



Władysław Panas

Literatura polsko-żydowska: zamach pióra

Ty zawsze, Jukiel, czuleś się źle w swojej skórze, nigdy nie byłeś *tu*, lecz *gdzie indziej*; przed sobą lub za sobą jak zima wobec jesieni, jak lato wobec wiosny; w przeszłości lub w przyszłości jak zgłoski, których przejście z nocy w światło jest tak błyskawiczne, że wydaje się zamachem pióra.*

Edmond Jabès

1.

Początek jawi się jako słowo rozwinięte w opowieść: lektura hagady na Pesach. Piękna opowieść o wyjściu Izraela z Egiptu, z domu niewoli. Czytana-opowiadana podczas uczy paschalnej zwanej sederem, czyli porządkiem. Jest kilka różnych przekładów i wydań dwujęzycznych hagady. Ten wydano nakładem „Drukarni Monolot” w Warszawie (1933). Tekst polski - drukowany pod hebrajskim - toczy się od prawej do lewej. Od końca książki, który jest tu początkiem, do początku, który objawia się jako koniec. Porządek lektury: od końca-początku do początku-konca. Najpierw prawa kolumna, później lewa, prawa - lewa... Inny ruch głowy, odmienna praca oczu. Lecz przecież w obrębie każdej kolumny - inaczej niż w hebrajskim - tekst polski złożony jest normalnie: od lewej do prawej. A więc czytamy - i taki jest ruch głowy, oczu, praca mięśni - kolejne wersy od lewej do prawej, a strony - czyli te większe całości - od prawej do lewej. Lewa - prawa i prawa lewa, lewa - prawa i prawa - lewa... Dwa typy ruchów, w dwu różnych kierunkach, z niewidocznym punktem, który się przekracza, z punktem oporu, który trzeba w sobie przezwyciężyć. Niby ciekawostka edytorska, techniczna, lecz nie tylko. Doświadczenie cielesne, ale i duchowe. Łacińskie pismo zmierza tam, skąd wychodzi hebrajskie; hebrajskie idzie tam, skąd wyruszyło łacińskie...

* Przekład: Józef Waczków.

Niniejszy esej stanowi kontynuację szkicu - *Literatura polsko-żydowska: pismo i rana* („Akcent” 1987 nr 3) i zapowiada następny „zamach pióra”: o literaturze polsko-izraelskiej.

2.

Naród Mesjasza i Mesjasz narodów - taki tytuł ma esej Edmunda Steina przedrukowany w zbiorze jego szkiców *Idealy judaizmu* (Warszawa 1939). Niezwykły tytuł, niezwykły też jest kształt stylistyczny tytułowej frazy. Tak zbudowaną frazę w retoryce nazywa się chiazmem. Chiazm: figura literacka, rodzaj paralelizmu polegającego na odwróconej symetrii członów składniowych - człon drugi powtarza w odwrotnej kolejności porządek syntaktyczny członu pierwszego. Grecki wyraz *chiasmōs* oznacza skrzyżowanie, mniej więcej tak jak w greckiej literze „chi”. W porządku pisma (mowy i myśli) jednokierunkowego chiazm stanowi istotną wyrwę, ponieważ wprowadza porządek dwukierunkowy. Jest równocześnie czytelny w układzie od lewej do prawej i od prawej do lewej. W chiazmie dokonuje się spotkanie dwu kierunków w obrębie jednego, ich skrzyżowanie. Ale nie o retorykę tu tylko chodzi. W formie chiazmu obecne są przecież sensy wyższe niż efekty estetyczne. W chiazmie spotykają się dwie przeciwstawne rzeczywistości, dwa paralelne, lecz nabrzmiałe własnym znaczeniem światy. Zwrócone do siebie krawędziami, a pomiędzy nimi rozpadlina. Właśnie w chiazmie dwa różne światy są jak dwa brzegi przepaści. I wcale w chiazmie nie łączy brzegów dialektyczny most. Czy łączy je sama przepaść, tak, jak morze łączy przeciwległe brzegi? Chiazm odsłania perspektywę, zaiste, metafizyczną. W szkicu doktora Steina mowa o spotkaniu dwu narodów, o przenikaniu, o relacjach, o pograniczu. Tytułowa fraza wraca - jako klamra spinająca tekst - w postaci: naród Chrystusa - Chrystus narodów. Ten powrót chiazmu, subtelnie cieniując znaczenie (Mesjasz-Chrystus, Chrystus-Mesjasz), rozszerza jego przestrzeń, uwydatnia jego nieprzypadkowe użycie. Stein nie wymawia imienia: chiazm. Odnajduję ten termin u współczesnego filozofa spotkania. Emmanuel Levinas swoje spotkanie z myślą J. Derridy nazwał „spotkaniem w samym sercu chiazmu”. Wydaje się, że jest to uniwersalna formuła wszelkiego spotkania z Innym. Odsłania się więc także i perspektywa egzystencjalna chiazmu. Formuła świata pogranicza, świata pomiędzy światami, spotkania rzeczywistości równoległych. Estetyczne, egzystencjalne i metafizyczne ich korespondencje. Jeśli pójść za piórem w rejony ryzyka (wszak M. Heidegger uczy, że mowa jest ryzykiem, że bycie jest ryzykiem), to można dodać, że w kształcie greckiej litery „chi” można dostrzec pewne podobieństwo do hebrajskiego „alefa”. Alefa tworzy linia biegnąca ukośnie w dół, od góry, która zaczyna się po lewej stronie, do dołu umieszczonego po prawicy; od tej linii - mniej więcej w jej środku - wyrastają dwie „łapki”: jedna do góry, druga do dołu. Jakiś graficzny cień skrzyżowania. Natomiast bez wątpienia skrzyżowanie występuje w niezwykle bogatej symbolice alefa. To pierwsza litera alfabetu hebrajskiego, symbol Boga i obraz człowieka, który jedną ręką wskazuje niebo, drugą - ziemię, punkt spotkania świata niższego i wyższego, symbol jedności, metafizyczny punkt początku. Można go określić wybierając któryś z metafizycznych kierunków: od lewej (niebo) do prawej (ziemia) lub odwrotnie. Chiazm-alef odgrywa tu rolę trochę podobną do „prześwitu” Heideggera. Według kabalistów Bóg ma siedemdziesiąt dwa tajemne imiona. Chiazm jest jednym z licznych imion spotkania na pograniczu. Figura ezoteryczna, bowiem w jej obrębie otwiera się prześwit na Nieskończoność.

3.

Chiazm jako efekt zamachu pióra odnosi się do spotkania tak radykalnego, że można utożsamiać go wprost z zamachem stanu. Stanisław Vincenz w szkicu *Lwowscy kosmopolici* opisuje jak gdzieś w latach trzydziestych odwiedził internat dla chłopców żydowskich. Był seder, wieczerza paschalna, chłopcy śpiewali po hebrajsku pieśni religijne, lecz:

Uderzyło mnie, że gdy dzieci widocznie władały swobodnie hebrajszczyzną, między sobą i wszystkimi gośćmi mówiły po polsku, a szczyt wszystkiego, jeden z uczniów oddeklamował ułożony przez siebie wiersz marzycielski o kraju Izraela, oczywiście po polsku.

Vincenz w tym migawkowym wspomnieniu zarysował lapidarnie temat i problem niniejszego szkicu. Spróbuję go rozwinąć. Otóż jest to zapis „spotkania w samym sercu chiazmu”. Podwójnego spotkania. Pierwsze spotkanie ma wymiar wewnątrzżydowski. Z jednej strony święto religijne, Pascha, obchodzona na pamiątkę wyjścia z Egiptu, z tak istotnym momentem jak opowieść-hagada o tych wydarzeniach, hagada, która jest uniwersalną opowieścią o Izraelu, o zasadach wiary, o tożsamości, która istnieje wyłącznie jako tożsamość religijna. I wszystko toczy się po hebrajsku. Rzec można - człon sakralny chiazmu. Z drugiej strony świecki wiersz o Izraelu, traktujący Palestynę w kategoriach politycznych. Człon profanum. W innym języku. Można domniemywać, że ten wiersz o Izraelu w tej sytuacji musiał być polskim wierszem, po to, aby zachować różnicę między traktowaniem Izraela w kategoriach sakralnych, a Izraelem w wymiarze profanum. Drugie spotkanie odbywa się na pograniczu żydowsko-polskim. Z jednej strony „wiersz marzycielski o Izraelu”. Z drugiej - „oczywiście po polsku”. I wszystkie te wymiary zbiegają się ostatecznie. Chiazm. Alef. Prześwit. Zamach pióra.

4.

„Marzycielskie” wiersze i opowieści o Izraelu są podstawowym znakiem identyfikującym literaturę piękną powstającą w polsko-żydowskim obiegu komunikacyjnym. Określenie Karola Wiktora Zawodzińskiego „poeci Erec Izraela i getta” trafnie oddaje ten stan rzeczy. Dwa bowiem tematy i dwojaka problematyka skupia, organizuje i wyodrębnia ów fenomen literacki i kulturowy, jakim była w latach 1918-1939 literatura polsko-żydowska. Temat symbolizowany przez termin Erec Izrael - Ziemia Izraela, Ojczyzna Izraela, Ziemia Święta Izraela, Ziemia Obiecana, Palestyna jako historyczna i aktualna siedziba narodu żydowskiego, Stara-nowa Ojczyzna, państwo żydowskie. I temat symbolizowany przez określenie „getto”, który ma również szerokie znaczenie, ponieważ odnosi się do sytuacji narodu poza ojczyzną. Obydwa tematy ściśle ze sobą korespondują, obecność jednego wprost przywołuje drugi. I tak opis „getta”, sytuacji „tu i teraz”, diaspory, rozproszenia, braku własnego państwa, niejako automatycznie - choćby i czysto potencjalnie - stawia problem zmiany tej sytuacji. Tak więc temat Erec Izrael jawi się wyraźnie jako nadrzędny,

najbardziej zarazem wyrazisty, ekspansywny. Również jako najbardziej radykalny w obrębie pogranicza polsko-żydowskiego. Jego obecność w domenie pisarstwa polskojęzycznego wywołała szok i konsternację, ponieważ wprowadza najdosłowniej, najdrastyczniej w samo centrum chiazmu. Ze wszystkich znanych mi w kulturze polskiej - na przestrzeni całych jej dziejów - form spotkania z Innym, ta jest najbardziej dosłowna. Inny staje tu bez żadnej maski, bez jakiegokolwiek mediacji, bez retuszu, nie poddający się retoryce dialogowej. Poza syntezą. Niewygodny jak czytanie od lewej do prawej tekstu, który biegnie od prawej do lewej. Jeśli nie myśleć o tym spotkaniu z Innym w kategoriach chiazmu, natychmiast rodzi się problem granic „swojego” i „obcego”. Pojawia się kwestia relacji „nasza literatura” - „nie-nasza”. Co zrobić z Innym? Zawodziński zauważył:

(...) ciekawą możliwością byłoby powstanie w Palestynie odłamu literatury polskiej, na pewno o wyższym poziomie niż literatura emigracyjna w obu Amerykach („Rocznik Literacki” 1934).

A Władysław Sebyła (*Nowepoezje*, „Pion” 1934 nr 25):

Cechy tego nastawienia pozwoliłem sobie nazwać rasowymi, bo chyba nie są one właściwe w takim skupieniu i zestawieniu ani naszemu charakterowi narodowemu, ani żadnemu świadomemu sobie narodowi w ogóle.

Obydwie opinie zostały sformułowane w związku z tomikiem wierszy Romana Brandstaettera *Królestwo Trzeciej Świątyni*.

To byłby jeden biegun myślenia. Myślenia, dla którego obecność pogranicza kulturowego jawi się jako fenomen kłopotliwy lub nawet niepożądany. Lecz przecież istniejący. Drugi biegun wyznacza myślenie z wnętrza chiazmu. Problem granic wygląda tu inaczej. W ogóle jest to myślenie ponad granicami. Chiazm wyodrębnia własne terytorium. W tym kontekście warto przytoczyć zapis jeszcze jednego spotkania, z zupełnie nieoczekiwaną (lub nieuświadomianą) perspektywą chiazmu. Vincenz wspomina (*Qu'une larme dans l'océan*) młodego chasyda z Węgier, który zadeklarował się jako wielki admirator literatury polskiej, ponieważ porusza ona problematykę religijną. Oto ta literatura: *Wielki Magid*, *słowa samego Baal Szem Towa*, *Mendel z Witebska*, *Nachman z Braclawia i inni*.

5.

Syjonizm w literaturze polsko-żydowskiej. Sformułowanie - hasło. Literatura inspirowana - w różnym stopniu - ideami politycznego syjonizmu, literatura modelowana niektórymi ideami, literatura w orbicie syjonizmu. Ale też literatura, w której jest obecna po prostu tylko perspektywa palestyńska, w której pamięta się o Ziemi Izraela. Słowem, są tu rozmaite realizacje tego hasła. Wybieram z obszernego zestawu nazwisk i dzieł, „wierszy marzycielskich o Izraelu”, opowiadań i powieści, tylko reprezentatywną próbkę. Autorzy i utwory najwybitniejsze w tym zakresie. Pisarzy jakoś charakterystycznych dla stylu pisania o Erec Izrael. Utwory, w których obecność tematu jest

szczególnie intensywna.

Poezja, wiersze: Karol Rosenfeld: *W ciszy łez. Poezje golusu*, ok. 1920. Maurycy Szymel: *Powrót do domu*, 1931; *Skrzypce przedmieścia*, 1932; *Wieczór liryczny*, 1935. Arjeh (Bronisław Mayer): *Pieśni Wertera*, 1932; *Maszyny są głodne*, 1932; *Pieśni chaluca*, 1934. Roman Brandstaetter: *Królestwo Trzeciej Świątyni*, 1934; *Jerozolima światła i mroku*, 1935. Anda Eker: *Na cienkiej strunie*, 1935; *Melodia chwili*, 1937. Maurycy Schlanger: *Idę*, 1936. Irma Kanfer, Mina Silberman, Daniel Ihr i inni...

Proza: Józef Hartblaj: *Jehoszua. Powieść osnuta na tle życia chaluców*, 1928; Rubin Ben Szem (Elchonon Feldszuh): *Noce palestyńskie*, 1928; *Czerwone dusze*, 1932. Bernard Zimmermann: *Tirsa, Powieść z życia współczesnej Palestyny*, 1930. Henryk Adler (Naszer): *Ariela i Jubal. Palestyńskie opowiesci romantyczne*, 1931. Leo Belmont: *Mojżesz współczesny*, 1931. Jakub Appenszlak: *Piętra. Dom na Bielańskiej*, 1933. Janusz Korczak: *Ludzie są dobrzy*, 1937; *Trzy wyprawy Herszka*, 1939...

Można na te teksty spojrzeć bardzo zwyczajnie, można zbudować komentarz historyczny, politologiczny, socjologiczny, kulturowy, teologiczny. Zwłaszcza, że kontekst zewnętrzny, pozaliteracki jest dla tego piśmiennictwa bardzo znaczący. Tym bardziej, że utwory te pełniły także - choć w różnym stopniu - funkcje społeczne. Były fragmentem wielkiego dyskursu, którego przedmiot stanowiła realizacja idei syjonistycznej. Zapewne, byłby to komentarz bardzo pożyteczny wobec naszej powszechnej i kompletnej ignorancji w tym zakresie. Lecz przecież fakt, że są to wiersze i powieści - i takimi chciały być - ma znaczenie pierwszoplanowe. Ich domeną jest więc przestrzeń symboliczna w szerokim sensie, posługują się znakami literackimi i obrazami. Działają w żywiole piękna, chociaż co do urody literackiej wielu z nich można mieć uzasadnione zastrzeżenia. Ale nawet w rozmaitych i oczywistych ułomnościach obecny jest swoisty styl, który wyraźnie wyodrębnia tę grupę jako całość w miarę jednolitą. Wydaje mi się, że można mówić nawet o własnym kodzie tej literatury, o charakterystycznej tylko dla niej poetyce. Oto niektóre elementy owej poetyki mówienia o Erec Izrael:

Na poziomie językowym zwraca uwagę obecność licznych wyrażeń hebrajskich, przeważnie terminów odnoszących się do specyficznych form organizujących życie i pracę w Palestynie. Trzeba zauważyć, iż wydawcy na ogół starają się objaśnić tę terminologię w przypisach. Owa inkrustacja polszczyzny hebraizmami jest na tyle gęsta, iż nabiera charakteru znaczącego, nieprzypadkowego. M. Altbauer w rękopiśmiennej pracy *O polszczyźnie Żydów* z 1931 roku tak opisuje tę „syjonistyczną polszczyznę”:

Młodzież syjonistyczna, rekrutująca się ze sfer uczniowskich i studenckich, która mówi przeważnie po polsku, drukuje w tym języku czasopisma, stworzyła całą terminologię syjonistyczną w języku polskim, opartą na hebrajszczyźnie. Te zapożyczenia są bardzo częste w mowie tych sfer, pełno ich w czasopismach i listach. Dla tych z młodzieży - dodaje autor w przypisie - którzy w ogóle nie znają

hebrajskiego, te zapożyczenia uchodzą za wyrazy polskie; odmieniają je po polsku z zachowaniem zmian spółgłoskowych, tworzą pochodne. Dla nie wyznających się w tych sprawach polskie słownictwo syjonistyczne przedstawia się jak tajemnicza księga zamknięta na siedem pieczęci (za: M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów*, Warszawa 1986, s. 414).

Z tej książki tajemnej do polszczyzny ogólnej przedostał się chyba tylko wyraz „kibuc” i zrobił w niej nawet pewną karierę...

W wymiarze ogólnostylistycznym zwraca uwagę cały zespół cech, które można określić mianem realizmu syjonistycznego. Chodzi o obecność konwencji literatury proletariackiej z takimi „toposami” jak praca, oczywiście, kolektywna, w ogóle pojęcie kolektywu, idealizm, rezygnacja z indywidualizmu etc. Elementy prezentujące idee syjonizmu, socjalizmu, jakiegoś utopijnego komunizmu, chociaż komunizm w wersji sowieckiej jest przedmiotem szczególnie ostrej krytyki (Ben Szem, *Czerwone dusze*; Zimmermann, *Tirsa*). Z różnych „opowieści palestyńskich” wyłania się inna forma komunizmu, komunizmu syjonistycznego. Kolektywizm, lecz nie bolszewicki, „czerwone dusze”, ale takie, dla których „pierwszym uświadomionym komunistą był Mojżesz” (Ben Szem, *Czerwone dusze*, 215). Są też w tej literaturze wszelkie akcesoria związane z tematem pracy.

I śpiew sławiący „potęgę łopat hebrajskich” (Brandstaetter, *List z Palestyny*, w: *Królestwo Trzeciej Świątyni*), i „trud pługów” (czasami są to „elektryczne pługi” jak w *Psalmie goryczy i gniewu* Brandstaettera, j.w). I jest, oczywiście, główna figura - traktor. Wydaje mi się, że w tej dziedzinie na oryginalny pomysł wpadł Brandstaetter, który w wierszu *Mesjasz* (z tomu *Królestwo Trzeciej Świątyni*) w usta podmiotu - Mesjasza wkłada przekonanie, iż jego imię objawi się między innymi „w sercach szarej gromady oraczy, zdobywającej traktorami ziemię”. Chociaż może nie jest to pomysł zupełnie oryginalny - Mesjasz wśród traktorzystów - skoro Aleksander Błok dostrzegł Chrystusa na czele czekistów. Jedno jest pewne, słynna fraza polskiej literatury socrealistycznej „traktory zdobędą wiosnę” ma swoją poprzedniczkę. Kompletne wyposażenie, wręcz katalog, motywów proletariackich znajdziemy w wierszopisarstwie Arjeha.

Charakterystyczna to cecha tego piśmiennictwa, lecz przecież nie dotyczy wszystkich utworów. I tak w *Tirsie* Zimmermanna - najlepszej powieści palestyńskiej w tym zestawie - panuje inny styl, styl klasycznej epiki wzbogaconej o pierwiastki psychologiczne. Ponadto w utworze wprost przywołuje się *Cement* Gładkowa-jako negatywny wzorzec sowietyzacji życia i sztuki. Są więc w użyciu i inne konwencje. Często współlistnieją w obrębie tego samego utworu. I tak u Brandstaettera są traktory, ale i woły, i żurawie u studni. Najbardziej anty-industrialna wizja Palestyny wpisana jest w wiersze Szymła. Owszem, praca też. Ale o robotnikach mówi się „hebrajscy rycerze”. W ogóle Szymel mówi o Erec Izrael w konwencji polskiej sielanki. Wyobraża sobie Ziemię Izraela jako kontaminację krajobrazu polskiego i palestyńskiego:

(...) zbuduję chatę białą,

Gdzie obok winnic będzie polski klon wyrastał.

A nocą będzie go nawiedzał „cień białego Piasta” (*Dwie ojczyzny w: Powrót do domu*). Wieś w Erec zupełnie przypomina u Szymła Chełmońskiego: chaty z przyzbami, pługi, kosy, pastusze fujarki. Łatwo zrozumieć wyznanie w *Wierszu smutnym* (w: *Powrót do domu*):

Jak trudno w wierszu wymyśleć niebo dalekie i drzewa,
Gdy szumi za oknem i pluszcze polska jesienna ulewa.

O Erec mówi się różnymi kodami i konwencjami stylistycznymi i gatunkowymi. Topiką biblijną (Szymel, Brandstaetter), językiem literatury patriotycznej (Eker), powieści psychologicznej i społecznej (Appenzlak), nawet konwencją literatury brukowej i erotycznej (Ben Szem). Kontaminacja - często przeciwstawnych - konwencji (np. w *Czerwonych duszach* Ben Szema połączenie wątków socrealistycznych z perwersyjną erotyką), widoczna zwłaszcza w prozie, skupienie wokół nadrzędnego tematu - to wszystko wyróżnia poetykę tych utworów.

6.

„Marzycielskie” wiersze o Izraelu, opowieści wierszem i prozą o Ziemi Izraela. Co to znaczy pisać o Erec Izrael po polsku? O czym są te wszystkie „utwory”? Czy jest w tym jakiś uniwersalny sens?

Wydaje mi się, że takie spotkanie w sytuacji granicznej obnaża prawdy powszechne, objawia archetypy, uwidocznia to, co bywa zakrywane. Tylko rana domaga się pisma, a rozłączone dąży do połączenia, i oddalenie domaga się bliskości. Są to opowieści o wyjściu z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Z wygnania, rozproszenia, pokawałkowania, wielości, do ojczyzny, całości, jedności. Z niewoli do wolności. Z upadku, śmierci do zmartwychwstania (to główny termin w wierszach Karola Rosenfelda). Archetyp powrotu. W dyskursie syjonistycznym następuje wprawdzie konsekwentny przekład kategorii sakralnych na świeckie - nie zmienia to kwestii, ponieważ istnieje możliwość powrotnego przekładu tego języka na kategorie uniwersalne. Rozproszenie, diaspora, getto to są realne fakty historyczne. Ich artykulacja odbywa się w terminach politycznych, społecznych, narodowych. Są one jednak, imionami najgłębszego niedopełnienia, które dopomina się wypełnienia. Można więc tu mówić o pragnieniu metafizycznym, duchowym. W utworach Szymła, Brandstaettera, Zimmermanna ta perspektywa wyraźnie jest obecna.

Uchwycony przez Vincenza chiazm - spotkanie w czasie wieczery paschalnej hebrajskiej hagady z wierszem polskim o Izraelu - nie wydaje się przypadkowy. Wszak są to dwie opowieści o wyjściu i powrocie. Nie jest również przypadkowe pojawienie się w wierszach Szymła tematu Paschy i hagady paschalnej. Literatura, która traktuje o wyjściu z wszelkiego fizycznego i duchowego Egiptu, staje się w istocie hagadą na Pesach. Magid kozienicki sugerował taką

uniwersalizację, gdy mówił: „Każdego dnia człowiek powinien wychodzić z Egiptu”. Zauważmy jeszcze, że hagada prócz niezwykłej urody ma też pewną osobliwość w poetyce. W pewnym miejscu opowieść ma charakter „kwestionariusza” - zestawu pytań i odpowiedzi, których celem jest syntetyczne przedstawienie istoty judaizmu. Otóż ten „kwestionariusz” jest czytelny we wszystkich kierunkach: od prawej do lewej i od lewej do prawej. Zaczyna się tak:

- Któż wie, co jest jedyne? - Jednego znam Boga w niebiosach i na ziemi.

- Któż wie, czego mamy dwoje? - Dwie znam tablice z przykazaniami, jedyne Boga naszego w niebiosach i na ziemi.

(...)

- Któż wie, czego mamy pięcioro? - Pięć znam ksiąg Tory, cztery pramatki, trzech praojców, dwie tablice z przykazaniami, jedyne Boga w niebiosach i na ziemi.

I tak aż do trzynastego pytania i trzynastej odpowiedzi, która zbiera w ten sposób wszystkie poprzedzające i jest czytelna od prawej do lewej (w przekładzie polskim kierunki są odwrotne), i z góry na dół - od trzynastego znaczenia do pierwszego - i od lewej do prawej, z dołu do góry, od pierwszej odpowiedzi do trzynastej. Modelowa, najlepsza jaką można sobie wyobrazić ilustracja teorii J. Mukarovskiego i J. Sławińskiego o akumulacji i jedności semantycznej zdania i tekstu. Rozumiem tę konstrukcję jako wyraz przekonania, że archetyp, prawda jest czytelna i sensowna we wszystkich kierunkach. Chiazm. Alef.

Hagada paschalna jest opowieścią sakralną, dotyczy rzeczywistości cudownej, należy do porządku Księgi, mówi o historii przemienionej w Księgę, jest Księgą, która jest także rzeczywistością historyczną. Między opowieścią a światem nie ma granicy. Literatura, o której mówię, nie ma charakteru religijnego. Lecz jest także opowieścią o Erec. Jest opowieścią w sytuacji, którą najlepiej określił Appenszlak we wstępie do swojego przekładu T. Herzla *Państwo żydowskie*: „Dziś jeszcze państwo żydowskie jest Księgą”. Erec Izrael jest Księgą, to znaczy, jest opowieścią, narracją, słowem, przestrzenią symboliczną. Znaczący też, że opowieść o Izraelu w pewnym sensie sama staje się Erec Izrael. Stąd Szymel mówi o wierszu „jedynym domu moim” (*Lampa gorzkiej pamięci*, w: *Wieczór liryczny*). Mieszkać w wierszu, być w opowieści, czyli przebywać w przestrzeni symbolicznej, w Księdze. Fenomenologię Księgi - jak wiadomo - najlepiej w literaturze wyraził B. Schulz. Księga może być szpargałem, można w jej kartki zawijać śledzie, można jej ślad odnaleźć w rubryce anonsów o cudownych lekach na porost włosów, jej forma zdaje się nie mieć znaczenia. Ważna jest nie poetyka i status społeczno-kulturowy, ale to, że jest opowieścią o cudownych przekształceniach rzeczywistości, że jest opowieścią o wędrówkach, że dąży do Autentyku. Píše Schulz: „Księga jest postulatem...” Jest opowieścią o wyjściu jak hagada na Pesach, jest opowieścią o drodze do nadrzędnego celu. Ostateczny sens stanowi odkupienie wszelkich niedostatków poetyki.

Każda opowieść o wyjściu staje się właściwie hagdą. I chociaż „opowieści palestyńskie” Adlera lub Hartblaja nie są opowieściami rabiego Nachmana, a Ben Szem nie jest Baal-Szem-

Towem, jednak opowieść pozostaje opowieścią. Jesteśmy w świecie ezoterycznych korespondencji i praw. Do nich też należą prawa narracji. Literatura i rzeczywistość pozaliteracka w przypadku opowieści o Izraelu są w realnym związku. Wszak mówimy o państwie wykreowanym przez opowieść, państwie, które długo istniało jako opowieść. Państwie wymyślonym przez pisarza i podtrzymywanym przez innych pisarzy. Na grobie Teodora Herzla jest napis: „Jeśli czegoś chcesz, nie pozostanie to bajką”. Wystarczy opowiedzieć historię. Samuel J. Agnon opowiedział kiedyś Gershomowi Scholemowi następującą historię:

Gdy Baal-Szem-Tow, Pan Imienia, stawał przed trudnym do wykonania zadaniem, wyprawiał się w pewne miejsce w lesie, rozniecał ognisko i pogrążał się w modlitwie. I to, co miał zamiar osiągnąć, dokonywało się.

Kiedy w następnym pokoleniu Wielki Magid z Międzyrzecza znajdował się w analogicznej sytuacji, również szedł w to samo ustronne miejsce i mówił: *Nie możemy już rozniecać ognia, ale możemy nadal modlić się*. To, co chciał urzeczywistnić, realizowało się.

Kiedy minęło jeszcze jedno pokolenie rabbi Mosze Lejb z Sasowa musiał rozwiązać podobny problem. Szedł do lasu i mówił: *Nie możemy już rozniecać ognia, nie znamy tajemnych medytacji ożywiających modlitwę, lecz przecież znamy to miejsce w lesie, gdzie to wszystko odbywało się - to powinno wystarczyć*. I wystarczało.

Minęło jeszcze jedno pokolenie i cadyk Izrael z Rużyna miał ten sam problem, co wszyscy jego poprzednicy. Usiadł więc na swoim krześle w swoim pałacu i rzekł: *Nie możemy rozpalić ognia, nie znamy już odpowiedniej modlitwy, nie wiemy, gdzie znajduje się to miejsce w lesie, ale możemy opowiedzieć historię o tym, jak to wszystko działało się*. I opowieść cadyka była tak samo skuteczna, jak działania jego poprzedników.

Scholem przytacza tę opowieść w książce *Major Trends in Jewish Mysticism*.

7.

Walter Benjamin w związku z Kafką zauważył:

W jego opowiadaniach epika odzyskuje znaczenie, jakie miała w ustach Szeherazady: odwlec to, co ma nadejść. Odwlekanie stanowi w »Procesie« nadzieję oskarżonego - oby tylko przewód sądowy z wolna nie przechodził w wyrok.

Opowieść ocala życie Szeherazadzie, stwarza nadzieję operując czasem, rozciągając go w wieczność. U Kafki próba ratunku też polega na konstruowaniu opowieści. Hagada na Pesach również odnosi się do czasu, chociaż w sposób szczególny. Tu gdzieś wszystkie wątki sugerowane w tym eseju zbiegają się. Tym razem w chiasmie czasowym. Najpierw jeszcze raz oddaję głos

Benjaminowi:

Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było Żydom zabronione. Tora i modlitwa natomiast pouczała ich we wspomnieniu.(...) Przyszłość jednak nie stała się dla Żydów przez to czasem homogenicznym i pustym. Każda jej sekunda bowiem stanowiła maleńką furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz.

Wieczera paschalna, w której opowieść jest tylko jednym z elementów, jest także oczekiwaniem na proroka Eliasza zapowiadającego przyjście Mesjasza. Wyjście z „ziemi egipskiej” do Erec Izrael otwiera więc perspektywę mesjańską. W tych opowieściach, które są przedmiotem szkicu, tkwi oczekiwanie na zbawienie narodu. Syjonizm był rozpatrywany w kontekście ruchów pseudo-mesjańskich. Z tego też powodu znajdował się (i znajduje) w konflikcie z ortodoksyjnym judaizmem. W kabalistyce znane jest pojęcie „kabały aktywnej” - rozmaitych działań przyspieszających nadejście czasów mesjańskich.

Abstrahując od oceny syjonizmu - można powiedzieć, że literatura o Erec Izrael - jako literacka wizja przyszłości - jest taką aktywną próbą przyspieszenia czasów mesjańskich. W wierszach Szymła paschalne oczekiwanie na Eliasza stanowi zasadę konstrukcyjną wielu tekstów. We wszystkich utworach z tego kręgu mówi się o terażniejszości i o przyszłości. W literaturze tej Inny określa swoją tożsamość, głośno oświadcza: Jestem. J. Strykowski analizując biblijne objawienie Boga - Jestem, który Jestem - zwraca uwagę, że w języku Biblii „Jestem” znaczy „Będę”: *Ehjeħ znaczy będę - »Będę, który Będę«*. *To nie jest imię, ale stan, stan wieczności. W języku świętym istnieje forma „waw hahipuch”: »i odwracające«, „i”, które w połączeniu z czasownikiem w czasie przyszłym, przeistacza się w czas przeszły. (Odpowiedź, Poznań 1982, s.33). Jestem, czyli Będę - Będę, czyli Jestem. W literaturze, która mówi o przyszłości, opowiadając o przeszłości i terażniejszości, pojawia się strukturalna kategoria, którą nazywam „miejscem Mesjasza” - przez analogię do strukturalistycznych określeń w rodzaju „miejsce króla”, „pusta przegródka” etc. Miejsce Mesjasza w opowieści to miejsce oczekiwania na rozwiązanie wyjściowego konfliktu. Punkt, do którego dąży opowieść. Sądzę, że to miejsce znajduje się w samym sercu chiazmu. Charakterystyczne, że właśnie Schulz pisał, planował opowieść o czasach mesjańskich. Z jego *Mesjasza* pozostały - co też jest wysoce symboliczne - tylko fragmenty o Księdze. No, i jeszcze pozostało „miejsce Mesjasza”. Miejsce, które można wypełnić jak chociażby Cynthia Ozick (*The Messiah of Stockholm*, New York 1987). Zamach pióra, przejście zgłosek w stronę centrum świata, którego obecność jest niezbędna jako Drzewa Życia, konieczna jako zasada sensowności świata. Paul Celan: *powiedz, że Jeruzalem jest*.*

Pierwodruk: „Akcent”, 1990, nr 1-2, s. 69-77.