

Giovanna Tomassucci

Ostatnie demony, ostatnie pokusy : Isaac Bashevis Singer i opowiadania Aleksandra Wata

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (108), 129-146

2007

Artykuł został 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.

Interpretacje

Giovanna TOMASSUCCI

Ostatnie demony, ostatnie pokusy.
Isaac Bashevis Singer i opowiadania Aleksandra Wata

Rzadko się zdarza, ażeby Singer stawiany zwykle obok wielkich zachodnich prozaików, takich jak: Franz Kafka, Thomas Mann i Joseph Roth, był porównywany do pisarzy reprezentujących tę samą narodowość, a przecież – pod pewnymi względami – mu najbliższych. Chodzi o młodych Żydów należących do jego pokolenia, którzy zdecydowali się pisać swoje utwory w języku polskim i stali się bez wątpienia głównymi uczestnikami awangardy międzywojennej.

Wiadomo, iż dla Żydów na Wschodzie, w szczególności dla Żydów polskich wybór języka stanowił w istocie wybór kultury. Shmeruk zauważył, iż:

Jawnie ideologicznemu charakterowi ośrodków kulturalnych posługujących się językami żydowskimi towarzyszyło często fanatyczne dążenie do wyłączności. Uczestnicy kultury hebrajskiej przejawiali to dążenie wobec dwóch pozostałych kultur i to samo czynili uczestnicy kultury jidysz. Obie grupy traktowały kulturę polsko-żydowską z podejrzliwością i obawą, jeżeli nie ze zdecydowaną niechęcią, gdyż w ich mniemaniu stwarzała ona niebezpieczeństwo asymilacji.¹

Fakt ten sprawia, że zapomina się często o grupach intelektualistów piszących w jidysz bądź po hebrajsku, którzy śledzili współczesne wydarzenia kulturalne środowisk posługujących się językiem polskim, choćby po to, aby poddać je krytyce. Shmeruk przypomniał ponadto:

Możliwe, że uwaga żydowskich czytelników polskiej literatury nie przeznaczonej dla Żydów koncentrowała się na faktach odnoszących się w jakimś stopniu do Żydów, na

¹ Ch. Shmeruk *Hebrew-Yiddish-Polish: a Trilingual Jewish Culture*, w: *The Jews of Poland between Two World Wars*, ed. by Y. Gutman et al., Hanover–London 1989, s. 286.

Interpretacje

temacie bądź autorstwie. [...] Niemniej jednak możemy założyć, że żydowscy odbiorcy byli przeważnie bardziej zainteresowani dziełami Juliana Tuwima, Antoniego Słonimskiego i Józefa Wittlina niż innymi polskimi pisarzami, nawet wtedy gdy ci żydowscy pisarze nie podejmowali zagadnień bezpośrednio bądź pośrednio związanych z judaizmem.²

Mówi się tu o zjawisku wciąż nie w pełni rozpoznanym. Z tego powodu – mimo istnienia obszernej literatury krytycznej – nie jesteśmy dostatecznie poinformowani o wpływach dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej kultury polskiej na kulturę języka jidysz. Ten, kto do tej pory zajmował się związkami Singera z Polską, skupiał się przeważnie na sylwetkach bohaterów pochodzenia polskiego: Wiszniewskim, Jampolskim, Zarzyckim, Jadwidze, Tekli, Janinie³, nie zagłębiając się w bogactwo jego lektur i kontaktów osobistych⁴. Badacze słusznie zwracali uwagę na polskich autorów cytowanych przez niego (J.I. Kraszewski, B. Prus, S. Przybyszewski) lub znanych powieściopisarzy trzech pierwszych dziesięcioleci wieku, takich jak Stefan Żeromski oraz Zofia Nałkowska⁵. Nikt do tej pory – o ile wiem – nie zadał sobie pytania, czy autor *Rodziny Muszkatów* czerpał z kultury swojego pokolenia, szczególnie z twórczości pisarzy pochodzenia hebrajskiego, przedstawicieli awangardy literackiej i artystycznej, rozwijającej się w Warszawie, gdzie Singer spędził część dzieciństwa i młodość.

Zdaję sobie w pełni sprawę, iż tego rodzaju hipoteza może wydać się ryzykowna, zwłaszcza że autor nie pozostawił żadnych świadectw mogących ją potwierdzić zaś wielokrotnie wypowiadał się krytycznie wobec ówczesnych twórców futury-

² Tamże, s. 300-301.

³ Zob. T. Gladsky *The Polish Side of Singer's Fiction*, „Studies in American Jewish Literature” 5 (1986); Ch. Shmeruk *Stosunki polsko-żydowskie w powieściach historycznych*, w: *Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*, red. M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003; M. Adamczyk-Garbowska *Polska i Polacy w powieściach I. B. Singera*, „Akcent” 1980, 1; teźże *Ziemia Święta w Biłgoraju. O polskich aspektach twórczości Isaaka B. Singera*, „Więź” 1991, 1; E. Wolicka, *Wśród swoich obcy. Problem stosunków żydowsko-polskich w utworach Izaaka Bashevisa Singera*, „Krytyka” 1993, s. 40.

⁴ Na ten temat zob. Ch. Shmeruk *Stosunki polsko-żydowskie w powieściach historycznych*, M. Adamczyk-Garbowska *Polska Isaaca Bashevisa Singera. Rozstanie i powrót*, Lublin 1994, s. 38-45; A. Tuszyńska *Singer. Pejzaże pamięci*, Gdańsk 1994, s. 152-164.

⁵ Wielu bohaterów Singera czyta literaturę polską i dyskutuje na jej temat, skupiając się na poetach i dramaturgach (romantykach: Adamie Mickiewiczu i Juliuszu Słowackim, symbolistach: Stanisławie Wyspiańskim i Stanisławie Przybyszewskim), a także powieściopisarzach. Zob. M. Adamczyk-Garbowska *Polska Isaaca Bashevisa Singera*, s. 38-42. Ta sama autorka porównuje niektóre powieści Singera z *Ludźmi bezdomnymi* Żeromskiego i *Granicą* Nałkowskiej, zob. *Jews and Poles in Yiddish Literature in Poland between the Two World Wars*, POLIN 5 (1990), s. 294, 298. O związkach między dziełami Singera i *Panem Tadeuszem* Mickiewicza pisze I. Buchen *Isaac Bashevis Singer and the Eternal Past*, New York 1968, s. 48.

zmu i ekspresjonizmu⁶. Trzeba jednak pamiętać, że jego deklaracje dotyczące przynależności kulturowej nie zawsze są wiarygodne, gdyż stanowiły próbę stworzenia własnej autobiografii literackiej, wolnej od wszelkich wzorów. Jeżeli okazywał się nad wyraz powściągliwy w mówieniu o swoich związkach z kulturą języka polskiego, to i tak właśnie ten język, przyswojony w młodości wbrew ojcu⁷, stanowił jedną z dróg prowadzących do praktyki pisarskiej, która dojrzała dzięki lekturze dzieł wielkich powieściopisarzy dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych, jak Fiodor Dostojewski, Knut Hamsun, Gabriele D'Annunzio i Thomas Mann. Zresztą na początku lat dwudziestych Singer, wraz z bratem, zetknęli się ponadto z formacją artystyczną „Chaliastre” (co w jidysz oznacza „hołota”), stworzoną przez malarzy i pisarzy żydowskich związanych z rosyjskim ekspresjonizmem oraz futuryzmem.

Autorem piszącym w języku polskim, z którym chciałabym porównać Singera, jest jeden z twórców międzywojennej awangardy – poeta i pisarz Aleksander Wat (jest to pseudonim Aleksandra Chwata), urodzony w Warszawie w 1900 roku, zmarły śmiercią samobójczą we Francji w 1967.

Tak jak Zejdl, bohater opowiadania *Papież Zejdl*, Aleksander pochodził, ze strony matki, z rodu Rasz z miasta Troyes (rabina Szlomo Icchaki), znanego komentatora biblijnego żyjącego w XI wieku, którego ród – przypominał Singer – „wywodził [się] od króla Dawida”⁸. Rodzina Wata nie posiadała siedziby w dzielnicy żydowskiej, ale babka mieszkała przy ulicy Złotej nr 40, niedaleko Krochmalnej. Ojciec godził silne tendencje mistyczne i wizyty u chasydów w Górze Kalwarii (w jidysz Ger) z zamiłowaniem do filozofii Kierkegaarda⁹, matka zaś należała do rodziny bardzo otwartej na świat słowiański. W domu rozmawiano po polsku i w jidysz (był to jedyny język, w którym dobrze mówił ojciec, choć czytał w pięciu innych) oraz obchodzono święta żydowskie. Dzieci mówiły po polsku m.in. dzięki obecności wiernej domownicy – chłopki, będącej na służbie przez czterdzieści sześć lat, a z powodu swojego przywiązania zgładzonej przez nazistów.

⁶ M. Adamczyk-Garbowska *Polska Isaaca Bashevisa Singera*, s. 32.

⁷ „Było wielu Żydów, którzy uczyli się języka polskiego, ale ja wzrastałem w tak pobożnej rodzinie, że dla mojego ojca stanowiło to grzech. Pamiętam, że pewnego razu, gdy miałem szesnaście bądź siedemnaście lat oznajmiłem ojcu, że chcę uczyć się polskiego. Wtedy ojciec zapytał, jak mogę myśleć o nauce języka polskiego, skoro Mesjasz może w każdej chwili nadejść. Taka była odpowiedź mojego ojca. Musiałem zatem odłożyć naukę na jakiś rok lub dwa. Wtedy zrozumiałem, iż Mesjasz nie nadejdzie” – I.B. Singer *Portraits of Famous American Artists*, wywiad udzielony M. Paris, zamieszczony na stronie internetowej www.matthew-paris.com.

⁸ I.B. Singer *Papież Zejdl*, w: *Krótki piątek*, przeł. D. Bogutyn, Gdańsk 1992, s. 147. Grób Szlomo Icchaki (1040-1105) znajduje się w Kutnie, o czym wspomina A. Wat *Kartki na wietrze*, w: *Dziennik bez samogłosek*, Warszawa 1990, s. 242.

⁹ Tamże, s. 264. Należy wziąć pod uwagę interesujące uwagi Wata na temat związków środowiska chasydzkiego z komunizmem: *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, Londyn 1981, t. 1, s. 132.

Interpretacje

Duma z bycia Żydem i Polakiem oraz chęć zachowania jednakowego dystansu do obu kultur odegrają znaczącą rolę w jego twórczości i życiu. W notatkach opublikowanych pośmiertnie, a sięgających lat pięćdziesiątych, Wat napisał:

Nigdy nie czułem się Polako-Żydem czy Żydo-Polakiem. Nie znosiłem Metysów. Zawsze czułem się i Żydem-Żydem, i Polakiem-Polakiem [...]. Jednocześnie trudne do wytłumaczenia, ale prawdziwe. Zawsze byłem dumny (o ile wolno w ogóle być dumnym z przynależności do tej czy innej grupy ludzkiej), że jestem Polakiem, że jestem Żydem. A także zrozpaczony: że jestem Polakiem, że jestem Żydem. Fura nieszczęść!¹⁰

Owo podwójne pochodzenie stanowi przyczynę jego niechętniej postawy wobec każdej formy nacjonalizmu. W latach dwudziestych Wat był niejednokrotnie oskarżany przez syjonistów o propagowanie antysemityzmu. Do legendy przeszła kłótnia, wywołana jego parodią mowy antysemickiej¹¹. W odróżnieniu od innych młodych pisarzy debiutantów, takich jak Julian Tuwim i Antoni Słonimski, obracał się w rozmaitych kręgach inteligencji żydowskiej¹². Niewykluczone, że zetknął się z braćmi Singer w okresie ich przynależności do wspomnianej już grupy „Chaliastre”¹³. Kolejna okazja spotkania nadarzyła się na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, gdy rozpoczął działalność w KPP, a Singer związał się z czynną komunistką Ronie (Runią) Szapirą.

Trzeba dodać, że tak jak Singer, również Wat łączył swoją działalność pisarską z aktywnością tłumacza (z języka francuskiego, rosyjskiego i niemieckiego). Lista przekładanych przez niego autorów jest długa i obejmuje Georges Bernanosa, Dostojewskiego – pisarza ważnego również dla Singera – Antona Czechowa, Iwana Turgeniewa, Maksima Gorkiego, Rotha i Heinricha Manna. Współpracował ze znanym wydawnictwem Rój, tym samym, w którym ukazała się w języku polskim powieść Izraela Jozuy *Josze Kalb*. W 1966 Singer mówił o nim w „Forwerts”, po spotkaniu w Nowym Yorku z jego właścicielką Hanną Kister¹⁴.

Mimo iż należeli nieomal do jednej generacji, obaj pisarze kroczyli po zupełnie innych ścieżkach. Wat dokonywał wyczerpujących eksperymentów charakterystycznych dla „Ostjudentum”. Został futurystą i reprezentował nurt awangardowy (m.in. jako pionier zapisu automatycznego), był dyrektorem w wydawnic-

¹⁰ A. Wat *Moralia*, w: *Dziennik bez samogłosek*, s. 19.

¹¹ O zdarzeniu, w którym uczestniczył także futurysta Anatol Stern, pisze Wat w: *Wspomnienia o futuryzmie*, „Miesięcznik Literacki” 1930, 2, s. 72.

¹² Wata łączyły bliskie więzi przyjaźni z dziennikarzem Bernardem Singerem (pseud. Regnis), współpracownikiem dzienników „Nasz Przegląd” (1923–1939) i „Hajnt” (1908–1939).

¹³ Wśród członków grupy, związanej w Warszawie w 1922 roku, byli pisarze M. Broderon, M. Brauner, M. Rawicz, U.C. Grinberg oraz artyści J. Szttern, W. Weintraub, H. Gotlib.

¹⁴ Zob. „Forwerts”, 14.04.1966, przedruk w: I.B. Singer *Kilka godzin z Polakami*, w: *Felietony, eseje, wywiady*, przeł. T. Kuberczyk, Warszawa 1993.

twie Orgelbranda, gdzie ukazała się monumentalna encyklopedia. Przyjaźnił się z Władimirem Majakowskim, Paulem Eluardem i Louisem Aragonem, „towarzyszem walki” z partii komunistycznej. Po wybuchu wojny został aresztowany przez NKWD za utrzymywanie kontaktów z KPP, niedawno rozwiązana przez Stalina. Spędził prawie dwa lata w radzieckich więzieniach i na zesłaniu w Kazachstanie. Powrócił do Polski w 1946 roku, przeszedł na katolicyzm. W 1963 roku wyemigrował na Zachód. Po krótkim pobycie we Włoszech (gdzie pełnił funkcję dyrektora małej, ale znaczącej instytucji kulturalnej, jaką było wydawnictwo Silva), a następnie w Stanach Zjednoczonych, osiadł we Francji. W wieku 67 lat odebrał sobie życie, dręczony przez bolesną chorobę, będącą wynikiem brutalnego traktowania w więzieniu.

Mimo że liczne dzieła Wata zostały opublikowane w Stanach Zjednoczonych, Singer – o ile wiadomo – nie czynił do nich odniesień, choć wielokrotnie wspominał innych polskich pisarzy żydowskiego pochodzenia z okresu międzywojennego¹⁵. Należy pamiętać, iż w wielu kręgach żydowskich wyrażano dezaprobatę dla wyborów dokonanych przez czołowych przedstawicieli awangardy, którzy byli pochodzenia żydowskiego. Utrzymywano, iż utracili tożsamość kulturową i nie byli ani Żydami, ani Polakami. Wypowiedź rozjaśniającą ten problem zawiera dyskusja z Philipem Rothem na temat Brunona Schulza, opublikowana na łamach „New York Times Review”:

Żydzi mieli wielu ważnych pisarzy piszących po polsku i wszyscy oni urodzili się mniej więcej w tym czasie, w latach dziewięćdziesiątych. Antoni Słonimski, Julian Tuwim, Józef Wittlin – wszyscy ci pisarze byli mniej więcej w tym wieku. Byli to dobrzy, utalentowani pisarze, ale nic specjalnego. Jednak niektórzy z nich pisali świetną polszczyznę. Tuwim był mistrzem polskiego. Słonimski był wnukiem Chaima Zeliga Słonimskiego, który założył hebrajską gazetę „Hastefira” w Warszawie. Słonimskiego rodzice ochrzczili w Kościele katolickim, gdy był dzieckiem, natomiast Tuwim i Wittlin pozostali Żydami, choć tylko formalnie. Mieli bardzo mało wspólnego z twórcami piszącymi w jidisz. Mój starszy brat, Izrael Jozua Singer, urodził się mniej więcej w tym samym okresie i był znanym w Polsce pisarzem w jidisz, a nie miał z tymi pisarzami żadnych kontaktów. Ja w Polsce byłem dopiero początkującym twórcą i nie miałem z nimi nic wspólnego. My piszący w jidisz patrzyliśmy na nich jak na ludzi, którzy porzucili swe korzenie i kulturę, stając się częścią kultury polskiej, którą my uważaliśmy za młodszą i może mniej ważną niż nasza. Oni uważali, że my piszący w jidisz tworzymy dla ciemnego, biednego ludu bez wykształcenia, natomiast oni piszą dla czytelników, którzy chodzili na studia. Mielśmy zatem słuszne powody, by gardzić sobą nawzajem. [...] Dotyczyło to pisarzy żydowskich, którzy tworzyli po polsku; wszyscy byli lewicowi albo uważani za lewicowych przez starych polskich pisarzy, którzy patrzyli na tych żydowskich pisarzy właściwie jak na intruzów. [...] Mimo to w latach trzydziestych ci pisarze żydowscy stali się bardzo ważni. Po pierwsze dlatego, że byli dobrymi pisarzami, choć nie wielkimi; po drugie dlatego, że byli lewicowi, a taka była wtedy tendencja; a trzeci powód jest taki, że byli energiczni, aktywni, często publikowali w czasopiśmie „Wiadomości Literackie”;

¹⁵ Zob. tamże, s. 91-99.

Interpretacje

pisali do kabaretu i tak dalej. Czasami ci żydowscy pisarze pisali rzeczy, które Żydom wydawały się antysemityczne. Oczywiście nie zgadzałem się z tym, że jest to antysemityzm, ponieważ krytycy mówili to samo o mnie.¹⁶

Singer odniósł się tu do cenionych poetów, którym prasa żydowska zarzucała odcięcie się od własnych korzeni. To stanowisko dotyczy także innych intelektualistów zgrupowanych na lewicy, takich jak Wat.

Zwracałam już uwagę, iż Singer znał język kraju, w którym urodził się i żył do 1935 roku oraz że wywiady, których udzielał zawierają wypowiedzi świadczące o znajomości polskiej literatury. Od 1923 roku, czyli od kiedy rozpoczął pracę jako korektor w „Literarisze bleter”, zetknął się z najciekawszymi zjawiskami w literaturze jego czasów. Polska lat dwudziestych – nie zapominajmy – była prawdziwym tygłem kultur i prądów artystycznych otwartych na nowe tendencje w literaturze nadchodzące zarówno ze Wschodu jak z Zachodu (konstruktywizm, futurizm, ekspresjonizm). Jak wspominałam młodzi Żydzi urodzeni w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku oraz na początku wieku następnego stanowili znaczącą część populacji. Młoda literatura polska po pierwszej wojnie światowej była zjawiskiem bezprecedensowym, zyskującym nowe siły i w mniejszym stopniu narodowym. Oczywiście wybór innego języka literackiego niż jidysz mógł wydawać się odstępstwem. Jednakże intelekt wolny od schematyzmu, taki jak jego, mógł z pewnym zainteresowaniem zagłębiać się w nowe tendencje, gdzie jednostki pochodzenia żydowskiego odgrywały znaczącą rolę. Z tego powodu nie należy akceptować *in toto* wypowiedzi Singera, w których przyznaje się do słabej znajomości polskich autorów i dzieł dwudziestolecia międzywojennego (w szczególności tych, które ukazały się po jego wyjeździe do Stanów Zjednoczonych)¹⁷. Pewne, że świat tej kultury nie był mu nieznamy. Zresztą „Literarisze bleter”, z którym współpracował razem z bratem, nie pozostawał zamknięty na kulturę polską. Wystarczy przejrzeć kilka numerów, aby znaleźć artykuły i recenzje tego rodzaju¹⁸. Między

¹⁶ P. Roth, I.B. Singer *O Brunonie Schulzu*, przeł. T. Bieroń, „NaGłos” 1992, 7, s. 50-51, 52.

¹⁷ Trzeba uwzględnić przypadek *Sklepów cynamonowych* Brunona Schulza, opublikowanych w 1933, których Singer – jak sam twierdzi – nie znał przed 1963, kiedy opublikowano tłumaczenie angielskie. Zob. *Recenzja książki Brunona Schulza, w: Felietony, eseje, wywiady oraz O Brunonie Schulzu*. Konstatacje Singera dziwią tym bardziej, że powieść Schulza była ogromnym wydarzeniem literackim i pisało się o niej wiele w Polsce połowy lat trzydziestych, tj. przed wyjazdem Singera do Stanów Zjednoczonych, a także dlatego, iż Schulz współpracował ze znaczącymi czasopismami żydowskimi, takimi jak „Chwila” i „Opinia”.

¹⁸ Zawdzięczam te informacje uprzejmości Włodka Goldkorna, w którego posiadaniu znajduje się rocznik 1926 „Literarisze bleter”. Tylko w tamtym okresie ukazała się recenzja (z 11 czerwca) wspomnień Przybyszewskiego (J. Szacki *Przybyszewski un zeyne zichrones*) oraz artykuł L. Finkelsteina o J. Kasprowiczu (z 13 sierpnia). Czasopismo miało profil międzynarodowy i informowało o najnowszych wydarzeniach kulturalnych w Polsce.

rokiem 1928 a 1930 w czasopiśmie opublikowano m.in. serię wywiadów Samuela Lejba Schneidermana ze Stanisławem Przybyszewskim¹⁹, Juliuszem Kadenem-Bandrowskim (ówczesnym szefem PEN Clubu), Zofią Nałkowską, Julianem Tuwimem, Andrzejem Strugiem i Wacławem Berentem²⁰. Owo otwarcie na nowe tendencje pozostawiło ślady w dziełach Singera. W *Trzech spotkaniach*, opowiadaniu zawierającym wiele elementów autobiograficznych, młodemu protagoniście „pochowanemu” w „zabitym deskami grajdole”²¹ prowincjonalnego miasteczka, brat zaproponował posadę korektora w nowym czasopiśmie literackim w Warszawie, w którym sam pracował. W pierwszym numerze, obok tekstów Oswalda Spenglera, Thomasa Manna, Aleksandra Błoka, Majakowskiego i Siergieja Jesienina pojawiła się także „recenzja tomiku poezji”, dziwacznie zatytułowanego *But w butonierce* (w tłumaczeniu włoskim brzmi to niefortunnie *Uno scarpone all'occhiello*, dosł. *Bucior w butonierce*)²². Chodzi o tom napisany w języku polskim w 1921 roku przez Brunona Jasińskiego (był to pseudonim Wiktora Brunona Zysmana) który – podobnie jak Wat – był najpierw futurystą, później komunistą²³. Mało znany jest fakt, iż jego kontrowersyjna powieść *Pałę Paryż*, opublikowana w 1928 roku przez „Humanité” wzbudziła zainteresowanie także w kręgach polsko-żydowskich, po tym jak została przetłumaczona dla „Neye Kultur” przez Shneidermana pt. *Ch'var-bren Paris*. Singer przytaczał Jasińskiego niejednokrotnie czy to w swoich dziełach, czy w *Mayn tatns bes-din-sztub*²⁴, zarzucając mu zawilość, efekciarstwo i ideologizację.

-
- ¹⁹ Postać Przybyszewskiego równie znana jak kontrowersyjna wzbudzała wielkie zainteresowanie w środowisku posługującym się jidysz. Singer odwołuje się do jego dzieł wielokrotnie w swoich opowieściach i opowiadaniach. Zob. ponadto tłumaczenia dramatu *Śnieg: Shnee*, Mayzel & Co., Nyu York 1911 oraz powieści *Der bal seychl*, przeł. R. Zvilinski, wstęp Sh. Yanowski, Mayzel & Co., Nyu York 1917, t. 1-2.
- ²⁰ Samuel Lejb Schneiderman (1906-1996) był jednym z tych intelektualistów, którzy opowiadali się za dialogiem między kulturą jidysz a polską, tłumacząc wiele współczesnych utworów oraz utrzymując stałe kontakty z przedstawicielami polskiej awangardy (Jasińskim, Kazimierzem Wierzyńskim, Sternem i Adamem Ważykiem). Czerpię te informacje z: S.L. Schneiderman *Notes for an Autobiography* (2001). Są zamieszczone na stronie www.lib.umd.edu/SLSES/donors/autobio.html.
- ²¹ I.B. Singer *Trzy spotkania*, w: *Namiętności. Opowiadania*, przeł. E. Petrajtis-O'Neil, Gdańsk 1992, s. 300.
- ²² Tamże, s. 296.
- ²³ Na temat Jasińskiego i Wata zob. A. Wat, *Mój wiek*, t. 1, s. 23.
- ²⁴ Chodzi o strony *Ich lejen die moderne literatur* w oryginalnym wydaniu w języku jidysz *Urzędu mojego ojca*, gdzie Singer zajął krytyczne stanowisko zarówno wobec poezji Jasińskiego, jak i Pereca Markisza (I.B. Singer *Mayn tatns bes-din-sztub* [*Urząd mojego ojca*], selection and introduction by Ch. Shmeruk, Jerusalem 1996, s. 290. Tłumaczenie polskie *Urząd mojego ojca*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1992). Ten fakt sprawił, że krytycy wykluczyli jakiegokolwiek zależności między

Przejdźmy od konstatacji ogólnych do szczegółowej analizy dwóch opowiadań Wata zatytułowanych *Bezrobotny Lucyfer* i *Żyd Wieczny Tułacz*, napisanych w latach 1924-1925 i wkrótce opublikowanych (1925-1926) w znanym i wpływowym awangardowym czasopiśmie „Skamander” (założonym m.in. przez Tuwima i Antoniego Słonimskiego), a następnie włączonych do zbioru *Bezrobotny Lucyfer*, który ukazał się w 1926 (istnieje wersja włoska w dwóch tomach z lat 1994-1995)²⁵. Warto pamiętać, że mówi się o przedsięwzięciu, które odniosło niespodziewany sukces. „Wiadomości Literackie” (które Singer cytuje w swoim wystąpieniu na temat Schulza)²⁶ uznały książkę za najlepsze wydawnictwo tamtego roku²⁷.

Wat nie był jeszcze marksistą, zostanie nim kilka lat później. W *Kartkach na wietrze* przyznał, iż czuł się jak Faust młodym prowokatorem, który jest gotowy podać pod dyskusję każdy dogmat i ideologię. W swojej obrazoburczej publikacji, prowadząc narrację od jednego do drugiego paradoksu wyśmiewał wszystko i wszystkich – religie, tradycję judaistyczną, kult nowoczesności, relacje między płciami, zaangażowanie społeczne i polityczne. Współczesne społeczeństwo uważało się za laickie i otwarte? Autor napisał opowiadanie o Lucyferze, zbytecznym demonie w świecie wyznającym kult techniki. Antysemita zarzucali zjudaizowanie społeczeństwa polskiego? On opowiadał o młodym talmudyście, który zasiadł na tronie Piotrowym i o spektakularnej zamianie ról między Żydami i chrześcijanami w średniowieczu, które dopiero miało nadejść. Było to pewnego rodzaju „intelektualne chuli-gaństwo” – wedle trafnego wyrażenia użytego przez niego czterdzieści lat później – które burzyło stereotypy, doprowadzając je po prostu do ostatecznych konsekwencji. „Jeżeli tak nowelę po noweli przejrzyć systematycznie, zebrałem w tym zbioru w *Lucyferze* konfrontacje wszystkich podstawowych idei ludzkości. To znaczy: moralności, religii, nawet miłości” – wspominał Wat w *Moim wieku*, wywiadzie rzece przeprowadzonym przez Czesława Miłosza²⁸. Skorodowane niejako od wewnątrz

Singerem i awangardą (zob. Ch. Shmeruk *Świat utracony. O twórczości Isaaca Baszewisa Singera*, Lublin 2003, s. 160: „wielokrotne powtarzanie absurdalnego tytułu *But w butonierce* [...] jest tylko wyrazem zakorzenionej awersji Baszewisa do futurystu”). Niewykluczone, iż Singer mógł interesować się innymi przedstawicielami awangardy, w szczególności ich prozą.

²⁵ Zob. pełne wydanie polskie A. Wat *Bezrobotny Lucyfer i inne opowiesci*, wybór i opracowanie W. Bolecki i J. Zieliński, wstęp W. Bolecki, Warszawa 1993. Istnieją następujące tłumaczenia włoskie: *Lucifero disoccupato*, a cura di L. Marinelli, Roma 1994; *Lebreo errante*, a cura di L. Marinelli, Roma 1995.

²⁶ Na temat znaczenia „Wiadomości Literackich” dla inteligencji żydowskiej zob. Ch. Shmeruk *Hebrew-Yiddish-Polish*, s. 301 oraz E. Prokop-Janiec *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Kraków 1992, s. 106-115.

²⁷ A. Wat, *Mój wiek*, t. 1, s. 23.

²⁸ Tamże, s. 78. Zob. Cz. Miłosz *Foreword*, w: A. Wat *Lucifer Unemployed*, Evanston Illinois 1990, s. IX-XII oraz T. Venclova *Aleksander Wat obrazoburca*, przeł. J. Goślicki, Kraków 2000, s. 138-142.

ideały i święte pojęcia ojczyzny i religii zachowały pewną pozorną konkretność, ale w rzeczywistości pozostawały bez jakiegokolwiek znaczenia²⁹.

Oczywiście obrazoburczy sceptycyzm zbioru wzbudził negatywne reakcje także w środowisku żydowskim. Isaac Deutscher, w owym czasie współpracownik ważnego dziennika syjonistycznego „Nasz Przegląd”, poddał go krytyce, oskarżając o nihilizm i dekadentyzm³⁰. Niewykluczone, iż podobne ataki ze strony Deutschera, który kilka lat później ocenił negatywnie mitycznego Szoloma Asza na łamach literackiego czasopisma partii komunistycznej, mogły przyciągnąć uwagę młodego Singera, krytykowanego nie tylko za amoralność i perwersję, ale także za wzbudzanie przesądów antysemitycznych.

Jak już stwierdziłam, bohater tytułowy *Bezrobotnego Lucyfera* pozostaje ostatnim diabłem, który nie nadąży za biegiem czasów i nie potrafi jak dawniej przywodzić na pokuszenie. Analogicznie do swojego współbrata z opowiadania Singera *Ostatni demon*, zdobywając tę świadomość staje się powoli bardziej ludzki. Stworzone na gruzach pozostawionych przez pierwszą wojnę światową ówczesne społeczeństwo oddające się innym perwersjom pogardza nim jednak, redukując do postaci patetycznej i pikareskiej. Lucyfer napotyka historyków, okultystów, wynalazców, lekarzy, tancerki, podejmuje pracę w gazecie o wymownej nazwie „Śmierć Bogom”, wszędzie króluje jednak nuda i sceptycyzm, przypominające o końcu metafizyki i wszelkiej tajemnicy. Postanawia więc przejść na katolicyzm, później popełnić samobójstwo, lecz nawet minister wojny i biskup z podejrzliwością podchodzą do jego deklaracji. Od staromodnego diabła wołą pokusy nowoczesnej metropolii stwarzającej iluzję odradzającego się postępu. Lucyfer, to współczesny Don Kichot, który uparcie pragnie czerpać przyjemność z działalności, która nie jest mu już przeznaczona. To demon błądzący między ruinami przeszłości, tak jak niegdysiejszy turysta wyposażony w bedekera. Czyniąc go niemodnym, sprawdzając jego sztukę do iluzjonistycznych sztuczek, społeczeństwo neguje swoją tradycję, nie rozpoznając się już w systemie wartości i przyjmując amerykański sposób życia, polegający na poszukiwaniu dobrobytu i przyjemności. Opowiadanie kończy się niespodziewanie komiczną sceną, której nie powstydziliby się bracia Marx³¹. Lucyfer przemienia się w Charliego Chaplina, który w swojej sztuce wyraził dehumanizację współczesnego świata.

²⁹ Charakteryzując swój stan psychiczny w tamtych latach Wat odwołuje się do paradoksalnej sytuacji przedstawionej w opowiadaniu Grahama Greena: „Ktoś wyjechał ze swojego domu na urlop i młodzi chuligani zajęli ten dom. I wyjęli cały środek, rozebrali schody wewnątrz, wszystko wynieśli, zostały tylko ściany. Kiedy ten ktoś wrócił potem, zobaczył z daleka swój dom zupełnie w porządku, taki jak był. I znalazł wyjeżdżoną wewnątrz pustą przestrzeń. Właściwie moja złośliwość ówczesna, jakaś straszliwa, zacięta złośliwość polegała na tym intelektualnym chuligaństwie”, w: A. Wat *Mój wiek*, t. 1, s. 78-79.

³⁰ T. Venclova *Aleksander Wat obrazoburca*, s. 140.

³¹ Cz. Miłosz *Foreword*, s. XII.

Interpretacje

Włodzimierz Bolecki napisał, iż Lucyfer stał się zbyt czyny „nie dlatego, że zło przestało istnieć, lecz dlatego, że stało się wszechobecne”³². U Wata w groteskowej formie zostaje ujawniony proces desakralizacji współczesnego świata, w opowiadaniach Singera zaś „zmięczeniu prawa”, gdyż – jak zauważył Claudio Magris – wszystko usprawiedliwiono, a „*ratio* i *religio*” zanikają³³. W *Ostatnim demonie* prosty diabełek, który właśnie przeprowadził się z miasta na prowincję, wdaje się z kolegą w rozmowę, którą mogliby prowadzić komiwojażerowie bądź czynownicy z epoki carów („tydzień w Tyszowcach to tak jak rok w Lublinie”³⁴). Pogmatwaną drogą dochodzą obaj do podobnych wniosków, które sformułował Lucyfer w opowiadaniu Wata, piętnując szerzenie się świeckiej literatury, najważniejszego środka transgresji:

To Oświecenie! [...] Żydzi dorobili się teraz pisarzy. Jedni piszą w jidysz, drudzy po hebrajsku i odbierają nam chleb. Zdzieramy sobie gardła, próbując przekabacić każdego podlotka i podrostka, a oni drukują swoje kicz w tysiącach egzemplarzy i rozprowadzają je wśród Żydów. Znają wszystkie nasze sztuczki – szyderstwo, pobożność. Wymyślają sto powodów, dla których nawet szczer musi być koszer. Chcą jedynie zbawić świat.³⁵

Wedle demona z Tyszowiec ów rozkwit nowoczesności sprawia, iż „ani sędzięgo, ani wyroku”³⁶ oraz potwierdza opinię narratora innego opowiadania Singera o konwersji: „jeżeli bowiem istnieje coś takiego jak prawda, jest ona tak skomplikowana i tajemnicza jak korona z piór”³⁷. Pewne, że u młodego Wata, wyznającego prawie dadaistyczny nihilizm, opanowanego ideą przekształcania wszystkiego w żart, brakuje dojmującej tęsknoty za mikrokosmosem *sztetl*, który stał się przedmiotem parodii. Opowiadanie umiejscowione całkowicie w typowej nowoczesnej metropolii, uprzywilejowuje zjawiska charakterystyczne dla współczesnej cywilizacji, które kilka lat później znajdą wyraz w *Ferdynandzie* Gombrowicza. Są nimi nowoczesne środki komunikacji, sport oraz rozrywki społeczeństwa masowego. Owa wizja odwołuje się z pewnością do toposu występującego w kulturze środkowo-europejskiej na przełomie XIX i XX wieku, czyli do refleksji na temat roli demona jako wcielenia absurdalnego i absolutnego zła, a także satanizmu w stylu Huysmansa z jego odgałęzieniami polskimi i rosyjskimi, wiodącymi do Przybyszewskiego i do Briusowa³⁸. Poddana krytyce klisza ta została pozbawiona jakiej-

³² W. Bolecki *Wstęp*, w: A. Wat *Bezrobotny Lucyfer i inne opowieści*, s. 10.

³³ C. Magris *I.B. Singer*, w: *Novocento americano*, opera diretta da E. Zolla, Roma 1983, t. 2, s. 261 i nn.

³⁴ I.B. Singer *Ostatni demon*, w: *Krótki piątek*, przeł. D. Bogutyn, Gdańsk 1992, s. 105.

³⁵ Tamże, s. 102.

³⁶ Tamże, s. 109.

³⁷ I.B. Singer *Korona z piór*, w: *Korona z piór. Opowiadania*, przeł. P. Śpiewak, Poznań 1994, s. 27.

³⁸ W literaturze Młodej Polski pojawia się nader często postać wszechmocnego demona, anarchisty i niszczyciela, zob. *Piekło* Kazimierza Przerwy-Tetmajera,

kolwiek treści i stała się pusta jak muszla mięczaka. Być może na początku dwudziestego wieku także Singer interesował się pewnymi literackimi wariantami demonologii. Stworzona przez niego gromadka nieszczęsnych demonów, odzwierciedlająca nowe paradoksy hebraizmu, posiada swoje źródło w synkretycznej kulturze, na którą złożyła się nie tylko tradycja chasydzka i słowiańsko-orientalny folklor, ale i pozostałe obrazoburcze ujęcia tego tematu z początków XX wieku.

Podoba mi się myśl, iż dzięki temu sympatycznemu i biednemu diabłu miejskiemu, blisko spokrewnionemu z ucłowieczonymi demonami w wysokiej kulturze Zachodu, takimi jak Belfagor i Asmodeusz albo przebiegły diabeł z Mickiewiczowskiej ballady *Pani Twardowska*, Singer znalazł inspiracje prowadzące do wzbogacenia tradycji zachodniej o pewną dozę dziwacznej, ludowej, mistycznej drwiny, posiadającej korzenie w popularnej kulturze chasydzkiej.

Przyjrzyjmy się teraz kolejnej bezbożnej apologii Wata – *Żydowi Wiecznemu Tulaczowi* – fantastycznej opowieści, która przenosi nas z lat dwudziestych XX wieku w przyszłe tysiąclecie ludzkości. Natan, młody ortodoksyjny Żyd z hebrajsko-chrześcijańskiej miejscowości Zebrzydów, miejsca na wprost wyobrazonego³⁹, na którego murach widać jeszcze „liczne ślady kul Chmielnickiego”⁴⁰, uczestniczy w snach o wielkości barona Goulda, oryginalnego konwertyty ze wschodniej Galicji. Obaj mają ambicje stworzenia „arki przymierza między Żydami a Europą, między Zachodem a Wschodem”⁴¹ oraz pojednania „z krzewem płonącym Mojżesza, z Kalwarią, z Marksem”⁴². Projekt pogodzenia przeciwieństw wydaje się możliwy do zrealizowania tylko wtedy, gdy uruchomi się mechanizm mający zatrzymać historię. Edukacja Natana przechodzi zatem przez kilka etapów. Ze swojej *jesziwy* przeprowadza się on do Wiednia, Paryża i Nowego Yorku, studiuje ekonomię polityczną i materializm dialektyczny (będący scholastyką XX wieku), po zmianie wiary, zostaje księdzem. W podeszłym wieku, w 1964 roku (opowiadanie zostało napisane czterdzieści lat wcześniej!) zasiada na tronie Piotrowym przyjmując imię Urbana IX. Rozpoczyna się nowe średniowiecze – teokracja hebrajsko-chrześcijańsko-komunistyczna zmusza wszystkich Żydów do konwersji i powołuje do życia nową Inkwizycję. W odpowiedzi antysemita pod wodzą *Yankee*

hymn *Dies irae* Jana Kasprowicza przede wszystkim zaś powieści Przybyszewskiego – *Satans Kinder* (1897), *Synowie ziemi* (1904-1911) oraz *Il regno doloroso* (1924) (gdzie pod postacią pająka wysysa duszę z bohatera – Czerkawskiego). Ponadto zob. W. Gutowski *Królestwo Antychrysta i tęsknota Lucyfera. Oblicza szatana w literaturze Młodej Polski*, w: *Stulecie Młodej Polski*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1995.

³⁹ W Polsce znajdują się dwie miejscowości o nazwie Zebrzydów, ale nie w Galicji, gdzie w 1648 doszło do walk z Chmielnickim.

⁴⁰ A. Wat *Żyd Wieczny Tulacz*, w: *Bezrobotny Lucyfer i inne opowieści*, s. 105.

⁴¹ Tamże, s. 109.

⁴² Tamże, s. 110.

Interpretacje

Jana Forda opuszczają Zachód i skrywają się w *sztetł* Zebrzydowie – ostatnim bastionie zamierającego judaizmu, którego czystość odkrywają, a następnie zmieniają wiarę. Kontakty między Żydami i gojami odwracają się spektakularnie – Natan oraz jego współrodacy obejmują najważniejsze funkcje w hierarchii kościelnej, podczas gdy ostatni (ex)chrześcijanie-antysemici są prześladowani. Po wiekach walk, w końcu opowieści, gdy nastaje czwarte tysiąclecie, nowe średniowiecze, właśnie w Zebrzydowie powtarza się znana sytuacja – inny Natan, tym razem antysemita, który przyjął judaizm nie jest już w stanie – to samo przydarzyło się jego imiennikowi sprzed tysiąclecia – odróżnić twarzy proboszcza (Żyda) od rabi-
na (antysemity).

W opowiadaniach Wata dochodzi do wzajemnej anihilacji wszelkich mitów i ideologii, do zakwestionowania rozmaitych i wykluczających się form życia hebrajskiego pierwszych dziesięcioleci XX wieku, do śmiałego wykorzystania antysemitycznych stereotypów (Gould jest plutokratą, który włada pięcioma kontynentami, Natan sprzeniewierza się swoją konwersją fundamentom *christianitas*). Autor poddaje dyskusji także toposy pisarstwa w jidysz – mit *sztetł* jako centrum świata oraz kultu ortodoksyjnych i uczonych Żydów. *Żyd Wieczny Tułacz* rozpoczyna się i kończy w małej typowej miejscowości, gdzie „błoto jest zawsze. Na wiosnę strumieniste, falujące – latem gęste, grząskie, czarne – jesienią lepkie, kleiste – zimą chrzęszczące pod nogami”⁴³. W podobny sposób są ukazane Tyszowce w *Ostatnim demonie* – zapadła wieś, gdzie „Adam nie wdepnął [...] nawet po to, aby się wysikać [...] w błocie od Sukkot aż do Tisza be-Aw”⁴⁴. Również podróż Natana z Zebrzydowa do Nowego Yorku zostaje parodystycznie przedstawiona jako pielgrzymka na wzór wizyt u cadyków w opowiadaniach chasydzkich.

Czytelnicy Singera uchwycą pewne wspólne elementy wizji *sztetł* zawartej w jego opowiadaniach oraz wspólne momenty historii Natana i opowiadania *Papież Zejdl*, opublikowanego w 1943 roku, w pełni działań wojennych, przedstawiającego – jak wiadomo – przypadki gorliwego rabi-
na, który uległ diabelskiej pokusie łudząc się, iż pozostanie papieżem. Niewykluczone, iż Singer zapoznał się z *Żydem Wiecznym Tułaczem*, gdy opowiadanie ukazało się drukiem i że po prawie dwudziestu latach, zacerpnął z niego pewne motywy.

Obie opowieści dotyczą niespodziewanego przejścia na katolicyzm dwóch podobnych Żydów. Przedstawiają bohaterów nad wyraz religijnych, odwołując się do poetyki właściwej opowieściom i legendom mówiącym o cudownych rabinach. Oto student *jesziwy* Natan z Zebrzydowa:

W ósmym roku życia recytował na pamięć sto stron Gemary. W piętnastym słyszał z mądrości i z nadzwyczajnej pamięci. Czytał w księgach o brązowych, złotem wyciskanych oprawach, o podartych, skórzanych grzbietach, i tylko czasem spoglądał w górę na księgę zapisaną nieznanym pismem bożym. Wówczas modlił się żarliwie pełen zachwytu

⁴³ Tamże, s. 105.

⁴⁴ I. B. Singer *Ostatni demon*, s. 100.

Tomassucci Ostatnie demony, ostatnie pokusy

i podziwu dla Wiekuistego. [...] W dziewiętnastym roku życia Natan umiał więcej niż wszyscy talmudyści zebrzydowscy.⁴⁵

A oto rabin z Janowa Zejdl Cohen:

W wieku pięciu lat studiował Gemarę i Komentarze; mając siedem lat znał na pamięć Prawa o Małżeństwie i Rozwodzie, a jako dziewięcioletni chłopiec wygłosił kazanie, przytaczając cytaty z tak wielu ksiąg, że nawet najstarsi spośród uczonych poczuli się zażenowani. Doskonale znał Biblię i nie było nikogo, kto by mu dorównał w znajomości gramatyki hebrajskiej. Ponadto bezustannie studiował: zimą i latem wstawał wraz z jutrzenką i zaczynał czytać. [...] Kiedy tylko przekraczał próg domu nauki [...] natychmiast podbiegał do półek z książkami i kartkował woluminy, wdychając w płuca tony kurzu pokrywającego pradawne stronicę. Miał tak świetną pamięć, że wystarczył mu jeden rzut oka na jakiś fragment Talmudu lub jakąś nową interpretację w Komentarzu, aby zapamiętał je na zawsze.⁴⁶

Pewne, że obaj pisarze wykorzystują i poddają dyskusji te same stereotypy. Ich bohaterowie są wykształceni ponad swój wiek, posiadają wspaniałą pamięć, chcą być wielcy i czują się niezrozumiani w „zapomnianej przez Boga mieścinie”⁴⁷, w której przyszło im żyć. Zejdl marzy o „wielkim skoku”, który zaprowadziłby go do Watykanu, gdzie zostałby wybrany papieżem Zejdusem Pierwszym oraz o tym, aby podziwiano jego wizerunek „w Rzymie, Madrycie i Krakowie”⁴⁸. Z tego powodu demon z łatwością nakłania go do przyjęcia katolicyzmu. Tak jak w opowiadaniu Wata, Żyd, który zgłębił całą literaturę talmudyczną, lepiej potrafi przystosować się do warunków religijnych i społecznych. Zejdl jest przyjmowany z honorami przez dobrze urodzonych i duchownych, zostaje ochrzczony przez biskupa pod imieniem Benedykta Janowskiego, opanowuje do perfekcji łącinę i poświęca się studiom nad żydowskimi apostatami w bibliotekach Lublina i Krakowa. Jego inteligencja i brawura wzbudzają zazdrość wśród innych księży, którzy się od niego odsuwają. Kiedy traci wzrok, popada w nędzę i kończy jako żebrak pod katedrą w Krakowie. Powraca w sekrecie do judaizmu i „marzy jedynie o tym, by poznać prawdę”⁴⁹, lecz umiera pogardzany i zdradzony.

Zresztą w wielu opowiadaniach Singera podobny los – śmierć i porzucenie – spotyka Żydów, którzy odchodzą ze wspólnoty i wybierają świat chrześcijan (myślę o Feli z *Jednego dnia szczęścia* oraz o rebie Jomtowie, który został nakłoniony przez diabła do chrztu, a następnie powieszony [*Opowieść o parze kłamaców*])⁵⁰.

⁴⁵ A. Wat *Żyd Wieczny Tulacz*, s. 105 i 106.

⁴⁶ I.B. Singer *Papież Zejdl*, s. 147.

⁴⁷ I.B. Singer *Ostatni demon*, s. 100.

⁴⁸ I.B. Singer *Papież Zejdl*, s. 152.

⁴⁹ Tamże, s. 155.

⁵⁰ Na temat tragicznych losów konwertytów w twórczości Singera zob. Ch. Shmeruk *Stosunki polsko-żydowskie w powieściach historycznych*, s. 139 i nn; M. Adamczyk-Garbowska *Polska Isaaca Bashevisa Singera*, s. 77-83.

Interpretacje

W opowiadaniu *Papież Zejdl* zmiana wyznania prowadzi do jeszcze poważniejszych konsekwencji. Powoduje nie tylko utratę kontaktu ze światem (umierający Zejdl traci poczucie czasu i miejsca, jest przekonany, że znajduje się „w Atenach albo w Rzymie, albo może w Kartaginie”⁵¹), ale także odrzucenie samej historii. W obu przypadkach konwersja kieruje historię na ślepy tor. U Wata historia kręci się wokół siebie. U Singera – jak zauważył S. Schatt: „człowiek, który asymiluje się i traci żydowską wiarę traci także łączność z historią i wypada z niej”⁵². Koniec historii jest ściśle powiązany z utratą związków z hebraizmem albo wręcz z jego własnym kresem.

Uwaga interpretatorów opowiadania *Żyd Wieczny Tutacz* koncentrowała się przede wszystkim na jednym z możliwych odczytań. Traktowali je jako metaforę masowego akcesu intelektualistów do stalinizmu. Stało się to powodem wielkiej popularności, jaką opowiadanie cieszyło się w momencie drugiego wydania, w 1957 roku, a więc w trakcie Odwilży. W efekcie Wat zainteresował się historią maranów i zjawiskiem neofickiego fanatyzmu wśród apostatów widząc w nim prefigurację stalinowskiego powołania wśród wielu intelektualistów tamtego okresu⁵³. Nie wstrzymuje to jednak dalszych poszukiwań. Jest pewne, że Wat odwołuje się przede wszystkim do legendy o pontyfikacie Andreasa, występującej w żydowskim folklorze i odnotowanej w *Mayse Buch (Księdze opowieści)*, która ukazała się w roku 1602⁵⁴. Ciekawe, że wedle tradycji legendarny Andreas był wspaniałomyślny i solidaryzował się ze swoimi współwyznawcami, w *Żydzie Wiecznym Tutaczu* zaś pozostaje prześladowcą, który niszczy fundamenty hebraizmu. W bezbożnej wizji Wata każda droga może doprowadzić do przemocy, a każda rzecz jest tożsama ze swoim przeciwieństwem.

Nie jest wykluczone, iż motyw ten został zaczerpnięty z innych dzieł. Także w świecie chrześcijańskim powraca postać papieża lub inkwizytora żydowskiego pochodzenia, co ma wydźwięk obrazoburczy i antyżydowski (m.in. legenda o żydowskim inkwizytorze stanowi istotę historii Alfonsa, bohatera *Rękopisu znalezionego w Saragossie* Potockiego).

Również motyw zamiany ról między chrześcijanami i Żydami, a ponadto obecności przechrztów we wszelkich dziedzinach życia społecznego pojawia się w publicystyce antyjudajstycznej i antysemitycznej. Pomysł żydowskiego papieża mógł nasunąć się Watowi w wyniku jednoczesnej lektury dwóch innych tekstów. Pierw-

51 I.B. Singer *Papież Zejdl*, s. 156.

52 S. Schatt *The Dybbuk had Three Wives. Isaac Bashevis Singer and the Jewish Sense of Time*, „Judaism” 23 (1974), 1, s. 108.

53 Zob. A. Wat *Moralia*, s. 17-18.

54 H.G. Enelow *Jewish Pope: Andreas*, hasło zamieszczone w internetowej *Jewish Encyclopaedia* (jewish encyclopaedia. com.). Zob. także A. Jellinek *Beth ha-Midrash*, Leipzig–Wien 1877, t. 5, s. 148 i t. 6, s. 137 oraz C. Gatto Trocchi *Leggende e racconti popolari di Roma*, Roma 1982 (obie informacje zaczerpnęłam z artykułu R. Di Segni *La cultura folclorica degli ebrei d’Italia* udostępnionym na stronie www. morasha. it.).

szym z nich jest *Moszkopolis. Rok 3333 czyli sen niestychany*, antysemitcka opowieść napisana w 1817 roku przez Jana Nepomucena Niemcewicza, autora pierwszej polskiej powieści umiejscowionej w środowisku żydowskim noszącej tytuł *Lejbe i Siora* (1821)⁵⁵. Wykorzystał tu w sposób antyjudajistyczny znany motyw świata na opak, w którym doszło do znaczącego odwrócenia relacji sił między Żydami i chrześcijanami. Narrator we śnie przenosi się do Warszawy roku 3333, która nosi teraz nazwę Moszkopolis (Moszko to zdrobnienie w jidysz od „Mosze”, imienia, którym często określano pogardliwie wszystkich Żydów) i gdzie Żydzi oraz polska arystokracja zamienili się rolami – pierwsi zajęli wszelkie ośrodki życia ekonomicznego i politycznego, a także przyjęli arystokratyczne tytuły i maniery, drudzy zaś przejęli obowiązki służby, woźniców i karczmarzy. To prawie pewne, że Wat znał opowieść Niemcewicza, gdyż była ona dostępna m.in. w wielu wydaniach, które od początku lat dziesiątych przygotowywano w kręgach nacjonalistycznej prawicy⁵⁶. Drugą prawdopodobną lekturę Wata stanowi znany fragment *Dziennika pisarza* Dostojewskiego. Wat, który znakomicie znał język rosyjski i przetłumaczył niektóre dzieła Dostojewskiego, cytował je niejednokrotnie w swoich pismach. Jeżeli nawet nie mamy tu do czynienia z żydowskim papieżem, to napotykamy motyw pokrewny – papież, zagrożony w wyniku likwidacji Państwa Kościelnego, chcąc urzeczywistnić marzenie o teokracji, akceptuje socjalizm i bosa opuszcza Watykan stając na czele zbuntowanego tłumu⁵⁷.

55 O antysemitckich obsesjach Niemcewicza zob. bardzo interesujący esej M. Janion *Czarne królestwo Judeo-Polonii*, w: *Do Europy, tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, szczególnie s. 120-124.

56 J.U. Niemcewicz *Rok 3333 czyli sen niestychany*, Warszawa 1911; kolejne wydania: „Dziennik Poznański” 1912 i Warszawa 1913. Ponownie utwór przedrukowano w 1926 roku w dodatku do „Gazety Polskiej”. O rozpowszechnianiu tekstu w latach trzydziestych traktuje artykuł R. Brandstaettera: *Moszkopolis*, „Miesięcznik Żydowski” 1932.

57 Zob. ten fragment *Dziennika pisarza* z 1877 roku, gdzie ujawnia się obsesyjny strach, że papież, po zajęciu Państwa Kościelnego przez Królestwo Włoch, stanie na czele rewolucji socjalistycznej: „Ale bardzo możliwe, że [...] papieństwo zostanie kiedyś porzucone i odrzucone przez rządy tego świata, to całkiem możliwe, że rzuci się w objęcia socjalizmu i zespoli się z nim. Papież wyjdzie do wszystkich nędzarzy boso i powie, że to wszystko, co oni głoszą i czego chcą, jest już od dawna w Ewangelii, że dotychczas nie pora im jeszcze było dowiedzieć się o tym, a teraz czas nadszedł [...]. Rzymskiemu katolicyzmowi [...] potrzebny jest nie Chrystus, lecz władza nad światem”, w: F. Dostojewski *Dziennik pisarza 1877-1881*, t. 3, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 167 (szkic pt. *Gniewni i mocni*), zob. też w t. 2 szkic pt. *Siła martwa i siły nadciągające*. Podobne opinie na temat możliwej milczącej zgody między katolicyzmem i socjalizmem (związane z analizą hasła „Wolność, równość, braterstwo albo śmierć!”) występują także w innych częściach *Dziennika pisarza* i były przedmiotem komentarzy Wata w: *Mój wiek*, t. 1, s. 132. „Bosa papież”, który po utracie władzy doczesnej odwołuje się do ludu stanowi również postulat wywrotowego programu Piotra Wierchowieńskiego z *Biesów*. Warto przypomnieć, iż

Interpretacje

Co łączy oba opowiadania o żydowskim papieżu? W obu zostaje podjęty temat asymilacji, a akcja umieszczona w nieokreślonej przeszłości (nie jest istotne, iż u Wata mówi się o przyszłości, skoro ma ona być nowym średniowieczem, wiecznym powrotem prześladowań i walk). *Żyd Wieczny Tulacz* ujmuje w sposób parodystyczny skłonność do asymilacji, którą objawiało wielu intelektualistów żydowsko-polskich i czyni aluzję do socjokulturalnych przemian zachodzących w żydowskim świecie na przełomie XIX i XX wieku:

Dawniej nie miałby kłopotu. Natan obrastałby mądrością Talmudu w domu bogatego teścia. [...] – powiada narrator – Aliści dziś wszystko zmieniło się na gorsze.⁵⁸

Po naruszeniu odwiecznej równowagi i zniesieniu różnic między Żydami i chrześcijanami, historia powraca jak piłka odbita od muru. Właśnie z tego powodu groteskowa zamiana ról między Żydami i szlachtą nabiera katastroficznego wydźwięku, charakterystycznego także dla Singera, u którego przypowieść o Zejdlu – dedykowana intelektualistom łudzącym się, iż można znieść granice – mówi o niebezpieczeństwie zaniku judaizmu, spowodowanym przez wyzbycie się własnego języka i tradycji. W opowiadaniu napisanym na początku lat dwudziestych, obok drwiny z determinizmu marksistowskiego, mesjanistycznych nadziei na zbawienie i apokaliptycznych zapowiedzi końca cywilizacji Zachodu Wat demonstruje wyjątkową umiejętność posługiwania się i łączenia archetypów oraz legend, a także ujmowania kwestii asymilacji w sposób kpiący i nowatorski. Jest to aktualne zagadnienie, przez cały czas pojawiające się w prasie antysemitycznej, które pisarze żydowscy tworzący w języku polskim zwykle pomijali (wyjątek stanowi ostra satyra Słonimskiego *Murzyn warszawski* z 1928). Właśnie owo przemilczenie mogło wydać się Singerowi pociągające. Nie zapominajmy, że w jego dziełach pokusa ze strony świata gojów znajduje się w centrum uwagi oraz iż także postać głównego bohatera w opowiadaniu *Papież Zejdl* została przedstawiona ironicznie.

Zbiór *Bezrobotny Lucyfer* stanowił ponadto eksperyment, który stawiał pod znakiem zapytania samo pojęcie prawdopodobieństwa. Wat przypomniał, iż:

Dając realistyczne konstrukcje paradoksów, uprawdopodobniając realistycznie wszystko, co może być pomyślane, usiłowała kompromitować nie tylko realizm, ale i samo prawdopodobieństwo [...] Jeżeli wszystko może się stać prawdopodobne, czymże jest prawdopodobieństwo i czym się staje sama prawda? Skoro wszystko jest możliwe i da się uprawdopodobnić, czy jest ten świat?⁵⁹

marzenie o papieżu, który opuszcza boso Watykan pojawia się także w *Pożegnaniu jesieni* i *Nienasyceniu* Witkacego.

⁵⁸ A. Wat *Żyd Wieczny Tulacz*, s. 106.

⁵⁹ A. Wat *Przedmowa do drugiego wydania*, w: Archiwum Wata, teczką 35, cyt. z: T. Venclova *Aleksander Wat obrazoburca*, s. 139.

To twierdzenie nie odbiega od rewizji rzeczywistości, którą podjął Singer w swoich dziełach. Gimpel Głupek wspomina: „bez wątpienia świat jest wyłącznie zbiorem naszych wyobrażeń, które tylko jedyny raz ustępują przed rzeczywistością”⁶⁰.

Z pewnością pisarz posługujący się językiem polskim może mnożyć ambiwalencje i podwojenia, uwzględniając każdy punkt widzenia, podczas gdy Singer wyznacza centralne miejsce mikrokosmosowi *sztetl*, jedynemu stałemu miejscu w świecie, który chyli się ku upadkowi. Nie ulega natomiast wątpliwości, iż obaj polscy pisarze żydowscy poświęcili swoje dzieła tematowi końca: ostatnim demonom i pokusom, kresowi kultury hebrajskiej. Tam, gdzie ulega ona asymilacji i ustępuje chrześcijaństwu, pojawiają się tony groteskowe i katastroficzne. Konwersje Natana i Zejdła, mimo że jednostkowe, zapowiadają pewnego rodzaju kres samej historii. U podstaw tego zjawiska znajduje się podważanie przez Wata kultu postępu. Upojony do niedawna futuryzmem, gra on elementami spengleryzmu, rozpowszechnionego w międzywojennej Polsce. Nie inaczej u Singera, gdy jasna świadomość Shoa wyraża się w obsesji Hermana Brodera, bohatera *Wrogów. Opowieści o miłości*, związanej z ciągłym powrotem pogromu:

To się naprawdę stało. [...] Czcze obietnice postępu nie były niczym więcej niż pluciem w twarz męczennikom wszystkich pokoleń. Jeśli czas jest tylko formą percepcji, czy kategorią rozumu, to przeszłość jest równie obecna jak teraźniejszość: Kain nadal morduje Abła, Nabuchodonozor morduje synów Zedekiasza i wylupuje mu oczy. Pogrom w Kiszyniowie nigdy się nie skończy. Żydzi na zawsze są paleni w Oświęcimiu.⁶¹

Przełożył Mikołaj Sokołowski

⁶⁰ I.S. Singer *Gimpel Głupek*, w: *Gimpel Głupek*, przeł. A.A. Zasadziński, Warszawa 1994, s. 25.

⁶¹ I.B. Singer *Wrogowie, opowieść o miłości*, przeł. L. Melchior-Yahil, Warszawa 1992, s. 71, 28-29.

Interpretacje

Abstract

Giovanna TOMASSUCCI
University of Pisa

Last demons, last temptations: I.B. Singer vs. Aleksander Wat's short stories

Did Isaac Bashevis Singer know the works of Polish avant-garde masters, particularly of those of Jewish descent? Singer himself would deny, here and there, although he did acridly allude to Tuwim or Jasiołski in some of his writings. My present attempt is to prove that I. B. Singer knew not only the Skamander group members' output but also Polish futurists' works. He has also built up on Aleksander Wat's *Bezrobotny Lucyfer* ['Lucifer Unemployed'], the Polish literary hit of 1920s, learning on it the techniques of nonsense and pastiche. In specific, I have compared two novels by Wat: *Bezrobotny Lucyfer* and *Żyd wieczny tułacz* ['Jew the Eternal Wanderer'] against *The Last Demon* and *Pope Zejdl*, the two short stories by Singer.