

SŁAWOMIR JACEK ŻUREK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*



<https://orcid.org/0000-0002-6576-6598>



חורבנות

Żydowskie klęski w poezji Aleksandra Wata

חורבנות

Jewish Calamities in the Poetry of Aleksander Wat

Abstract

In Judaism, calamity [Hebr. חורבן *churban*, plural. חורבנות *churbanot*] is a cultural category that is not necessarily characterized as negative. It is viewed as a form of purification, which begins a crisis that finally leads to a religious and moral recovery. Three most important *churbanot* are usually recognized in the history of Israel: the destruction of Salomon's Temple by Nebuchadnezzar (586 B.C.) followed by the Babylonian captivity, the destruction of Herod's Temple by Titus (70 A.D.) with the subsequent dispersion of Israelites (Hebr. גלות ['galut']) and the Holocaust (1939–1945 A.D.), a planned and methodical extermination of European Jews.

All these experiences of Jewish disaster strongly resonated with the work of Aleksander Wat (1900–1967), a Polish poet with Jewish roots. Two of his poems are analyzed here. The first one (consisting of two parts), entitled *Na melodie hebrajskie* ['To Hebrew Tunes'] (from the volume *Wiersze* ['Poems'], 1957), explicitly mentions two *churbanot*: the Babylonian captivity and the diaspora of 70 A.D. The other poem is the third part of *Pieśni wędrowca* ['The Songs of a Wanderer'] (from the volume *Wiersze śródziemnomorskie* ['Mediterranean Poems'], 1962). It allusively mentions the Holocaust as the greatest Jewish disaster. In each case, the *churban* helps to identify the heart of Jewish identity. Because the Shoah cannot be said to have any positive consequences, Wat treats it in mystagogical terms, i.e., as a mystery.

* Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut
Literaturoznawstwa, Międzynarodowy Ośrodek Badań nad Historią i Dziedzictwem Kulturowym
Żydów Europy Środkowej i Wschodniej, Pracownia Literatury Polsko-Żydowskiej
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
e-mail: slawomir.zurek@kul.pl

Kłęska [hebr. חורבן *churban*, l.mn. חורבנות *churbanot*] nie jest w judaizmie kategorią kulturową jednoznacznie nacechowaną negatywnie. Postrzega się ją bowiem jako formę oczyszczenia, rozpoczynającą kryzys finalnie wiodący do odnowy religijnej i moralnej. W historii Izraela zwykło się mówić o trzech najważniejszych *churbanot* (zob. Rubenstein 1992: 164–165). Pierwszym było zburzenie Świątyni Salomona przez Nabuchodonozora (586 p.n.e.) i niewola babilońska, drugim — zburzenie Świątyni Heroda przez Tytusa (70 n.e.) i rozproszenie ludu Izraela po całym ówczesnym świecie, a trzecim — Holokaust (1939–1945 n.e.) i drobiazgowo zaplanowana oraz zrealizowana eksterminacja europejskich Żydów. Tak więc za pomocą terminu *churban* w optyce judaistycznej określa się czas, w którym Izrael doświadczał jakiejś fundamentalnej dla swojej tożsamości tragedii — bądź utraty ojczyzny, bądź upadku głównego miejsca kultu, bądź ostatecznie — zagłady żydowskiego świata.

W wypadku dwóch pierwszych rodzajów można uznać za teologiem żydowskim, Ignazym Maybaumem¹, że Bóg poprzez tego typu wydarzenia w sposób szczególny ingerował w historię Żydów, zamykając daną erę i inaugurując nowy okres. Jednak do interpretacji doświadczenia Holokaustu tego rodzaju dziejowa rekapitalizacja i zastosowanie jej jako historiozoficznej matrycy, wydaje się nader kontrowersyjne. Był on bowiem kłęską, nieodwracalną, której trudno przyznać status Bożej ingerencji. Stosując racjonalną refleksję, można jedynie podkreślić mistagogiczny charakter Zagłady i zinterpretować ją w kategoriach tajemnicy cierpienia. Trudno też doszukać się w Holokaucie jako trzecim *churbanie* jakiegokolwiek pozytywnego aspektu historiozoficznego. Takim w trakcie pierwszej kłęski było odkrycie przez Żydów misyjnego charakteru judaizmu (jako systemu do praktykowania poza wyznacznikami religijności: bez kapłana, bez świątyni i bez ofiary), przy drugiej — utrwalić znaczenie synagogi (fundamentalnej instytucji wewnątrz żydowskiego życia religijnego). W wypadku trzeciego *churbanu*, czyli Holokaustu, nie można mu przypisać żadnych korzystnych konsekwencji ani dla religii, ani dla tradycji, ani dla kultury żydowskiej. To, co należy dostrzec, to jego prymarne znaczenie dla kształtowania nowej modernistycznej żydowskiej tożsamości. Wydaje się też, że w optyce post-zagładowej poszczególne *churbany* pozostają ze sobą w ścisłym związku ontycznym i historiozoficznym.

¹ Jego najważniejszym dziełem była monografia z 1965 r. *The Face of God after Auschwitz*; oprócz niej napisał także: *The Faith of Jewish Diaspora* (1962) oraz *Happiness Outside the State: Judaism, Christianity, Islam: Three Ways to God* (1980).

Wszystkie wymienione powyżej żydowskie doświadczenia klęski, ruiny czy katastrofy znalazły swoje ważne miejsce w twórczości polskiego poety o żydowskim rodowodzie — Aleksandra Wata (1900–1967). Omówimy tu dwa jego liryki związane z poruszaną kwestią. W pierwszym (dwuczęściowym): *Na melodie hebrajskie* (z tomu *Wiersze*, 1957) jest wprost mowa o dwóch *churbanot*: niewoli babilońskiej z VI w. p.n.e. i diasporze roku 70 n.e. (Wat przywołuje je niechronologicznie — o diasporze pisze w roku 1949, a o niewoli babilońskiej w 1956, jednak omówienie będzie w kolejności historycznej). Drugi liryk to III częśćka *Pieśni wędrowca* (z tomu *Wiersze śródziemnomorskie*, 1962), w której aluzyjnie jest mowa o Zagładzie jako największej żydowskiej katastrofie.

Zburzenie Świątyni Salomona i niewola babilońska

*...a w ich cieniu harfiarze siedzą i kołyszą
głowy w dłoniach wyschniętych...*

Kornel Ujejski

Nad brzegami Babilonu siedzieliśmy strudzeni.

„Śpiewajcie! — krzyтели nam dozorczy —

Śpiewajcie a żwawo

Syjonu pieśń orężną i hymn do Jahwe rzewny.

Niech nam uszy upieszczą pieśni ciemiężonych!”

Śpiewalibyśmy —

gdyby pieśń nasza była jadem!

Śpiewalibyśmy —

gdyby słowo jej było sztyletem!

Śpiewalibyśmy —

gdyby śpiew nasz był przekleństwem —

a nie radością, nie wolnością, nie błogosławieństwem!

Co wiedzą o Jahwe Baala czciciele

i co — o słodkim szpiku pieśni syjońskich!

A byli wśród nas tacy, co śpiewali obcym.

I wargi ich trądem poraził Sprawiedliwy,

harfy ich strzaskane, świeczniki w proch wdeptane

i domy ich podane w hańbę opuszczenia.

(Paryż, czerwiec 1956)

W tej części liryku *Na melodie hebrajskie* Wat trawestuje, a jednocześnie komentuje według zasad hermeneutyki judaistycznej Psalm 137, noszący tytuł *Nad rzekami Babilonu* (w Biblii hebrajskiej: hebr. על נהרות בבל — *al nerot bawel*; zob. *Biblia hebrajska* 2003). Psalm ten stanowi kwintesencję żydowskiego doświadczenia wygnania. Jest opisem stanu ducha tych, którzy wskutek wydarzeń z roku 597 p.n.e. (i lat następných, których kulminacją był rok 586 p.n.e.), a więc oblężenia Jerozolimy przez króla babilońskiego Nabuchodonozora, zdołbycia jej, ograbienia i zniszczenia, znaleźli się w niewoli. Początkowo uprowadzono do Babilonii tylko arystokrację żydowską (z kapłanami i lewitami) wraz z królem Judei Joachinem (będącym ostatnim władcą z rodu króla Dawida). Kolejne etapy objęły pozostałych Żydów: druga ich grupa przybyła do Babilonii ponad dziesięć lat później w roku 586 p.n.e, a trzecia — w roku 582 p.n.e. (zob. Borzymińska 2003). W ten sposób rozpoczęła się trwająca około sześćdziesięciu lat niewola babilońska [hebr. גלות בבל — *galut bawel*]. Dane na jej temat są sprzeczne, np. liczba żydowskich wygnańców według jednych źródeł wynosiła około dziesięciu tysięcy mężczyzn, według innych — dwadzieścia. Jednak to, co miało największy wpływ na późniejszą cywilizację śródziemnomorską i świadomość historyczną, to zapisany w Biblii hebrajskiej obraz Żydów pędzonych do obcej ziemi, który stał się toposem kulturowym często eksploatowanym w literaturze i sztuce. Powiązani, skuci, terroryzowani, torturowani, na każdym kroku doznający upokorzeń byli prowadzeni w kolumnach na Wschód, by ostatecznie zostać skoszarowanymi na przedmieściach Babilonu. Część wygnańców rozmieszczono w babilońskich koloniach, m.in. w ziemi Chaldejczyków nad rzeką Kwar (Kebar) w miejscowości Tel-Abib, gdzie został osadzony i zdegradowany król judzki — Joachin. To właśnie tam i wtedy wzbudził Bóg proroka Ezechiela.

Babilończycy wykorzystywali Żydów do robót budowlanych i rolniczych (zob. Borzymińska 2003: 229). Szacuje się, że ogółem w latach 597–582 p.n.e. zostało uprowadzonych około 120 tysięcy osób.

Należy przy tym mieć świadomość, że położenie Żydów w Babilonii — mimo tego, że byli tam niewolnikami — z roku na rok się poprawiało, a niedługo po śmierci Nabuchodonozora (562 r. p.n.e.) zezwolono im na zakładanie własnych wsi, budowanie domów, uprawianie ogrodów. Nie przeciwstawiano się też zawieraniu przez nich małżeństw i posiadaniu potomstwa. Część z nich nawet się tam wzbogaciła i powiększyła swoje posiadłości. Stopniowo też Żydzi zaczęli cieszyć się swobodą religijną. Funkcjonowały również dawne struktury świątynne — działali *mewinim* (hebr. l.mn. starsi), a także *sofrim* — dawni urzędnicy świątynni, trzymający pieczę nad przestrzeganiem Prawa. Bardzo ważną ich inicjatywą stała się praca nad porządkiem świętych tekstów, które udało im się zabrać ze sobą do niewoli. Wtedy też narodziła się pierwsza koncepcja przygotowania komentarzy do Tory, mających tłumaczyć, w jaki sposób przestrzegać Przykazań w różnych sytuacjach, nawet tych ekstremalnych. W ten sposób zaczął powstawać pierwszy zrąb późniejszego Talmudu. (Po przegranej wojnie Babilończyków z Persami 539/538 r. p.n.e. większość Żydów powróciła na ziemię Izraela w 537 r. p.n.e. i podjęła pracę nad odbudową Jerozolimy, a w niej Świątyni, jak również nad odnową religijną i moralną narodu wybranego.)

Dzięki obecności Żydów na tych terenach i funkcjonowaniu gmin żydowskich od wieku VI w. p.n.e. później — w pierwszych wiekach naszej ery — w miejscowościach Nisibis i Nehar Pekod założono akademie talmudyczne. Ich rozkwit nastąpił na początku III w. n.e., kiedy to po upadku powstania Bar Kochby przybyli z Palestyny do Babilonii wielcy uczeni żydowscy. Wtedy powstała akademie talmudyczna w Surze (219 n.e.), która przez osiem

wieków stanowiła jedno z najważniejszych żydowskich centrów naukowych (zob. Borzymińska 2003, 229). Dziełem tamtejszych badaczy (tzw. amoraitów) był Talmud Babiloński. Paradoksalnie niewola niejako więc przyczyniła się do posiadania przez świat żydowski najważniejszego dzieła prawnego, religijnego i etycznego, jakim jest Talmud do dzisiejszego dnia służący odnowie Żydów.

Wata w swoim wierszu koncentruje się nie na historiozoficznym wymiarze niewoli, lecz raczej jej wpływie na kształtowanie się żydowskiej tożsamości. Dla poety babilońskie doświadczenie Izraela jest ponadczasowe, wciąż trwające. Widać, że osoba mówiąca głęboko identyfikuje się z nim, mówi bowiem: „Nad brzegami Babilonu siedzieliśmy strudzeni” [podkreśl. S.J.Ż.]. Następujący po tym cytat z psalmu 137 (trzeci werset) w autorskim dowolnym tłumaczeniu pokazuje wrogów Izraela nazwanych „dozorcami” jako ciemiężących nie tylko ciało, lecz także ducha, chcąc zmusić Żydów do śpiewania, i ma to być „Syjonu pieśń orężna i hymn do Jahwy rzewny”, a więc to, co wykonuje się w kulcie świątynnym, teraz mające służyć rozrywce — „upieszczyć uszy” ciemiężców. Głęboko upokarzające żądanie spotyka się z radykalną odnową ze strony Żydów sformułowaną przez Wata jako komentarz do powyższego cytatu. Wyrażony jest w trybie warunkowym i rytmizowany poprzez trzykrotne powtórzenie „Śpiewalibyśmy — gdyby”: 1) „pieśń nasza była jadem”, 2) „słowo jej było sztyletem”, 3) „śpiew nasz był przekleństwem”. Zastosowane tu w formie podmiotu rzeczowniki „pieśń”, „słowo” i „śpiew” stają się wyrażeniami synonimicznymi — pieśń to bowiem forma wyrazu słowa, a ono może być (i w starożytności najczęściej było) artykułowane wokalnie. Kiedy zaś przywoła się oryginalne terminy hebrajskie: pieśń [שיר — *szir*], słowo [דבר — *dawar*] i śpiew [שירה — *szira*], odsłania się kolejny poziom rozumienia tekstu Wata, poprzez utworzenie biblijnego ciągu znaczeniowego, ujawniający się w pełni w paralelnych dopełnieniach: jad [ארס — *eres*], sztylet [פגיון — *pigjon*] i przekleństwo [ארור — *arur*], a odwołujący się do Księgi Estery [hebr. מגילת אסתר — *Megilat Ester* — ‘Zwój Ester’] — jednej z ksiąg biblijnych, będącej zapisem dziejów Izraela w niewoli babilońskiej. Warto w tym miejscu odnotować fakt, że w tradycji żydowskiej — żydowska królowa (jako żona króla Persji Achaswerosa) Estera ukryta jest pod postacią „rzeki”. Ówczesny, także żyjący na wygnaniu, mędrzec żydowski — Mardocheusz, w Księdze Estery tak tłumaczy swój sen, w którym pojawia się królowa:

[...] nic w nim nie było na próżno: małe źródło, które stało się rzeką, potem było światło i słońce, i woda wielka. Rzeką tą jest Estera, którą poślubił król i uczynił królową. A dwa smoki to jestem ja i Haman, narodami zaś są ci, którzy zgromadzili się, aby wygładzić imię Żydów. A naród mój to Izrael, który wołał do Boga i został ocalony. Pan ocalił naród swój i uwolnił nas Pan ze wszystkich nieszczęść, i uczynił Bóg znaki i cuda, jakie nie działy się wśród pogan. (Księga Estery 10, 3a–3f)

W lirycznej wypowiedzi Wata znajduje się przynajmniej kilka istotnych elementów nawiązujących do *Megili Ester* i babilońskiej niewoli. Żydom w Babilonie religia zabraniała śpiewać pieśni świątynnych (tzw. syjońskich), gdyż na ten czas ustał kult świątynny, a nastał okres żałoby (w związku z nieistnieniem kultu świątynnego w tradycyjnym judaizmie do tej pory nie używa się żadnych instrumentów podczas nabożeństw w synagodze). Sytuacja ta stała się dla Izraela słowem od Boga, a ten uczynił cud i ją zmienił na korzyść swojego Ludu: „sztylet”, który podniósł na nich Haman, chcący wszystkich Żydów zgładzić, obrócił się przeciw niemu; „jad” (słowo oznaczające w hebrajskim także nienawiść), który miał zatruć Izraela, stał się trucizną dla Hamana i jego narodu, a „przekleństwo” jakie miało spaść na Żydów, przekształciło

się w błogosławieństwo. Do dziś w święto Purim (per. *pur* — ‘los’; *purim* — ‘losy’), ustanowione na pamiątkę tamtych wydarzeń, Żydzi spektakularnie nadużywają alkoholu, upijając się niejako do utraty jasnego pojmowania rzeczywistości, co się określa jako stan *adlojada* (aram. עֵד לֹא יִדַע) niepozwalający odróżnić błogosławienia Mordechaja [hebr. בְּרוּךְ מֹרְדֵכַי — *baruch Mordechaj* ‘błogosławiony Mordechaj’] od przeklinania Hamana [hebr. אֲרוּר הָמָן — *arur Haman* ‘przeklęty Haman’] (zob. Brzewska 2003: 45). Ma to przypominać, że działania Boga są poza ludzkim rozumem, nie do ogarnięcia przez człowieka.

Wat retorycznie pytając: „Co wiedzą o Jahwe Baala czciciele / i co — o słodkim szpiku pieśni syjońskich!”, nawiązuje do praktykowanej przez nich odrażającej dla Żydów idolatrii. Ostatni fragment wiersza wskazuje na fakt, że również niektórzy Żydzi jej ulegali — tchórzliwie odrzucając swoją tożsamość, wbrew zasadom judaizmu, „śpiewali obcym”. Bóg, który się brzydzi bałwochwalstwem, nie pozostawił tego bez kary: „wargi ich trądem poraził”, „harfy ich strzaskane, świeczniki w proch wdeptane / i domy ich podane w hańbę opuszczenia”. Obraz ten bardzo przypomina pejzaż wielu miejsc w Europie po Holokauście. Tu jednak zostali zgładzeni nie czciciele bożków, lecz prawie wszyscy europejscy Żydzi. W ten sposób Zagłada stała się żydowską klęską wyznaczającą zupełnie nowy, nieznaną topos kulturowy niwelujący dotychczasowy porządek bożej sprawiedliwości i bożą strategię odkupienia Izraela (zob. Żurek 2019).

Zburzenie Świątyni Heroda i galut

*Pod te stare rzymskie łuki
przyszedł Żyd z ghetto*

Tytus Teofil Lenartowicz

Dążyłem do ciebie
od małego dziecka,
o piękna i mocna
tryumfalna
bramo Tytusowa!

W połowie drogi życia zagubiony mrocznej
w labiryntach lochów i szpitalnych izb
o tobie marzyłem,
piękna i mocna
Romy wiekuiestej
tryumfalna
bramo Tytusowa.

Przecież kiedym stanął przed tobą, bramo Tytusowa
— o grozo! o hańbo! —
ujrzałem

rytą w kamieniu
 twarz mego ojca.
 Jego barki ugięte
 pod świętą menohrą!
 Jego ręce spętane
 twoimi łańcuchami!
 Jego oczy znękanie
 oczy zaprzysiężone
 na bunt nieustający

na wieczną nienawiść
 — tryumfalny
 dziś pogruchotany
 Rzymie pogański!
 Nie przejdę
 nie przejdę
 o siostry judejskie
 nie przejdę
 pod łukiem Tytusa.

(Rzym 1949)

Pierwsza część liryku *Na melodie hebrajskie*, jak to już było wspomniane, została napisana przez Wata kilka lat po Holokauście, wkrótce po powstaniu państwa Izrael (zob. Pietrych 2020). Świat przedstawiony ma w nim strukturę dychotomiczną. Centrum stanowi rzymski łuk triumfalny — Brama Tytusa, przez którą nie wolno było przechodzić Żydom od zburzenia Drugiej Świątyni przez tego cesarza i ich wygnania w roku 70 n.e. (zakaz ten obowiązywał aż do proklamowania Izraela w roku 1948), gdyż obelisk ten, upamiętniając sukcesy Cesarstwa Rzymskiego, symbolizował wielką klęskę narodu wybranego.

Niewątpliwie głównym tematem tej części wiersza, tak jak i omówionej wcześniej, jest kształtowanie się we współczesnych Żydach tożsamości opartej na trzech *churbanot*. Po Zagładzie ci, którzy ją przeżyli, stali się, jak niegdysiejsze pokolenia, ludem wędrownym, nomadami, wygnańcami, wracającymi do swojej starożytnej ojczyzny z *galutu* — rozproszenia, będącego konsekwencją poczynań Tytusa. Pojęcie *galut* wyrażało zarówno stan pozbawienia Żydów ojczyzny, jak i towarzyszącego im poczucia wyobcowania w krajach, w których przyszło im żyć. Greckim odpowiednikiem tej kategorii był termin diaspora, jednak ten używano jeszcze przed zburzeniem Drugiej Świątyni na określenie Żydów opuszczających swoją ziemię dobrowolnie głównie z powodów ekonomicznych, politycznych oraz społecznych i osiedlających się głównie w państwach położonych w basenie Morza Śródziemnego. Na poziomie refleksji judaistycznej diaspora nie była postrzegana jako zjawisko destruktywne, za które uważano *galut* stanowiący zaburzenie boskiego porządku w postaci „wygnania *Szechiny*” (jak określali to mistycy żydowscy, aczkolwiek według nich nadal towarzyszyła ona swojemu lu-

dowi jako שכ״נה בגלות — *Szechina be-galuta* [hebr. ‘obecność Boża na wygnaniu’]). W tej koncepcji zakończenie galutu miało być związane z osobą Mesjasza mającego przyprowadzić wygnanców na powrót do Ziemi Świętej — łącznie z ich zmarłymi. Żydzi żyjący w galucie byli najczęściej prześladowani (głównie przez chrześcijan, a później muzułmanów): zamykano ich w gettach, ograniczano prawa obywatelskie, wielokrotnie dokonywano ekspulsji, stawali się ofiarami pogromów.

Łuk tryumfalny cesarza Tytusa w Rzymie jest w liryku obiektem, do którego bezpośrednio zwraca się osoba mówiąca, tytułując go „bramo Tytusowa!” i ujawniając swoją niedyskretną relację do upersonifikowanego pomnika. To obiekt fascynacji („o tobie marzyłem”) i zachwytu (pojawiające się w dwóch miejscach sformułowanie „o piękna i mocna”), środek świata — *axis mundi* („Dążyłem do ciebie / od małego dziecka”). Wszystko się zmienia, gdy osoba mówiąca staje obok budowli i w oglądanych z bliska płaskorzeźbach nieoczekiwanie dostrzega wizerunek Żyda, „rytą w kamieniu”, jak określa — „twarz [swojego] ojca”, który ma atrybuty niewolnika lub więźnia: „barki ugięte / pod świętą menohrą!”, „ręce spętane / [...] łańcuchami!”, „oczy znękane”. W tych oczach dostrzega zaś „zaprzysiężenie / na bunt nieustający // na wieczną nienawiść”. Miejsce dotychczasowej fascynacji obiektem zajmuje u osoby mówiącej pogarda: — „tryumfalny / dziś pogruchotany / Rzymie pogański!”

Wat tak pisał o swoim doświadczeniu pobytu pod Bramą Tytusa:

Oczywiście, nie szukałem motyli pod Łukiem Tytusa, mimo tego piękna ogarnęła mnie jakaś spóźniona mocno, przelotna nienawiść, kiedy na wewnętrznym reliefie zobaczyłem sześciornamienny jerozolimski świecznik — tym bardziej że pierwszy jeniec za świecznikiem bardzo jest podobny do mojego ojca. (Wat 2005: 650)

A w *Dzienniku bez samogłosek* uzupełniał:

Mając przejść przez Bramę Tytusa, której piękno z dalszej odległości [...] wstrząsnęło moim sercem — zapałem się jak osioł i: o barbarzyńca! — splunąłem nagłą ogarnięty nienawiścią. Dopiero w chwili następnej przyjrzałem się wewnętrznej płaskorzeźbie, na której przodkowie moi skuci kajdanami, pędzeni w niewolę, niosą menorę jerozolimską, a wśród nich, jedna z pierwszych, twarz mojego ojca!... Czulem wprost fizycznie, jak nienawiść, która wybuchła przed chwilą spontanicznie, rozlewa się po mnie już bez przeszkód pod warstewką skóry, może nawet zabarwiła ją swoim kolorem?

A chciałem, bardzo chciałem przejść przez Bramę Tytusa! Potem dowiedziałem się, że nigdy jeszcze, od paru tysięcy lat, żaden Żyd (przynajmniej rzymski, a byli wśród nich ludzie najświętlejsi) nie przeszedł tędy — natomiast w dniu ogłoszenia Państwa Izraelskiego Żydzi rzymscy przeciągnęli manifestacyjnie, tłumnie, z muzyką, w radości i triumfie. Tak wybucha atawizm w człowieku, choćby najbardziej wynarodowionym na pozór, wyzbytym uczuć narodowych, najbardziej kosmopolitycznym. (Wat 1990: 48–49)

Ostatni zwrot o charakterze apostroficznym — „o siostry judejskie”, wskazuje na identyfikację z historycznym narodem wybranym żyjącym w galucie, co potwierdza deklaracja „Nie przejdę / nie przejdę / [...] / nie przejdę / pod łukiem Tytusa”. Ta enuncjacja w sytuacji zniesienia obowiązującego przez wieki zakazu może też oznaczać postrzeganie siebie jako Żyda egzystującego poza modernistycznie rozumianą strukturą państwową. Według Tomasa Venclovy to właśnie tam Wat doświadczył „potężnego, wstrząsającego kryzysu duchowego” (1997: 244). Czy ma z tym związek użycie w liryku jako mott fragmentów wierszy polskich poetów

romantycznych: w pierwszej częście Teofila Lenartowicza, a w drugiej Kornela Ujejskiego? Wąt sam siebie określał „Żydem” i „Polakiem”, co charakteryzował następująco:

Nigdy nie czułem się Polako-Żydem czy Żydo-Polakiem. Nie znośiłem Metysów. Zawsze czułem się i Żydem-Żydem, i Polakiem-Polakiem (jak by się powiedziało po francusku). Jednocześnie trudne do wytłumaczenia, ale prawdziwe. Zawsze byłem dumny (o ile wolno w ogóle być dumnym z przynależności do tej czy innej grupy ludzkiej), że jestem Polakiem, że jestem Żydem. A także zrozpaczony: że jestem Polakiem, że jestem Żydem. Fura nieszczęść! (Wąt 1990: 19)

Dlaczego poeta nie identyfikuje się z nowym państwem utworzonym w dużej mierze przez polskich Żydów? Jakie znaczenie i jaką rangę ma dla niego *galut* w kontekście powstania tego państwa? Wąt ma świadomość tego (czemu wielokrotnie dawał świadectwo w swych wypowiedziach poetyckich i prozatorskich) (Żurek 2004), że dzięki zaistnieniu fenomenu żydowskiego *galut* powstały różnorakie tradycje kulturowe, w tym dwie dominujące — aszkenazyjska i sefardyjska, zinstytucjonalizowały się lokalne rytury, powstały i rozprzestrzeniły się nowe języki żydowskie — jidysz i ladino, wzmocniła synagoga (jako miejsce bezkrwawego kultu), rozwinął urząd nauczycielski rabina, a ponadto ustanowione zostały ważne instytucje żydowskiego życia społecznego, politycznego, kulturalnego, naukowego i religijnego. Wie, że w średniowieczu głównymi miejscami osiedlenia Żydów w Europie stały się Hiszpania, Francja i Niemcy, a od końca XIV wieku Rzeczpospolita. Stamtąd zresztą wywodzi swoją genealogię:

[...] czuję się Żydem, dalekim potomkiem XI-wiecznego filozofa z Troyes, Raszi, komentatora *Biblij*, potomkiem pokoleń rabinów, z kasty kapłanów, i palce moje układają się w gesturę kapłańskiego błogosławieństwa. (Wąt 1990: 231)

Jako polski Żyd jest spadkobiercą żydowskich instytucji życia społecznego, takich jak Sejm Czterech Ziem [hebr. ועד ארבע ארצות — *Waad Arba Aracot*], Sejm Głównych Gmin Żydowskich Państwa Litwy [hebr. ועד הקהילות הראשונות במדינה ליטא — *Waad ha-Kehillot ha-Riszonot be-M(e)dinat Lite*], sejmiki żydowskie oraz żydowski Trybunał Sejmowy. Jego ojciec zaś należał do powstałego pod koniec XVIII w. ruchu chasydzkiego. Wąt rozumie, że to właśnie *galut* dał żydowskiemu światu haskale, akulturację i ruchy asymilacyjne, a także ożywienie życia politycznego w epoce modernistycznej i powstanie nurtów syjonistycznych. Jednak nad tą całą świadomością ciążył obraz Zagłady i fakt, że podczas niej zginęło wiele milionów jego żydowskich siostr i braci, cały ich świat został zrujnowany. To Holokaust nie pozwala mu nie tylko przechodzić pod łukiem Tytusa, lecz także poczuć się częścią państwa Izrael.

Zagłada Żydów

Gdy więc ucieklszy w świat kamienny z wolna zasypiałem podłożyszysy pod głowę kamień, czując, jak ciepło jego serca przenika moją głowę i czyni ją jemu podobną, bliźniaczą; gdy na krawędzi zaśnięcia skąd ociężali ciemnem, schylamy się w ciemniejsze — gdy tam marzyłem: otom i ja, kamień śród kamieni, i jak one wyniesiony a bez pychy, bezwładny

a w sił napięciu, w napięć pełni, jaka wisi ściśnięta w kamienną pięść
Księżycą nad krajobrazem jałowym —
— zbudził mnie zgiełk tych,
których przeżyłem.

Pamiętaj! Pamiętaj!

Nie szpalerem obstawili mnie; nie w karocy
mam minąć ich tego, co przeżył; nie suknie włożyli świąteczne;
i nie wianki na ich głowach. Nadzy, choć kształtnie okryci lawą
gliny. Jak ów z Pompei, który już tylko zdążył schylić uniesione
w zdziwieniu czoło i wbić wzrok, znużony do śmierci, w ziemię,
która go zdradziła.

Pamiętaj! Pamiętaj! — krzyczą: a chcą być zapomnieni.
Pamiętaj! — krzyczą: a chcą wiecznej niepamięci. Nasze piekło —
w pamięci tych, którzy nas przeżyją.

Wyszczuty zgiełkiem i kłamstwem
tych, których przeżyłem, schodziłem w dół w piargach, I pogubiwszy
w trudnym z gór zejściu wszystko, com wiedział, znów jestem tym,
który jestem.

Trzeci *churban* w poezji Wata to Zagłada, o której autor ten pisał niewiele, bo jej ogrom przytłoczył go do tego stopnia, że właściwie świadomie ją przemilczał... Jak słusznie opisała to Beata Przymuszała, poeta należał do „niedoszłych ofiar”, a wróciwszy do Polski w 1946 roku, stał się „świadkiem pustki” i został „dotknięty przez brak” (2016: 111). Dlatego napisał tylko kilka wierszy o Zagładzie, z których badaczka ta w cytowanym szkicu poddaje analizie cztery z nich. ***[*Kładąc się do snu...*], ***[*Kłębwią się liście...*], ***[*Gdy doprowadzam do precyzji...*], *Wielkanoc*, tak to doprecyzowując:

Wat napisał zaledwie kilka utworów nawiązujących do Zagłady, przy czym dwa z nich ukazały się zaraz po wojnie w „Nowinach Literackich” (1948 rok), kolejne umieszczone zostały w tomie *Wierszy* z 1957 roku oraz w *Ciemnym świecie* (1968), jeden (datowany 1947) zachował się w ineditach. Można więc potraktować je jako niemal pierwsze znaki reakcji (zwłaszcza w odniesieniu do utworów powstałych w latach czterdziestych). (Przymuszała 2016: 112)

Jest jednak jeszcze jeden znaczący tekst liryczny Wata odnoszący się do Szoah. To cytowana powyżej *III Pieśń Wędrowca* (Wat zmienił nieznacznie treść tego wiersza w stosunku do pierwodruku, o czym pisze w monografii *O wierszach śródziemnomorskich Aleksandra Wata* Krystyna Pietrych w 1999 r.). Zresztą motywów tych można doszukać się też i w innych jego tekstach, bowiem „w utworach Wata Zagłada nie jest przywoływana wprost, nie mówi się o niej dosłownie: pojawia się raczej na metaforycznej zasadzie” (Przymuszała 2016: 117).

Świat żydowski po Holokauście to w tym liryku przede wszystkim cmentarz — „świat kamienny”, dokąd ucieka osoba mówiąca, aby być blisko tych, których już nie ma. Czy tę bliskość ma dać kamień podłożony pod głowę, którą przenika „ciepło jego serca”? A może chodzi o to, żeby zapomnieć, uciec w sen, nic nie czuć, stając się „kamieniem wśród kamieni”, być jak one, „wyniesiony a bez pychy, bezładny / a w sił napięciu”? A jednak nie da się uciec — od osoby

mówiącej słyszymy: „Zbudził mnie zgiełk tych, / których przeżyłem”, a którzy domagają się uwiecznienia. Kim są, skoro „nie suknie włożyli święteczne i nie wianki na ich głowach”? Nagie skamieniałe postacie okryte „ławą gliny”, co krzycząc „Pamiętaj! Pamiętaj!”, jednocześnie — jako zhańbieni — nie chcą być pamiętani, to świadkowie piekła, które nigdy więcej nie powinno się zdarzyć. Wata rozumie, że po takim *churbanie*, jakim była Zagłada, najważniejszy staje się obowiązek pamięci, w sformułowanym przez Emila Fackenheim (1970a), a skierowanym do żydowskiej wspólnoty epoki post-zagładowej — 614. przykazaniu, określonym jako „święty” (Fackenheim 1970b). W trzeciej części *Pieśni wędrowca* wezwanie: „Pamiętaj!” pada aż pięć razy. Nie ma zatem odpoczynku od przeszłości, a próba ucieczki od niej udaremniiona. Co jest „kłamstwem” zarzucanym przez osobę mówiącą tym, którym nie dane było przeżyć Holokaustowej gehenny? Czy nie ich wiara w dobrego, wszechmogącego Boga? Ostatnia fraza omawianej *Pieśni wędrowca*: „jestem tym, którym jestem” nieodparcie kojarzy się z imieniem, jakim On się przedstawił w krzewie ognistym Mojżeszowi, a schodzenie z gór z jego powrotem z Synaju. Więc może rzeczywiście poeta podnosi kwestię obecności lub nieobecności Boga, kwestię wciąż nierozstrzygniętą (bo przewyższającą całą mądrość posiadaną przez ludzi), do czego wydaje się odnosić wyznanie osoby mówiącej, że „w trudnym z gór zejściu” pogubiła wszystko, co wiedziała? Przymuszała, podsumowując występowanie tej tematyki u Wata, stwierdza:

Utwory Wata poświęcone Zagładzie są szczególnym rodzajem świadectwa: koncentrują się na przekazywaniu własnych doświadczeń wynikających z ujrzenia pustej przestrzeni po zamordowanych oraz z uzyskania wiedzy na temat samego mordu. Wizyjność utworów pozwala mu skupić się na własnych odczuciach: tworzone obrazy są kształtującym się doświadczeniem „przeżywania po Zagładzie” zarówno aktu jej zajścia, jak i bezpośrednich jej konsekwencji. [...] Wiersze Wata o Zagładzie przypominają utwory tworzone w gorączce, próbujące opanować nachalnie pojawiające się obrazy przez ich metaforyczne przybliżenie. (Przymuszała 2016: 124–125)

Sens Zagłady i fakt istnienia mimo niej Żydów na świecie jest w ujęciu Aleksandra Wata tajemnicą. Jej ujęcie i rozumienie zbliża go do pisarzy najnowszych, takich jak Ostachowicz, Sieniewicz czy Tulli: „W wizjach Wata Zagłada trwa nadal: ofiary są wciąż obecne, «żywi zmarli» współtworzą powojenną rzeczywistość. W tym ujęciu powojenny świat opiera się na bolesnym współlistnieniu umarłych i żywych” (Przymuszała 2016: 124). Trzeciego *churbanu*, mimo wysiłków już ponad trzech pokoleń, wciąż nie udało się definitywnie opisać, ale czy w ogóle to Wydarzenie podlega jakimkolwiek podsumowaniu?

*

Trzy *churbanot* i trzy części z poezji Aleksandra Wata są próbą odpowiedzi na pytanie o sens klęski, upadku i towarzyszącemu im kryzysu. Czy dziś, patrząc na rozprzestrzeniający się w Europie antysemityzm, terrorizm i dehumanizację, można jeszcze dostrzegać dzieje Żydów w aspekcie pozytywnym? Jak zawsze pozostaje nadzieja...

Bibliografia

- Biblia hebrajska* (2003), Jerozolima (2003 ירושלים — כתובים — גביאים — תורה).
- Borzymińska Zofia (2003), *Niewola babilońska* [w:] *Polski słownik judaistyczny. Dzieje — Kultura — Religia — Ludzie*, t. 2, oprac. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa, s. 229–230.
- Brzewska Iwona Kamila (2003), *Adlojada* [w:] *Polski słownik judaistyczny, Dzieje — Kultura — Religia — Ludzie*, t. 1, oprac. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Prószyński i S-ka, Warszawa, s. 45.
- Fackenheim Emil (1970a), *The Commandment to Hope. A Response to Contemporary Jewish Existence* [w:] *The Future of Hope*, red. Capps W.H., Fortress, Philadelphia, s. 68–91.
- Fackenheim Emil (1970b), *God's presence in history: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York UP, New York.
- Maybaum Ignaz (1962), *The Faith of Jewish Diaspora*, Vision Press, London.
- Maybaum Ignaz (1965), *The Face of God after Auschwitz*, Polak & Van Gennep, Amsterdam.
- Maybaum Ignaz (1980), *Happiness Outside the State: Judaism, Christianity, Islam: Three Ways to God*, Stocksfield, Northumberland; Oriel Press, Boston.
- Pietrych Krystyna (1999), *O wierszach śródziemnomorskich Aleksandra Wata*, IBL, Warszawa.
- Pietrych Krystyna (2020), *Włoskie inicjacje Aleksandra Wata*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, nr 38, s. 157–179.
- Przymuszała Beata (2016), *Wiersze Wata o Zagładzie — wizja jako rodzaj świadectwa* [w:] Przymuszała B., *Smugi Zagłady. Emocjonalne i konwencjonalne aspekty tekstów ofiar i ich dzieci*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wyd. Naukowe UAM, Poznań, s. 109–125.
- Rubenstein Richard Lowell (1992), *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, Auflage: Johns Hopkins UP, Baltimore, London.
- Wat Aleksander (1990), *Dziennik bez samogłosek*, oprac. K. Rutkowski, „Czytelnik”, Warszawa.
- Wat Aleksander (1992), *Poezje zebrane*, oprac. A. Micińska i J. Zieliński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.
- Wat Aleksander (2005), *Korespondencja*, t. I, wybrała, oprac., przypisami i posłowiem opatrzyła A. Kowalczykowa, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa.
- Venclova Thomas (1997), *Aleksander Wat. Obrazoburca*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Żurek Sławomir Jacek (2004), *Synowie księżycy. Zapisy poetyckie Aleksandra Wata i Henryka Grynberga w świetle tradycji i teologii żydowskiej*, Wyd. KUL, Lublin.
- Żurek Sławomir Jacek (2019), *Topika judajska a topika Zagłady w najnowszej literaturze polskiej. Wstępne rozpoznania*, „Teksty Drugie”, nr 4, s. 243–265.
-