

---

## Topika judajska a topika Zagłady w najnowszej literaturze polskiej. Wstępne rozpoznania

---

Sławomir Jacek Żurek

---

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 4, S. 243–265

DOI: 10.18318/td.2019.4.15 | ORCID: 0000-0002-5441-0078

---

### 1. Dwie topiki i konwencja popkultury

„Podstawowym źródłem i zarazem zbiorem topiki judajskiej jest potrójny krąg tekstów: Tora pisana (Biblia – Stary Testament), Tora ustna (Talmud wraz z literaturą potalmudyczną) i Kabałą<sup>1</sup> – pisał Władysław Panas, podkreślając, że teksty te, rozumiane jako wspólna skarbnica obrazów, wspólny kod kulturowy, zawierają szeroką paletę toposów, „charakteryzujących się «krótkim trwaniem» i nikłą powtarzalnością”<sup>2</sup>. Przenikały one do tekstów literackich dzięki wyobraźni artystycznej ich twórców (ufundowanej na mocnych podstawach kultury) i w nich się manifestowały. Przykładowe toposy to: „Mędrzy Talmudu”, „Prawo”, „Kłótnia z Bogiem” (toposy talmudyczne), „Księga-Autentyk”, „Światło”, „Anioł”

---

#### Sławomir Jacek

**Żurek** – prof. zw. dr hab.; dyrektor Międzynarodowego Ośrodka Badań nad Historią i Dziedzictwem Kulturowym Żydów Europy Środkowej i Wschodniej KUL, a także kierownik Katedry Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej w Instytucie Filologii Polskiej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, a także autor licznych artykułów naukowych oraz kilku książek; e-mail: zureks@kul.pl

---

1 W. Panas *Topika judajska*, w: *Słownik literatury polskiej XX w.*, red. A. Brodzka, M. Puchalska, M. Semczuk, A. Sobolewska, E. Szary-Matywiecka, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 1096.

2 Tamże.

(toposy kabalistyczne), „Erec Israel”, „Miasteczko”, „Golem” (toposy wywodzące się z tradycji żydowskiej), „Żyd Wieczny Tułacz (Ahaswer)” (topos o genezie antysemitycznej)<sup>3</sup>. Do nich da się dołączyć cały zbiór następujących, takich jak choćby: „Mesjasz”, „Żydowska matka”, „Żydowskie dziecko”, „Cadyk” itd. W dużym uproszczeniu można więc stwierdzić, że literackie fantazje żydowskich pisarzy, niezależnie od języka, w którym tworzyli (hebrajskiego, jidysz czy polskiego)<sup>4</sup> oraz ich deklaracji światopoglądowych (religijnych czy świeckich) była oparta na wyrażonym językowo zbiorze wyobrażeń sakralnych. Wiele z tych toposów stało się wspólnym dziedzictwem chrześcijan i Żydów i ostatecznie weszło do uniwersalnego dziedzictwa cywilizacyjnego. Stąd Panas twierdził, że dzięki szerokiej obecności Biblii w kulturze można mówić nie o oddzielnych topikach: judajskiej i chrześcijańskiej, lecz o jednej – judeo-chrześcijańskiej<sup>5</sup>, w obrębie której znalazły się z czasem także toposy talmudyczne i kabalistyczne (często zniekształcone), trafiając tam poprzez filozofię europejską (głównie personalistyczną i dialogu), jej twórcami bowiem byli żydowscy intelektualisci, oraz poprzez folklor żydowski (frankizm i chasydyzm), który nazaczył swoją obecnością polską kulturę drogą romantycznych fascynacji jej twórców.

Sytuację tę diametralnie zmieniła Zagłada. Panas wspomina, że wydarzenie to zalicza się do źródeł topiki judajskiej, całą kwestię ograniczając do wskazania kilku podstawowych tropów, w żaden sposób ich nie porządkując. Tymi tropami są: „Stary Doktor” (Janusz Korczak), „Karuzela przy getcie”, „Umarli poeci”, „Nieobecność”<sup>6</sup>. Po czym dodaje lakonicznie, że temat zagłady Żydów wykazywał „od samego początku dużą tendencję do konwencjonalizacji, do wyrażania się za pomocą tradycyjnych klisz, stereotypów, topiki dobrze osadzonej w europejskiej kulturze”<sup>7</sup>.

Z opinią tą nie do końca można się zgodzić. Holokaust nie tyle bowiem przynależy do topiki judajskiej, ile raczej stał się nowym źródłem topicznym, które niejako zapełnia „puste miejsca” – obszary doświadczenia niewyrażalne za pomocą używanych do tej pory *stricte* religijnych komponentów

3 Tamże, s. 1097-1103.

4 Zob. M. Adamczyk-Garbowska *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004.

5 Zob. W. Panas *Topika judajska*, s. 1096.

6 Zob. tamże, s. 1103-1104.

7 Tamże, s. 1103.

wyobrażeniowych<sup>8</sup>. Po Zagładzie źródła judaistyczne nadal oddziałują, jednak w połączeniu z topiką Zagłady niejako zostały zreinterpretowane. Trafnie sytuację tę opisał Sławomir Buryła:

W konfrontacji z Zagładą fundamentalne dla kultury Zachodu motywy i obrazy ulegają [...] przekształceniom i modyfikacjom. Powstaje nowa płaszczyzna interpretacyjna pozostająca w relacji z pierwowzorem, ale zarazem uruchamiająca dodatkowe konteksty, które wprowadza eksterminacja narodu wybranego.<sup>9</sup>

W cytowanym powyżej artykule *Topika Holokaustu* badacz ten wymienia pięćdziesiąt cztery toposy, jego zdaniem podstawowe (wymieniam je w zamieszczonej poniżej tabeli). I dodaje dla porządku: „Jak łatwo zauważyć, sporządzony rejestr toposów daje się pogrupować w trzy wielkie zespoły tworzące rozległe pola semantyczne. Są to: GETTO, LAGER, ŻYCIE PO ARYJSKIEJ STRONIE”<sup>10</sup>.

Próbę opisania i systematyzacji obrazów Holokaustu w kulturze polskiej (powstałych od czasów zakończenia II wojny światowej aż po dzień dzisiejszy) podjęli niedawno naukowcy z Zespołu Badań Pamięci o Zagładzie Instytutu Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Wyniki swych eksploatacji przedstawili w formie monografii *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*<sup>11</sup>. Użytą w tytule kategorię „imaginarium” rozumieją za kanadyjskim filozofem Charlesem Taylorem jako:

„sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych; także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy leżące u ich

8 Por. M. Tomczok *Masakrowane ciała. Przemoc cielesna i jej funkcje w narracjach pojedwabieńskich*, w: *Białe maski / szare twarze. Ciało, pamięć, performatywność w perspektywie postzależnościowej*, red. E. Graczyk i in., Kraków 2015; teźże *Po Jedwabnem. Narodziny popularnej opowieści rozliczeniowej*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2015 nr 25; P. Wolski *Topika polityka, ekonomia Zagłady. Polityczne przemiany polskiego dyskursu Holokaustu na przykładzie polskiej literatury powojennej*, „Literaturoznawstwo” 2012 nr 6/7; teźże *Holocaust online, czyli internetowa topizacja Zagłady*, „Warmińsko-Mazurski Kwartalnik Naukowy” 2012 nr 3; teźże S. Buryła *Topika Holokaustu. Wstępne rozpoznanie*, w: teźże *Wokół Zagłady. Szkice o literaturze Holokaustu*, Kraków 2016, s. 49-82.

9 S. Buryła *Topika Holokaustu...*, s. 51.

10 Tamże, s. 53.

11 Zob. *Ślady Holokaustu w imaginarium kultury polskiej*, red. J. Kowalska-Leder, P. Dobrosielski, I. Kurz, M. Szpakowska, Warszawa 2017.

podstaw”, [...] „to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielonego przez szerokie grupy społeczne”.<sup>12</sup>

Zdaniem tych badaczy w kulturze istnieje coś w rodzaju „amorficznego i niespójnego zespołu wyobrażeń [...] o Zagładzie”<sup>13</sup>, na co wskazują pewne „ślady Holokaustu” przynależące „do wspólnego pola wyobrażeń”, wyobrażeń odsyłających „do tego samego imaginarium”, mimo że manifestują się rozmaicie<sup>14</sup>. W monografii zostały opisane całe zespoły „znaków dyskursywnych, performatywnych i wizualnych, które z jednej strony odwołują się do Zagłady, z drugiej zaś związane są z codziennym wymiarem życia”<sup>15</sup>. Istniały bowiem i przed nią, ale dziś, nią niejako „skażone” funkcjonują jako przynależne do tamtej okrutnej rzeczywistości. Ten katalog wyobrażeń nie wyczerpuje, jak zaznaczają jego autorzy, „wszystkich znaków językowych i wizualnych, które przez cały okres powojenny konotowały Zagładę”<sup>16</sup> w kulturze, języku i literaturze. Buryła zwraca uwagę na to samo zjawisko, widoczne szczególnie w obrębie najnowszego polskiego piśmiennictwa:

Od pewnego czasu mamy do czynienia z nową sytuacją w literaturze o Szoa. Coraz częściej relacje świadków zastępują teksty, których autorami są osoby urodzone po wojnie. Coraz częściej też Auschwitz i Holokaust stają się (mniej lub bardziej uzasadnionymi) metaforami służącymi do diagnozowania współczesnej rzeczywistości. Holokaust znalazł swój semantyczny zamiennik w nazwie Auschwitz. [...] Nieuchronnie wchodzimy na obszar post-pamięci, która stanowi próbę dotarcia do traumy Szoa przez osoby urodzone po tragicznych zdarzeniach (zwykle chodzi o tzw. drugie i trzecie pokolenie) i mające do nich dostęp jedynie poprzez zastane kulturowe reprezentacje Katastrofy.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Tamże, s. 14-15.

<sup>13</sup> Tamże, s. 15.

<sup>14</sup> Tamże, s. 16.

<sup>15</sup> Tamże, s. 17.

<sup>16</sup> Tamże, s. 17. „[...] niektóre ślady, współcześnie odsyłające do ludobójstwa dokonanego na Żydach, przez lata odczytywane były głównie jako znaki cierpienia Polaków”. Tamże, s. 19.

<sup>17</sup> S. Buryła *Topika Holokaustu*, s. 79.

Można zatem powiedzieć, że w fantazji twórczej współczesnych pisarzy istnieją (na różne sposoby przez nich w tekstach literackich uzewnętrzniane) toposy, które nie pochodzą z doświadczenia egzystencjalnego czy pogłębionej wiedzy historycznej tych pisarzy, lecz są zapośredniczone z kultury zarówno wysokiej, jak i popularnej. A czy w praktyce artystycznej pisarzy polskich drugiego i trzeciego pokolenia po Zagładzie tworzących utwory na jej temat są też inne toposy – niewymienione ani przez Panasa, ani przez Buryłę, ani przez badaczy z zespołu warszawskiego?

Do obserwacji powyższego zjawiska dołączył polsko-niemiecki zespół z realizowanym w latach 2016-2018 programem badawczym „Pamięć Zagłady w polsko- i niemieckojęzycznej literaturze autorek i autorów drugiego oraz trzeciego pokolenia post-Szoa”<sup>18</sup>. Korzystając z ustaleń poprzedników i przyjmując synonimiczność terminów „topos” i „wyobrażenie”, zespół ten włączył do badań kolejne terminy, z głównymi: „Miejsce-po-getcie”<sup>19</sup>, „Miejsce-po-aryjskiej-stronie”, „Miejsce-po-lagrze” i w pewien sposób uzupełniającymi je: „Antysemita/Neonaziści”, „Dewaluacja wartości”, „Drugie/Trzecie pokolenie”, „Muranów”, „Pogrom”, „Sprawiedliwi”, „Trauma Zagłady”, „Walka o pamięć”, „Żywe trupy/Żydowskie zombi”.

Poniżej próba systematyzacji toposów Zagłady (zapisanych w kolejności alfabetycznej), pochodzących z różnych źródeł:

TOPOSY ZAGŁADY			
Władysław Panas	Sławomir Buryła	Zespół Badań Pamięci o Zagładzie (ZBPoZ)	Zespół „Pamięć Zagłady w polsko- i niemieckojęzycznej literaturze autorek i autorów drugiego i trzeciego pokolenia post-Szoa”
1. Karuzela przy getcie	1. Anielewicz	1. Brama	1. Antysemita/Neonaziści

18 W skład zespołu weszli: badacze z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (Małgorzata Dubrowska, Piotr Kalwiński, Agnieszka Karczewska, Agnieszka Kasperek, Barbara Kłownowska, Iwona Kmieciak, Anna Rutka, Iwona Smalec oraz Sławomir Jacek Żurek) oraz z Wolnego Uniwersytetu w Berlinie (Irmela von der Lühe) i z Europejskiego Uniwersytetu Wiadrina we Frankfurcie nad Odrą (Andree Michaelis oraz Kerstin Schoor).

19 Termin „miejsce-po-getcie” stworzył Jacek Leociak na określenie współczesnego Muranowa, za pomocą takiego zapisu podkreślając integralną jedność przestrzeni historycznej i współczesnej. Pozostałe dwa terminy: „miejsce-po-aryjskiej-stronie” i „miejsce-po-lagrze” to frazy stworzone przez polsko-niemiecki zespół.

2. Stary Doktor (Janusz Korczak)	2. Anioł Śmierci/Mengele	2. Buty	2. Dewaluacja wartości
3. Nieobecność	3. Aryjskie papiery	3. Chleb	3. Drugie/trzecie pokolenie
4. Umarli poeci	4. Auschwitz	4. Cmentarz	4. Miejsce-po-aryjskiej stronie
	5. Bona	5. Dziecko	5. Miejsce-po-getcie
	6. Chrystus współcierpiący	6. Gaz	6. Miejsce-po-lagrze
	7. Ciszka	7. Komin	7. Muranów
	8. Czerniaków	8. Las	8. Pogrom
	9. Dobry wygląd–Zły wygląd	9. Mur	9. Sprawiedliwi
	10. Dorosłe dziecko	10. Obóz	10. Trauma Zagłady
	11. Dziecko żydowskie	11. Papiery	11. Walka o pamięć
	12. Dziecko –szmalcownik	12. Pierzyna	12. Żywe trupy/żydow- skie zombi
	13. Dym	13. Stodoła	
	14. Frankenstein	14. Szafa	
	15. Gwiazda Dawida/żydowska gwiazda	15. Wagon	
	16. Inny Świat	16. Włosy	
	17. Kat	17. Zdjęcie	
	18. Klótnia z Bogiem	18. Zwierzę	
	19. Krematorium		
	20. Mały szmugler		
	21. Miasteczko/sztetł		
	22. Milczenie		
	23. Mur		
	24. Muzułman		
	25. Mydło		
	26. Nieobecność		
	27. Niobe		
	28. Okno		
	29. Osmaleni		
	30. Piekło		
	31. Pierze		
	32. Pociągi śmierci/ lokomo- tywa		
	33. Polska śmierć–żydowska śmierć		
	34. Popiół		
	35. Rampa		

36. Rubinsztajn		
37. Rumkowski		
38. Selekcja		
39. Strażnik żydowskich grobów		
40. Szafa		
41. Szmalcownik		
42. Szmul Zygielbojm		
43. Świadek		
44. Umschlagplatz		
45. Wariat		
46. Wielka Akcja/Grosse Aktion		
47. Żydowscy Kolumbowie		
48. Żydowska matka		
49. Żydowska twarz		
50. Żydowska wojna		
51. Żydowskie oczy		
52. Żydowskie rzeczy		
53. Żydowskie złoto		
54. Żyd-tchórz		

Dla zbadania zagadnienia zawartego w tytule artykułu zostanie wykorzystana terminologia z ostatniej kolumny tabeli. Wcześniej jednak należy przyjrzeć się pewnym przydatnym do dalszego oglądu kwestiom w tradycyjnych źródłach topicznych, a dopiero potem, ustalić, co zmieniło się w tej optyce poprzez doświadczenie Szoa. Głównym celem będzie wychwycenie mechanizmu współfunkcjonowania topiki judaistycznej i topiki Zagłady w najnowszej literaturze polskiej.

## 2. Perspektywa tradycyjnych źródeł judaistycznych

Żeby przejść do nowych postzagładowych toposów, osadzonych o wiele mocniej w perspektywie antropologicznej niż teologicznej, przyjrzymy się, czym jest według interesujących nas źródeł ciało człowieka. W Biblii hebrajskiej na jego określenie używa się przynajmniej trzech terminów. Pierwszy to *kuf*, pierwotnie stosowany na oznaczenie trupa; drugi – *nefesz*, co można tłumaczyć jednocześnie jako „życie” i „duch” (kategoria ta nie dotyczy *de facto* ani sfery cielesnej – ciała, ani duchowej, tzw. duszy, będącej pojęciem wywodzącym się z platonizmu greckiego, obcego judaizmowi, *nefesz* odnosi się bowiem do całej osoby ludzkiej); trzeci – *basar*, najczęściej występujący

w Biblii – dosłownie oznaczający mięso (u zwierzęcia) lub mięśnie-muskuly (u człowieka), i używany na określenie nie tylko całego ciała, lecz także więzów rodzinnych, narodowych, a nawet międzyludzkich, czyli wszelkich bytów materialnych mających w sobie pierwiastek życia. Gdy przegląda się to źródło, da się zauważyć, że w człowieku został zawarty ontycznie i pierwiastek doczesności/fizyczności („trup”, „mięso”), i wieczności/metafizyczności („życie”, „duch/dusza”).

W Biblii hebrajskiej, w Księdze Ezechiela występuje ciekawy obraz mogący posłużyć jako pomost między powyższą refleksją a omówieniem poszczególnych toposów występujących we współczesnej prozie polskiej na temat Zagłady. W biblijnym obrazie Izrael to wypełniająca ogromną dolinę-mogilę bezmiar kości, które pod wpływem słów natchnionego przez Boga proroka na nowo, etapami, powstają do życia (obrastają w mięśnie i ścięgna, zostaje w nie tchnięty duch), by na końcu stać się wojskiem gotowym do walki z wrogami narodu wybranego (zob. Ez 37,1-14). Egzegeci uznają tę wizję za jeden z pierwotnych tekstów judaistycznych traktujących wprost o zmartwychwstaniu, choć kwestia ta podejmowana była już wcześniej w Torze (zob. np. Pwt 32,39). W literaturze rabinicznej (drugie źródło topiczne) zagadnienie powtórnej egzystencji w ciele, a więc „ożywienia trupów” pojawia się w samym Talmudzie, np. w traktatach *Sanhedrin* (90a-92b) czy *Berachot* (15b), a także w żydowskich tekstach liturgicznych oraz w rytuałach pogrzebowych. Żyjący na przełomie XII i XIII wieku n.e. Mojżesz Majmonides (1135-1204) skodyfikował trzynaście artykułów wiary żydowskiej w formie komentarza do *Sanhedrin* (10), gdzie m.in. jest też mowa o wskrzeszeniu umarłych. Ostatni, trzynasty: „Wierzę pełnią wiary, że zmarli zmartwychwstaną do życia, kiedy tylko Stwórca, błogosławione jest Jego Imię, tego zechce”. W trzecim ze źródeł judaistycznych – kabale, topos re-egzystencji także występuje, by w pracach kolejnych pokoleń mistycznych komentatorów żydowskich, a szczególnie egzegetów chasydzkich, stać się dogmatem religii żydowskiej<sup>20</sup>.

Na marginesie tych rozważań, ze względu na toposy-wyobrażenia występujące we współczesnych polskich realizacjach narracyjnych traktujących o Zagładzie, warto podkreślić jeszcze dwie kwestie. Mistycyzm żydowski wytworzył własne wyobrażenia dotyczące kwestii zmartwychwstania i powtórnej (dalszej) egzystencji ludzkiej. Pierwszy z nich to *gilgul neszamot* – koncepcja, według której dusze zmarłych [hebr. *neszamot*], gdy nie zasługują

20 Zob. B.L. Sherwin *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, s. 148-149.



na obcowanie z Najwyższym, dzięki skumulowanej w nich energii wcielają się w inny kształt fizyczny lub postać ludzką [hebr. *gilgulim* oznacza 'obrót', 'krąg', 'koło'], by mieć szansę na odpokutowanie swoich win<sup>21</sup>. Doktrynę tę spopularyzował XVI-wieczny kabalista Izaak Luria, a wyobrażenie to rozpow szechniło się dzięki chasydyzmowi, w którym cierpiąca, niepokodzona ze swym losem dusza zmarłego została nazwana *dybukiem*. Druga ważna kwestia to wywodzące się z kabały praktycznej wyobrażenie *golema*, stworu powołanego do życia za pomocą praktyk magicznych<sup>22</sup>. *Golem*, podobnie jak człowiek w tradycji biblijnej, powstał z ziemi<sup>23</sup>. Odpryski obydwóch koncepcji będzie można zobaczyć w pisarskiej realizacji omówionej w dalszej części artykułu (bez wnikania, czy autor sięgnął do nich świadomie czy też nie).

### 3. Śmierć żydowska podczas Zagłady

Miejscem eksterminacji Żydów w Polsce były obozy śmierci (m.in. Auschwitz-Birkenau, Bełżec, Kulmhof, Sobibór, Treblinka), obozy koncentracyjne (m.in. Auschwitz I, Majdanek, Kraków-Płaszów, Stutthof), obozy pracy przymusowej (m.in. Bliżyn, Trawniki), getta (m.in. w Warszawie, Łodzi, Krakowie), a także miejsca po tzw. aryjskiej stronie: pola, lasy, zdemaskowane kryjówki. Zagłada „wytworzyła” więc w kulturze nowy topos tzw. śmierci żydowskiej (kontrastującej w tamtym czasie ze śmiercią polską – aryjską). W gettach bardzo szybko zrezygnowano z rytuału grzebalnego, mogiły na cmentarzach (a poza gettem także w innych miejscach) były często zbiorowe i bezimienne. Podczas masowej zagłady służby nazistowskie dodatkowo wprowadziły starożytną praktykę – w judaizmie zresztą zabronioną – kremowania zwłok,

21 Po raz pierwszy *gilgul neszamot* pojawiła się w kabale w traktacie *Sefer ha-Bahir*. Później koncepcja ta została rozpowszechniona przez Izaaka Lurii. Gershom Scholem uważa, że właśnie od czasu zadozwolenia tej koncepcji w doktrynie Lurii „teoria wędrówki dusz jako wygnania dusz zyskuje niespotykaną wcześniej intensywność także w powszechnej świadomości” (G. Scholem *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 128).

22 Sam termin *golem*, który pojawia się już w Biblii (Ps 139,16), oznacza dosłownie „nieuformowany”. W późniejszej powszechnej interpretacji używany był w środowiskach posługujących się jidysz Żydów aszkenazyjskich jako określenie obraźliwe. *Golem* to po hebrajsku dosłownie „bryła, bezkształtna masa”. Zob. W. Kopaliński *Golem*, w: tegoż *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1987, s. 329-330.

23 Formowanie *golema* w literaturze żydowskiej było czasami traktowane jako symbol drogi człowieka do zbawienia. Zob. G. Scholem *Telluryczny i magiczny kontekst idei golema*, przeł. [mt.], „bruLion” 1993 nr 21/22, s. 96.

i w obozach koncentracyjnych, i w ośrodkach zagłady zainstalowali do tego procederu specjalne piece.

Żydzi nazistowskim prawem (a właściwie bezprawiem) przeznaczeni na śmierć, byli *de facto* trupami za życia, ponieważ sama przynależność do żydostwa była wyrokiem, należało tylko czekać (ze spokojem lub – w nadziei uratowania choć niektórych – miotając się wśród piętrzących się zasadzek), w jaki sposób będzie on wykonany. Wiele fotografii z tego okresu, szczególnie z końcowej fazy istnienia gett, oraz zachowane dokumenty z lagrów pokazują wychudzone, obleczone jedynie skórą szkielety, które stały się ikoną Żyda podczas Zagłady, choć zagłodzenie to tylko jeden ze sposobów wykonania wspomnianego wyroku. W czasie Holokaustu zostało wymordowanych około sześciu milionów Żydów, w tym około półtora miliona dzieci, a Polska w mentalności tych, którym jednak udało się przeżyć, stała się krajem-cmentarzem. Znajdujące się tu ich prochy (także w sensie dosłownym – *vide* np. mauzoleum w Muzeum na Majdanku w Lublinie), symbolizują nieobecność Żydów na (a obecność – w) tej ziemi. Współcześni obywatele Warszawy, Łodzi czy Lublina egzystują w obszarze swoistego palimpsestu: żyją w budynkach, gdzie niegdyś mieszkali Żydzi, lub w tych postawionych na gruzach domów żydowskich (i pozostałych w nich szczątkach ich lokatorów), grają w piłkę na stadionach z murawą przykrywającą miejsca pochówku, podobnie jak place zabaw, na których bawią się ich dzieci. Parki, supermarkety, biurowce, arterie komunikacyjne, pod tym wszystkim są skryte ślady unicestwianego narodu żydowskiego. Z punktu widzenia psychologii i szeroko pojmowanej kultury, ponieważ dawni mieszkańcy tych miejsc (zresztą obywatele II Rzeczypospolitej) nigdy nie zostali opłakani, ponieważ nigdy w Polsce nikt nie ogłosił narodowej żałoby po nich, tak jakby po prostu (sic!) zniknęli, chcąc nie chcąc wciąż my, społeczeństwo polskie, uczestniczymy w tym ich „zniknięciu”, naznaczeni znerwicowaną relacją do Holokaustu.

W tym kontekście ciekawym zjawiskiem obserwowanym w ostatnich dziesięcioleciach w kulturze polskiej jest stosunek do Zagłady nowych pokoleń, urodzonych wiele lat po niej, określony przez Joannę Krakowską z Zespołu Badań Pamięci o Zagładzie Uniwersytetu Warszawskiego jako „renewans zainteresowania kulturą popularnej motywem «żywych umarłych»”, który – według niej – „przychodzi w sukurs nowej fali rozliczeń z pamięcią o Zagładzie”<sup>24</sup>.

24 Ślady Holokaustu w imaginariu kultury polskiej, s. 116.

#### 4. Walka o pamięć – nowe post-zagładowe toposy

To zainteresowanie objawia się m.in. na rynku wydawniczym publikacją wielu książek o Holokauście, niemających charakteru historiograficznego. Samych powstałych po roku 2000 jest znacznie ponad sto i wydaje się, że zawarte w nich nowatorskie kulturowe określenia kumulują w sobie niektóre stare judaistyczne toposy w połączeniu z obrazami pochodzącymi z Zagłady, tworząc nowe toposy-wyobrażenia. Prześledźmy, jak funkcjonują w tylko jednej – pop-kulturowej powieści *Noc żywych Żydów* Igora Ostachowicza, autora urodzonego ponad dwadzieścia lat po Holokauście.

##### 4.1. Żywe trupy – żydowskie zombi

W utworze Ostachowicza jest mowa o powrocie do życia polskich Żydów – ofiar Zagłady („Żywe trupy/Żydowskie zombi”), którzy w XXI wieku wychodzą ze świata umarłych („Muranów”, „Miejsce-po-getcie”) i wchodzą w obszar żywych („Miejsce-po-aryjskiej-stronie”). Wśród tych i innych językowych wyobrażeń (wymienionych powyżej i poniżej w nawiasach) przewija się transfigurowany topos „Sprawiedliwego” kreowanego w postaci bohatera, który dzięki wymaginanemu pobyтови w Auschwitz („Miejsce-po-lagrze”), zaczyna rozumieć, czym w swej istocie był Holokaust („Trauma Zagłady”) i jakiego rodzaju jego konsekwencje są widoczne do dzisiejszego dnia („Dewaluacja wartości”). Staje więc do boju („Walka o pamięć”) ze współczesnymi „Aryjczykami” („Antysemici/Neonaziści”), by złożyć swoje życie w ofierze, mającej służyć dotarciu do świadomości współczesnych, co się naprawdę (w bardzo szerokim zakresie) wydarzyło w czasie Holokaustu, i przekazaniu tej świadomości następnym pokoleniom.

O Żydach w *Nocy żywych Żydów* mówi się za każdym razem tylko i wyłącznie za pomocą kategorii wpisujących się w topos „żywych trupów – żydowskich zombi”<sup>25</sup>. To „zjawa z tunelu w piwnicy” (s. 58), „stwór” (s. 71) „żydowski trup”, „upiór”, „żydowska zmora” (s. 92-93), „prawdziwy trup” (s. 183). Problem ich (meta)fizycznej obecności dotyczy przede wszystkim Warszawy (określanej w powieści – w związku z tym co robili po Holokauście niektórzy Polacy na terenach nie tak dawno zamieszkiwanych przez Żydów – jako miasto „poszukiwaczy złota”, „złotych zębów” i „srebrnych łyżeczek” – s. 7), a dokładniej Muranowa, gdzie przed wojną zlokalizowana była żydowska dzielnica,

25 Zob. M. Szlachetka *Co mają zombie do Holokaustu?*, „Akcent” 2013 nr 1, s. 129-132.

a podczas okupacji getto, i gdzie rozgrywa się zdecydowana większość fabuły powieści, choć – jak proroczko przedstawia to jeden z jej bohaterów – wkrótce zjawisko wychodzenia żydowskich trupów z mogił może zacząć dotyczyć całej Polski (zob. s. 184).

Współcześnie żyjący glazurnik – główny bohater książki – zaznajamia się z żydowskimi zombi w piwnicy w bloku, gdzie mieszka (właśnie na Muranowie). Po raz pierwszy o ich obecności napomyka mu jego narzeczona Chuda, zaintrygowana tajemniczymi odgłosami: „[...] «poczekaj», przyłożyła ucho do podłogi «coś skrobie, słyszysz?». Nie słyszałem. «Tam pod ziemią mieszkają Żydzi»” (s. 7). Po raz drugi ma z nimi do czynienia osobiście, gdy ci wychodzą spod tajemniczego włazu, który – jak się okazuje – prowadzi do innego świata. Glazurnik-narrator tak opisuje ten moment:

To cisza tych, co są tam, tych, co się tam w ciemności zaczynają ruszać, słyszymy ich coraz wyraźniej, to nie pojedyncze skrobanie, to **trzask rozprostowujących się kości** [wyróż. – S.J.Ż]. Postacie potykają się, wpadają na siebie, jedne już **wyprostowane**, inne zgięte w pół, chroboczą i ruszają się coraz bliżej. (s. 35-36)

Wyraźnie widać tu odbicie wzmiankowanej we wstępnej części artykułu wizji z Księgi Ezechiela<sup>26</sup>, która staje się w ten sposób źródłem topicznym powieści.

Jeszcze wyraźniej te konotacje widzimy w następnych fragmentach powieści. Biblijny prorok podkreślał, że zmartwychwstali formują wojsko. Również u Ostachowicza ci, którzy wydostają się z miejsca swojej wegetacji, spod gruzów zrujnowanej dzielnicy żydowskiej, robią to po to, by ostatecznie stać się armią walczącą z „czystymi” Aryjczykami – neonazistami w istniejącej naprawdę galerii handlowej Arkadia.

Jak to się stało, że wykreowana w powieści Warszawa jest w swych fundamentach miastem żywych trupów, błakających się od kilku dziesięcioleci w podziemiach Muranowa? Jeden z żydowskich zombi objaśnia to w ten sposób: „Prawie wszyscy normalni poszli dawno do nieba, te trupy, co łażą pod miastem, to same świry [...]” (s. 63). W wypadku Rejczel, trupa

26 „[...] oto powstałszum i trzask, i **kości jedna po drugiej zbliżyły się do siebie**. I patrzyłem, a oto powróciły ścięgni i wyrosło ciało, a skóra pokryła je z wierzchu, ale jeszcze nie było w nich ducha. [...] i duch wstąpił w nich, a ożyli i **stanęli na nogach** – wojsko bardzo, bardzo wielkie” (Ez 37, c=8.10b).

czternastoletniej żydowskiej dziewczynki odgrywającej jedną z ważniejszych ról w utworze – powodem, dla którego nie może się znaleźć w niebie, jest jej permanentny smutek, bo „tam przed wejściem wypada się uśmiechnąć” (s. 87). „Żyjący” pod powierzchnią Warszawy to ci:

z którymi coś jest nie tak, najwięcej jest tych w szoku. Nie potrafią się pozbierać, niektórzy obrażeni na Boga nie chcą zrobić ani kroku dalej, różnie, niektórzy boją się, żeby, o zgrozo, wszystkiego nie zrozumieć, albo jeszcze gorzej, że będą musieli wybaczyć. Są tacy, którzy pracowali w policji i w Sonderkommando, ci mają jeszcze inne powody, wszyscy tak czy owak utknęli. Czekają, żeby minęło trochę czasu, a po śmierci czas płynie inaczej. (s. 87)

Glazurnik po kilkakrotnych zejściach do (dosłowne) „pod ziemią” swojego bloku widzi, że „to jest jakaś nekropolia, stolica trupów. Powązki przy tym to miasteczko powiatowe” (s. 80). Obecność Żydów w tamtym miejscu ma swoje podwójne umocowanie: historyczne i kulturowo-symboliczne. Pierwsze, gdyż piwnica (czy komórka) była podczas wojny często ich kryjówką (i po stronie aryjskiej, i na terenach getta); drugie – piwnica, podpiwniczenie i fundamenty są kulturowymi elementami palimpsestu niegdyś wieloetnicznej stolicy Polski. A co pozostało z niej po Zagładzie?

Jeździły tu spychacze, potem budowlańcy, powstały osiedla bloków, tyle lat komunizmu, mieszkali tu sobie małosolni ludzie Peerelu, libacje, westerny po dzienniku, prosty seks i niedepilowane nogi, spokojny sen rencistów i emerytów, obiady bez przypraw, pranie się suszyło na balkonach [...]. (s. 11-12)

W groteskowej wizji Ostachowicza narrator słowem narzeczonej się dziwi: „Skrobiać od spodu w podłogę? Przecież Niemcy ich dawno zabili. No to jak mogą skrobać?” (s. 11). Ale potem dochodzi do wniosku, że dzieje się tak, ponieważ:

zła się nie da przysypać gruzami i ziemią, cierpienie trzeba uszanować i rozliczyć, a krew, jeśli się jej w porę nie zmyje i pozwoli obojętnie wsiąkać w ziemię, zmieszana z gliną wylezie kiedyś hordą golemów powolnych jak czołgi, a połamane kości i sponiewierane ciała obleką się w te resztki szmat, których im nie ukradziono, skleczą się siłą podbiologii w dwunożne

zmory znające tylko ból i będą się tym bólem dzielić, biegając pochylone od drzwi do drzwi naszych spokojnych mieszkań. (s. 14)

Wszystkim tym dywagacjom towarzyszy metafizyczne przekonanie o innym wymiarze istnienia, sferze, gdzie po śmierci żyje się nadal, choć na innych zasadach. W odniesieniu do topiki judajskiej tekstowa kreacja Ostachowicza jest kulturowym nawiązaniem do mitycznego Szeolu, miejsca, gdzie – według tradycji biblijnej – zmarli oczekują nadejścia Mesjasza, który ich stamtąd oswobodzi (topos ten znalazł też swoje miejsce w Biblii greckiej – w ewangelicznej historii o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz jego zejściu do Otchłani).

Początkowo żydowskie zjawy napelniają narratora jedynie lękiem, a kiedy jest zmuszony stanąć przed nimi twarzą w twarz wywołują w nim wprost panikę:

– Tylko mnie nie dotykaj! – próbowałem wyszeptać, zmrzyłem oczy.  
– Aaa... – Popchnął mnie, właściwie to lekko dotknął, dzióbnałą twarzą, spiczastymi palcami. Spadłem, czuję pod dłońmi miękką ziemię, w żołądku zwierzęcy strach. (s. 54-55)

Glazurnik nie chce kontaktu z żydowskimi trupami, bo po prostu się ich brzydzi. Jednak z minuty na minutę zaczyna się oswajać z tą dziwną obecnością i wchodzi z nimi w interakcję:

– Zgaś latarkę – słyszę głos nastolatki.  
Zamiast zgasić, próbuję skierować światło na nią, ktoś kopie mnie w rękę.  
– Gaś to! – męski głos nie żartuje [...]. Gaszę.  
[...] zapalam latarkę. Oboje zasłaniają się rękami.  
– Razisz! To już lepiej chodźmy tutaj.

Weszli do wnęki w korytarzu, której wcześniej nie zauważyłem, to stamtąd musiała podstawić mi nogę. Niewielka wydłubana w ziemi pieczara. No, może pieczara to za dużo powiedziane, taki mały ziemny pokoik. O dziwo, z sufitu zwisa żarówka, dziewczyna pociągnęła za łańcuszek i zapaliło się światło. Co za oberwańcy! On wychudzony nieprzytomnie, mniej więcej mojego wzrostu, w podartym prochowcu, patrzy nieprzyjaźnie, ona, nawet miła buzia, niesłuchanie smutna, ma na sobie jesionkę z naderwanym rękawem. Dopiero po chwili, kiedy oczy przyzwyczyły się do światła, zauważam, że ich skóra, ciało – no jak z horroru,

kurczę. Już mam spytać: „No co wy, martwi jesteście?” Nie pytam jednak. Jakoś głupio. (s. 56-57)

Ostatecznie bohater tak przywyka do ich widoku, że spotkaną w podpiwniczeniu Rejczel i jej ojca, bojownika z getta – Kapitana O. (mającego „puste oczy rekina mściciela” – s. 100) zaprasza do swojego mieszkania. I wtedy widzi: jej „ciężkie, przesiąknięte wilgocią okrycie”, które „w wielu miejscach było ubrudzone ziemią i tak też pachniało”, „sukienkę, która kiedyś chyba była niebieska, a teraz raczej szara z odległym wspomnieniem błękitu”, fryzurę, będącą wiechciem „skołtunionych włosów” (s. 60). Na skierowane do Rejczel pytanie Chudej: „Może chcesz się wykapać?”, ta odpowiada: „Trupy się nie kąpią” (s. 60). Spotkanie pod ziemią z jeszcze inną postacią powoduje, że glazurnikowi „z przerażenia zbiera [...] się na wymioty” (s. 72), co wydaje się całkiem uzasadnione, gdy się wie, co zobaczył i usłyszał:

ten skubaniec podnosi powoli głowę i otwiera oczy. Pod powiekami ma puste oczodoły. Porusza łapczywie nozdrzami, wciąga mój zapach, otwiera szeroko usta, widzę owrzodziały kikut języka. [...] zaczyna wyć, wyje jak wilk. (s. 72)

Każde żydowskie zombi jest jakoś zdefektowane, np. Dawid, któremu „brakuje [...] części twarzy” (s. 112). Rozmiar tych ułomności okazuje się wstrząsający, gdy przed glazurnikiem staje „[...] dobry tuzin nieżywych dzieciaków. W różnym stanie [...], niektóre mocno nadgryzione zębem czasu, parę zupełnie dobrze zachowanych, wszystkie uwalane ziemią” (s. 117). To wszystko nie przeszkadza im pójść do galerii handlowej, na domiar szybko się tam aklimatyzują. Dwóch z nich – Szymek i Aron – wymyślają tam „wyścig kasjerek” i „przyjmują zakłady na prawdziwe pieniądze” (s. 212), czym doprowadzają do tragikomicznego zjednoczenia Żydów i Polaków, którzy „[...] żywi, martwi, młodzi, starzy opętani hazardem” (s. 215) pragną wygrać jak najwyższe stawki. Wszystkie powyższe tekstowe kreacje przypominają golem, sztuczne stwory, jakby żywcem przeniesione ze średniowiecznych traktatów z zakresu kabały praktycznej.

Gdy glazurnik wędruje razem z Rejczel „aryjskimi” ulicami współczesnej Warszawy<sup>27</sup>, „wszyscy patrzą [...] na jej ubrudzoną ziemią jesionkę, na przed-

27 Podobny motyw – wędrowki współczesnego mężczyzny z żydowską dziewczyną z czasów Zagłady przez współczesne aryjskie miasto pojawia się w *Fabryce muchofapek* Andrzeja Barta:

potopowe buty i rajtuzy” (s. 73). Bohatera-narratora cały czas dręczy niepokój, że jeśli ktoś go zapyta, dlaczego prowadzi „żydowskiego trupa prosto z ziemi wśród żywych Aryjczyków prosto sprzed telewizora. Jakim prawem!?” (s. 73), nie będzie umiał odpowiedzieć.

Toposy judaistyczne i „zagładowe” wzajemnie się na siebie nakładają, do czego jeszcze dołącza się konwencja popkulturowa, w której utrzymana jest cała powieść. Ostachowicz świadomie wykorzystuje elementy farsy, burleski i horroru, aby wzmocnić efekt rażenia odbiorcy. Chuda przeżywa rozpaczę: „Byłaam w geetciee, wyszłochała rytmicznie”, a glazurnik na poły poważnie komentuje: „To dziwne – pomyślałem z miną bohatera Scooby Doo; jak ja tam byłem, po getcie została tylko kupa gruzów i chyba trwało powstanie warszawskie” (s. 49). Żydowski trup-Rejczel już po kilku dniach przebywania w Warszawie XXI wieku zaczyna wyglądać „bardzo współcześnie”; jak określa narrator, po czym spostrzega, że adekwatność jej stroju do sytuacji: „trupie czachy i czernie” pasowały do jej „cmentarnego pochodzenia, a infantylne róże i błyskotki do młodego wieku” (s. 98-99). Dziewczyna-zombi dostosowuje się do otaczających ją realiów i mimo że z trupiej głowy „straszenie dużo włosów wyszło”, postanawia zrobić młodzieżową fryzurę, a poza tym „paznokcie”, ponieważ nie można „takimi straszyc” (s. 99-100).

Żydzci, którzy wychodzą z wojennego getta „na aryjską stronę” współczesności, przemierzają się, co było już wzmiankowane, do galerii handlowej Arkadia, gdzie stoczą bitwę z Aryjczykami-antysemitami. Podczas osobliwego „marszu zombi” pochodu „żydowskich trupów” (s. 179) aleją Jana Pawła II początkowo jest na niej – jak relacjonuje narrator – „mniej więcej tyłu przechodniów żywych, ilu nieżywych” (s. 162), jednak za sprawą tych ostatnich z czasem sytuacja się zmienia:

Mijaliśmy więcej osób nieżywych niż żywych. [...] teraz żywi czuli się nieswojo, przemykali szybko, jakby lał deszcz albo padał grad wielkości śliwek, starali się nie patrzeć na boki i jak najszybciej docierać do pracy albo do domu, czyli miejsca, gdzie można odetchnąć wśród żywych. (s. 176-177).

---

„Obok przejścia dla pieszych, między czekającymi na zmianę światła, stoi dziewczyna w welianych skarpetach, ciepłej spódnicy i zielonej kurtce. Miła, chciałoby się powiedzieć, ekologiczna twarz. Niczym gromnicę trzyma przed sobą planszę zapisaną gęsto drukowanymi literami. Wyjątkowo długa prośba, to oczywiste skojarzenie, dopiero po chwili dociera do mózgu wielokrotnie odmieniane nazwisko Rumkowski [przewodniczący Judenratu w łódzkim getcie – S.J.Ż.]. Już za pierwszym razem, na jawie, poczułem się nieswojo, a co dopiero teraz, kiedy paradyję po mieście z dziewczyną z getta” (s. 241-242).



Obrazy żydowskich zombi stają się literacką farsą, groteskową realizacją stereotypowej i antysemitycznej wizji wiecznie żywych, nawet po Zagładzie, Żydów<sup>28</sup>. Jaki jest jednak rzeczywisty cel tej postmodernistycznej realizacji? Ku czemu to wszystko zmierza?

#### 4.2. Żydowski amulet w rękach antysemitów

Jednym z elementów akcji, drobnym, lecz mającym znaczący wpływ na jej przebieg, jest tajemnicze srebrne serce:

artefakt, który bronił Żydów przed prześladowaniami. Kiedy go mieli, przyjmowano ich gościnnie i dobrze traktowano, gdy go tracili robiło się niewesoło, a tracili często, bo zawsze ktoś tam się w końcu zorientował, o co chodzi, i go wykradał, żeby mieć władzę. [...] Serce zniknęło pod gruzami. (NŻŻ, s. 157)

Magiczny talizman odnalazł glazurnik i od tego momentu błyskotkę chce mu odebrać upostaciowany demon o kryptonimie KZ („Ktoś Zły”), przekształcający się następnie w ZZ („Zupełnie Zły”). Jest mu ona potrzebna do tego, by ułatwić sobie „ostateczne rozwiązanie problemu snujących się trupów!” (s. 230), by wywołać „[...] noc żywych Żydów!” (s. 230) – żydowskie powstanie, które będzie można stłumić i raz na zawsze wyrzucić wymordowanych z ludzkiej pamięci. ZZ jest antysemitą, co demonstruje w swoich wypowiedziach, np.: „Jaka obelga jest najstraszniejsza? Kryptokomuniści? Kryptogeje? Mam. KRYPTO-ŻYDZI! To jest trop, to jest moja droga do władzy, muszę zdemaskować te żydowskie trupy” (s. 116). Zieję mową nienawiści rozsiewającą współczesne antyjudaistyczne stereotypy: „Żydowskie zmyry roznoszą choroby, albo nie, lepiej nie wprost, lepiej: w całej Warszawie zanotowano liczne tajemnicze zniknięcia małych dzieci” (s. 116-117). Srebrne serce trafia w ręce demona, w wyniku czego „[...] w tę jedną noc w roku” martwi Żydzi stają się „przez kilka godzin naprawdę żywi” (s. 228-229). I jak sami relacjonują: „[...] Ta noc niesie ze sobą wielkie niebezpieczeństwo, bo skoro jesteśmy żywi, to można nas zabić. Tym razem na zawsze. Jeśli w tę

28 Bożena Keff w *Utworze o Matce i Ojczyźnie* pisze: „Żydzi niby zabici, ale wiecznie żywi, mają taką moc, że mnożą się martwi, na ich szczątkach stoi niejedna dzielnica, kościoły na ich kościach i bloki, jezdnie i parki, miasto Warszawa na żydowskich prochach. A czy kto ich prosił, by się rozkładali tutaj!?” (s. 32).

noc zabijesz trupa, to znika on ze świata w przeszłości, przyszłości i teraźniejszości” (s. 228-229).

Wprowadzenie „srebrnego artefaktu” jest z jednej strony nawiązaniem do rozpowszechnionego przez kabałę praktyczną zwyczaju używania amuletów chroniących przez złym okiem, a z drugiej elementem charakterystycznym dla popkulturowych baśni postmodernistycznych – różnego rodzaju czarodziejskie przedmioty pełnią w nich bowiem niepoślednią rolę. U Ostachowicza na skutek mocy talizmanu wybucha powstanie, w którym przeciwko Żydom stają neonaziści, demony oraz sprzyjający im współcześni mieszkańcy Warszawy (Aryjczycy). Rozpoczyna się walka o pamięć o Zagładzie.

### 4.3. Sprawiedliwy czy Mesjasz aryjski?

Glazurnik, będący, mówiąc językiem Zagłady – Aryjczykiem, wspominającym: „mój nieżyjący tatuś był antysemitą, że o mleku matki nie wspomnę” (s. 153), ku zaskoczeniu wszystkich występuje na czele żydowskich zombi, stając się tym samym nieżydowskim ich odkupicielem. Czy istnieje jakiś związek między kreacją tej postaci a źródłami judaistycznymi? Czy można ją uznać za formę realizacji toposu „sprawiedliwego”, który broni Żydów przed unicestwieniem, czy też za przekształcony topos mesjasza?

W tradycji żydowskiej sprawiedliwy [hebr. *caddik*] to kategoria posiadająca bardzo szerokie implikacje kulturowe. Żyje w każdym pokoleniu i dzięki niemu ludzkość mimo swoich rozlicznych grzechów wciąż istnieje. Jednak „sprawiedliwy” nie ujawnia się wprost, nie można go jednoznacznie zidentyfikować. *Caddik* ani nie musi być Żydem, ani praktykować jakiegokolwiek religii, gdyż pozostaje w ontycznej jedności z Bogiem, a wobec tego wszelka pobożność jest zbędna. Mistycy żydowscy są przekonani, że *caddik* pochodzi z *olam ha-ba* [hebr. ‘świat, który dopiero ma nadejść’] i choć uczestniczy w porządku doczesnym, to jego dusza zanurzona jest w wieczności<sup>29</sup>. Określa się też go mianem *caddik ummot ha-olam* – „sprawiedliwy wśród narodów świata”, za którym to terminem kryje się postawa, w której cierpienia narodu wybranego stają się jego cierpieniami, męczeństwo tego ludu staje się częścią

29 „Kabała przekuła ten wątek w ideę Mesjasza z Pokolenia («Domu») Józefa (patriarcha Józef był uważany za uosobienie sprawiedliwości), który wciela się w każdym pokoleniu, przygotowując świat do końcowego wystąpienia Mesjasza z «Domu Dawida». Według niektórych koncepcji, gdy świat gotowy będzie do zbawienia, nieznanymi sprawiedliwy ujawni się jako «Syn Dawidowy»” (J. Doktor Cadyk, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje – kultura – religia – ludzie*, t. 1, oprac. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 246).

jego osobistego bólu, podobnie ich radość staje się jego radością (koncepcja ta legła u podstaw idei przyznawania przez Instytut Pamięci Jad Waszem w Jerozolimie najwyższego izraelskiego odznaczenia cywilnego ludziom ratującym Żydów podczas Zagłady, często poświęcającym życie własne i swoich najbliższych). Ma kontakt z duszami niewinnych żydowskich ofiar i upomina się wobec całej ludzkości o pamięć o nich.

Drugą ważną kategorią, która może być pomocna w dalszym oglądzie rzeczywistości tekstowej, jest mesjasz [hebr. *masziach*, dosłownie – ‘pomazany’]. W tradycji biblijnej słowa tego używano najpierw wobec namaszczanych przez kapłana kolejnych królów izraelskich pochodzących z rodu Dawida. Jednak etymologia słowa „mesjasz” łączy się z dwiema osobami jednocześnie – i z królem, i z kapłanem, gdyż obie te funkcje były związane z przyjęciem święceń. W wierzeniach starożytnego Izraela mesjasz zawierał w sobie również dwa aspekty ontyczne: polityczno-etyczny (cielesny) i racjonalistyczno-universalistyczny (duchowy). Jan Doktor tak dookreślił kwestię mesjańską w kontekście eschatologicznym:

Powszechnie oczekiwano następującej sekwencji końcowych wydarzeń: 1. katastrofy, poprzedzającej nadejście zbawienia, zwanej *chewlej ha-Maszijach* (hebr. ‘ból porodowe Mesjasza’); 2. namaszczenia Mesjasza przez Proroka Eliasza; 3. uznania Boga Izraela przez inne ludy; 4. wojny z przeciwnikami zbawienia; 5. nadejścia Królestwa Mesjańskiego; 6. [ustanowienie] Przyszłego Świata (hebr. *olam ha-ba*). Miała ona jednak charakter czysto teoretyczny; jej zadaniem było pogodzenie rozbieżnych wątków mesjańskich wyobrażeń: polityczno-restauracyjnego (powrót z wygnania i odbudowa królestwa Dawidowego) oraz duchowo-utopijnego (przyszły świat, który wyobrażano sobie zwykle co najmniej jako powrót do rajskiego stanu; raj).<sup>30</sup>

Według przekazu judaistycznego, po przyjściu mesjasza odbędzie się zmartwychwstanie ciał, po czym nastąpi Dzień Sądu Ostatecznego. Sprawiedliwi u boku mesjasza ustanowią nowy ład świata [hebr. *olam ha-ba*], w którym nie będzie istnieć zło, człowiek zostanie uwolniony od ciemnej strony [hebr. *sitra achra*]. Tradycja żydowska mówi zarówno o mesjaszu osobowym (źródła biblijne i talmudyczne), jak i nie-osobowym (źródła kabalistyczne).

30 J. Doktor *Mesjasz*, w: *Polski słownik judaistyczny*, t. 2, s. 141.

Glazurnik, walcząc o pamięć o polskich Żydach – ofiarach Holokaustu, walczy o „pamięć komórkową”, która zachowała „głęboko w mitochondriach odruchy przetrwania” (s. 104). Zanim do tego dochodzi, musi przejść metamorfozę w relacji do Żydów. Staje się, jak sam określa, „pomagierem żydowskich trupów” (s. 98), a wiele stron dalej ze zgrozą konstatuje: „że niby obrońca, kurwa żydowski jestem, wstyd normalnie” (s. 230). Ale już wcześniej po którymś z kolei zejściu do piwnicy, stwierdza: „To głupie, ale czuję się w tej piwnicy dość swobodnie, [...] spotykam jakichś umarłaków, pozdrawiają mnie, poklepują po plecach, podają ręce, znalazłem sobie towarzystwo” (s. 188). Momentem przełomowym jest dla bohatera przeniesienie się – w onirycznej wizji – do Auschwitz z czasów Zagłady. Wtedy uświadamia sobie, na czym polegał tragiczny los Żydów jeszcze przed ich uśmierceniem – planowe odebranie im przez nazistów człowieczeństwa, sprowadzenie do poczucia się zwierzętami. To wstrząsające odkrycie nie pozwala mu już normalnie żyć. Zwracając się do wymyślonej postaci ojca, stwierdza: „Nie będę Żydem, tato, ale będę umarłym, tak czy owak, i nie wiem czemu coraz bardziej tak się czuję” (s. 238).

Glazurnik jest „żydowskim wojownikiem” (jak sam o sobie zaczyna myśleć), jest „czołżenłan” (jak nazywają go żydowskie zombi słowem z współczesnego młodzieżowego slangu używanego na określenie kogoś ważnego, mającego „numer jeden” w jakiejś społeczności), bohaterem rozwiązującym „wszelkie problemy świata umarłych” (s. 165). Stąd w obliczu nadchodzącej walki dosiada niczym rumaka „wielgachną żółtą wywrotę” (s. 238) i pędzi nią w stronę Arkadii, gdzie na placu przed galerią kłębią się antysemitę chcący ruszyć na gmach galerii, który pękał „w szwach od martwych osób wyznania mojżeszowego” (s. 215):

Nie tracę szybkości, wjeżdżam na rondo. Przedemną tłum, nie umiem szacować tłumy, wygląda na taki dość sensowny koncert, czyli tak do pięciu tysięcy musi być, nie jak na wielkiej gwiazdzie, ale na takiej niezłej. Dociskam pedał gazu i wcale nie używam klaksonu. Wpadam w nich. Nawet jeśli mnie słyszą lub widzą, nie mają gdzie uciekać. Sieję spustoszenie. Teraz już trochę podskakuję w szoferce, za dużo ciał. Zawracam, robię ósemkę. Oni się rozbiegają, tratuja nawzajem, zwierzęta. Teraz pociągam sznurek i daję sygnał jak wesoły maszynista w uśmiechniętym parowozie. Jeszcze parę ósemek i plac jest mój. Obserwuję czy gdzieś ktoś się nie rusza. Jeśli się rusza, to podjeżdżam i dognatam dziada. (s. 238-239)

Glazurnik wydaje się współczesną postacią Mesjasza walczącego z Gogiem i Magogiem, mitycznymi postaciami będącymi „uosobieniem wrogich Izraelowi sił”<sup>31</sup>, tyle że ukrytą (jak to *caddik*) za kamuflującą powierzchownością – powieściowy bohater jest przesiąknięty popkulturą. W wydawałoby się doniosłych chwilach pokonywania tłumu antysemitów z zadowoleniem konstatuje: „cool”, zupełnie jak bohaterowie jego ulubionej amerykańskiej kreskówki „Beavis czy Butt-head” (s. 238). A kiedy zwycięsko dowodzi armią Żydów w Arkadii, stwierdza bez głębszej refleksji: „Stoję, kiwam głową i wyobrażam sobie siebie jako bohatera filmu *Kevin sam w domu 14. Życie dorosłe Kevin*” (s. 241). W supermarkecie obserwuje „sytuację na ekranach monitoringu”, rozkazy wydaje „przez interkom. Jak jakiś dowódca pod Wizną” i zachwycony dodaje: „Czaad” (s. 232), po czym krzyczy do mikrofonu: „Biegiem! Na pozycje. Obstać ruchome schody przy Leroy Merlin i te przy AGD” (s. 232). Oddana w taki sposób scena batalistyczna ma charakter groteskowy:

a tam już pełna jazda, nasi rzucają z góry czym się da, strzelają z łuków, wrzask, krzyk, tamci zaskoczeni na ruchomych schodach, spodziewali się, że łatwo pójdzie, że to tak jak rozładować transport, rozwalili szklane drzwi, nasze barykady i dalej łatwizna, a tu niespodzianka, i zamiast się nad kimś znęcać, trzeba samemu uciekać ze strzałą w dupie albo gwóździem w oku. Złapałem wolny młotek, rzuciłem nim jak tomahawkiem. Nie trafiłem, ale minimalnie, odbił się dźwięcznie od błyszczącej kamiennej posadzki. Wycofują się z klatki schodowej na parking.

- Uzupelnąć amunicję! – krzyczę, jak to dowódca.
- Ale łajzy! – Jedna z martwych dziewczyn z dezaprobatą kręci głową.
- Od razu uciekli.
- Nie martw się, wrócą – mówię w poetyce dowódczych dowcipów i kładę jej rękę na ramieniu. (s. 242)

Bohater, patrząc na zmartwychwstałych w jego piwnicy Żydów, którzy odnoszą sukcesy na polu bitwy, zaczyna się zastanawiać nad (nie)obecnością Żydów w polskim krajobrazie i nad tym, jak bardzo ich dziś brakuje: „Stoję z otwartą japą, patrzę na nich wszystkich, «Ja pierdołę, żywi Żydzi», mówię. Wreszcie mogę ich zobaczyć” (s. 243). Ostatecznie ginie, do czego przygotowuje go wzbierająca w nim powoli świadomość misji: „chyba rzeczywiście jestem wybrańcem” (s. 159). „Wspaniały finał”, „wspaniałe zwycięstwo” – tak

31 J. Doktor *Gog i Magog*, [w:] *Polski słownik judaistyczny*, s. 494.

po śmierci określa te momenty, w których udało mu się pokonać „siebie, diabła, Niemców i własny naród” (s. 250), a na koniec autoironicznie dodaje: „czuję się cudownie, rozglądam się, gdzie reszta, już mi się w głowie tli pytanie, jak będzie dalej wyglądać życie takiego bohatera, jakie świat wymyśli laury, nagrody, peany” (s. 250).

Ostatni rozdział powieści ma charakter metafizyczny. Sprzątacze (przypis w powieści wyjaśnia, jak tę postać rozumieć) uświadamia glazurnikowi fakt jego śmierci, a ten natomiast próbuje się dowiedzieć, czy jego ofiara była potrzebna, i czy „w ogóle jakoś liczy się jako zasługa czy to tylko jakieś omamy na mój prywatny użytek”. Odpowiedź: „Sąd zadecyduje” budzi w nim niepokój – nie wie, o jaki sąd chodzi, i wtedy słyszy odpowiedź: „Ostateczny” (s. 252-253). Czy to odwołanie topiczne do eschatologii, wspólne dla chrześcijan i Żydów, które przez umiejscowienie na końcu powieści coś wyjaśnia? Czy może próba naprowadzenia interpretatora tekstu na topikę mesjańską? Czy zdziwienie glazurnika sięgnęłoby apogeum, gdyby okazało się, że oczekiwanym sędzią jest on sam? Wszystkie te kwestie pozostają otwarte.

\*

Powieść Ostachowicza nie daje więc gotowych odpowiedzi. Pod jej groteskowym charakterem skrywają się pokłady treści domagające się odkrycia sensów. Humorystyczne opisy działają wszak dwukierunkowo – śmieszac, łagodzą tragizm, a jednocześnie go uwypuklają. Użyta tu popkulturowa konwencja reinterpretująca toposy judeochrześcijańskie i toposy Zagłady może być przyczynkiem do walki o pamięć po ofiarach Szoa, ale może też tylko służyć do wyrażenia postmodernistycznego żartu, ot takiej błazenady. Te wątpliwości pokazują, że pod jej groteskowym charakterem *Nocy żywych Żydów* skrywają się pokłady treści domagające się odkrycia sensów. I tego samego należałoby poszukać w innych tego typu realizacjach. Może także pod kątem wykorzystania zasygnalizowanych wyżej toposów?

## Abstract

---

### Sławomir Żurek

THE JOHN PAUL II CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN

*Judaism and the Shoah in Recent Polish Literature: Preliminary Findings*

Building on the work of literary scholars Władysław Panas and Sławomir Buryła, Żurek explores the ways in which topics related to the Shoah are manifest in Polish literature of the new millennium. His key example is Igor Ostachowicz's prose (*Noc żywych Żydów* [Night of the Living Jews], 2012), which contains topoi of the Shoah such as anti-Semites and Neo-Nazis, declining traditional values, the second/third generation, a place on the Aryan side, the place where the ghetto used to be, the place where the camp used to be, Muranów, pogroms, the righteous, the trauma of the Shoah, the struggle for remembrance, living corpses/Jewish zombies, as well as their links with Judaism.

## Keywords

---

Judaism, Shoah, recent Polish literature