

Ireneusz Piekarski

Fałszywy mesjasz : o jednym toposie żydowskim w twórczości Juliana Strykowskiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 99/2, 51-88

2008

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IRENEUSZ PIEKARSKI
(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

FAŁSZYWY MESJASZ
O JEDNYM TOPOSIE ŻYDOWSKIM W TWÓRCZOŚCI JULIANA STRYJKOWSKIEGO

Izrael nie ma żadnego Mesjasza [...]. Pozwólcie
nam się podnieść i żyć bez Mesjasza! [J. Ch. Brenner]

Sabbataju Cwi, powstań! [U. C. Grinberg]¹

Pisarz polski czy/i żydowski?

Julian Strykowski, będąc w 1977 r. w Tel Awiwie, tak mówił o pierwszym tłumaczeniu swojej powieści na hebrajski: „Cieszę się, że *Sen Azrila* ukaże się w Izraelu”. I pytał retorycznie: „Gdzież można znaleźć bardziej wnikliwego czytelnika moich książek? I bardziej krytycznego”. Bardziej kompetentnego – dodawał niezwłocznie².

Wkrótce po wydaniu *Snu Azrila* ruszyła też praca nad hebrajskim przekładem *Austerii*. Dokończenie tego trudnego, jak się okazało, przedsięwzięcia stało się możliwe dzięki Azrielowi Uchmaniemu, mężowi tłumaczki i znanemu krytykowi literackiemu – jak bowiem zauważał Natan Gross:

tylko jego głęboka wiedza i biegłość w *Piśmie Świętym* były w stanie przedrzeć się zwycięsko przez gąszcz cytatów z *Biblii*, modlitw średniowiecznych poetów i innych źródłowych tekstów, którymi naszpikowana jest *Austeria*³.

Takie nasycenie tekstu judaikami wywołało nawet sugestię tłumaczki, Rywki Gurfein-Uchmani, iż obie przełożone przez nią powieści Strykowskiego bardziej przynależą do kręgu literatury żydowskiej niż polskiej⁴. Szalom Lindenbaum, recenzując *Sen Azrila*, zwracał uwagę:

¹ J. Ch. Brenner, *Ba'itonut uwasifrut*. „Ha-po'el haca'ir” 1910, nr z 24 XI. Podaję za: J. Szawit, *Realism and Messianism in Zionism and the Yishuv*. W zb.: *Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning*. Ed. J. Frankel. New York 1991, s. 111, 125. – U. C. Grinberg, *Kficat ha-derech*. W: *Ejma gedola wejareach*. Tel Awiw 1924, s. 64. Podaję za: H. Hever, *Poetry and Messianism in Palestine Between the Two World Wars*. Transl. from Hebrew M. Ron. W zb.: jw.

² J. Strykowski, *Do czytelnika w Izraelu*. „Nowiny-Kurier” 1977, nr z 20 V, s. 8. Zamieszczona przez telawiński polskojęzyczny dziennik wypowiedź pisarza to właściwie jego wstęp do hebrajskiego tłumaczenia *Snu Azrila*.

³ N. Gross, *Na rozstaju dróg i czasów*. „Nowiny-Kurier” 1979, nr z 21 XII, s. 7.

⁴ *Ibidem*.

Powieść ta [...], mimo że napisana w oryginale po polsku, stanowi organiczną i żywą część naszej literatury. Jest naturalną jej kontynuacją w wysuwanej problematyce i w przedkładanych formach rozwiązań⁵.

Gross pisał zaś w izraelskim tygodniku, że w *Austerii* bije żydowskie serce i że stanowi ona ważny nabytek „naszej” literatury narodowej⁶.

Niektórzy żydowscy badacze chętnie włączyliby twórczość Strykowskiemu, jak widzimy nie bez podstaw, w obręb szeroko rozumianej literatury żydowskiej. Inni zapewne zadaliby piszącemu po polsku autorowi gorzkie pytanie⁷, które swego czasu Samuel Jakub Imber skierował do Juliana Tuwima: Co nam i tobie?⁸ Co nam i tobie, Julianie? Co mamy wspólnego my, pisarze żydowscy, i ty, pisarz polski? Jednakże przypadki dwóch Julianów, Tuwima i Strykowskiemu, nie są paralelne.

Aleksander Hertz w swojej ukończonej na początku lat sześćdziesiątych rozprawie *Żydzi w kulturze polskiej* stwierdzał pewien istotny, a nie zawsze dostrzegany czy uznawany fakt:

Wszystkie próby udowodnienia, że wkład wnoszony do kultury polskiej przez ludzi pochodzenia żydowskiego był polszości „obcy”, że był „żydowski”, były oczywistym absurdem. Cechy, jakie przypisywano twórczości Tuwima, Leśmiana, Wittlina czy Słonimskiego, wyrastały z całej historii poezji polskiej, miały swe odpowiedniki u innych polskich poetów (zaczynając od Kochanowskiego) i miały bardzo mało wspólnego z tradycjami kultury żydowskiej⁹.

⁵ Sz. Lindenbaum, *Na przymierze bacz, a nie na popęd*. Przel. A. Brauner. „Kontury” t. 11 (2000), s. 78–79.

⁶ Gross, *op. cit.* Tu rodzi się pytanie o izraelską recepcję twórczości autora *Głosów w ciemności*. Zasadniczo Strykowski jest w Izraelu, a również w USA, raczej słabo znany (choć z listu pisarza do Lindenbauma opublikowanego w t. 11 „Konturów” wynika, że np. *Sen Azrila* został dobrze przyjęty w Izraelu i „przeniknął do świadomości czytelnika hebrajskiego” – jak informowała autora tłumaczka jego powieści, R. Gurfein (s. 84); o recepcji akurat tej książki świadczy też znaczna liczba izraelskich recenzji: 9 na ogólną liczbę 27). Na hebrajski obok wymienionych powieści przelożone zostało jeszcze opowiadanie *Ajeleth* i fragmenty *Głosów w ciemności*. O książkach Strykowskiemu w Izraelu – zarówno o hebrajskich tłumaczeniach, jak i o polskich oryginałach – wypowiadali się m.in.: S. Wygodzki, M. Akawia, Sz. Lindenbaum, N. Gross, R. Szenfeld. Ukazały się też dwa wywiady z pisarzem, przeprowadzone przez Ch. Lapida i A. Grupińską. O hebrajskiej obecności Tuwima, Sandauera, Rudnickiego, Wygodzkiego pisał ze znanostwem i pasją R. Löw w *Znakach obecności* (Kraków 1995). Strykowskiemu, niestety, nie poświęcił oddzielnego szkicu.

⁷ Pytanie: „Dlaczego nie piszesz po hebrajsku?” – wielokrotnie zadawali Strykowskiemu Żydzi, szczególnie często w czasie jego pobytów w Izraelu i Ameryce. Zob. np. wypowiedź pisarza *Mój majufes w Iowa* („Tygodnik Powszechny” 1986, nr 51/52, s. 4) czy wywiad *Kilka centymetrów nad ziemią. Z Julianem Strykowskiemu rozmawiała Katarzyna Skorska* („Businessman” 1993, nr 12, s. 124).

⁸ S. J. Imber, *Co nam i tobie, Tuwimie...? (Z powodu odczytu K. H. Rostworowskiego pt. „O sanację literatury polskiej”)*. (1929). W: *Asy czystej rasy*. Kraków 1934.

⁹ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa 1988, s. 288. (Pierwodruk: Paryż 1961). Już w latach trzydziestych XX w. zjawisko to opisywał S. Pomer (*Żydzi w literaturze polskiej*. „Nasz Przegląd” 1933, nr 71, s. 12), zauważając, iż tworzący po polsku wybitni żydowscy literaci „nie przyznają się do żydostwa. W swej twórczości omijają skrzętnie wszystko, co bliskie ich pochodzeniu. Co więcej! Są bardziej Polakami niż Polacy. Oni propagują rdzenną słowiańską nawiązują do Kochanowskiego i Muzy czarnoleskiej, głoszą neokatolicyzm i kult św. Franciszka. A swoje żydostwo eksploatują co najwyżej na »szmonecsy« do kabaretów”. Hertz, mówiąc o kastowym charakterze społeczności żydowskiej w Polsce, wskazywał kontekst amerykańskich Murzynów. Dlatego nie bez kozery można by próbować powołać się w tym miejscu na współczesny dyskurs postkolonialny, w którym pojęcia takie, jak np. kamuflaż czy mimikra przybrały status terminów. Zob. np. H. Bhabha, *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*. „October” t. 28 (Spring

Uwaga Hertza dotyczy, oczywiście, pisarzy zasymilowanych, dla których żydostwo czy judaizm nie stanowiły podniety twórczej, pisarskiego problemu, centrum zainteresowań literackich. Dla nich wybór języka wiązał się jednocześnie z wyborem kulturowej tradycji i tożsamości. Inaczej rzecz się przedstawia z pisarzami z tzw. szkoły żydowskiej w literaturze polskiej¹⁰. Dla Juliana Strykowskiego, Adolfa Rudnickiego, Kazimierza Brandysa, Artura Sandauera, a także Bogdana Wojdowskiego, Henryka Grynberga, Hanny Krall – mimo nieredukowalnych między nimi różnic, a czasem wręcz personalnych animozji – podstawowym zadaniem stało się nie zacieranie międzykulturowej odmienności, ale jej eksponowanie, pielęgnowanie swoistości, zmaganie się z tożsamością (podobnie jak przed wojną dla Maurycego Szymbala, Stefana Pomera, Karola Dresdniera, Maurycego Schlanger, Romana Brandstaettera i wielu innych twórców polsko-żydowskich).

Hertz, formułując swą tezę, starał się dać odpór międzywojennym antysemitycznym zarzutom o „zażydzenie” literatury polskiej. Twierdzenie wybitnego socjologa, jakkolwiek w dużej mierze prawdziwe, nie charakteryzuje całości zjawiska, jawnie nie pasuje bowiem do – marginalnej wprawdzie z punktu widzenia historyka literatury polskiej – grupy pisarzy polsko-żydowskich z międzywojennego Dwudziestolecia i do powojennej „szkoły żydowskiej”. A do twórczości Strykowskiego nie przystaje w szczególności. Jego główny wkład do literatury polskiej – mimo pewnych powinowactw z polską spuścizną romantyczną czy realistyczną prozą pozytywizmu (np. Elizy Orzeszkowej) i okresu międzywojennego (np. Marii Dąbrowskiej) – był bowiem najzupełniej „obcy”, „egzotyczny”, „żydowski”: od prozodii, idiomatyki i obrazowania począwszy, a na genologii¹¹ skończywszy.

Najdobitniej sprzeciw wobec językowej praktyki Strykowskiego – który, jak sam to określał, pisał po polsku, myśląc w jidysz – wyraził Artur Sandauer, twierdząc, że Strykowski „uprawia [...] coś w rodzaju »żydowskiego turpizmu«”. I do-

1984). Jednak dla naszego szkicu w zupełności wystarczy „stary”, socjologiczny punkt widzenia Hertza i jego operacyjna terminologia (w przeciwieństwie do nieco zawiłych rozróżnień Bhabhy). Swego czasu o trudności – czy nawet niemożności – „wyrwania się z kasty” pisał ze współczuciem Imber (*op. cit.*, s. 40–41): „Ciężką wybraliście sobie służbę, wy, oddani pracownicy mowy polskiej, lennicy kultury polskiej. Nam, poetom żydowskim, również nie różami usłana droga, ale wazsa jest krzyżowa w pełnym znaczeniu tego wyrazu. [...] Naszym natchnionym słowom najwyższej racji odmówić mogą nasi czytelnicy, ale wam pierwszy lepszy z waszych słuchaczy krzyknąć może: »precz stąd! nie macie prawa mówić!«”.

¹⁰ Zob. J. Błoński, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*. W: *Biedni Polacy patrzą na getto*. Kraków 1994. Pierwszy wariant szkicu – znacznie krótszy i naznaczony licznymi ingerencjami cenzury – ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” (1982, nr 51).

¹¹ Chodzi głównie o *Odpowiedź*, która ma postać „literackiego” targumu – tłumaczenia świętej (hebrajskiej) księgi (w tym wypadku nie na aramejski, lecz na polski), a jednocześnie autorskiego uwspółcześniającego i uprzystępniającego komentarza do niej. Albo może raczej haggadycznego midraszu, czyli tego typu literatury, jak definiuje ją G. G. Porton (*Rabbinic Midrash*. W zb.: *Judaism in Late Antiquity*. Cz. 1: *The Literary and Archeological Sources*. Ed. J. Neusner. Leiden 1994, s. 217), „która pozostaje w bezpośredniej relacji z utrwalonym, kanonicznym tekstem – traktowanym przez midraszystę i jego odbiorców jako niepodważalne i objawione słowo Boga – i w której ten kanoniczny tekst jest jawnie cytowany lub wyraźnie przywoływany”. S. Mędała (*Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994, s. 372) dodaje, że „pod względem formy midrasz jest drugorzędny i pochodny w stosunku do tekstu biblijnego, ale pod względem treści, rozdrabniając tekst *Pisma Świętego*, midrasz pozostaje względnie niezależny od kontekstualnego sensu biblijnego i ma możliwość nadawania nowych i wielorakich znaczeń słowom lub całym zwrotom biblijnym”.

dawał, iż bohaterowie *Głosów w ciemności* używają „idiomów wyjątkowo odrażających”.

Ich poprawne „jidysz” tłumaczy jednak Strykowski na pokraczną polszczyznę – po to, by uwydatnić egzotykę postaci i sposobu ich mówienia. [...] Dowód owego „żydowskiego turpizmu” można by równie dobrze, co na warstwie językowej, przeprowadzić i na – obyczajowej: każdy szczegół działa jedynie na zasadzie swej egzotyczności, co stanowi – jak wiadomo – cechę wszelkiej sprzedażowej tandety, wszelkich „perskich jarmarków”¹².

Z kolei swój zachwyt tą inną polszczyzną Strykowskiego głośno wyrażali m.in. Jerzy Zawieyski, Paweł Hertz, Zbigniew Bieńkowski, Henryk Bereza, Michał Sprusiński, Natan Gross, Ewa Wiegandt, Piotr Szewc, Marek Nowakowski.

Autor *Głosów w ciemności* zgodnie ze zdroworozsądkowym, ale i bardzo rygorystycznym, kryterium Imbera (język i tylko język decyduje o przynależności do danej literatury narodowej) jest pisarzem polskim. Przypomnijmy, że jednym z biegunów międzywojennych dyferencjacji literackich w Polsce był podział ze względu na pochodzenie (krew czy rasę) autorów¹³. Literatura polska – według np. Karola Huberta Rostworowskiego – tworzona jest więc przez rodowitych Polaków, żydowska przez Żydów. Duch polski walczyć musi stale z wrogim mu (i podstępny) duchem żydowskim, którego przejawami w literaturze są, jak wylicza Rostworowski: utylitaryzm, pasjonalizm, sensualizm i rewolucjonizm. Imber, drwiąc z tych „biologicznych” podziałów autora *Judasza z Kariothu*, pisał:

przy określaniu przynależności obywatelskiej jakiegoś twórcy do tej lub owej literatury jest on [tj. język] jedynym kryterium. Gdybyśmy od tego kryterium odstepili, tedy chyba historia literatury całego świata musiałaby być na nowo pisana, i to nie ku ogólnej uciezce, a już najmniej ku uciezce tych, którzy Żydom różnych bogactw zawidzą. Gdyby pochodzenie miało być wytyczną w uobywatelnianiu pisarzy w literaturach, tedy Polska na przykład zrobiłaby „doskonały interes” na wydostaniu od Anglików Józefa Conrada, ale musiałaby „zwrócić” Niemcom Wincentego Pola, Czechom Leopolda Staffa, Rusinom Zaleskiego, a Żydom Juliana Klaczkę, W. Feldmana, Langego, Bałuckiego, Jellentę, Tetmajera, Boya, Korczaka, Askenazego, Jana Stena, Ortwina, Kleinera, Nussbaumów, Biegeleisena, Brunona Jasińskiego, Winawera, Wittlina, Broniewskiego i *last not least* Tuwima, prototyp „żydowskości”, który to takiego stracha napędził p. Rostworowskiemu i jego kosanatorom literackim¹⁴.

Eugenia Prokop-Janiec¹⁵ wskazywała jeszcze na pośrednie – najbliższe ujęciom dzisiejszym – w o l i c j o n a l n e stanowisko Brandstaettera, dla którego

miara przynależności poety do tej lub innej literatury nie tkwi ani w języku, ani w pochodzeniu, lecz w uświadomieniu sobie uczuciowej, kulturalnej i historycznej łączności i solidarności z narodem, do którego literatury pragnie się przynależać. Pochodzenie ani język o niczym tu nie decydują¹⁶.

Sam Strykowski twierdził, że jest pisarzem polskim pochodzenia żydowskiego. A pytany o ojczyznę, odpowiadał, tak jak i Rudnicki, iż ojczyzną jest dlań przede

¹² A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*. Warszawa 1982, s. 91–92.

¹³ Szerzej o tych sprawach pisze E. Prokop-Janiec w książce *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne* (Kraków 1992).

¹⁴ Imber, *op. cit.*, s. 20–21.

¹⁵ Prokop-Janiec, *op. cit.*, s. 134.

¹⁶ R. Brandstaetter, *As prozy polemicznej*. „Opinia” 1934, nr 42, s. 8.

wszystkim język, w którym tworzy¹⁷. Z innego punktu widzenia, uwzględniającego tematykę opowieści oraz tożsamość narracyjną¹⁸ – Strykowski jawi się jako autor *par excellence* żydowski¹⁹, tak jak piszący po rosyjsku Izaak Babel czy Grigorij Kanowicz, po francusku Elie Wiesel, po włosku Primo Levi, po niemiecku Edgar Hilsenrath, po angielsku Bernard Malamud czy Abraham Moses Klein, po węgiersku Imre Kertész...²⁰

Może najbardziej istotny dla naszego zagadnienia byłby tu *casus* Kanowicza. Jan Bryłowski, rozmawiając z autorem *Świec na wietrze*, przywołał opinię Tomasa Venclovy, że „literatura Litwy niekoniecznie była i jest pisana po litewsku”²¹. I zasugerował: „Pan chyba tworzy tego właśnie rodzaju literaturę...” Na co Kanowicz odpowiedział:

To jest bardziej skomplikowane. Piszę po rosyjsku, ale nie jestem rosyjskim pisarzem. Rosjanie nie uważają mojej twórczości za rosyjską, bo piszę o Żydach. Żydzi nie zaliczają mnie do pisarzy żydowskich, bo piszę po rosyjsku. Litwini nie uznają mnie za litewskiego pisarza, bo piszę o Żydach i po rosyjsku. Teraz moja sytuacja literacka pogorszyła się w tym sensie, że stałem się jak gdyby obcym pisarzem we własnej ojczyźnie. Obecnie język rosyjski jest na Litwie formalnie takim samym obcym językiem jak angielski, francuski czy niemiecki²².

Sytuacja Kanowicza to model wszechstronnego wykluczenia i marginalizacji. Ale wcale nie jest dziś trudna do wyobrażenia sytuacja odwrotna: gdy o wybitnego pisarza upominają się równocześnie i Rosjanie (na podstawie kryterium językowego), i Żydzi (tematycznego), i Litwini (krajowego).

Twórczość Juliana Strykowskiego to także twórczość etnicznego pogranicza. Do opisu zjawisk tego typu nie bardzo nadaje się schemat binarnych opozycji, wzajem wykluczających się alternatyw, wymagają one raczej elastycznego języka dialogu i postrzegania rzeczywistości przez pryzmat koniunkcji, nawarstwiania się. Zajmował się tym swego czasu Władysław Panas w szkicu postulującym ra-

¹⁷ Zob. np. rozmowę, jaką ze Strykowskim przeprowadzili S. Meller i D. Grinberg („Mówią wieki” 1988, nr 7, s. 6, 8). O tożsamości narodowej autorów pochodzenia żydowskiego (m.in. K. Brandysa, A. Rozenfelda) powiązanej z językiem twórczości pisała E. Prokop-Janiec (*Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*. „Teksty Drugie” 2001, nr 1).

¹⁸ Odnotujmy zbieżność ze sformulowaniem P. Ricoeura (*Temps et récit III*. T. 3. Paris 1985; *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chełstowski. Oprac., wstęp M. Kowalska. Warszawa 2003, rozdz. *Tożsamość osobowa i tożsamość narracyjna*) i zaznaczmy, że termin „tożsamość narracyjna” jest na tyle neutralny i naturalny, iż funkcjonuje także poza kontekstem Ricoeurowskiej hermeneutyki.

¹⁹ Szerzej o problemie ze zdefiniowaniem zbioru tekstów składających się na literaturę żydowską pisze M. Adamczyk-Garbowska: „*Literatura żydowska*” – *co to takiego?* W: *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*. Lublin 2004. Zob. też W. Panas, „*Ja – polski poeta, hebrajski niemowa*”. *Literatura polsko-żydowska i żydowsko-polska 1918–1939*. W: *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*. Lublin 1996. (Prwdr.: 1991). – Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, zwłaszcza s. 129–141.

²⁰ Próba skompletowania wielojęzycznej literatury żydowskiej w jednej edycji wydawniczej jest seria „*Jewish Writing in the Contemporary World*”, zainicjowana w r. 1998 przez University of Nebraska Press w Lincoln. Jak dotąd (marzec 2008), ukazało się 9 woluminów poświęconych współczesnej literaturze żydowskiej: w Wielkiej Brytanii i Irlandii, Austrii, Polsce, Afryce Południowej, Niemczech, Szwajcarii, na Węgrzech, w Kanadzie, Szwecji.

²¹ G. Kanowicz, *Wszyscy ludzie są drzewami jednego lasu*. „Kresy” nr 11 (1992), s. 70.

²² *Ibidem*. Dopowiedzmy, że autor *Świec na wietrze* wyemigrował do Izraela w jakiś rok po udzieleniu cytowanego tu wywiadu.

dykalne poszerzenie zakresu literatury polskiej: o wielki kontekst. Kontekst Rzeczypospolitej Obojga Narodów²³. W wywiadzie pt. *Nasze* Panas przekonywał:

jeżeli chcemy mówić o tym dziedzictwie [Rzeczypospolitej Obojga Narodów], najpierw musimy sobie odpowiedzieć, co przez nie rozumiemy, co jest „nasze”. Czy zawęzić je do wąsko rozumianej „polskości” – i wtedy olbrzymie obszary historii i kultury przestają być nasze, ale jeśli tak, to pytanie, czyje? Czy też uznać za dziedzictwo wszystko, co było tworzone przez obywateli tego państwa, ludzi rozmaitych wyznań i nacji. Ja opowiadam się za tym drugim wariantem. Polska nie była przecież jakimś niezorganizowanym, amorficznym tworem, gdzie kto chciał, to tworzył. Istniały jakieś ramy prawne, system polityczny i finansowy, w którym się to odbywało. [...] Trzeba więc przyznać, że naszą tradycją jest i Widzący, i talmudyści, i polscy muzulmanie, i prawosławni, i ewangelicy. [...] O kulturze Rzeczypospolitej trzeba mówić takim językiem, jakiego wymagają twory złożone: wieloetniczne, wielowyznaniowe. Taką mieliśmy historię. Tworzyło ją wiele kultur, a została z nich jedna. Nosimy teraz za duży garnitur – skrojony zdecydowanie na kogoś innego²⁴.

Z tego punktu widzenia do kultury polskiej należałoby zaliczyć teksty napisane na obszarze Rzeczypospolitej również po hebrajsku, w jidysz, po niemiecku, ukraińsku, litewsku, białorusku... Halachiczne responsy, kabalistyczne traktaty, chasydzkie opowieści, gminne pinkasy... Dodajmy: byłoby to oddziaływanie dwuwektorowe. Z jednej strony, wiązałoby się z (częściową) „polonizacją” Innych, z drugiej jednak – ze zrezygnowaniem z posiadania na wyłączność praw do pewnych obszarów polskiego piśmiennictwa, a więc ze zgodą na (częściową) „judaizację”, „germanizację”, „rutenizację” itd. tekstów „polskich” (po polsku napisanych)²⁵.

Z tej pogranicznej perspektywy odpowiedź na pytanie, czy Strykowski jest bardziej polski, czy żydowski – nie musi wcale (nie może?) przybrać postaci definitywnego twierdzenia. I w ogóle nie jawi się jako konieczny – lub nawet tylko kuszący – wniosek finalny rozważań pisarzowi poświęconych²⁶.

Zwróćmy jeszcze uwagę, że sprawa przynależności do tej czy innej literatury to krąg przede wszystkim zewnątrzliterackich uwarunkowań twórczości – w dużej części obszar socjologii literatury. Dla bardziej ergocentrycznie nastawionego literaturoznawcy ważniejszy byłby jednak krąg wewnętrznych odniesień i związków, najogólniej rzecz biorąc – stara kwestia źródeł i wpływów literackich. Poziom filologicznych uzgodnień i interpretacyjnych hipotez: myśli zmagającej się

²³ W. P a n a s, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*. W zb.: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*. Red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński. Warszawa 1996. Zob. też W. P a n a s, *Literatura polska w perspektywie Rzeczypospolitej wielu narodów*. W zb.: *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu, Lublin, 24–26 września 2002 roku*. Red. S. Wilk. Lublin 2003. – L. M a r i n e l l i, *Polonocentryzm w historii literatury – jego racje i ograniczenia (w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej)*. Przeł. M. Woźniak. W zb.: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*. Red. M. Czermińska [i in.]. T. 2. Kraków 2005.

²⁴ W. P a n a s, *Nasze*. „Scriptores” 2003, nr 1, s. 20.

²⁵ Tego aspektu zdaje się nie dostrzegać B. B a k u ł a (*Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego*. *⟨Zarys problematyki⟩*. „Teksty Drugie” 2006, nr 6), pisząc, że przywoływany artykuł Panasa, a przynajmniej jego kluczowe stwierdzenia, „można by zaliczyć wręcz do kanonu dyskursu kolonizatorskiego, którego najsilniejszym instrumentem był język” (s. 22).

²⁶ O procesualności tożsamości, jej zmienności czy podwójności pisała E. P r o k o p - J a n i e c w szkicu *Żydowsky twórcy w literaturze polskiej* („Kultura i Społeczeństwo” 1999, nr 1).

z pytaniem o znaczenie, o kontekst macierzysty dzieła, również o interteksty, o to, z czego „robione są” powieści Strykowski: jakimiż to źródłowymi tekstami naszpikowana jest np. *Austeria*? To również tu mieściłoby się immanentnie literackie pytanie o wirtualnego odbiorcę: kogo przyzywają teksty Strykowski? kto jest ich idealnym czytelnikiem? jakich kompetencji się od niego wymaga? jakiej wrażliwości oczekuje? jakie doświadczenia zakłada?

Zbigniew Bieńkowski pisał przy okazji przyznania Strykowskiemu nagrody Warszawskiej Premiery Literackiej²⁷ za *Echo*, że jego książki są „przede wszystkim, a nawet wyłącznie polskie i należą wyłącznie do polskiej literatury. To ich żydowskość jest sporna”²⁸.

Cytowany już Lindenbaum zdaje się mówić, że idealnym czytelnikiem, modelowym odbiorcą prozy autora *Snu Azrila* jest Żyd. Kto ma rację, Bieńkowski czy Lindenbaum? Rację mają obaj. Z tym że należałoby powiedzieć coś więcej, wirtualnym odbiorcą tej prozy jest p o l s k i Żyd (a więc taki, który na równi z Brennerem i Berdyczewskim czytywał Sienkiewicza i Brzozowskiego) oraz Polak, taki jak np. Stanisław Vincenz – szlachcic-cadyk w baranym huculskim kozuszk²⁹.

Zaznaczmy na koniec tych obserwacji, iż coraz bardziej nieliczne to grupy, niemal tylko wirtualne...

Z przekonaniem powtórzmy też za Władysławem Panasem, że choć twórczość Strykowski wyrasta z pogranicza, to mieści się w centrum literatury polskiej³⁰. Czy również żydowskiej?

Topika mesjańska w literaturze żydowskiej – wstępna inwentaryzacja

Dla Chonego Shmeruka soczewką skupiającą problematykę stosunków polsko-żydowskich w literaturze jidysz stała się historia o królu Kazimierzu i jego ukochanej Esterce³¹. Z kolei taką paradygmatyczną opowieścią kształtującą narrację wielu tekstów Strykowski był, jak się wydaje, mit mesjański. W tym miejscu chcielibyśmy przyjrzeć się tylko jednemu – ale za to ważnemu, a może i najważniejszemu – toposowi żydowskiemu w twórczości autora *Głosów w ciemności*: toposowi „fałszywego mesjasza”³². W niniejszym podrozdziale zaś zamierzamy zarysować jego tło: problematykę zbawiciela w XX-wiecznej literaturze żydowskiej.

Mesjasz to miejsce spotkania, ale i przecięcia: kultur, religii, narodów. Mesjasz jest tym, co łączy, i tym, co dzieli. Polaków i Żydów (polskich)

²⁷ Nagrody tej pisarz nie przyjął, jako że jednym z jej sponsorów był prorządowy Związek Literatów Polskich, ukonstytuowany w 1983 r. po zawieszeniu i następnie zlikwidowaniu na fali represji po stanie wojennym dawnego Związku, będącego dominium opozycji. Zob. J. J. Szczępański, *Kadencja*. Kraków 1986.

²⁸ Z. Bieńkowski, *Echa „Echa”*. „Tygodnik Kulturalny” 1989, nr 11, s. 12.

²⁹ Tak o autorze *Samaela w niebie* pisał twórca *Drugiej przestrzeni*. Zob. Cz. Miłosz, *La Combe*. W: S. Vincenz, *Po stronie dialogu*. T. 1. Warszawa 1983, s. 26.

³⁰ Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, s. 609.

³¹ Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*. Przeł. M. Adamczyk-Garbowska. Warszawa 2000.

³² Słowo „mesjasz” piszemy zawsze małą literą, traktując je jako rzeczownik pospolity, jedynie w cytatach pozostawiając oryginalną wersję.

łączy poczucie narodowego wybraństwa, polska ideologia romantyczna. Zwróćmy uwagę na charakterystyczne sprzężenie zwrotne: do poezji Adama Mickiewicza mesjanizm przenika poprzez heterodoksyjną mistykę żydowską (m.in. frankizm)³³, z kolei do XX-wiecznej poezji hebrajskiej (jak np. do poezji U. C. Grinberga) poeta-prorok, czy nawet poeta-mesjasz trafia przede wszystkim za sprawą polskiego mesjanizmu romantycznego i także tradycji legionowych³⁴. Dzieli, oczywiście, teologia – do tej kwestii wrócimy za chwilę.

W XIX- i XX-wiecznej literaturze żydowskiej – i tej tworzonej w jidysz, i tej po hebrajsku – mesjasz (a dokładniej: fałszywy mesjasz) jest wręcz toposem, tak jak (szlachetny) Szatan w literaturze Młodej Polski.

Chaim Lów zauważał na progu lat trzydziestych ubiegłego wieku:

W krótkim stosunkowo czasie, bo w przeciągu pierwszych dziesięciu lat powojennych, nastąpiła w literaturze hebrajskiej i żydowskiej tyłu Mesjaszów, że baczemu obserwatorowi nasuwa się mimo woli pytanie, skąd i po co ten zalew. Co to za symptomy i co się za nimi kryje. Fakt, że wszystko to utwory o nieprzemijającej wartości i szczerzej głębi poetyckiego natchnienia, świadczy, iż tu nie przypadek działał ani owczy pęd, lecz jakieś wewnętrzne podświadome tęsknoty³⁵.

³³ Zob. np. J. Kleiner: *Proroctwo księdza Piotra*. W: *Studia z zakresu literatury i filozofii*. Warszawa 1925; *Imię „czterdzieści i cztery” czy nazwanie czterdziestką i czwórka*. „Ruch Literacki” 1929, nr 10. – A. G. Duker: *Mickiewicz and the Jewish Problem*. W zb.: *Adam Mickiewicz. Poet of Poland. A Symposium*. Ed. M. Kridl. New York 1951; *The Tarniks (Belivers in the Coming of the Messiah in 1840)*. W zb.: *The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology*. New York 1953; *The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slav Literature*. „The Polish Review” 1962, nr 3; *Polish Frankism's Duration: From Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness*. „Jewish Social Studies” t. 25 (1963); *Some Cabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz „Dziady”*. W zb.: *Studies in Polish Civilization. Selected Papers Delivered at the First Congress of Scholars and Scientists Convened by the Polish Institute of Arts & Sciences in America, November 25, 26, 27 1966 in New York*. Ed. D. S. Wandycz. New York 1971.

³⁴ Zob. J. Sza wit, *Bejn Piłsudski le-Mickiewicz: medimjut umeszichijut ba-rewizjonizm ha-cijoni (bahekszer szel ha-tarbut ha-polanit weszel zikato le-folin)*. Bejt Berl 1986. Podaję za: Hever, *op. cit.*, s. 148, 157. – Hertz (*op. cit.*, s. 192) zauważał: „Piszący te słowa jest skłonny przypuszczać, że polski romantyzm polityczny miał głęboki wpływ na syjonizm i pokrewne mu prądy emancypacyjne wśród Żydów polskich. A za ich pośrednictwem nie tylko polskich. Żabotyński z pochodzenia nie był Żydem polskim. A przecież ile z filozofii Józefa Piłsudskiego przeszło do koncepcji żydowskiego rewizjonizmu! Kraży wieść, że Ben Gurion był pilnym czytelnikiem pism Józefa Piłsudskiego. Jeżeli nawet jest to legenda, to jakże jest ona charakterystyczna! Do trzeźwych koncepcji Herzla i zachodnich syjonistów Żydzi wschodnioeuropejscy – w pierwszym rządzie polscy – wnieśli elementy romantyczne, elementy mistycyzmu politycznego, ideały służby i ofiary, poświęcenia dla sprawy, ideały Czynu przez duże C – to wszystko, co tak specyficznie zabarwiło polski romantyzm polityczny”. Inny symptomatyczny głos to np. wypowiedź Mordechaja Bentowa (*Jamim mesaprim*. Tel Awiw 1984, s. 27. Podaję za: R. Lów, *Brzozowski wśród lektur syjonistycznych. Pamięci Michała M. Borwicza, „Brzozowszczyka”*. „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 165), który wspominał: „Syjonistą zostałem właśnie pod wpływem literatury polskiej. Wielka literatura polska, która powstała w okresie rozbiorów, przesycona była snami mesjanistycznymi o wyzwoleniu i niepodległości. Myśmy właśnie przesiąkli tą atmosferą i tymi ideałami [...]”.

³⁵ Ch. Lów, *Pod znakiem Mesjasza*. „Miesięcznik Żydowski” 1931, z. 4, s. 306. Na ten tekst (i na ten cytat) zwrócił też uwagę D. K. Sikorski (*Bóg w XX-wiecznej literaturze polskich Żydów. Zarys problematyki*. W zb.: *Bóg artystów XX wieku*. Red. D. Kulesza, M. Luł, M. Sawicka. Białystok 2003), analizując pokrótce mesjańskie aspekty polemik toczonych w Dwudziestoleciu międzywojennym oraz symboliczny wymiar prozy B. Schulza i W. Dichtera. Jednakże podejście Sikorskiego – dla którego „Badanie ekspresji symbolu Mesjasza w sztuce polskich Żydów jest poniekąd badaniem artystycznego ogarnięcia ontologii Boga” (s. 163) oraz którego interesuje „obecność sym-

Skąd i po co ten zalew? Co to za symptomy i co się za nimi kryje? Jakie wewnętrzne podświadome tęsknoty? – zapytajmy raz jeszcze, teraz już we własnym imieniu. W niezwykle frapującym studium Löwa (skupiającego się na dramacie i epice) oprócz całej galerii mesjańskich typów – od mesjasza-golema, przez mesjaszy-narcyzów, marzycieli, antychrystów po mesjańskich szarlatanów – znajdziemy również odpowiedź na nurtujące i nas pytania:

Gdzie szukać więcej elementów dynamicznych i tragicznych konfliktów, jak nie w wiecznej wierze w przyjście Mesjasza, co przyniesie ze sobą wybawienie narodu. W tej idei wyzwoleniowej, której nie zmyły rozczarowania ani wyziębły mrozy tułaczki, łączyły się wszystkie stany, w niej znajdowały ujście wszystkie żale, skargi i marzenia, dla niej ofiarowali się najlepsi synowie narodu. [...] W tym temacie mieszczą się posągowi bohaterzy, odwieczne symbole, najtwardsze tragedie. Tylko brać na kowadło i kuć – literaturze na chwałę i narodowi na pożytek³⁶.

60 lat później (w r. 1991) Hannan Hever, rozpoczynając swój instruktywny i ciekawy szkic o liryce hebrajskiej i dopełniając tym samym rodzajową triadę, zapytał:

Czy spośród działających w międzywojennej Palestynie hebrajskich poetów był choć jeden, który nie dotknął w swej twórczości mesjańskich tematów?

I od razu odpowiedział:

Uri Cwi Grinberg, Awigdor Hameiri, Awraham Szlonski, Jicchak Lamdan, Dawid Szimonic, Jicchak Ogen, Jehuda Karni, Jochewed Bat-Miriam, Szin Szalom, i nawet [...] Natan Alterman – nikt nie potrafił w zupełności wyzwolić się od tej mesjańskiej obsesji³⁷.

Chone Shmeruk pisał zaś w r. 1996:

Żydowska literatura piękna, zarówno w języku hebrajskim, jak i w języku jidysz, od dawna przejawiała znaczne zainteresowanie mesjańskimi nadziejami z czasów Sabbataja Cwi i Jakuba Franka. [...] Na razie temat ten został zbadany w literaturze dziewiętnastowiecznej przez Shmuela Wersesa (*Haskala weszabetaut: toledotaw szel maawak*. Jerusalem 1988), podczas gdy ogólny przegląd podobnych motywów w dwudziestowiecznej literaturze hebrajskiej i jidysz pozostaje, jak dotąd, w sferze postulatów³⁸.

Nie zamierzamy, oczywiście, realizować tych postulatów. Dokonanie choćby nawet i bardzo ogólnego przeglądu topiki mesjańskiej we współczesnej literaturze żydowskiej – przekracza nasze siły i kompetencje (nie tylko językowe). Jednak sporządzenie listy, spisu, któremu nie przyświecałaby ambicja wyczerpania zagadnienia, ale który byłby wyłącznie czymś w rodzaju statystycznej próbki, ukazującej ilościową skalę zjawiska, wydaje się, że nie tylko ma swe uzasadnienie – stanowi istotny kontrapunkt dla prezentowanych tu rozważań – ale i jest w naszym zasięgu.

bolicznych odniesień do Boga-Mesjasza” (s. 165) – wydaje się narzuceniem chrześcijańskiej siatki pojęć na zagadnienie żydowskie. O różnicach między judaizmem a chrześcijaństwem piszemy w podrzdziale *Implikacje teologiczne*. W prezentowanym tu ujęciu „mesjasz” odnosi się do człowieka, a nie do Boga.

³⁶ Ch. Löw, *op. cit.*, s. 306–307.

³⁷ Hever, *op. cit.*, s. 128.

³⁸ Ch. Shmeruk, *Powieści o Jakubie Franku i frankistach*. Przeł. M. Adamczyk-Garbowska. W: *Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*. Red. M. Adamczyk-Garbowska. Lublin 2003, s. 115.

Wymieńmy więc najpierw książki³⁹, w których problematyka mesjańska (lub eschatologiczna) ujawnia się już w samym tytule⁴⁰. Są to pisane po hebrajsku: sztuka *Mesjasz syn Józefa* (1927)⁴¹, *U kresu czasu* (1932) Chaima Hazaza⁴², *Biały mesjasz* (1947) Awigdora Hameiriego; w jidysz: *Czasy mesjasza* (1891 lub 1893) Abrahama Goldfadena, *Czasy mesjasza* (1898) Szolema Alejchema, *Czasy mesjasza* (1899/1900) Icchoka Lejbusza Pereca, *Czasy mesjasza* (1906) Szaloma Asza, *Kajdany dla mesjasza* (1908) oraz *Komedia zbawienia* (1932) H. Lejwika⁴³, *Nowy mesjasz* (1914) Natana Hornsztajna, *Mesjasz w Ameryce* (1919) Izraela Moszego Nadira, *Niemý mesjasz* (1919) Dawida Pińskiego, *Łamed wownik* (1920) oraz *Mesjasz, syn Efraima* (1924) Moszego Kulbaka, *Czasy mesjańskie* (1925) Dawida Hofsztajna, *Grzeszny mesjasz* (1935) Izaaka Baszewisa Singera; po rosyjsku *Mesjasz bez ludu* Salomona Lwowicza Poliakowa⁴⁴; po polsku *Mesjasz* (1919) Debory Vogel, *Genialna epoka* (1934) – jako fragment projektowanej powieści *Mesjasz* – Brunona Schulza.

Książki zaś, które w tytule umieszczają konkretną mesjańską postać, jej miano, to np. napisane po hebrajsku: dramaty *Bar Kochba* (1884) oraz *Izrael Baal Szem* (1923) Judy Lejba Landaua, trylogia *Salomon Molcho* (1927–1929) Aharon Abrahama Kabaka, *Sabbataj Cwi* (1931)⁴⁵ Natana Bystryckiego; w jidysz: *Bar Kochba* (1887) Goldfadena, *Jakub Frank* (1923) Kulbaka, *Salomon Molcho* (1925) i *Aszer Lemlejn* (1928) Arona Lejelesa, *Jakub Frank* (1929) Arona Cajtli-
na, *Jejszu Hanojcri* (1930) Bera Horowica⁴⁶, *Sabbataj Cwi* (1930) i *Maż z Naza-*

³⁹ Koncentrujemy się na utworach powstałych do drugiej wojny światowej (tylko w przypadku powszechnie znanych pisarzy robimy wyjątki, wybiegając czasem wprzód i pokazując przy okazji wieloletnią trwałość tych mesjańskich inspiracji), gdyż traktujemy je jako macierzysty kontekst twórczości Strykowskiemu, który za młodu z uwagą czytał, przekładał i komentował literaturę hebrajską. Literaturę jidysz chłonił zaś głównie za pośrednictwem teatru i kina. O scenicznych pasjach autora *Echa* najdobitniej świadczy jego przedwojenne opowiadanie *Dramat w piwnicy* (1938), a także *Syriusz* (1971) oraz *Milczenie* (1993). Znana jest fascynacja pisarza inscenizacją *Dybuka* Anskiego w wykonaniu Habimy (na hebrajski *Dybuka* przełożył Ch. N. Bialik). W *Głosach w ciemności* (wyd. 2. Warszawa 1957, s. 174–176) znajdujemy zaś np. ślad żydowskiej sztuki J. Gordina pt. *Rzeź*. Na jej podstawie A. I. Kaminski wyreżyserował w 1914 r. film pt. *Ubój*. Zob. N. Gross, *Film żydowski w Polsce*. Kraków 2002, s. 28–29, 148.

⁴⁰ Zdecydowana większość wymienionych tu prac nie została przełożona na język polski. Żeby jednak nie komplikować wywodu, ich tytuły podajemy w wersji polskiej zamiast w oryginale (w hebrajskim i w jidysz).

⁴¹ Wspomina o niej Hever (*op. cit.*, s. 137), zauważając, że swego czasu wzbudziła żywą reakcję w Palestynie. Ale nie podaje, kto był jej autorem.

⁴² W roku 1937 powieść, której bohaterem był mesjasz, pisał również M. Szoham (Polakiewicz). Szoham nie dokończył swego przedsięwzięcia.

⁴³ Właśc. Lejwik Halpern.

⁴⁴ O francuskim tłumaczeniu (1925) tej powieści pisze I. Lewin (*Stara tragedia w nowej szacie*, „Chwila” nry 2438–2439 (1926). Przedruk w: *Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej*. Wprowadzenie M. Horn. Warszawa 1983). Kiedy ukazał się oryginał, nie udało się ustalić.

⁴⁵ *Sabbataj Cwi* należy – obok utworu *W tę noc* (1926–1927), rzeczy o upadku Drugiej Świątyni i Johanie ben Zakkaju, oraz *Jehudy z Kariotu* (1930) – do cyklu *Mesjasz*.

⁴⁶ Fragmenty cyklu poetyckiego Horowica pt. *Jejszu Hanojcri* (*Jezus Nazarejczyk*) w przekładzie K. Szymaniak znalazły się w antologii *Warszawska awangarda jidysz* (Red. K. Szymaniak. Gdańsk 2005). Zob. też fragment wstępu pióra K. Szymaniak (s. 23–24): „Wiersz [Horowica] *Clomim* (Krzyże) to obraz strachu, bólu i prześladowań, nieodłącznie wiążących się z wszechobecnymi krzyżami, na których powieszony jest »obcy, dziki bóg«. Kolejny wiersz [...] to wizja

retu (1939⁴⁷) Asza, *Sabbataj Cwi i Sara* (1936) Pińskiego⁴⁸; po angielsku: *Alroj* (1833) Benjamina Disraelego; po niemiecku: *Reubeni* (1925) Maxa Broda.

Mesjańskie⁴⁹ są również np. – w hebrajskim: powieści *Wizjonerzy* Abrahama Mapu (1858)⁵⁰, *Pionier* (1904)⁵¹ i *Wąska ścieżka* (1936–1937)⁵² Kabaka, *Rewolucyjne opowieści* (1924–1925) Hazaza⁵³, opowiadania *W imię rabiego Jezusa z Nazaretu* (1928) oraz *Kłamstwo* (1928) Hameiriego, *Judas z Kariotu* (1930) Bystryckiego, *Chusta* (1932) Szmuela Josefa Agona, *Gog i Magog* (1943) Martina Bubera; w jidysz: *Wieczny Żyd* (1906) Pińskiego, *Ben Ami* (1907) Goldfadena, *W noc karnawałową* (1909) Asza, *Golem* (1921) H. Lejwika, *W lasach polskich* (1921) Józefa Opatoszu⁵⁴, *Szatan w Goraju* (1935) i *Marzyciel* (1970/71) I. B. Singera, poemat *Dziecko grobu* (1942) Abrahama Suckewera; po angielsku: *Marzyciele getta* (1898) Izraela Zangwilla⁵⁵; po niemiecku: *Żydzi z Zirndorfu* (1897) Jakoba Wassermanna, *Przygoda w Japonii* (1937) Maxa i Ottona Brodów, *Mistrz* (1952) M. Broda⁵⁶; po polsku – można by wskazać *Księgę* (1935) i *Wiosnę* (1936) Schulza.

końca czasów, wizja związana z nadejściem prawdziwego Mesjasza, syna Dawida. Utwór ten z jednej strony rysuje wyraźnie stanowisko żydowskie – Jezus jest tylko jednym z szeregu historycznych mesjaszów, uderza też mocno w świat chrześcijański, którego obraz stanowi rozszalały, żądny krwi Edom; z drugiej – dowartościowuje w pewien sposób cierpienie Jezusa”.

⁴⁷ Powieść została napisana w jidysz, ale opublikowano ją po raz pierwszy po angielsku (1939).

⁴⁸ Piński pisał też o Salomonie Molcho i Bar Kochbie. Nie znamy jednak tytułów.

⁴⁹ Z kolei nie tyle mesjańskie, co apokaliptyczne – są np. znakomite dzieła literatury jidysz: dramat *Nocą na starym rynku* (1906) I. L. Pereca czy poemat *Stos* (1921–1922) P. Markisza.

⁵⁰ Rzecz o Sabbataju Cwim. Całość nie zachowała się. Przepadła w carskiej cenzurze. Przerwało tylko 7 rozdziałów. Inną książkę A. Mapu, pt. *Farbowany jastrząb*, przywołuje sam Strykowski w *Śnie Azryla* (s. 175).

⁵¹ Nowela o chłopcu, który wyrusza w świat, żeby przyspieszyć przyjście mesjasza, i umiera jako bohater.

⁵² Rzecz o Jezusie-Żydzie i jego nauczaniu, które koncentruje się wokół idei Królestwa Bożego w człowieku. Poetą, który obsesyjnie wręcz zmagał się z osobą Jezusa, był U. C. Grinberg. Zob. np. jego napisany w jidysz utwór *W królestwie krzyża* oraz wiersz-kaligram w kształcie krucyfiksu *Uri Cwi przed krzyżem* (dołączona wkładka w cytowanej już antologii *Warszawska awangarda jidysz*). Zob. też fragment artykułu Sz. Lindenbauma *Pomiędzy egzystencją a historią. O poezji Uriego Cwi Grinberga* (Przeł. P. Paziński, „Midrasz” 2004, nr 2, s. 46–49). Licznym związkom pisarzy żydowskich z postacią Jezusa i z chrześcijaństwem poświęcony jest szkic H. Bar-Josef *Jewish-Christian Relations in Modern Hebrew and Yiddish Literature: A Preliminary Sketch* (w zb.: *Themes in Jewish-Christian Relations*. Ed. E. Kessler, M. J. Wright. Cambridge 2004). Zob. też D. G. Roskies, *Jews on the Cross. W: Against Apocalypse. Response to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge, Mass., 1984. – J. Zerubawel, *Recovered Roots. Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago 1995.

⁵³ Opowiadania te – gruntownie przerobione i rozbudowane – staną się po wojnie znaną powieścią *Bramy z brązu* (1958), która z kolei zostanie po raz drugi zmieniona i niemal dwukrotnie wydłużona w 1968 roku. Dodajmy, że Hazaz w latach 1947–1948 pisał też powieść o Jezusie, ale jej nie ukończył.

⁵⁴ Po wojnie J. Opatoszu napisze jeszcze powieść *Ostatnie powstanie*, składającą się z dwóch tomów: *Rabbi Akiba* (1948) i *Bar Kochba* (1955).

⁵⁵ Jeden ze szkiców jest o Sabbataju Cwim. Wśród tekstów anglojęzycznych należałoby też wymienić... *Ulissesa J. Joyce'a!* Zob. niezwykle sugestywną i ciekawą pracę R. Altera *James Joyce's Comic Messiah* („American Scholar” 1997, nr 3).

⁵⁶ Rzecz o Jezusie.

Należałoby jeszcze zwrócić uwagę na wybrane ujęcia biograficzne⁵⁷: po polsku Aleksander Kraushar sporządził wartościową jeszcze dziś monografię o Jakubie Franku i frankistach polskich (1895), po niemiecku Josef Kastein zaprezentował biografię Sabbataja Cwiego (1930), po hebrajsku zaś fascynującą monografię o tym mesjaszu ze Smyrny wydał Gershom Scholem (1957).

Kim byli pisarze wykorzystujący mesjańską topikę? – zapytajmy, podsumowując. Czy to jakaś specyficzna, wyodrębniona grupa twórców? Mesjańskim tematem owładnięci byli niemal wszyscy⁵⁸. I komuniści (np. Kulbak), i socjaliści – tak bundowcy (np. Lejwik), jak i lewicowi syjoniści (np. Piński) – i religijni egzystencjaliści⁵⁹ (np. Cajtlin). W Ziemi Izraela zaś i skrajnie prawicowi rewizjonistyczni bojownicy (Grinberg), i umiarkowane lewicowe pionierzy-labourzyści (np. Szlonski). Romantycy, pozytywiści, awangardiści. Racjonalisci i mistycy, zwolennicy Haskali i kabaliści. I młodzi, i starzy.

Powstawały zarówno mesjańskie poematy (np. *Salomon Molcho* Lejelesa), jak i wizyjne dramaty z domieszką alegorii (np. *Golem* Lejwika), i powieści historyczne (np. *Mąż z Nazaretu* Asza), i liryki ekspresjonistyczne (np. *Uri Cwi przed krzyżem* Grinberga) i symboliczne (np. *Ostateczne przymierze* Szlonskiego), i groteski, i komedie (*Mesjasz w Ameryce* Nadira⁶⁰, *Przygoda w Japonii* Brodów⁶¹), i operetki (*Bar Kochba* Goldfadena). Epika, liryka, dramat. Powieści, nowele, eseje⁶², poematy, sztuki... Słowem – wszystko⁶³.

⁵⁷ A także na rozważania o charakterze socjopolitycznym czy historiozoficznym. Mamy na myśli prace H. Cohena (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religia rozumu ze źródeł judaizmu). Leipzig 1919. Zob. H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*. Przeł. T. G. Pszczołkowski. Warszawa 1990, s. 183–185), W. Benjamina (*O pojęciu historii*. Przeł. K. Krzemieniowa. W: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Wybrał i oprac. H. Orłowski. Poznań 1996, zwłaszcza tzw. *Teza IX*), F. Rosenzweiga (oprócz systemowej rozprawy *Gwiazda zbawienia* szczególnie jego komentarz do jednego z wierszy J. Halewiego. Zob. D. Hollander, *On Significance of the Messianic Idea in Rosenzweig*. „Cross Currents” 2004, nr 4) i G. Scholema (zwłaszcza jego szkic o zbawieniu przez grzech, *Micwa ha-ba’a ba’awera*, z r. 1937). Zob. też komparatystyczny esej R. Eddon *Arendt, Scholem, Benjamin. Between Revolution and Messianism* („European Journal of Political Theory” 2006, nr 3).

⁵⁸ Piszemy: „niemal”, gdyż na naszych listach nie pojawiły się nazwiska tak wybitnych poetów, jak np. Ch. N. Bialik czy S. Czernichowski.

⁵⁹ Owi „religijni egzystencjaliści” to ci, których D. G. Roskies (*Literatura jidysz w Polsce*. Przeł. M. Adamczyk-Garbowska. „Studia Judaica” 2000, nr 1, s. 13) określał jako ludzi znajdujących się „tylko o krok od domu nauki (bet midraszu) i chasydzkiej bóżniczki”. Żydzi ściśle ortodoksyjni (np. z wpływowego w międzywojennej Polsce ugrupowania Aguda Izrael) poruszali się bardziej – używając sformułowań J. Tischnera – w „żywole prawdy” niż w „żywole piękna”. Stąd ich podstawową formą wypowiedzi zazwyczaj nie była fikcja narracyjna czy monolog liryczny, ale raczej komentarz do świętych ksiąg, traktat, *responsum*; z reguły interesowała ich nie tyle etyka czy filozofia, co estetyka. I stąd ich wymowny brak w tym zestawieniu.

⁶⁰ Producent teatralny i jego asystent postanawiają wykreować mesjasza dla pozyskania żydowskiej publiczności. Mesjaszem zostaje świeżo przybyły do Ameryki wprost z Galicji „zacofany”, ortodoksyjny Żyd, wuj asystenta. Satyra kończy się bokserskim pojedynkiem między dwoma mesjaszami, z których drugi jest młodym awanturnikiem.

⁶¹ *Przygoda w Japonii* to rzecz o tajemniczej japońskiej sekcji, która powołuje magnata cukrowego, Marcellego Zeichlera, na mesjasza. Akcja rozgrywa się między Paryżem a Tokio.

⁶² Np. ważny w toczącej się w Palestynie debacie antymesjanistyczny pamflet E. Steinmana *Meszychijut* (Mesjanizm) (Tel-Awiw 1932, datowany: 1930). Podaję za: Hever, *op. cit.*, s. 144, 150, 157. Zaznaczmy, że w 1931 r. Stark-Strykowski przełożył garść przypowieści Steinmana na polski.

⁶³ Z predylekcją do dramatu – zob. Ch. Löw, *op. cit.*, s. 306. Nie pokazujemy, oczywiście, wszystkich realizacji toposu, koncentrując się na utworach większych i w zasadzie w całości kwe-

Lata międzywojenne to czas niespotykanej erupcji tematyki mesjańskiej (choć burzliwa dyskusja o powrocie Żydów do Palestyny i tym samym spełnieniu mesjańskiej obietnicy rozpoczęła się już wcześniej⁶⁴). Początek XX w. to również okres intensywnej agitacji syjonistycznej i stopniowego masowego osiedlania się Żydów w Palestynie: w Erec Izrael, oraz okres intensywnej agitacji komunistycznej postulującej przeobrażenie dotychczasowej postaci świata. Obie ideologie posługiwały się – mniej lub bardziej świadomie – mitem mesjańskim właśnie.

Jak się wydaje – oprócz sytuacji geopolitycznej – to inna w judaizmie niż w chrześcijaństwie koncepcja mesjasza zaowocowała tym wielkim bogactwem tekstów. Northrop Frye, pisząc o typologicznej interpretacji *Biblii*, zauważył rzecz podstawową, że centralny „antytyp” judaizmu: przyjście mesjasza, ciągle pozostaje w sferze postulatów, w obszarze niedopowiedzenia i niewypełnienia⁶⁵. A taka sytuacja teologiczno-egzystencjalna nie tylko jest bardziej kusząca literacko, ale i daje – najogólniej rzecz ujmując – więcej możliwości twórczego potraktowania tematu.

Implikacje teologiczne

W czasie kiedy rabbi Menachem z Witebska przebywał w Palestynie, jakiś głupiec, przez nikogo nie zauważony, wspiął się na Górę Oliwną i zaczął dąć w szofar. Wśród ludu, ogarniętego przerażeniem, rozszalała się wieść, że to dźwięk trąby ogłaszającej zbawienie. Kiedy ta pogłoska dotarła do uszu rabiego Menachema, otworzył okno, wyjrzał i rzekł: „Nie widzę, żeby coś się zmieniło”⁶⁶.

Po wypowiedzeniu swojej mądrości (z gruntu talmudycznej⁶⁷) rabbi zapewne najzwyczajniej w świecie zamknął okno i dłużej plotkami się już nie zajmował. Skąd jednak brał się ów stoicki (a raczej chasydzki) spokój witebskiego cadyka? Skąd wpływała jego pewność, że nie przeoczył „czasów mesjaszowych”, że nie stały się one właśnie faktem dokonany gdzieś poza zasięgiem jego wzroku, że mesjasz na białym koniu nie wjechał przed momentem w bramy miasta? Lub że „genialna epoka” nie zaskoczy go w czasie najbliższej popołudniowej drzemki czy lektury Pism?

Menachem Mendel najwyraźniej czerpał siłę swojego przekonania z żydowskiej tradycji apokaliptycznej⁶⁸, dobitnie akcentującej, że wraz z przyjściem me-

stiom mesjańskim poświęconych. Nie wymieniamy więc ważnych pojedynczych wierszy (np. A. Cajtlina czy I. Magera) lub niektórych bardzo dobrych i ciekawych opowiadań (np. I. B. Singera).

⁶⁴ „Mesjańska” wojna między tradycjonalistami a zwolennikami Haskali trwała co najmniej od początku lat osiemdziesiątych XIX wieku. Jednym z bardziej znanych eksponentów idei oświeceniowych, który posługiwał się mesjańską topiką, był J. L. Gordon. Zob. M. Stanisławski, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*. New York 1988.

⁶⁵ N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*. Toronto 1982, s. 83.

⁶⁶ Zob. D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów. Ponad 600 nie publikowanych wcześniej opowieści o radości, nadziei, humorze z dawnych historii Izraela, aby odnaleźć Boga i siebie samego*. Z wł. przeł. M. Dutkiewicz-Litwiniuk. Kielce 1998, s. 113.

⁶⁷ Por. talmudyczne opisy zmian, jakie zajądą na świecie wraz z nastaniem ery mesjańskiej, np. traktat *Szabat* 30b: „kobiety będą rodzić dzieci codziennie, a drzewa dzień w dzień będą wydawać owoce”. Zob. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat „Talmudu” i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*. Przeł. R. Gromacka. Warszawa 1995, s. 354–359.

⁶⁸ Tradycji tej wybitnymi reprezentantami byli rabbi Izaak Abrawanel (1437–1508) i rabbi Juda Löw (1525–1609), bardziej znany jako Maharal z Pragi – twórca golema. Zob. np. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Przeł. M. Swirsky, J. Chipman. Chicago 1996, s. 20.

sjasza świat ulegnie całkowitej metamorfozie, co więcej, przyjście pomazańca poprzedzą ewidentne znaki, a sam moment jego narodzin – bóle porodowe: straszliwe katastrofy i niewyobrażalne wprost nieszczęścia. Tym samym wkroczenia obiecane go króla z dynastii Dawida po prostu nie da się nie zauważyć.

To wszakże tylko jedna strona medalu. Obok apokaliptycznego istnieje bowiem w judaizmie również stanowisko racjonalistyczne⁶⁹, którego najznamienitszym wyrazicielem był Mojżesz Majmonides. Twierdził on, że zbawienia wcale nie poprzedzą cuda, a sam mesjasz nie złamie żadnego z praw natury. Ocena posłannictwa zbawcy uzależniona jest tylko od skuteczności jego działania – widocznych rezultatów społecznych mesjańskiej misji: zgromadzenia w Izraelu wygnañców ze wszystkich krańców ziemi. I tu uwidacznia się może najlepiej różnica między mesjanizmem żydowskim a chrześcijańskim, który proponuje „cichy”, wewnętrzny, indywidualny model zbawienia⁷⁰. Dla teologii żydowskiej odkupienie to sprawa nie tylko osobista i duchowa, ale również jak najbardziej publiczna i cielesna. Prawdziwą weryfikacją mesjańskiej misji jest jej sukces społeczny – wyzwolenie ludu Izraela ze wszelkiego ucisku oraz zapewnienie mu dobrobytu i poczesnego miejsca w nowym świecie. Co więcej, proces zbawienia musi dokonać się na arenie dziejów, jest to wtargnięcie transcendencji w historię, niwelujące czas i przeobrażające świat. To definitywny koniec pewnego porządku rzeczy (a nie jego punkt centralny jak w chrześcijaństwie). Ostatnie ogniowo owej transgresji stanowi właśnie mesjasz, lecz w odróżnieniu od Chrystusa nie jest on zarazem i Bogiem, i człowiekiem (Synem Bożym, Słowem Bożym)⁷¹, lecz wyłącznie

⁶⁹ *Talmud* powiada także: „Trzy rzeczy przychodzą, kiedy się o nich nie myśli: Mesjasz, odnalezienie zguby i skorpion” (*Dni Mesjaszowe. Talmud Sanhedryn* 97a–99a. Przeł. W. Brojer, J. Doktor, B. Kos. „Literatura na Świecie” 1993, nr 5/6, s. 6). A rabbiemu Chaimowi z Wołożyna – uczniowi Gaona z Wilna i założycielowi litewskich jesziw – przypisywana jest następująca przypowieść: „Takie będzie nadejście Mesjasza: Będziesz sam siedział w swoim pokoju i studiował, nagle niespodziewanie wejdzie żona i powie: »Oj, Chaim! Siedzisz tu i studiujesz? Czyż nie wiesz, że Mesjasz przyszedł?« Przestraszony spluniesz trzy razy i powiesz do niej: »Kto ci powiedział?« A ona ci odpowie: »Wyjdź na dwór i sam zobacz: w mieście nie ma żywej duszy, nawet kołyski niemowląt są puste, ponieważ wszyscy poszli [go] witać«. Cyt. za: R a v i t z k y, *op. cit.*, s. 22.

⁷⁰ Stanowisko żydowskie przedstawiamy opierając się na pracach: J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Transl. from the third Hebrew ed. W. F. Stinespring. New York 1955 (ujęcie kontrastywne zawiera apendyks do tej książki: *The Jewish and the Christian Messiah*). – G. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*. W: *Judaizm. Parę głównych pojęć*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 1991. Korzystamy także z następujących prac: *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Ed. J. Neusner, W. S. Green, E. S. Frerichs. Cambridge 1987 (tu przede wszystkim W. S. Greena *Introduction: Messiah in Judaism. Rethinking the Question*; J. H. Charleswortha *From Jewish Messiahology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives*; J. Neusnera *Mishnah and Messiah*). – J. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Transl. B. Stein. New York 1993. – R a v i t z k y, *op. cit.* – J. Neusner, B. Chilton, *Jewish and Christian Doctrines. The Classics Compared*. London and New York 1999, zwłaszcza s. 11–56. – W. S. Green, J. Neusner, *The Messiah in Ancient Judaism*. Leiden 2001. Zob. też R. J. Z. Werblowsky, *Jewish Messianism in Comparative Perspective*. W: *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*. Ed. I. Gruenwald, Sh. Shaked, G. G. Stroumsa. Tübingen 1992.

⁷¹ Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994, np. § 454–455 i 479–483, gdzie mowa o podwójnej, Bosko-ludzkiej naturze Jezusa, zjednoczonej w Osobie Syna Bożego. O kształtowaniu się chrystologii zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Przeł. J. Mrukówna. Warszawa 1988.

człowiekiem, istotą z krwi i kości, oczywiście wyposażoną w najlepsze przymioty rodzaju ludzkiego – „nigdzie w *Talmudzie* nie ma wzmianki, że Mesjasz będzie ponadludzkim Odkupicielem”⁷².

Wypunktujmy podstawowe różnice między judaizmem a chrześcijaństwem dotyczące osoby mesjasza i jego misji:

judaizm	chrześcijaństwo
1) człowiek	Bóg-człowiek
2) koniec dziejów (jeszcze nie przyszedł)	centrum dziejów (już przyszedł)
3) wymiar cielesny	wymiar duchowy
a) wymiar polityczny i narodowy	wymiar religijny i uniwersalny
b) zasadniczo jest odpowiedzialnością na Diasporę	jest odpowiedzialnością na grzech pierworodny
4) uczynki mesjasza	wiara w mesjasza
5) bezpośrednia relacja ludu z Bogiem	pośrednictwo zbawiciela
6) element niekonieczny	element zasadniczy
7) niewyraźność postaci (wielość koncepcji)	konkretność (jedna osoba)

Zaznaczmy, iż to tylko pewien – dość kostyczny na dodatek – schemat porządkujący, który nie ujmuje dynamiki zmian, bogactwa rzeczywistości, niejednoznaczności i sporów wpisanych w historię doktryn i ustaleń⁷³.

Niewyraźność postaci mesjasza w judaizmie⁷⁴ sprawiła, iż pojawiły się całe rzesze kandydatów do tego tytułu – i mnóstwo opowieści im poświęconych. Franz Rosenzweig zauważał wręcz, że tylko dzięki ciągłym próbom oraz wysiłkom (i porażkom) fałszywych mesjaszy – idea mesjańska w judaizmie nie jest jak zwykła plotka, pusty „*theologoumenon*”. Komentując jeden z wierszy Jehudy Halewigo, pisał:

Fałszywy mesjasz jest równie stary jak nadzieja na prawdziwego. Jest zmieniającą się postacią niezmienną nadziei. Dzieli on każde żydowskie pokolenie na tych, którzy mają siłę

⁷² Zob. A. Cohen, *op. cit.*, s. 350.

⁷³ Przywołajmy w tym kontekście trzeźwe i wnikliwie uwagi R. Altera (*Sabbatai Zevi and the Jewish Imagination*, „Commentary” 1967, nr 6) o sabbatańskich pracach Scholema, które pokazały światu – również żydowskiemu światu – zupełnie inny, nieschematyczny właśnie, judaizm, daleki od głównego nurtu, w którym niezbyt istotna z rabinicznego (a właściwie lewityckiego) punktu widzenia kwestia mesjasza przesunęła się z marginesów doświadczenia religijnego ku jego centrum. Pisze Alter (s. 68): „Jeśli sądzimy, że judaizm jest prostą antytezą chrześcijaństwa co do swych najbardziej zasadniczych założeń, to Scholem ukazuje nam Żydów bardziej ceniących wiarę niż uczynki, Żydów zaczynających wierzyć w trynitarnego Boga, którego częścią jest Syn lub Mesjasz, Żydów dowodzących – zarówno za pomocą tradycyjnych metod i języka dyskursu rabinicznego, jak i Kabały – że Mesjasz ściągnął na siebie widoczną nielaskę i poniósł zewnętrzną porażkę, po to żeby zbawić grzeszny świat. Jeśli nasz stereotyp prenowoczesnego Żyda ciąży ku purytańskiej postaci, surowej, bladej, okutanej w ciemne szaty, wyznającej wiarę, w której dominujące symbole i instytucjonalne porządki są zmaskulinizowane, to Scholem odkrywa dla nas Mesjasza, który budzi w sercach Żydów chęć służenia Bogu przez cielesne przyjemności, który śpiewa tę wybitnie zmysłową hiszpańską pieśń do Szechiny przy Świętej Arce, z *Tora* w ręku: »Gdy wszedłem na górski szczyt / Gdy zszedłem nad rzeki brzeg / Spotkałem Melizeldę / Która jest córką Cesarza / Wracającą z łaźni / Z łaźni, gdzie brała kąpiel. / Jej twarz błyszczała jak miecz / Jej brwi były jak luk / Jej wargi tak jak korale / A jej ciało bielsze niż mleko«”. Zob. też J. Dan, *Scholem's View of Jewish Messianism*, „Modern Judaism” t. 12 (1992). Inni badacze, np. M. Idel czy Liebes (*op. cit.*, s. 93–96), stanowczo oponowali przeciw takiemu rozumieniu mesjanizmu żydowskiego, które ujmowałoby go wyłącznie w kategoriach polityczno-narodowych.

⁷⁴ Owa niewyraźność bierze się z nadmiaru (!) cech przypisywanych Zbawcy. Zob. Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, s. 176–177.

wiary, żeby pozwolić sobie zostać oszukany, i na tych, którzy mają siłę nadziei, by powstrzymać się przed tym złudzeniem. Ci pierwsi są lepsi, drudzy – silniejsi ⁷⁵.

Dzięki tej antycypującej mocy wiary lista mesjaszy jest zastanawiająco długa ⁷⁶. Jedną z pierwszych postaci mesjańskich w judaizmie był biblijny król Ezechiasz – utożsamiany z Izajaszowym Emmanuelem – znany też pod imieniem Hiskiasz. Pokonał węża – wypenił jego bałwochwalczy kult w Judzie, czym zasłużył sobie na określenie boskiego pomazańca ⁷⁷. Ale ostatecznym mesjaszem nie został... Z przepowiedni o „gwieździe wschodzącej z Jakuba” identyfikował mężnego wojownika Szymona bar Kosbę wielki uczoney i męczennik rabbi Akiwa (II w. n.e.), odczytując jego imię jako Bar Kochba – syn Gwiazdy. Od niebezpieczeństw mesjańskiego posłannictwa nie stronił również kabalista-ekscentryk Abraham Abulafia (1240–1291). Udał się mianowicie do Rzymu w celu nawrócenia następcy apostoła Piotra – i tylko dzięki nieoczekiwanej śmierci papieża Mikołaja III ocalił życie ⁷⁸.

Z kolei marran portugalski, Diego Pires (1500–1532), pod wpływem proklamacji Dawida Reubeniego wrócił na łono judaizmu – przybierając imię Salomon Molcho – i ogłosił się mesjaszem. Zaczął pełnić swą mesjańską misję wśród rzymskich biedaków, żebraków i trędowatych. Ale wskutek donosu do władz został pojmany i ostatecznie zmuszony do wyboru między śmiercią a konwersją. Molcho wybrał męczeństwo na inkwizycyjnym stosie. Inny mniemany mesjasz, Sabbataj Cwi (1626–1676), stając przed sułtanem i wobec podobnej alternatywy, przeszedł na islam, co doprowadziło do prawdziwej dezintegracji XVII-wiecznego żydostwa. Prorok Sabbataja, Natan z Gazy, potrafił jednak uzasadnić i ten najstraszniejszy w oczach współwyznawców grzech: apostazję – koniecznością zejścia mesjasza w najgłębsze otchłanie Zła, by i stamtąd wyprowadzić uwieszone iskry boskiego światła, pierwiastki Dobra ⁷⁹. Tylko mesjasz-apostata, według wykładni Natana, może pokonać Szatana – niejako oszukując go. Skrajnie antynomijne postulaty dające się wywieść z sabbatiańskiej teologii ⁸⁰ (skoro wszyscy nie

⁷⁵ F. Rosenzweig, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte* (1927). Cyt. za: Hollander, *op. cit.* Również np. rabbi Abraham Izaak Kook (1865–1935), pierwszy naczelny rabin Palestyny, uważał, że wysiłek żadnego z nieskutecznych mesjaszy nie poszedł na marne, każdy w pewien sposób przyczynił się do ostatecznego zbawienia. Zob. B. Naor, *Post Sabbatian Sabbatianism. Study of an Underground Messianic Movement*. New York 1999.

⁷⁶ Wcześniej zostało to skrótowo przedstawione przy okazji analizy opowiadania *Sarna*. Zob. I. Piekarski, *Szatan, Bóg i Mesjasz. O „Sarnie” Juliana Strykowskiego*. „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 4.

⁷⁷ Zob. A. Cohen, *op. cit.*, s. 351–352.

⁷⁸ Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Przel. I. Kania. Warszawa 1997, s. 169–170.

⁷⁹ A także koniecznością nawrócenia „gojów” na „prawdziwą wiarę”. Jak pisał uczeń Sabbataja, Mosze Laniado, którego słowa cytuje J. Doktor (*Mesjańskie posłannictwa*. „Midrasz” 2001, nr 10, s. 12): „Mesjasz został wysłany, by zbierać ziarno rozsiane między narodami”. Doktor dodaje (*ibidem*, s. 13): „Warto zwrócić uwagę, że w traktacie tym [tj. *Sahaduta de-Mehemuta* (Świadectwo wiary) autorstwa M. Laniado] Sabbataj Cwi przypisuje słowu »Izrael« podobne znaczenie co Paweł w *Liście do Rzymian*: Nowy Izrael, który jest udziałowcem przymierza mesjańskiego, stanowią wszyscy, którzy przyjęli jego naukę: Żydzi, konwertyci i wyznawcy innych religii”.

⁸⁰ Scholem (*Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 389) pisał: „Bluzniercze błogosławieństwo, »Bądź pochwalon, Boże, który zezwalasz na to, co zakazane«, stało się dla owych radykałów wyrazem ich prawdziwych odczuć”. I dodawał w innej książce, że była to „demonstracja antynomijnego, rewolucyjnego mesjanizmu” (*Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626–1676*. Transl. R. J. Z. Werblowsky. Princeton 1973, s. 243).

możemy stać się świętymi, stańmy się więc wszyscy grzesznikami – a wtedy na pewno przyjdzie mesjasz⁸¹) ku zgorszeniu ortodoksyjnych Żydów realizował energiczny i charyzmatyczny Jakub Frank (1726–1791) i jego kompania, bezceremonialnie łamiąc Prawo i zakazy obyczajowe (szczególnie te dotyczące sfery seksualnej)⁸². Frank wydał otwartą wojnę talmudystom. I przegrał. Z konieczności musiał wybrać katolicyzm jako domenę swego (mesjańskiego) zesłania⁸³.

Również chasydzi nie stronili od mesjańskich manifestacji i antycypacji. Sam założyciel chasydyzmu, Baal Szem Tow (ok. 1700–1760), uważał się np. „za jednego z mesjaszy, którzy prowadzą Izrael drogą zbawienia”⁸⁴. Jego prawnuk zaś, Nachman z Braclawia (1772–1810), „stwierdził publicznie: »mesjasz będzie owocem moich lędźwik«”⁸⁵. Z kolei cadyk Szlomo z Karolina (zm. 1792) gotów był stać się mesjaszem wstępnym, torującym drogę Prawdziwemu Królowi, tym, który musi umrzeć⁸⁶, aby czas się wypełnił. I ta łaska nie została mu odmówiona. Zabił go demon⁸⁷. W naszym pokoleniu też, oczywiście, żyje mesjasz. Dla chasydów z dynastii Lubawicz był nim niewątpliwie rabbi Menachem Mendel Szneerson (1902–1994). 14 kwietnia 1992 grupa północnoamerykańskich rabbich ogłosiła światu, że jest on mesjaszem, królem z dynastii Dawida⁸⁸. Dwa lata później rabbi Szneerson zmarł⁸⁹.

Wielu innych starało się przyjście mesjasza przyspieszyć poprzez „spełnienie” Szatana. Józef della Reina (XV w.) przypłacił to apostazją⁹⁰, a Widzący z Lublina

⁸¹ W talmudycznym traktacie *Sanhedryn* 98a (*op. cit.*, s. 11) czytamy: „I powiedział Rabbi Jochanan, że Syn Dawidowy nie przyjdzie do czasu, kiedy pokolenie będzie albo całkowicie niewinne, albo całkowicie obciążone winą”.

⁸² Zob. *Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka*. Oprac. J. D o k t ó r. Warszawa 1997.

⁸³ Zob. np. J. D o k t ó r: *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*. Warszawa 1991; *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII w. a problem konwersji*. Warszawa 1998.

⁸⁴ D o k t ó r, *Mesjańskie posłannictwa*, s. 14. W innym miejscu J. D o k t ó r (*Początki chasydyzmu polskiego*. Wrocław 2004, s. 154) dopowiadał: „Z listu do szwagra [tj. Abrahama Gerszona z Kutów] wynika, że Beszt przypisywał sobie w procesie mesjańskim rolę rewelatora, który otrzymał zbawczą wiedzę bezpośrednio od niebios i nauczając przygotowuje świat do zbawienia. Była to w zasadzie rola, jaką tradycja przypisywała Eliaszowi. [...] Wiara w mesjański mandat Beszta przetrwała jego śmierć. Wielu chasydów oczekiwało jego powtórnego przyjścia na świat jako ostatecznego zbawiciela. Wedle jednego z najbliższych uczniów Beszta, Josefa z Kamionki, Beszt miał kiedyś powiedzieć: »Jeśli zbawiciel nie przyjdzie w ciągu sześćdziesięciu lat, sam będę musiał przyjść na świat«”.

⁸⁵ L i f s c h i t z, *op. cit.*, s. 111.

⁸⁶ W żydowskich wierzeniach występuje dwóch mesjaszy: syn Józefa (lub Efraima) – ten, który poprowadzi wojska izraelskie przeciw siłom Zła, lecz zginie – i syn Dawida, ten, który dokona ostatecznego odkupienia swego ludu.

⁸⁷ Czyli chromy kozak noszący demoniczne (zapisane w apokryficznych apokalipsach) imię Armilus. Zob. M. B u b e r, *Opowieści chasydów*. Przeł. P. H e r t z. Poznań 1989, s. 169.

⁸⁸ Zob. np. R a v i t z k y, *op. cit.*, s. 205. Zob. też B. S z w a r c m a n - C z a r n o t a, *Ostatni z dynastii*. „Midrasz” 2004, nr 2.

⁸⁹ Jednak po dziś dzień część chasydów skupionych wokół dynastii Lubawicz oczekuje tryumfalnego powrotu rabiego-mesjasza. Na pytanie A. G r u p i ń s k i e j (*Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydek*. Warszawa 2000, s. 222–223): „Czy będzie kolejny rebe Lubawicz?”, jedna z chasydek odpowiedziała: „Nie. Rebe powiedział: »Hine, hine Mesziah ba!« (Oto Mesjasz nadchodzi!). Żyjemy w czasie końca. Mesjasz jest już niedaleko i wybawi nas z wygnania. Wielu z nas wierzy, że to rebe jest Mesjaszem, i my czekamy na niego. Dość już cierpienia, czas na erę mesjanistyczną! Nasze dzieci każdego wieczora przed wejściem do łóżka przygotowują swoje najlepsze ubranka. Jesteśmy przygotowani na rychłe przyjście Mesjasza!”

⁹⁰ Zob. A. U n t e r m a n, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*. Przeł. z ang. O. Z i e n k i e w i c z. Warszawa 1994, s. 134.

(zm. 1815) śmiercią⁹¹. Widzący próbował też działań zespołowych: jednym z nich był projekt „skoordynowanej” Paschy w r. 1812 – uroczystości sederowej odprawianej dokładnie w tym samym czasie, w ten sam sposób i w tej samej intencji (przyśpieszenia zbawienia) – od Lublina przez Kozienice i Przysuchę aż do Czarnobyli i węgierskiego Kalew (Nagy-Kalló)⁹². Ale Szatan przeszkodził świętym mężom – „symultaniczny” seder Widzącego nie powiódł się (a tym samym i wyprawa Napoleona na Rosję skazana została na porażkę, jeszcze zanim się rozpoczęła). Szatan, a też i sam Bóg, nie dopuszczali do spotkań (szczególnie w Ziemi Świętej) cadyków – tych „niemesjańskich mesjaszy” – żeby siła ich wspólnej modlitwy przedwcześnie nie sprowadziła zapowiedzanego Pomazańca z domu Dawida⁹³.

Również ceremonia zaślubin może zostać potraktowana jako *preparatio messianica*. Pod jednym wszakże warunkiem: że młodzieniec będzie pochodził z rodu Dawida, a dziewczyna z rodu Saula. Zgodnie z wierzeniami owocem ich związku będzie właśnie mesjasz⁹⁴. Tradycyjne zaś metody przywołania wybawiciela na ziemski padół to skrucha, nawrócenie i przestrzeganie szabatu. Ale jak pokazał przykład Sabbataja i Franka, także grzech – jako zasadniczo łatwiejszy do osiągnięcia w życiowej praktyce niż świętość – może mieć swe nieocenione pragmatyczne wartości.

Co więcej, mesjasz nie musi wcale objawić się ludziom i światu jako osoba – równie dobrze może przybrać kształt zbiorowości, np. całego narodu, armii Izraela, wybranej grupy mędrców. Mesjaszem mogą też być, jak się okazuje, twory przestrzenno-terytorialne: np. państwo; także procesy ewoluujące w czasie, wydarzenia historyczne, np. rewolucja, Wiosna Ludów; również byty myślnie, jak pewne idee społeczne...

Prezentacja miejsc wspólnych

[...] śledzić trzeba rozmieszczenie i częstotliwość występowania określonych toposów, istnieją bowiem toposy-klucze odsłaniające najistotniejszy element, a nawet zasadę światopoglądową twórczości danego pisarza. [J. Abramowska]

W literaturze, która mówi o przyszłości, opowiadając o przeszłości i teraźniejszości, pojawia się strukturalna kategoria, którą nazywam „miejscem Mesjasza” – przez analogię do strukturalistycznych określeń w rodzaju „miejsce króla”, „pusta przegródka” *etc.* Miejsce

⁹¹ Zob. J. Langer, *9 bram do tajemnic chasydów*. Przeł. z ang. A. Golewska. Kraków 1988, s. 226–229. Zob. też: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 1999, s. 219–222.

⁹² Zob. Buber, *Gog i Magog*, s. 199–204.

⁹³ Zob. *Opowieści rabina Nachmana z Bracławia*. Wybrał i oprac. H. Halkowski. Kraków 1999, s. 93–98. Zob. też D. Leoni, *Chasydyzm: historia i duchowość*. Posłowie w: Lifschitz, *op. cit.*, s. 280.

⁹⁴ Takie małżeństwo zostało faktycznie zawarte. 14-letni Ber – syn reb Izraela z Różyna, z dynastii sadogórskiej, wywodzącej swój ród od samego Dawida – w 1831 r. poślubił Szajndlę z dynastii czarnobylińskiej, potomkinię Saula (i straszną sekutnicę). Dzieci jednak nie mieli. Zob. A. Ciąłowiec, *Cadyk, który się w grzechu poplątał*. „Midrasz” 2001, nr 10.

Mesjasza w opowieści to miejsce oczekiwania na rozwiązanie wyjściowego konfliktu. Punkt, do którego dąży opowieść. [W. Panas]⁹⁵

Świat znany nam z galicyjskich powieści Strykowskiego to świat pełen religijnych napięć, świat, w którym o lepsze walczą przeciwstawne światopoglądy, wizje człowieka i jego przeznaczenia. Ale – mimo rozlicznych konfliktów i postępujących procesów laicyzacyjnych – jest to świat zasadniczo prawowierny (lub raczej Prawu wierny), świat zbudowany na fundamencie posłuszeństwa *Torze*, świat cierpliwego znoszenia życiowych trudności. Nic dziwnego – moglibyśmy orzec – że w tym tradycyjnym żydowskim miasteczku tak często gości mesjasz. To przecież naturalne, że Żydzi o mesjaszu mówią, na mesjasza czekają, o mesjasza się modlą...

W powieściowej dylogii, *Głosach w ciemności* i *Echu*, mesjańskie sygnały wychwytyjemy już na poziomie języka bohaterów. Bezrefleksyjne sformułowanie o zasadniczej konstrukcji: „czekać przyjscia mesjasza”, pojawia się w powieściach stosunkowo często, i to w różnych ramach modalnych: w pytaniu retorycznym, w nerwowym usprawiedliwieniu się, w gniewnym wykrzyknieniu, w niecierpliwym przynagleniu. Np. Arie, młodziutki zegarmistrz, powątpiewając w sens życia w sztetl, duma: „Naszym celem aż do dziesiątego pokolenia i do Mesjasza mają być kółka, kółeczka, sprężyny?” (G 18)⁹⁶. Leizor Steif, zabierając głos w sprawie wyrzucenia z domu podejrzanego o wychrzczenie się córki kapłana Tojwiego, zastrzega: „Jeśli idzie o mnie, to niech ona sobie tutaj mieszka nie jedną noc, ale nawet do Mesjasza!” (G 241). „Na co czekamy? Na róg Mesjasza? Zaczynaj, zaczynaj!” – niecierpliwie ponagla mówcę jeden z uczestników towarzyskiego spotkania (G 328).

Widzimy, że na poziomie frazeologii, a tym samym w pewnym sensie *po d-ś w i a d o m o ś c i z b i o r o w e j* bohaterów, fraza „czekać mesjasza” funkcjonuje jako synonim bardzo dalekiej przyszłości, końca świata odsuniętego niemal w nieskończoność. I chociaż nie przybiera krańcowego wydźwięku, jaki niosą pokrewne mu dzisiejsze, zabarwione ironią, „świeckie” wyrażenia: czekaj tatka latka, obiecanki-cacanki – to jednak pobrzmiewa w nim pesymistyczna nuta zawiedzenia i niespełnienia⁹⁷.

W *Głosach w ciemności* i w *Echu* nie tylko „mówi się mesjaszem”, o mesjaszu również dużo się myśli i dyskutuje. W świecie przedstawionym skonfrontowanych zostało ze sobą kilka charakterystycznych żydowskich ujęć mesjanizmu. W oczach dziecka wkroczenie mesjasza wyglądać będzie następująco:

Mesjasz, Mesjasz... na białym koniu. Wjeżdża do miasteczka. I wtedy nie będzie już chederu, nie będzie już grzechów. Fańcia nie będzie śmiać się z jego pejsów. Wszyscy zasiądą do wielkiej uczy. Na stole leży wieloryb Lewijoson. Żydzi krają po kawaleczku i zjadają, a wół

⁹⁵ J. A b r a m o w s k a, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*. W: *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*. Poznań 1995, s. 25. – W. P a n a s, *Zamach pióra*. W: *Pismo i rana*, s. 89.

⁹⁶ Tym skrótem odsyłam do: J. S t r y k o w s k i, *Głosy w ciemności*. Wyd. 2. Warszawa 1957. Ponadto stosuję następujące skróty odnoszące się do powieści tego autora: A = *Austeria*. Wyd. 5. Warszawa 1993; E = *Echo*. Warszawa 1988; P = *Przybysz z Narbony*. Wyd. 3. Kraków 1993. Liczby po skrótach wskazują stronicę.

⁹⁷ A także pewnej niechęci. Piekarczyk Wohl z *Austerii*, opisując wojnę w miasteczku, mówi: „Kolo magistratu leca papiery, cale stosy, katastry, spisy majątku, hipoteki, pokwitowania za podatki, urodziny, śluby, pogrzeby! Teraz nikt nic nie będzie wiedział, kto winien, kto zapłacił, wszyscy równi! Tylko Mesjasza brakuje!” (A 38).

Szor-Habor, pasącego się na najwyższych górach, zarżnie szojchet, reb Pinie. [...] I matka nie chodzi już do budki. Chleb rośnie na drzewach, za darmo, Żydzi nawet w dni powszednie wkładają jedwabne bekiesze i śpiewają zmires, jedząc rodzynki i migdały. Sobota nigdy się nie kończy. [G 32]

Apokalipsa 5-letniego Aronka wyraża się – naturalnie – całkowicie w kategoriach bajkowo-zmysłowych: królewski rumak mesjasza, wspaniała uczta, której głównym daniem będzie pieczęć z legendarnych potworów: Lewiatana i Szor-Habora⁹⁸, nadzwyczajna płodność natury, zapewniająca dobrobyt i niwelująca doczesne troski rodziców, niekończące się śpiewy i bakalii pod dostatkiem. A co najważniejsze, koniec z poniżeniem, koniec z zakazami, koniec ze szkolną nudą! Ta ludowa wizja wypełniona galicyjskimi realiami oparta jest, oczywiście, na starożytnej podbudowie: wyobrażeniach apokaliptycznych znanych już z *Talmudu* (jej odpowiednikiem w chrześcijaństwie byłyby modelujące nasze postrzeganie końca świata obrazy Sądu Ostatecznego – z ich repertuarem nagród i kar – ugruntowane w *Apokalipsie* oraz w kościelnej ikonografii).

Sporej części żydostwa, tej pragnącej asymilacji, urzeczonej ideami Haskali (żydowskiego oświecenia) i blaskiem innych kultur, szczególnie kultury niemieckiej, takie ujęcie musiało wydawać się nie tylko infantylne i zabobonne, ale wręcz niebezpiecznie reakcyjne. O ś w i e c o n y i n o w o c z e s n y Żyd, za jakiego chce uchodzić stryj Aronka Karol, ze zdumieniem pyta Seliga – studenta (ucznia świeckiego państwowego gimnazjum, a nie żydowskiej jesziwy), a więc w założeniu człowieka inteligentnego i otwartego na nowe idee – „Chyba pan nie wierzy, że nadejdzie Mesjasz, przycwałuje na białym koniu?” (G 73). Selig wymiguje się od odpowiedzi na to pytanie. Dopiero po pewnym czasie w rozmowie z Ariem wyznaje z goryczą: „Gdybym ja miał wiarę prostego Żyda w przyjście Mesjasza!” (G 181). A więc również dla Seliga koncepcja religijna oparta na biernym oczekiwaniu rozpadła się. I Karol, i Selig znaleźli się w obliczu konieczności uporania się z ideą, która – przynajmniej chwilowo – straciła swą nośność intelektualną. Co więcej, stała się synonimem ciemnoty i marazmu. Karol bez większego wahania wybrał wariant kosmopolityczny. Dla niego sprawa narodowej tożsamości nie była istotniejsza niż osobiste szczęście, które w jego przypadku najłatwiej można osiągnąć odcinając się od korzeni. Selig również wybiera eskapizm, ale w przeciwieństwie do Karola nie chce uciekać poza świat żydowski, lecz w jego głąb – pragnie zanurzyć się w historii starego, wspaniałego świata (swoim wehikułem czasu czyniąc monumentalną *Historię Żydów* Heinricha Graetza), w którym Izrael nie był ludem wygnańców i handlarzy, ale rolników i pasterzy. Z „żyjącego z powietrza” narodu Księgi stawał się na powrót narodem ziemi⁹⁹.

Wydaje się, że oto jesteśmy świadkami nieodwracalnej laicyzacji, świadomego wychodzenia młodych pokoleń – lecz nie tylko, o czym świadczy postawa doktora Kiczałesa czy adwokata Rosenberga – ze sfery *sacrum*. Wariant hedonistycz-

⁹⁸ O kłopotach cadyków i patriarchów związanych z ucieczką z żydowskiego raju wołu Szor-Habora (na wieść o nadchodzącym mesjaszu), a co za tym idzie – z przewidywanym niepowodzeniem mesjańskiej uczyty zob. anegdotyczną opowieść I. M a n g e r a *Księga raju, czyli przedwziewne żywota opisanie Szmulę Abo Aberwo* (Przeł. M. F r i e d m a n. Warszawa 1988, s. 102–129).

⁹⁹ Sformułowanie zaczerpnięte z eseju E. L é v i n a s a *Myśl żydowska dzisiaj* (w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Przeł. A. K u r y ś, przy współpracy J. M i g a s i ń s k i e g o. Gdynia 1991, s. 172).

ny, nastawiony na terażniejszość, reprezentuje tu 28-letni Karol, natomiast narodowy, ukierunkowany w przeszłość – gimnazjalista Selig. Obaj odrzucają myślenie przyszłościowe, nie wierzą w mającą nastąpić nadprzyrodzoną ingerencję niebios diametralnie odmieniającą ciężki żydowski los. O tym jednak, że kwestia mesjańska nie schodzi ze sceny, ale tylko wdziewa nowy kostium, świadczy postawa zaangażowanego syjonisty Martina Heibera¹⁰⁰, jak też zainteresowanie żydowskich słuchaczy towarzyszące argumentacji socjalistycznego mówcy – polskiego robotnika Józefa Sikory.

O ile powieściowy „protosyjonista” Selig deklaruje swą areligijność (G 73), o tyle Heiber z pełną świadomością używa języka religijnego i kreuje się na proroka głoszącego świt nowej ery. „Mesjaszem będzie cały naród [...]” (E 322) – proklamuje, cytując Theodora Herzla. Podobnej retoryki używa młody Polak, robotnik-socjaldemokrata, starający się zjednać żydowskie audytorium:

- [...] Znacie hasło robotnicze: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się”?
- [...]
- Naszą ideą [...] jest zbratanie robotników wszystkich narodów, między innymi polskiego i żydowskiego, żeby Polak i Żyd kochali się jak bracia.
- Prędzej się doczekamy Mesjasza – przerwał mówcy mężczyzna stojący z tyłu pod ścianą. Przez salę przeszedł syk oburzenia i odgłos hamowanego śmiechu.
- Józef uśmiechnął się.
- Nie burzajcie się, towarzysze – powiedział – ja was rozumiem, ale trzeba pamiętać, że jeszcze wielu nie wierzy w nasze ideały. Lecz przyjdzie czas, kiedy przekonamy cały świat i całą ludzkość. To będzie prawdziwe przyjście Mesjasza.
- Brawo! Brawo! – odpowiedziała prawie cała sala. [E 179–180]

Widzimy, że osobowy mesjasz przeistacza się w wariante socjalistycznym w ideę – mesjaszem będzie stan świata: stan doskonałej społecznej równości, sprawiedliwości, koniec pewnego etapu dziejów; w wariante syjonistycznym zaś: w mesjasza zbiorowego – naród żydowski. „Mesjaszem będzie cały naród na swej staro-nowej ziemi, jak powiedział Herzl, i stanie się wzorem całej ludzkości” –

¹⁰⁰ Czy pierwowzorem tej postaci mógł być Martin Buber (1878–1965)? Krótka charakterystyka Heibera – jest to młody mężczyzna, bardzo uczony, filozof, którego drukują, który znał Herzla – zaprezentowana w powieści (G 326) mogłaby na to wskazywać. Także chasydzko wystylizowana historyjka, którą Heiber sam wymyślił i niczym przypowieść opowiedział Tojwiemu (G 399), stanowiłaby argument za – Buber był przecież odkrywcą i „promotorem” chasydzkich legend i aforyzmów. Również upodobanie Strykowskiemu do drobnych fonetycznych przekształceń nazwisk jego bohaterów należałoby uznać za kolejny element wzmacniający przedsiębraną hipotezę. Dodajmy, że Martin Buber wychowywał się u swego dziadka Salomona Bubera we Lwowie i z Galicją czuł się silnie związany. Był też zapalonym syjonistą i zwolennikiem Herzla, a w latach 1901–1902 redagował naczelną organ prasowy syjonistów, wiedeński tygodnik „Die Welt” (w powieści pojawia się wzmianka, że Heiber pisywał do wiedeńskiego „Neue Freie Presse”). Jednak już w 1898 r. jego wizja syjonizmu kulturowego rozeszła się z koncepcją syjonizmu politycznego Herzla. Ostatecznie Buber wystąpił z Organizacji Ogólnosyjonistycznej po V Kongresie (w r. 1905). Do debaty politycznej włączył się ponownie dopiero w r. 1916, a w 1921 uczestniczył w syjonistycznym kongresie jako delegat Haszomer Hacair (organizacji, do której jako młodzieniec należał także P. Stark). Przypominajmy, że akcja *Głosów w ciemności* toczy się w r. 1912, a więc w momencie politycznego „uśpienia” filozofa. Zwróćmy również uwagę, iż metoda pisarska Strykowskiemu polegała na korzystaniu z prawdziwych szczegółów oraz przybliżaniu ich do własnej biografii, lecz także na ich jednoczesnym – mniejszym lub większym – „odpodobnianiu”, na umieszczaniu w nowej ramie, na drobnych przesunięciach faktów, dat, nazwisk, zawodów. Uwzględniając te argumenty, należałoby na wcześniej postawione pytanie odpowiedzieć: tak.

przekonuje Martin Heiber (E 322). Oddajmy na chwilę głos temu apostołowi Herzla, by bliżej zapoznać się z syjonistyczną ideologią i obrazowaniem (w tym wykonaniu – nie pozbawionym urody i poetyckiego wdzięku: inkrustowanym wykrzyknieniami, inwersjami, porównaniami i paronomazjami):

Tysiąclecia płynie tęsknota jak wielka rzeka. Ojczyzno ma! Syjonie! Piękności nad pięknosciami. Szakale wyją w twoich opustoszałych winnicach. Namioty twe puste są. Na pomarańczowym niebie, o, niebo ojców naszych, pałace, dymem zasnuje słońce. Palą się palmy. Ginie zielony cień Jordanu. Kamień świątyni sypie się, kamień judejski się czerni, czernieje wykute w skale Jeruzalem. [G 333]

Lecz owa cmentarno-pogorzelska rzeczywistość dzięki heroicznemu wysiłkowi „chaluców” powoli ulega zmianie (język prezentacji także: pełną nieporządku inwersyjność, konkatencyjne zapętlenia zastępuje tu klarowna fraza z podłożonym rytmem tonicznego trójzestrojowca, nieubłagane toczącego się ku świetlanej przyszłości). Tak oto pustynia przekształca się w raj:

Kamienista ziemia odżywa. Eukaliptusy wysysają malarię z błot. Drzewa i lasy zapuszczają korzenie. *Luftmenschen schlagen Wurzeln*. To są pionierzy, jakich nie znał świat. W jednym ręku karabin, w drugim drzewce pługa. Wskrzesiciele wbrew Turcji i kamienistej ziemi, wskrzesiciele swojej staro-nowej ojczyzny. „*Altneuland*” jak powiedział Herzl.

[...]

Syjonizm to renesans żydostwa. Zdobywa ziemię dla narodu. Palestyńska ziemia jest najdroższa. Zdobywa się ją pracą i groszem. [G 336]

W świecie powieściowym *Głosów w ciemności* stosunek do idei syjonistycznej jest ambiwalentny, choć przeważa negatywny. Wujek Heibera, stary Goldman, powiada ostrożnie: „my, starzy Żydzi, wierzymy w Boga Mesjasza, a nie w Herzla” (G 339). Dużo bardziej sceptyczny jest doktor Kiczales: „To jest fantasmagoria” – woła po oracji Heibera, który, jak się okazało po zakończeniu natchnionej przemowy, przyjechał po to, by zbierać fundusze na... posadzenie gaju Herzla w Palestynie (G 337). Kiczales protestuje przeciw galwanizowaniu trupa złotem (G 340), tj. przeciw wysyłaniu do Palestyny pieniędzy tak potrzebnych lokalnej społeczności. Jeszcze ostrzejszy w swoim sądzie jest Tojwie – słuchając argumentacji syjonisty, nazywa go imieniem fałszywego mesjasza: Szabsaja-Cwi (G 401), mesjasza, który również namawiał do masowego powrotu do Jerozolimy, a który ostatecznie, przypomnijmy, przeszedł na islam...

Dobitnie pochwałę syjonistycznego aktywizmu wyraża w powieści jedynie bogata staruszka Heidelkornowa – wprawdzie bardziej zauroczona, jak się wydaje, samym młodzieńcem niż jego ideą – broniąc Martina przed wzmiankowanym zarzutem Goldmana:

Chcesz czekać Mesjasza? Kto ci nie daje? A Martin nie chce czekać. Gdybym miała syna, pierwsza powiedziałabym mu: ty nie czekaj. My starzy nie doczekaliśmy się. Tak z dziada na ojca. Jak długo? Mesjasz się nie obrazi, jak kto go uprzedzi. [G 339]

Spór ortodoksji z syjonizmem doskonale ilustruje również rozmowa rabina z Mościsk z adwokatem Rosenbergiem:

- Jak wiecie, rabbi, istnieje w naszym mieście organizacja syjonistyczna [...].
- Wiem – odparł rabin z Mościsk – doszły mnie słuchy, że chcecie sprowadzić na Ziemię Obiecaną Mesjasza bez Mesjasza.
- Mesjasz na pewno widzi cierpienia naszego narodu i chciałby jak najszybciej przyjść. My chcemy mu pomóc.

- Na razie pomagacie strzyżeniem pejsów i brody.
- Zaludniamy opuszczoną ziemię wychodźcami z Golusu.
- I zasiewacie Świętą Ziemię bezbożnością. Co może z tego wyrósć? [E 259]

Pomiędzy zarysowanymi ekstremami: dziecięcą, zmysłową apokalipsą pełną naiwnego i całkowitego zawierzenia, rabiniczną koncepcją biernego oczekiwania a świadomym odrzuceniem wizji soteriologicznej, lokują się także – obok wariantów politycznych: syjonistycznego i socjaldemokratycznego – zarówno mesjanizm pragmatyczny, drobnomieszczańska teologia stosowana, którą w najlepszy sposób wyraża sentencja i cała życiowa postawa małomiasteczkowego bogacza, cwaniaka i oszusta Schariego: „Mesjasz – Mesjaszem, a o interesach człowiek powinien pamiętać” (G 105), jak i wyrafinowany mesjanizm talmudyczny, reprezentowany przez Tojwiego i córkę rabina z Głogowa, Pesi: talmudyczny z natury i podszyty racjonalistyczną filozofią Majmonidesa.

Przyjrzyjmy się bliżej jednej takiej opowieści z *Talmudu*. W enigmatycznym fragmencie traktatu *Chagiga* (14b) przeczytamy, że do ogrodu lub sadu weszło czterech mędrców: Ben Azzai, Ben Zoma, Acher i Akiwa. Pierwszy umarł, drugi oszalał, trzeci został heretykiem, tylko czwarty wszedł bezpiecznie i wyszedł bezpiecznie¹⁰¹.

To historia typiczna, opowieść o czterech wielkich uczonych, którzy postanowili zgłębić Tajemnicę, zajrzeć za zasłonę, dostać od Boga odpowiedź. W interpretacji Majmonidesa to przypowieść o uprawianiu filozofii, o próbie odzyskania utraconej mądrości Adama. Zadanie owo wypełnić mogą jednak tylko niektóre doskonałe osoby, jak Akiwa właśnie – wyłącznie on nie poniósł szkody w trakcie tej „wprawy”. „Być w raju, oznacza być filozofem”, „doskonała filozofia jest rajem, osobistym zbawieniem”, Bóg to intelekt, Adam zaś to doskonały umysł – komentuje stanowisko autora kodeksu *Miszne Tora* Mosze Idel¹⁰². Jaka jest więc ostatecznie wymowa koncepcji Majmonidesa? Dostyc zaskakująca – musimy przyznać. Mianowicie, każdy jest swoim własnym mesjaszem i nie potrzebuje żadnego innego odkupiciela¹⁰³. Pytanie: jak pogodzić ten wniosek ze sformułowanym przez niego dwunastym artykułem wiary – „Wierzę niezbitcie w nadejście Mesjasza; mimo iż On zwleka, czekam wytrwale na ów dzień, w którym On nadejdzie?”¹⁰⁴ Odpowiedź: jako jednostki zbawiamy się sami, poprzez rzetelną myślową spekulację, raj to stan umysłu, dymensja intelektu. Mesjasza oczekujemy zaś na płaszczyźnie politycznej i społecznej jako zbiorowość, naród.

Talmudyczna opowieść o czterech mędrcach jest matrycą dla Tojwiego. Antyteza Akiwa–Acher wyznacza dwa bieguny jego życia: pragnienie doskonałości i doświadczenie grzechu najstraszliwszego, tj. apostazji i zaprzeczenia kreacyjnej mocy Boga. Acher bowiem to mędrzec, który odcina się od judaizmu. „W duszy Acher’a walczyły surowy judejski Zakon z wolnomyślną ideą greckich filozofów, tęczową, ponętą. I, oślepiiony, wszedł na manowce” – czytamy w *Sarnie* Strykowskiego¹⁰⁵. Eliza ben Awuja – bo tak brzmi jego prawdziwe imię – „stra-

¹⁰¹ Zob. „Czterech weszło do Pardes...” *Mistyczny rozdział „Talmudu”*. Przeł. G. Zlatkes. „Studia Judaica” 2001, nr 1/2. – „Czterech weszło do Pardes...” *Mistyczny rozdział „Talmudu”*. Cz. 2. Przeł. G. Zlatkes. Jw., 2007, nr 2.

¹⁰² M. Idel, *Pardes: the Quest for Spiritual Paradise in Judaism* (strona <http://www.kheper.net/topics/Kabbalah/Idel>).

¹⁰³ Zob. *ibidem*.

¹⁰⁴ Tłum. za: *Judaizm*. Wybór tekstów W. Jaworski, A. Komorowski. Kraków 1989, s. 192.

¹⁰⁵ J. Strykowski, *Sarna, albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*. Warszawa 1992, s. 28.

cił wiarę i imię. Stał się »inny« – wyklęty» (G 123). Acher to ktoś otwarty na nieżydowski typ kultury, zauroczony Innym¹⁰⁶. Typ postaci zapewne nieobojętny samemu Majmonidesowi¹⁰⁷ – zafascynowanemu Arystotelesem, zapowiadającemu, że mesjasz przyjdzie również do innych narodów (mówi o tym Pesi, E 296), uznającemu Jezusa za tego, który przygotowuje miejsce dla króla mesjasza, aby cały świat mógł jednogłośnie oddawać cześć Bogu¹⁰⁸. Sprawa odszczepieństwa i utraty imienia jest też zasadniczym problemem całej twórczości Strykowskiego. Także kwestia zauroczenia inną kulturą i bycia odrzuconym (wyklętym) przez własne środowisko. Ograniczmy się do cytatu z *Echa*. Pesi czyta list-wyznanie Tojwiego dotyczący młodzieńczego okresu jego życia:

Jak grzeszny Acher zjrzałem do ogrodu i oślepiłem od blasku. To nie było światło Gan-Edenu. To było światło zakazanej wiedzy. [...] Skrzypce grały nieżydowskie melodie i szeptały: „Pójdź za mną”. Odpędzałem od siebie duchy zesłane przez Aszmadaja. Szumiały ich słowa: „Nie ma Boga Jedynego”. Drwiły z bóżnicy, szydziły z *Tory*; usunęły fundament, na którym został stworzony świat. [E 137–138]

Przywołajmy kolejną wywodzącą się z *Talmudu* opowieść kształtującą narrację *Głosów* i *Echa*: historię o żyjących w każdym pokoleniu 36 sprawiedliwych mężach¹⁰⁹. Nikt ich nie zna, nie są nikim nadzwyczajnym i dzielą ciężki los swoich współbraci, ale to dzięki nim świat trwa i nie przepada. Jeden z owych ukrytych cadyków jest mesjaszem, objawi się, jeśli pozwolą mu na to nasze czyny, jeśli pokolenie będzie tego godne. Pesi dobrotliwie ironizuje, że Tojwie bardzo idealistycznie chciałby, aby wszyscy byli takimi „świętymi nędzarzami” (G 279) – a więc, dopowiedzmy, swoimi własnymi mesjaszami. Obok intelektualnego wymiaru autosoteryzmu ujawnia się tu jego drugi poziom: etyczny. Raw Nachman powiada: „Jeśli jest pośród żyjących, jestem więc to Ja”. Emmanuel Lévinas tak komentuje ten ustęp:

Judaizm, zwrócony ku nadejściu Mesjasza, przerasta już pojęcie mitycznego Mesjasza, zjawiającego się u kresu historii, i pojmuje mesjanizm jako osobiste powołanie ludzi¹¹⁰.

Kończąc egzegezę tego fragmentu, autor *Całości i nieskończoności* dochodzi do wniosku, że „wszystkie osoby są Mesjaszem” i każdy winien postępować jak mesjasz. Czyli jak? Przede wszystkim nie uchylać się od brania na siebie cierpienia innych. To dźwiganie bólu świata określa bowiem samą istotę Ja¹¹¹.

„Przecie wierzycie w Mesjasza? Czy wierzycie w Mesjasza?” – bezskutecznie dopytuje się Martin Heiber. „Czy wierzycie w Boga?” – ripostuje Tojwie (E 320). Dlaczego Tojwie odpycha pytaniem pytanie, unikając odpowiedzi? Czy

¹⁰⁶ Zob. Idel, *op. cit.* – D. Horowitz (*Religijne korzenie radykalizmu*. Przel. A. Dobrowolska. „Frona” nr 19/20 (2000)) wspominając swego nauczyciela, I. Deutschera, wymienia właśnie Achera jako postać Deutscherowi najbliższą.

¹⁰⁷ Na Majmonidesa posypały się klątwy i zaliczony on został w poczet heretyków.

¹⁰⁸ Zob. B. L. Sherwin, *A wy za kogo mnie uważacie? W: Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*. Przel. W. Chrostowski. Warszawa 1995, s. 303.

¹⁰⁹ Zob. *Lamed wownik*. Hasło w: Unterman, *op. cit.* W *Echu* na takiego „lamed wownika” kreowany jest ascetyczny młodzieniec z jesziwy w Preszburgu – Szymon (E 85, E 106) – bardzo przypominający młodego Tojwiego: łączą ich podobne rozterki i pokusy (np. Szymona wyrzucono z jesziwy za czytanie heretyka Spinozy).

¹¹⁰ E. Lévinas, *Teksty mesjaniczne*. W: *Trudna wolność*, s. 91.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 93.

nie wierzy w mesjasza? Czy podobnie jak rabbi Hillel nie liczy na jego przyjście: „Nie ma już Mesjasza dla Izraela. Izrael zakosztował go w czasach króla Hezechiasza”¹¹². Pogląd Hillela tradycja odrzuciła, jednak równocześnie pieczołowicie zachowała go jako głos w dyskusji. Lévinas interpretuje go następująco: dla Żydów mesjasz już przyszedł – i to 800 lat przed Chrystusem – mesjanizm to zamknięta epoka, przekroczone stadium ewolucji judaizmu. „Zbawienie przez Mesjasza jest zbawieniem przez pośrednictwo”. A „Izrael oczekuje wyzwolenia przez samego Boga”¹¹³. Myśl rabiego Hillela jest rewolucyjna i wyprzedzająca swoją epokę, dlatego została odrzucona. Jednakże, z drugiej strony, w koncepcji mesjasza już tego pobrzmiwa także nuta rozpaczy z powodu raz na zawsze utraconej szansy. Hezechiasz miał zostać Pomazańcem, ale nie podjął inicjatywy Boga. Mesjasz już więcej nie przyjdzie... Czy chadzający zawsze swoimi drogami Tojwie jest duchowym uczniem Hillela? Trudno powiedzieć. Z pewnością blisko mu do poglądów Majmonidesa (choć cechuje go również duży sceptycyzm poznawczy – jednym z ulubionych słów Tojwiego jest: „tajku”, co znaczy, że interesującego zagadnienia nie można dziś nijak rozwiązać) czy rabiego Nachmana przenoszącego kwestię mesjańską w sferę etyki.

Problematykę mesjańską bez trudu spostrzeżemy też w *Austerii* (1966), *Śnie Azrila* (1975) i *Przybyszu z Narbony* (1978). Również w „opowiadaniach amerykańskich” z tomu *Na wierzbach... nasze skrzypce* (1974). Kulminuje zaś ona w przedostatniej książce: *Sarna, albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem* (1992).

Austeria, *Sen Azrila* i *Sarna* wzbogacają mesjańską problematykę powieści Strykowskiego o chasydzką obyczajowość i obrzędowość (pojawia się ona także w *Echu*). Natomiast *Przybysz z Narbony* wprowadza jeszcze jeden wyrazisty odcień – kabałę.

Reprezentantem idei kabalistycznych w *Przybyszu z Narbony* jest rabin Szmuel Provenzalo z Palermo – duchowy spadkobierca słynnej kabalistycznej szkoły z Gerony. Chudy starzec z twarzą przeoraną zmarszczkami, siwobrody, żółtawą. Słaby fizycznie (pokaszkuje, mdleje). Dobrotliwy i niezbyt asertywny (nie potrafi odmówić strasznej prośbie doni Clary, by rzucić klątwę na chłopca, którego winy wszak nie dowiedziono). Swoje mądrości często przekazuje w formie astrologicznych wizji lub spekulacji literowo-liczbowych.

– Czasy Mesjasza.

[...]

– Według moich obliczeń jest o osiemnaście lat za wcześnie. Osiemnaście: to *jod chet*. Odwróćmy, a będzie *chet jod*, to znaczy „chaj”, to znaczy „chajim”, to znaczy życie. A więc wszyscy dożyjemy tego, że Mesjasz przyjdzie. [P 272]

Rabin-kabalista z Palermo potraktowany jest w powieści z pewnym dystansem, z lekka ironicznie, ale nie zostaje przedstawiony jako postać groteskowa (jak np. cadyk z *Austerii*). Choć to jemu przypada w udziale rola kusiciela, jaką w *Sarnie* odgrywa sam Szatan. Stary rabin pyta Elego:

Chcesz, nauczę cię tajemnic, jakie znam z *Księgi Zohar*, skoro masz być Mesjaszem. Chcesz być Mesjaszem? Kto by nie chciał! Kto nim będzie? Każdy może być. Nieprawda, że musi być

¹¹² Cyt. *ibidem*, s. 85.

¹¹³ *Ibidem*, s. 87, 86.

potomkiem króla Dawida. Tak się mówi prostaczkom, tłumowi. Przekażę ci moją tajemnicę. Bądź moim dziedzicem. [P 273]

„Rabbi, nie dorosłem. Nie jestem godzien” – odpowiada Eli i odchodzi, mimo że jeszcze przed momentem deklarował swą chęć zostania mesjaszem. Co go zraziło? Być może, magiczno-teurgiczne inklinacje kabalistycznej mistyki („Chcesz, synu, to ci powiem, jak mnie aniołowie nauczyli czytać w sercu człowieka, poznawać myśli z twarzy, rozróżniać dusze, które wstąpiły w drzewa, zwierzęta i kamienie, rozumieć mowę ptaków, przepowiadać losy z ich lotu [...]”, P 273). Młodzieniec wycofuje się, ale nie znaczy to, że porzuca swe zadanie. Jego celem jest jednak ratowanie honoru getta, honoru narodu, a nie zgłębianie tajemnic ksiąg mistycznych i rozpoznawanie stadiów migracji dusz. Chronienie dziedzictwa dla przyszłych pokoleń raczej niż obecnych – bo szanse na bezpośrednie zwycięstwo w konfrontacji z Inkwizycją są niemal żadne. W jakimś sensie Eli podejmuje więc mesjańską misję, ale nie z religijnego nadania i nie z perspektywy trosk dnia dzisiejszego. Jego zadaniem jest zadbać o przyszłość narodu, o pamięć¹¹⁴. Z jednej strony, chłopak odrzuca rolę mesjasza proponowaną mu przez rabina-kabalistę, z drugiej – bierze na swe barki zadanie mesjasza syna Józefa, mesjasza wstępnego: walczyć o swój naród, czy raczej zginąć za swój naród¹¹⁵.

Jak w *Głosach w ciemności* i w *Echu*, tak i w *Przybyszu z Narbony* czytelnik skonfrontowany zostaje z całą galerią mesjańskich stanowisk. Tuż przed oczekiwanym wkroczeniem inkwizytora San Martina do synagogi – w żydowskim *barrio* toczy się, niejako na marginesie sprawy Elego i młodzieńca Dowa oskarżającego rabina don Baltazara o delatorstwo, wielka mesjańska debata. Debatę z *Przybysza z Narbony* dzieli od tej z *Głosów w ciemności* ponad 400 lat. Argumenty zasadniczo się jednak nie zmieniają... Stanowisko *syjonistyczne* (!) w XV-wiecznej Hiszpanii reprezentuje Jehuda ibn Szoszan. Używa on tych samych sformułowań i argumentów co Martin Heiber na początku XX wieku¹¹⁶. Co więcej, ukazany został jako mężczyzna ze sztywną czarną brodą, czarnymi brwiami zrosniętymi nad nosem i czarnymi jak węgiel oczyma: toż to szkicowy konterfekt oblicza samego Theodora Herzla! Kto tak woła w uniesieniu, Szoszan czy Herzl? – moglibyśmy przewrotnie zapytać, przytaczając fragment *Przybysza z Narbony*:

Otrząsnijmy się z pyłu Rozproszenia. Odrzućmy drobne sprawy! [...] Przybliżmy przyjsście Mesjasza. To niech będzie Gwiazdą naszych czynów. Czyż musimy czekać, aż w powszechnej wojnie Goga i Magoga popłynie ostatnia nasza krew u bram Jerozolimy? [...] Czy musimy czekać, aż ciało Mesjasza z rodu Józefa wróg włóczyć będzie po ulicach Świętego Miasta? I zginie, jak zginęło tylu innych Mesjaszów. Którzy zbierali naród i prowadzili do Ziemi Ojców. [...] Pragniemy wrócić do Ziemi Ojców i zbudować Trzecią Świątynię. I niech wtedy przychodzi Mesjasz, do gotowego. [...] Nie czekajmy, aż przyjdzie Mesjasz! Uprzedźmy go. Twórzmy drużyny młodych, niech przypaszą miecz do bioder. Niech wstanie dowódca i prowadzi. [...] Zdobędziemy kraj pustynny. Spragniona naszego potu ziemia znowu stanie się krajem mlekiem i miodem płynącym. [P 246–247]

Jehuda Szoszan jest silny wiarą, jak powiedziała by Rosenzweig, siłą nadziei

¹¹⁴ Przypomnijmy, że powieść dedykowana jest powstańcom warszawskiego getta.

¹¹⁵ Podobnie postąpi stary Tag w *Austerii*, który razem z księdzem idzie stawić czoła Zhu w imię zasad.

¹¹⁶ Takim rzucającym się w oczy podobieństwem między *Echem* a *Przybyszem z Narbony* jest sprawa osądzenia chłopca (Manesa/Dowa), która staje się katalizatorem mesjańskich dyskusji.

reprezentują zaś w powieści głowa żydowskiej społeczności, Szlomo Abu Darham, sędzia Jaakow Abdelda i lewita Mosze ben Elisza Halewi Talaquera. Pierwszy przypomina, karcąc Szoszana, historie fałszywych mesjaszy, którzy kazali ludowi pieszo wędrować przez morze. „Są obłąkańcy i są szalbierze. [...] Człowiek udreńczony wierzy...” – powiada Abu Darham. I dodaje, że mesjasze „Sami giną, a z nimi lud w obłądzie...” (P 247)¹¹⁷. Sędzia Jakub Abdelda pyta zaś retorycznie: „Nie chcesz czekać, aż Mesjasz przyjdzie? To tak, jakbyś powiedział: widziałem latającego wielbłąda” (P 248), i namawia do poszanowania Tajemnicy. Lewita natomiast, chwając odwagę Elego, przestrzega:

Młodzi, wiatroglowe istoty, gotowi pójść za tobą pieszo przez morze. Wielka jest u nich potrzeba Mesjasza. To nowi Machabeusze i Gorliwi. Chcesz, żeby cię obwołano Mesjaszem? Będą biec po ulicach z pochodniami i krzyczeć: „Mesjasz już przyszedł!” Ale będziesz fałszywym Mesjaszem. Tego ty nie chcesz, szlachetny młodzieńcze, mam nadzieję. [...] Świętokradstwo, jakiego ma się dopuścić jutro inkwizytor przekraczając z krzyżem próg naszej synagogi, nie jest pierwsze i nie jest ostatnie. Gdybyśmy chcieli każdą zniewagę okupić, nie starczyłoby krwi. Jesteśmy małym narodem niszczoneym od tysiąca lat. Nie pomagajmy wrogom w niszczeniu. [P 253]

Jednak kapłan, ślepiec Menasze ben Gabriel Hakohen, stanowczo odrzuca tę politykę uległości, pokusę małej stabilizacji za cenę utraty honoru. Odwołując się do wewnętrznej wizji, do prawdy duszy, rzecze: „Ja widzę młodzieńca z Narbony z rogami światła na czole”. Eli w kapłańskich oczach jawi się więc niczym Mojżesz promieniujący Bożą mądrością. Mojżesz – przywódca Izraela, wybawca ludu. Kapłan dopowiada: „Twój czyn może przynieść śmierć, ale jest to śmierć życiodajna. Przez śmierć swych bohaterów żyje naród” (P 255).

Sam Eli toczy jeszcze dwie mesjańskie dyskusje, które są równocześnie sporami międzywyznaniowymi. Jedną z zakonikiem-inkwizytorem San Martinem, drugą z imamem. Na przesłuchaniu w Urzędzie Inkwizycji aresztowany Eli – zgodnie ze swym przeświadczeniem – odważnie wyznaje, że mesjasz jeszcze nie przyszedł. Co więcej, wywraca na nice wyobrażenie o żydowskim partykularyzmie i chrześcijańskim uniwersalizmie. Mówi:

¹¹⁷ Tu warto przywołać jeszcze jedną opowieść, historię z początku w. XV, którą w *Przybywszu z Narbony* przytacza rzemieślnik z Kordowy: o mesjaszu Hiskijahu ben Immanuelu z Fezu (P 187–188). Porwał on lud swymi przemówieniami i przykładem ascetycznego życia. Z modlitwą na ustach i śpiewem żydowscy mieszkańcy miasteczka Cariota ruszyli za swym mesjaszem. Gdy doszli do Gwadalkiwiru, zostali otoczeni. Nie przeszli jednak suchą stopą na drugi brzeg, gubiąc swych oprawców w rzecznej toni. Mesjasza sponiewierano i skatowano. Ludzi poniżono i wyróżniono... Żaden dziejopis, o ile nam wiadomo, nie zanotował tej opowieści o Hiskijahu ben Immanuelu z Fezu, choć Majmonides w swoim otwartym liście do współwyznawców (*Iggeret Teman*) wspominał, przestrzegając przed pokusą pseudomesjanizmu, o pewnym zapaleńcu w Fezie, który sprowadził swoją misją wiele cierpień na Izraelitów, lecz było to na początku w. XII (w r. 1127), a nie XV (zob. S. Spitzer, *Mojżesz Majmonides. Rabin, filozof, lekarz i ksiądz. W 700-ną rocznicę śmierci*. Kraków 1904). Czy Hiskijah z *Przybywsza* to postać wymyślona? I tak, i nie. Wydaje się, że imię tego mesjasza nie jest ani autentyczne (jak np. pojawiające się w powieści imiona pseudomesjaszy Bar Kochby czy Dawida Alroja), ani zmyślone. Jest symboliczne. Przywołuje protoplastę wszystkich mesjaszy: biblijnego króla zwanego Hiskiaszem, którego utożsamiono z Izajaszowym Emmanuelem. Nie bez znaczenia w tym przypadku jest też etymologia imienia. „Hiskijah” znaczy ‘Jahu umacnia’. Również dookreślenie w powieści miejsca pochodzenia mesjasza: z Fezu, pełni funkcję intertekstualnej odskoczni, ma przywoływać autentyczną, zapisaną przez Majmonidesa historię, jednocześnie ją uniwersalizując.

Nasz Mesjasz będzie jedyny i przyjdzie dla wszystkich ludzi. I dla zwierząt. [...] Pokój zapanuje między narodami. Na co mam się nawrócić? Na słowa *Ewangelii*: „Nie sądźcie, że przyszedłem pokój zapewnić na ziemi. [...]”? A może miało mnie oświecić światło waszych płomieni? [P 134]

W rozmowie z imamem Eli formułuje zaś *credo*: „Wierzę w Boga i mój naród, nieśmiertelny jak Bóg”. W sporze z muzułmańskim duchownym rozwija również swą romantyczną z natury – i jakże polską – wizję historiozoficzną. „Izrael jest narodem-męczennikiem” – powiada. I dodaje: „Izrael odkupił męczeństwem swą wieczność. Gdyby wina była dwa razy tak wielka, dawno byłaby zmyta” (P 209).

Problematyka mesjańska w połączeniu z niebezpieczeństwem zagłady wspólnoty pojawia się również w *Austerii*. Rzecz dzieje się, przypominajmy, na początku pierwszej wojny światowej. Zgromadzeni w leżącej na przedmieściach Stryja karczmie starego Taga żydaczowscy chasydzi, nie zważając na nic, chcą tańczyć i śpiewać, i chwalić Boga. Za wszystko. Za nieszczęścia też. Zresztą: „Czy naprawdę [...] istnieje na świecie nieszczęście?” – jak pytał Widzący z Lublina¹¹⁸. Wojna? Koniec świata? Doskonale! – zdają się wołać. Wreszcie przyjdzie mesjasz! A nic lepszego przecież nas spotkać nie może. Więc tańczmy i śpiewajmy, bo „Mesjasz jest w śpiewie” (A 92). Kres tego chocholego korowodu Strykowski ukaże w opowiadaniu *Na wierzbach... nasze skrzypce*. Widząc młodych chasydów w Ameryce, wychodzących z Holiday Inn, narrator z nostalgią wspomina tych nieistniejących, tych prawdziwych „w wytartych chałatach, wyliniałych czapkach, wędrujących uliczkami jak cienie, z aureolą uniesień nad głową, mgłą niewiedzy, co to ziemski strach, w oczach”. Którzy to „Tańcząc dygotali w ekstazie, tańcząc weszli do komory gazowej”¹¹⁹.

Aluzją do Wypiańskiego mogłaby się okazać także historia o pastuchu, który miał róg. I dał w ten róg do utraty sił i przytomności. Równie namiętnie wielbił też Stwórcę śpiewem, fikaniem koziołków na łące i jedynym srebrnym groszem, który posiadał. Chasydzi i tę *quasi*-franciszkańską przypowieść zreinterpretowali soteriologicznie:

– Kto mi powie, dlaczego to był akurat róg? Przecież prosty pastuch mógł mieć po prostu gwizdawkę. Nikt nie wie? To ja wam powiem. Bo to był róg pożyczony od Mesjasza. Mesjasz musi przyjść odebrać ten róg, bo nie miałby czym zadać na zmartwychwstanie. [A 97]

Jasiek z *Wesela* zgubił róg, mesjasz żydaczowskich chasydów pożyczył go pastuchowi. Ani jeden, ani drugi już go nie ma...

Austeria Taga zapelnia się więc nie tylko uciekinierami z miasteczka, lecz także chasydzkimi opowieściami, najczęściej związanymi z Baal Szem Towem i kręgiem jego uczniów. Jedną z historii, przypisaną Nachmanowi z Braclawia, opowiada sceptyk Tag. Mówi, że na jednym końcu świata jest góra, na górze leży kamień, a spod kamienia wypływa źródłana woda. Na drugim końcu jest dusza. Dusza spragniona tej wody. Ale będzie jej mogła skosztować dopiero, jak przyjdzie mesjasz. „Ma czekać, aż przyjdzie Mesjasz!” – komentuje z bolesnym sarkazmem Tag. „Wtedy już każdemu wszystko jedno. A tymczasem serce może pęknąć” – dodaje zrezygnowany (A 81). Podobnie jak Tag, niezgodą, zareagował

¹¹⁸ Zob. Buber, *Opowieści chasydów*, s. 179.

¹¹⁹ J. Strykowski, *Na wierzbach... nasze skrzypce*. W: *Syriusz. Wybór opowiadań*. Warszawa 1984, s. 260.

w *Przybyszu z Narbony* 13-letni syn rabina, Jaime, słuchając opowieści kabalisty o kluczu do tajemnicy wszechrzeczy, który zabrał ze sobą do nieba Henoch, a z powrotem przyniesie go na ziemię mesjasz. „Kiedy Mesjasz przyjdzie, klucz już nie będzie potrzebny. Niech go nam pošle teraz” – wtrąca Jaime (P 74). Również Tojwie w kulminacyjnym momencie *Głosów w ciemności* wyrzuca Bogu: „Ale powiedz Sam, Twórco świata, czy dziś, gdy tyle jest zła, nie byłoby bardziej potrzebne odkrycie tajemnicy niż wówczas, kiedy wszyscy będą tak czy tak sprawiedliwi?” (G 377). Pytania z psalmów: jak długo jeszcze?, oraz: dlaczego?, wracają niczym refren w całej twórczości Strykowskiego. Stary Tag nieustannie toczy swój spór z Bogiem – wielkim Buchalterem, a główną jego przyczyną jest czasowa rozciągłość niczym nie zawinionego cierpienia.

Jednak i pragmatyczny Tag z uwagą i współczuciem słucha historii opowiedanej w natchnieniu przez młodzieńczego chasyda „o świętym Beszcie, który już-już miał sprowadzić Mesjasza”: Beszt, skarciwszy Zbawcę za zwłokę, nakazał mu natychmiast się zjawić. I tak by się niewątpliwie stało, gdyby najulubieńszy uczeń Beszta nie wybuchnął śmiechem. „Niech wymazana będzie pamięć o nim i jego imię! – szepnął stary Tag i zamknął oczy” (A 93). Karczmarz dodał też: „Dwieście lat minęło od tego czasu [...] – a Mesjasza nie ma, wciąż go nie widać” (A 94).

Próba wymuszenia na Bogu zmiany niekorzystnej decyzji – zgodnie z chasydzkim przekonaniem, że Bóg, owszem, postanawia, ale to cadyk odrzuca lub zatwierdza – było postępowanie Awruhama ben Szlojmy z Rajszy (Rzeszowa). W *Śnie Azrila* śmiertelnie chory cadyk rozkazał się nieść z łóżkiem do bóżnicy. Już na miejscu, widząc, że jednak przegrał spór z milczącym Bogiem, ostatecznie poddał się Boskiej woli i oddał Stwórcy swe życie. Lecz nie bez finalnej groźby. Ostatnie słowa cadyka prawującego się z Bogiem brzmiały dość obcesowo: „jeśli Żydzi mają tonąć we krwi w czas przyjścia Mesjasza, to już lepiej, żeby Mesjasz nie przyszedł”¹²⁰.

Jeszcze raz kwestia mesjańska powraca we współczesnych „opowiadaniach amerykańskich”. W utworze *Na wierzbach... nasze skrzypce* „Filozof, historyk, poeta żydowski w jednej osobie”, Jicchak Boym (którego krasomówczy zapal, pewna nieporadność i powierzchowność przypominają trochę rabina-kabalistę z *Przybysza z Narbony*) mówi, snując rozważania o mesjanizmie żydowskim i murzyńskim... syjonizmie, że mesjasz „od dwu tysięcy lat mieszka w duszy narodu żydowskiego i w jego modlitwach”¹²¹.

Mesjasz ukryty

Jak widzimy, ślady mesjasza (mesjaszów) prowadzą u Strykowskiego w różne strony: eschatologii, holokaustu, dramatu ludzkiej egzystencji, grzechu, konwersji, cierpienia, wybraństwa i odszczepieństwa, wygnania, narodowego przeznaczenia, idei zbrojnego oporu i bierności, syjonizmu, dobra i zła. Raz są wyraźne, jak w *Przybyszu z Narbony*, raz nieco zatarte, jak w *Śnie Azrila*, a czasami nie

¹²⁰ J. Strykowski, *Sen Azrila*. Wyd. 3. Warszawa 1995, s. 126. Te zakrawające na bluźnierstwo słowa mieszczą się jednak w pewnej żydowskiej tradycji modlitewnej, tzw. klótni z Bogiem. Zob. A. Żuk, *Proces albo klótnia z Bogiem*. „Więź” 1984, nr 4. – E. Dessler, *Pożądaj prawdy. Eseje o księgach „Bereszit” i „Szemot”*. Przeł. K. Czerwńska. Kraków 2003, s. 72–77.

¹²¹ Strykowski, *Na wierzbach... nasze skrzypce*, s. 292.

sposób ich wcale dostrzec na pierwszy rzut oka, jak np. w *Biegu do Fragalà*. Przestrzeń świecka to prawdziwe wyzwanie dla interpretacji mesjańskiej. Wydaje się jednak, że w przypadku twórczości Strykowskiego i królestwo *profanum* (przypomnijmy tylko wystąpienia Martina Heibera i Józefa Sikory z *Echa*) możemy śmiało – i bez żadnych dodatkowych zastrzeżeń¹²² – włączyć do naszych bądź co bądź sakrologicznych rozważań. Podejmijmy więc ryzyko przeświecenia pozostałej części spuścizny autora *Biegu do Fragalà* mesjańską latarką.

Najogólniej rzecz ujmując, urzeczenie pisarza komunizmem i późniejsze zmagania z ideologią marksistowsko-leninowską, cały więc nurt polityczno-ideologiczny i rozliczeniowy prozy Strykowskiego – od *Biegu do Fragalà* (1951) i *Pożegnania z Italią* (1954) poczynając, poprzez *Czarną różę* (1962) i *Sodomę* (1963), a na *Wielkim strachu* (1980) i *To samo, ale inaczej* (1990) kończąc – dałoby się odczytać w kategoriach religijnych¹²³ czy przynajmniej w kategoriach myślenia utopijnego¹²⁴. Wielokrotnie podnoszono już kwestię istnienia schematu mesjańskiego w komunizmie¹²⁵. Lapidarnie i nieco ironicznie ujął tę relację Bertrand Russell, pisząc, że Marks przysposobił żydowskie mesjańskie widzenie historii do socjalizmu, tak jak św. Augustyn do chrześcijaństwa¹²⁶. Tym mesjańskim podgle-

¹²² Bez konieczności odwoływania się np. do koncepcji kerygmatu negatywnego (zob. M. Maciejewski, „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*. Lublin 1991, s. 17) czy do koła hermeneutycznego – chwytu umożliwiającego rozpatrzenie poszczególnych części z punktu widzenia całości (zob. np. H.-G. Gadamer, *Sens i zastanawianie sensu w poezji Paula Celana*. W: *Czy poeci umilkną?* Przel. M. Łukasiewicz. Bydgoszcz 1998).

¹²³ Głównym promotorem religijnej – mesjańskiej – interpretacji rewolucji rosyjskiej był M. Biediajew – zob. np. jego: *Problem komunizmu*. Przel. M. Reutt. Warszawa 1937; *Marksizm i religia*. [bez nazwiska tłum.] Poznań 1984; *Rosyjska idea*. Przel. JC-SW. Warszawa 1987. Próba syntetycznego zestawienia wątku mesjańskiego i komunistycznego na tle dziejów Rosji jest książka P. J. S. Duncana *Russian Messianism. Third Rome, Revolution, Communism and After* (London and New York 2000). W odniesieniu do Strykowskiego, o komunizmie jako świeckiej religii pisał – omawiając *Wielki strach* – J. Prokop (*Intelligentsia juive et le défi communiste*. W: *Parole partisane. Études littéraires*. Kraków 1993). Zob. też Błoński, *op. cit.*

¹²⁴ Zob. np. J. Szacki, *Utopie*. Warszawa 1968.

¹²⁵ Ciekawie prezentuje różnorodne koncepcje – w tym mesjańską – wyjaśniające „zagadkę” żydowskiego radykalizmu J. Schatz: *Zagadka pokolenia żydowskich komunistów*. „Jidele” wiosna 2000 (wyd. specjalne: *Żydzi i komunizm*). W tym numerze „Jidele” znajdziemy również 10 tez S. Krajewskiego „o Żydach i komunizmie” (*Żydowski komunizm – problem dla nas?*, s. 153). Teza 5 głosi: „Szczególny niepokój budzi quasi-religijny charakter uczestnictwa w komunizmie niektórych Żydów”. A jej krótkie rozwinięcie brzmi następująco: „Dla nich [tj. Żydów-komunistów] rewolucja, marksizm-leninizm, nawet sam Stalin – to było mesjańskie spełnienie. [...] Partia stawała się ich ojcem i matką, rzeczywiste więzi rodzinne ulegały osłabieniu, czasem nawet zerwaniu. To wszystko wydaje mi się o tyle niepokojące, że ukazuje manowce, na jakie może prowadzić skierowane ku fałszywym bożkom żydowski religijny ferment i napięcie mesjanistyczne”. B. L. Sherwin (*Mamy wspólnego wroga*. „Frona” nr 19/20 (2000)) na pytanie R. Smoczyńskiego: „Czy w ujęciu teologii judaistycznej można powiedzieć, że żydowski uniwersalizm komunistyczny był fałszywym mesjanizmem?”, odpowiada z dobitną lakonicznością: „Zdecydowanie tak” (s. 168). Zob. też. J. Katz, *Czy mesjanizm jest dobry dla Żydów?* „Midrasz” 2001, nr 10, zwłaszcza s. 9–10). – Horowitz, *op. cit.*

¹²⁶ B. Russell, *History of Western Philosophy*. London 1946, s. 382–383. Russell zaproponował następujący przekład pojęć biblijnych na terminologię marksistowską: Jahwe – materializm dialektyczny, mesjasz – Marks, wybraństwo – proletariat, kościół – partia komunistyczna, drugie przyście – rewolucja, piekło – ukaranie kapitalistów, millenium – komunistyczna wspólnota. I dodawał, że „terminy z lewej emocjonalnie zabarwiają terminy z prawej, i to ta emocjonalna zawartość, bliska

biem często tłumaczono też „nadreprezentację” osób pochodzenia żydowskiego we wszelkich ruchach rewolucyjnych czy uniwersalistycznych. Zresztą, sam Strykowski często mówił i pisał o tym sprzężeniu¹²⁷.

Chcielibyśmy przyjrzeć się nie tyle tej ogólnej ramie ideowej, co pewnemu rozwiązaniu szczegółowemu. Pragnęlibyśmy tu tylko zwrócić uwagę na dobór imion. U Strykowskiego imię często odgrywa rolę wielce znaczącą w strukturze utworu. W samych powieściach wielokrotnie natkniemy się na eksplikację imion protagonistów, np. cadyk w *Echu* wyjaśnia imię Tojwiego (‘dobry jest Bóg’, E 138). Azril, przypominając sobie właściwą formę swego imienia, Azriel, jednocześnie podaje jego etymologię (‘pomocą mi Bóg’) ¹²⁸. Imiona nabierają też znaczeń w kontekście całej powieści: mówiące jest więc na tle zaprezentowanych zdarzeń np. teoforyczne imię Eli (‘mój Bóg’) z *Przybysza z Narbony*. Czasem etymologia staje się wręcz zasadą konstrukcyjną utworu. Tak dzieje się w przypadku dramatu *Sodoma*. Jego główni bohaterowie noszą imiona, które są nierozzerwalnie związane z ich losem (zgodnie z formułą „*nomen omen*”). Znaczenie imienia jest – najczęściej – jakąś cechą osobowości postaci czy też – rzadziej – proroctwem, zapowiedzią ich losu¹²⁹.

Zauważmy, że w *Biegu do Fragalà* matką głównego bohatera, Salvatora, jest Immacolata, bratem – Gianni, a siostrą – Maria. Jeśli poszukamy pod włoskimi słowami ich polskich odpowiedników, to stwierdzimy, iż układają się one w dość intrygujący ciąg: Zbawca, Niepokalana, Jan, Maria. Mamy świadomość, że we włoskiej rodzinie z połowy w. XX taki zestaw imion nie byłby niczym szczególnie zaskakującym. Jednak czy w polskiej powieści doby socrealizmu nie jest śladem parodii wzorca ewangelicznego? – zapytajmy, mając w pamięci to, co Krzysztof Obremski pisał o aktywacji apokryfu w literaturze socrealistycznej¹³⁰. *Bieg do Fragalà* nie stanowi wprawdzie apokryficznej hagiografii komunistycznego świętego, ale jest tekstem w jakiejś mierze wykorzystującym sakralne schematy¹³¹ – doskonale widać je w finale powieści:

osobom, które otrzymały chrześcijańskie lub żydowskie wychowanie, jest tym, co czyni eschatologię marksowską – wiarygodną”.

¹²⁷ Zob. np. fragment rozmowy ze Strykowskim przeprowadzonej przez J. Trznadla (*Olbrzymia czarna przestrzeń. W: Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*. Lublin 1993, s. 146–147): „– czy [...] na płaszczyźnie uczuciowej wiara w komunizm zastępowała wiarę w Boga, a wiara, że ta wybrana klasa poprowadzi do raju [...], była jakby zastępcza w stosunku do wiary w Mesjasza? – Zgadza się z tym, że komunizm odgrywał taką rolę w podświadomości żydostwa, które miało zakodowaną sprawę Mesjasza i mesjanizmu od tysięcy lat”. W innym wywiadzie Strykowski na pytanie interlokutora: „Komunizm był dla Pana furtką do raju na ziemi?”, odpowiadał wprost i bez cienia ironii: „Tak, a Stalin – zbawicielem ludzkości, obrońcą Żydów, choć wiedzieliśmy, że jest antysemitą” (*Jestem z rodu kapłanów*. Rozmawiał B. Maciejewski. „Super Express” 1995, nr 100, s. 7).

¹²⁸ Strykowski, *Sen Azrila*, s. 188.

¹²⁹ Np. w sumeryjskim imieniu matki Lota, Ninsun, pobrzmiwa hebrajskie „*min*”, czyli ‘syn, potomek’. I Ninsun zrobi wszystko (mianowicie, zmusi wnuczkę do kazirodztwa), by ród Lota trwał. Plutith znaczy ‘ocalona’, i ona to, jako jedyna niewiasta Sodomy – niejako wbrew talmudycznej legendzie, skąd jej imię zostało zaczerpnięte – przeżyje. W imieniu Almodad mieści się całe bogactwo odniesień. Może ono mieć sens: ‘niezmierzony’, ‘miara Boga’, ‘Bóg jest przyjacielem’, ‘nie będzie zniszczony’ – i wszystkie te odcienie znajdują odbicie w charakterze i postępowaniu tej bardzo niejednoznacznej postaci: apostoła nowej totalnej wiary, szarlatana, anioła i demona zarazem.

¹³⁰ K. Obremski, *Socrealistyczny apokryf a kult komunistycznych świętych*. „Pamiętnik Literacki” 2006, z. 2.

¹³¹ Dekadę wcześniej, bo w reportażu zamieszczonym w 1940 r. w „Czerwonym Sztandarze” (nr 251) pt. *Sąd*, P. Stark (publikacje w tym piśmie Strykowski sygnował swoim prawdziwym

Salvatore rozkrzyżował ramiona. Padł na wznak. Niebieskie niebo zamknęło się nad nim jak czarna powieka. [...] Jeszcze ostatnim wysiłkiem wzdęła się przestrzelona pierś Salvatora i ciepła jeszcze żywa krew spływała zastygającą powoli strugą i wsiąkała w kamienną glebę Fragalà¹³².

Rzecz o wydzieraniu włoskim obszarnikom leżącej odłogiem ziemi jest tragedią – kończy się śmiercią protagonisty. Główny bohater *Biegu*, Salvatore, powoli dojrzenia do przyjęcia nowej wiary i już jako jej wyznawca ginie¹³³. Jest to jednak tragedia optymistyczna, jak to pokazywał Jerzy Smulski¹³⁴. Przeczytajmy ostatnią scenę:

Wykopano trzy groby na Fragalà i przed zachodem słońca z wszystkich stron i okolic napywały tysiące najemników. Kotlina była czarna od ludzi. Powiewały nad nimi czerwone sztandary.
[...]

Usypano trzy mogiły. Fragalà została zdobyta przez Mattea, Lina, Salvatora na zawsze. I na zawsze wśród łąnów pszenicy, na byłych odłogach obszarnczych, pozostaną trzy mogiły: maleńkiego Mattea, młodego Lina o srebrnych oczach i Salvatora, który zdążył¹³⁵.

Śmierć bohatera jest życiodajna – przypomnijmy formułę kapłana z *Przybyśsza z Narbony*. Salvatore wespół z dwoma towarzyszami – niczym Chrystus z rozkrzyżowanymi ramionami – patronuje teraz robotniczej dolinie lub też niczym umierający bóg natury, którego krew pozwala naturze odrodzić się¹³⁶, oddaje swe życie, by kamienna gleba Fragalà mogła wreszcie wydać plon stukrotny. A owoce już są przecież widoczne: to kotlina „czarna od ludzi” zjednoczonych pod czerwienią sztandarów.

Również głównie na aspekt onomastyczny pragnęlibyśmy skierować wzrok, przywołując biblijną trylogię Strykowskiego – trzy powieści o trzech żydowskich bohaterach: Mojżeszu (*Odpowiedź*, 1982), Dawidzie (*Król Dawid żyje!*, 1984) i Ju-

nazwiskiem: P. Stark) zużytkował na potrzeby proletariackiej dydaktyki przypowieści o dobrym pasterszu i synu marnotrawnym. Z kolei w recenzji ze sztuki P. Markisza zwracał uwagę na jałowość dotychczasowych zrywów w społeczeństwie żydowskim i na doniosłość socjalistycznej rewolucji, która przyniosła tak długo oczekiwane spełnienie ideałów. Pisał, że Markisz w swym dramacie postanowił „rozprawić się z historią żydowską, tym łańcuchem daremnych ofiar i bezpłodnej martyrologii. Po raz pierwszy w dziejach narodu ofiara miała wydać plon wspaniały – wolność („Uczta”. „Czerwony Sztandar” 1940, nr 331). Bolszewicka rewolucja pod piórem recenzenta stała się więc ukoronowaniem, spełnieniem – dotąd jałowego – mesjanizmu.

¹³² J. Strykowski, *Bieg do Fragalà*. Wyd. 3. Warszawa 1953, s. 357.

¹³³ J. Zawieyski (*Brzegiem cienia. Kartki z dziennika (1955–1957)*). Kraków 1960, s. 63) na bieżąco notował swe refleksje po lekturze publikowanych przez „Twórczość” w odcinakach *Głosów w ciemności*. 7 V 1955 zapisał: „Powieść Strykowskiego, jak się łatwo domyślić, ukaże wyzwalenie się bohatera z tego zamkniętego i dusznego środowiska. Na pewno znajdzie on swoją drogę do socjalizmu. Będą to tropy znane i opisywane już nieraz”. Ale po niespełna trzech miesiącach (29 VII) pisarz z zadowoleniem zmieniał zdanie: „Nic z tego, co przewidywałem, nikt się nie wyzwala ani nie »zmierza« do socjalizmu” (s. 89). Wstępna prognoza Zawieyskiego, na szczęście, nie spełniła się i Aronek – bohater *Głosów w ciemności* – nie wszedł ostatecznie do panteonu komunistycznych herosów. Przeczute, a niespełnione losy Aronka stały się udziałem kolejnego bohatera Strykowskiego, Salvatora właśnie (*Głosy w ciemności* – choć wydane 5 lat po *Biegu do Fragalà* – ukończone zostały 5 lat przed nim, w r. 1946).

¹³⁴ J. Smulski, *Juliana Strykowskiego „tragedia optymistyczna”. Rozważania o „Biegu do Fragalà”*. „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 1.

¹³⁵ Strykowski, *Bieg do Fragalà*, s. 357.

¹³⁶ Ten związek między umierającym bogiem z mitologii sumeryjskiej, Tamuzem, a Chrystusem – wykorzystał też Strykowski w *Sodomie*.

dzie Makabim (*Juda Makabi*, 1986). Wiesław Kot słusznie pisał, że cykl ten to rodzaj autoproklamacji, przepowiadania samemu sobie¹³⁷. To próba ugruntowania się w tradycji judaizmu, mimo wszystko. Mimo wielokroć deklarowanego sceptycyzmu czy nawet ateizmu lub panteizmu. Zauważmy, iż Strykowski czyni protagonistami swoich opowieści figury w jakimś sensie i w jakiejś mierze mesjańskie: Mojżesza, twórcę narodu i jego pierwszego wyzwoliciela; Dawida – krążbnego pastucha, którego wszak wybrał sam Bóg na władcę narodu i protoplastę przyszłego wybawiciela; oraz Judę Makabiego – zwycięskiego powstańca, wzór bojownika o wolność i niepodległość. Prorok, król i wojownik. Połączenie tych trzech postaci – w ujęciu Strykowskiego wcale nie idealnych – skupiłoby w sobie cechy idealnego zbawcy, mesjasza, będącego jednocześnie prorokiem, kapłanem, królem i pogromcą wrogów.

Próba konkluzji

Postaramy się wysnuć wstępne wnioski na podstawie zaprezentowanego materiału. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że wątek mesjański w twórczości Juliana Strykowskiego wije się wprawdzie kręto, lecz spokojnie. Wyłania się już w pierwszej jego powieści, w napisanych jeszcze w latach czterdziestych *Głosach w ciemności*, następnie przewija się przez stronicę *Austerii*, *Snu Azrila*, *Przybysza z Narbony*. Kulminuje zaś w przedostatniej opublikowanej przez tego autora książce, w dłuższym opowiadaniu pt. *Sarna, albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*¹³⁸. Jednak po baczniejszym przyjrzeniu się spostrzeżemy nie bez pewnego zdziwienia, że pełen jest wewnętrznej siły – to właśnie on wprawia w ruch akcję wielu interesujących nas tu fabuł. Co więcej, niczym mitologiczny Alfejos niekiedy znika przed oczu – nurtując wtedy pod powierzchnią tekstu – by wytrysnąć w innym miejscu. Znaczy to, że owego wątku widzialne i niewidzialne dorzeczce obejmuje niemal całą spuściznę autora *Biegu do Fragalà!*

Oczywiście, to niezwykle bujne piarstwo w różnym stopniu przenika problematyka soteriologiczna. Raz, jak w *Sarnie*, kwestia Bożego Pomazańca jest wątkiem głównym, raz, jak w *Snie Azrila*, pobocznym, a raz – jak np. w opowiadaniu *Na wierzbach... nasze skrzypce* – epizodyczną wzmianką: odpryskiem toczonej na wiele tematów dyskusji, nieuniknionym tematem nocnych rozmów rodaków.

Warta podkreślenia jest tu nie tylko stałość obrazowania, ale również jego wielobarwność. Motyw mesjańskiego wyzwolenia występuje bowiem u Strykowskiego w całym przepychu wariantów. Jest i rabiniczny pasywizm, i apokaliptyczna żywiołowość, są i kabalistyczne próby ingerencji w bieg dziejów, i chasydzka bez troska oraz familiarność z transcendencją, i geopolityczne wizje syjonistów. I komunizm. I *Biblia*.

Czy takie nasycenie dzieła jednego autora problematyką mesjańską to coś niezwykłego w polszczyźnie? Zajmujemy się toposem rdzennie żydowskim, trudno więc oczekiwać, żeby był on równie mocno i często eksploatowany w naszej literaturze jak np. w piśmiennictwie hebrajskim. Oprócz wspomnianych już współczesnych twórców opisujących, „mityzujących” czy przywołujących świat sztetl

¹³⁷ W. K o t, *Julian Strykowski*. Poznań 1997, s. 123–129.

¹³⁸ *Sarnie* został poświęcony odrębny szkic – zob. P i e k a r s k i, *op. cit.*

(Schulz, Wat, Sandauer, Segal, Grynberg, Słucki, Krall) topos fałszywego mesjasza wykorzystał też np. Jerzy Żuławski w młodopolskim dramacie o Sabbataju Cwim pt. *Koniec Mesjasza* (1911). O Franku i frankistach pisali jeszcze w XIX w. Juliusz Brinken i Józef Osiecki¹³⁹ – wywołując swymi opowieściami spore zainteresowanie czy nawet poruszenie. Może jedynie u Brunona Schulza dostrzeglibyśmy tak wyraziście jak u Strykowskiemu odcisnięte owo mesjańskie znamię, ów mesjański ferwor¹⁴⁰. Oczywiście, również u wielkich romantyków: Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego.

¹³⁹ Powieść J. Brinkena napisana została po niemiecku, jednak niemiecki rękopis nie zachował się. Jej pierwsze trzy rozdziały ukazały się po polsku w „Bibliotece Warszawskiej” w 1845 (t. 3, s. 99–133 i 323–340), pt. *Józef Frank. Powieść historyczna z drugiej połowy XVIII w., przetłumaczona z niewydanego rękopisu przez Aleksandra Bronikowskiego*. H. Skimborowicz (*Żywot, skon i nauka Jakóba Józefa Franka. Ze współczesnych i dawnych źródeł, oraz z 2 rękopismów opowiedział ...* Warszawa 1866, s. 76) demaskował fałszerstwo: pod znanego ówczesnie pisarza, twórcę wielu powieści historycznych, A. Bronikowskiego, podszył się baron Brinken – naczelny nadleśny Królestwa Polskiego (zob. np. W. J. Kobylański, *Brinken Juliusz*. Hasło w: *Polski słownik biograficzny*, t. 2 (1936)), a powieść miał przełożyć niejaki Cwierczakiewicz. Choć w innym miejscu Skimborowicz nieco rzeczą komplikuje: „Jest to postać [tj. Frank] niezmiernie udatnie nadarzająca się do powieści. Dlatego Brinken (a może i naprawdę Bronikowski) i redaktor »Postępu« Osiecki, pierwszy w opowiadaniu wyżej przywiedzionym, drugi w powiastce pod napisem *Kossakowska* wprowadzają tego nowatora religijnego [...]” (s. 39). L. Rath, autor monografii o Bronikowskim (*Aleksander A. F. Bronikowski. Rozdział z dziejów powieści polskiej*. Lwów 1937, s. 137–138), wspominając *Józefa Franka*, powoływał się na Skimborowicza i pisał o mistyfikacji. Zauważał też, iż powieść ta to „typowy okaz grafomaństwa”, i suponował, że zapewne dlatego „Biblioteka Warszawska” przerwała jej druk. A. Kraushar (*Frank i frankiści polscy. 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*. T. 1. Kraków 1895, s. 1), podobnie jak Rath oceniając literackie walory powieści, podawał zaś, że druk przzerwano z powodów innych niż estetyczne: to „Pozstronne względy dla nazwisk rodzin, w powieści tej wzmiankowanych, których potomkowie korzystają dotychczas z zasłużonej w obywatelstwie krajowym popularności” – pisał Kraushar – skłoniły redakcję „Biblioteki” do powzięcia tej decyzji. Decyzji „niefortunnej” – dodawał – bo wywołała „wprost przeciwny – zamierzonemu skutek, otoczywszy i autora, i bohaterów jego opowiadania jakąś obłąką tajemniczości; samą zaś powieść – urokiem owocu zakazanego”. Całość ukazała się jednak po rosyjsku, pt. *Siekta Judiejew-Sogarietow w Polsce i zapadnoej Jewropie: Josif Frank, jego uczenie i posledowatieli, istoriczeskij rasskaz. Pieriewod z niemieckoj ruko-pisi* (Pietiersburg 1892). Taki zapis widnieje na karcie tytułowej powieści, jednak na s. 63 (po czterech stronicach wstępu od tłumacza oznaczonych cyframi rzymskimi i dwóch nienumerowanych, z wykazem bibliograficznym – następuje s. 63 właśnie (!), na której zaczyna się powieść) pojawia się inny tytuł, bardziej literacki: *Josif Frank. Patriarch nieofitow*. Tłumacz rosyjski nie miał już wątpliwości co do autora powieści: jest nim Brinken. Tyle że Julian! Podawał, że skontaktował się nawet ze spadkobiercami barona, z rodziną Brinkenów, by uzyskać zgodę na przekład. Nadmieniał też, iż Brinken rozpoczął swą powieść w 1825 roku. Na marginesach rękopisu tłumacz odnalazł odautorską uwagę informującą, że autor przerwał pisanie w r. 1826 na życzenie utalentowanej pianistki Szymanowskiej – żony Mickiewicza, dopowiadał (sprostujmy: żoną poety, i to dopiero od r. 1834, była oczywiście córka wybitnej pianistki Marii Szymanowskiej – Celina). Brinken dokończył *Józefa Franka* w 1832 roku. Książką Brinkena jako cennym źródłem informacji o polskich frankistach żywo interesował się G. Scholem. Korzystam z francuskiego wydania jego szkicu (*Julian [!] von Brinken et son récit romancé sur les frankistes. W: De la création du monde jusqu'à Varsovie*. Trad. M.-R. Hayoun. Paris 1990), który pierwotnie ukazał się po niemiecku (w książce *Hommage à Georges Vajda*. Ed. G. Nahon, Ch. Touati. Louvain 1980). W swej publikacji Scholem zamieścił też tłumaczenie – z rosyjskiego – ostatniego, dwunastego, rozdziału powieści.

Dzielo J. Osieckiego *Zofia Kossakowska. Powieść historyczna* (Wiedeń 1863) natychmiast doczekało się tłumaczenia czeskiego, pióra V. Kropačka (Prahá 1863–1865).

¹⁴⁰ Szczupłość materiału u Schulza nie wskazuje na rangę zagadnienia. Zob. analizy W. Pannaśa: *Księga blasku. Traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*. Lublin 1997, zwłaszcza s. 159–223; *Bruno od Mesjasza. Rzecz o dwóch ekslibrisach oraz jednym obrazie i kilkadziesiąciu rysunkach Brunona Schulza*. Lublin 2001. Motywy mesjańskie występują też u innych pisarzy poruszających tematykę żydowską. Jednak np. całościowe mesjańskie interpretacje poezji Grynberga

Zauważmy, że częstość występowania mesjańskich sygnałów, zarówno w języku, jak i w warstwie przedstawieniowej, sama w sobie nie musi być obciążona jakimś dodatkowym czy ukrytym znaczeniem. Z jednej strony, w żydowskim świecie Strykowski (fałszywy) mesjasz pojawia się niejako naturalnie. Z drugiej, zwraca jednak uwagę „nadreprezentacja” tej problematyki w stosunku do innych zagadnień.

Wydaje się, że – w aspekcie mesjańskim – autor *Głosów w ciemności* wpisuje się w ciąg rozwojowy bardziej literatury żydowskiej niż polskiej. Podejmuje charakterystyczne dla judaizmu wątki, problemy – sygnalizowali to zresztą badacze z Izraela: Rywka Gurfein, Szalom Lindenbaum, Ruth Szenfeld.

Wyobraźnia twórcza Strykowskiego zdominowana jest przez rytm powtórzeń. Jak bumerang wracają u niego te same (nie podobne, lecz te same – ze strukturalnego punktu widzenia) wątki. Pewne sytuacje powstają nad wyraz często, zastanawiająco często. I to w niewralgicznych momentach opowieści. Sceny szaleńczego, obłąkańczego biegu, którego finiszem jest śmierć – lub najprawdopodobniej śmierć – pojawiają się zazwyczaj w finałach opowieści. Powtarzają się one w *Śnie Azrila*, *Wielkim strachu*, *Biegu do Fragalà*. Towarzyszą im sceny marszu¹⁴¹ ku – w pełni nie znanej jeszcze – nowej postaci świata, który zdążył już jednak pokazać swe złowrogie, koszarne oblicze¹⁴². Także sceny opuszczenia własnego dotychczasowego miejsca, domostwa, np. pokonany i duchowo złamany Tojwie z *Głosów w ciemności* wyjeżdża na furze ze Stryja, zdemaskowany i upokorzony Jan Rączyński z dramatu *Dziedzictwo* chyłkiem ucieka z domu¹⁴³.

Do konfliktu również często dochodzi z m o r f o l o g i c z n i e tej samej przyczyny. Spójrzmy na postacie z powieści Strykowskiego. W perspektywnym oglądzie jego bohaterowie zaczynają układać się w typologiczne kręgi. Mamy więc m.in. „grupę Kusiciela”¹⁴⁴, w której obok demonicznego niby-aniola, niby-wróż-

i zwłaszcza Wata zaproponowane przez S. J. Żurka (*Synowie księżycy. Zapisy poetyckie Aleksandra Wata i Henryka Grynberga w świetle tradycji i teologii żydowskiej*. Lublin 2004) budzą pewne wątpliwości i zapraszają do dyskusji, której nie możemy w tym miejscu podjąć. Mesjasz to również motyw pojawiający się u pisarzy polsko-żydowskich z Dwudziestolecia. Zob. np. wiersze *Mesjasz* (z tomu *Skrzypce przedmieścia*, 1932) i *Lament o Mesjaszu syna Dawidowego* (z tomu *Wieczór liryczny*, 1935) M. Szymła, *Pokolenie ślepców* (1935) R. Brandstaettera czy *Nadejście* (z tomu *Żywe stronice*, 1936) M. Brauna.

¹⁴¹ To marsz Aronka w *Głosach w ciemności*, Taga i księdza w *Austerii*, Lota i Plutith w *Sodomie*, Henryka Jarosza w *Czarnej róży*.

¹⁴² Dramatyczny bieg pojawia się też w opowiadaniu *Leśny spacer*. I w wywiadzie-rzecz *Ocalony na Wschodzie*. Z J. Strykowskim rozmawia P. Szewc (Montricher 1991, s. 97) – autentyczna historia szalonego biegu, by zdążyć na pociąg, na szkolną wycieczkę. „Czy to nie był pierwowzór biegu Salvatora do Fragalà?” – pytał Szewc, a Strykowski odpowiadał: „Może. Nigdy mi to nie przyszło do głowy”.

¹⁴³ Wracają też i inne sceny, np. oglądania w lustrze własnej zapijaczonej twarzy (*Sen Azrila*, *Czarna róża*), rozmowy po latach z przyjacielem-wrogiem (*Dramat w piwnicy*, *Syriusz i Milczenie*), sądu nad chłopcem (*Echo*, *Przybysz z Narbony*, *Bieg do Fragalà*, *Wielki strach*, *Ocalony na Wschodzie*), jazdy pociągiem z przystojnym młodzieńcem (*Czarna róża*, *Sen Azrila*, *Milczenie*). Powraca także przestrzeń. Bez wątpienia jesteśmy np. w tej samej „zapadłej po okna” chacie, choć raz rzecz dzieje się w 1939 r. w miasteczku gdzieś między Warszawą a Włodawą (*Wielki strach*), raz w Podwoleczyskach w 1941 r. (*To samo, ale inaczej*), raz zaś w przedwojennym Żydaczowie (*Sarna*). Nawet gospodyni nosi tu to samo imię: Surale. A wszystkie te nakładające się na siebie deskrypcje odniesione zostają do autentycznych wydarzeń zaprezentowanych w *Ocalonym na Wschodzie* (s. 116).

¹⁴⁴ Na rolę Kusiciela w twórczości Strykowskiego zwróciła uwagę A. Sobolewska (*Ostatnia nitka wiary. Poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowskiego*. W: *Mistyka dnia powszedniego*. Warszawa 1992).

bity Almodada z dramatu *Sodoma*, znajdują się i syjonistyczny prorok Martin Heiber z *Głosów w ciemności* oraz Echa, i tajemniczy święty-grzesznik Ojwedie ze *Snu Azrila*, i rabin-kabalista z *Przybysza z Narbony*, i ksiądz katecheta z *Austerii*, i nieznajomy Żyd (którym jest sam Szatan) z *Sarny*, i pianista-homoseksualista Marian z *Milczenia*, i karabinier Prezzo z *Biegu do Fragalà*, i również abstrakcyjna Partia z *Czarnej róży*. Mamy więc także „krąg na pokuszenie wodzonych”, bohaterów samotnych, zdruzgotanych i cierpiących, którzy giną (przeważnie „za sprawę”) ¹⁴⁵ lub świadomie zmierzają ku śmierci. Najczęściej są to protagoniści: Irith, Tojwie, Azril, Eli, Tag, Jankiele, Salvatore, Henryk Jarosz.

Nie można zasadnie stwierdzić, że powieści Strykowskiego zbudowane są na jakimś wzorcu n-postaciowym (jak np. bajka magiczna ze stałym zestawem 7 bohaterów ¹⁴⁶). Zmagania człowieka namawianego, żeby został mesjaszem, są tylko odmianą bardziej ogólnej sytuacji: kuszenia do czegoś złego. Jednak trzeba zauważyć, iż właśnie role fałszywego mesjasza i kusiciela obsadzone są przez pisarza dość regularnie. A rozwój wielu zaprezentowanych przez niego akcji często przebiega tak jak w bajce magicznej ¹⁴⁷, według klasycznego „Proppowskiego” wzorca: zakaz – złamanie zakazu, granica – jej przekroczenie. Z tym że przekraczającą w tym wypadku granicą najczęściej jest tradycja religijna, Prawo. A łamanie zakazu przybiera formę grzechu, w przypadku zaś interesującej nas kwestii – zlekceważenia jednej z trzech przechowanych przez tradycję przysięg żydowskiego ludu: obietnicy, że Izraelici pod żadnym pozorem nie będą przyspieszać końca ¹⁴⁸.

Recenzując jedyny opublikowany dramat Strykowskiego, Marta Piwińska pisała, że „nie wymyślił [on] swojej *Sodomy*”. I dodawała, iż jeśli gdzieśkolwiek „odszedł od *Biblii*, wprowadził takie czy inne postacie lub kultury, to postąpił jak archeolog, który żeby odnaleźć właściwy kształt prehistorycznego dzbanka, lepi nowe kawałki z gliny na miejsce tych, które zaginęły” ¹⁴⁹. Znany z niechęci do fantazjowania autor *Głosów w ciemności* nie tyle nawet lepi „nowe kawałki”, co korzysta z już gotowych elementów, dokładając do bardziej znanych biblijnych fragmentów te mniej znane i tworzy z nich nowy wzór.

Sodoma to dobry punkt wyjścia do pokazania tej k o l a ż o w e j metody. W roku 1962 w „Zwierciadle” ukazał się bardzo krótki wywiad ze Strykowskim. Rozmówca pisarza, będąc w jego domu, nieco zdziwiony pytał: „Widzę tu całą masę tajemniczych ksiąg. Prowadzi pan studia do jakiejś pracy?”, a Strykowski cierpliwie wyjaśniał:

Siedzę teraz nad dramatem o Sodomie. Nawet już zacząłem pisać, ale po przeczytaniu *Józefa i jego braci* Manna doszedłem do wniosku, że jestem zupełnie nie przygotowany. Stąd właśnie te hebrajskie księgi. Studiuję materiały apokryficzne, legendowe. Muszę wiele rzeczy sprawdzić [...] ¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Czy rzadziej: ponoszą życiową porażkę, jak Tojwie, bohater *Głosów w ciemności*.

¹⁴⁶ Zob. W. P r o p p, *Morfologia bajki*. Przeł. W. W o j t y g a - Z a g ó r s k a. Warszawa 1976.

¹⁴⁷ Może najbliższy bajce magicznej byłby oniryczny *Sen Azrila*. Oprócz opisanych już paralel należałoby tu wskazać jeszcze magicznego pomocnika (w tej roli występuje Ojwedie), magiczny przedmiot (mezuzza) i cel wyprawy głównego bohatera-poszukiwacza: z jednej strony, jest to dotarcie do świętego miejsca (grobu ojca), z drugiej – znalezienie sobie żony.

¹⁴⁸ Pozostałymi są przyrzeczenia, jakie – według midraszy – złożył Bogu lud Izraela, że nie będzie wracać *en masse* do Izraela i nie będzie buntować się przeciw narodom świata. Zob. R a v i t z k y, *op. cit.*, s. 22.

¹⁴⁹ M. P i w i Ń s k a, *Tragedia docta Juliana Strykowskiego*. „Dialog” 1964, nr 1, s. 81.

¹⁵⁰ *Twarze w „Zwierciadle”*. Julian Strykowski. „Zwierciadło” 1962, nr 7, s. 4.

I rzeczywiście, *Sodoma* naszpikowana zostaje tą je m n i c z y m i odniesieniami. Z eposu o Gilgameszu do dramatu Strykowskiego zawędrował np. Enkidu – wojownik z gwiazd, który poprzez obcowanie z kobietą zyskał rozum, lecz stracił zwierzęcą siłę i niewinność¹⁵¹; „ugłaskany wilkołak”, jak pisał o nim Thomas Mann¹⁵². U Strykowskiego, jak i u Manna, historia Enkidu przestaje być babilońska, a staje się po części hebrajska, niepostrzeżenie miesza się bowiem z historią upadłego anioła Szemchazaja¹⁵³. Z *Talmudu* wzięta jest, jak się wydaje, postać Irith. Jako żona Lota w tradycji midraszowej występuje wprawdzie Idit lub Adit, lecz forma użyta przez Strykowskiego raczej nie jest wynikiem lekturowej pomyłki pisarza¹⁵⁴, ale celowym drobnym przekształceniem imienia: by z nie grzeszącej rozumem mitologicznej bohaterki (Adit)¹⁵⁵ uczynić mądrą wyznawczynię boga Tamuza (Irith znaczy wszak ‘zonkil, żółty narcyz’ – a to właśnie owe wiosenne kwiaty poświęcone były temu łagodnemu bogu bujnej wegetacji). Podobnie rzecz się ma z Plutith. W midraszu (*Pirke Rabbi Eliezer*¹⁵⁶) jako najstarsza córka Lota pojawia się Paltit, u Strykowskiego spółgłoskowy rdzeń pozostaje bez zmian, jednak historia bohaterki toczy się zupełnie inaczej niż losy jej midraszowego pierwowzoru.

Biblia, Talmud, Epos o Gilgameszu, Józef i jego bracia... Materiały do *Przypysza z Narbony* twórca zbierał w Hiszpanii, wertując np. inkwizycyjne protokoły. Przez ostatnie lata życia przygotowywał się intensywnie do napisania rzeczy o Baruchu Spinozie, studiując jego filozofię, biografię...

Strykowski wieloma węzłami wiąże swe opowieści ze świętymi tekstami judaizmu, także z żydowskimi tekstami świeckimi (np. z *Dybukiem* Szymona Anskiego¹⁵⁷). To ciągle przywoływanie a r c h e t e k s t ó w niezmiernie poszerza perspektywy powieści autora *Głosów w ciemności*. Przez pryzmat Żyda-mesjasza ukazywane są dole i niedole narodu wybranego. A ostatecznie – ścieżki człowieka w ogóle. Na końcu drogi mesjasza zawsze czai się jednak katastrofa („Wszystkich mesjaszów Bóg karał? [...] Dlaczego?” – pytał Jankiele w *Sarnie*¹⁵⁸), nie tyle indywidualna, co narodowa.

W literaturze polskiej ujęcie to rzadkie i nietypowe. Na tle literatury żydowskiej – częste i typowe. W ten sposób pisarz włącza się w wielonurtową dyskusję o misji narodu, o jego przeznaczeniu. Strykowski wykorzystuje bogatą tradycję judaizmu. A intertekstualny dialog nawiązuje głównie z literaturą i myślą żydowską. Co więcej, wśród wielu występujących u niego toposów żydowskich (np. surowe Prawo, miasteczko, ekstatyczny taniec, Żyd Wieczny Tułacz) topos fałszywego mesjasza – ma status wyjątkowy. Stanowi zwornik całej twórczości, jej rdzeń,

¹⁵¹ Zob. *Gilgamesz*. Przel. i oprac. R. Stiller. Warszawa 1967, s. 10–13. – *Enuma elisz. Epos babiloński*. Wybór i przekład A. Lange. Brody 1909.

¹⁵² Th. Mann, *Józef i jego bracia*. T. 1. Przel. E. Sicińska. Wyd. 3. Warszawa 1988, s. 284.

¹⁵³ Zob. R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie*. Przel. R. Gromacka. Warszawa 1993, s. 106, 109–110.

¹⁵⁴ Chodzi o ludzące podobieństwo między hebrajskimi literami D (ד) i R (ר).

¹⁵⁵ Zob. *Ze skarbnicy midraszy*. Przel. M. Friedman. Wrocław 1995, s. 32–34. Zob. też Graves, Patai, *op. cit.*, s. 176. – L. Ginzberg, *Legends żydowskie. Księga Rodzaju*. Przel. J. Jarniewicz. Warszawa 1997, s. 135.

¹⁵⁶ Rozdz. 25. Zob. Graves, Patai, *op. cit.*, s. 176.

¹⁵⁷ Związki *Austerii* z *Dybukiem* analizuje G. Safran (*Dancing with Death and Salvaging Jewish Culture in „Austeria” and „The Dybbuk”*. „Slavic Review” 2000, nr 4). Zwróćmy uwagę, że i dla *Snu Azrila* dramat Anskiego jest bardzo istotnym kontekstem.

¹⁵⁸ Strykowski, *Sarna*, s. 60.

lejtymotyw, moglibyśmy rzec. Pojawia się we wszystkich niemal tekstach, w formie jawnej i zawołowanej, jak staraliśmy się to pokazać. Jest stałym i centralnym elementem pisarskiej wyobraźni.

Naczelny temat dzieł Strykowskiego to walka Dobra i Zła. Przeświadczenie o ich nierozzerwalnym zmieszaniu. Fałszywy mesjasz byłby dla pisarza najlepszym upersonifikowaniem tego splątania: dobre chęci, ideały, piękne i mądre myśli – wiodą jednak ostatecznie ku katastrofie. Lecz Strykowski nie proponuje bierności jako antidotum na mesjański aktywizm, nie promuje poddania się fatalnemu losowi, jak np. Izaak Baszewis Singer¹⁵⁹. Bohaterowie powieści autora *Głosów w ciemności*, np. Eli czy Tag, ruszają przeciw do beznadziejnej walki (*Przybysz z Narbony* zostaje dedykowany powstańcom warszawskiego getta, a na okładce *Judy Makabiego* widnieje pomnik bohaterów tegoż getta). Mimo wielu prezentowanych w prozie Strykowskiego stanowisk zwycięża ostatecznie tradycja walki i patriotyzmu; konieczności zmagania się z losem i z najtrudniejszymi pytaniami, wykraczającymi poza wszelkie ortodoksje.

Wielkie tematy XIX- i XX-wiecznej literatury żydowskiej to wiara i wygnanie, bieda i prześladowanie¹⁶⁰. Wszystkie łączy mesjasz. U Strykowskiego jest to fałszywy mesjasz. Po chwilowej nadziei zawsze przychodzi bolesne rozczarowanie. Ostatecznie mesjanizm staje się w twórczości autora *Milczenia* sygnałem zagrożenia ludzkiej suwerenności, wiedzie ku „myśli wymyślonej” – jak powiada w *Sodomie* król Amrafel, oddzielającej człowieka od rzeczywistości. Jest niczym złudzenie (jest urojoną utopią – jak z kolei mówi o żydowskim mesjanizmie Szatan w *Sarnie*), prowadzące w ostatecznym efekcie do zniewolenia człowieka, a w kontekście takich powieści jak *Wielki strach* czy *To samo, ale inaczej* moglibyśmy powiedzieć nawet – do totalitarnego zniewolenia.

Abstract

IRENEUSZ PIEKARSKI
(John Paul II Catholic University of Lublin)

THE FALSE MESSIAH. ON ONE JEWISH TOPOS IN JULIAN STRYKOWSKI'S LITERARY ACTIVITY

The study on the false messiah is a presentation of Julian Strykowski's literary activity through one literary prism, and simultaneously an attempt at approaching its most important context, namely Jewish literature, theology, and culture. The first part of the paper is devoted to specifying the border character of Strykowski's writings. It also shows the richness of messiah topics in XX century Jewish literature as well as the essence and history of Jewish messianism. The second part of the paper is interpretative. The collected material allows to formulate the following conclusions: 1) the false messiah is the meeting point for all important plots of Strykowski's writings; 2) the intertextual dialogue is kept mainly with Jewish literature and culture; 3) the messianism, in the writer's view, always leads to a failure, and in the final analysis contributes to a man's constraint, and even to a totalitarian captivation.

¹⁵⁹ Zob. K. Więclawska, *Zmartywychwstałe miasteczko... Literackie oblicza sztęł*. Lublin 2005, s. 89–94.

¹⁶⁰ Zob. D. Aberbach, *Hebrew Literature in the Post-Imperial Age. The Future of Jewish Identity at the Millenium* (strona <http://www.arts.mcgill.ca/programs/jewish/30yrs/aberbach/>).