

Sławomir Jacek Żurek

"Judaizm jako los : rzecz o Bogdanie
Wojdowskim", Alina Molisak,
Warszawa 2004 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 99/2, 244-249

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.

myślę jednak, że Sławiński zajmował się Przybosiem przez (metodologiczny) przypadek i że fakt, iż nigdy nie napisał książki – czy choćby studium – o Różewiczu, wynika tylko z niedopatrzania.

Wniosek końcowy brzmi: książka Tomasza Kunza daje solidną i dobrze udokumentowaną wiedzę o Różewiczu. Stanowi ponadto zastanawiającą głosę do dziejów strukturalizmu. Pokazuje, czym strukturalizm był – i czym stać się nie może.

Andrzej Skrendo
(Uniwersytet Szczeciński –
University of Szczecin)

Abstract

Tomasz Kunz's book in question on negative strategies in Tadeusz Różewicz's poetry is of a monographic character. The author sums up the state of research on Tadeusz Różewicz literary creativity and puts forward the new interpretative and methodological suggestions. Kunz's book is interesting not only as a work in the history of literature but also as a testimony of the changes in structuralism – the most important trend in the Polish literary studies. It also shows equally its power and weakness.

Alina Molisak, JUDAIZM JAKO LOS. RZECZ O BOGDANIE WOJDOWSKIM. Warszawa 2004. Wydawnictwo „Cyklady”, ss. 382, 2 nlb.

Monografia Aliny Molisak poświęcona Bogdanowi Wojdowskiemu to książka ważna dla polskiego literaturoznawstwa. Brakowało w nim bowiem od dawna całościowego opracowania ważkiej twórczości tego autora, a szczególnie jej oglądu w perspektywie żydowskiej – wszak Wojdowski to pisarz polski, lecz prawie cała jego spuścizna dotyczy świata żydowskiego z czasów Zagłady i po niej. Ponadto wydawało się, że po opracowaniu Eugenii Prokop-Janiec *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne* (Kraków 1992) należy ostatecznie traktować literaturę polsko-żydowską XX w. jako rozdział omówiony i zamknięty. Tymczasem Molisak nie tylko pokazuje spuściznę Wojdowskiego w kontekście judaizmu i szeroko pojętej kultury żydowskiej (choć jest to główna myśl książki), lecz rozszerza perspektywę, prezentując tę twórczość na tle fenomenu polsko-żydowskich „ocaleńców” literackich (Strykowski, Grynberga, Rudnickiego), opisujących w swych tekstach świat Żydów polskich.

Autorka przyjmuje dwa wstępne założenia badawcze – „Po pierwsze: aby omówić całość dorobku autora, trzeba zająć się nie tylko jego tekstami prozatorskimi, ale także interesującym dorobkiem krytycznym [...]. [...] Po drugie – co wydaje się mieć istotne znaczenie dla interpretacji tekstów – [...] twórczości Wojdowskiego nie można oddzielić od jego biografii” (s. 18–19). Z tym drugim wiąże się postawiona przez nią teza o świadomości kreowanej przez pisarza „przestrzeni autobiograficznej” (s. 19). Stąd też wstępne obserwacje skupiają się wokół doświadczeń rodzinnych autora, preferencji ideowych jego rodziców, ich stosunku do religii: „Domowa atmosfera była, jak się zdaje, mieszaniną tradycji judaizmu (nieortodoksyjnego) oraz tendencji asymilacyjnych zabarwionych lewicowo” (s. 23). Badaczka śledzi losy okupacyjne swoich bohaterów: pobyt w getcie, a następnie ucieczkę Wojdowskiego i jego życie na „aryjskich papierach”. Pokazuje, co robił po wojnie, jak trudna była jego ścieżka edukacyjna; akcentuje wpływ na niego osobowości profesora Zdzisława Libery, który nie tylko zaszczerpił mu miłość do polskiej literatury, ale i rozbudził marzenia o karierze pisarskiej; przypomina, jak w r. 1949 rozpoczął studia polonistyczne na Uniwersytecie Warszawskim, by po ich ukończeniu zająć się działalnością dziennikarską oraz krytycznoliteracką na łamach takich czasopism, jak „Przegląd Kulturowy”, „Życie Literackie”, „Wieś” oraz „Współczesność” (lista periodyków, z którymi

współpracował później, jest o wiele dłuższa – jak pokazują to aneksy). Już wtedy (w latach pięćdziesiątych XX w.) – co konsekwentnie podkreśla Molisak – „Wojdowski świadomie wybiera trwanie przy swoim żydostwie” (s. 35), także w literaturze, jakby na przekór panującej wówczas atmosferze ideologicznej. Tak więc temat żydowski (i marginalnie – wiejski) występował w jego twórczości począwszy od debiutanckiego zbioru opowiadań *Wakacje Hioba* (1962), poprzez *opus magnum* – *Chleb rzucony umarłym* (1971), aż po teksty ostatnie, zebrane w tomie opowiadań *Krzywe drogi* (1987), oraz pośmiertnie wydaną mikropowieść *Tamta strona* (1997).

Wojdowski pokazany jest w omawianej monografii jako pisarz, który nieustannie zмага się z odkryciem swojej osobistej misji oraz własnego miejsca w polskiej literaturze. Poprzez lekturę przywoływanych zapisów z jego dzienników widać, że autor ten staje się konsekwentnie, podobnie jak Grynberg, twórcą jednego tematu – Zagłady.

Chociaż w *Wakacjach Hioba* żydowskie doświadczenie z lat 1939–1945 jeszcze nie jest dla autora fenomenem dziejowym (zrównuje je z polskimi przeżyciami wojennymi), to już w *Chlebie rzuconym umarłym* (pogłębionym studium na temat tragicznego losu polskich Żydów w tym okresie) widziane jest jako „centralne zdarzenie w historii cywilizacji europejskiej” (s. 94).

Molisak szuka w twórczości Wojdowskiego wszelkich możliwych związków z jego życiem, podając wiele argumentów na potwierdzenie wstępnej tezy o autobiograficznym charakterze tej spuścizny i ukazanej w niej roli pisarza, będącego jednocześnie „obserwatorem świata, przekazującym innym zapomniane ważne zdarzenia” (s. 101), i wyrazicielem swoich własnych stanów emocjonalnych. Osobą, poprzez którą najczęściej widać tę podwójną ekspresję, jest główny bohater *Chleba rzuconego umarłym* – Dawidek Fremde (nazwisko to z niemieckiego przetłumaczyć można jako ‘obcy’). W jednym z wywiadów udzielonych na początku lat dziewięćdziesiątych Wojdowski mówił wprost: „Dawid jest mną (nie stworzyłem żadnej sztucznej kreacji narratora) [...]” (cyt. na s. 102). Pisarz – zdaniem autorki – nie dążył jednak do wyeksponowania własnego doświadczenia Zagłady, lecz chciał przedstawić syntezę żydowskiego losu w „wersji prywatnej” (s. 104). W tym też miejscu badaczka werbalizuje główną myśl interpretacyjną rozprawy, dotyczącą zarówno *opus magnum* Wojdowskiego, jak i całej jego twórczości: „W pracy proponuję taki właśnie, odnoszący się do tradycji judaizmu, klucz interpretacyjny, jeden z wielu możliwych do odczytania powieści. Przypominam, iż judaizm przywoływany jest tu jako kontekst cywilizacyjny i kulturowy, nieograniczony do wymiaru religijnego. [...] Judaizm jest w całym tekście powieści wyrazistą tradycją kulturową” (s. 106–107).

Dalsze obserwacje Molisak są konsekwentnymi próbami osadzania poszczególnych elementów konstrukcyjnych tej prozy w przywołanym kontekście. Na początku badaczka poddaje więc analizie sposoby organizacji czasu, pokazując jego trzy odmiany: „Czas getta doznaje szczególnej deformacji, uwydatnia tę bez-czasowość, skupienie na teraźniejszości wówczas, gdy przeszłość podlega mityzacji, zaś przyszłość ma tak niepewny status, że właściwie nie istnieje” (s. 110). Jednocześnie stwierdza, iż bohaterowie powieści „żyją wedle innego kalendarza, porządku wyznaczanego rytmem żydowskich świąt” (s. 112).

Następnie przechodzi do analizy oraz interpretacji sposobów organizacji przestrzeni. Pisze: „kluczowym środkiem [...] jest w powieści Wojdowskiego podział świata na »tę« i »tamną« stronę” (s. 113). Oś symetrii stanowi tu mur getta, będący linią oddzielającą od siebie dwa światy: życia i śmierci, pokazany przez autora również w jego znaczeniu mitycznym – jako materializujący się architektoniczny fragment współczesnej wieży Babel, oraz mistycznym – jako granica między dwiema kosmicznymi strefami. W obrazie tym Molisak odnajduje schemat *sitra achra* (aram. ‘tamta strona, druga strona, strona zła’) – konstytuujący się element kosmologiczny pozostający w opozycji do Bożego świata porządku i harmonii (będący tematem jednego z traktatów *Księgi Zohar*). „Tamta strona” w *Chlebie rzuconym umarłym* przywoływana jest zawsze w chwilach szczególne donio-

siach – balansowania bohaterów na granicy egzystencji. Jednak binarny schemat rodem z Kabały jest w czasach Zagłady zaburzony – „po obu bowiem stronach tak ukształtowanego świata mamy do czynienia ze splątaniem dobra i zła” (s. 167). Paradoksalnie, zamknięta przestrzeń getta, choć tragicznie ogranicza głównego bohatera oraz innych tam żyjących, równocześnie staje się „znakiem dookreślenia tożsamości” (s. 116). Warszawa aryjska wydaje się bohaterowi powieści „miejszem obcym”, tworzącym jedynie „pozór wolności”, tak naprawdę nie będąc „stroną życia”. Szkoda, że badaczka nie pokusiła się o odszukanie też innych tropów związanych z mistyką żydowską, w prozie Wojdowskiego bowiem można znaleźć ich więcej.

Ważną obserwacją Molisak jest dostrzeżenie u pisarza takiego rozumienia historii, które jest przeciwstawione pamięci (charakterystycznego dla judaizmu):

„Historia to zamknięty rozdział, zdarzenie prawdziwe, ale minione. Ważniejsza staje się prawdziwa opowieść o zdarzeniu, pamięć pozwalająca uobecnić przeszłość. Odbiór tekstu, obcowanie z zapisem staje się wówczas pozaczasowym obcowaniem, tak jakby to, co wtedy – działo się tu i teraz.

Odniesienia do tradycji pozwalają traktować także tekst prozatorski jako rodzaj swobodnego dyskursu, korespondencji i zarazem dyskusji z tekstami kultury, przede wszystkim zaś z dziedzictwem judaizmu” (s. 123).

Dziwi fakt, że w swoich rozważaniach Molisak nie szuka analogii między prozą Wojdowskiego a twórczością innych polskich autorów pochodzenia żydowskiego podejmujących tematykę getta, ale bada związki z prozą Tadeusza Borowskiego, dochodząc zresztą miejscami do banalnych wniosków: „oto, tak jak Borowski pokazał współczesnym człowieka »zlagrowanego«, tak Wojdowski zwraca uwagę odbiorców na »ugettowanie« jednostki” (s. 121).

Prześledzenie destrukcji, którą w powieści naznaczono świat żydowski, jest kolejnym krokiem w obserwacjach badaczki. Pokazuje ona zakłócenia w funkcjonowaniu światów żydowskich, takich jak Rosz Ha-szana, Jom Kipur, Purim („wyeksponowane jako metafora żydowskiego losu”, s. 129) czy Pesach. Spozstrzega też, że mit Eliasza, związany silnie z tym ostatnim świętem, zaskakująco połączony został z antysemitycznym mitem Madagaskaru. Biblijne topoty (np. Abrahama, wyjścia z Egiptu, świątyni, snów prorockich) zyskują tu całkowicie inne znaczenia – w większości symbolizują już nie etapy w historii Zbawienia, lecz samą Zagładę. Są próbą mówienia o niej w sposób zrozumiały dla czytelnika wywodzącego się z kultury hellenistycznej. (W opowiadaniu *Plac Grzybowski* z późniejszego tomu *Mały człowiek, nieme ptasze, klatka i świat* to właśnie, jak pisze Molisak, „Świadomość zagrożenia odróżnia chłopca z getta, prowadzonego przez ojca na plac Grzybowski, od Izaaka wiedzionego przez Abrahama na górę Moria”, s. 230.) Świat Szoa ma więc swój paradygmat w *Biblii* i jednocześnie zamyka w sobie ostatecznie historię ludu wybranego.

Ci Żydzi, którzy w getcie chcieli obchodzić święta, narażeni byli na prześladowania, i to nie tylko ze strony Niemców, zmuszających ich do bluźnierczych modlitw czy do zaprzeczenia aksjologii. Nie rozumieli ich również najbliżsi: „Jakow, Jakow, tym wiecznym staniem w oknie chleba nie wymodlisz. Rzuć tańes, zamknij *Torę*” (*Chleb rzucony umarłym*, cyt. na s. 131). Wielu Żydów pozostało jednak wiernych judaizmowi nawet w tych ekstremalnych sytuacjach – modlili się zarówno w zamaskowanych bożnicach, na ulicy, jak i podczas deportacji na Umschlagplatz. Źródłem tych po wielokroć bohaterskich postaw była silna wiara.

Molisak dokonuje pogłębionej obserwacji prawie wszystkich pierwszoplanowych postaci *Chleba rzuconego umarłym* i ich stosunku do judaizmu. W swym oglądzie używa kategorii ontologicznych, wedle których Żydem się jest nie poprzez religię albo wybór etyki, ale przede wszystkim ze względu na wspólnotę losu, a także stosunek do życia, które jest nadrzędną wartością (*kidusz ha-chajim*). Badaczka zauważa przy okazji jedną

z ważniejszych cech tego napisanego znakomitą polszczyzną utworu, rozgrywającego się na ulicach Warszawy – brak znaczących polskich bohaterów i w ogóle nie-Żydów. Niemcy potraktowani są drugoplanowo, a Polaków (poza granatowymi policjantami oraz pojawiającym się w partiach retrospekcji chłopem Hrybką) po prostu nie ma. Można dowiedzieć się o nich tylko tyle, że żyją po niebezpiecznej i wrogiej dla postaci powieści stronie muru. Tak więc bohaterowie właściwi *Chleba rzuconego umarłym* to Żydzi reprezentujący różne warstwy społeczne i tradycje judaizmu. Łączy ich język, lecz paradoksalnie nie żydowski (jidysz), pojawiający się w powieści marginalnie, ale polski, w którym myślą, piszą i mówią. W kontekście tym Holocaust nie jest więc jedynie tragedią wewnątrzżydowską, lecz – z punktu widzenia kulturowego – sprawą polską. Obok polskiego szczególnie pełni hebrajski – język modlitw, nawoływań żebraczych, przede wszystkim zaś *Tory* i judaizmu: „Bohater słuchający różnego brzmienia »starej mowy« dostrzegał jej śpiewność, łagodność w głosie ojca, wszelkie dźwięki od krzyku po śmiech, towarzyszące mowie dziadka, chrapliwość i twardość, które budziły niepokój, gdy używała hebrajszczyzny ciotka Chawa. Lekcje, jakie odbywał Dawid, przyczyniły się do trwania w pamięci chłopca »muzyki mowy iwrit« [tj. hebrajskiej], rozumiał intuicyjnie jej wielowiekową obecność, zapamiętywał na zawsze dźwięki, które stały się znamiem łączności z judaizmem, sprawiały, że kształtowała się jego przynależność cywilizacyjna” (s. 204).

Ostatnią kwestią w analizie występujących u Wojdowskiego postaci jest polifoniczność ich wypowiedzi, tworzących w powieści dyskurs filozoficzny: „wielość postaw, różnych zapatrywań, [...] modeli myślenia” (s. 141). Jednakże „symultaniczność zapisu głosów [...] w tekście” jest dla badaczki jedynie „metodą ukształtowania [...] scen zbiorowych” (s. 213) i nie łączy ich ona w żaden sposób z tradycją judaizmu. Tymczasem Wojdowski konstruuje je, wyraźnie naśladował stylistykę *Talmudu*.

Molisak w swej rozprawie podejmuje ważne kwestie filozoficzno-teologiczne. Przygląda się temu, jak bohaterowie rozważają istnienie dobrego Absolutu w złym świecie (teodycea). Postrzegają oni Boga w sposób zróżnicowany, co nie dziwi znających judaizm. Ten naturalnie wpisany w ów system pluralizm badaczka jednak osobiście kategoryzuje: „Podczas lektury napotykaamy różnorodne postawy wobec religii – od ortodoksyjnej (przybysze z prowincji, którzy uratowali *Torę*, chasydzi z Ciepłej), przez religijną (dziadek, ojciec), po buntownicze odrzucenie wiary (wujowie) i zdystansowany agnostycyzm (Baum)” (s. 214).

Z konstatacji tej można wyprowadzić kilka mylnych wniosków. Po pierwsze, że postawa ortodoksyjna nie jest postawą religijną; po drugie, że wujowie są ateistami, a po trzecie, że oprócz postawy agnostycyzmu istnieje jeszcze bardziej rozwinięta inna jego forma – agnostycyzm „zdystansowany”. W wypadku pierwszym wydaje się, że autorka użyła po prostu kategorii przynależnych do dwóch różnych porządków, postawa ortodoksyjna bowiem w judaizmie zawsze reprezentuje określony nurt religijny, obok konserwatywnego i reformowanego. O tym, że podział ten jest dla autorki raczej obcy, można przekonać się także w dalszej partii książki, gdzie pada stwierdzenie: „Wojdowski wyraźnie nie traktował ani państwa Izrael, ani tych odmian judaizmu – od liberalnego i reformowanego po konserwatywny i ortodoksyjny – jakie rozwinęły się przede wszystkim w Ameryce, jako prawowitych dziedziców europejskich Żydów” (s. 317). Judaizm liberalny (występujący zresztą tylko w Wielkiej Brytanii) sam w sobie jest jedynie marginalnym ruchem w obrębie nurtu reformowanego. Przy okazji warto nadmienić, iż w Ameryce częstokroć określenie „liberalny” używane jest (nie do końca zresztą poprawnie) jako synonim słowa „reformowany”. Co do wujów Dawida, to należy podkreślić, iż postawa kontestacji i sprzeciwu najzupełniej mieści się w obrębie dyskursu judaistycznego i nie jest uznawana za wyznacznik odejścia od wiary (zob. teologię Richarda Rubinsteina). Znajduje ona bowiem odzwierciedlenie w starożytnym toposie judejskim modlitwy-dyskursu-walki z Bogiem (np. *Księga Rodzaju* 32, 25–33). Termin zaś „zdystansowany agnosty-

cyzm” jest nieprawidłowy, i to przede wszystkim pod względem językowym. Tak więc oprócz tego, iż z punktu widzenia poprawności językowej „czegoś” zdystansować się nie da, to „zdystansowany agnostycyzm” po prostu nie istnieje (być może, autorce chodziło tu o ateizm).

Dalsze obserwacje Molisak poświęca opowiadaniom z tomu *Mały człowiek, nieme ptaszę, klatka i świat*, wydanego cztery lata po opublikowaniu powieści *Chleb rzucony umarłym*, a szczególnie *long short story* pt. *Ścieżka*. Wszystkie utwory z owego zbioru, będące w swej istocie swoistymi miniaturami epickimi, obracają się wokół świata wartości, a „los Alki [tj. bohaterki *Ścieżki*] stanowi ostateczne dopełnienie losu Dawida. [...] Wyrażna jest tu świadomość tego, że »skazanie na życie« trwać będzie lata całe, ów rodzaj »kłątwy«, jaką dziadek obdarzył chłopca, wypełnia się całkowicie w losie Alki – w zaprzeczeniu siebie, swej istoty tożsamości, więzi z bliskimi, z tymi, którzy związani byli kulturowym kręgiem judaizmu, w zaprzeczeniu każdej wartości [...]” (s. 237–238).

Bardzo ciekawą część omawianej książki stanowi studium ostatniej fazy życia i twórczości pisarza, obejmującej drugą połowę lat siedemdziesiątych i lata osiemdziesiąte, aż po jego tragiczną śmierć w 1994 roku. W tym okresie literat stawia diagnozę kondycji polskiej diaspory po Marcu 1968 (opowiadania *Pascha*, *Krzywe drogi*, *Tamta strona*). Stan ten badaczka określa jako poczucie „osobliwego życia na pograniczu światów – tego obecnego i tamtego, widmowego” (s. 284). Żydzi polscy z ostatnich dekad XX w. są samotni, wewnątrz rozproszeni, jak zawsze naznaczeni innością, zatracający powoli swoją tożsamość, postrzegający własny byt „w kategoriach kłątwy” (s. 305), głęboko odczuwający antysemicką atmosferę pomarcową i pierwszych dni stanu wojennego. Molisak świetnie zestawia fragmenty opublikowanych utworów Wojdowskiego z maszynopisem z archiwum, pokazując ślady ingerencji cenzury i próby jej obchodzenia przez autora. Obok przytaczanych prywatnych listów pisarza to chyba jeden z najbardziej intrygujących fragmentów książki.

Do monografii autorstwa Molisak nie pasuje rozdział piąty: *Cuda i religia życia codziennego w „Konotopie”*, traktujący o nurcie chłopskim w prozie Wojdowskiego. I nie przekonują zupełnie argumenty badaczki o „odrębnym uniwersum” (s. 249), o zainteresowaniach pisarza religią (katolicyzm w miejsce judaizmu, zob. s. 252) czy o świadomym tworzeniu w tej tematyce azylu będącego „rodzajem ucieczki” (s. 275). Oczywiście, można zgodzić się ze zdaniem Molisak, że „wybór problemów koresponduje z tymi partiami dorobku pisarskiego, które dotyczą losów żydowskich” (s. 275–276), lecz czemu ma służyć ich tak drobiazgowo i w efekcie słabo związana z właściwą problematyką monografii analiza? Odnosi się wrażenie, że ta część jest sztucznie dołączona do wyводу o judaizmie w twórczości tego autora. Całą sprawę ewentualnie można by skwitować kilkoma zdaniami we wstępie.

Wojdowski w jednym z ostatnich swych tekstów: *Judaizm jako los*¹, od którego Molisak zapożyczyła tytuł dla swej monografii, skupia się całkowicie na fenomenie żydowskiego trwania. Autorka zauważa, że w eseju próbuje on przede wszystkim określić własną tożsamość – „Żyda, polskiego pisarza” (s. 347) – kogoś z natury Innego, pokazuje konsekwencje Zagłady, drobiazgowo roztrząsa różne relacje do judaizmu i kultury żydowskiej.

Ostatni rozdział monografii dotyczy kwartalnika „Mosada”, który miał być dziełem życia Wojdowskiego. Czasopismo to, zaplanowane przez niego bardzo skrupulatnie i ambitnie, stało się ostatecznie efemerydą – ukazał się jedynie pierwszy numer. Z jego zawar-

¹ Z książki Molisak trudno się dowiedzieć, kiedy teksty ten opublikowano w „Pulsie”: czy w r. 1993 w nrze 3 – zob. przypis 6 na s. 312; czy w r. 1991 w nrach 5–6 – zob. przypis 18 na s. 317; z przypisów 20 i 21 na s. 318 można się jedynie domyślić, że chodzi o dwie wersje opublikowane w odstępie dwóch lat, ale w aneksie *Dorobek literacki* esej ten wymieniony jest jedynie pod datą 1993 (zob. s. 372).

tości Molisak wybiera i omawia *List otwarty do pisarzy pokolenia Szosa*, w którym „Wojdowski szczególnie krytycznie odnosił się do działalności Kościoła katolickiego, przypominał »nieuszczepianie« tego szczególnego miejsca, jakim jest Oświęcim, uważał, iż nie wolno hierarchizować i sygnować jednostkowego cierpienia, co czyni Kościół, wyróżniając świętych [...]» (s. 337). Tymczasem według niego „Wybór służący konsekracji męczeństwa pojedynczego człowieka odwraca uwagę od milionów” (cyt. na s. 337). Zdaje się jednak, że autorka rozprawy, komentując te kwestie, pokazuje pobieżnie i w efekcie bardziej na poziomie publicystyki niż dyskursu naukowego problematykę dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Zresztą dosyć słabo orientuje się w niej, nazywając np. deklarację *Nostra aetate* „encykliką” (s. 338), Komitet ds. Dialogu z Judaizmem – „Komisją” (s. 340), nie pokazując rozróżnienia między antyjudyzmem a antysemityzmem dokonanego w dokumencie *Pamiętamy: refleksje nad Szosą* czy wreszcie ignorując w dużej mierze wkład zarówno Jana Pawła II w dzieło pojednania chrześcijańsko-żydowskiego i polsko-żydowskiego, jak i wielu jego naśladowców, takich jak: abp Stanisław Gądecki, abp Józef Życiński, ks. prof. Michał Czajkowski, ks. Adam Boniecki, ks. dr Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, ks. Grzegorz Ignatowski (by wymienić tylko niektórych).

Mimo wszystkich potknięć i niedociągnięć *Judaizm jako los* Aliny Molisak zawiera ważne spostrzeżenia z obszaru badań nad literaturą współczesną w kontekście kulturowym i religijnym. Autorka akcentuje za Bogdanem Wojdowskim, że judaizm jest „wąską ścieżką” (dla tych, którzy zostali „wskazani” i „wybawieni od anihilacji”, cyt. na s. 328), kluczem do zrozumienia tragedii Szosa, narzędziem służącym do opisu twórczości wielu literackich „ocalenców”. Konkluduje, iż u pisarza tego połączenie judaizmu z doświadczeniem Zagłady jest aktem ocalenia pamięci, dążeniem do tego, „by to, co biograficzne, co tworzy pamięć jednostki, włączyć w szerszą pamięć kulturową, by żydowska pamięć o »utracie« stała się częścią polskiej pamięci” (s. 347).

Sławomir Jacek Żurek

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
– John Paul II Catholic University of Lublin)

Abstract

The review deals with Alina Molisak's monograph *Judaism as Fortune* on Bogdan Wojdowski. The book proves crucial for Polish literary studies as for a long time it lacked a comprehensive study of the author's literary creativity, and especially its examination from a Jewish perspective, since Wojdowski is a Polish writer and almost whole his literary creativity deals with the Jewish world of the extermination years and after it.

Bartłomiej Krupa, WSPOMNIENIA OBOZOWE JAKO SPECYFICZNA ODMIANA PISARSTWA HISTORYCZNEGO. Kraków (2006). (Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”), ss. 174, 2 nlb.

Zanim wyłożę swoje przemyślenia na marginesie pracy Bartłomieja Krupy, chciałbym ją najpierw przybliżyć.

Rozdział 1 (*Opowiedzieć niewyobrażalne, czyli problem prezentowania Holocaustu w historiografii*) zawiera dość dokładne omówienie anglojęzycznej literatury przedmiotu traktującej o Zagładzie (czyni to m.in. Anna Ziębińska-Witek w książce *Holocaust. Problemy przedstawiania*¹). W ciągu ostatnich 40 lat pojawiło się tam sporo ciekawych i ważnych syntez naukowych, monografii i artykułów, które stopniowo, za pośrednictwem tłumaczeń, docierają i do nas. Całkiem niedawno przełożono *Podwójną śmierć* Alana Rosen-

¹ A. Ziębińska-Witek, *Holocaust. Problemy przedstawiania*. Lublin 2005.