

[horyzont lektur]

Henri Lewi: Być Żydem w niepodległej Polsce¹

1

Relacja między Żydami i Polską była żywa, niemal rodzinna, jak między dwiema osobami. Z drugiej strony, narody ucieleśniają się w jednostkach: Schulz spotykający Gombrowicza, swą katolicką narzeczoną J. czy też innych Żydów – każdy taki epizod ma pewien charakter lub sens socjologiczny, który nie pozostaje nieświadomiony, wręcz przeciwnie – zostaje natychmiast wypowiedziany. Waśniewskiemu, który domaga się odeń tekstu dla swego pisma „Kamena”, Schulz odpowiada na przykład od razu: „Wasza płowa i słowiańska dusza nie zrozumie zawilości i krętych dróg, którymi chadza moja, ciemna i meandryczna, pełna węzłów i splątań!”² A naprzeciw niego Gombrowicz: „On był z rasy żydowskiej. Ja z polskiej rodziny szlacheckiej”³. Jest tutaj coś bezpośredniego w poczuciu przynależności – żydowskiej, polskiej – w rozpoznaniu i w obawie przed zderzeniem, które przekracza jednostki. Obawie tym większej, że polskość dla Schulza, a żydowskość dla Polaków stanowią najbardziej palącą bliskość.

Polskie odrzucenie Żydów jest odwrotną stroną miłości. Nie sposób wątpić, że J. i Gombrowicz kochają Schulza, również jako Żyda; że Polsce po odzyska-

1 Rozdział z książki *Bruno Schulz ou les stratégies messianiques* [Bruno Schulz, czyli strategie mesjańskie], La Table Ronde, Paris 1989.

2 List z 5 czerwca 1934 roku, [w:] B. Schulz, *Księga listów*, zebrał i przygotował do druku J. Ficowski, wydanie 3, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 65.

3 W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 11.

niu niepodległości zależy na „jej” Żydach – kiedy dzieli terytorium z jakąś trzecią narodowością (Ukraińcami, Austriakami, Rosjanami), to nie ma mowy, aby Żydzi pozostawali neutralni: muszą być Polakami⁴. Lecz co czyni kogoś Polakiem?

Można by zrazu sądzić, że pragnieniem Polaków jest pełna asymilacja Żydów: żeby Żyd był nierozpoznawalny, żeby mówił po polsku, żeby w ostateczności stał się nawet katolikiem. A Gombrowicz, podobnie jak J., sugeruje Schulzowi chrzest w zaskakującym liście, ujawniając w ten sposób, wobec wyidealizowanego Schulza o skłonnościach ewangelicznych, zbiorowe pragnienie inkorporacji. Język jidysz i chałat są nie do zaakceptowania; już w roku 1918 dążenie Żydów do zachowania tożsamości narodowej spotyka się ze sprzeciwem wszystkich polskich stronnictw: „Nacjonalizm zdecydowanej większości polskiego narodu – pisze Paweł Korzec – był zbyt silny, aby mógł zaakceptować w nowej Polsce istnienie grupy etnicznej mającej zagwarantowane wszelkie prawa obywatelskie i polityczne, a przy tym zachowującej swoją odrębność, swój język, swoją religię i swoją kulturę”⁵. Trzy miliony Żydów stanowią w 1918 roku ciało obce, które Polska musi przetrawić, przyswoić sobie.

Szybko jednak okazuje się, że nie ma o tym mowy – Żyd w chałacie budzi w gruncie rzeczy mniejszą nienawiść niż Żyd spolonizowany, który zgolił brodę i mówi po polsku bez akcentu; nawet konwertyta, nawet potomek konwertytów – począwszy od roku 1933, będzie się w Polsce ogłaszać czarne listy polskich „marranów” wątpliwej krwi. Polska roku 1930 przypomina Hiszpanię w czasach Inkwizycji, jak gdyby nagle zareagowała na wszystkich nawróconych Żydów frankistów, którzy stopniowo wtapiali się w krajobraz chrześcijański. Stawszy się takimi samymi ludźmi, Żydzi stanowią dla Polaków zagrożenie w samym ich jestestwie: który Polak będzie mógł być pewny, że nie jest Żydem? Zdradziecka natura Żydów tkwi w ich mylącym podobieństwie, w ich nierozpoznawalnej inności, być może tej z Schulzowskiego *Emeryta*. Prowokacja Gombrowicza, jaką opisuje on w swych *Wspomnieniach*, ma właśnie taki sens: bawiąc się wobec Witkiewicza podkreślaniami swych cech ziemianina, wobec Żydów odgrywał większego Polaka (szlachcica), niż był nim w rzeczywistości; tak zresztą zachowywano się w jego rodzinie, mówiąc bardzo głośno do „Mojsze” z balkonu, dla autoironii i dla utrzymania dystansu⁶. Napastliwość antysemicka ma identyczny cel uczynienia z Żydów ludzi w widoczny sposób odmiennych; cały międzywojenny dyskurs jedynie powtarza to w nieskończoność: Żydzi są inni, nie polscy, nawet jeśli takimi się wydają. Wprawdzie zaliczają się do nas, a żydowska zdradziecka natura wzbudza taką nienawiść, jaką okazuje się swoim, gdy do-

4 P. Korzec, *Juifs en Pologne. La question juive pendant l'entre-deux-guerres* [Żydzi w Polsce. Kwestia żydowska w okresie międzywojennym], Presses de la FNSP, Paris 1980, s. 77.

5 Ibidem, s. 56.

6 W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie*, [w:] idem, *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 173.

puszczają się zdrady; lecz postępuje się tak, jak gdyby nie zakładano z góry, że Żydzi są zdrajcami z powołania, cokolwiek czynią. Polscy, bo chciałoby się ich za takich uważać; niepolscy i antypolscy w głębi duszy, skoro nie sposób sobie wyobrazić, aby Żyd był Polakiem pod powierzchnią, w sercu, jak autochton. Nawet jeśli Żydzi, od chwili odzyskania przez Polskę niepodległości, wciąż podkreślają swoją lojalność, swoją polskość; niech nawet udowadniają, że w ich interesie jako Żydów leży silne polskie państwo; niech zgłaszają się licznie, z pobudek patriotycznych, do wojska, by walczyć u boku Polaków (pozostałych Polaków) – jak mogliby przekonać o tym, że są Polakami, ludzi, którzy nie chcą, aby nimi byli? Zdradziecka natura, hipokryzja – rozbraja się żydowskich oficerów i żołnierzy⁷; żydowskie oddziały samoobrony mogą być jedynie uznane za antypolski spisek, podobnie jak każde zgromadzenie żydowskie; za piątą kolumnę bolszewików czy Niemców, a na pewno – przede wszystkim – żydowskiej międzynarodówki, żydostwa samego w sobie, absolutnie innego i szatańskiego, wymierzonego w Dobro narodu polskiego. To nie dla Polski – będzie się mawiać – Żydzi wstępują ochotniczo w 1939 roku do wojska, lecz we własnym interesie, w ramach walki Żydów z nazistami – a to dodatkowa zdrada ubrana w pozory lojalności.

2

Bruno Schulz, polskojęzyczny pisarz żydowski – w niepodległej Polsce międzywojennej rzecz nie jest wcale taka oczywista. Nowa Rzeczpospolita Polska jest biologicznie antysemitka; kiedy w roku 1918 Drohobycz i Galicja zostają przyłączone do nowej Polski, w całej Galicji, od chwili odzyskania niepodległości, dochodzi do zbiorowych pogromów Żydów. Wojna, która wkrótce wybucha między Polakami a Ukraińcami, jest tego kontynuacją (pogrom lwowski w listopadzie 1918 roku). „Nietrudno zrozumieć – pisze Paweł Korzec – że ludność żydowska Galicji Wschodniej boleśnie odczuła przyłączenie tej prowincji do państwa polskiego”⁸. Zmianie ulega jednak przede wszystkim codzienne życie Żydów: pogarda polskich urzędników, zwolnienia z pracy, trudności ze znalezieniem zatrudnienia; wszystko to jest przeżywane jako niesprawiedliwość tym większa, że stanowiąca odpłatę za „tradycję wspólnoty z kulturą polską”. Bruno Schulz postanawia, jeśli nie tego nie dostrzegać, to przynajmniej o tym nie mówić jako o czymś „niestosownym”. „Ta postawa – powiada świadek – była pozorem, źle funkcjonującą warstwą ochronną. [...] Te doświadczenia, choć przemilczane, miały jednak wpływ na jego samopoczucie”⁹.

7 P. Korzec, op. cit., s. 76.

8 P. Korzec, op. cit., s. 78.

9 E. Löwenthal w: *Bruno Schulz. Listy, fragmenty, wspomnienia o pisarzu*, zebrał i opracował J. Ficowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 56–57.

Postawa polityczna Schulza – w złożonej i niebezpiecznej sytuacji – jest niebywale ostrożna, powściągliwa i pełna wahań. Świadczy o tym narracja *Sklepów cynamonowych*. Jego porywy w tym czy innym kierunku (w stronę lewicy, Polaków, Żydów) są starannie wyważane, zatrzymują się w połowie drogi. Nalegają nań, by zajął jakieś stanowisko – jak jego kolega J. Wit, bardziej dynamiczny, „usił[ujący] rozwiać apolityczne iluzje Brunia i skłonić go do zaakceptowania jakiejś lewicowej akcji na froncie kultury”¹⁰; lub jak Maria Craipeau, „dziecię wielce upolitycznione”, usiłująca nakłonić pisarza do zaangażowania się: „Słuchał mnie cierpliwie... lecz wszystko to niewiele go obchodziło. Żył w jakimś osobnym świecie... Zawsze miał taką minę, jakby nie był z tego świata”¹¹.

A jednak, jak powiada sam Edmund Löwenthal, postawa Schulza nie była negatywna. Schulz postanowił być, mimo odrzucenia przez Polaków i ogólnie: mimo olbrzymiego „rozwarci[a] między przyjętą przez niego postawą [...] a realnymi warunkami”¹², artystą i pisarzem polskim. Trzeba uznać, że w jego oczach szala przechylała się na tę stronę: wierność duchowi rodzinnemu w austriackiej Galicji, kiedy wielu Żydów przedkładało¹³ Słowackiego i Mickiewicza nad Goethego i Schillera, wołąc mówić i pisać po polsku. Miłość do Polski, chęć zrobienia kariery, jak jego brat, w krajobrazie polskim; niechęć do uprawiania, przez wymuszone odłączenie się, „dialektyki sfalszowanej w punkcie wyjścia”. Lecz najważniejsza była chyba troska o intelektualną uczciwość – Schulz nie rozpoznawał się w tradycyjnym judaizmie; to zdrada, która nakłada się na tę, której obraz stawia mu przed oczy, jako przedstawicielowi pewnej kategorii ludzi, Polska.

Wszelkobecny u Schulza temat zdrady odnosi się zatem politycznie do wielorakich sytuacji. To jako Żyd doświadcza Schulz swej zdrady najpierw w Austro-Węgrzech, a potem w niepodległej Polsce. Jako Żyd austriacki Schulz zmuszony jest zdradzić Cesarza, który wspiera Żydów, albo Słowian, którzy chcą niepodległości. *Wiosna* wyraźnie ukazuje tę sytuację nie do rozplątania: bohater marzy o zabójstwie, którego ofiarą musi paść nie kto inny, tylko Franciszek Józef, skoro samo marzenie o tym jest karane przez prawo¹⁴. Pragnienie śmierci Cesarza żywią polscy separatyści; *Wiosna* ma czerwoną barwę przelanej krwi i buntu. Ale również, długo po upadku Cesarstwa, Schulza przeraża własne pragnienie, a może po prostu je wymazuje: bohater, który chciał zabić Arcyksięcia, woła w końcu: „Niech żyje Franciszek Józef I!” Politycznemu pragnieniu upadku

10 Ibidem, s. 57.

11 B. Schulz, *Lettres perdues et retrouvées*, przedmowa i przekład M. Craipeau, Pandora/Textes, Aix-en-Provence 1979, s. 11.

12 E. Löwenthal w: *Listy, fragmenty...*, op. cit., s. 56.

13 I. Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Payot, Paris 1969, wstęp.

14 S. Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych*: „Myślę, że rzymski cesarz, który kazał zgładzić jednego ze swych poddanych, ponieważ ów zamordował go we śnie, nie miał racji...” O mało co nie przytrafia się to bohaterowi *Wiosny*. C. Schorske przytacza tekst Freudowski w rozdziale IV, „Polityka i ojco-bójstwo w objaśnianiu snów”, swej książki *Vienne fin de siècle*, Éditions du Seuil, Paris 1983.

Austrii przeciwstawia się pragnienie uratowania państwa, czy też żal, że ono upadło. Nie jest rzeczą obojętną to, że Józef, imię Schulzowskiego bohatera, oznacza co najmniej dwóch filosemickich monarchów austriackich. Zdradzić cesarza Austrii to zdradzić sam judaizm, będąc polonofilem.

Inna, jeszcze głębsza debata dotyczy wartości. Jan Błoński dobrze pokazał, jaka była w pierwszej połowie stulecia droga intelektualisty żydowskiego, „wiecznie wykluczonego, gdyż odrzuconego przez współwyznawców i źle przyjmowanego przez tych, których język i kulturę przyjmował”¹⁵. Schulz był niewątpliwie – jak Strykowski, Rudnicki, Sandauer i wielu innych – człowiekiem w poszukiwaniu swej tożsamości przechodzącym przez ideologiczne piekło. „Opuszczenie getto znaczyło zrazu opowiedzieć się za Europą Oświecenia, za liberalnymi i kosmopolitycznymi wartościami świata zachodniego. Kryzys tych wartości, podskórny od początku stulecia, stał się oczywistością w owym świecie nienawiści, jakim była Europa lat trzydziestych”¹⁶.

Oryginalność Schulza tkwi jednak w szczególnego rodzaju rozpacz. Jak już powiedzieliśmy, wydaje się, że bardzo wcześnie stracił on jakiegokolwiek zainteresowanie mniej lub bardziej radykalnymi rozwiązaniami, które kusiły jemu podobnych – syjonizmem bądź komunizmem; jego twórczość wyraża raczej „klęskę wszelkiej eschatologii rewolucyjnej, bezsilność oświeconego rozumu”¹⁷. Głębokie poczucie tragizmu, które Jan Błoński ukazuje u Strykowskiego, występuje już u Schulza, podobnie jak niewątpliwie, niczym u Kafki, przeczucie strasznego końca. Również tutaj „powstaje ojciec i pojawia się lęk – w szerokim znaczeniu – religijny, karmiący się poczuciem grzechu”¹⁸. Gniew ojca z *Martwego sezonu* wyraża utracony porządek.

3

Względem Polski Schulz postrzega i określa siebie jako tkwiącego „wewnątrz”; w rzeczywistości znajduje się zdecydowanie „na zewnątrz”. Wobec Żydów manifestuje swoją zewnętrżność; lecz nietrudno dostrzec, że jest „wewnątrz” – to odrębne figury zdradliwości w oczach Polaków.

Postanawiając być pisarzem polskim, Schulz wydaje się odcinać od żydostwa. Narzeka na to, że żyje w środowisku obcym literaturze: jako czytany Polak w środowisku żydowskim, a nawet polskim; czytany Żyd bardziej polski niż w rzeczywistości. A przecież najbardziej szczerze listy pisał do Romany Halpern i Debory Vogel, które były Żydówkami, połączonymi z nim wspólnym pocho-

¹⁵ J. Błoński, *Une littérature anti-moderne*, „Cahiers du MNAM”, nr 2, Paris 1983.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

dzeniem; cokolwiek by twierdził, zawsze obracał się w środowisku żydowskim¹⁹. Edmund Löwenthal czyni zeń jednego z kulturalnych przywódców „Domu Żydowskiego”, tego, który zaznacza w katalogu biblioteki książki, które należy przeczytać²⁰. Słowo „Żyd”, to prawda, nie pojawia się w jego opowiadaniach (tylko raz, kiedy mowa o Sanhedrynie, bardzo odległym od żydowskich mas Galicji); nigdy w jego listach; lecz sama ta nieobecność jest już podejrzana, gdyż świadczy o polskości niezbyt pewnej siebie, o postawie charakterystycznej bardziej dla marrana, dla żydowskiego intelektualisty, któremu w ogóle nie zależy na przypominaniu o swym pochodzeniu. Postawa ta jest – jak widzieliśmy – częścią ogólniejszego przemilczania, zakazującego sobie jakiegokolwiek podkreślania własnej odrębności; przemilczania wynikającego ze wstydlivosti lub nieśmiałości, w którym można jednak domyślać się pewnej postawy zbiorowej. „Przemilczenie” Schulza to przede wszystkim żydowska powściągliwość, żydowski sposób unikania zwierzeń.

Adresowane do Polaków listy Schulza są niejednoznaczne. Chce korespondować, mówi w nich. A jednak, na samym początku, uprzedza swego adresata: nie będzie się zwierzał, nie może tego robić. Do Waśniewskiego pisze na przykład: „Nie, nie wyrzekam się korespondencji z Wami, pragnę ją utrzymać, jakkolwiek nie jestem może zdolny do tej wylewności, jakiej ode mnie oczekiwaliście”²¹; i jeszcze do Truchanowskiego: „czuję, że nie mogę nic dać ze siebie, chociaż Pan się tyle ode mnie spodziewa i tyle oczekuje”²². Możliwe, że to tylko pretekst, skrywający odmowę; niemniej Schulz przeżywa swoje „nie chcę dać” jako „nie mogę”... Lecz być może „nie jestem zdolny” to tylko jedna z możliwych interpretacji – właściwa samemu Schulzowi – obiektywnej niemożności, która go przerasta, narzuca mu się w głębi jego jestestwa: w sumie bardziej uspokajająca interpretacja własnej, niedoskonałej, „kalekiej” natury. Inna brzmiałaby: „nie trzeba, nie powinienem”; ta powściągliwość nabrałaby wtedy charakteru zbiorowego, wynikałaby z zakazu dotyczącego całej zbiorowości żydowskiej, do której Schulz należy.

A zatem nie mówić jako Żyd o sobie, o Żydach w ogóle, o społeczeństwie i o terażniejszości; jak ktoś, kto nie ma o tym pojęcia, kto się tym nie interesuje. Można jednak myśleć, że to, o czym nie mówi, wiedział i widział. A także: że nie-nazwane zyskuje imię gdzie indziej.

19 Debora Vogel była poetką żydowską. Inny przyjaciel Schulza, Maksymilian Goldstein, który zbierał wszystko, co było związane z polskimi Żydami, opublikował książkę *Kultura i sztuka narodu żydowskiego na ziemiach polskich: zbiory Maksymiljana Goldsteina*, Lwów 1935.

20 Schulz, *Listy, fragmenty...*, op. cit., s. 57.

21 *Księga listów*, op. cit., s. 65.

22 *Ibidem*, s. 106.

4

Opowiadania Schulza świadczą o starannej autocenzurze dotyczącej wszystkiego, co mogłoby wzbudzić niezadowolenie nie tylko Polaków, ale również Żydów, wszystkiego, co mogłoby przypominać lub usprawiedliwiać główne – zmienne zresztą – wątki lokalnego antysemityzmu: Żydów czerwonych, piątej kolumny ZSRR, Żydów kapitalistów karmiących się potem rdzennej ludności, Żydów będących ciałem obcym w narodzie, Żydów kolaborujących podczas wojny z Niemcami. W tekstach (fantastycznych lub nie) Schulza wszystkie te wątki – wszystko, co mogłoby się pokrywać z rojeniami Narodowej Demokracji – zostały skreślone i są głęboko ukryte, aluzyjne.

Na przykład, do momentu gdy Polska nawiąże w latach trzydziestych sojusz z nazistowskimi i bratnimi Niemcami, twórczość Schulza wypiera germanofilię, która byłaby wyrazem żydowskiej preferencji. Schulz, przypomnijmy, urodził się w austriackiej Galicji; ma dwadzieścia sześć lat, kiedy Galicja staje się polska w roku 1918. Będące zapisami pamięci, wszystkie te nowele, pod maską tęsknoty za dzieciństwem, wracają do cesarsko-królewskich początków, kiedy dla Żydów wszystko stało otworem i było możliwe. Pobyt w Wiedniu umacnia zamiłowanie do kultury germańskiej. Mógłby napisać *Sklepy cynamonowe* po niemiecku. Czy o tym myślał? Czuje się w tym języku „niemal jak u siebie”, a w roku 1938 kończy dedykowane Tomaszowi Mannowi opowiadanie (*Die Heimkehr*), „w tematyce spokrewnion[e] z *Sanatorium pod KL*”²³.

To, co oznacza ta germanofilia około roku 1918, to nostalgia za Polską przez ponad wiek okupowaną, podzieloną między sąsiadów; niepolskość właściwa żydowskiemu sercu, niezdolna współbrzmieć z narodową jednością. Podobnie jak „judeobolszewizm” i socjalizm w ogóle. Być może Schulz pokładał w młodości jakieś nadzieje w socjalizmie – jak wielu innych: „Wolno sądzić – pisze Paweł Korzec – że z powodu antysemityzmu i emancypacyjnego charakteru sloganów propagandy sowieckiej znaczący odłam młodzieży żydowskiej żywił jakieś prosowieckie sympatie”²⁴. W liście do Juliana Tuwima (którego pismo „Skamander” też było „postępowe”), Schulz wspomina dawne czasy, kiedy myślał (jeszcze, już?) o „nadludzkich, triumfalnych sił[ach], którymi kiedyś rozporządzać będzie wyzwolony i szczęśliwy człowiek”²⁵. To, co z tego się ujawnia, na przykład w *Wiosnie*, jest bardzo tajemnicze. Dlaczego w tej noweli z lat trzydziestych jest tyle pochwał jakiejś najwyraźniej historycznej wiosny, która nigdy nie jest nazwana? Intrygujące są wyrażenia, które wydają się mieć konkretną treść polityczną i angażować autora: wiosna, o której mowa, to była olśniewająca i jaskrawa

²³ Ibidem, s. 149.

²⁴ P. Korzec, op. cit., s. 112.

²⁵ B. Schulz, *Księga listów*, op. cit., s. 46.

pora roku, krwistoczerwona. Co prawda, „w każdej [wiosnie] jest to wszystko: nieskończone pochody i manifestacje, rewolucje i barykady”, lecz „[t]a jedna wiosna miała odwagę wytrwać [...] chciała się wreszcie naprawdę ukonstytuować, wybuchnąć na świat wiosną generalną i już ostateczną”²⁶. Podobnie jak w *Ptakach*, opowiadanie to jawi się zrazu jako formalna gra, medytacja osnuta wokół pewnego tematu, koloru, pory roku; lecz czerwień i wiosna mają nieunikniony wydźwięk polityczny.

Socjalizm i germańskość łączą się w tym, co w judaizmie niewysłowione. Niemcy, w okupowanej Polsce podczas Wielkiej Wojny, to była również wolność dla gazet wydawanych w jidysz, wcześniej zakazanych przez Rosjan; dla Schulza, podobnie jak dla Kafki, wyłania się kwestia stosunku do jidysz. Schulz mógłby, gdyby chciał, pisać w jidysz – jak wielu jego współczesnych, jak jego przyjaciółka Debora Vogel (która publikowała swe polskie wiersze w przekładach na jidysz robionych przez Rachel Auerbach²⁷). Pisanie po polsku, w jidysz lub po hebrajsku wynika w latach trzydziestych z pewnego wyboru politycznego, stanowi wyraz pewnej tożsamości. Chodzi rzeczywiście o tożsamość: Schulz postanawia nie nazywać po imieniu żydowskość polskiej – swoich rodziców i ludu galicyjskiego. A przecież w *Sklepiach cynamonowych* chodzi właśnie o nią, mimo jej wykreślenia i w jego konsekwencji. Najbardziej znamienym tego przykładem jest autocenzura, która wpisuje się w samo opublikowanie *Wiosny*: ukazawszy się początkowo w prowincjonalnym czasopiśmie (chełmskiej „Kamenie”), opowiadanie to pomija, kiedy ukazuje się w warszawskim „Skamandrze”, całe przywołanie żydowskiej Paschy: jej „wielki teatr”, przywodzący autorowi na myśl starożytną wiosnę egipską, wiosnę plag i nieszczęść, „noc wiosenną przykrą i obcą”, pełną gadów, z lamentami rodziców oplakujących gwałtowną śmierć pierworodnych synów”. Według Jerzego Ficowskiego taka cenzura miałaby być podyktowana względami estetycznymi i dotyczącymi samego utworu, gdyż tekst zbyt jednoznacznie mówił o obrzędach żydowskich. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że zabójstwa dzieci wielokrotnie dostarczały w okresie międzywojennym pretekstu do pogromów, jak można powstrzymać się od myśli, że ustęp ten został przez Schulza usunięty, ponieważ przypominał niebezpieczny temat rytualnej zbrodni żydowskiej?

5

A jednak Schulz mówi o żydowskim wyobcowaniu to, co najistotniejsze. Historia polskich Żydów, od narodzin Schulza do jego śmierci, rzuca ostre światło na oba

²⁶ B. Schulz, *Wiosna*, [w:] idem, *Opowiadania, wybór esejów i listów*, opracował J. Jarzębski, Ossolineum (BN), Wrocław et al. 1989, s. 134.

²⁷ Korespondencja z Deborą Vogel, [w:] B. Schulz, *Księga listów*, op. cit.

jego zbiory opowiadań, wydobywa je z fantastycznej i formalistycznej błahości. Opublikowane w roku 1934, 1937, odmalowują one, mimo swej abstrakcyjności, pewien obraz ówczesnej Polski – zbiorowego szaleństwa, rosnących w potęgę mrocznych sił.

Weźmy opowiadanie *Sanatorium pod Klepsydrą*. Pociąg (archaiczny, na bocznej linii) wiezie w nim bohatera do nieprawdopodobnego sanatorium, w którym jego ojciec przedłuża dziwne życie, życie pośmiertne, które nie jest jednak życiem w zaświatach. Rzecz dzieje się nigdzie, w jakimś onirycznym mieście, które ma jednak tę samą topografię, ten sam rynek, na którym ojciec wynajmował identyczny kram, co miasto rzeczywiste, to ze sklepami cynamonowymi i ulicą Krokodyli – odzwierciedlenie miasta, w którym poruszenia rzeczywistości ulegają zniekształceniu i przytłumieniu.

„Już zbliżając się do rynku widzimy ruch niezwykle. [...] Dochodzą nas nieprawdopodobne wieści o wtargnięciu nieprzyjacielskiej armii do miasta”²⁸. Jak to – dziwi się syn – „[w]ojna nie poprzedzona pociągnięciami dyplomatycznymi? [...] Wojna z kim i o co? Informują nas, że inwazja nieprzyjacielskiej armii ośmieliła partię malkontentów w tym mieście, którzy wylegli na ulice z bronią w rękę, terroryzując spokojnych mieszkańców”. A właśnie maszeruje grupa owych zamachowców, „w czarnych cywilnych ubraniach z białymi rzemieniami skrzyżowanymi na piersi”²⁹. Karabiny są gotowe strzelać do tłumu; jest w tym jednak jakaś mistyfikacja, milczące porozumienie, w oddziale rozpoznaje się znajome twarze. Niejednoznaczność.

W parku miejskim chrabąszcze dogorywają wokół latarni: „Niektóre opadły gramoliły się na piasku niedołęźnie, z wypukłym grzbietem, zgarbione twardymi pokrywami, pod które próbowały złożyć rozpostarte delikatne błony skrzydeł”³⁰. Przechodnie idą jednak dalej, obojętni.

Miasto pełne jest psów. Największy strach budzi ten z sanatorium; na szczęście jest uwiązany na łańcuchu. I Schulz podsuwa pewną moralną symbolikę: ów pies okazuje się nagle człowiekiem – człowiekiem zniekształconym przez nienawiść. „I tam właśnie, w tych czeluściach pasji, w tym konwulsyjnym zjeżeniu wszystkich fibrów, w tej furii szaleńczej wściekle oszczekującej koniec skierowanego doń kija – był on stuprocentowym psem”³¹. Psia natura jest cechą wewnętrzzną. Ów mężczyzna przywiązany do żelaznego kółka to znowu Schulz z autoportretów ukazujących go jako psa, jego haniebna zwierzęcość; na przykład figura wrogości, jaką odczuwa w tym momencie wobec starego ojca, który drepce u jego boku w mieście ze snu...

28 B. Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, op. cit., s. 271.

29 Ibidem, 271.

30 Ibidem, s. 272.

31 Ibidem, s. 273–274.

Ale lektura „realistyczna” też nie jest pozbawiona sensu: ten tekst sprzed roku 1930 odmalowuje też Polskę z okresu swej publikacji, tej po roku 1934. Nie trzeba brać dosłownie odrazy Schulza publikującego swój drugi tom opowiadań, złożony – jak powiada – z tekstów zalegających na dnie szuflady: niedopowiedzenie jest nie tyle estetyczne co polityczne: jak można pozostawać w mieście, które gości Goebbelsa, pogromowe komanda, które akceptuje współnictwo motłochu i państwa? Chrabąszcz, bliski krewny karalucha Samsy z *Przemiany*, dogorywa w parku publicznym, który nie jest publiczny dla wszystkich, bo jest terytorium zakazanym dla Żydów i psów. Człowiek-pies, w samym tekście, nie jest jedynie alegorią wypływającą z niskich instynktów Schulza, lecz, obiektywnie, jest to „introligator, krzykacz, mowca wiecowy i partyjnik – człowiek gwałtowny, o ciemnych wybuchowych namiętnościach”³². Jak wytłumaczyć tajemnicze „koleżeństwo” (bardzo bliskie politowania), które zatrzymuje narratora przy tym monstrum? Doskonale klarowny przykład zdrady siebie samego, współdziałania z tym, co jest wam najbardziej wrogie.

Należałoby się wynieść – taka jest odpowiedź. To właśnie jest w gruncie rzeczy przesłanie *Sanatorium*, niezależnie od okresu, w jakim zostało napisane. A dlaczego Schulz, Żyd, który gdzie indziej daje wyraz swej odrazie do rozszalałych namiętności motłochu, nie wyemigrował? „Szczęście, że ojciec już w gruncie rzeczy nie żyje, że go już to właściwie nie dosięga – myślę z ulgą... [...] Żegnaj ojczy, żegnaj miasto, którego już nie zobaczę”³³. I bohater odjeżdża pociągiem – aby uciec od tamtej Polski, od tych ponurych dni, kiedy miasto płonie, kiedy mnożą się psy. Z jednej i drugiej strony: pies to zarazem Żyd i Polak, ofiara i kat. Jak zerwać więź między nimi? Koniec opowiadania – Józef zadomowiony na dobre w pociągu, który donikąd nie jedzie – potwierdza brak wyjścia, niemożność zarazem obiektywną i subiektywną – niemożność pozostania, niemożność wyjechania³⁴.

To, że w twórczości Schulza pełno jest irracjonalności, nedorzeczności i śmieszności, snów, które rodzą monstra (psy), to efekt żydowskiego koszmaru. „Wojna nie poprzedzona pociągnięciami dyplomatycznymi?” Cały okres międzywojenny jest bowiem nieogłoszoną wojną „przeciwko Żydom”, w której przemoc (przeciwko spokojnym obywatelom miasta z sanatorium, przeciwko niezwykle spokojnemu Schulzowi) znajduje wyraz w pogromach i codziennych ekscesach; ale również w celowej i milczącej polityce dyskryminacyjnej: „cichy pogrom”, po-

³² Ibidem, s. 273.

³³ Ibidem, s. 276.

³⁴ Na temat emigracji polskich Żydów w okresie międzywojennym zob. artykuł Janine Ponty w „Yod”, czasopiśmie Szkoły Języków Wschodnich, nr 23. Dlaczego trzy miliony Żydów nie wyemigrowały? Ponieważ nie wyjeżdża się tak łatwo, ponieważ kocha się swój kraj, a także: „Czy trzeba wyjeżdżać dlatego, że ten drugi was odrzuca, kiedy jest się przekonany, że ma się słuszość?” (s. 29).

wiada Paweł Korzec³⁵, stopniowo zubażający i marginalizujący całą mniejszość, czyniący z niej obiekt zbiorowej paranoi. Morderczy chaos: nie ma litości dla kobiet, dla nieszczęśników, koniec z tradycyjnymi polskimi wartościami. Szkoły uczą donosicielstwa i zabijania, kościoły rozpuszczają pogłoski o rytualnych mordach; fale pogromów w różnych miastach.

„Prywatna” dwuznaczność sanatorium pod klepsydrą, będącego zarazem kostnicą i domem dla ozdrowieńców, także odsłania żydowski status: między śmiercią i życiem, między psem i wilkiem, w stanie zawieszenia. Nienazwane piekło, wybrukowane kojącymi deklaracjami. Pociąg jest tam początkiem i końcem, absurdalny pociąg, który donikąd nie jedzie. Od chwili odzyskania niepodległości Polacy wyrzucają swych Żydów przez okna jadących pociągów. Miejsce niemożliwej kohabitacji żydowsko-polskiej, jak skute łańcuchami pary ludzi u Goi, pociąg Schulza nie jest bynajmniej pokojową metaforą podróży, a nawet ludzkiego błąkania się³⁶. Symbol śmiertelnego wykluczenia, podobnie jak nożyczki do obcinania żydowskich bród, nieznośna inność. *Numerus clausus*, getto ławkowe – zakazane parki: wszędzie psy, chrabąszcze i karaluchy.

6

Emeryt (napisany przed rokiem 1930, opublikowany w 1937) jasno przedstawia lub bardziej rozwija żydowski sposób przeżywania zdarzeń – tajemnicę i upokorzenie odrzucenia. Opowiadanie przywołuje codzienne doświadczenie nauczyciela rysunku i jego wspomnienia. Lecz i w tym wypadku wydarzenia aktualne nadają inną perspektywę rojeniom Schulza. Emeryt, który tutaj mówi, na modłę narratora *Notatek z podziemia*, jest raczej jednym z owych Żydów nagle pozbawionych pracy, których Schulz wszędzie widywał, a których Vishniac fotografował około roku 1937³⁷ – którzy nagle stali się bezużyteczni i wyrzuceni na margines, osłupiali i zawstydzeni. Emerytura bohatera ma w sobie coś niewłaściwego, jeśli nie niezgodnego z prawem, jak gdyby korzystał on przesadnie (czyli nie umierając po osiągnięciu pewnego wieku) z ustawodawstwa socjalnego; jego winą jest to, że wciąż istnieje. Milczenie i niedomówienia innych przywodzą na myśl fałszywą przenikliwość antysemitę, jego zadowolenie z tego, że jest inny, jego troskę o unikanie wszelkiego zarażenia; czyni się w duchu znak krzyża, by ochronić się przed przemianą – w emeryta, w Żyda? Co się tyczy samego zainteresowanego, to zastanawia się on nad niewyraźną „innością”, która wywołuje takie postawy, innością nieuchwytną, którą wszyscy wyolbrzymiają

³⁵ Op. cit., s. 136.

³⁶ Zob. na przykład Israël Joshua Singer: „Im bardziej zbliżali się do granicy [polskiej], tym polscy podróżni stawali się zuchwalsi, ślepa nienawiść opanowywała atmosferę, groźby i obelgi dobiegały zewsząd...” (*Les Frères Ashkénazi*, Stock, Paris 1982, s. 349).

³⁷ R. Vishniac, *Un monde disparu*, Éditions du Seuil, Paris 1984.

w dobrym i złym znaczeniu: „Mój stan! [...] Może jest w nim pewien nieznacznym mankament zasadniczej natury! [...] Ale nie mogę znieść przesady, z jaką wyogromniają znaczenie pewnego faktu, pewnego rozróżnienia, w istocie jak włos cienkiego”³⁸. Dzieci nie są tak dziecinne, uznają starego człowieka za jednego ze swoich.

Schulz wyobraża sobie i w ten sposób konkretyzuje swe własne przeniesienie na emeryturę lub zwolnienie z pracy: przerwanie pewnego porządku, koniec banalnego życia, normalności. Czy też raczej pisarstwo fantastyczne najlepiej nadaje się tu do wyrażenia banalności tego, co anormalne, zła, Historii dotyczącej nagle zwykłego człowieka, jakim był Schulz. To, co opisuje ta nowela, niebędąca bynajmniej urojeniem, to codzienna rzeczywistość zbiorowego wykluczenia. A jednak emeryt stara się zrozumieć; czyż przyczyną odrzucenia nie jest jakaś osobista wina? Jak wyobrazić sobie takie cierpienie bez żadnego powodu?

Bo to przecież kara – zanim się odejdzie, a może właśnie dlatego – nie istnieć już dla nikogo. Stąd bierze się wdzięczność emeryta za najdrobniejszy kontakt, choćby i za kuksańca, za najdrobniejsze słówko: „Ktoś zwraca się do człowieka, ktoś powie jakieś słowo, zakpi, zażartuje – i odkwita się na chwilę. Zahacza się człowiek o kogoś, zaczepia swą bezdomność i nicność o coś żywego i ciepłego”³⁹. Towarzyszy temu również poczucie, że – odżywając dzięki uśmiechowi bliźniego – jest się kimś w rodzaju pasożyta: antysemitycznym fantazmatem, który Schulz zapewne bierze do siebie.

To dlatego, aby zmasać zarazem karę i pierworodną winę, emeryt ponownie zapisuje się do szkoły podstawowej: w czymkolwiek tkwi jego wina, powraca do punktu zero, na nowo odbudowuje swe życie od fundamentów, którymi są tabliczka mnożenia i gramatyka. Gdy ma się dobre podstawy, wszystko staje się znów możliwe: istnienie czysto polskie, identyczne i wspólne. „Nie chciałbym – mówi emeryt do dyrektora – w niczym wyróżniać się, owszem zależy mi na tym, żeby jak najbardziej zlać się, zaniknąć w szarej masie klasy”⁴⁰. A na razie zaprzeczeniem zbiorowego wykluczenia jest pisanie. Dzięki niemu Schulz emeryt własną mocą przywraca sobie istnienie wewnątrz języka polskiego.

Wrócimy jeszcze do tego opowiadania. Odrzucenie nie dotyczy jedynie ówczesnej Polski, sens polityczny nie jest prawdopodobnie najgłębszy; lecz i on się pojawia, jak być może we wszystkim, co napisał Schulz.

Przełożył Tomasz Stróżyński

38 B. Schulz, *Emeryt*, [w:] idem, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, op. cit., s. 295.

39 Ibidem, s. 300.

40 Ibidem, s. 303.