



Władysław Panas

Szoah w literaturze polskiej

Dlaczego Warszawa nie zrobi tej rzece
zagłady od zagłady?

M. Dąbrowska,
W piękny letni poranek, 1948

1.

Szoah. „Dlaczego Warszawa nie zrobi tej rzece zagłady od zagłady?” Niezrozumiałe, obcojęzyczne słowo. Niezrozumiałe zdanie, chociaż wszystkie słowa są polskie. Początek jawi się więc jako zakłócenie mowy. Dyskurs zrywa komunikację już w punkcie wyjścia. Semantyczna i komunikacyjna zapaść.

Określenie *szoah* to efekt przybliżonej transkrypcji fonetycznej słowa hebrajskiego. Stanowi próbę zapisania alfabetem łacińskim głosu, który nawet w piśmie hebrajskim - nie notującym przecież samogłosek - nie jest w całości zapisywany. Jako forma zapisu graficznego słowo to nie należy do żadnego znanego języka - sztuczna konstrukcja spoza świata mowy pisanej. Można powiedzieć - nie z tego świata. Ów niemy napis nie ma więc żadnego znaczenia. To tylko czarne znaczki na papierze, czarna inskrypcja-epitafium. Jedynie w brzmieniu i przez brzmienie odnosi się do hebrajskiego sensu. Symboliczna miara oddalenia i asymetrii. To, co słyszy się w *szoah* znaczy „zagłada”, „czas zagłady” Żydów europejskich, cierpienie i śmierć narodu żydowskiego. *Szoah*, czyli zagłada, zniszczenie, katastrofa. Taki termin funkcjonuje w języku i piśmiennictwie hebrajskim i żydowskim (jidysz)¹. Dość często używane w tym kontekście określenie holocaust - zwłaszcza w publikacjach amerykańskich - wydaje się nieprawidłowe. Słowo holocaust wywodzi się ze starotestamentowej, biblijnej greki, gdzie oznacza dobrowolną ofiarę całopalenia i odnosi się do ofiary Izaaka (Gen 22,2). W teologii judaizmu „ofiara Izaaka” określana jest zresztą hebrajskim

¹ Por. L. Dequeker, „*Aqedah*” et „*Qiddush ha-Shem*”: deux thèmes littéraires dans la littérature juive contemporaine, w: *Biblia a literatura*, Lublin 1986, s. 456.

terminem *akedah*. I jak wiadomo - ów biblijny *holocaust-akedah* nie dokonuje się. *Szoah* ma sens opisowy, określa fakt podstawowy, to co się wydarzyło z Żydami w czasie II wojny światowej. *Holocaust* znaczy „ofiara” i zawiera określoną sugestię interpretacyjną: ewentualny wymiar teologiczny zagłady Żydów, przypuszczalne znaczenie *szoah*. Zauważmy, że nawet jako kategoria interpretacyjna *holocaust* ma tylko wartość ogólną, względną, ponieważ pozostaje do rozstrzygnięcia skomplikowana kwestia modelu ofiary. Ofiara-holocaust pojmowana na sposób chrześcijański czy judaistyczny? Ale i rozumienie *holocaustu* na przykład w kategoriach judaistycznych nie jest jednoznaczne, ponieważ istnieje kilka biblijnych wzorów cierpienia i ofiary². Piśmiennictwo literackie i nieliterackie pod tym względem jest bardzo zróżnicowane. Objęcie jednym, zbiorczym terminem *holocaust* krańcowo różnych doświadczeń nie wydaje się uprawnione. Warto natomiast zarezerwować to określenie tylko dla tych świadectw i wypowiedzi, w których rzeczywiście występuje taka perspektywa interpretacyjna. *Szoah* nie jest synonimem *holocaustu*. Jest natomiast synonimem polskiego słowa „zagłada”. Dlaczego *szoah*, a nie „zagłada”, czy też „zagłada Żydów”? Nie zamiłowanie do wyrazów obcych każe odwzorowywać brzmienie hebrajskie. Przedmiotem szkicu jest nieprzekładalne doświadczenie cierpienia i śmierci Innego. Chcę się tu zastanowić, co literatura polska mówi o zagładzie Żydów jako Żydów, a nie wszystkich innych ludzi, czy też człowieka w ogóle. Co i jak literatura polska mówi o *szoah*. Położenie w tytule słowa odwołującego do brzmienia hebrajskiego obok słów polskich ma unaocznić tę fundamentalną sytuację. *Szoah* jako znak nieprzekładalności, symbol wydarzenia, które nie jest porównywalne, materialny, naoczny synonim Innego. Ta dwujęzyczność ma wyrażać dwubiegunową przestrzeń: żydowską zagładę i polską literaturę. Wyraża napięcie w obrębie tej przestrzeni - tak jak ono istnieje w naszej literaturze poświęconej temu problemowi. *Szoah* i „literatura polska” to słowa w interakcji, w zderzeniu. Radykalnie „inne” i zdecydowanie „takie same”. Termin *szoah* stanowi coś w rodzaju wewnętrznego kryterium polskiej literatury, probierz, na ile ta „inność” jest wysłowiona. Jest też w użyciu tego słowa symboliczny gest, odpowiedź na prośbę sformułowaną w wierszu J. Ficowskiego *Siedem słów*:

nie wypierajcie się mnie
zwróćcie mi pamięć po mnie
te słowa pożydowskie
te słowa połudzkie³

Szoah to właśnie słowo „pożydowskie”. I żeby nawiązać do powieści B. Wojdowskiego (*Chleb rzucony umarłym*, 1971) - słowo rzucone umarłym. *Szoah* nie znaczy to samo, co „zagłada”.

Przytoczone dziwaczne zdanie Dąbrowskiej przychodzi do bohaterki jej opowiadania w koszmarze sennym - właśnie „położyła się na chwilę po obiedzie”. Od tego rozpoczyna się

2 Dequeker, jw. I przede wszystkim dobrze udokumentowany przegląd: S. Schreiner, *Żydowska myśl teologiczna po Oświeceni*, przeł. J. Zychowicz, „Znak” 1980, nr 313. W sprawie użycia terminu *szoah* jako poprawniejszego niż *holocaust* zob. opinię J.-M. Lustigera, *Skoro tak trzeba...*, przeł. J. Fenrychowa, „Znak” 1983, nr 339-340, s. 231.

3 W tomie *Odczytanie popiołów*, Warszawa 1980 (wyd. I Londyn 1979).

narracja. „Po południu spałam do 5 (ściślej - wpół do piątej)” - rzecz by mogła o sobie. Przyśniło się jej, że idzie mostem przez Wisłę. W dole czarny potok, miasto zaś „prawie jak nieobecne - żadnych światel”. Idzie ze znajomymi, lecz dziwna to jakaś wędrówka: „ni to uchodzą śmiertelnemu niebezpieczeństwu, ni to zdążają ku czemuś straszliwemu”. I ciągle obraz groźnej rzeki. Wtedy zjawia się owo zdanie. Po raz pierwszy. Próbuje oprzeć się o poręcz mostu, lecz poręczy nie ma, „ona zaś już-już opiera się o przepaść”. Przeżona jeszcze raz próbuje wykrzyknąć niezrozumiałe pytanie. Budzi się zdumiona, „że mogła śnić zdanie, mające tak uszkodzony sens, niby także trafione pociskiem”. Jest rok 1942, Warszawa, bohaterka ukrywa w swoim mieszkaniu koleżankę, Żydówkę. Charakterystyczne, że zdanie „trafione pociskiem” znalazło się w opowiadaniu pisarki operującej klasyczną frazą polską, u pisarki dalekiej od wszelkich językowych i narracyjnych eksperymentów. Być może jest to jedyne „niepoprawne” zdanie napisane kiedykolwiek przez Dąbrowską w tekście literackim. Zapewne, ów intrygujący agramatyzm znajduje swoje wytłumaczenie w sytuacji opowiedzianej przez pisarkę, w poetyce koszmaru sennego. Można tu jeszcze przywołać psychoanalityczne pojęcie czynności omyłkowych lub psycholingwistyczny mechanizm zakłócenia mowy typu afatycznego⁴. W ten sposób odsłoni, się jądro doświadczenia traumatycznego generującego takie sny i takie afatyczne zdania. Jedno jest pewne: afazja nie jest konwencjonalnym sygnałem literackości.

Sygnałem literackości może być natomiast, analizowane przez R. Zimanda, zdanie otwierające *Dziennik Adama Czerniakowa*, tragicznego przewodniczącego Gminy Żydowskiej w Warszawie: „W nocy od 12 do 5 rano nie spałem”. Pisze Zimand: „[...] zapisując to zdanie na początku pierwszego notatnika Czerniaków - najpewniej mimowolnie - trafił w słoneczny, splot naszej kultury literackiej, w szczególności zaś naszych nawyków jako odbiorca diariuszy i pamiętników”⁵. Powiada dalej Zimand, że słowa te „brzmia niemal pastoralnie”, co w notatkach z czasu zagłady tworzy dramatyczny kontrast i swoisty efekt, także literacki. Wydaje się, że również Dąbrowska „trafiła” w pewien centralny kompleks naszego mówienia o *szoah*. Byłby to przeciwstawny biegun w stosunku do tego, który wykrył Zimand w zapiskach Czerniakowa. Ciemne tło owej relatywnej „pastoralności”, jungowski cień towarzyszący jasnej stronie osobowości. Między zdaniem „W nocy od 12 do 5 rano nie spałem” i zdaniem „Dlaczego Warszawa nie zrobi tej rzece zagłady od zagłady?”, między bezsennością autentycznej postaci historycznej i snem bohaterki literackiej, między pozorną normalnością zapisu otwierającego epokę *szoah* i równie pozorną nienormalnością zdania ogłoszonego „po Oświęcimiu”, między literackością nie-literatury i nieliterackością literatury, między „elkwencją” świadectw ofiar i „afazją” sztuki świadków, zawiera się literacka problematyka *szoah*. Otwiera się otchłań śmierci, do której zmiernają obydwie zapisy, i ten, który rozpoczyna się prawie sielankowo, i ten, który zaczyna się jako koszmar sen - w ów tytułowy sielankowy i pastoralny, „piękny, letni poranek”

4 Por. klasyczne studium R. Jakobsona *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*, w: R. Jakobson i M. Halle, *Podstawy języka*, Wrocław 1964.

5 „W nocy od 12 do 5 rano nie spałem”. *Dziennik Adama Czerniakowa - próba lektury*, Warszawa 1982 (wyd. I Paryż 1979), s. 125.

nadchodzi zagłada.

2.

Powtórzmy tu pytanie M. Blanchota: „Czy człowiek jest zdolny do stawiania radykalnych pytań, innymi słowy, czy w ostatecznym rachunku zdolny jest do tworzenia literatury?”⁶. W naszym przypadku to radykalne pytanie ma formę: Czy literatura polska mówi o *szoah*? Czy jest zdolna mówić o *szoah*? Jakie ma do tego warunki i uprawnienia, czy dysponuje odpowiednim zapleczem doświadczeń? Henryk Grynberg wypowiada następującą opinię ogólną: „Literatura polska ma w tematyce holocaustu osiągnięcia większe niż »supermocarstwa«, czyli literatura rosyjska i amerykańska, ambitne literatury, jak czechosłowacka [!] i jugosłowiańska [!], starzy mistrzowie, jak angielska, francuska i włoska. Literatura polska może pod tym względem rywalizować z żydowską, ale jej osiągnięcia nie są wystarczające, bo wymaga się od niej znacznie więcej jako od naocznego świadka, który znajdował się w epicentrum największej zbrodni w dziejach”⁷. Sąd daleki od precyzji. Pomijam kwestię terminologii, chociaż jeśliby przyjąć, że *holocaust* to coś innego niż *szoah* - miałyby tu może nawet zasadnicze znaczenie. Pomijam niezręczności typu „literatura czechosłowacka i jugosłowiańska”, chociaż określenie „literatura żydowska” już jest niejasne, bo nie wiadomo, czy chodzi o utwory napisane tylko w języku żydowskim (jidysz), czy także napisane po hebrajsku. W obydwu tych przypadkach jednak taki pisarz jak np. E. Wiesel, który nie pisze ani po żydowsku, ani po hebrajsku, a jest jednym z głównych - w skali światowej - pisarzy *szoah*, nie mieści się w pojęciu „literatura żydowska”. Chodzi o coś innego. Po pierwsze, czy w ogóle można mówić przy takim temacie o „osiągnięciach”? Większych, mniejszych, „niewystarczających”? Czy to znaczy, że są w tej dziedzinie możliwe jakieś „osiągnięcia wystarczające”? Na czym mianowicie miałyby one polegać? Filozof w tym kontekście mówi o niewyczerpywalnym znaczeniu *szoah*, o nieskończoności tego wydarzenia⁸. Literatura polska - jak i wszystkie inne literatury - nigdy nie osiągnie stanu, o którym można by powiedzieć: wystarczy, już powiedziano wszystko; nigdy nie osiągnie nawet stanu, o którym dałoby się rzec: powiedziano już wystarczająco dużo.

Po drugie, literatura polska nie może być w ogóle zestawiana z jakąkolwiek inną literaturą narodową - wobec problematyki *szoah* jej pozycja jest zupełnie wyjątkowa. I nie wynika to bynajmniej z jej większych czy mniejszych „osiągnięć” w tym zakresie. Źródłem tej nieporównywalnej wyjątkowości jest usytuowanie - jak pisze Grynberg „naocznego świadka, który znajdował się w epicentrum”. W tym straszliwym epicentrum zbrodni są trzy fundamentalne, straszne role: ofiary, oprawcy i świadka. Tak kształtuje się ontologia *szoah*. Te pozycje ontologiczne i związane z nimi doświadczenia są nieporównywalne. Wszystkie inne są mniej lub bardziej

6 Przytoczenie za R. Federman, *Wygnaniec-Żyd, tulacz, pisarz...*, przeł. P. Kołyszko, „Literatura na Świecie” 1982, nr 12, s. 313.

7 *Holocaust w literaturze polskiej*, w: *Prawda nieartystyczna*, Berlin Zachodni 1984, s. 91.

8 E. Lévinas, *Filozof wobec śmierci*, w: Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?* Przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1987, s. 259.

zewnątrznymi punktami widzenia. Epicentrum, Axis mundi getto, Umschlagplatz, Treblinka, Oświęcim, schowek, przebranie... Andrzej Szczypiorski wprost pisze: „Tutaj był środek ziemi, tu przebiegała oś wszechświata”. Tu wszystkie narody i religie, zgromadziły się: Polacy, Żydzi, Niemcy, Rosjanie...” Tu był ten środek ziemi, oś wszechświata, gdzie głupstwo splatało się z wzniosłością, nikczemna zdrada z najczystszyim poświęceniem⁹. Środek świata, splot nieskończonego sensu, skupienie o wzorze niepowtarzalnym: „Tutaj był wschód i zachód, północ i południe. Na tej ulicy Tatar bił pokłon, twarzą zwrócony do Mekki, Żyd czytał Torę, Niemiec Lutra, Polak gromnice palił u stóp ołtarzy w Częstochowie i na Ostrej Bramie. Tutaj był środek ziemi, oś wszechświata, nagromadzenie braterstwa i nienawiści, bliskości i obcości, bo tu się spełniały wspólne losy najdalszych sobie ludów, w tych żarnach nadwiślańskich Bóg polską mąkę robił, dla polskich głodnych, polską mąkę, mannę niebieską, mojęszową i chrystusową, starego i nowego przymierza, dla wszystkich męczenników i łotrów, świętych i szubrawców tej ziemi”¹⁰. Ten środek, który eksplodował w formie *szoah*, mówi swoimi językami: polskim, żydowskim, hebrajskim, niemieckim. Każdy z nich „obsługuje” nieco inny wymiar, lecz każdy z tych języków jest językiem podstawowym. Opowiedzieć coś z tego świata językiem spoza tego kręgu, przy zastosowaniu innego „filtra” - jak mówi Jerzy Kosiński - to opowiedzieć coś innego niż doświadczenie bezpośrednie i elementarne¹¹. Charakterystyczne jest pod tym względem doświadczenie - lingwistyczne - Marka Edelmana. Warto przytoczyć dłuższy fragment, ponieważ „trafia” on w samą ontologię problemu; „Wracając do ryb. W przekładzie francuskim, w tygodniku »l'Express« to nie były ryby, tylko *du poisson*, a matka Anielewicza, ta żydowska handlarka z Solca, kupowała *un petit pot de peinture rouge*. No - czy to w ogóle da się traktować poważnie? Czy Anielewicz kładący *peinture rouge* na skrzela (*les ouies*) to jeszcze jest Anielewicz?”.

Przypomina to próbę opowiedzenia kuzynom angielskim o babci, która umierała z głodu w warszawskim powstaniu. Tuż przed śmiercią ta pobożna staruszka prosiła o coś do jedzenia, trudno, niech nie będzie koszerne, mówiła, niech już będzie nawet wieprzowy kotlet.

Ale to należało angielskim kuzynom powiedzieć po angielsku, więc babcia prosiła nie o kotlet, tylko o *pork-chop* i na szczęście od razu przestała być tamtą umierającą babcią. Na szczęście - bo można już było opowiadać o niej bez hysterii, spokojnie, tak jak się opowiada przy kulturalnym, angielskim obiedzie różne zajmujące kawałki.

A oni upierają się, że to jednak był prawdziwy Anielewicz, ten z *peinture rouge*¹².

Powiada Zimand: „Słowa »W nocy od 12 do 5 rano nie spałem«, opatrzone datą 6 IX 1939 znaczyć będą najpewniej co innego w Warszawie, a co innego w Kansas City¹³. Przepaść dzieli „kotlet wieprzowy”, o który prosiła umierająca z głodu staruszka, od „pork-chop”, o którym się

9 *Początek*, Paryż 1986, s. 35.

10 *Szczypiorski*, jw., s. 36.

11 *Reguły partii szachów. Z Jerzym Kosińskim rozmawia Małgorzata Magnuska* „Literatura na Świecie” 1989, nr 2.

12 H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, wyd. II, Kraków 1979 s 15-16.

13 Op. cit., s. 125.

opowiada ludziom z innego świata. Ów „kotlet”, „flaki”, „kasza gryczana”, o których marzy głodny Korczak, należą do macierzystego świata *szoah*, który w znacznej mierze przemawia po polsku.

Po trzecie, literatura polska mówi głosem (i z pozycji) nie tylko świadka, lecz również głosem (i z pozycji) ofiary. I ten fakt stanowi o swoistej odrębności polskiego piśmiennictwa na temat *szoah*. W literaturę polską zostały wpisane podwójne losy i podwójne doświadczenia: żydowskie i polskie. Kilkuset literatów polskich - Żydów: poetów, pisarzy, krytyków literackich, tłumaczy, twórców piszących w polsko-żydowskim obiegu komunikacyjnym, czasami dwujęzycznych, czasami zupełnie zasymilowanych - stało się ofiarami *szoah*. Dla przykładu jedynie kilkadziesiąt nazwisk: Bruno Schulz, Janusz Korczak, Władysław Szlengel, Henryka Łazowertówna, Zuzanna Ginczanka, Gustawa Jarecka, Debora Vogel, Maurycy Szymel, Tadeusz Hallender, Stefan Napierski, Juliusz Wit, Artur Rzeczyca, Leo Belmont, Juliusz Feldhorn, Mieczysław Braun, Franciszka Arnsztajnowa, Artur Prędski, Marian Stanisław Mar, Aleksander Alfred Konar, Bruno Winawer, Krzysztof Kamil Weintraub, Jan Adolf Hertz, Amelia Hertzówna, Ostap Ortwin, Izydor Berman, Wilhelm Fallek, Emil Breiter, Rafał Blüth, Ludwik Fryde... Czarny potok literatury polskiej. Po niektórych z tej listy zdołały zachować się literackie świadectwa eksterminacji: Pamiętnik Korczaka¹⁴, pojedyncze wiersze Łazowertówny czy Ginczanki¹⁵, zbiór poezji poety getta warszawskiego Szlengla¹⁶. To jest jeden wymiar literatury polskiej i wyartykułowanego w niej głosu tych, którzy zginęli.

Doświadczenia żydowskie, zaświadczenie dziejów doświadczonych - jak pisze J. Jedlicki¹⁷ - przez tych, którzy ocaleli, stanowi wyraźny nurt w literaturze polskiej. Nurt wcale nie marginesowy. Stefania Ney (Grodzieńska), Izabela Gelbard, Mieczysław Jastrun, Stanisław Wygodzki, Adolf Rudnicki, Artur Sandauer, Mina Tomkiewicz, Krystyna Żywulska, Henryk Grynberg, Bogdan Wojdowski, Ida Fink... jest to głos pisarzy niedoszłych ofiar, ofiar-świadków. Dla niektórych z nich (Wygodzki, Rudnicki, Grynberg, Fink, w dużej mierze Wojdowski) temat *szoah* stał się tematem podstawowym, stale obecnym w ich pisarstwie. Przez twórczość tych pisarzy literatura polska otwiera się bezpośrednio na żydowską perspektywę zagłady. Wypowiada prawdę o *szoah* bez potrzeby „wczuwania się” w sytuację Innego, bez konieczności uruchamiania wyobraźni, erudycji itp. Bezpośrednie doświadczenie skazanych na śmierć. To jest jeden wewnętrzny biegun naszej literatury.

Drugi biegun, również oparty na doświadczeniu, na doświadczeniu świadka nie-Żyda, owego

14 Przedrukowany w *Wyborze pism*, t. IV, Warszawa 1958.

15 Znany jest tylko jeden, lecz niezwykle istotny wiersz Ginczanki: (*Non omnis moriar...*), w: *Wiersze wybrane*, Warszawa 1953. Ostatni przedruk w: *Męczeństwo i zagłada Żydów w zapisach literatury polskiej*. Wybór, opracowanie i wprowadzenie I. Maciejewska, Warszawa 1988.

16 *Co czytałem umarłym. Wiersze getta warszawskiego*. Opr. I. Maciejewska, Warszawa 1977; wydanie II uzupełnione i poprawione, Warszawa 1979. Mowa tu tylko o twórcach o uznanym statusie literackim. Tych, którzy zostawili swoje świadectwo o *szoah* w polskiej formie literackiej było znacznie więcej. Niektóre z nich można znaleźć w podstawowej dla tego tematu antologii M. Borwicza *Pieśń ujdzie cało. Antologia wierszy o Żydach*, Warszawa 1947. Osobną kwestią to pisane po polsku dzienniki, notatki, wspomnienia etc. Dodajmy, że Borwicz - sam także sięgający po formę artystyczną - poświęcił szereg prac temu piśmiennictwu. Podstawowa jego książka z tego zakresu to *Écrits des condamnés à mort sous l'occupation allemande (1939-1945): étude sociologique*, Paris 1954.

17 *Dzieje doświadczone i dzieje zaświadczone*, w: *Dzieła literackie jako źródło historyczne*, Warszawa 1978.

miłoszowego „biednego chrześcijanina patrzącego na getto”, wyznaczają utwory takich pisarzy, jak: Cz. Miłosz, J. Andrzejewski, T. Borowski, Z. Nałkowska, M. Dąbrowska, L. Buczkowski, J. Zagórski, T. Różewicz i wielu innych. Utwory pisarzy z obydwu tu wyliczonych kategorii składają się na literacki obraz *szoah*, na jego najbardziej - rzecz można - miarodajny obraz, miarodajny, bo doświadczony i zaświadczony. Lecz nie cały to obraz. Zasadniczo inną perspektywę spotykamy u pisarzy polskich Żydów i nie-Żydów, którzy w czasie zagłady przebywali poza Polską, dla których erudycja musiała zastąpić osobiste przeżycia. Wypada uznać za trafną opinię Grynberga: „Wizje ginącego Żydostwa polskiego można znaleźć w utworach niemal wszystkich polskich poetów-uchodźców, pisanych w czasie wojny i zaraz po wojnie: Tuwima, Słonimskiego, Wierzyńskiego. Wiersz Stanisława Balińskiego nosi nawet charakterystyczny tytuł *Wizja getta*. Wizje te, zbyt oddalone od rzeczywistości, pomimo kunsztu poetyckiego i szczerości uczuć są chybionymi utworami.”¹⁸ Do wymienionych dorzucmy jeszcze nazwiska Broniewskiego, Wittlina, Szenwalda. Rzecz jasna, utwory z tej grupy mają inną rangę niż dzieła literackie z dwu poprzednich. Lecz i one poprzez swoje zniekształcenia - właśnie przez zniekształcenia - przekazują pewną prawdę-nieprawdę o *szoah*, lecz prawdę o reakcji na wieści o zagładzie. Osobnym zjawiskiem są utwory pisane wyraźnie z zastosowaniem perspektywy „po Oświęcimiu”, utwory następnego niejako - po pokoleniu świadków - pokolenia pisarzy. Jako najbardziej reprezentatywne dla tego pokolenia można uznać J. Ficowskiego *Odczytanie popiołów*, 1979; A. Szczypiorskiego *Początek*, 1986; J. M. Rymkiewiczza *Umschlagplatz*, 1988. Wspólną cechą, czy też może postawą, dla tych tekstów jest nie tyle dawanie świadectwa o *szoah*, artystyczne dokumentowanie zbrodni, co raczej przemyślenie sensu i konsekwencji owego wydarzenia.

Takie jest terytorium literatury polskiej, taka jest jej skala i rozpiętość. Jak widać, mamy tu do czynienia z dyskursem uformowanym z rozmaitych - także przeciwstawnych - doświadczeń, dyskursem tworzącym splot różnorodnych artykulacji, postaw, tendencji. Przestrzeń na tyle rozległa i złożona, aby wykluczyć z góry jakąś jedną ogólną opinię dotyczącą całości. Syntetyczna opinia o tym, jak i co literatura polska mówi o *szoah*, mogłaby zostać wyrażona cytowanymi wyżej słowami Szczypiorskiego: „Tu był ten środek ziemi, oś wszechświata, gdzie głupstwo splatało się z wzniosłością, nikczemna zdrada z najczystszyim poświęceniem”. *Szoah* w literaturze polskiej to głos ofiar i świadków. I ten zmieszany chór głosów wydaje się jej istotną cechą.

3.

Z powyższego przeglądu wynika, iż temat *szoah* w literaturze polskiej organizuje się wokół dwóch zróżnicowanych pozycji i odpowiadających im doświadczeń: ofiary i świadka: Te dwa zasadnicze doświadczenia egzystencjalne - rozwijane w samodzielne tematy literackie - składają się na problematykę *szoah*. Szczególnym aspektem tego zespołu problemowego jest doświadczenie

18 Op. cit., s. 96.

radikalnej różnicy losów Żydów i Polaków w czasie II wojny światowej. Odczucie asymetrii, w sytuacji dwu narodów - obywateli tego samego podbitego państwa. Artykulacja tej różnicy modeluje swoiście fenomenologię obrazu *szoah* w polskiej literaturze. Ta różnica jest tu wprost faktem prymarnym i pierwotnym - poprzedza nawet same opowieści o eksterminacji. Należy zauważyć, że pojęcie różnicy jest w ogóle dla tego tematu terminem zasadniczym - wszak różnica stała się ideologicznym źródłem *szoah*. *Szoah* to różnica, która produkuje różnice. Ujmując rzecz w największym skrócie - opowieści, o *szoah* są opowieściami o różnicach. Także o różnicy między ofiarą i świadkiem. Trzeba się temu przyjrzeć, pozostawiając w cieniu inne aspekty literackiego obrazu eksterminacji¹⁹. Odsłonięcie i nazwanie tej pierwotnej sytuacji stanowi zasadniczy rys polskiego obrazu *szoah*.

„Mur dzielił ludzi i po to był postawiony; nie umiem tego krócej wyrazić” - tymi słowami rozpoczyna B. Wojdowski autorski wstęp do powieści *Chleb rzucony umarłym* (1971). Mur podzielił ludzi na Żydów i nie-Żydów. Akt fundacyjny różnicowania - założycielski gest dla realnego i symbolicznego, materialnego i duchowego podziału. Mur materializował, utrwalał i sankcjonował istniejące i wyczuwalne także wcześniej podziały. Mur i cały rozbudowany system oznakowania i wyodrębniania: druty obozu, opaski na rękę, pasiaki, wytatuowane numery, osobny system okupacyjnych przepisów prawnych. Świat podzielony natychmiast polaryzuje się. Zwłaszcza, że ów podział został dokonany wedle jednoznacznej aksjologii: na „gorszych” i „lepszych” - nawet jeśli ci „lepsi” są tylko „nieco lepsi” lub „chwilowo lepsi”. Nawet jeśli w intencjach tego, kto dokonuje podziału, taka waloryzacja ma znaczenie tylko socjotechniczne, jeśli nawet stanowi najoczywistszą realizację zasady *divide et impera* - dla dzielonych staje się najbardziej realnym faktem („po to był postawiony”). Tragizm podziału polega na tym, że zaczyna on pracować niejako samoczynnie. Zwłaszcza, jeśli stoi za nim bezwzględny, dobrze zorganizowany system represyjny pilnujący jego egzekwowania, zwłaszcza jeśli w świecie podlegającym dzieleniu nie ma równie potężne go sprzeciwu, zwłaszcza jeśli ów świat jest w jakimś stopniu podzielny... Wtedy...

Wtedy aktualizuje się odwieczny archetyp Binariususa - boga podziału, symbol szatana. Pierwotna, metafizyczna jedność podzieliła się na dwoje²⁰. Znakomity fizyk W. Pauli utrzymywał, iż wszelkie dzielenie należy do ciemnej strony rzeczywistości: materii, szatana. Mówił, że „dwudzielność jest bardzo dawnym atrybutem diabła (słowo *Zweifel* - wątpliwość, pierwotnie oznaczać miało *Zweiteilung* - dwudzielność)”²¹. Świat rozcięty na dwoje sprowadza nieprzejrzystość i różnorodność fenomenów ludzkiej rzeczywistości do prostych zasad systemu

19 Były zresztą one niejednokrotnie omawiane. Poza pracami Borwicza, poza cytowanym esejem Grynberga, trzeba wskazać zwłaszcza na prace I. Maciejewskiej: wstęp do W. Szlengla *Co czytałem umarłym; Pamiętnik Janusza Korczaka*, w: *Janusz Korczak. Życie i dzieło*, Warszawa 1982; *Getto warszawskie w literaturze polskiej*, w: *Literatura wobec wojny i okupacji*, Wrocław 1976; Wprowadzenie do antologii *Męczeństwo i zagłada Żydów w zapisach literatury polskiej*, jw. Z najnowszych publikacji wymieńmy także L. Neuger, *Żydzi w powojennej poezji polskiej*, „Zeszyty Literackie” 1989, nr 26.

20 Zob. C. G. Jung, *Psychologia a religia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 202-203, przyp. 48.

21 Takie zdanie Paulego przytacza W. Heisenberg, *Ponad granicami*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 57.

opozycji binarnych. Świat uporządkowany binarnie nie był jednak światem równowagi napięć. Odwrotnie, jego zasadą była asymetria i totalne zniszczenie wszelkiej możliwej równowagi. Tak widzi świat poeta getta W. Szlengel. Oto charakterystyczne tytuły jego wierszy: *Okno na tamtą stronę*, *Telefon* - „na tamtą stronę”. „Tamtą stroną”, „moje żydowskie okno”, drzewa w parku Krasieńskiego po „tamtej stronie” to „drzewa aryjskie”, „murek”, „sąsiedzi zza murka”, Warszawa, ta za murem - to „miasto Ariów”. Spojrzenie na „tamtą” Warszawę jest nielegalne: „kradnę zgaszoną Warszawę”, „kradnę sylwetkę Ratusza”. „Tamtą stroną” milczy: „- Warszawo... odezwij się... czekam...” Jest telefon, lecz „nie mam nawet do kogo zadzwonić”. Więc rozmowa, ale... z zegarynką. Zegarynka spokojnie wysłucha, choć jest „po tamtej stronie”, i „mówić się ze mną nie boi”. Nadal „wiatr nad murkami gna”, ale już „są serca, gdzie nic się nie zmienia”. Tyle, że jest to serce mechanizmu zegarynki. W języku na plan pierwszy wysuwają się takie kategorie gramatyczne, jak zaimki: my-wy, u nas -u was, my-oni, tu-tam. Pisze Jedlicki: „[...] powstają odgródzone od siebie »światy wyłączone« o odmiennych prawach życia i śmierci. Światy, w których nawet język jest różny, jak inny był język konspiracji i powstania od języka leśnej partyzantki, jak inny był język getta, język Pawiaka czy Lagersprache”²². Wydaje się, że dla wyodrębnionych wskutek podziału „światów wyłączonych” podstawową kategorią orientacyjną mowy są właśnie opozycje zaimków.

Rozpętany mechanizm różnicowania nabiera w świecie *szoah* charakteru totalnego. Różnice działają jak pluton egzekucyjny, Umschlagsplatz i krematorium równocześnie. Rozszerzają się i przenikają wszędzie. Ludzi różni nie tylko miejsce zamieszkania (getto) lub przebywania (obóz, więzienie), czy szczegóły ubioru (pasiaki, opaski), lecz w ogóle wszystko.

Powierzchnia ciała, widoczna strona człowieka: włosy, oczy, nos, uszy, plecy... Typowa sytuacja wygląda mniej więcej tak jak w przypadku bohaterki *Początku Szczypiorskiego*:

„Słyszała o tym błżeństwie z uszami kobiet żydowskich. Jeśli idzie o mężczyzn, kazano im rozpinąć rozporki. U kobiet szukali czegoś w muszli ucha. Sami nie wiedzieli, czego szukają. Ale byli skrupulatni i nie chcieli popełniać omyłek. Ktoś w Berlinie wymyślił, że muszla ucha żydowskiej kobiety nosi tajemnicze znamiona rasowe. Lecz nie było tych znamion. Więc grzebali palcami w uszach, przyglądali się uszom - i dalej niczego nie byli pewni.”

Lecz nie tylko powierzchnia, skóra, zewnętrzna powłoka: na różnicę otwarte też jest wnętrze ciała. Pisze Borowski (*Proszę państwa do gazu*): „Fachowi, rutynowani ludzie będą im grzebać we wnętrznościach, wyciągną złoto spod języka, brylant z macicy i kiszki odchodowej. Wyrwą im złote zęby”. Okazuje się, że nawet sposób pukania do drzwi różnicuje. Czytamy w *Żydowskiej wojnie* Grynbegra:

„- Pukasz jak dziad... - wyjaśniła pani Hanka.

Później dowiedziałem się, że »jak dziad« to znaczyło »jak Żyd«. Nie umiałem, okazuje się, pukać.

22 *Dzieje doświadczone i dzieje zaświadczone*, jw., s. 346.

Robiłem to zbyt cicho i jakby lęklawie, tak się przynajmniej wydawało. Ale ja pukałem w ten sposób tylko dlatego, że bolały mnie od tego palce. A pukać należało krótko i energicznie. Uczyłem się tego gorliwie.”

Typowy dialog w opowieściach o ukrywających się Żydach, dialog w sytuacjach „granicznych”, ma na ogół formę „identyfikacyjną”. Przykład rozmowy ze szmalcownikiem z Grynberga *Żydowskiej wojny*:

- „- Pani mi kogoś przypomina...
- Pan się na pewno pomylił (...).
- Ejże?... Chyba nie. Czy nie miała pani kiedyś trochę ciemniejszych włosów?...
- Nie, nigdy. Owszem, że trochę przytlenione, to prawda, ale tylko dlatego, że to teraz modne...
- A widzi pani. Modne... Ja się na tym trochę znam...”

I tak dalej aż do końca, czyli do odkrycia różnicy. Ludzie mają „dobry wygląd” lub „zły wygląd”. Ojciec w opowieści Grynberga wyglądał „źle”, więc miał małe szanse przeżycia; matka miała „dobry wygląd” - przeżyła. Są „aryjskie papiery”, lecz najlepsze są „murowane papiery”. Istotne jest „podobieństwo” i jego brak. W *Sielance Siaj* (z tomu *Ekipa „Antyгона”*, 1963) Grynberga mówi się wprost: „Ludzie również dziadka podziwiali, a Siaja chwalili, że taki ładny i taki niepodobny »na Żydka«”. To „podobny na Żydka” lub „niepodobny” jest syntezą wszystkich różnic. Ale na tym nie koniec procesu. Różnice - jak pouczają nas teoretycy różniczkowania, chociażby w fonologii - same w sobie nic nie znaczą. Ich rola to artykułowanie innych niż one sensów. Więc czytamy dalej w opowiadaniu Grynberga:

„Ludzie zapewniali, że nie, zupełnie niepodobny. Gospodynie brały Siaja na ręce. - I co takie dziecko winne? - dziwiły się głaszcząc jego grzywkę szorstkimi rękami. Siaj, trzeba przyznać, był nie mniej zdziwiony niż one.

- Winne?... A kto mówi, że winne? - odpowiadał dziadek zgrzytając ze złością diamentem po szkłe.”

Otóż to - nawet „niepodobny” a jednak „winny”. Wszystko w tym świecie jest znaczące. Mnóstwo nieistotnych zazwyczaj niuansów przekształciło się w różnicujące znaki. Wszystko jest znaczące, czyli wszystko może zdradzić. Najdosłowniej, zdradzić. Opowieści o *szoah* są jak opowieści detektywistyczne. Zwłaszcza te, w których mowa o ukrywaniu się. Świat *szoah* jest zajęty skrupulatnym, pedantycznym rozpatrywaniem różnic. Ludzie są „fizjonomistami”, „antropologami”, „detektywami”. Dociekliwość wydaje się powszechna. W tym świecie walka o przetrwanie staje się walką o zatarcie, ukrycie różnicy. Wokół tego skupia się cała aktywność bohaterów opowieści Grynberga, Szczypiorskiego, Rudnickiego i innych. Ta kwestia stanowi główną oś fabularną wielu utworów, tego dotyczą wszystkie funkcje fabularne, wszystkie punkty zwrotne, cała dramaturgia opowiadania. Różnice faktyczne lub urojone, ale i coś więcej. Są bowiem

sytuacje, gdy różnice nie różnicują, gdy nie mają żadnych materialnie uchwytnych różnic religijnych, antropologicznych, językowych, gdy papiery aryjskie są „murowane”, włosy naturalnie najjaśniejsze, a jednak problem „ukrycia” nie kończy się. Zostaje bowiem różnica absolutna, różnica różnic, różnica, przed którą nie można się praktycznie zabezpieczyć, różnica niematerialna, wobec której wszystkie inne są mało istotne. Jest to sama nazwa - miano. Można powiedzieć parafrazując znaną definicję J.-P. Sartre'a: Żydem jest ten, kogo hitlerowcy uznają za Żyda. „Piękna pani Seidenman” z powieści Szczypiorskiego ocalała tylko dlatego, że zdjęto z niej miano Żydówki.

Fenomenologia podziału i artykulacja różnicy prowadzi wprost do hermeneutyki śmierci. Im bliżej śmierci, tym mniej różnic. Oświęcim w opowiadaniach Borowskiego okazuje się jednym wielkim systemem obozowych różnic. Ów symboliczny mur idzie wszędzie, przenosi się także w obręb świata już wyłączonego jak obóz. Sama różnica „organizacyjna” - długo w naszej świadomości nieobecna - pomiędzy obozem koncentracyjnym i obozem zagłady. Obóz u Borowskiego prezentuje się jako rzeczywistość skazana na śmierć przez różnicowanie. Świat totalnych „obnażonych” różnic - nie tylko podział na Żydów i nie-Żydów, lecz i szereg innych. Jeżeli poza gettem i poza obozem są jeszcze jakieś możliwości zacierania różnicy, to tu jest już wszystko „ujawnione” i zdecydowane. W Oświęcimiu władza niepodzielnie Binarius. Wszystko, co opowiada Borowski, dotyczy podziału, zróżnicowania. Wbrew potocznym odczuciom o równości śmierci, wbrew naukowym opiniom o śmierci jako powrocie do stanu wyrównanych potencjałów, o entropii, bezładnym ruchu niezróżnicowanych i nieuporządkowanych cząsteczek - śmierć, o jakiej mówi się w literaturze *szoah*, różnicuje, wyodrębnia, dzieli. Hermeneutyka śmierci staje się hermeneutyką różnic. Ostatecznym bowiem sensem różnicowania jest podział na śmierć i życie. Właśnie w takiej, odwróconej, kolejności. Zatarcie ustalonej relacji między życiem i śmiercią, w której ta ostatnia naturalnie wieńczy każde życie. Tu następuje ostre przeciwstawienie, zerwanie i rozdzielenie związku życia i śmierci. Śmierć jest efektem podziału, życie zaś jednością. Takie przekonanie można wyczytać w wierszu Szlengla *Dwie śmierci*:

Na murku - patrząc w strony dwie,
podgląda kłótnie skrycie
to samo chciwe, sprytne, złe
i jednakowe życie.

I może jeszcze wyraźniej w *Sielance-Siaj* Grynberga: „Ludzie to przebierańce [...]. Jeden za Żyda, drugi za Turka, trzeci za chrześcijanina. A czy to kto może wiedzieć, kto kim naprawdę jest? Człowiek przecież sam nie wie, ile ma dusz i jaka jest każda? Najważniejsze jest to, że się urodził. Ci, którzy wymyślają najrozmaitsze prawidła, widać zapominają, że urodzili się pomiędzy nogami swoich matek i że wszyscy głuchli wtedy od krzyku. A o tym musi człowiek pamiętać, zwłaszcza w najgorszej chwili. O matce i o tej najważniejszej rzeczy, dla której ona cierpiała...” W świecie poddanym podziałowi, w którym działają już samoczynne mechanizmy różnicowania, sądy takie

jak powyższe mają - niestety - tylko wartość postulatów moralnych, prawd ogólnych. Różnica jest wtórna wobec jedności, także jedności życia i śmierci, w rzeczywistości *szoah* zajmuje jednak pozycję nadrzędną. Ma miejsce dramatyczna aksjologia śmierci. Do rangi szczególnie wartościowej - wprost „szczęśliwej” - urasta śmierć „naturalna”, „własna”. O dziadku z *Żydowskiej wojny* Grynberga mówi się, że miał wyjątkowo szczęśliwe życie: był właścicielem tartaku, doczekał się prawnuka, no i „zdążył umrzeć, jeszcze zanim się to wszystko zaczęło”. Także mąż pani Seidenman z *Początku Szczypiorskiego* zmarł na raka przed wojną i był „na szczęście niewidzialny i nieosiągalny dla prześladowców”. Szczęśliwa śmierć, piękna śmierć, sensowna śmierć, w odróżnieniu od tego, co później zaczęto nazywać śmiercią. Co tylko zewnętrznie, technicznie, przypominało śmierć. Przenikliwie dostrzegł to i wyraził J. Przyboś: „Hitlerowcy śmierci mordowanych Żydów chcieli odjąć nawet znaczenie, nawet miano śmierci”²³. A Borowski (*U nas, w Auschwitzu...*) napisze: „Bo może z tego obozu, z tego czasu oszustw będziemy musieli zdać ludziom żywym relację i stanąć w obronie zmarłych”. Rozumiemy, że ta „obrona zmarłych” dotyczy między innymi obrony samego „miana śmierci”, przywrócenie znaczenia temu mianu.

W świecie *szoah*, którego zasadą jest podział na Żydów i nie-Żydów, śmierć nie łączy ludzi, lecz dzieli. „Sąsiedzi zza murka”, nawet jeśli też są skazani na śmierć, różnią się stylem i sensem umierania. Tę okrutną semiotykę śmierci dwu światów rozdzielonych binarnie, przejmująco wykrzyczał Szlengel. Poeta szczególnie do tego upoważniony, bo przemawiający ze środka świata śmierci, z ówczesnej perspektywy, tak jak to wówczas odczuwało się po „tamtej stronie” muru. Nie ma jednej śmierci, śmierć nie jest - jak już wiemy - jednością. Są „dwie śmierci”, „nasza” i „wasza”, „żydowska” i „polska”:

Wasza śmierć i nasza śmierć
to dwie inne śmierci.
Waszą śmierć - to mocna śmierć,
szarpiąca na ćwierci.
(...)
Wasza śmierć - to śmierć od kul
dla czegoś - ...dla Ojczyzny.
Nasza śmierć - to głupia śmierć,
na strychu lub piwnicy,
nasza śmierć przychodzi psia
zza węgła ulicy.
Waszą śmierć odznaczy krzyż,
komunikat ją wymienia,
nasza śmierć - hurtowy skład,
zakopią - do widzenia.

Cały tekst zbudowany jest na takim kontraście „polskiej”, „pięknej” śmierci, i „żydowskiej”,

23 (*Jestem, pracownikiem słowa...*), w: *W trzecią rocznicę zagłady getta w Krakowie (13 III 1943-13 III 1946)*, Kraków 1946; przedruki w antologiach Borwiczka i Maciejewskiej.

„paskudnej”. Aż do przerażającego spotkania obydwu śmierci, spotkania, w którym „polska” śmierć „nie wita” żydowskiej:

I w czarną noc przez smugi mgieł
nad miastem - w mroków piekle,
dwie śmierci przeklinają się,
złorzeczając sobie wściekle.

Wizja „przeklinających się śmierci” stała się - jak widzimy dzisiaj - ponurym faktem. Styl i poetyka umierania, właśnie sam styl, zajmuje w literaturze *szoah* wiele miejsca i nabiera charakteru odrębnego problemu. To, co zapisał zamordowany poeta getta, prześladowuje także tych, którzy przeżyli. Duże partie wyznań Marka Edelmana są temu poświęcone. Są to refleksje oparte na własnym bezpośrednim doświadczeniu i brzmią jak komentarz do wiersza Szlengla. Opozycja z wiersza konkretyzuje się w opowieści Edelmana spisanej przez H. Krall. „Polską” śmierć symbolizuje Krystyna Kraheńska - „warszawska Syrenka”, poetka, zginęła w powstaniu warszawskim. Piękna, wysoka, jasnowłosa, biegnie w słońcu przez pole słoneczników. Wszystko rozjaśnione, słoneczne. Czytamy u Krall: „Cóż za piękne życie i piękna śmierć. Prawdziwie estetyczna śmierć. Tylko tak należy umierać. Ale tak żyją i umierają piękni i jaśni ludzie. Czarni i brzydzy żyją i umierają nieefektywnie: w strachu i ciemności”²⁴. Pojawia się opozycja „jasny człowiek” - „czarny człowiek”. „Czarny człowiek” to na przykład taka Rywka Urman - straszliwy przypadek ludożerstwa w getcie. Krall rozwija ten kontrastowy wątek „jasnej” Kraheńskiej i „czarnej” Rywki w całości już „własnej” powieści *Sublokatorka* (1985). Realny i symboliczny. Edelman przekłada ten kontrast jeszcze na porównanie swojej walki w powstaniu warszawskim i w getcie. O walce w powstaniu warszawskim powie swojej rozmówczyni: „słuchaj, jaka wspaniała, jaka komfortowa była to walka”.

Różnica między śmiercią „żydowską”, śmiercią „czarnego człowieka”, a śmiercią „polską”, śmiercią „jasnego człowieka”, dotyczy także mocno zakorzenionej, zwłaszcza w świadomości polskiej, różnicy między śmiercią w walce, z bronią w ręku, i śmiercią bez walki, bez broni. Ta pierwsza uchodzi za „godną”, „ludzka”; - druga miałaby być mniej godna, „niehumanitarna”, „jak bydlę na rzeź”. Łączyło, się z tym antysemityczne przeświadczenie o rzekomo organicznej niezdolności i wręcz wstręcie Żydów do jakiegokolwiek formy militarnej walki, „czynu zbrojnego”, wojska etc. W kulturze, gdzie walka zbrojna zajmowała na skali społecznych wartości niezwykle wysokie miejsce, taka etykieta musiała wywoływać pogardę. (Dopiero w naszych czasach mit ten został obalony przez błyskotliwe sukcesy wojenne Żydów w Izraelu.) Ta pogarda przenosi się nawet do Oświęcimia i sięga absurdu, gdy jedni skazani na śmierć (nie-Żydzi) dziwią się, że ci inni skazani na śmierć. (Żydzi) nie „rozwalili krematorium”. Jedyne sensowne w tej sytuacji pytanie: „A dlaczego wy tego nie zrobicie?” - musi pozostać bez odpowiedzi. Tak to utrwalił Borowski

24 *Zdążyć przed Panem Bogiem*, s. 19.

(*Proszę państwa do gazu*). Człowiek, który walczył - Marek Edelman - powiada, że powstańcom w getcie szło z jednej strony o wybór śmierci, z drugiej o pokazanie światu, że Żydzi właśnie walczą. Lecz tak naprawdę nie ma różnicy między śmiercią w walce i śmiercią w komorze gazowej - „niegodna śmierć jest tylko wtedy, kiedy się próbowało przeżyć cudzym kosztem”. Ten fragment *Zdążyć przed Panem Bogiem* odsłania pewne istotne prawdy. Mówi Edelman o ludziach, którzy szli spokojnie na śmierć, że było to godne, albowiem: „To jest znacznie trudniejsze od strzelania. Przecież o wiele łatwiej się umiera strzelając - o wiele łatwiej było umierać nam niż człowiekowi, który idzie do wagonu, a potem jedzie wagonem, a potem kopie sobie dół, a potem rozbiera się do naga...” Jego rozmówczyni dodaje nie mniej istotną obserwację, że „łatwiej nam patrzeć na ich śmierć, kiedy strzelają, niż na człowieka, który kopie sobie dół”. Odkrycie godności i męstwa w obliczu śmierci poza oporem militarnym. Władysław Szlengel, naoczny świadek wymarszu Janusza Korczaka z dziećmi na Umschlagplatz, natychmiast opisał to w wierszu *Kartka z dziennika „akcji”*: jak „szedł prosto na przedzie”, „bez lęku”, dzieci „czyściutko ubrane”, „piątkami - spokojnie”. Ten, który nie opuścił najbiedniejszych, najbardziej bezbronnych - „był jedynym dumnym żołnierzem”. Znamienne przesunięcie: opiekun sierot - żołnierzem. Korczak i jego dzieci nie są „czarnymi ludźmi”. W zakończeniu tego wiersza Szlengel wprost zwraca się do „jasnych ludzi”, przeciwstawia ich wyobrażeniom o oporze właśnie czyn Korczaka - opór moralny, siłę ducha, wierność w sytuacji granicznej:

Czy słyszycie, sąsiedzi zza murka,
Co na śmierć naszą patrzycie przez kratę?
Janusz Korczak umarł, abyśmy
Mieli także swe Westerplatte.

Reinterpretacja Westerplatte w kategoriach moralnych, jako duchowej twierdzy, powróciła po raz drugi w przemówieniu papieża Jana Pawła II wygłoszonego (12.06.1987) w miejscu owego symbolicznego oporu militarnego. Westerplatte, Korczak, poeta getta warszawskiego, papież-Polak: korespondencje zupełnie niezwykle.

4.

Różnice w doświadczeniu poetów, którzy zginęli; tych z żydowskiej strony muru: Władysław Szlengel (1914-1943), Henryka Łazowertówna (1910-1942), Zuzanna Ginczanka (1917-1944), i tych po polskiej stronie: Krzysztof Kamil Baczyński (1921-1944), Tadeusz Gajcy (1922-1944), Andrzej Trzebiński (1922-1943), Zdzisław Stroiński (1921-1944). Inny świat przedstawiony, inna przestrzeń, bohaterowie, rekwizyty, w ogóle inna poetyka. Te różnice ujawniają się nawet u tych, którzy byli w tym samym miejscu śmierci, w Oświęcimiu. Wystarczy zestawić opowiadania obozowe Borowskiego i wiersze Wygodzkiego z tomu *Pamiętniki miłości*, 1948. Z tych różnic zdawał sobie sprawę wówczas Szlengel. Pisał o tym w przejmującym prozatorskim tekście *Co*

czytałem umarłym, pisał przede wszystkim we wstępie *Do polskiego czytelnika*. Niezwykle zapisy. Szlengel, jak współczesny semiotyk, opisuje sytuację komunikacyjną poety getta, swoją i swoich wierszy. Podkreślmy, sytuację poety piszącego po polsku, czyli polskiego poety. Mur, który rozdzielił ludzi, uczynił z poety „kronikarza tonących”, pisarza świata wyłączonego, pisarza obiegu zamkniętego. Mur zerwał komunikację radykalnie i ostatecznie. Na zawsze. Teksty pisane przez skazanego na śmierć dla skazanych na śmierć („czytane umarłym”). Przez poetę wyłączonego, mówiącego o świecie wyłączonym dla publiczności wyłączonej. A będą czytane przez „sąsiadów zza murka” nie tylko w innym czasie, lecz także mających za sobą inne doświadczenia, należących do innego świata. Zerwany kontakt i funkcja fatyczna, w znacznym stopniu zniszczony jest wspólny kontekst i funkcja referencyjna wypowiedzi. Pozostaje wspólny kod - język polski, ale i on częściowo staje się pusty. Bowiem te same znaki językowe oznaczają różne desygnaty. Poeta języka polskiego zaczyna czuć się jakby pisał innym językiem. Pisze przedmowę *Do polskiego czytelnika*. Różnica umieściła się wewnątrz mowy. Różnica, która z polskiego poety uczyniła Innego.

Po drugiej stronie muru, wśród sąsiadów i świadków, dostrzegł ten dramat Cz. Miłosz. W *Campo di Fiori* powie:

Język ich stał się nam obcy
Jak język dawnej planety.

W poetyckim i symbolicznym skrócie dostrzegł i nazwał kontrast losów i postaw: „dźwięki skocznej muzyki” i „salwy za murem getta”. Konkretna sytuacja historyczna i zarazem prawidłowość uniwersalna. W wierszu *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* Miłosz odkrywa jeszcze inną prawdę:

Cóż powiem mu, ja, Żyd Nowego Testamentu,
Czekający od dwóch tysięcy lat na powrót Jezusa?
Moje rozbite ciało wyda mnie jego spojrzeniu
I policzy mnie między pomocników śmierci:
Nieobrzezanych.

W *Campo di Fiori* żywi są przeciw ginącym; racja jest po stronie żywych. Decyduje o tym pragmatyka życiowa, przepływ czasu, zapomnienie. W drugim tekście inaczej - martwi mają rację przeciw żywym. Ci ostatni zawsze pozostaną „pomocnikami śmierci”. Decyduje o tym porządek moralny. Lévinas powiada, że w porządku etycznym „ja” jest zawsze zobowiązane wobec bliźniego, odpowiedzialne za niego. Jestem wobec Innego zawsze w pozycji winnego. Niezależnie od konkretnej sytuacji. Doświadczenie świadka ma więc naturę ambiwalentną. Według Lévinasa „śmierć drugiego człowieka może stanowić dla mnie doświadczenie podstawowe”, „wydarzenie, którego znaczenie jest nieskończone”. Pochylenie się w stronę Innego, lecz nie po to, aby za niego mówić, lecz po to, żeby mówić o sobie wobec Innego, odsłonić swoją sytuację wobec Innego. Tak

jak u Miłosza: Cóż powiem mu...

Są różnice i style umierania, są też różnice i style patrzenia na śmierć. Miłosz, Andrzejewski (*Wielki Tydzień*, 1945), Rudnicki (*Wielkanoc*, 1947) pokazują karuzelę, świadków-widzów zagłady getta, świadków niecodziennego widowiska, ciekawego wydarzenia. Świadkowie, bezwiedni „pomocnicy śmierci”. W ten sposób „druga strona” muru potwierdza realność zerwania komunikacji w przestrzeni społecznej, pozaliterackiej. Literatura zaświadcza, że dostrzegła taki zespół faktów, że w ogóle zaistniał taki problem. Sama literatura mówiąc o tym, odsłaniając fakty, wznosi się ponad tę rzeczywistość i należy do innego świata. Wpisuje się w porządek inny niż ten zaprojektowany przez Binariusza.

Janusz Korczak zanotował 15 maja 1942 roku rozmowę dziewczynek. W wyniku tej rozmowy zdziwiona dziewczynka robi wielkie odkrycie: „Jestem człowiekiem. Jestem Helcia. Jestem dziewczynka. Jestem Polka. Jestem córeczka mamusi, jestem warszawianka... Jak ja dużo jestem.” To było trzy miesiące przed śmiercią Helci.

Franz Rosenzweig w *Gwieździe Zbawienia* zwraca uwagę, że pierwszym pytaniem Boga jest pytanie: „Gdzie Ty jesteś?” Pytanie o Ty pozwala odkryć Ja; Ja odkrywa siebie pytając o Ty. Ty jesteś, więc Ja jestem.

Bogdan Wojdowski (*Chleb rzucony umarłym*) biblijną sytuację przenosi w koszmar getta, sarkastycznie parafrazując Biblię, interpretację Rosenzweiga i filozofię... Kartezjusza: „Jakow, Jakow. Gdzie jesteś? [...] - Jestem. Zdycham, więc jestem.”

Emanuel Lévinas powiada, że twarz Innego formułuje pod naszym adresem żądanie. Czego domaga się? „Aby go nie zostawiać samego. Odpowiedź: oto jestem. Moja przytomność, może daremna, jest jednak bezinteresownym aktem przytomności i odpowiedzialności za bliźniego. Odpowiedzieć: oto jestem, już jest spotkaniem z obliczem.”

Literatura polska odpowiada na to wyzwanie trzykrotnym - Jestem.

Julian Strykowski wyznaje, że pisząc na tematy żydowskie mówi Jestem. Bo jest się - przyznając się do siebie.

Andrzej Szczypiorski w *Początku* zezwala Polakowi, który pomógł przechować dziecko żydowskie, powtarzać sobie Jestem. Bo jest się - przyznając się do Innego.

Jerzy Ficowski w wierszu *Twoje matki obie* wkłada w usta kobiety, która miała dwie matki - żydowską i polską - słowo Jestem. Bo jest się - przyznając się do obydwu.

Ze świata *szoah* rozlega się głos: Gdzie jesteś?