ nie uwierzyłem tej deklaracji. Nie uwierzyłem z powodu ukrytego żalu, który stał za tą wypowiedzią. Usłyszałem w niej to, o czym Elie Wiesel pisał we wspomnieniach⁴ na temat interpretacji *Nocy*, w której zamieszcza scenę egzekucji na placu apelowym.

Teoretycy „śmierci Boga” nadużywają mego opisu, by usprawiedliwić własne odrzucenie wiary. [...] Ja nigdy od wiary w Boga nie odszedłem. Buntowałem się przeciw Jego niesprawiedliwości, protestowałem przeciw Jego milczeniu, nieraz przeciwko Jego nieobecności, ale mój gniew pozostawał wewnątrz wiary, a nie poza nią. Przyznaję, to postawa mało oryginalna, należąca do tradycji żydowskiej. [...] Nigdy jednak nie przestanę powstawać przeciw tym, którzy stworzyli Auschwitz lub na to pozwolili. Także przeciw Bogu? Przeciw Niemu także. Pytanie o milczenie Boga, które niegdyś sobie postawiłem, pozostaje otwarte⁵.

Napięcie towarzyszące wypowiedzi Wiesela jest znamienne dla pohołokaustowej teologii, która spogląda na relację Boga z Izraelem z perspektywy dwóch punktów: góry Synaj i Auschwitz. Ta pierwsza, powie rabin David Weiss Halivni, jest znakiem obecności Boga, drugie – miejscem jego nieobecności⁶. Żydowska historia jest przeżywana pomiędzy tą obecnością a nieobecnością Boga. Auschwitz było doświadczeniem punktu skrajnego – ukrytego i milczącego Boga. Odczytywane w perspektywie Przymierza na górze Synaj wymusza pytanie o teodyceę. Jednak, jak przekonuje Elie Wiesel, żadna teodycea nie jest zdolna odpowiedzieć na pytanie o sens tego cierpienia⁷.

Teodycea, jak pisze Alon Goshen-Gottstein, zawsze zależy od własnej ideologii historii, od tego, jak odczytuje się historię⁸. Dlatego wspomniany Elie Wiesel, opisując tamte wydarzenia z perspektywy więźnia jednego z obozów koncentracyjnych, który jest świadkiem powieszenia przez esesmanów mężczyzny i chłopca, zadaje te pytania: „Gdzie jest Bóg? Jak On może na to patrzeć?”. Słyszy wówczas odpowiedź: „Jak to – gdzie jest? Przecież On wisi na szubienicy”⁹. Kryje się za tym trudne do opisanego napięcie: albo Bóg jest całkowicie bezsilny wobec

⁴ E. Wiesel: *Tous les fleuves vont à la mer. Mémoires*. Seuil 1996.

⁵ Cyt. za: A. Boniecki: *Czy Bóg umarł w Auschwitz?* „Tygodnik Powszechny. Dodatek” 2010, nr 4. Dostępne w Internecie: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/czy-bog-umarl-w-auschwitz-143567> [data dostępu: 13.05.2020].

⁶ Por. D. Weiss Halivni: *Breaking the Tablets. Jewish Theology after the Shoah*. New York 2007.

⁷ Por. E. Wiesel: *All Rivers Run to the Sea*. New York 1995, s. 103, 105.

⁸ Por. A. Goshen-Gottstein: *Bóg a Auschwitz...*, s. 34.

⁹ E. Wiesel: *Noc*. Przeł. M. Kozłowska. Kraków 2007, s. 7.

tęgo, co się dzieje, albo jest tak blisko człowieka, że z nim się utożsamia¹⁰. Ta druga interpretacja jest bliższa Irit Amiel.

Wizyta izraelskiej pisarki, poetki i tłumaczki w Częstochowie zbiegła się ze wspomnianą wcześniej konferencją. Jest to jej druga, a zarazem ostatnia, jak sama deklaruje, obecność w mieście swojego dzieciństwa. Wspomina je w perspektywie „wyjścia z niewoli” i „drugich narodzin”. W 1942 roku jedenastoletnia wówczas Irena Librowicz zostaje wypchnięta przez dziurę w ścianie z getta na „aryjską stronę”. Gest przejścia ratuje jej życie. Reszta jej bliskich zginie później w obozie. Ona, przechowana przez czas okupacji przez Polaków, w 1947 roku wyjedzie do Palestyny i tam założy rodzinę. Przeżyje.

Uderzające w tej opowieści jest podobieństwo napięcia pomiędzy zarysowaną teologią po Holokauście, przypominającą wahadło między obecnością a nieobecnością Boga, a egzystencjalną ontologią: życia i śmierci, wyrażoną przez Amiel. Pozwala ona dostrzec wyraźny związek z doświadczeniem Boga jako przestrzeni życia, jego nieobecność (milczenie, wycofanie) zaś potraktować jako przejaw śmierci. Pomiędzy tymi biegunami rysuje się przejście.

Amiel zdaje się podkreślać ten właśnie sens. W autobiografii *Życie – tytuł tymczasowy* pisze, przyjmując narrację drugoosobową:

Tatuś podnosi cię, każe wyciągnąć ręce jak do pływania i wsunąć je razem z głową w tę dziurę, ale jest za wąska i trzeba szybko zdjąć płaszczyk.

Po drugiej stronie chwyta cię i stawia na nogi obcy wąsaty mężczyzna. Zanim się zorientujesz, twój żółty jesienny płaszczyk leży na podłodze, a kiedy podnosisz głowę, nie ma już żadnej dziury. Na ścianie wisi sobie spokojnie poślaczany obraz czarnej Matki Boskiej Częstochowskiej. [...]

W ten sposób wychodzisz podczas akcji z getta po raz pierwszy. Dzieciństwo, berecik, szalik twoja śliczna mama i twój ukochany łysy tata, wszystko to pozostaje na zawsze po tamtej stronie¹¹.

Drobna dziewczynka dosłownie przeciska się przez szczelinę. Jej przedostawanie się na drugą stronę przypomina narodziny: ojciec pomaga jej przybrać jak najlepszą pozycję, ustawia głowę ku szczelinie, przez którą ta musi się przecisnąć. Wszystko odbywa się jak przy porodzie – po drugiej stronie wąsaty mężczyzna, niczym akuszerka, odbiera dziewczynkę. Nawet płaszczyk zostaje po stronie getta, ponieważ na „aryjską stronę” niczego nie można zabrać. Człowiek rodzi się nagi, więc mała Irena musi zostać odarta z tego, co ma, aby narodzić się po „aryjskiej stronie”.

Moment przejścia ma jednak o wiele głębsze znaczenie, niż wydaje się na początku. Ściana, w której znajduje się dziura, dzieli przestrzeń na wolną i zniewoloną. Ruch, jaki obserwujemy w związku z bohaterką, ma zdecydowanie charakter mesjański – uwalnia z miejsca niewoli, naznaczonego śmiercią. Przejś-

¹⁰ Por. J.A. Kłoczkowski: *Czy Bóg cierpiał w Auschwitz?* „Więź” 2006, nr 7–8, s. 26.

¹¹ I. Amiel: *Życie – tytuł tymczasowy*. Warszawa 2014, s. 69–70.

cie ze strefy śmierci do życia okupione jest cierpieniem, wymaga ofiary – tą jest pozostawienie rodziców po stronie getta. Wychodzi się samemu, w poczuciu zagrożenia, na czworakach. W przypadku małej Ireny nowe narodziny okupione są śmiercią – konkretnie śmiercią rodziców, których zostawia się za sobą.

Zarówno tamta konferencyjna wypowiedź, która zapadła mi w pamięć, jak i literackie świadectwa ocalenia z Holocaustu zapisane przez Irit Amiel dają się sprowadzić do wspólnego mianownika – figury ukrycia. Bóg Izraela jest nie tyle nieobecny, ile ukryty – nie pozwala się znaleźć w czasie, w którym wszyscy go szukają. Także i ta postawa nie jest daleka od tradycji Izraela, skoro prorok Izajasz pisze: „Szukajcie Pana, gdy się pozwala znaleźć, wzywajcie go, póki jest blisko!” (Iz 55,6). Konotuje ona jednak niezwykle ważną dziś perspektywę badawczą, do której z chęcią sięgam, czytając opowiadania polsko-izraelskiej autorki.

Tadeusz Sławek, komentując ten niezwykle dla lektury postsekularnej gest odkrycia tego, co zakryte, pisze:

Jeżeli postsekularyzm dotyka kwestii owego „ukrycia” Boga, to nie po to, aby owo ukrywanie przedstawić jako formę, w jakiej Bóg może udostępnić się ludzkiej myśli. To jakby inna formuła Weberowskiego świata „odczarowanego”: Bóg jest „nieobecny”, ale nieobecnością szczególną, która przejawia się w samym wnętrzu wszelkiego stawania się¹².

Czym jest owo „odczarowywanie”? Jest z jednej strony – powie Agata Bielik-Robson – odkrywaniem swej natury: zwierzęcej, pozbawionej pamięci, pogrążonej w niewiedzy, z drugiej, poszukiwaniem w biologicznym trwaniu tajemnicy egzystencji, która ma swoje korzenie w gorejącym Drzewie Życia. Perspektywa postsekularnej lektury zderza ze sobą te dwie formy: bytu i niebytu, te dwa języki: biologii i wiary¹³.

Postsekularyzm, wywiedziony z wykładu niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa¹⁴, który 14 października 2001 roku w kościele św. Pawła we Frankfurcie nad Menem wnioskował, by świecki rozum otworzył się na religię, postuluje obecność horyzontu religijności w przestrzeni świeckiego doświadczenia. Pozwala on przekładać lekturę religijną na tekst świecki i traktować z gruntu agnostyczną lekturę jako uwarunkowaną religijną¹⁵. Kryje się za tym krypto-

¹² T. Sławek: *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*. W: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*. Red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba. Katowice 2012, s. 17–18.

¹³ Por. A. Bielik-Robson: „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków 2008, s. 45–49.

¹⁴ J. Habermas: *Wierzyć i wiedzieć*. Przeł. M. Łukasiewicz. „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.

¹⁵ Agata Bielik-Robson dowodzi, że postsekularyzm pozwala na translację treści religijnych na wiodące teorie politycznej nowoczesności, a tym samym na wszystkie jej przejawy. Zob. *Taż: Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli nowoczesność w perspektywie postsekularnej*. W: *Filozofia. Ogląd, namysł, krytyka?* Red. M.M. Bogusławski, A. Kucner, T. Siczkowski. Olsztyn 2010, s. 59.

teologiczne przekonanie, że język, korzystając z symbolicznych form, odsłania czy ujawnia prawdę¹⁶. W konsekwencji, nie ma takiego aspektu ludzkiej egzystencji czy świata, który nie mógłby zostać opisany za pomocą języka religijnego. „Jedynym ważnym sposobem opisywania świata jest i musi być teologia”¹⁷.

Nie chodzi jednak o teologię rozumianą jako skarbiec martwych idei, które funkcjonują w ustalonej i nieco skostniałej postaci, ale o postawę gotowości czytania wydarzeń w perspektywie teologicznej, czyli takiej, która otwiera horyzont interpretacji na religię i doświadczenie transcendencji. Wydaje się zatem oczywiste, że przyjęta tu postawa postsekularna nie może obyć się bez tradycji hermeneutycznej. Zgodnie z nią każda lektura jest praktyką egzystencjalną, nie zaś jedynie operacją intelektualną. U korzeni obu metod leży uczestnictwo, które obejmuje zarówno czytającego, jak i twórcę. Podmiot nie pozostaje obojętny wobec tekstu, ale poprzez opisywaną rzeczywistość jest wezwany, by rozumieć siebie i świat¹⁸.

[...] jeśli przyswajam sobie sens tekstu, czyli odnajduję się w kreowanym przezeń świecie, to znaczy, że go rozumiem. Znaczą także, że dzięki tej sytuacji dochodzę do rozumienia samego siebie. To samorozumienie przybiera [...] między innymi formę narracji, dzięki której nie tylko potrafię opowiedzieć o tym, co mówi tekst, ale też potrafię opowiedzieć własne życie, które o tyle ma sens, o ile jest zapośredniczone przez symbole i teksty kultury¹⁹.

Postsekularyzm jawiłby się zatem jako rodzaj powołania do odkrywania tajemnicy egzystencji, sytuując lekturę w kontekście symboli i tekstów kultury, które pozwalają się interpretować teologicznie.

Z pomocą przychodzi tu narzędzie *loci theologici*, opracowane przez Jerzego Szymika na gruncie badań nad *sacrum*. Pozwala ono mierzyć się z miejscami, w których autor świadomie odwołuje się do sfery religijnej. W miejscach tych ulokowany jest właśnie dyskurs epifaniczny, który umożliwia odpowiedź na kluczowe pytania: o rozumienie czy koncepcje tekstu, podmiotu (autora) i rzeczywistości (doświadczenia tekstu). Spotyka się tu to, co wynika ze znaczenia powierzchniowego, i to, co ukrywa się pod symbolami, to, co nowe i nieznanne, z tym, co tradycyjne, sytuując się poza ujednoznaczniającymi interpretacjami, poza systemami symbolicznymi, oczekując pomocy spoza tego porządku. Odsłaniając swoją niemoc, graniczność, wynikającą z rozerwania spójności dotychczasowego doświadczenia i tradycyjnego sposobu jego wyrażania, dyskurs

¹⁶ Zob. J. Milbank: *Program Radykalnej Ortodoksji*. Przeł. S. Duda. „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14, s. 212–220 – tu: s. 220.

¹⁷ S. Duda: *Między Chrystusem a Antychrystem, czyli radykalny ortodoks chrześcijański spotyka lewicę*. „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14, s. 205.

¹⁸ Paul Ricoeur przypomni, że „opowieść dokonuje redeskrypcji życia poprzez fikcję” (Tenże: *Objawienie i powiadanie*. W: Tenże: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Przeł. E. Bieńkowska. Warszawa 1985, s. 369).

¹⁹ A. Burzyńska, M.P. Markowski: *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków 2006, s. 184.

epifaniczny otwiera się na inne sposoby rozpoznania sensu – realnego. Staje się miejscem spotkania z rzeczywistością – spotkania z tym, co nowe i nieznanne.

Literatura [...] staje się specjalnym miejscem, gdzie świat wkracza dopiero w przestrzeń doświadczenia i zarysowuje na horyzoncie ludzkiego poznania; i tym szczególnym momentem ludzkiego doświadczenia, w którym procesowi nastawiania „bezimiennej” rzeczywistości zachodzą drogę znaki, akty kategoryzacji i nadawania sensu. Tam i wtedy właśnie ślad staje się tropem; literatura – „zaszyfrowanym zapisem” rzeczywistości²⁰.

Metoda *loci theologici* zmierza do odkrywania prawdy, zbliżania się do niej, poprzez przyjmowanie z całą powagą wszelkich propozycji interpretacyjnych. Warto jednak zaznaczyć, że metoda ta w dużej mierze opiera się na indywidualnej postawie – nazwijmy ją etyczną – otwartej na interpretację religijną, w której wiara staje się jakby „organem poznawczym”, światłem pozwalającym na „teologiczną” penetrację danego wycinka czy wymiaru rzeczywistości. Analizując fragment tekstu, dokonuje się religijnej (także w sensie egzystencjalnym) wiwisekcji, odsłaniając obszary ujawniania się doświadczenia religijnego (*locus theologicus*) w formie tekstu²¹. W miejscach teologicznych spotyka się to, co wynika ze znaczenia powierzchniowego, i to, co ukrywa się pod biblijnymi symbolami czy alegoriami, które odsyłają do głębszego znaczenia osadzonego w doświadczeniu religijnym jednostki i całej wspólnoty kulturowej.

W procesie interpretacji wskazanych już miejsc teologicznych można skorzystać z rozwiązań pomocniczych²². Pierwsze jest związane z czytaniem alegorycznym. Proponuje ono lekturę podwójną, która dokonuje się na poziomie sensu tekstu oraz umiejętności odnoszenia go do swojej egzystencji i historii, a równocześnie do mądrości Tory. W opowiadaniach Irit Amiel przywołane jednostkowe historie ocalonych z Szoa budowane są właśnie w takiej znaczeniowej podwójności: na fundamencie historii, którą wyznacza doświadczenie Zagłady, i w odniesieniu do religijnego wymiaru Tory. Byłaby to zatem lektura mądrościowa, w takim ujęciu, jakie proponuje Talmud z jego midraszami. Już sam rdzeń tego słowa: *drsh*, oznaczający ‘badanie’ czy ‘szukanie’, wyznacza jego rolę w relacji do Tory, która dla judaizmu pozostaje korpusem kanonicznym, midrasz zaś staje się narzędziem interpretacyjnym, sposobem lektury. Czytanie w sposób midraszowy nie tyle ma proponować sens oczywisty, jednoznaczny,

²⁰ R. Nycz: *Literatura jako trop rzeczywistości*. Kraków 2001, s. 12.

²¹ Por. J. Szymik: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*. Katowice 1994, s. 85.

²² Poniższe propozycje opisują dokładnie w artykule A. Regiewicz: *Tropy teologiczne w sztuce interpretacji. Ćwiczenia z poszukiwania sensu*. В: *Сучасні мово- і літературознавчі методології та нові прочитання художнього тексту : антологія*. Упоряд. Л.К. Оляндер, О.В. Богданова, Ю.В. Громик, І.Ф. Штейнер. Луцьк 2018, s. 208–235 oraz szerzej z przykładami w książce: A. Regiewicz: *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania. (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*. Kraków 2015.

dający się uchwycić przy pierwszym odbiorze, ile kłaść nacisk na samo szukanie. Midrasz wchodzi w badanie kontekstowe, które wypukla sens alegoryczny, niedosłowny, metaforyczny, gdzie znaczenie wnioskuje się z lektury fragmentów biblijnych skojarzonych z głównym tekstem.

W ten sposób działanie czytelnika na tekście jest otwarte na wszelkie konteksty i dodatkowe sensory, które wzajemnie się nie wykluczają, ale uzupełniają, dopełniają. Zaprasza ono odbiorcę do odkrywania pozaliteralnych sensów, które usytuowane są pod powierzchnią znaczeń – także tych warunkowanych kulturowo czy kontekstowo. W przypadku opowiadań Amiel kontekstem tym pozostaje narracja o wiele głębsza i pierwotna – Tora, w której – zgodnie z nauczaniem rabinów – mieszczą się wszystkie przeszłe i przyszłe wydarzenia. Podjęcie lektury jest rodzajem komentarza, w którym czytelnik wyraża siebie, podejmuje bowiem dialog z tekstem.

Zarysowana tutaj dyskursywność tego typu lektury zostaje jeszcze silniej wypuklona w czytaniu talmudycznym – drugim proponowanym rozwiązaniu pomocniczym. Ten rodzaj lektury otwiera czytelnika na nieustanną interpretację, która odbywa się w granicach wyznaczonych egzegezą tekstu literackiego traktowanego jako Pismo²³. Właściwość interpretacyjna nie tylko pozwala na pogłębianie znajomości tekstu, ale przede wszystkim ma za zadanie tłumaczyć świat i nadawać znaczenie wszystkiemu, co dzieje się w historii, w odniesieniu do doświadczenia religijnego – dla Żyda w kontekście Bożych Przykazań i doświadczenia Boga. I tak jak nie ma identycznych doświadczeń egzystencjalnych, tak też nie może być jednakowych interpretacji Tory – tekstu. Lektura talmudyczna jest więc otwarta na wielość odczytań. Daniel Roth zwraca uwagę na mediacyjny charakter Talmudu²⁴. Badanie pism jest godzeniem sprzeczności, albowiem kiedy badacz otwiera Talmud, słyszy sprzeczne głosy rabinów dotyczące różnych kwestii i spraw. Jego zadaniem jest uważne wysłuchanie wszystkich, zbadanie i zważenie siły argumentów, a następnie zinterpretowanie ich w kontekście społeczno-historycznym. Nie chodzi tu jednak o zwykłe określenie kontekstu, ale o możliwość ponownej lektury Tory w odniesieniu do obecnej rzeczywistości, w tym także osobistego doświadczenia czytającego. Interpretacja talmudyczna byłaby zatem procesem przebiegającym dwutorowo: na płaszczyźnie logiki i analizy słowa w różnych kontekstach znaczeniowych i użyciach (z zastosowaniem metod filologicznych) oraz na płaszczyźnie egzystencji (na przecięciu

²³ Tę otwartość na interpretację tłumaczy anegdota związana z rabinem Hilelem, który na życzenie jednego z pogan, proszącego przed konwersją na judaizm o streszczenie Tory w jednym zdaniu, powiedział do niego: „Nie czyn bliźniemu, co tobie nie miło. Reszta jest komentarzem”, a następnie dodał: „A teraz idź i studiuj komentarz” (K. Gebert: *54 komentarze do Tory*. Kraków 2004, s. 5).

²⁴ Por. D. Roth: *Talmudic Mediation: Conflicting Interpretations of the Talmud as Conflicting Needs in Society*. Dostępne w Internecie: <http://text.rcarabbis.org/talmudic-mediation-conflicting-interpretations-of-the-talmud-as-conflicting-needs-in-society/> [data dostępu: 22.12.2012].

się koncepcji hermeneutycznej i konstruktywistycznej, wyciągając wnioski na podstawie podobieństwa treści tekstu i własnego doświadczenia).

Przenosząc metodę talmudyczną do interpretacji literackiej, trzeba założyć (czy wręcz zaufać), że czytany tekst jest jedynie zapisem znaczenia, które sięga głębiej i wykracza zdecydowanie poza obszar liter, zdań i sensów z nich wynikających. Ukrywająca się za strukturą słów prawda ma wpływ na życie tego, który tych słów słucha (dokonuje lektury), a dzieje się to już poprzez sam proces poszukiwania prawdy – interpretowania tekstu. W tym celu należałoby podążać wyznaczonym przez żydowską egzegezę tropem: zacząć od interpretacji semantycznej, szukając znaczeń prostych, a zarazem wpisując je w pewne pola semantyczne, przez interpretację alegoryczną, która domaga się ukontekstowania danego fragmentu w odniesieniu do innych tekstów tego samego autora lub tego samego typu, czy wreszcie innych tekstów kultury, wykorzystując współczesne narzędzia semiotyczno-antropologiczne; by przejść do kwestii związanych z wpływem tekstu na odbiorcę. Tropienie znaczeń i odczytań semiotycznych bynajmniej nie odbywa się w sposób kompleksowy i strukturalny, ale jest indywidualną drogą czytelnika, który podąża ścieżkami interpretacji, można by powiedzieć, wyznaczanymi w sposób przypadkowy: od „śladu” do „śladu”. Przypomina ono nawigowanie po hipertekście, gdzie przechodzenie między kolejnymi leksjami jest efektem tego, co w danym momencie zainteresuje użytkownika nowych mediów. Jednocześnie metoda znana jest nie tylko tradycji żydowskiej, ale także w lekturze Kościoła jako technika skrutacyjna (łac. *scrutatio* ‘badanie’). Technika ta polega na czytaniu Pisma z wykorzystaniem odnośników biblijnych do innych ksiąg i komentarzy. Ideą, na której opiera się skrutacja, jest przekonanie, że „Pismo wyjaśnia samo siebie”, a zatem czytając jakiś fragment, należy szukać ukrytych znaczeń w innych częściach tekstu, aby w końcu zrozumieć przesłanie, jakie on kryje. Przekładając więc tę technikę na praktykę czytania tekstu literackiego, można zakładać, że będzie ono polegało na poszukiwaniu znaczeń w innych fragmentach badanego tekstu lub tekstów tego samego autora.

Opisane narzędzia pozwalają dostrzec w opowiadaniach Irit Amiel mesjańską perspektywę zawartą w tytule tego artykułu. Mesjańskość owej narracji rozumieć jako gest wyzwalający z więzów, ze wszelkiego rodzaju niewoli, nawet jeśli jest on okupiony traumą, „ale traumą konieczną. Jest bowiem jedyną siłą, która pozwala ludzkości na akt *yeciat micraim* – Wyjścia z Egiptu – otwierającego historyczną drogę do Nowego Życia [...], staje się ono ożywczą traumą: ogniem, który nie spala, lecz wytrąca, zaburza i daje nowy rodzaj energii – niezbędnej do tego, by rozpocząć historię”²⁵.

²⁵ A. Bielik-Robson: *Zadeptać Węża! Blake i Taubes, czyli apokaliptyczna gnoza rewolucyjna*. W: *Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic). Studia komparatystyczne*. Red. A. Janek, A. Regiewicz, A. Żywiołek. Częstochowa 2015, s. 25–26.

Na początku trzeba by zwrócić uwagę na sam fakt pisania jako moment wyzwalający. Irit Amiel od wyjazdu do Palestyny w 1947 roku milczy aż do początku lat 90. W wywiadzie udzielonym Aleksandrze Mieczynskiej mówi:

Ja od dzieciństwa chciałam być pisarką. [...] Pisałam, jak byłam dzieckiem, przestałam pisać przez wiele lat, i zaczęłam pisać niemal sześćdziesięcioletnia, kiedy mogłam napisać wiersz po hebrajsku²⁶.

Jednak to nie język przodków jest wydarzeniem uzasadniającym powrót do pisania. Jak sama mówi dalej, dopiero możliwość wyrażenia się w języku polskim otworzyła ją na nowo na twórczość. „To jest dopiero wiersz, kiedy jest po polsku i po hebrajsku”²⁷. Jawiąca się w tej sytuacji graniczność (miejsc, języków, kultur) wskazuje bezpośrednio na doświadczenia dzieciństwa, a tym samym cienką linię oddzielającą życie od śmierci.

Już samo pisanie jest sytuacją graniczną – zestawia to, co „tu”, i to, co „tam”, doświadczenie osobiste autora i doświadczenie czytelnika, który staje wobec „napisanego”. Dla Amiel pisanie ma moc wyzwalającą, mesjańską właśnie. Wydaje się, że jej opowiadania nie mają na celu utrwalenia czy ocalenia od zapomnienia, ale są rodzajem terapii, niczym w opisaney przez Sartre’a analizie egzystencjalnej²⁸. W tym sensie można by zinterpretować wypowiedź autorki, która w pewnym momencie mówi: „Pisze się dlatego, że się musi”²⁹. Czym jest ów przymus?

Można go odczytać zgodnie z koncepcją Freudowskiej psychoanalizy proponowanej w metodzie regresywno-progresywnej przez Sartre’a³⁰. Traumatyczne doświadczenie, jakim były Holocaust i śmierć bliskich, wywołuje kryzys, a ten zmusza Amiel do milczenia przez wiele lat. Dopiero sięgnięcie po pióro staje się gestem pozwalającym na przepracowanie traumy. Inną interpretację tego doświadczenia przynosi mit o Orfeuszu i Eurydyce. Mówi on, że sztuka przegrywa w starciu z życiem. Orfeusz, obracając się w stronę ukochanej, okazuje niewierność wobec swojej twórczości³¹. Dlatego Amiel tłumaczy lata milczenia w następujący sposób: „Po wojnie trzeba było zacząć żyć, a nie pisać o śmierci”³².

Jednak ani psychoanaliza egzystencjalna, ani ujęcie orfejskie nie tłumaczą w pełni postawy autorki. Irit Amiel odwołuje się bowiem do postawy mesjań-

²⁶ *To jednak ja zwyciężyłam*. Scen. M. Fijołek. Polska 2014, 0:02:40–0:02:42, 0:02:48–0:03:00. Dostępne w Internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=7snoBOQoKgE&feature=youtu.be> [data dostępu: 18.08.2020].

²⁷ Tamże, 0:03:25–0:03:29.

²⁸ Por. J.-P. Sartre: *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. P. Mróz. Kraków 2007.

²⁹ *To jednak ja zwyciężyłam...*, 0:02:27–0:02:29.

³⁰ Por. J.-P. Sartre: *Byt i nicność...*

³¹ Por. M.P. Markowski: *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*. Warszawa 2001, s. 60–61.

³² *To jednak ja zwyciężyłam...*, 0:20:18–0:20:24.

skiej i sięga w swoich opowiadaniach po tropy paschalne, odnosząc się do fundamentalnego dla Izraela doświadczenia przejścia ze śmierci do życia. W jej utworach perspektywa mesjańska jest obecna na dwóch płaszczyznach: dosłownej, poprzez liczne nawiązania do symboliki Exodusu, i metaforycznej, która wyraża się poprzez egzystencję. W przywoływanej już autobiografii jednemu z rozdziałów pisarka nadaje podtytuł *Wyjście z europejskiego Egiptu*, opisując wędrówkę „dipisów najróżniejszych narodowości z ponad dwudziestu krajów”³³ przez Gdańsk, Bratysławę, Pragę, Jordanbad, Innsbruck, Piemont na Cypr, a stamtąd do Palestyny.

To, co łączy bohaterów i samą autorkę, to ów wąski przesmyk – granica pomiędzy życiem i śmiercią (w jednym z opowiadań pisze: „Albo się żyje, albo się umiera”³⁴) – na którym usytuowana jest egzystencja. Dlatego Amiel tak chętnie posługuje się figurami przestrzennymi odnoszącymi się do szczeliny czy wylomu.

Już pierwsze opowiadanie (*Kartka z pamiętnika*) przynosi kolekcję ciasnych, niemal klaustrofobicznych miejsc: komórka, dziura w ścianie, szpara w bramie. Towarzyszą temu odpowiednio przyjęte przez bohaterkę i jej ojca postawy: pełzanie, wsuwanie się, przeciskanie się, kulenie się. Są i inne: Daniel ukrywa się w jamie, inni w schowkach wykopanych w komórcie, przykrytych kłatkami z królikami, w klasztorach, pod podłogą, w koszu itd. W tym kontekście Hanna Krall pisze: „Szafy i Żydzi... Być może jeden z ważniejszych symboli naszego wieku. Życie w szafie...”³⁵.

Wąska przestrzeń – szczelina – ma głębokie odniesienia do tradycji biblijnej. Zazwyczaj pojawia się ona jako miejsce ukrycia, a zarazem przestrzeń osobista, nawet intymna, jak w *Pieśni nad Pieśniami* lub w historii Eliasza, gdy ten oczekuje przejścia Pana (1 Krl 19, 1–14). Z tej szczeliny Bóg wyprowadza życie. Trudno nie dostrzec tu analogii do midrasza wyjaśniającego znaczenie przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone podczas ucieczki z Egiptu.

Gołąb uciekł przed jastrzębiem, szukając schronienia w skalnej szczelinie. Zniżywszy lot, dostrzegł w niej jadowitego węża. Co robić? Jeśli wejdę do szczeliny, ryzykuję śmiertelne ukąszenie węża. Jeśli zawrócę, czeka mnie śmierć w szponach jastrzębia. Zaczął gołąb wymachiwać skrzydłami i gruchać, a nuż jego właściciel przyjdzie mu z pomocą.

Tak było z Żydami: przed sobą mieli morze, za sobą nieprzyjaciela, dookoła zaś gołą pustynię. Zaczęli wzywać Boga. I Bóg przyszedł im z pomocą³⁶.

³³ I. Amiel: *Życie – tytuł tymczasowy...*, s. 133.

³⁴ I. Amiel: *Pożegnanie mojej martwej klasy*. W: Taż: *Osmaleni*. Izabelin 1999, s. 84.

³⁵ H. Krall: *Ta z Hamburga*. W: Taż: *Żal*. Warszawa 2007, s. 39.

³⁶ *Żydzi nad Morzem Czerwonym*. Oprac. i wybór J.Ch. Rawnicki, Ch.N. Bialik. W: *Agady talmudyczne. Przypowieści, anegdoty, sentencje mędrców żydowskich*. Przeł. M. Friedman. Wrocław 2005, s. 62.

Midrasz tłumaczący moment ingerencji Boga Izraela w jego historię pozwala zrozumieć dramatyczne napięcie związane z przejściem przez szczelinę w murze getta, któremu towarzyszy groza śmierci.

Jednocześnie życie w wąskim przesmyku staje się figurą organizującą wypowiedź Amiel na temat Holokaustu. W wierszu *Równowaga* pisze:

Człowiek żyje
pięćdziesiąt lat
na zielonej granicy
pomiędzy przeszłością
a teraźniejszością

Na tym wąskim szwie
pomiędzy szaleństwem
a przytomnością³⁷.

Topika „granicy” i „szwu” – cienkiej linii, która oddziela, a zarazem rysuje możliwość połączenia, przejścia, staje się wyraźną aluzją do historycznego doświadczenia narodu wybranego, konstytuującego jego tożsamość kulturową, religijną i narodową. Okazuje się zatem, że wejście na imaginacyjne, emocjonalne czy intelektualne terytorium tworzonego przez Amiel świata i zrozumienie go jest niemożliwe bez odniesienia się do biblijnego kontekstu, który buduje jej żydowską tożsamość. Tym doświadczeniem jest moment graniczny – przejście lub inaczej *Pesach*³⁸.

Pesach upamiętnia najbardziej znaczące dla tożsamości narodu Izraela wydarzenie: wyjście Żydów z niewoli egipskiej, które dokonało się w XIII wieku p.n.e.³⁹. Jak mówi Księga Wyjścia, po śmierci Józefa Żydzi powoli tracili wpływ w Egipcie, a kolejni faraonowie zapomnieli o dokonaniach ich przodków, widząc w nich zagrożenie dla swojej tożsamości. W efekcie zmienili ich w robotników wyrabiających cegły dla budowanych przez Ramzesa XII miast warownych. Warunki życia znacząco się pogorszyły, a ich status zaczął przypominać niewolników. W tym momencie w historię narodu wybranego interweniuje Bóg, który zmusza faraona do wypuszczenia Żydów z kraju niewoli i wyprowadza ich na wolność. Wydarzenia mają przebieg dramatyczny, aby przekonać Izraelitów o boskiej interwencji. Ta związana jest właśnie z przejściem. Pierwsze dokonuje się w nocy, gdy Anioł Śmierci przechodzi przez ziemię faraona i zabija wszystkich pierworodnych synów Egiptu, omijając domy Żydów pokropione krwią baranka. Drugie przejście ma miejsce podczas ucieczki, gdy Bóg otwiera Morze Czer-

³⁷ I. Amiel: *Egzamin z Zagłady*. Łódź 1994, s. 3.

³⁸ W Księdze Wyjścia czytamy, że sam Bóg ustanawia to Święto na znak swego przejścia obok domów Izraelitów w ziemi egipskiej oraz ocalenia jego synów (Wj 12, 13.23.27).

³⁹ Por. N. Kameron-Kos: *Święta i obyczaje żydowskie*. Warszawa 2008, s. 55–56.

wone, aby naród wybrany mógł przejść przez nie suchą stopą, i jednocześnie topi rydwany faraona w morskiej toni. Oba przejścia wyznaczają rytm obrzędu Paschy: od niewoli ku wolności. Przejście (hebr. *Pesach*) jest bowiem opowieścią mesjańską. Dlatego ma ona zawsze wymiar terażniejszy. Podczas tego święta Żydzi nie tyle wspominają, ile uobecniają tamte wydarzenia. Rabin Sacha Pecaric napisze we wprowadzeniu do *Hagady na Pesach*: „W każdym pokoleniu człowiek powinien widzieć siebie samego tak, jak gdyby to on sam wyszedł z Egiptu. Żydzi oczywiście opuścili Egipt trzy tysiące lat temu, ale najważniejsza rzecz to czuć się wyzwolonym dzisiaj z ucisku materialności i duchowych ograniczeń, które nam narzuca świat”⁴⁰.

Z tą kwestią zmagają się Amiel, pytając swoich bohaterów, czy naprawdę dokonała się w nich Pascha. Czy fakt fizycznego przejścia z niewoli do wolności dokonał autentycznego uwolnienia? Dlatego konstrukcja opowiadań jest niemal identyczna. Amiel w losach swoich bohaterów zestawia w sposób kontrastowy doświadczenie Holocaustu i terażniejszość. To pierwsze wiąże się zawsze z przeżyciem traumy, cierpieniem, utratą, naznaczeniem śmiercią. Rafałowi udaje się przetrwać dzięki niemieckiemu małżeństwu rolników (Hans i Hilde), którzy postanawiają przechować u siebie młodego uciekiniera z transportu. Linka przetrwała obóz, Klarze udaje się uniknąć rozstrzelania na cmentarzu żydowskim za miastem, a Palestyńczykowi uciec poza granice Europy. To drugie łączy się z życiem obecnym, naznaczonym przejściem, doświadczonym niewolą, paradoksalnie nienoszącym znamion wolności.

Każda historia zaczyna się niczym biblijna opowieść o udręczeniu ludu poddanego niewoli (egipskiej). Co ciekawe, w opowiadaniach figura faraona, jako symbolu zła przynoszącego niewolę, ujawniająca się pod postacią nazistów, pojawia się dość incydentalnie. Do rzadkości należy opisana w *Lince* scena, w której zostaje przywołany majster esesman zabijający z zemsty małego braciszka bohaterki – Miecia⁴¹. Już częściej Amiel operuje figurą Edomu. Podobnie jak czarne fale Morza Czerwonego towarzyszy ona pamięci tych, którzy nie przeszli na drugą stronę⁴². W tradycji biblijnej Edom jest ziemią Ezawa, brata Jakuba (późniejszego Izraela), utożsamianą z przestrzenią wroga, skąd przychodzi zagrożenie. Jałowość tej ziemi, skalisty teren, otoczenie pustynią, brak możliwości uprawy czegokolwiek wywoływały potrzebę przemieszczania się na północ, co skutkowało walkami z pokoleniem Judy⁴³. Zauważmy jednak, że Edom pojawia się już w kontekście zamieszkania w Palestynie, a zatem Ziemi Obiecanej. Tak

⁴⁰ S. Pecaric: *Drody przyjaciele i czytelnicy*. W: *Hagada na Pesach*. Red. S. Pecaric. Kraków 2002, [b.s.].

⁴¹ Por. I. Amiel: *Linka*. W: *Taż: Osmałeni...*, s. 11.

⁴² „A o zachodzie z wieczorną mgłą rozplywają się towarzysze mego dzieciństwa na tle różowych gór Edomu i nieomal czarnych fal Morza Czerwonego, choć wołam i proszę – nie odchódźcie, nie opuszczajcie mnie!” (I. Amiel: *Pożegnanie mojej martwej klasy...*, s. 84).

⁴³ Por. F. Rienecker, G. Maier: *Leksykon biblijny*. Przeł. D. Irmińska. Warszawa 2001, s. 195.

jak w opowiadaniu *Współczesny splot*, w którym Morze Czerwone i Edom stają się scenerią dla nienawiści, jaką Noemi zaczyna żywić do narzeczonej syna Boaza, gdy ta okazuje się Niemką⁴⁴.

W twórczości Amiel można znaleźć odniesienia do wyniszczającej pracy, uprzykrzania życia, gnębienia, a przede wszystkim uśmiercania. Wątek rasowego podłoża eksterminacji pojawia się w nakazie zabijania chłopców hebrajskich, jaki faraon wydaje położnym (Wj 1, 16). Motyw ten staje się niezwykle czytelny w *Naznaczonych*, gdzie żydowski chłopiec chowany jest w wykopanej pod ziemią jamie w obawie przed rozstrzelaniem przez nazistów⁴⁵. Jeszcze dalej idzie Amiel w opowiadaniu *Pożegnanie mojej martwej klasy*, gdy pisze:

Wszyscy członkowie „Związku błękitnych Rycerzy”: Moniuś, Lucek, Lejka, Mareczek, Chajka, Lucyna, Lilka, Jurek, Halinka, Dorcia, Szlamek, Rachela, Zenek i Natasza. Uczyliśmy się na pamięć i deklamowali sobie nawzajem „Piotra Płaskina” i „Lokomotywę” Tuwima, a potem ta lokomotywa zabrała ich bezpowrotnie⁴⁶.

W perspektywie mesjańskiej niezwykle ważną rolę odgrywa figura Mojżesza – ocalonego z rzezi. Jego narodziny, jak mówi Raszi⁴⁷, wypełniły dom światłem, co można tłumaczyć jako objawienie się nadziei dla narodu. Mesjańska zapowiedź, odnosząca się do postaci Mojżesza, ma objawiać jego misję wobec Izraela. Co ciekawe, zostaje on schowany w koszu i porzucony na wodach Nilu, by trafić pod opiekę swoich wrogów – w ręce córki faraona – gdzie dorasta. Podobny wątek wprowadza Amiel w opowiadaniu *Ziwa*. Jej bohaterka

podrzucona w koszu do bielizny przy torze kolejowym w okolicach Małkini, gdzieś między czterdziestym pierwszym a czterdziestym drugim rokiem, w żydowskiej gehennie lat niemieckiej okupacji w Polsce. Jakiś wyrostek zabrał kosz do domu. Sądził, że przydadzą się matce bielizna i kosz⁴⁸.

Kobieta nie ma serca oddać dziewczynki Niemcom, najpierw przekazuje ją więc bezdziejnej szwagierce, a ta z kolei siostrze zakonnej, które nadają dziecku na chrzcie imię Zofia⁴⁹. Podobnie ocalony zostaje Rafał, który dostaje

⁴⁴ Por. I. Amiel: *Współczesny splot*. W: Taż: *Osmaleni...*, s. 70.

⁴⁵ „A jak Szwaby szukały żydowskich dzieci, tośmy go wsadzili do schowka wykopanego w komórce, a na deskach Paweł stawał tamtą klatkę krulików. I mówiłam mu że nie wolno ci płakać na głos i wołać nas, bo przyjdzie Niemiec i cie zabierze” (I. Amiel: *Naznaczeni*. W: Taż: *Osmaleni...*, s. 61–62).

⁴⁶ I. Amiel: *Pożegnanie mojej martwej klasy...*, s. 82.

⁴⁷ Por. *Tora Pardes Lauder. Księga Druga: Szemat*. Red. i przeł. S. Pecaric. Kraków 2003, s. 6.

⁴⁸ I. Amiel: *Ziwa*. W: Taż: *Osmaleni...*, s. 37.

⁴⁹ Wątek polskich imion pojawia się u Amiel na podstawie osobistego doświadczenia. Sama otrzymała imię po św. Irenie, patronce dnia, w którym się urodziła. Jak pisze w autobiografii, „polscy Żydzi chcieli być bardzo polscy” (I. Amiel: *Życie – tytuł tymczasowy...*, s. 21).

się pod opiekę niemieckiego małżeństwa. Historia uratowania Ziwy niemal w detalach przypomina wątek ocalonego z rzezi egipskiej Mojżesza. Ziwa jednak nie jest jego wcieleniem. Nie jest Mesjaszem, nikogo nie uratuje, nawet siebie, podobnie jak inni bohaterowie opowiadań noszący imiona świadczące o interwencji Boga w historii: Daniel (Dan-el – hebr. ‘Bóg jest moim sędzią’) czy Rafał (Rafa-el – hebr. ‘Bóg uzdrawia’)⁵⁰. Ten pierwszy, uratowany z lwiej jamy, niczym biblijny prorok, do końca swoich dni „przeklina, że żyje”, czując w sobie żal i rozpacz. Postać Rafała nawiązuje natomiast do biblijnej opowieści o Tobiaszu i Sarze. W podobny sposób prześladuje go śmierć, jak niegdyś Asmodeusz uśmiercał wszystkich mężów Sary. Jednak demonem, który zabija, w tej opowieści okazuje się historia. Jako nastoletni chłopak Rafał przekazuje bezpłodnemu małżeństwu, które ratuje go od śmierci i chroni przed nazistami, swoje nasienie. Z tego zdarzenia rodzi się syn. Po wielu latach, już jako wolny człowiek, Rafał żeni się z Nirą, Sefardyjką, z którą także ma syna. Obaj chłopcy – syn podarowany Niemcom i syn „obietnicy” – nieświadomi więzów krwi, giną w tym samym wypadku w Izraelu. Nikt nie zostaje ocalony, nawet Rafał, który popełnia samobójstwo.

Ten ostateczny akt jest dość często przywoływanym przez Amiel rozwiązaniem – aż pięcioro jej bohaterów wybiera takie właśnie wyjście. W pierwszoosobowych wypowiedziach protagonistów opowiadań pojawiają się wyrażenia: „stchórzyłem”, „nie miałem odwagi”⁵¹. Przede wszystkim nie mają oni siły żyć dalej. Ich życie rozpada się, tracą grunt pod nogami, podłoże staje się błotniste jak rozmarznęta ziemia, po której stąpają więźniowie wyzwoleni z obozów koncentracyjnych. To moment szczególny. W opowiadaniu *Linka* autorka skomentuje go następująco: „Wówczas podziwiałam jej odwagę w wyborze śmierci, dziś zdaję sobie sprawę, że trzeba było o całe niebo większej odwagi, aby wybrać życie”⁵². Powraca tu wspomnienie sytuacji granicznej, jaką wyznacza symbolika paschalna: przejście z niewoli do wolności, z domu śmierci (Egiptu) do życia (Ziemia Obiecana – Palestyna).

Ciekawe, że Amiel raczej nie skupia się w opowiadaniach na samym przejściu – wyzwoleniu czy uwolnieniu. To, co jest fundamentalne dla opowieści Księgi Wyjścia – przejście przez Morze Czerwone, czyli bezpośrednia interwencja Boga w historię narodu Izraela – wydaje się w ogóle nie zajmować pisarki. Amiel kwituje to lakonicznymi zdaniem, tłumacząc się, że „w ciągu pierwszych powojennych lat nie mówiliśmy o naszych przeżyciach wojennych ani o tym, jak

⁵⁰ Przypomnijmy, że w tradycji semickiej imię nie jest tylko znakiem rozpoznawczym, ale o wiele bardziej istotne jest tu obciążenie sensem. Tradycja żydowska uznaje je za element opisu natury ludzkiej, charakteru człowieka lub okoliczności jego działania w świecie. Por. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Ed. W.A. VanGemeren. Grand Rapids 1997.

⁵¹ Zob. list Zbyszka w opowiadaniu *Naznaczeni...* (s. 66–67).

⁵² I. Amiel: *Linka...*, s. 12.

i gdzie ktoś się uchował”⁵³. W podobnym tonie wypowiada się zresztą w filmie⁵⁴, gdy tłumaczy, że po wojnie trzeba było zająć się życiem, a nie opisywać wydarzenia śmierci. Interesuje ją raczej to, co przed lub po drugiej stronie. Tak dzieje się w opowiadaniu *Pożegnanie mojej martwej klasy*. Amiel przywołuje Morze Czerwone w kontekście wspomnienia kolegów i koleżanki sprzed Holocaustu: „Stoją teraz nad brzegiem Czerwonego Morza bladzi, mizerni, wychudzeni”⁵⁵. To ci, którzy zostali po stronie getta, których nie udało się ocalić.

Świadomość pozostawienia swoich bliskich za murami getta, za drutami obozów koncentracyjnych jest dla bohaterów miazdząca. Jest pieczęcią śmierci, niewypełnionym nakazem prawa. Trzeba bowiem przypomnieć, że według midrasza Izraelici wędrowali do Kanaanu z dwiema skrzyniami: w jednej nieśli kości Józefa, w drugiej tablice Przymierza.

Jedna ze skrzyń kryje w sobie umarłego, a druga pozostanie żywa na wieczność. Narody mówiły: Czyż to jest obyczaj umarłego, aby wędrować z takim, który będzie żył wiecznie? Odpowiadali: Umarły, który spoczywa w jednej skrzyni, wypełnił wszystko, co się mieści na zwoju, przechowywanym w tej drugiej⁵⁶.

Wyjście z niewoli bez swoich przodków można zatem rozumieć jako odejście od tradycji, widoczny dowód niewypełnienia Tory, a tym samym samospelniające się przekleństwo czy zerwanie Przymierza.

Konsekwencje tego widoczne są po drugiej stronie Morza Czerwonego, na czym skupia swoją uwagę Amiel. W historii Izraela jedną z nich jest błądzenie po pustyni. To czas konieczny do oczyszczenia. Teologicznie tłumaczy się go jako oczekiwanie na gotowość wejścia do Ziemi Obiecanej. Izraelici wychodzą z niewoli, ale niewola nie może wyjść z nich. Podobnie dzieje się z bohaterami opowiadań Amiel. Ocalenie, którego doświadczają, nie przemienia ich. Za Różewiczem można by powtórzyć, że dokonuje się ono wyłącznie na płaszczyźnie fizycznej, jednak nie dotyka egzystencjalnie, stąd mentalnie wciąż pozostają oni w niewoli śmierci – w Egipcie⁵⁷. Dlatego, kiedy już w Palestynie podczas wieczoru paschalnego Gidi patrzy na Elkanę, mówi:

Patrzę na niego uważnie i nagle upewniam się w moim podejrzeniu. On jest „stamtąd”. Z tamtej czarnej niepojętej otchłani, w której zginęło bez śladu europejskie żydostwo. Patrzę na niego i myślę jaką cenę zapłacił, płaci, i będzie płacił za ocalenie przez całe swoje życie⁵⁸.

⁵³ I. Amiel: *Długi*. W: Taż: *Osmaleni...*, s. 13.

⁵⁴ Por. *To jednak ja zwyciężyłam...*

⁵⁵ I. Amiel: *Pożegnanie mojej martwej klasy...*, s. 82.

⁵⁶ M.J. bin Gorion: *Żydowskie legendy biblijne*. Przeł. R.R. Stiller. Katowice 2009, s. 291.

⁵⁷ Mam tu na myśli koncepcję „ocalenia” biologicznego, wyrażoną przez poetę w wierszu *Ocalony*.

⁵⁸ I. Amiel: *Z izraelskiego tygla*. W: Taż: *Osmaleni...*, s. 90–91.

Podobnie jak pozostałych bohaterów Amiel Szoa wciąż określa życie Gidi i Elkany z opowiadania *Z izraelskiego tygła*, ich sposób myślenia, zachowania, wpływa na przeżywanie codzienności. Autorka zdaje się mówić, że od Zagłady nie ma ucieczki, odciska się ona bowiem na życiu ocalonych, co nazywa właśnie osmaleniem. Dla Amiel jest ono znakiem nieusuwalnym, blizną, która skazuje na życie w perspektywie nieustannej traumy⁵⁹. Jak pisze w autobiografii:

I składa się tak, że akurat w siedemdziesiątą rocznicę akcji wysiedleńczej w częstochowskim dużym getcie, kiedy zabrano twoich rodziców, a ich pradziadków do Treblinki, dwoje z twoich izraelskich wnuków ze swoim muzycznym zespołem Monti Fiori wyjeżdża do Berlina. I tam z wielkim powodzeniem zabawiają włoskim programem niemiecką młodzież. To znaczy izraelskie prawnuki twoich polsko-żydowskich rodziców zabawiają wnuków i prawnuków ich niemieckich morderców⁶⁰.

Jej bohaterowie przeszli przez Morze Czerwone, ale wciąż towarzyszy im tamto wspomnienie grzęźnięcia w błocie. Ziemia pod nogami nadal mięknie i przypomina glinę⁶¹, jak wtedy, gdy uciekali przed Egipcjanami. Woda zalewa, unieruchamia, pozwala tonąć, co podpowiada historia Klary:

Wieczorami siadywała nad jeziorem Genezaret i kusilo ją, aby spróbować chodzić po wodzie niegdyś Pan Jezus. Tymczasem jednak pływała, chodziła do psychologów i psychiatrów, żeby móc zrozumieć, dlaczego nie potrafi żyć⁶².

Zwykła czynność pływania w jeziorze nabiera metaforycznego znaczenia w kontekście mesjańskich cudów: „chodzenia po wodzie” i „uciszenia jeziora”. Od czasu przejścia przez Morze Czerwone ujarzmienie wody odczytywane jest jako znak obwieszczający obecność Boga, działanie mesjańskie⁶³. Pływanie w wodzie oznacza gest wręcz przeciwny – nie tyle okiełznania zła, ile pakowania z nim, wchodzenia w relację z fałszywymi bogami. Dlatego niektórzy bohaterowie opowiadań Amiel poszukują życia poza Torą, poza tradycją, jak Batia szukająca pociechy w hinduizmie⁶⁴, Klara „recytująca swoją mantrę w nieskończonej medytacji”⁶⁵ czy Boaz biorący udział w szaleńczych, pełnych

⁵⁹ Por. A. Ubertowska: *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*. Kraków 2007.

⁶⁰ I. Amiel: *Życie – tytuł tymczasowy...*, s. 232.

⁶¹ Por. *Tora Pardes Lauder. Księga Druga: Szemot...*, s. 130.

⁶² I. Amiel: *Klara*. W: *Taż: Osmaleni...*, s. 22–23.

⁶³ Przypomnijmy, że znaki ujarzmienia wody towarzyszą prorokowi Eliaszowi, gdy przechodzi przez Jordan i po rzuceniu przez niego płaszcza wody rzeki rozstępują się (2 Krl 2, 8), a także Chrystusowi, gdy ucisza wzburzone jezioro (Mt 8, 23–27) lub gdy kroczy po wodzie (Mt 14, 22–33). Obie postaci pojawiają się w dyskursie mesjańskim.

⁶⁴ Por. I. Amiel: *Batia*. W: *Taż: Osmaleni...*, s. 28–31.

⁶⁵ I. Amiel: *Klara...*, s. 23.

narkotyków tanecznych imprezach⁶⁶. Jednak z tej niewoli nie ma wyjścia innego jak tylko przez Morze Czerwone. Nie można go przepłynąć, nie da się po nim chodzić. Trzeba przejść suchą stopą po twardej ziemi.

Zarysowana sytuacja niemocy normalnego życia bohaterów zostaje dobrze zilustrowana przez autorską metaforę osmalenia. Podobnie jak bycie pogorzelnem naznacza, tak samo osmalenie pozostawia nieusuwalny ślad, z którym nawet po przejściu przez Morze Czerwone nie da się wejść do Ziemi Obiecanej. Być może mamy tu do czynienia z podobną analogią. Pierwsze pokolenie Izraelitów nie wchodzi do Kanaanu, umiera na pustyni, mając w pamięci doświadczenie niewoli. Dopiero drugie pokolenie, urodzone jako wolne, podejmuje się zdobycia nowej ziemi. Czy taką opowieść przedstawia nam Amiel? Z pewnością nikt z bohaterów jej opowiadań nie jest gotowy żyć swoim życiem, wejść do ziemi swoich przodków, ciągnąć za sobą pamięć śmierci. Jak mówi Gidi, jedna z bohaterek utworu *Z izraelskiego tygla*: „Ten, kto ocalał [...] popełnił chyba jakąś straszną zbrodnię, zabijał, zdradzał innych. O tych, co ocaleli, mówiono tu, że to ludzki proch, ludzki nawóz”⁶⁷. Trzeba kolejnego pokolenia, uwolnionego od koszmarów przeszłości, niezmuszonego do przepracowywania traumy swoich przodków, choć i to, jak pokazuje Boaz z opowiadania *Współczesny splot*, nosi brzemień przeszłości, które jest ponad jego siły⁶⁸.

O czym zatem mówi lektura opowiadań Irit Amiel w perspektywie mesjańskiej? O poczuciu winy za pozostawione w Egipcie getta kości Józefa swoich rodziców. O barierze, jaką wywołuje samo przejście przez Morze Czerwone, przez tę cienką szczelinę, przez którą trzeba było niejednokrotnie się przeciskać, uciekając z getta czy wagonu zmierzającego do obozu w Treblince. O rozmięklej ziemi, która nie pozwala iść, ale powoduje zapadanie się w niej jak w błocie, o wodzie, w której zatopiona zostaje codzienność. Ale przede wszystkim o pierwszym pokoleniu uwolnionych, które musi umrzeć na pustyni, by kolejne mogły żyć.

Bibliografia

Agady talmudyczne. Przypowieści, anegdoty, sentencje mędrców żydowskich. Przeł. M. Friedman. Wrocław 2005.

Amiel I.: *Egzamin z Zagłady*. Łódź 1994.

Amiel I.: *Osmaleni*. Izabelin 1999.

⁶⁶ Por. I. Amiel: *Współczesny splot...*, s. 73.

⁶⁷ I. Amiel: *Z izraelskiego tygla...*, s. 92.

⁶⁸ „Przecież urodziłem się już tu, a Rut urodziła się wiele lat po tym, co się tam wtedy działo. I łudziłem się, że te sprawy minęły i skończyły się już dawno” (I. Amiel: *Współczesny splot...*, s. 75).

- Amiel I.: *Życie – tytuł tymczasowy*. Warszawa 2014.
- Bielik-Robson A.: „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków 2008.
- Bielik-Robson A.: *Powrót mesjańskiej obietnicy, czyli nowoczesność w perspektywie post-sekularnej*. W: *Filozofia. Ogląd, namysł, krytyka?* Red. M.M. Bogusławski, A. Kucner, T. Sieczkowski. Olsztyn 2010, s. 59–70.
- Bielik-Robson A.: *Zadęptać Węża! Blake i Taubes, czyli apokaliptyczna gnoza rewolucyjna*. W: *Mesjańskie imaginaria Europy (i okolic)*. *Studia komparatystyczne*. Red. A. Janek, A. Regiewicz, A. Żywiołek. Częstochowa 2015, s. 15–30.
- Boniecki A.: *Czy Bóg umarł w Auschwitz?* „Tygodnik Powszechny. Dodatek” 2010, nr 4. Dostępne w Internecie: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/czy-bog-umarl-w-auschwitz-143567> [data dostępu: 13.05.2020].
- Burzyńska A., Markowski M.P.: *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*. Kraków 2006.
- Duda S.: *Między Chrystusem a Antychrystem, czyli radykalny ortodoks chrześcijański spotyka lewicę*. „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14, s. 199–211.
- Gebert K.: *54 komentarze do Tory*. Kraków 2004.
- Gorion M.J. bin: *Żydowskie legendy biblijne*. Przeł. R.R. Stiller. Katowice 2009.
- Goshen-Gottstein A.: *Bóg a Auschwitz*. „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2010, nr 4, s. 29–54.
- Habermas J.: *Wierzyć i wiedzieć*. Przeł. M. Łukaszewicz. „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.
- Jonas H.: *Idea Boga po Auschwitz*. Przeł. G. Sowiński. Kraków 2003.
- Kameraz-Kos N.: *Święta i obyczaje żydowskie*. Warszawa 2008.
- Kłockowski J.A.: *Czy Bóg cierpiał w Auschwitz?* „Więź” 2006, nr 7–8, s. 24–33.
- Krall H.: *Żal*. Warszawa 2007.
- Levi P.: *Czy to jest człowiek*. Przeł. H. Wiśniowska. Kraków 1987.
- Markowski M.P.: *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*. Warszawa 2001.
- Milbank J.: *Program Radykalnej Ortodoksji*. Przeł. S. Duda. „Krytyka Polityczna” 2007/2008, nr 14, s. 212–220.
- New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Ed. W.A. VanGemeren. Grand Rapids 1997.
- Nycz R.: *Literatura jako trop rzeczywistości*. Kraków 2001.
- Pecaric S.: *Drodzy przyjaciele i czytelnicy*. W: *Hagada na Pesach*. Red. S. Pecaric. Kraków 2002, [b.s.].
- Regiewicz A.: *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania. (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)*. Kraków 2015.
- Regiewicz A.: *Tropy teologiczne w sztuce interpretacji. Ćwiczenia z poszukiwania sensu*. В: *Сучасні мово- і літературознавчі методології та нові прочитання художнього тексту : антологія*. Упоряд. Л.К. Оляндер, О.В. Богданова, Ю.В. Громик, І.Ф. Штейнер. Луцьк 2018, s. 208–235.
- Ricoeur P.: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Przeł. E. Bienkowska. Warszawa 1985.
- Rienecker F., Maier G.: *Leksykon biblijny*. Przeł. D. Irmińska. Warszawa 2001.
- Roth D.: *Talmudic Mediation: Conflicting Interpretations of the Talmud as Conflicting Needs in Society*. Dostępne w Internecie: <http://text.rcarabbis.org/talmudic-mediation-conflicting-interpretations-of-the-talmud-as-conflicting-needs-in-society/> [data dostępu: 22.12.2012].

- Sartre J.-P.: *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. P. Mróz. Kraków 2007.
- Sławek T.: *Ratujące niebezpieczeństwo postsekularyzmu. Słowo wstępne*. W: *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*. Red. P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba. Katowice 2012, s. 9–24.
- Szymik J.: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*. Katowice 1994.
- Tora Pardes Lauder. *Księga Druga: Szemot*. Red. i przeł. S. Pecaric. Kraków 2003.
- Ubertowska A.: *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*. Kraków 2007.
- Weiss Halivni D.: *Breaking the Tablets. Jewish Theology after the Shoah*. New York 2007.
- Wiesel E.: *All Rivers Run to the Sea*. New York 1995.
- Wiesel E.: *Noc*. Przeł. M. Kozłowska. Kraków 2007.
- Wiesel E.: *Tous les fleuves vont à la mer. Mémoires*. Seuil 1996.

ADAM REGIEWICZ – prof. zw. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, filolog i filmoznawca, dyrektor Instytutu Literaturoznawstwa Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie. Zajmuje się zjawiskami na pograniczu literaturoznawstwa i komparatystyki kulturowej, m.in. transkulturowym badaniem średniowieczności, antropologią i kulturą współczesną analizowanymi w perspektywie chrześcijaństwa jako paradygmatu kulturowego Europy i jego kryzysu w dobie sekularyzmu, literaturą popularną, audiowizualnością oraz muzycznością literatury.