



WSPÓŁCZESNA LITERATURA ŻYDOWSKIEJ DIASPORY JĘZYKOWEJ

O LITERATURZE ŻYDOWSKIEJ W JĘZYKACH NIEŻYDOWSKICH — WPROWADZENIE

Marcin WOŁK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Tytułowe sformułowanie może wywołać zdziwienie u kogoś, kto myśląc o literaturze żydowskiej, odruchowo stosuje przyzwyczajenia ukształtowane przez refleksję nad „zwykłymi” literaturami, rozwijającymi się w sposób ciągły, w obrębie wspólnot posługujących się jednym językiem, zasiedlających określone terytorium, połączonych bezpośrednią więzią kultury i doświadczenia historycznego, zwykle posiadających także tożsamość państwową¹. W wypadku literatury żydowskiej żadna z tych jednoczących kategorii nie jest oczywista. W ciągu trzech tysięcy lat swojego istnienia rozwijała się ona na różnych obszarach, w społecznościach — mimo stosunkowo intensywnych kontaktów oraz wspólnej tradycji religijnej i pamięci historycznej — nieraz bardzo od siebie oddalonych nie tylko geograficznie, poddanych silnym i różnym wpływom kulturowym, posługujących się wieloma językami. W żadnym też z tych języków, włącznie z hebrajskim, nie była tworzona nieprzerwanie.

¹ Śladem takiego upraszczającego myślenia jest hasło *Żydowska literatura* w *Encyklopedii PWN*, objaśnione następująco: „literatura obejmująca piśmiennictwo w językach hebrajskim (hebrajska literatura) oraz jidysz (jidysz literatura)” (z dodatkiem omówienia międzywojennej literatury polsko-żydowskiej); zob.: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zydowska-literatura;4003280.html>, (dostęp: styczeń 2016); oraz *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 2004 t. 8, s. 899.

Przypomnijmy, że piśmiennictwo Żydów było zróżnicowane lingwistycznie już od czasów starożytnych, czego śladem jest dwujęzyczność Biblii hebrajskiej (Tanachu), zapisanej w części od razu po aramejsku, a już w II w. p.n.e., ze względu na słabą znajomość hebrajszczyzny nawet wśród Żydów palestyńskich, w całości przełożonej na ten język. W języku aramejskim pisany jest w większości tekst Talmudu (zarówno babilońskiego, jak jerozolimskiego) oraz partie głównej księgi kabały — Zoharu. Po aramejsku do dziś odmawia się w judaizmie wiele modlitw, w tym kadisz żałobny. Język ten, na równi, czy raczej w s p ó l n i e z hebrajskim, stanowi *leszon ha-kodesz* — język święty. Od III w. p.n.e. do pierwszych wieków nowej ery datuje się rozwój hellenistycznej literatury żydowskiej, której pomnikiem jest Septuaginta, najstarszy przekład Biblii na grekę, służący Żydom Aleksandryjskim, mówiącym w greckiej *koine*. W IX–XI w. n.e. intensywnie rozwijała się literatura żydowsko-arabska — tak filozoficzna, jak i religijna (z arabskim przekładem Tanachu). W późniejszym okresie średniowiecza, w efekcie rozproszenia Żydów po rozległych obszarach Europy, powstają dialekty judeo-hispański i judeo-niemiecki, przekształcające się następnie w odrębne języki. Bogata literatura zarówno religijna, jak świecka w ladino, a zwłaszcza w jidysz rozkwitła aż do połowy XX w., do czasów Zagłady².

W rzeczywistości języków różnych od hebrajskiego, a dających się określić jako żydowskie, jest znacznie więcej.

Przejmowanie bowiem języka kraju zamieszkania było zasadą, która towarzyszyła Żydom począwszy od niewoli babilońskiej [...] aż po czasy współczesne [...]. W myśl tej zasady Żydzi tworzyli, opierając się na językach miejscowych własne gwary, które w mniejszym lub większym stopniu odbiegały od języka autochtonów, a czasami, jak jidysz czy ladino (język Żydów sefardyjskich), ewoluowały jako samodzielne języki kulturalne³.

Handbook of Jewish Languages omawia dwadzieścia trzy takie mieszane całości lingwistyczne, zaznaczając, że nie jest to lista kompletna⁴. Poświęcona temu zagadnieniu strona internetowa Jewish Language Research Website (<http://www.jewish-languages.org/>) wyróżnia ich dwadzieścia cztery⁵. Wiele z nich to tylko odmiany języków nieżydowskich, używane przez Żydów zamieszkujących dany obszar językowy do komunikacji potocznej między sobą lub w kontaktach z innymi grupami, ale w niektórych, jak w judeo-prowansalskim czy we włoskim dialekcie *volgare*, powstawały także teksty literackie.

Z historycznym i geograficznym zróżnicowaniem społeczności żydowskich z jednej strony, a oddziaływaniem jednoczącego je dyskursu religijnego z drugiej, związany jest „wewnętrzny bilingwalizm”⁶ wspólnot żydowskich na wygnaniu: posługiwanie się językiem świętym (hebrajskim i aramejskim) w komunikacji sakralnej i naukowej (głównie przez mężczyzn), innym zaś, „świeckim” językiem żydowskim w codziennej komunikacji wewnątrz wspólnoty. Wraz z intensyfikacją kontaktów i słabnięciem ba-

² Syntetyczne ujęcie dziejów literatury żydowskiej; zob.: *Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Detroit 2007 t. 13, hasło: *Literature, Jewish*; http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0013_0_12632.html, a także odpowiednie hasła w *Polskim słowniku judaistycznym*; <http://www.jhi.pl/psj/>.

³ *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, red. J. Tomaszewski, A. Żbikowski, Warszawa 2001, s. 204.

⁴ *Handbook of Jewish Languages*, red. A. D. Rubin, L. Kahn, Leiden 2015.

⁵ Zob. także poświęcone tym zagadnieniom czasopismo „Journal of Jewish Languages”; <http://www.brill.com/publications/journals/journal-jewish-languages>.

⁶ M. Adamczyk-Garbowska, „Literatura żydowska” — *co to takiego?*, [w:] *też*, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 13.

rier pomiędzy społecznościami żydowskimi a kulturami otaczającymi, ten podwójny układ się wzbogaca, powstają „otwarte polisystemy” językowe,

gdzie do języków hebrajskiego i jidysz dochodzą na przykład na terenie Polski w jej granicach historycznych — język polski, ale także w zależności od zaboru — język rosyjski lub niemiecki jako język urzędowy oraz język ukraiński jako mowa okolicznej ludności⁷.

Jak pisze Hana Wirth-Nesher:

Znajomość więcej niż jednego języka charakteryzuje cywilizację żydowską od zawsze, niezależnie od tego, czy Żydzi żyli rozproszeni wśród innych narodów, czy zamieszkiwali w swojej ojczyźnie. W Warszawie na początku XX w. Żyd mógł posługiwać się jidysz w domu, modlić się i studiować święte księgi w *bejt midrasz* po hebrajsku i aramejsku, transakcje biznesowe przeprowadzać po polsku, a światową literaturę czytać po rosyjsku lub niemiecku. W tym samym czasie w Aleksandrii Żyd mógł mówić w domu po francusku, modlić się i studiować po hebrajsku i aramejsku, czytać gazetę wydrukowaną w ladino (znanym także jako judeo-hiszpański lub judezmo), a w życiu zawodowym posługiwać się językiem arabskim⁸.

Zintensyfikowane w XIX w. procesy asymilacyjne, szczególnie zaś świecka edukacja na wyższych poziomach, sprzyjały poliglottyzmowi europeizujących się Żydów, dodając do listy znanych przynajmniej niektórym z nich języków łacinę, grekę czy języki kongresowe. Sprzyjały mu, rzecz jasna, tylko do pewnego momentu — dopóki trwała podwójna edukacja (nawet jeśli jej żydowska część polegała tylko na obecności jidysz w domu rodzinnym, a języka hebrajskiego w coraz rzadziej odwiedzanej synagodze), dopóki kolejne, całkiem zasymilowane pokolenia nie zaczęły zapominać języków kultury pochodzenia. Od tej chwili pozytywny wpływ na wielojęzyczność mogły mieć już tylko indywidualne aspiracje i predyspozycje oraz — czego nie należy bagatelizować — tradycje rodzinne, a w istocie tradycje właściwe samej kulturze żydowskiej, nakazujące szacunek dla słowa (który wywodzi się wprost z kultu Księgi) i nadające wysoką rangę wykształceniu, zwłaszcza humanistycznemu.

Wymieniłem zjawiska wpływające na wielojęzyczność literatury żydowskiej jako całości. Mówiąc jednak o literaturze żydowskiej w językach nieżydowskich, z ogromnego korpusu tekstów dających się zakwalifikować jako literackie, a stworzonych przez autorów pozwalających się uznać za Żydów (o kłopotliwości tego kryterium — niżej), wyodrębniamy takie, w których środkiem ekspresji stały się literackie języki „narodów świata”. Poza obszarem naszego zainteresowania pozostaje więc literatura tworzona nie tylko po hebrajsku, ale też w jidysz i w analogicznych językach i dialektach mieszanych. Interesuje nas natomiast żydowska część literatury np. polskiej, amerykańskiej czy rosyjskiej oraz polska, amerykańska, rosyjska etc. część literatury żydowskiej (literatura polsko-żydowska, amerykańsko-żydowska czy rosyjsko-żydowska). Istotną cechą tej twórczości jest jej rozproszenie pomiędzy różne „języki krajowe”⁹ i różne literatury narodowe, co sprawia, że znika ona wśród nich dla wielu nawet

⁷ Tamże.

⁸ H. Wirth-Nesher, *Call it English. The Languages of Jewish American Literature*, Princeton 2006, s. 5.

⁹ Określenie D. Neufelda; *Plan wydawnictwa*, [w:] *Pięcioksiąg Mojżesza dla Żydów Polaków*, t. 1 Warszawa 1863, s. 3; cyt. za: E. Prokop-Janiec, *Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze*, [w:] teże, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013, s. 295.

wykwalfikowanych odbiorców (próżno szukalibyśmy książek Imre Kertésza lub Adolfa Rudnickiego w bibliotecznym czy księgarskim dziale „literatura żydowska”).

Symboliczny wyróżnik rozproszonego, heterogenicznego zbioru, składającego się na literaturę żydowskiej diaspory językowej (bo i tak można ją nazwać), stanowi ów niepozorny znak, kreseczka umieszczana pomiędzy obu członami nazw tworzących go całości. Poruszając pisal o nim Władysław Panas:

Znak pełen ambiwalencji, bo jako „łącznik” wiąże to, co rozdzielone, a jako „dywiz” dzieli to, co połączone. [...] Łącznik-dywiz — poza obszarem pisma odpowiada mu granica, mur¹⁰.

Zajmuje nas więc obszar pograniczny, a z tego powodu często, zwłaszcza dawniej, traktowany po macoszemu w badaniach zarówno poszczególnych literatur narodowych, jak literatury żydowskiej. Jego pograniczność nie oznacza jednak marginalności. Jeśli ze współczesnej literatury żydowskiej wyłączymy stosunkowo niewielką ilość literaturę w języku hebrajskim i jeszcze mniej obfitą w jidysz i innych, ginących językach żydowskich, okaże się, że żyje ona i rozwija się głównie w językach nieżydowskich. Żyje dzięki tłumaczeniom, ale także dlatego, że jest w tych językach tworzona. Już blisko pół wieku temu Cynthia Ozick określiła angielszczyznę, będącą językiem macierzystym dla około połowy światowej populacji Żydów, mianem „nowego jidysz”¹¹. Przed kilku laty, we wstępie do tomu poświęconego anglojęzycznej literaturze żydowskiej, Axel Stähler pisał o angielskim jako o „transnarodowym i transkulturowym języku «żydowskim»”¹². Podobną rolę do czasu wybuchu drugiej wojny światowej pełnił język niemiecki. Nie zapominajmy też, że na „polifonię”¹³ literatury izraelskiej (żydowskiej) składa się m.in. twórczość rosyjsko-, niemiecko- i polskojęzyczna.

Dzięki czemu jednak znaczące obszary różnych literatur narodowych mogą być zarazem zasadnie postrzegane jako składniki translingwistycznie pojmowanej literatury żydowskiej? Czynnikiem wyróżniającym nie jest na pewno samo podejmowanie tematyki czy problematyki żydowskiej ani tym bardziej występowanie odwołań do topiki judejskiej (choć na kursach uniwersyteckich interesującą nas twórczość często omawia się pod hasłem: „tematyka żydowska” albo „motywy żydowskie” w literaturze np. polskiej)¹⁴. Również kryterium pochodzenia autorów nie zdaje egzaminu — po pierwsze, ze względu na negatywne konotacje z praktykami rasistowskimi, a pod drugie, dlatego że literatura ta uprawiana bywa przez twórców o złożonych rodowodach etnicznych i kulturowych, dla których tożsamość żydowska nie jest wcale jedyną ani nawet pierwszą. Ograniczenie do tych, którzy identyfikują się jednoznacznie jako Żydzi, zredukowałoby ten obszar niepomniernie, zwłaszcza że — jak podkreślają badacze

¹⁰ W. Panas, *Pismo i rana. O literaturze polsko-żydowskiej*, [w:] tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 57–58.

¹¹ C. Ozick, *Toward a New Yiddish* [1970], [w:] tejże, *Art and Ardor: Essays*, New York 1983.

¹² A. Stähler, *Introduction — Jewish literature(s) in English? Anglophone Jewish writing and the 'loquation' of culture*, [w:] *Anglophone Jewish Literature*, red. A. Stähler, London–New York 2007, s. 15.

¹³ Tamże, s. 28.

¹⁴ Por. kryteria przyjęte w cytowanym już hasle *Encyclopaedia Judaica*: „In this article it [the term *Jewish literature*] will be understood to include the following categories: (1) works written by Jews on Jewish themes in any language; (2) works of a literary character written by Jews in Hebrew or Yiddish or other recognized languages, whatever the theme; (3) literary works written by writers who were essentially Jewish writers, whatever the theme and whatever the language” (t. 13, s. 84). Oczywiście problemem pozostaje, kogo można uznać za autora „zasadniczo żydowskiego”.

zjawiska — do „cech wspólnych określających żydowskość w literaturze” należy m.in. „unikanie wyraźnego czy zamkniętego pojęcia tożsamości, rozdarcie kulturowe, «podwójna lojalność», głębokie osadzenie w danej [nieżydowskiej] tradycji literackiej z jednoczesnym zainteresowaniem judaizmem czy kulturą jidysz”¹⁵. Zbyt ograniczające, przynajmniej w odniesieniu do epoki współczesnej, byłoby również kryterium obiegu literackiego, bo przecież nie chodzi tylko o autorów adresujących swe teksty do publiczności żydowskiej (zwłaszcza że i ją trudno byłoby zdefiniować)¹⁶. Trzeba znaleźć takie kryterium, które pozwoliłoby uwzględnić w badaniach zarówno zanurzonego w żydowskością Gilles’a Rozier, jak „uniwersalnego” Patricka Modiano; zarówno Paula Celana i Nelly Sachs, jak Franza Kafkę; tak Maurycygo Szymła czy Idę Fink, jak i Juliana Tuwima; zarówno Cynthię Ozick, jak Jerzego Kosińskiego...

Wybrnąć z tych kłopotów i objąć ów trudny do definicyjnego ogarnięcia obszar pozwala pojawiająca się w literaturze przedmiotu kategoria *doświadczenia żydowskiego*¹⁷. Szeroko pojęta literatura żydowskiej diaspory językowej, której nie sposób zdefiniować przez język twórczości czy narodowość autorów, może być określona z uwagi na swoją antropologiczną funkcję — mianowicie jako *literacka ekspresja autobiograficznego (podmiotowo wyrażonego) doświadczenia żydowskiego na wygnaniu*¹⁸. Na owo wyjątkowe doświadczenie historyczno-egzystencjalne zarówno Żydów, jak i wielu osób pochodzenia żydowskiego składa się kilka kluczowych, powiązanych wzajemnie elementów, ujawniających się w twórczości i podlegających badaniu metodami współczesnej humanistyki. Są to: a) wyczulenie na różnicę, b) refleksyjny stosunek do tożsamości, rodowodu i języka, c) identyfikacyjne przeżywanie relacji z przestrzenią oraz d) osobista bądź odziedziczona pamięć Zagłady (lub — w pokoleniach wcześniejszych — innych form prześladowania). Nie wszystkim z tych czynników wymagają komentarza, skupię się tylko na niektórych.

Fundamentalna rola kategorii różnicy wiąże się oczywiście z napiętnowaniem, naznaczeniem innością, które towarzyszyło Żydom w diasporze od zawsze, przybierając w niektórych krajach i okresach postać zewnętrznego oznakowania specjalnym strojem czy ulokowania w określonej dzielnicy czy strefie (lub też poza pewną niedostępną dla Żydów przestrzenią). Doświadczenie anty- czy choćby allosemityzmu¹⁹

¹⁵ M. Adamczyk-Garbowska, *Złożona tożsamość*, [w:] tejże, *Odcienie tożsamości*, s. 201 (autorka referuje stanowisko Dietera Lampinga).

¹⁶ Z uwagi na tematykę żydowską, identyfikację narodową i kulturową autorów oraz przeznaczenie tekstu dla polskojęzycznych czytelników żydowskich literaturę polsko-żydowską wyróżniała E. Prokop-Janiec (*Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992).

¹⁷ Posługują się nim np. W. Panas w książce *Pismo i rana*, J. Błoński w szkicu *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej* (w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, wyd. 2, Kraków 1996) czy H. B. Segel, który we wstępie do swojej antologii *Stranger in Our Midst. Images of the Jew in Polish Literature* (Ithaca–London 1996) stwierdza: „Polish literature is a literature of Jewish experience; indeed, it is the greatest European literature of Jewish experience [...]” (s. xi).

¹⁸ Jak pisze W. Panas, chodzi o „Doświadczenie Inności udostępnione przez Żyda — podmiot dyskursu [...]”; *Pismo i rana*, s. 71.

¹⁹ W ujęciu twórcy terminu, A. Sandauera, allosemityzm polega na „wyróżnianiu tego [żydowskiego] pochodzenia, na przeświadczeniu o jego wyjątkowości i stanowi ogólną bazę, z której można wysnuć zarówno anty-, jak i filosemickie wnioski”; *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982, s. 9. Wg rozwijającego tę koncepcję Z. Bauman’a allosemityzm jest „endemiczny w cy-

było także elementem procesu asymilacji, sprawiając, że poczucie bycia różnym (czyli postrzeganym jako Inny) albo pochodzenia od Innych stało się składnikiem tożsamości nawet tych osób, które całkowicie — zdawałoby się — zespoliły się ze społecznością nieżydowską, lecz które zarazem wiedziały (czy niespodziewanie dowiadywały się), że w każdej chwili mogą usłyszeć wypowiedzianą pod swoim adresem ową „magiczną sylabę skazującą ludzką istotę na haniebną odmienność”²⁰. Drugą twarzą różnicy, o której mowa, bywało — zwłaszcza dawniej — odrzucenie „odszczepeńca” czy „asymilanta” przez macierzystą wspólnotę żydowską — sytuacja powracająca np. w twórczości Juliana Strykowskiego. „Ugodzenie różnicą”, „poczucie wyłączenia”²¹ społecznego to stałe elementy narracji asymilacyjnych, ale też holokaustowych (np. tam gdzie mowa o ukrywaniu się po „aryjskiej” stronie, o „dobrym” lub „złym” wyglądzie, a także tam, gdzie rasistowskie prawo skazuje na żydowskość — na getto, obóz, poniewierkę, śmierć — kogoś, kto się do niej dotąd nie poczuwał).

Kolejny aspekt specyficznego doświadczenia żydowskiego w diasporze związany jest z usytuowaniem podmiotu między literaturami i kulturami — zarówno jeśli chodzi o obiektywne okoliczności życiowe, jak i o odczucia czy rozpoznania subiektywne, świadomość własnego miejsca na mapie kulturowej²². Oczywiście indywidualne ułożenie może być rozmaite, bliżej świata żydowskiego bądź któregoś z nieżydowskich centrów kulturowych, może się też zmieniać w toku życia, np. w związku z procesem przyswajania norm i zachowań otoczenia, lub przeciwnie — jak coraz częściej dzieje się współcześnie — w wyniku „odpodobnienia” (odkrycia lub docenienia kultury przodków i swoich z nią związków, dostrzeżenia różnicy wyodrębniającej z otoczenia). Z reguły też zostaje ono sproblematyzowane przez podmiot, np. w związku z językiem twórczości, który jest „niezgodny” z pochodzeniem, niekiedy odczuwany jako przypadkowy czy „pożyczony”²³, a jego wybór bywa nawet ujmowany jako zdrada wobec poprzednich pokoleń, a zwłaszcza — najwyraźniej u pisarzy języka niemieckiego po Holokauście — wobec zgładzonych. Formuła Maurycego Schlangera: „ja — polski poeta, hebrajski niemowa” (*Wyznanie moje*, 1936) to tylko jedno z ujęć tej „Opozycji posiadania mowy i braku mowy. Dualizmu mowy i świadomości, kultury i powinności”²⁴, stanowiących istotę egzystencji w położeniu łącznika/dywizu.

wilizacji Zachodu”; *Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern*, [w:] *Modernity, Culture and 'the Jew'*, red. B. Cheyette, L. Marcus, Stanford 1998, s. 148.

²⁰ K. Brandys, *Mala księga*, Warszawa 1970, s. 42. Charakterystyczne, że we wspomnieniowej książce Brandysa, napisanej w reakcji na wydarzenia marcowe, to słowo — „zakłęcie czy przekleństwo” (tamże) — nie zostaje wymienione ani razu. Dzieje się tak chyba nie tylko dla „dodania smaku opowieści” (jak pisze Błoński, *Autoportret żydowski*, s. 78), ale też z lęku przed formalnym poświadczeniem żydowskości i stygmatyzującą siłą nazwy „Żyd”. To zawahanie przed otwartą identyfikacją odnajdujemy także w literaturze najnowszej, np. we *Włoskich szpilkach* (2011) Magdaleny Tulli.

²¹ J. Błoński, *Autoportret żydowski*, s. 77, 80.

²² A. Stähler pisze w związku z tym o „Jewish writers' situation and self-positioning between literatures and cultures”; *Introduction — Jewish literature(s) in English?*, s. 28, podkreśl. M.W.

²³ „[...] moje książki piszę w pożyczonym języku, który z natury rzeczy mnie odrzuca albo tylko toleruje moją obecność na peryferiach swojej świadomości”; I. Kertész, *Język na wygnaniu*, tłum. E. Sobolewska, Warszawa 2004, s. 183.

²⁴ W. Panas, *Pismo i rana*, s. 65; wiersz Schlangera cytuję za książką Panasa (*Addenda*, s. 143). Zob. także: S. J. Żurek, *Czy język polski jest językiem żydowskim? O lingwistycznych dylematach poetów polsko-żydowskich dwudziestolecia międzywojennego* (w tym numerze).

Nieoczywistość wyboru języka, wahania w tym zakresie albo przeciwnie — poczucie „skazania na język”²⁵ ujawniają się w literaturze żydowskiej diaspory językowej w wielu wariantach i na różne sposoby. Równie wiele postaci przybierają skomplikowane relacje z przestrzenią. Ich prehistorią i stale obecnym zapleczem są oczywiście doświadczenia wędrownego Ludu Księgi, przyjmowanego i wypędzanego z kolejnych krajów, duchowo zaś wciąż zakorzenionego w Ziemi Izraela. Żydowska emigracja przełomu XIX i XX w., przedwojenne syjonistyczne alije, ucieczki przed unicestwieniem w czasie wojny, śmierć milionów, a potem rozłożony na dziesięciolecia exodus ocalałych z miejsc, w których dokonała się Zagłada (w niektórych wypadkach noszący znamiona kolejnego wypędzenia), osiedlenie się części w Izraelu, większości zaś w innych krajach, kolejne fale emigracji (np. z Rosji po upadku ZSRR), ale i reemigracja — wszystko to wpłynęło na sposób przeżywania przestrzeni, wyrażający się także w literaturze. Wspólnym rysem zmian, jakie zaszły w tym zakresie w ciągu ostatniego stulecia, jest przekształcenie tęsknoty do Erec Israel w nostalgię za przestrzenią rodzinną: miastem czy miasteczkiem, które się opuściło albo które opuścili przodkowie. Po Szoa ta nostalgia zostaje zabarwiona ambiwalencją (jak w znanym wierszu Antoniego Słonimskiego *Elegia miasteczek żydowskich* z 1947) lub nawet zamienia się w swoje przeciwieństwo. Ale i w tym ostatnim wypadku poczucie silnej więzi z opuszczoną przestrzenią pozostaje, tym silniejsze, że do owej przestrzeni właściwie nie ma powrotu.

Ocaleni z zagłady wyjechali z Polski. Ledwie zamieszkali w Jerozolimie, Toronto, Johannesburgu i Melbourne zaczęli Polskę rozpamiętywać. Nie Polskę właściwie, tylko zaginiony świat; umarłą cywilizację, która — ile? tysięcy? dziesięć tysięcy lat? — która dawno, dawno temu kwitła w Bieżuniu, Będzinie, Biłgoraju, Chorzelach, Gostyninie, Hrubieszowie, Jeziorniej, Kadzidle, Kocku, Koprzywnicy, Łęczycy, Lubrańcu, Mławie, Nalibokach, Pińczowie, Poczajach, Radomyślu, Rykach, Rozprzy, Sochaczewie, Suchowoli, Tłuszczu, Węgrowie, Zdzięciole i Zduńskiej Woli. Czteryście polskich miast zapisano w żydowskich *Księgach Pamięci*²⁶.

Jak zauważa Monika Adamczyk-Garbowska:

Niewiele jest miejsc na świecie, które uległy tak radykalnym zmianom w wyniku wojny, jak miasta i miasteczka Europy Środkowej i Wschodniej [...]. Stąd ta sama nazwa może wywoływać różne skojarzenia czy też to samo miejsce może istnieć pod wieloma nazwami²⁷.

Migracje ocalańców w połączeniu z uwarunkowanymi historią — to znaczy Zagładą i tym, co nastąpiło po niej — zmianami przestrzeni architektonicznej, kulturowej, społecznej, językowej w wielu wypadkach prowadzą do poczucia całkowitego wykorzenienia, przekładającego się na tożsamość Żyda / Żydówki „znikąd” lub „zawsząd”²⁸, albo i, bez pierwszego członu, c z ł o w i e k a z n i k ą d — w sensie przestrzennym, genealogicznym i kulturowym. Charakterystyczne jednak, że w ujęciach literackich

²⁵ M. Adamczyk-Garbowska, *O polsko-żydowskich korzeniach po angielsku*, [w:] tejsze, *Odcienie tożsamości*, s. 177.

²⁶ H. Krall, *Ulica Borsztajna*, [w:] tejsze, *Taniec na cudzym weselu*, wyd. 2 zmienione, Kraków 2002, s. 119–120.

²⁷ M. Adamczyk-Garbowska, *Żydowskie księgi pamięci i ich współczesne kontynuacje*, [w:] tejsze, *Odcienie tożsamości*, s. 118.

²⁸ Tak określa siebie kanadyjska pisarka Sarah Swartz, motywując podjęcie wędrowki w poszukiwaniu „miejsca, które da mi korzenie. [...] Przeżywszy pół wieku, dalej szukam miejsca, do którego mogłabym należeć”; *Powrót do Polski. Śladami wspomnień rodziców*, tłum. M. Adamczyk-Garbowska, Tygiel Kultury 2001 nr 7/9, s. 29; cyt. za: M. Adamczyk-Garbowska, *O polsko-żydowskich korzeniach po angielsku*, s. 179.

nawet ów człowiek znikąd (prawie: człowiek-nikt), typowy bohater twórczości np. Modiano, zazwyczaj obsesyjnie myśli o przestrzeni — tyle że już nie swojej:

Ja, którego marzeniem było urodzić się w takim właśnie małym, prowincjonalnym miasteczku, nie pojmowałem, jak można się odcinać od miejsca swego dzieciństwa, od ulic, placów i domów składających się na rodzimy krajobraz. Na fundament. Nie wracać do niego z bijącym sercem. Z powagą przedstawiałem Yvonne swój punkt widzenia apatrydy. Nie słuchała mnie. [...] Mówiłem jej o szosie numer 201, o kościele św. Krzysztofa i garażu jej wuja. A kino Splendide? A ulica Royale [...]?²⁹

Cechą charakterystyczną literatury żydowskiej w językach nieżydowskich jest, jak pisałem, tożsamościowe przeżywanie przestrzeni. Analiza tej literatury musi zatem uwzględnić różne zagadnienia z zakresu geopoetyki: sposoby tekstowej reprezentacji miejsc i dokumentowania przemieszczeń (dobrowolnych i przymusowych, własnych autora lub jego przodków, a czasem dzieci), symboliczną współzależność różnych przestrzeni (np. Europy i Izraela, Europy i Ameryki, miejsca pobytu i miejsca pochodzenia), związek z zamieszkiwanym (teraz, kiedyś) krajem, z jego historią i kulturą, środowiskiem przyrodniczym i społecznym, lub przeciwnie — poczucie pozbawienia prawa do takiej identyfikacji³⁰.

W wypadku badanej grupy twórców oraz bohaterów ich dzieł rodowód — rozumiany jako pochodzenie nie tylko etniczno-kulturowe, ale też regionalne i lokalne — odgrywa szczególną rolę w konstruowaniu indywidualnej tożsamości pisarskiej i ludzkiej, pozostając w stosunku napięcia z charakterystycznym dla przedstawicieli mniejszości poczuciem bycia „nie u siebie”. Sama ta literatura też ma cechy mniejszościowe: jest „literaturą mniejszą” w rozumieniu, jakie nadali temu pojęciu Kafka i jego kontynuatorzy³¹: zdeterytorializowaną³² i „eksterytorialną”³³, czyli — jako całość — nie związaną z żadnym określonym obszarem; tworzoną w językach i na terenie innych, dominujących kultur, ale powstającą (lub lokowaną) na ich peryferiach, a zarazem mniej lub bardziej oddzieloną od kultury pochodzenia autorów, choć przecież pozostającą z nią w związku. Ten typ literatury odznacza się spotęgowaną świadomością językową i wrażliwością na problemy tożsamości etnicznej, kulturowej i indywidualnej oraz inności. Jak zauważa Piotr Sadkowski:

Wszystkie wyznaczniki literatur mniejszych [...] zdają się znajdować niezwykle jaskrawą ilustrację w pisarstwie żydowskim uprawianym w językach nie-żydowskich ery po Za-

²⁹ P. Modiano, *Willa Triste*, tłum. J. Polachowska, Kraków 2014, s. 204, podkreśl. M. W.

³⁰ Zob. np. S. DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Home Coming in the Modern Jewish Imagination*, Berkeley 2000; *Priceless Topographies: Jewish Perspectives on the Literature of Exile*, red. B. Greiner, Tübingen 2003; *Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place*, red. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, Aldershot–Burlington 2008.

³¹ Zob.: F. Kafka, *Dzienniki 1910–1923*, tłum. J. Werter, przedm. Z. Bieńkowski, Kraków 1961 (zwłaszcza zapis z 25 grudnia 1911); G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris 1975; *Pour une esthétique de la littérature mineure*, red. L. Fraisse, Paris 2000.

³² „[...] ten dość brzydki neologizm określa odległość od strefy stanowiącej właściwe terytorium danej wspólnoty językowo-kulturowej (co pociąga za sobą problem niewyraźnej tożsamości)”; J. Kwaterko, *Literatura mniejsza: koncept, ideologia, możliwość tekstu*, [w:] „*Literatury mniejsze Europy romańskiej*”, red. M. Loba, B. Łuczak, A. Gregori, Poznań 2012, s. 17.

³³ Określenie M. Adamczyk-Garbowskiej. W swojej książce autorka nie posługuje się terminem „literatura mniejsza”, jednak podana przez nią (za „niektórymi krytykami”) charakterystyka literatury żydowskiej odpowiada jego znaczeniu: „jej cechy charakterystyczne to m.in. eksterytorialność, językowe wykorzenie, peryferyjność i bezdomność, napięcie między tym co centralne a tym co znajduje się na marginesie”; „*Literatura żydowska*” — *co to takiego?*, s. 16.

gładzie. Mamy tu do czynienia z twórczością „mniejszą” w stosunku do dwóch punktów odniesienia. Z jednej strony jest to literatura odmienna, w sensie językowym, od symbolicznego centrum, które stanowiła tradycja hebrajska, jidysz czy judeo-hiszpańska. Z drugiej strony pisarstwo to sytuuje się w pozycji „mniejszej” wobec terytorium, jakim są europejskie i po-europejskie [np. północno- i południowoamerykańskie — M.W.] literatury narodowe, w których funkcjonuje autor żydowski³⁴.

Wróćmy na zakończenie do kłopotliwego kryterium pochodzeniowego i do tego, czym, jak się wydaje, można je zastąpić — do warunku autobiograficznego wyrażenia żydowskości rozumianej jako pewien zespół doświadczeń. Przede wszystkim nie sądzę, żeby trzeba było od kategorii pochodzenia uciekać. Zgadzam się w tym względzie z opinią Artura Sandauera, który pisał:

Dla krytyka [...] sprawy te [genealogiczne] nie powinny się liczyć, dopóki nie pojawiają się w kręgu zainteresowań samego pisarza. Z tą jednak chwilą muszą się stać przedmiotem również i jego badań. Z biograficznego — zagadnienie staje się wówczas literackim³⁵.

Sandauer zauważał również, że „samookreślenie” (czyli poświadczenie żydowskości) dokonane w twórczości artystycznej ma większą wartość niż pojawiające się w tekstach paraliterackich, wywiadach czy rozmowach prywatnych. Stwierdzał też, że może ono być mniej lub bardziej zakamuflowane. W związku z tą ostatnią sprawą przyznawał, że badacz twórczości autorów pochodzenia żydowskiego nie zawsze może przestać na „metodzie samookreślenia” pisarskiego:

Wyobraźmy sobie, że ktoś, kto dziś o swym pochodzeniu mówi raczej niechętnie, musiał się za okupacji ukrywać, ponieważ określił go w ten sposób okupant. Fakt ten musiał [...] odcisnąć piętno na jego twórczości. Nie możemy więc pominąć milczeniem owego określenia od zewnątrz, czyli spojrzenia drugich, chociaż zdajemy sobie sprawę z ryzykowności tego podejścia³⁶.

W odniesieniu do interesującej nas migotliwej całości, jaką jest literatura żydowska w językach nieżydowskich (szczególnie powojenna), zauważyć trzeba, że wielu współtworzących ją autorów nie tylko nie dokonało, ale nawet nie mogłoby dokonać „samookreślenia” — bo po prostu nie czują się Żydami albo dlatego, że po doświadczeniach asymilacji i Zagłady żydowskość jako taka, zwłaszcza własna żydowskość, stała się problemem, nie zaś czymś danym, a tym bardziej łatwo uchwytnym. Jako jeden z wielu wypowiadał to poczucie Georges Perec:

Nie wiem dokładnie, co to znaczy być Żydem, czym jest to dla mnie. Jest to [...] znak, który nie łączy mnie z niczym konkretnym. Nie jest to znak przynależności, który odsyłałby do wiary, religii, praktyki, kultury, folkloru, historii, przeznaczenia, języka. Jest to raczej nieobecność, pytanie, [...] lęk, niepokojąca pewność, za którą czai się zarys innej pewności, że zostało się Żydem, a więc ofiarą, która zawdzięcza życie jedynie przypadkowi i wygnaniu³⁷.

³⁴ P. Sadkowski, *Proza Piotra Rawicza jako przykład pisarstwa francusko-żydowskiego w świetle (post)kafkowskich koncepcji „literatur mniejszych” i zjawiska „nadświadomości językowej”*, [w:] *„Literatury mniejsze” Europy romańskiej*, s. 78–79.

³⁵ A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego*, s. 7, podkreśl. M. W.

³⁶ Tamże, s. 6.

³⁷ R. Bober, G. Perec, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris 1980, s. 44; cyt. za: M. P. Markowski, *Perekreacje*, Warszawa 2003, s. 78.

Gdzieś jestem obcy wobec czegoś we mnie samym;
gdzieś jestem „inny”, ale nie inny wobec obcych,
ale inny wobec „swoich”;
nie mówię językiem, którym mówili moi rodzice;
nie dzielę żadnych wspomnień, które oni mogli mieć [...]
ich historia, ich kultura, ich nadzieja — nic z tego nie zostało mi przekazane³⁸.

Przy wszystkich jednak zastrzeżeniach fakt, że np. Michał Głowiński nie określa się jako Żyd, nie powoduje przecież, że jego *Czarne sezony* przestają być zapisem żydowskiego losu, i to zapisem bardzo osobistym. Dla badacza literatury żydowskiej diaspory językowej przedmiotem zainteresowania nie jest bowiem żydowskość autora jako zewnątrztekstowego podmiotu, lecz żydowskość utrwalona w tekście, i to ona sprawia, że tekst ten możemy zaliczyć do owego transgranicznego obszaru literackiego. Dlatego formułując powyżej warunek autobiograficznej ekspresji doświadczenia żydowskiego jako jeden z wyróżników tej literatury, nie miałem na myśli bezpośredniego wyznania czy „przyznania się” do żydowskości na zasadzie prostej identyfikacji. Autobiograficzność trzeba w tym wypadku rozumieć szerzej (i niestety mniej precyzyjnie): jako podwójny związek, z jednej strony autora ze światem utworu, z drugiej natomiast — świata utworu (bohatera, innych postaci literackich, realiów, zdarzeń, refleksji, symboli) ze światem żydowskim. Osobiste zaangażowanie w to, co przedstawione, nie musi tu też oznaczać utożsamienia: „autor = narrator = bohater”³⁹, ani nawet wyraźnej odpowiedniości między postacią fikcyjnego bohatera a biografią i osobą autora⁴⁰.

Sygnaly żydowskiego „bycia w tekście”, wysyłane przez autorów z interesującej nas grupy, są często o wiele bardziej subtelne, trudniej czytelne, niekiedy dostępne tylko dla specjalnie przygotowanych odbiorców. Nie są one jednak żadnymi idiosynkrazjami, lecz przynależą do pewnego systemu — odwołują się do wspólnego kodu doświadczenia żydowskiego: różnicy kulturowej (języka, religii, zwyczajów), życia na łasce innych, stosunków z nieżydowskim otoczeniem, doznania antysemityzmu, niemożności określenia własnej tożsamości w sposób czysto indywidualny, wreszcie do Zagłady i zerwania ciągłości pokoleń. Sygnalami tymi mogą być pojawiające się w utworach wprawdzie jawnie autobiograficznych, ale z pozoru zupełnie „nieżydowskich” drobne szczegóły biograficzne czy obyczajowe, w rodzaju wzmianki w *Wysokim Zamku* Stanisława Lema o tym, że jego ojciec, lekarz laryngolog, „w święta” nieustannie odrywany był od kolacji, by udzielić pomocy pacjentom, którym coś utkwilo w gardle — „ości na przykład”⁴¹. Oczywiście ta aluzja do szabatowego menu nie sprawi, że zaczniemy prozę fantastyczno-naukową tego autora traktować jako część literatury polsko-żydowskiej (choć wiele w niej śladów traumy Holokaustu)⁴². Współ jednak z innymi motywami, które stały się

³⁸ Tamże, s. 59–60, tłum. fragm. P. Sadkowski.

³⁹ Odwołuję się do klasycznego ujęcia autobiograficzności przez Ph. Lejeune’a; *Pakt autobiograficzny*, tłum. A. Labuda, [w:] tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001.

⁴⁰ „Z postawą autobiograficzną mamy do czynienia wówczas, kiedy stworzone zostają w y - r a ż n e p u n k t y s t y c z n e, zarysowują się wyraźne relacje pomiędzy podmiotem wypowiedzi a podmiotem owego społecznego tekstu biografii, funkcjonującego jako schematyczne minimum wiedzy o rzeczywistym autorze”; M. Czermińska, *Postawa autobiograficzna*, [w:] tejże, *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987, s. 16, podkreśl. M. W.

⁴¹ S. Lem, *Wysoki Zamek*, wyd. 2, Warszawa 1968, s. 60.

⁴² A. Gajewska, *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016.

już toposami literatury Zagłady (np. trwałości rzeczy i nietrwałości życia ludzkiego⁴³, a także przestrzeni życia, która staje się przestrzenią śmierci⁴⁴), może spowodować, że spojrzymy na *Wysoki Zamek* jako na utwór opowiadający nie tylko o dzieciństwie spędzonym we Lwowie — polskiej Atlantydzie, ale i jako na opowieść o drugiej, głębiej zatopionej Atlantydzie żydowskiej — tym głębiej, że autor, podobnie jak wielu innych, nie znalazł w sobie siły, by o jej kresie opowiedzieć inaczej niż w kilku tekstowych prześwitach.

Innym wyrazistym i szczególnie często w literaturze XX w. wykorzystywanym sygnałem żydowskości jest eksponowanie kategorii imienia własnego, które funkcjonuje zazwyczaj jako znak (zerwanej) więzi pokoleń i (nie)ciągłości tradycji. W przywołaniach imion i nazwisk — zwłaszcza tradycyjnych, „żydowskich”: tych z poprzedniego życia, sprzed zmiany tożsamości — odzywa się na pewno „chęć odnowienia poczucia przynależności, chęć dotarcia do źródeł historii swego życia”⁴⁵. Jeszcze częściej jednak w literaturze postholokaustowej są one symbolem niemożliwości takiego nawiązania.

Oto dwa przykłady.

Mój błogosławionej pamięci, zmarły ubiegłego lata ojciec miał bardzo rzadko spotykane biblijne imię: Psachie. [...] Oczywiście takie imię ojca to nie był atut w szkole, gdzie przynajmniej kilka razy do roku przy różnych formalnych okazjach trzeba było wstać i przy całej klasie odpowiedzieć:

— Frajlich, a imię ojca? [...]

Żaden ojciec żadnego dziecka w klasie nie miał bardziej oryginalnego imienia. Ale w tak młodym wieku oryginalność ma najmniejszą lokatę na giełdzie. Imiona innych ojców, nawet żydowskich, miały jakieś swojskie brzmienie: Karol, Jakub, Michał, w najgorszym wypadku Izidor, jeżeli ktoś nie chciał zanadto oddalać się od przedwojennego Izaaka.

[...] przechodziło mi czasem przez myśl, jak by to brzmiało, gdyby w klasie wywołano:

— Wesołowska, a imię ojca?

— Paweł.

Wiele lat upłynęło, zanim dowiedziałam się, że Paweł to nie było prawdziwe imię Pawła, bo tak naprawdę to miał Saul. Nigdy też nie pytałam ojca, gdzie właściwie w Biblii jest to dziwne imię⁴⁶.

„Dziwne imię” jest tu nie tylko zadrą pamięci (wstyd z powodu własnego dawnego wstydu i marzenia o upodobnieniu się do nieżydowskich koleżanek), nie tylko nośni-

⁴³ „Ledwo kilka lat po przedstawionych tu sielskich czasach przychodziło zazdrościć martwym rzeczom trwałości, z dnia na dzień stawały się urągowiskiem, kiedy wybierano spośród nich ludzi, a nagle sieroctwo, bezużyteczność opuszczonych krzesel, lasek, bibelotów stawała się monstrualna”; tamże, s. 192.

⁴⁴ „Zadziwiająco, że potrafię w ogóle, wysiłkiem cofającej się pod prąd czasu pamięci przywrócić niewinność takim słowom, jak Janów, jak Zniesienie, Piaski, Łackiego, którym lata czterdzieste pierwsze i czterdzieste drugie przydały złowrogiego znaczenia, gdy ulice, od Bernsteina, aż za Teatrem, w kierunku Słonecznej i dalej, jednego dnia stanęły zupełnie puste, wymarłe, z chwiejącymi się na wietrze otwartymi oknami, z pustką nagłą ścian, podwórek, ganków, a jeszcze dalej pojawiły się, a potem znikły drewniane płoty getta. Widywałem je z daleka, z ich podmiejską, porozrzucaną zabudową — potem już tylko trawą zarośnięty gruz”; tamże, s. 195. Charakterystyczne, że ta lokalna topografia Zagłady odtwarzana jest z pozornie zewnętrznego punktu widzenia („widywałem je z daleka”). Nie niweczy to oczywiście osobistości przekazu.

⁴⁵ M. Karpieńska, *Poety emigracyjnego zmagania z biografją (na przykładzie twórczości Anny Frajlich)*, Akcent 2005 nr 3, s. 79.

⁴⁶ A. Frajlich, *Imię ojca*, [w:] tejże, *Znów szuka mnie wiatr*, Warszawa 2001, s. 45–46.

kiem żydowskiej niezmywalnej różnicy i synekdochą całej, nie poznanej dostatecznie przez autorkę-narratorkę tradycji (Biblia hebrajska), ale i znakiem pamięci o unicestwionym świecie wschodnioeuropejskiego żydostwa wraz z jego niemożliwym do podrobienia idiomem. Po śmierci ojca amerykański kamieniarz, Żyd, przecież nie wie, jak zapisać imię na nagrobku, nie wie tego także rodzina. Dopiero w wyniku długich poszukiwań okazuje się, że „To było oryginalnie Ptachia, ale w jidysz to «t» zamieniono na «s»⁴⁷ — bez tej wiedzy i w Biblii trudno byłoby odnaleźć owo imię, bo tam figuruje ono, zależnie od wersji językowej, jako Petahiah lub Petachiasz. Drugi Psachie jest tylko w „księdze życia” galicyjskich Żydów — *Głosach w ciemności* Strykowski⁴⁸. Bo umarły świat trwa w literaturze.

Anna Frajlich umieszcza w tekście zarówno imię ojca, jak i własne (ich wspólne) nazwisko, którym posługuje się także w życiu. Kto wie, czy nie częstszy w literaturze powojennych dziesięcioleci jest przypadek z a k r y c i a i m i e n i a, aluzyjnego tylko nawiązania do nazwy, która łączy albo mogłaby łączyć z poprzednimi pokoleniami „prawdziwych Żydów” (nawet jeśli jest to zarazem nazwisko umieszczone na okładce książki)⁴⁹. Często wiąże się to z motywem braku krewnych, którzy zostali wymordowani, wymarli lub rozproszyli się po świecie i nie stanowią już wsparcia dla osieroconego podmiotu (to kolejny swoisty dla współczesnej literatury diaspory topos — ostatniego). Tak dzieje się w cytowanej już powieści Modiano, gdzie bohater zmuszony przez sytuację do przedstawienia się, konfabuluje, jak się możemy domyślać, na temat swojej rodziny („a słowa «moja rodzina» sprawiły mi ogromną przyjemność”), potem podaje nazwisko („rosyjskie” albo „gruzińskie”)⁵⁰, gdy zaś ktoś rozpoznaje je jako identyczne z noszonym przez pewną rodzinę w Aleksandrii, potwierdza, że stamtąd pochodzi, skwapliwie przyjmując podsuniętą tożsamość. Na ślad prawdziwej naprowadza zastanawiająca reakcja narratora na pretensjonalne zachowanie jego znajomej, która pali papierosy określonej marki:

z powodu ich nazwy: uważała, że Muratti brzmi bardzo szykownie, egzotycznie i tajemniczo. Ta włosko-egipska nazwa sprawiała, że aż ziewałem z nudów, zanadto mi bowiem przypominała moje własne nazwisko⁵¹.

Nazwisko używane przez bohatera w tekście brzmi jednak zupełnie niepodobnie: Chmara. „Muratti” przypomina natomiast trochę nazwisko Modiano... Nie jest to nazwisko, które — jak wiele nazwisk żydowskich — zdradzałoby pochodzenie, wiązało z przeszłością, krajem pochodzenia; może się ono jednak kojarzyć z motywami dominującymi w twórczości pisarza: wędrowną, bezdomnością, obcością — takie przy najmniej konotacje nadaje mu wskazany w cytacie kontekst.

Umieszczane w tekstach sygnały żydowskości, zarówno te najbardziej dyskretne, jak i łatwiej czytelne, przypominają słowo-hasło, dzięki któremu Żydzi rozproszeni po Zagładzie mogli się rozpoznać i które ich na powrót jednoczyło. Jego użycie w powojennej Łodzi tak opisuje Henryk Grynberg:

Coraz więcej ludzi przyjeżdżało do Łodzi, gdzie najłatwiej było zacząć życie na nowo. Przede wszystkim przybywali Żydzi. Chodziliśmy z Izakiem po ulicach i przyglądali-

⁴⁷ Tamże, s. 47.

⁴⁸ Tamże, s. 46.

⁴⁹ Zob.: M. Wołk, *Sygnatury ukryte: Rudnicki, Strykowski, Brandys, [w:] Oblicza Narcyza: obecność autora w dziele*, red. M. Korytowska, I. Puchalska, M. Siwiec, Kraków 2008, s. 345–363.

⁵⁰ P. Modiano, *Willa Triste*, s. 78, 80.

⁵¹ Tamże, s. 204.

śmy się przechodniom. Jeśli zobaczyliśmy kogoś bardzo bladego, chudego, o dużych, smutnych oczach, zastępowaliśmy mu drogę i pytaliśmy — *Amchu?* Jeśli nie wiedział, co to słowo znaczy, przepraszaliśmy i uciekaliśmy. Ale zdarzało się, że zagadnięty zatrzymywał się i wołał — Tak, *Amchu!* — i przeżywaliśmy wielką radość. Był n a s z!⁵²

Ten szybolet — pozytywny, bo w odróżnieniu od biblijnego pierwowzoru nikogo nie wykluczający, afirmujący jedynie wspólnotę, stanowiący pytanie i niejako zaproszenie — musiał być wypowiedziany w specjalny sposób. „Kiedy Żyd chce, by rozpoznał go jego rodak, mówi «Amchu» i wymawia to słowo z akcentem aszkenazyjskim” — powiada Szewach Weiss⁵³. Pragnienie bycia rozpoznanym, przewyciężające lęk przed rozpoznaniem; słowo pozornie tautologiczne, które jest zarazem pytaniem i odpowiedzią („Twój naród? — Twój naród”); zbieranie rozproszonych niedobitków i zapraszanie do porozumienia tych, którzy niezależnie od pochodzenia czują się z nimi solidarni; tajny-nietajny kod, wypowiedziany ze specjalnym, właściwym dla danej ziemi akcentem — czy to nie jest dobra charakterystyka istoty i funkcji literatury żydowskiej diaspory językowej? Ona też mówi nam *Amchu*.

LITERATURA

- M. Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004;
- Z. Bauman, *Allosemitism: Premodern, Modern, Postmodern*, [w:] *Modernity, Culture and 'the Jew'*, red. B. Cheyette, L. Marcus, Stanford 1998, s. 143–156;
- J. Błoński, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, wyd. 2, Kraków 1996, s. 58–117;
- R. Bober, G. Perec, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris 1980;
- K. Brandys, *Mala księga*, Warszawa 1970;
- M. Czermińska, *Postawa autobiograficzna*, [w:] tejże, *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk 1987;
- Encyclopaedia Judaica. Second Edition*, Detroit etc. 2007 (dostęp internetowy do wybranych haseł: http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0013_0_12632.html);
- S. DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Home Coming in the Modern Jewish Imagination*, Berkeley 2000;
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris 1975;
- A. Frajlich, *Imię ojca*, [w:] tejże, *Znów szuka mnie wiatr*, Warszawa 2001;
- A. Gajewska, *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016;
- H. Grynberg, *Żydowska wojna i Zwycięstwo*, Wrocław 1997;
- Handbook of Jewish Languages*, red. A. Rubin, L. Kahn, Leiden 2015;
- Jewish-English Lexicon*, <http://www.jewish-languages.org/jewish-english-lexicon/>;
- Jewish Language Research Website, <http://www.jewish-languages.org/>;
- Jewish Topographies: Visions of Space, Traditions of Place*, red. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, Aldershot and Burlington, 2008;
- „Journal of Jewish Languages”, <http://www.brill.com/publications/journals/journal-jewish-languages>;
- F. Kafka, *Dzienniki 1910–1923*, tłum. J. Werter, przedm. Z. Bieńkowski, Kraków 1961;
- M. Karpińska, *Poety emigracyjnego zmagania z biografią (na przykładzie twórczości Anny Frajlich)*, Akcent 2005 nr 3, s. 76–84;

⁵² H. Grynberg, *Żydowska wojna i Zwycięstwo*, Wrocław 1997, s. 112.

⁵³ Sz. Weiss, *Amchu*, Rzeczpospolita (dodatek Plus Minus) 13.09.2008. *Jewish-English Lexicon* podaje, że *amcha* (alternatywne transkrypcje: *amcho*, *amkho*, *amkha*, *amha*) wywodzi się z „Hebrew עַמְּךָ *amkhá* ‘your nation’, through Yiddish עַמְּךָ *ámkho* ‘common people; Jews’”; <http://www.jewish-languages.org/jewish-english-lexicon/words/19> (dostęp: luty 2016).

- I. Kertész, *Język na wygnaniu*, tłum. E. Sobolewska, Warszawa 2004;
- H. Krall, *Ulica Bornsztajna*, [w:] tejsze, *Taniec na cudzym weselu*, wyd. 2 zmienione, Kraków 2002, s. 118–134;
- J. Kwaterko, *Literatura mniejsza: koncept, ideologia, możliwość tekstu*, [w:] „Literatury mniejsze” *Europy romańskiej*, red. M. Loba, B. Łuczak, A. Gregori, Poznań 2012, s. 13–23;
- Ph. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, tłum. A. Labuda, [w:] tegoż, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001;
- S. Lem, *Wysoki Zamek*, wyd. 2, Warszawa 1968;
- „Literatury mniejsze” *Europy romańskiej*, red. M. Loba, B. Łuczak, A. Gregori, Poznań 2012;
- M. P. Markowski, *Perekreacje*, Warszawa 2003;
- P. Modiano, *Willa Triste*, tłum. J. Polachowska, Kraków 2014;
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 2004, <http://encyklopedia.pwn.pl/> (dostęp: wrzesień 2016);
- C. Ozick, *Toward a New Yiddish* [1970], [w:] tejsze, *Art and Ardor: Essays*, New York 1983, s. 154–177;
- W. Panas, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996;
- Polski słownik judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/>;
- Pour une esthétique de la littérature mineure*, red. L. Fraisse, Paris 2000;
- E. Prokop-Janiec, *Literatura polsko-żydowska: nowe perspektywy badawcze*, [w:] tejsze, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013, s. 287–302;
- E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992;
- P. Sadkowski, *Proza Piotra Rawicza jako przykład pisarstwa francusko-żydowskiego w świetle (post)kafkowskich koncepcji „literatur mniejszych” i zjawiska „nadświadomości językowej”*, [w:] „Literatury mniejsze” *Europy romańskiej*, red. M. Loba, B. Łuczak, A. Gregori, Poznań 2012; s. 77–86;
- A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982;
- A. Stähler, *Introduction — Jewish literature(s) in English? Anglophone Jewish writing and the ‘loquation’ of culture*, [w:] *Anglophone Jewish Literature*, red. A. Stähler, London — New York 2007, s. 3–31;
- Stranger in Our Midst. Images of the Jew in Polish Literature*, red. H.B. Segel, Ithaca — London 1996;
- Sz. Weiss, *Amchu*, Rzeczpospolita, dodatek Plus Minus z 13 września 2008;
- H. Wirth-Nesher, *Call it English. The Languages of Jewish American Literature*, Princeton 2006;
- M. Wołk, *Sygnatury ukryte: Rudnicki, Strykowski, Brandys*, [w:] *Oblicza Narcyza: obecność autora w dziele*, pod red. M. Korytowskiej, I. Puchalskiej, M. Siwiec, Kraków 2008, s. 345–363;
- Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, red. J. Tomaszewski, A. Żbikowski, Warszawa 2001.

ON JEWISH LITERATURE IN NON-JEWISH LANGUAGES: AN INTRODUCTION

The article is an introduction to a special issue of the journal *Archiwum Emigracji* devoted to Jewish literature written in non-Jewish languages. It briefly presents the sources of multilingualism of Jewish culture and characterises Jewish Diaspora literature as a “minor literature,” for it is: a) dispersed among various national literatures, b) trans-linguistic, c) highly sensitive to the problems of identity, difference, language, space, anti- or allo-Semitism, proper names and the heritage of the Holocaust. The author offers a general definition of this literature as a literary expression of autobiographic (i.e. subjectively expressed) Jewish experience in exile.

KEYWORDS: Jewish literature; minor literatures; trans-linguistic literatures; Jewish experience; Jewish Diaspora.