

„Mój-żeś jest, losie?”¹

Wewnętrzny namysł nad najważniejszymi kwestiami poruszonymi przez autora w eseju „Judaizm jako los” towarzyszył Wojdowskiemu od wczesnych lat sześćdziesiątych. Przemyslenia dotyczące kondycji żydowskiego losu po Zagładzie związane były z najbardziej intymnymi refleksjami dotyczącymi własnego istnienia: „Nie ma co. Trzydzieści lat darowanych. Czego można chcieć więcej? Los mnie pominął. Wyjął z tłumu i postawił po innej stronie. Rzucił mi życie jak ochłap.”² Pisarz, rozpoczynający w czasie, gdy zanotował te słowa, pracę nad *opus magnum*, „Chlebem rzuconym umarłym”, dokonywał bolesnych, egzystencjalnych konstatacji: „Jeszcze tutaj? Sam się dziwię. No tak, to kara. Karą jest za długie istnienie. Łaskawym wyrokiem, który trzeba dźwigać”.³ Postrzeganie powojennego życia jako swoistego wyroku losu zdaje się być znamieniem powszechnym dla ocalałych po Szoa, mówił o tym, między innymi, Elie Wiesel posługując się znaczącym określeniem „hańba ocalenia”. Wielokrotnie ci bohaterowie prozy Wojdowskiego, których opisał jako ocalonych, podobnie wyrażają bolesny status własnej egzystencji „po Zagładzie”.

Podjmując zamiar literackiego zapisu tamtych zdarzeń, projektując dzieło życia – opisanie getta, doświadczał Wojdowski wyjątkowego wewnętrznego udręczenia; dramatyczne wejście w przeszłość stanowiącą bolesną pieczęć duszy było, jak wspominał „zanurzeniem się we wrzątek”, powtórnym, świadomym i dorosłym przeżyciem ekstremalnych doświadczeń: „W pamięci muszę jeszcze raz znieść te same cierpienia. Nie mogę ich odepchnąć od siebie. Wracają. Dawniej, dawniej jeszcze nie wiedziałem tego, co wiem teraz.”⁴

¹ A. Suckever, tłum. J. Ficowski, „Masada”, s.21

² Cytat pochodzi z zachowanych w archiwum autora zapisków („Trzydzieści lat...”) nie opatrzonych datą, które można uznać za zanotowane we wczesnych latach sześćdziesiątych; Wojdowski urodził się w 1930 roku.

³ Ibidem

⁴ Ibidem

Ostateczna samotność („Szczęśliwi dawni grzesznicy, mieli Boga ku pomocy”), jaka towarzyszyła pisarzowi już od dawna, czyniła samą egzystencję jedynie bolesnym trwaniem: „Można żyć i każdą chwilę życia darzyć niechęcią. Tortura. Takie życie jest torturą. Czym jeszcze? Bólem i odrazą. Nikomu tego nie móc wyznać. Ciężko.”⁵ Wieloletnia, trudna praca nad tekstem „Chleba...” była nie tylko rezygnacją z dotychczasowej strategii pisarskiej („Wakacje Hioba”), ale przede wszystkim przejściem na „tamtą stronę”, swoistym zobowiązaniem zaciągniętym wobec umarłych. Myślenie współczesnego Hioba zdominowała zarówno pamięć jak i świadomość możliwości powtórzenia Zagłady, co po latach przyniosło zdecydowaną diagnozę współczesności zapisaną przez Wojdowskiego w eseju „Judaizm jako los”: „totalna rozprawa z judaizmem była wyłącznie precedensem tego, co zagraża gatunkowi ludzkiemu”.⁶

Swoista dwutorowość wyznaczająca od czasu debiutu (1962 r.) drogę twórczą pisarską Wojdowskiego trwała do początków lat osiemdziesiątych;⁷ w ostatniej fazie twórczości autor całkowicie skupił się na tematyce dotyczącej żydowskiego losu. Wówczas powstały opowiadania zamieszczone w tomie „Krzywe drogi” i powieść „Tamtą stroną”; wówczas również napisał Wojdowski niezwykle ważki tekst eseistyczny zawierający *summę* judaizmu, jaki wykształcił się w europejskiej diasporze .

O fundamentalnym postrzeganiu własnego życia jako „przedłużenia tamtej ucieczki”, o poczuciu stale towarzyszącego zagrożenia, stałym odnoszeniu postrzeganego świata do doświadczeń kluczowych, najważniejszych dla tych, których łączy „podobieństwo biografii i tożsamość doświadczenia” pisał Wojdowski w liście do księdza Grzegorza Pawłowskiego.⁸ W szkicu listu wspominał własną

⁵ Ibidem

⁶ B. Wojdowski, Judaizm jako los, [w:] „Puls”, 1993, nr 3; w nawiasach – numer strony

⁷ W roku 1966 wydany został „Konotop” (powstał już w trakcie pracy nad „Chlebem...”. W latach siedemdziesiątych powstawały opowiadania, które złożyły się na tom „Maniś Bany” (1980).

⁸ W dzienniku pod datą 23.05.66 Wojdowski zanotował: „Dzisiaj zabrałem na przechadzkę notes, artykuł ks. Grzegorza Pawłowskiego (Jakub Hersz Griner) „Moje życie” z <Tygodnika Powszechnego>”, zaś pod datą 25.06.66 znajdujemy zapis: „Dzisiaj naszkicowałem brulion listu do ks. Grzegorza Pawłowskiego (Jakuba Hersza Grinera). Nie potrafię powściągnąć tego zamiaru, aby nawiązać z nim korespondencję. To dla mnie sprawa wielkiej wagi. I tak mu też napisałem. Obawiam się tylko go urazić w czym. To dopiero musi być dziwak! Czytałem jego wspomnienia w <Tygodniku Powszechnym>, wruszony. czyżbym odnalazł swoje „pokolenie”? Ciekaw jestem czy on zna hebrajski? W semin. duch. uczył chyba?”; w archiwum pisarza zachował się rękopis listu (niewysłanego?) do księdza Pawłowskiego. Wspomnienia ks. Pawłowskiego, księdza pochodzenia żydowskiego, opublikowane zostały w „Tygodniku Powszechnym” w 1966 roku, nr 10. Wojdowski

samotność, fakt, iż nie znalazł dotychczas nikogo, kto rozumiałby jego „ówczesną a i dzisiejszą sytuację – Żyda? Polaka?”. Rozważając współczesną kondycję polskich Żydów podkreślał pisarz stosunek do miejsca zamieszkania, własne „przywiązania” do Polski, „do kraju, w którym człowiekowi jest tak ciężko żyć (...), mocniej się przywiązujesz.”⁹ Jedyne raz wypowiada się chyba wówczas na piśmie (choć czyni to w prywatnym liście) autor „Chleba...” : podejmuje wątek emigracji do Izraela (był rok 1966 – AM) – i odrzuca taką możliwość: „Żyd co wrósł w Polskę nie znajdzie sobie miejsca już nigdzie. Tym bardziej w Izraelu.”

Po latach, w roku 1989, zmienił – najpewniej pod wpływem własnych diagnoz i przemyśleń tę radykalną opinię. W liście do Alexandra Zviellego pisał: „Piszę w tym języku i tu tylko mogę coś zrobić. Trzyma mnie język. (...) Dzisiaj, kiedy jest już za późno, mam 59 lat (...), mogę Panu powiedzieć, że jedyne czego w życiu żałuję: że w 1945 roku od razu po wojnie nie wyjechałem do Izraela.”¹⁰

Wojdowski wielokrotnie (m.in. także w liście do Jerzego Turowicza z roku 1989)¹¹ sam siebie określał następująco: „Nie jestem Polakiem pochodzenia żydowskiego, jak chcą niektórzy, ale Żydem polskiego pochodzenia, z którego jestem dumny.”¹²

Podjęta w początku lat sześćdziesiątych, wieloletnia praca nad wydaną w 1971 roku powieścią i późniejszymi opowiadaniem dotyczącymi żydowskich losów czasu wojny („Mały człowieczek...”), przyczyniały się do coraz większej koncentracji Wojdowskiego i skupienia myśli nad współczesną kondycją żydowską.

O ile „Chleb...” i opowiadania z tomu „Mały człowieczek...” mogły być odczytywane jako zapis rozpadu świata, całkowite zniszczenie wspólnoty religijnej i społecznej, jakie wyznaczały istnienie judaizmu w diasporze, o tyle teksty z lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych („Krzywe drogi”, „Tamta strona”) przynosiły diagnozę tragiczną, stały się zapisem całkowitej samotności, egzystencjalnego „naznaczenia” ocalałych, trwania nielicznych żyjących albo stale w „tamtym” świecie za murem, wyobcowanych, albo podejmujących radykalne decyzje

uwieczni jego nazwisko w mikropowieści wydanej już po śmierci pisarza, zatytułowanej „Tamta strona”.

⁹ Cytaty podaję za zachowanym szkicem listu

¹⁰ List do Alexandra Zviellego z 30.04.1989; kopia w moim posiadaniu. Zachowuję pisownię oryginału.

¹¹ List do Jerzego Turowicza z 5.11.1989; kopia w moim posiadaniu

¹² Dziennik, 7.07.1984. Zvielli był dziennikarzem, pracował w „The Jerusalem Post”.

przedstawicieli młodszego pokolenia (Adam udający się na emigrację z opowiadania „Pascha”, wybór Anki z opowiadania „Krzywe drogi”).

Od roku 1989 Wojdowski zaczął pracować nad esejem „Judaizm jako los”, pierwszy szkic tekstu powstał w listopadzie¹³; planowane do rozważenia kwestie miały dotyczyć wiary i języka, tradycji i kształtowania się narodu żydowskiego, specyficznego paktu, przymierza z losem, wielowiekowej zgody na tragizm obecny w jego dziejach i specyficznego, filozoficznego poczucia humoru.¹⁴ W ostatecznej wersji, znacznie zredukowanej w stosunku do pierwotnych zamierzeń, esej zawiera wyjątkową, klarowną i precyzyjną diagnozę dwudziestowiecznego żydowskiego losu.

Pisarz wskazał kolejne etapy zasadniczych zmian – od rozpadu wspólnoty religijnej i walki społecznej o równouprawnienie w krajach diaspory, poprzez ratowanie egzystencji w dobie Szoa – aż do poszukiwania podstaw bytu po likwidacji wspólnoty, poszukiwania wyznaczonego pytaniami o status ontologiczny współczesnego Żyda. Opisując dwudziestowieczny żydowski los, wychodząc przy tym od najbardziej osobistych doświadczeń, charakteryzował pisarz kolejne fazy – dramat socjalny (m.in. klęska asymilacji i innych prób współżycia społecznego), dramat egzystencjalny (odmowa prawa do istnienia, jaką naznaczono Żydów w czasie Szoa), ontologiczny dramat tych, którzy zadają sobie pytanie: „Co znaczy być Żydem?” (po Zagładzie, tam, gdzie diaspora legła w gruzach). Zagłada stała się kresem zarówno koncepcji asymilacyjnych, judaizmu wywodzącego się z Haskali (Oświecenia), kresem ideałów bundowskich, wyznaczonych trwaniem przy kulturowej odrębności czy wreszcie także końcem bytu tych religijnych żydowskich wspólnot, które istniały przez wieki niejako obok innych grup społecznych w narodowych państwach europejskich. Pisarz określał to zjawisko precyzyjnie: „Stając nieosłonięty

¹³ Wersje tekstu znacznie różniły się od siebie; w jednej z nich, pierwszej, duży fragment poświęcony został osobistym wspomnieniom dotyczącym tużpowojennych doświadczeń pisarza, pobytu w internacie RTPD w Orlinku koło Karpacza i doświadczonego tam swoistego wyróżnienia – naznaczenia (podobnie jak część chłopców przebywających w internacie) „byciem Żydem” czyli „Obcym”.

¹⁴ Przed powstaniem pierwszych szkiców eseju pisarz ułożył tak właśnie brzmiący plan pracy. Ostateczna wersja tekstu została wydrukowana w piśmie „Puls”, 1991, nr 5-6

na progu ontologii nie mam już za sobą wspólnoty, do której tradycja nakazuje mi się przyznać, ani nie mam przed sobą wspólnoty, która mnie przyjmie: jestem sam, więzi uległy zerwaniu, powinności wobec celu i wartości życia unieważnione i nie chronią mnie pozory, ponieważ przekroczony został próg bytu." (s. 61, podkreśl. - AM).¹⁵

Wojdowski wyraźnie nie traktował ani państwa Izrael, ani tych odmian judaizmu – od liberalnego i reformowanego po konserwatywny i ortodoksyjny – jakie rozwinęły się w przede wszystkim w Ameryce jako prawowitych dziedziców europejskich Żydów. Państwo wytworzyło bowiem odmienną kulturę, nie kontynuowało fundamentalnych dla diaspory linii rozwoju, zaś amerykański judaizm jawił się pisarzowi – co widać jaskrawo w postaciach gości z powieści „Tamtą stroną” – jako *bête noire* diaspory.

Tak radykalne opinie wpływały nie tylko z osobistych doświadczeń pisarskich, ale także – z nieznamości powojennego dorobku światowego (także – amerykańskiego) judaizmu. Poznaniu myśli współczesnego judaizmu nie sprzyjał bowiem w latach PRL-u, jak już wspominałam, niemal całkowity brak dostępu do tekstów myślicieli i filozofów żydowskich. Dla Wojdowskiego jedynie europejska diaspora stanowiła *summę* judaizmu; jej Zagłada sprawiła, iż podważone zostały podstawy żydowskiego bytu.

Współczesną kondycję ocalonego rozpatrywał pisarz w eseju jako byt nacechowany szczególną „skazą”; trwanie po Szoa było dlań dziełem przypadku, czasami swoistym przekleństwem bycia. Doświadczenie getta uznawał za kluczowe, decydujące „doświadczenie bio-psychiczne”: „Tego nie można było cofnąć ani przeskoczyć, podobnie jak stanów lękowych w późniejszych latach ukrywania się, w latach fałszywych dokumentów, ciągłych zmian miejsca zamieszkania, szantażów i ucieczek.”¹⁶

Powojenne dzieje wyznaczała, wedle Wojdowskiego, „ucięta jak nożem przeszłość”: brak jakiegokolwiek rodzinnej tradycji, brak śladów przynależności do zniszczonej Zagładą grupy społecznej czy religijnej: „Na tej tablicy świat mógł zapisać wszystko – jeśli więc nie byłby w nim zakodowany antysemityzm, jako nieodłączny składnik konstytucyjny naszego bytu, nie byłbym Żydem.” Gorzkim

¹⁵ B. Wojdowski, Judaizm jako los, „Puls” 1991, 5-6; w nawiasie – numer strony

¹⁶ „Judaizm jako los”, wersja 2

wyznaniem brzmi konstatacja pisarza: „skoro mimo spolszczenia nie zostałem Polakiem i nikt mi na to nie pozwolił, to wina jest po stronie Polski, nie mojej.”¹⁷

Szerzej refleksję tę, dotyczącą istnienia Żydów w diasporze, wśród innych nacji, już w pierwszej połowie XX wieku wypowiedział jeden z najważniejszych żydowskich filozofów, Franz Rosenzweig: „To, w jakiej mierze Żyd uczestniczy w życiu narodów, nie zależy od niego, ale od tych narodów.”¹⁸

Rozważając niepewną przyszłość judaizmu, za nieudaną próbę współistnienia z europejskimi chrześcijańskimi społecznościami uznawał Wojdowski tak wieki asymilacji jak i wszelkie zawiedzione nadzieje, jakie wśród Żydów budziły projekty lewicowych utopii, których realizacje obfitowały w tragedie ludzkie.

Podobną ocenę procesu asymilacji, tuż po wojnie, tak zapisał Emmanuel Levinas: „Mamy do czynienia z porażką asymilacji, gdyż nie uspokoiła ona nie-Żydów, nie położyła kresu antysemityzmowi; w pewnych kwestiach odnowiła jego argumentację i zapał. Lęk, niepokój, przeżarty rzekome poczucie wolności i każdy Żyd, w szerokim tego słowa znaczeniu, pozostaje marranem.”¹⁹ Bycie obcym, postrzeganie nie tylko siebie w ten sposób, ale także świadomość, iż otoczenie podkreśla Inność jednostki, związane bywało nie tylko z niepokojem i obawami, stwarzało także bolesną sytuację najgłębszego zawstydzenia bytem.

Własne zakłopotanie i „pomieszanie”, jakie towarzyszyło na co dzień jednostkowemu istnieniu ocalonego, silnie odczuwanemu w realiach powojennej polskiej rzeczywistości, wspomina Wojdowski opisując lekturę różnych tłumaczeń biblijnych i oryginału tekstu: „Słownik miałem rosyjsko-hebrajski, niezły chociaż literacki, za to nadający się do moich celów, a słowa wypisywałem na wąskich złożonych kartkach papieru. Kiedy do mojego pokoju w domu pracy twórczej w Oborach wtargnęło dwóch kolegów literatów, nastąpiła scena, której nigdy nie zapomnę, zaczęli krzywić się z obrzydzenia, prychać, krzyczeć na widok tych <paskudnych> znaków i perswadować mi przyjaźnie, żebym to rzucił. <Polski pisarz

¹⁷ „Judaizm jako los”, wersja 2; B. Wojdowski, Judaizm jako los, „Puls” 1991, 5-6, s. 70 – zdanie to w wersji wydrukowanej brzmi nieco inaczej: „Na tej tablicy świat mógł zapisać wszystko, skoro więc nie byłby w nim zakodowany endemiczny antysemityzm, jako powszechny składnik bytu, nie stałbym się dla innych stereotypem Żyda.”

¹⁸ Franz Rosenzweig, autor „Gwiazdy zbawienia”, zapisał to zdanie w jednym z listów. Cyt. za: E. Levinas, „Trudna wolność. Eseje o judaizmie”, Gdańsk, 1991, s. 207

¹⁹ E. Levinas, op. cit., s. 272-273; marranami nazywano (z hiszpańskiego) Żydów przymusowo „nawróconych” na chrześcijaństwo, którzy skrycie dochowywali wierności judaizmowi.

– wołali – i coś takiego?>. Chytrze bronilem się, że to nie język żydowski, ale starohebrajski i klasyczny, co było z mojej strony tchórzostwem”.²⁰

O fundamentalnym doświadczeniu kształtującym całość istnienia po-Szoa świadczą wypowiedzi niemal wszystkich ocalonych: „Na lewym przedramieniu noszę oświęcimski numer, który jest krótszy niż Pentateuch czy Talmud i daje bardziej gruntowną wiedzę. Jest także czymś bardziej wiążącym niż podstawowa formuła żydowskiej egzystencji.”²¹ Ocalenie stawało się wyjątkowym znamieniem, refleksji nad istnieniem ocalonych poświęcił Wojdowski nie tylko utwory prozatorskie („Krzywe drogi”, „Tamta strona”), ale także wiele nader intymnych notatek i zapisków, prowadzonych przez wiele lat: „Nie mogę przyjąć ocalenia jako daru losu. Dlaczego? Bo musiałbym milcząco potępić tych, których ominął ten dar.”²² Tych, którzy przeżyli Zagładę charakteryzuje dziwny status ontologiczny, ich byt rozdzielony został na zawsze; trwale, stale obecne istnieje w nich poczucie „tamtej strony”, czego pisarz doświadcza nader radykalnie: „Mam za sobą długotrwałą zaprawę: przez całe życie jedna nogą po tamtej stronie, jak widmo”.²³

Tożsamość wiązała się nie tylko z „obcością w świecie” ocalonego z Zagłady, Innego, „naznaczonego”, ale także z poczuciem wyjątkowej odpowiedzialności. Z jednej strony była to odpowiedzialność wobec tych, którzy ocaleni nie zostali, z drugiej zaś – specyficzna odpowiedzialność za świat: „Jak u progu ostatniego stulecia pisał Chaim Wołóżyner, ulubiony uczeń Gaona z Wilna (...), Żyd jest rozliczany i odpowiada za całą budowlę stworzenia. Istnieje coś, co angażuje człowieka jeszcze mocniej, niż zbawienie duszy. Tożsamość żydowska nie jest (...) łagodną obecnością siebie dla siebie, lecz cierpliwością, i zmęczeniem, i ciężarem odpowiedzialności; twardym karkiem dźwigającym wszechświat.”²⁴

Wojdowski, w eseju „Judaizm jako los” wyjątkowo precyzyjnie pokazuje drogę i współczesny status żydowskiego „niemożliwego” istnienia – „na pozycji dalej

²⁰ Bogdan Wojdowski, Niewolnicy Boga czy idea przymierza?, „Masada”, jesień 1991, s. 189

²¹ Jean Amery, „Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten“, München 1966, s. 148 - „Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer, dies liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel der jüdischer Existenz“ (przyczone tłum. AM.)

²² Z niepublikowanych notatek zatytułowanych „Myśli, widoki, fragmenty”, s. 21

²³ Notatka z 5.07.1984

²⁴ Cyt. za: E. Levinas, op. cit., s. 54

posuniętego wyobcowania, niż kiedykolwiek w historii, (s. 61, podkreśl. – AM). Nie chroni ocalonego ani gmina wyznaniowa, ani wspólnota kulturowa, ani stan zawodowy, „jako jednostka uosabia [on – AM] wysoce niewygodnego świadka wartości unicestwionych” (s. 61).

Pamiętać należy, iż Wojdowski postrzegał judaizm nie tylko w kategoriach religijnych; uznawał, że judaizm jest cywilizacją; nie było to odosobnione stanowisko; podobnie postrzegało judaizm wielu – nie tylko żydowskich - myślicieli.²⁵ Gdy zatem w dziejach cywilizacji nastął czas wyjątkowy, czas, kiedy „był Żyda został poddany w wątpliwość, (podkreśl. AM), (...) jako tego, co może być fizycznie zgładzony za pomocą środków eksperymentu technicznego, i jako tego, co winien być bezkarnie zgładzony przez kulturę, która go w myśl założeń historycznych uprzednio wyklucza” (s. 62), oznacza to zasadniczą zmianę istnienia. Przemiana, która się dokonała dotyczyła przejścia z dramatu socjalnego (gdy trwała wspólnota religijna, ekonomiczna, społeczna), przez dramat egzystencjalny (gdy Żydom odmówiono prawa do istnienia) aż po „wtrącenie w dramat ontologiczny” („jak być Żydem po Zagładzie”).

Wedle pisarza żydowskie życie po Zagładzie w tym sensie stało się niemożliwe, że w diasporze zabrakło podstaw do bycia Żydem.

To, co najgłębiej dotknęło żydowską społeczność diaspery i przyczyniło się do zmiany świadomości, było skutkiem zmniejszania się (od XVIII i XIX wieku coraz wyraźniejszego) znaczenia wspólnoty religijnej i skutkiem całkowitego zniszczenia w czasie Szoa wspólnoty społeczno-ekonomicznej, wszelkich kulturowych podstaw. Zasadnicza była zmiana pamięci. Levinas pisał: „pamięć męki przeżytej przez judaizm w latach 1940-1945 sprawiła, że świadomość swego wyjątkowego przeznaczenia zyskali ludzie, którzy (...), zdawali się ujmować [przedtem – AM] całość swej egzystencji w jasno określonych zachodnich kategoriach narodu, państwa, sztuki, klasy zawodowej. Jest to nowe doświadczenie”.²⁶ Levinas podkreślając „nowość” tego doświadczenia, dostrzega także jego bezpośredniość i negatywność, szczególne wyróżnienie.

²⁵ Pisali o tym m.in. Mordecai Kaplan (w: „Judaism as a Civilisation”) i współcześni filozofowie (Leibowitz)

²⁶ E. Levinas, op. cit., s. 170

Doznanie i przeżycie samotności ostatecznej stało się udziałem skazanych na Zagładę i ocalonych: „Pośród milionów ludzkich istnień, które spotkała wtedy nędza i śmierć, Żydzi poznali j e d y n e w swoim rodzaju doświadczenie c a ł k o w i t e g o opuszczenia. (...) Cierpienie dzielone wspólnie z ofiarami wojny nabrało j e d y n e g o w swym rodzaju znaczenia prześladowania masowego, które jest absolutne, gdyż paraliżuje już w samym zamierzeniu wszelką ucieczkę, z góry odrzuca wszelkie nawrócenia, zabrania jakiegokolwiek wyrzeczenia się siebie, jakiejkolwiek apostazji (...) i w ten sposób osiąga samej niewinności istoty przywiedzionej do o s t a t e c z n e j t o ż s a m o ś c i.”²⁷

Myślę, iż o tym właśnie rodzaju ostatecznej tożsamości wypowiadał się Wojdowski uznając, iż judaizm w kulturze zaczął być postrzegany jako los wówczas, gdy jednostka pozbawiona została nie tylko wspólnoty, ale także, gdy byt jej został wyjęty spod prawa („Jeśli można unicestwić człowieka na tej podstawie, że istnieje...”, s. 62: „Z dramatu socjalnego (<jakie zając miejsce w walce>) wciągnięty zostałem dzięki Shoah w dramat ontologiczny” (s. 60). Dramat ontologiczny rozpoczynany pytaniem: „jak być Żydem” – uzupełnia bezradne stwierdzenie: „Nie ma takiej istoty na świecie mogącej powiedzieć jednostce jak być Żydem – jak jeszcze być Żydem” (s. 61).

Judaizm staje się losem każdego, kto podlega judeofobii, nienawiści, kto bywa współcześnie „oskarżany” o żydostwo, zaś język antysemityzmu ciągle obecny tak w publicznej przestrzeni jak i języku prywatnym znieważa wyjątkowo boleśnie.

Czas, jaki obejmuje lata powojenne, to zasadniczo inna epoka, całkowicie odmienny etap dziejów rozpoczęty Zagładą i trwaniem konsekwencji „koncentracyjnego świata”. To przekonanie łączyło Wojdowskiego zarówno z Borowskim jak i Różewiczem: „To nie prawda, że dopiero telewizja i oddalenie w przestrzeni czyni z istoty ludzkiej bezdusznego świadka, obojętnego na widok śmierci innych. W epoce Szoa po jednej stronie ulicy, za murem, ludzie maszerowali na Umschalplatz, a po drugiej stronie, przed murem, podlewali kwiatki. Szczelnie zamykali drzwi i oczy” (s. 63).

²⁷ E. Levinas, op. cit., s. 13

Zagłada radykalniej niż jakiekolwiek wydarzenie nowożytnych dziejów wyznacza odmienny etap historii ludzkości, choć można się doszukiwać – za Borowskim czy Baumanem – jej korzeni w europejskiej cywilizacji.²⁸ Skutki i konsekwencje nie tylko kryzysu europejskiej cywilizacji, ale także trwanie doświadczenia Zagłady obserwujemy w dookolnej codzienności. Wewnętrzne porażenie jednostki, jakie dokonało się w najgłębszych pokładach duchowego bycia, doprowadziło do pogardy dla wartości życia Innego. Jednym z dowodów trwałości owego porażenia ducha jest dla Wojdowskiego użycie we współczesnej polszczyźnie słowa Żyd jako obraźliwego określenia: „Skoro po upływie wielu generacji Żyd postrzegany jest przez zaprzeczenie, jako negacja pojęcia człowieczeństwa (...), słowo oznaczające zniechęconą (ocaloną) jednostkę używane jest nadal jako hańbiąca inwektywa” (s. 64).²⁹ Pisarz przywołuje konkretne zdarzenia kampanii wyborczej lat dziewięćdziesiątych, związane z walką o polityczną władzę, wskazuje na uleganie zachowaniom tych, których określa mianem szantażystów, dostrzega dziwaczne i dwuznaczne zachowania hierarchii kościelnej.³⁰ Oskarża instytucję kościoła katolickiego o utrwalenie stereotypu Żyda-bogobójcy, wytworzenie i podtrzymanie przez wieki negatywnego stereotypu, który w powojennej Polsce „może być kopiowany w niezliczonej ilości egzemplarzy pod nieobecność oryginalnego modelu” (s. 65). Najcięższym zarzutem jest - będąca skutkiem trwania pojęć, mających tak negatywne konotacje - „redukcja ontologiczna sprowadzająca byt ludzki do uprzywilejowania jedynie słusznej wiary, która świadczy o nihilizmie” (s. 64).

Wojdowski dostrzegając oficjalne wypowiedzi instytucji kościoła potępiające rasizm³¹, zauważa także praktycznie obecne w życiu polskiego katolicyzmu

²⁸ Można sądzić, iż pogląd Baumana był bliski Wojdowskiemu; w bibliotece Masady zdecydował bowiem wydać książkę Bauma „Nowoczesność i Zagłada”

²⁹ W jednej ze wcześniejszych wersji tekstu Wojdowski zapisał ostrzegawcze zdanie: „Oby nie okazało się, że z braku ostatniego Żyda – zostanie nim pierwszy z brzegu goj!”

³⁰ Wojdowski przypomina wypowiedź jednego z biskupów zapewniającego polskie społeczeństwo o tym, iż premier rządu nie jest Żydem, czego dowodem były wskazane przez hierarchę księgi metrykalne (chodziło o premiera Tadeusza Mazowieckiego).

³¹ W jednej z wersji eseju, bardziej rozbudowanej niż ostateczna, został zapisany taki osąd: „Jeśli Jan XXIII odwołał odpowiedzialność zbiorową Żydów za Deicidium, obowiązującą powszechnie przez XX wieków, to uczynił to dlatego, że położenie moralne chrześcijaństwa po Szoa było wysoce kłopotliwe, a nie dlatego, że pragnął zachwiać podstawami doktryny. Możliwe było wydanie dokumentu Nostra Aetate, niewykonalna reforma katechezy. Nikt tego zresztą nie obiecuje”. Trzeba pamiętać, iż od dawna oczekiwany dokument o Zagładzie „Pamiętamy: refleksje nad Szoah” ogłosił Kościół katolicki dopiero w roku 1998 (a więc 4 lata po śmierci Wojdowskiego). Reakcje – nie tylko żydowskie – na ten dokument były w większości wyrazem rozczarowania. Faktem jest, iż papież Jan Paweł II wielokrotnie potępił antysemityzm, doprowadził do uznania przez Watykan państwa Izrael, ale – o czym też nie należy zapominać, mimo wielu protestów środowisk żydowskich -

przyzwolenie na antysemityzm i brak reakcji wobec rasistowskich, antysemickich wypowiedzi. Alarmująco, uważając, iż właśnie w czasie ustrojowych przemian ujawniają się najbardziej stłumione, ciemne siły, wykorzystujące trwałość stereotypowych przesądów, Wojdowski wskazuje na ważkie zagrożenie: „Antysemityzm tam, gdzie istnieje pamięć zbiorowa o Treblince i Oświęcimiu, nawet przez obojętnych uznany musi być za zjawisko odrażające” (s. 67).

Omawiając dzieje europejskiej diaspory wspomina Wojdowski wielowiekowe prześladowania, przymus nawróceń (*marrani*), rozliczne oskarżenia, klęskę, jaka poniosła asymilacja, która „poprzez wiarę i kulturę nie uchroniła nikogo przed całopaleniem” (s. 72).³² Żadna forma akulturacji nie przyniosła ratunku, przetrwało przez całe wieki wyróżnienie Inności, odrzucenie Obcego. Wstrząs cywilizacyjny, jakim była Zagłada niczego tu nie zmienił. Powojenne żydowskie życie, zwłaszcza w krajach Europy Środkowej i Wschodniej opisuje autor w kategoriach wynaturzenia, krytycznie wypowiadając się również o tych Żydach, którzy brali udział we „flircie polityki z judeofobią”, co nakazywało im zapomnienie o Szoa. W rzeczywistości powojennej środkowej Europy i Rosji: „selekcja okazała się normą i kryterium rasowej odrębności, która przetrwała nazizm, a nie widać na horyzoncie żadnej siły społecznej mogącej zmienić ten stan rzeczy” (s. 73).

Tak pesymistyczna diagnoza prowadzi do ostatecznego wniosku dotyczącego żydowskiego bytu: „nie ulega wątpliwości, że wkroczyliśmy w ostatni akt diaspory” (s. 69).

Wskazując nielicznych młodych, urodzonych po wojnie, którzy, często wbrew własnym rodzicom usiłują poznawać język, religię i kulturę judaizmu, Wojdowski uznaje, iż powtarzają oni proces akulturacji „w odwrotnym kierunku”, co jest zjawiskiem bez precedensu w dziejach judaizmu. Autor eseju uznaje, że te procesy: „to przymusowa i wtórna judaizacja, świadectwo losu odtrąconej jednostki” (s. 75). Syntezę ich ujmuje jednoznacznie: „Żyd nękanym istnieniem swojego stereotypu, przed którym ucieka, szuka ontycznego zaprzeczenia tegoż stereotypu, czyli bytu nie-Żyda, a że tego osiągnąć nie może, osiąga jedynie stan świadomości naiwnej i

kanonizował Edytę Stein. Mimo wieloletnich starań nie otworzono dla historyków watykańskich archiwów z czasów wojny, o co wiele razy zabiegały różne organizacje m.in. Światowy Kongres Żydów (WJC). Wydano wprawdzie „Akta i dokumenty Stolicy apostolskiej odnoszące się do drugiej wojny światowej” (11 tomów), ale opracowane one zostały przez historyków katolickich.

wraca do punktu wyjścia czyli bytu Żyda” (s. 75). Wydaje się, jednak, że ta w ogólnych zarysach celna konstatacja, nie uwzględnia innych motywów nielicznych wyznawców judaizmu żyjących we wschodnio-europejskiej diasporze.

Dwie jeszcze, nader istotne kwestie podnosi pisarz w eseju. Niemożliwość odstąpienia od judaizmu, wyrażającą się z jednej strony przez fakt, iż nawet najbardziej głębokie odejście od tradycji nigdy nie zostanie zapomniane temu, kto odszedł, zawsze będzie bowiem postrzegany jako „Obcy” („<Przechrzta> to nie ten, który jest zbędny judaizmowi, to ten właśnie, który jest zbędny chrześcijaństwu”, s. 73).³³ Kolejny, o wiele silniej wiążący postulat wynika ze stwierdzenia, iż po epoce Szoa nie można „bezkarnie odwołać swego judaizmu”, wyrzec się tradycyjnej cywilizacji „przez przyjęcie cudzej wiary, skoro tylu, którzy dawno tę cudzą wiarę przyjęli, utraciło życie w komorach gazowych” (s. 75). Ukrywających żydowską tożsamość pisarz uznaje za tych, którzy „pragną czegoś nieludzkiego”, „fałszywej formy bytu”; asymilacja prowadziła zawsze do wynaturzeń, zaś po Zagładzie zafalszowuje istnienie wyjątkowo tragicznie.

Drugim, ważkim problemem, poruszonym w eseistycznych rozważaniach są kwestie dotyczące tożsamości; Wojdowski uważał, iż dane mu było, jako człowiekowi, który żył „cudzym” życiem, ze zmienionymi personaliami, wyrzekając się rodzinnej pamięci, doskonale poznać na czym polega fałszywa tożsamość. Był daleki także od żądania powszechnej, powierzchownej, złudnej i nieautentycznej aprobaty własnej osoby. Określając wielokrotnie samego siebie mianem „Żyda polskiego pochodzenia, to znaczy urodzonego w Polsce” pisał: „Jako Żyd – nie akceptacji żądam, lecz wolności i to mnie łączy z każdą dowolną jednostką. Myśl, że mogą mnie akceptować ludzie godni wzgardy, wywołuje we mnie wzgardę do samego siebie” (s. 66, podkreśl. – AM). Wolność, jakiej domagał się pisarz miała być prawem do indywidualnego rozpoznania własnego losu, prawem, którego Żydom odmawiano na polskich ziemiach zarówno w czasie okupacji (niemieckie określenia Zagłady to wszak „przesiedlenia na Wschód”, „Akcja”, „Ostateczne rozwiązanie”) jak i w latach powojennych (antysemicka propaganda wskazywała jako wrogów - „syjonistów”).

³² O całkowitej klęsce asymilacji, szczególnie wyrazistej gdy znamy losy Żydów niemieckich mówił też Isaiah Berlin. R. Jahanbegloo, Rozmowy z Isaiahem Berlinem, Warszawa, 2002, s. 44-45

³³ Wojdowski twierdził, iż „akulturacja Żydów osiąga pewien próg, którego przekroczyć nie może, rozwija się w kręgu pozorów, obyczajów, zmiennych więzi politycznych, ale nie przenika doświadczenia egzystencjalnego”; ibidem, s. 73

W judaizmie wolność może jednak poprzedzać coś jeszcze; jak pisał Levinas „być może ostateczna esencja Izraela, jego fizyczna esencja, uprzednia wobec wolności, jaka odcisnęła piętno na jego historii (...) być może ostateczna esencja Izraela wypływa z jego wrodzonej skłonności (...) do wystawienia się na prześladowanie. Nie chodzi o mistyczną ekspiację. Być prześladowanym, być winnym nie popełniwszy winy, to nie grzech pierworodny, lecz odwrotna strona uniwersalnej odpowiedzialności – odpowiedzialności za Innego – dawniejszej niż wszelki grzech. Ta uniwersalność jest niewidoczna! Odwrotna strona bycia wybranym, które ustanawia *ja*, zanim jeszcze osiągnie ono wolność, by podjąć ten wybór.”³⁴ Proponując taką interpretację i odczytanie wolności w judaizmie, filozof zobowiązuje także i tych, którzy postrzegają jednostkę wystawiającą ich na tę niełatwą próbę: „Niech *inni* sami zdecydują, czy zechcą tego nadużyć. Niech wolne *ja* wytyczy granice tej odpowiedzialności lub niech domaga się jej pełni. Ale będzie mogło to uczynić tylko w imię tej pierwotnej odpowiedzialności, w imię tego judaizmu.”³⁵

Bliska, jak sądzę, mogłaby być przywołana powyżej postawa także Wojdowskiemu, świadomie rozróżniającemu akceptację, z której rezygnuje, w imię stanowczego żądania wolności. Wolność taka ograniczona być może jedynie świadomie wybranymi więzami, dobrowolnie przyjętymi wraz z tym, co nie jest jedynie dziedzicznym zakorzeniem, ale tradycją cywilizacji, z którą wiąże się wolna jednostka. Sądzę, iż cała twórczość Wojdowskiego świadczy właśnie o takim wyborze pamięci, dwukulturowa przynależność autora, w jaką uwikłana jest jego pisarska indywidualność, staje się – co widać w ewolucji dzieła – tożsamością zdominowaną przez pamięć.

Trzy wyeksponowane w eseju fazy destrukcji żydowskiego istnienia korespondują z kolejnymi etapami twórczości Wojdowskiego. Debiutanckie „Wakacje Hioba” są wszak wyrazem rozczarowań i klęski, jaką poniosła socjalistyczna wizja przemian społecznych, zawodu doznanego przez tych, którzy oczekiwali realnej równoprawności żydowskiego losu. Najważniejszą powieść, „Chleb rzucony umarłym” i dopełniająca ją nowelistyka dotycząca tematyki Zagłady – druga faza tej twórczości – prowadzą do kresu walki o egzystencję największego skupiska Żydów

³⁴ E. Levinas, op. cit., s 235

³⁵ E. Levinas, op. cit., s. 238-239

polskich i ginącej wraz z nimi kultury. Finalnym etapem jest – podkreślane wielokrotnie w eseju – ontologiczne zagrożenie bytu; ów brak podstaw bytu stanowi istotę ostatniego tekstu prozatorskiego – „Tamtej strony”.

Uniknąć „falszywej tożsamości” można jedynie wówczas, gdy uda się wykroczyć poza „świadomość naiwną”. Wojdowski przekraczając tę „naiwną świadomość” chce „sam siebie postrzegać jako Żyda”, niezależnie od postrzegania przez innych. Na tym polegać ma wolność, jakiej żąda. Na prawie do określenia samego siebie, całkowicie niezależnego od cudzych opinii. Pisarz otwarcie deklaruje: „Przyjmując *habitus* Żyda ze wszystkimi wynikającymi stąd skutkami czynię zadość tradycji, otwarcie przyznaję się do przodków, którzy są w moim ręku garstką bezbronno popiołu, wyciągam wnioski z własnej biografii i określam granice wolności. Pozory tożsamości wymieniam na autentyczną tożsamość” (s. 66).

Współczesny status Żyda zamieszkującego w Europie to próba określenia siebie – stojącego wobec ontologicznego dramatu, wobec poddania w wątpliwość samego istnienia, w sytuacji zniknięcia tradycyjnej wspólnoty i wobec bycia niedopuszczonym do tradycji obcej, w sytuacji ostatecznej samotności i w zdumieniu ocaleniem, prowadzącym do uznania przypadku za „konstytucję własnego losu”. Cóż bowiem łączy ocalonych? „tylko to, że jesteśmy tutaj, jedni i drudzy, ocaleni. (...) co jest nam najbardziej wspólne, najbardziej istotne, to fakt, że żyjemy; przez przypadek jesteśmy tutaj... każdy z nas, indywidualnie, jest tutaj... nie wiedzieć jak! Nie wiemy jak to się stało, ale powróciliśmy... wynurzyliśmy się na powierzchnię... W naszym życiu nastąpiły straszliwe tragedie, które naznaczyły nas na zawsze i które odróżniają od innych...”(podkreśl. – AM).³⁶

Ocalenie zobowiązuje nie tylko do pamięci, będącej zaprzeczeniem zapomnienia, które mogłoby utworować drogę bagatelizowaniu Zagłady, stworzyć sytuację wystawiającą na niebezpieczeństwo każdą ludzką istotę. Ocalenie zobowiązuje szczególnie tego, kto „został wskazany” i „wybawiony od anihilacji”: jego zadaniem jest „nie zgubić jedynej wąskiej ścieżki, którą wypada (...) kroczyć” wśród innych perspektyw. Tą jedyną ścieżką jest judaizm traktowany jako los.

Dla Wojdowskiego „Judaizm jako los” był bodaj najważniejszym dyskursywnym tekstem, pisany w sytuacji ostatecznej, przepełnionym najbardziej

³⁶ V. Jankelevitch, Cyt. za: E. Levinas, op. cit., s. 170-171

ważkimi refleksjami. Za wyjątkową uznaję aktualność tej wypowiedzi i jej uniwersalny charakter. Żałować tylko pozostaje, iż publikacja, z którą autor miał wiele kłopotów, jakby na potwierdzenie jej głównej myśli, przeszła niezauważona.

Alina Molisak