

ELIZA KIEPURA
(Uniwersytet Warszawski)

„BĘDIEMYŻ SOBIE JAK POSĄG WYDARTY POKRYWOM WIEKÓW?”
ŚLADY DOŚWIADCZENIA ZAGŁADY W POEZJI KRZYSZTOFA KAMILA BACZYŃSKIEGO.
PRÓBA ZROZUMIENIA

Twórczość Baczyńskiego doczekała się wielu omówień. Nie wszystkie zawierają informacje o żydowskich korzeniach poety¹, a co za tym idzie, milczą na temat ustaw hitlerowskich, w których świetle matka Krzysztofa Kamila i on sam podlegali zarządzeniom niemieckim kierowanym do Żydów². Pomija się tu również kwestię zaangażowania Bugaja w dramat Zagłady. Istnieją jednak i takie prace, w których przez pryzmat rodowodu interpretuje się bardzo wiele wydarzeń z życia poety, stawiając żydowskie pochodzenie w centrum rozważań nad twórczością Baczyńskiego i jej recepcją³. A przecież fragmentaryczne, ukierunkowane na podkreślanie bądź zacieranie poszczególnych kontekstów interpretacyjnych czytanie wierszy Baczyńskiego grozi nie tylko nieuprawnionym etykietowaniem jego dzieła, ale i przeoczeniem wielu istotnych, być może fundamentalnych treści, jakie owo dzieło ze sobą niesie.

Stanisław Stabro określił poezję autora *Banity* jako „egzystencjalne świadectwo dylematu ludzkiego wyboru”⁴. Szatańskie realia wojny i Zagłady musiały rodzić pytania o własną tożsamość, prowokować do określenia i wybrania własnych zasad, wartości i idei, na których, niczym na rusztowaniu, można oprzeć egzystencję w tak zbrodniczym czasie. W obliczu wydarzeń okupacyjnych koniecznością stawał się wybór tożsamości społecznej. Ustawy norymberskie określiły ją jako żydowską, a zatem skazywały Baczyńskiego i jego matkę na przesiedlenie się do odizolowanej dzielnicy żydowskiej. Decyzja o pozostaniu po stronie „aryjskiej”

¹ Mowa o takich pracach, jak np.: K. Wyka, wstęp w: K. K. Baczyński, *Utwory zebrane*. Oprac. A. Kmita-Piorunowa, K. Wyka. T. 1. Kraków 1979. – S. Zabierowski, *Krzysztof Baczyński. Biografia i legenda*. Wrocław 1990. – J. Święch, wstęp w: K. K. Baczyński, *Wybór poezji*. Oprac. J. Święch. Wyd. 2, przejrz. Wrocław 1998. BN I 265.

² Piszą o tym m.in. T. Żukowski w artykule pt. „Kregiem ostrym rozdarty na pół”. *O niektórych wierszach K. K. Baczyńskiego z lat 1942–1943* („Teksty Drugie” 2004, nr 3, s. 148) i J. Lewandowski w pracy pt. *Wokół biografii K. K. Baczyńskiego* (w: „Szkło bolesne, obraz dni...” *Eseje nieprzedawnione*. Uppsala 1991, s. 25).

³ Należy do nich artykuł N. Grossa *Co znaczy „rzekomo”?* („Midrasz” 2000, nr 12) i cytowana już praca Lewandowskiego.

⁴ S. Stabro, *Chwila bez imienia*. Kraków 2003, s. 311.

więzała się zaś nierozzerwalnie z koniecznością przyjęcia tożsamości „Aryjczyka”. Jak na ten „dylemat ludzkiego wyboru” zareagował Bugaj? Jak odpowiedział na pytanie o swoją tożsamość i o problem określania tożsamości w ogóle? Jaki komunikat płynie z jego poezji z okresu Zagłady?

Punktem wyjścia do próby odpowiedzenia na postawione pytania warto uczynić wiersz pt. *Banita*, który Baczyński zaopatrzył dopiskiem „wczesna wiosna 1940”. Można założyć, że ten utwór jest echem zamieszek mających miejsce w stolicy między 22 a 29 III 1940. Lucyna i Feliks Tychowie tak wspominają te zajścia:

w pierwszych miesiącach 1940 r. przez Warszawę przetoczyła się fala antyżydowskich wystąpień ulicznych. Tłumy wyrostków atakowały ludzi w opaskach⁵.

Nela Samotyhowa, inny świadek zdarzeń, opowiada zaś:

Kobieta wołała: „To wstyd być Żydem, niech się pan wstydzi. Wstyd! Wstyd!” [...] Stałam i odgradząc sobą i ramieniem napastowanego, powiedziałam do kobiety: „Wcale nie wstyd! Dlaczego wstyd? Wcale nie!” [...] Ktoś powiedział ciszej: „Niech pani nic nie mówi. Oni zaczną panią bić”⁶.

Jakie wnioski z tak zatrważającej rzeczywistości wyciągnął Bugaj? W *Banicie* pisał:

Daleki powrót w ukos dróg zardzewiałych,
Adamie.
[.]
Na połamanych rejach, masztach powrotu
siadł słowik:
woła raj utracony pięścią między oczy
jak człowiek.
[.]
Wąska ziemia dokoła odbłask twego piętna
wyklęła.
Nie wierz – noc ci gwiazdami, słońce wzrokiem ludzi
znów kłamię. [1, 117]⁷

Czy wyklętym, obciążonym piętnem, uderzonym pięścią między oczy Adamem nie jest napadnięty Żyd? Czy nie jego droga powrotna do raju – spokoju, tolerancji, równych praw, czystości ducha – jest niepewna, zardzewiała, wręcz zamknięta? A może w równym stopniu wypędzonym z raju Adamem jest ten, który bił, kradł i ubliżał? Może to jego upadek, jego zaciśnięte i groźące pięści, wycelowane między oczy drugiego człowieka, sprawiły, że droga do raju zardzewiała? Może apel „nie wierz” jest nie tylko ostrzeżeniem przed oszalałymi z nienawiści, przestrogą prześladowanych przed rozbudzeniem nadziei, że ludziom wolno ufać i los jeszcze się odmieni? Może to i agresor ma zostać pozbawiony złudzeń, iż po zbrodni odnajdzie w sobie dobro, odwróci bieg grzesznych zdarzeń i wspólnie z in-

⁵ L., F. Tychowie, *Getto warszawskie w polskich dziennikach wojennych i wspomnieniach*. W zb.: *Żydzi Warszawy. Materiały konferencji w Żydowskim Instytucie Historycznym w 100. rocznicę urodzin Emanuela Ringelbluma (21 listopada 1900 – 7 marca 1944)*, Warszawa, 13–15 grudnia 2000. Red. E. Bergman, O. Zienkiewicz. Warszawa 2000, s. 232.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ten wiersz K. K. Baczyńskiego, jak i pozostałe, cytuję z *Utworów zebranych* tego autora (t. 1–2). W nawiasie podaję najpierw numer tomu, a potem, po przecinku – numery stron.

nymi odzyska raj? Taka interpretacja świadczyłaby o niezwyklej przenikliwości wglądu w naturę ludzką i o bezkompromisowej, pełnej wewnętrznej siły i odwagi zdolności Baczyńskiego do całościowego, obiektywnego patrzenia na dziejowy moment, a tym samym stanowiłaby o wyjątkowości utworów Bugaja oraz jego postawy wobec rzeczywistości w czasach apokaliptycznych. *Banita* jest bodajże pierwszym tekstem, w którym poeta określa swoje stanowisko wobec dziejącej się historii i wobec zanurzonego w niej człowieka. Wydaje się, że podjęcie tropu, jaki w cytowanym wierszu zostawia autor, a mianowicie podążenie za postacią Adama, pozwoli najpełniej uchwycić szczególną wartość postawy Baczyńskiego. Punktem wyjścia do tych rozważań warto uczynić naukę o Adamie rabiego Szneura Zalmana, którą przytacza i analizuje w swojej książce Martin Buber. Otóż rabbi mówi o tej samej sytuacji, która została przedstawiona w *Banicie*, a mianowicie o historii grzechu Adama. Buber tak interpretuje tłumaczenie rabiego:

To ty jesteś Adamem, ty jesteś człowiekiem, którego Bóg pyta: „Gdzie jesteś?” [...] Adam ukrywa się, by uniknąć składania wyjaśnień, aby uciec od odpowiedzialności za swój sposób życia [...]; człowiek nie jest w stanie uciec przed wzrokiem Boga, ale próbując się przed Nim ukryć, chowa się przed samym sobą [...]. Co prawda, w nim samym jest Coś, co go szuka, lecz on stawia temu Czemuś coraz większe przeszkody. Pytanie ma na celu obudzenie człowieka i zburzenie tego systemu kryjówek, ma pokazać człowiekowi, dokąd zaszedł, i obudzić w nim silną wolę wydostania się stamtąd. [...]

Adam [w końcu] odpowiada na Głos, spostrzega własne zagubienie i wyznaje „ukryłem się” – taki jest początek drogi człowieka [...]. Odważne poszukiwanie we własnym sercu to początek drogi w życiu człowieka [...], to powtarzający się wciąż od nowa początek drogi ludzkiej⁸.

Przyglądając się *Banicie* w kontekście rozważań Buber można, jak się zdaje, stwierdzić, że Baczyński, nie przywołując pytania „Gdzie jesteś?”, zwraca się w wierszu do Adama (a więc również do samego siebie) w chwili, gdy ten jeszcze się ukrywa, ale jednocześnie działa w nim owo „Coś”, o czym pisze Buber, „Coś”, co u Bugaja dałoby się chyba nazwać introspekcją. Treść utworu jest przecież nie tylko indywidualną odpowiedzią: „ukryłem się”, ale również boleśnie i głęboko samoświadomym określeniem konsekwencji decyzji wymówienia tych słów. Wyjście z ukrycia, stwierdzenie niejako: „tu jestem”, pociąga za sobą konieczność ogarnięcia znaczenia związanego z sytuacją stanięcia u „początku drogi ludzkiej”. Może dlatego Baczyński pisze:

Nie wraca się na przełaj drogą, słowem, rozpaczą,
przez zamieć.
[.]
O, nieznajomy powrót w ukos dróg zardzewiałych,
Adamie. [1, 117]

Wyjście z ukrycia oznacza więc tu przyjęcie na siebie pełni ciężaru, jaki – po poznaniu zła – niesie życie ze świadomością swej skłonności do grzechu. Przez zamieć znajomości cieni i mroków tkwiących we własnej naturze nie można przejść na przełaj, nie można ułatwiać i upraszczać zadania, przed którym staje się na początku drogi. Interpretowany wiersz zdaje się pokazywać, że poeta nie idzie „na przełaj”, ponieważ nie waha się spojrzeć bezlitośnie w głąb własnego sumienia,

⁸ M. B u b e r, *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Przeł. G. Z l a t k e s. Warszawa 2004, s. 11–15.

nie rezygnuje z obiektywizmu. W jakikolwiek by sposób odczytać *Banitę* – treść niesie myśl trudną i głęboką. Jeśli przez postać Adama poeta symbolizuje ludność żydowską, to zarazem przecież odważa się stwierdzić, iż napastnikom nie wolno ufać: to do nich woła – o utracie przez nich raj. Nawet bowiem gdyby Adamem miał być, zwiedziony szatańsko, atakujący tłum, Bugaj mówi mu wprost, że nie tylko pokusa poznania, ale zwłaszcza siła nienawiści niszczy szansę powrotu do Edenu: to ona jest złem, które łamie maszty. Lawina zbrodni ruszyła i Baczyński wydaje się świadom jej nieodwracalności. Samowiedza ta jest jednoznacznie związana z brakiem tendencji do ulegania wpływom tłumy i nie pozwala na wpadnięcie w pułapkę chroniącej własne „ja” zmiany postawy względem dziejącego się zła, prostego kategoryzowania na katów i ofiary. Przekładając bowiem słowa Buber a i treść wiersza Baczyńskiego na język psychologii społecznej, która próbuje poznawać mechanizmy znajdujące się u podłoża ludzkich skłonności do przyjmowania roli kata, świadka i ofiary, można stwierdzić, że takiemu stanowisku i takiej samoświadomości, jakie przebijają się przez słowa *Banity*, obce jest zjawisko konformizmu czy zmiany postawy na skutek przeżywania dysonansu poznawczego⁹.

Obserwacja rzeczywistości i wiedza płynąca z badań pokazują, że ludzie, jeśli znajdują się wśród tłumy, licznej grupy, są skłonni do bierności i omijania osób potrzebujących pomocy oraz że swą obojętność tłumaczą odpowiedzialnością ofiar za to, co je spotkało. W pierwszej z wymienionych sytuacji dochodzi do konformizmu¹⁰, przybierającego postać nieinterweniowania, zwanego obojętnością świadka¹¹. Badacze John Darley i Bibb Latané wykryli, że duża liczebność grupy patrzącej na tragiczne zdarzenia zmniejsza prawdopodobieństwo udzielenia pomocy ofierze. Poszczególne członkowie tłumy pozostają bierni wobec rozgrywających się na ich oczach scen, ponieważ uznają, że działanie podejmuje ktoś inny. Tymczasem efektem takiego przerzucania odpowiedzialności jest ogólna bezczynność. Brak reakcji grupy rodzi konformizm. Członkowie tłumy uprawomocniają bowiem własną bezczynność założeniem, że istnieje określony czynnik, powodujący, że próby podejmowania jakiegokolwiek działania mogą okazać się niestosowne. Przypisywanie ofiarom winy za to, że są obiektem ataku, i wszelkie negatywne atrybucje mogą być związane z mechanizmem redukcji dysonansu poznawczego¹²

⁹ Teoria zachowań konformistycznych związanych ze zjawiskiem tzw. rozproszonej odpowiedzialności przedstawiona jest za: E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*. Przeł. J. Radzicki. Wyd. 2. Warszawa 1987, s. 69–76.

¹⁰ Konformizmem nazywa się zmianę zachowania pod wpływem rzeczywistego bądź wyobrażonego nacisku drugiej osoby lub grupy ludzi. Zob. *ibidem*, s. 43.

¹¹ Do badań nad tym zjawiskiem skłonił psychologów pewien precedens – tzw. przypadek Kitty Genovese. Otóż kobieta została napadnięta przez brutalnego bandytę, który przez 30 minut zadawał jej ciosy nożem. Okaleczona i wykrwawiona – zmarła. Całe zdarzenie obserwowało 38 sąsiadów, ale żaden z nich nie zadzwonił na policję ani na pogotowie. Wywiady z sąsiadami wykazały, iż bierność spowodowana była przeświadczeniem, że z pewnością policję powiadomił już ktoś inny. Zob. *ibidem*, s. 69–70.

¹² Autorem tej teorii jest L. Festinger. W świetle jego koncepcji ludzie gromadzą dane poznawcze i porównują je ze sobą. Jeśli w wyniku porównania dwóch elementów, np. dwóch sądów o samym sobie, okaże się, że ich treści są przeciwstawne – człowiek zaczyna odczuwać silne napięcie, dyskomfort psychiczny i dąży do jego redukcji. Redukcja ta może odbywać się na różne sposoby, np. poprzez zmianę postawy. Zob. W. Łukaszewski, *Motywacja w najważniejszych systemach teoretycznych*. W zb.: *Psychologia*. T. 2. Red. J. Strelau. Gdańsk 2002, s. 43.

przez świadków ataku i napastników. Ludzie zazwyczaj uważają się za dobrych oraz uczciwych. Udział w zamieszkach, podporządkowanie się napastnikom czy choćby ciche przyzwalanie na atakowanie bezbronnych poprzez wypowiedź: „Niech pani nic nie mówi. Oni zaczną panią bić”, to zachowania, których nie da się opisywać w kategoriach dobra czy sprawiedliwości. Napięcie powstałe na skutek sprzeczności znaczeń dwóch sądów o sobie ludzie mogą redukować poprzez zmianę postawy względem jednego z nich. Mogą zweryfikować obraz własny albo przenieść ciężar odpowiedzialności za niezgodność sądów na przedmiot swoich zachowań. Pierwszy rodzaj redukcji jest bardzo trudny i obciążający psychicznie. Wymaga bowiem od człowieka samokrytyki, przyznania się do aktów niemoralnych, dostrzeżenia własnych ułomności. Drugi sposób wydaje się znacznie mniej obciążający. Wystarczy przekonać samego siebie, że to ofiara ataku jest zła, a atakowanie innych jest niedopuszczalne i niesprawiedliwe tylko wtedy, kiedy ofiary są dobre. W domyśle tej postawy atakowanemu przypisywane jest zło, zgodność ze stereotypem itd. Dysonans może też zostać zredukowany kosztem ofiary poprzez zwiększenie tolerancji dla własnego postępowania i poszerzanie granic zachowań uważanych za dopuszczalne z punktu widzenia etyki. Jeśli przyjmujemy, a następnie zaakceptujemy, że my nie popełniliśmy żadnego wykroczenia, bo przecież tylko staliśmy z boku – a to nie jest ani złe, ani niesprawiedliwe – uchronimy swoje „ja” przed zagrażającą mu samokrytyką. Również zniekształcanie znaczenia zachowania przywraca komfort psychiczny. Jeśli np. bierność zinterpretujemy w kategoriach ocalenia kogoś od ewentualnego niebezpieczeństwa, a nie powstrzymania go od udzielenia pomocy potrzebującemu – dysonans będzie zredukowany¹³. O niebezpieczeństwie tkwiącym w postawie obojętnego świadka pisze również Erwin Staub, który przekonuje, że pozostanie pasywnym wtedy, gdy na naszych oczach ktoś krzywdzi drugą osobę, utrudnia – po pierwsze – wytrwanie w wewnętrznej opozycji do oprawcy, po drugie – empatyzowanie z ofiarą. Efektem pojawiającego się w tej sytuacji psychicznego napięcia jest dystansowanie się względem cierpiącej osoby¹⁴.

Wszystkie opisane mechanizmy kształtowania postaw dostrzec można w zachowaniu osób biorących udział w marcowych zamieszkach, które prawdopodobnie ostatecznie sprowokowały powstanie *Banity*. Konformizm polegający na zinternalizowaniu stereotypu, za którego pomocą krzywdzi się drugiego człowieka, obojętność świadka, negatywne atrybucje, projekcje chroniące pozytywny obraz własnej osoby – wszystkich tych zjawisk można dopatrzeć się w bandach plądrujących żydowskie sklepy, w przechodniach, którzy nie reagowali na gwałt, bo łatwiej im było ocenić sytuację jako zagrażającą niż siebie jako ludzi o małej odwadze. Baczyński reaguje zupełnie inaczej. Poeta tak żarliwie ojczysty nie chroni się przed samowiedzą, która rani, jest niewygodna i bolesna, a jednocześnie pokazuje nową, trudną, nie idącą „na przełaj” perspektywę oceny rzeczywistości, rzuca wyzwanie tym, którzy szukają dla swoich sumień zacisznej i niebezpiecznej pozycji obojętnego świadka, przechodnia przyzwalającego na przemoc, kogoś biorącego udział w napaści, w końcu – usprawiedliwionego przed samym sobą oprawcy.

¹³ Zob. Aronson, *op. cit.*, s. 144–154.

¹⁴ E. Staub, *The Psychology of Bystanders, Perpetrators, and Heroic Helpers*. W zb.: *Understanding Genocide*. Ed. L. S. Newman, R. Erber. Oxford 2002, s. 24.

Lektura *Banity* udowadnia, że okoliczności historyczne i wstrząsające procesy społeczne, w których centrum znalazł się Baczyński, prowokowały go do analizowania, głębokiego przemyślenia i budowania kodeksu wartości, do próby określania kwestii miejsca i roli człowieka w brutalnej i mrocznej rzeczywistości. Jednak realia pierwszego roku okupacji, kiedy sytuacja mieszkańców stolicy pogarszała się z miesiąca na miesiąc, gdy wciąż ukazywały się nowe, groźące coraz większym niebezpieczeństwem zarządzenia i coraz silniej ujawniały się niedoskonałości natury ludzkiej, konfrontowały poetę również z jego osobistym przeżyciem traumy. Nasilające się represje wobec ludności żydowskiej oznaczały dla Baczyńskiego przecież realne zagrożenie bezpieczeństwa rodziny. Funkcjonowanie w coraz wyraźniej i mocniej podzielonym mieście musiało być trudne, bolesne, ale i przerażające. Od 1 kwietnia do czerwca 1940 budowano mur wokół „obszaru zagrożonego tyfusem”. Opisanych ustawami norymberskimi ludzi oddzielić od „Aryjczyków” miała już nie tylko mentalna, symboliczna granica, jaką ustanawiał kawałek tkaniny z widniejącą na niej gwiazdą Dawida, ale i realna, materialna ściana. Co więcej – na ścianie tej pojawiły się plakaty z hasłami: „Żydzi, wszy, tyfus plamisty”. Tożsamość społeczna wyodrębnionych grup poszerzona została o kolejną cechę różnicującą. O ile „Aryjczycy” byli ludźmi, o tyle Żydzi kojarzyć się mieli nie z istotami ludzkimi, ale z groźnymi, odrażającymi insektami niosącymi zarazę. Kategoryzacja sterowana była więc nie tylko w kierunku podziału „Aryjczyk”–Żyd, lecz również ku przeciwieństwu człowiek–pluskwa, istota ludzka – zaraza. Dehumanizacja Żydów, odbierając ich społecznej reprezentacji cechy żywych, czujących, myślących ludzi, potęgowała dystans międzygrupowy, eskalowała lęk, stereotypizację i niechęć do wyodrębnionej, otoczonej murem zbiorowości¹⁵. Lektura *Banity* zdaje się jednak mocno udowadniać, że tożsamość, będąca wynikiem chorej klasyfikacji i prowokująca agresję, zbrodnię, zło, była poecie zupełnie obca, zdecydowanie nie zgadzała się z jego systemem wartości. W systemie tym jedyną prawomocną tożsamością była ta, która określała człowieczeństwo Adama – pierwszego człowieka, a więc zakładała szacunek dla każdego ludzkiego istnienia i nie uznawała żadnych sztucznych klasyfikacji, kategorii i podziałów. Baczyński znalazł się zatem w sytuacji, w której, nie godząc się z rzeczywistością i wewnątrznie odrzucając możliwość określenia siebie jako Żyda lub „Aryjczyka”, był objęty klasyfikacją społeczną, nie dokonując wolicjonalnego wyboru. Pozostanie poza „obszarem zagrożonym tyfusem”, mimo iż zupełnie nie związane z określeniem tożsamości społecznej jako nie-Żyda, w oczach empatyzującego z ofiarami nazizmu poety musiało być niezwykle trudne.

Trudno ogarnąć rozumowo i pojąć okupacyjną rzeczywistość, kruchą niczym szkło krawędź dzielącą przestrzeń doświadczenia ludzkiego na dwa światy egzystencji, na świat jeszcze żywych i tych, którzy, otoczeni murem, dokonują swego życia. Getto już w 1941 r. toczyło przerażającą walkę z chorobami, głodem, strachem, śmiercią. A mieszkańcy stolicy musieli być tego świadomi. Tychowie pi-

¹⁵ O dehumanizacji pisał w swojej pracy Z. Bauman (*Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa 1992, s. 149–152). Autor ten analizował proces dehumanizacji jako efekt traktowania Żydów jako obiektów działań administracyjnych. Przedstawiony przez Baumana mechanizm określania ludzi za pomocą pojęć wykluczających cechy ludzkie doskonale stosuje się również do działań Niemców, zmierzających do wytworzenia takiego obrazu Żyda, który kojarzy się wyłącznie z brudem, robactwem, zagrożeniem i chorobą, a nie z człowiekiem.

szą, że ludność Warszawy, coraz bardziej odcięta od getta, przestała zdawać sobie sprawę z tego, co się w nim dzieje. Według autorów „wiedzieli [...] ci, którzy utrzymywali kontakty listowne lub telefoniczne z zamkniętymi w getcie przyjaciółmi, ci, którzy przechowywali uciekinierów [...]”¹⁶. Jednak getto, mimo że otoczone murami, należało przecież do miasta, stanowiło jego część. Przejeżdżał przez nie tramwaj, a więc pasażerowie widzieli zza szyb konanie Żydów. Każdego dnia wychodzili oni kolumnami do pracy po „aryjskiej” stronie na tzw. placówkę¹⁷. Poza tym, jak pisała Władka Meed, „Polacy mieszkający blisko muru mogli co dzień obserwować ze swych okien przerażające rzeczy, jakie tam miały miejsce”¹⁸. Wiele zatrwających wiadomości podawał „Biuletyn Informacyjny”. W maju 1941 donosił:

getto utworzono w dzielnicy zabudowanej wyjątkowo gęsto. Wykrojono je w ten sposób, że nie posiada ono żadnego parku, nie przylega do Wisły, a jedynie zadrzewioną przestrzenią jest cmentarz. Panuje tu niesłychana ciasnota. Na jedną izbę przypada przeciętnie 6 osób, a nieraz dochodzi do 20. Według obliczeń Wydziału Ewidencji na 1 ha w całej Warszawie przypada 70 ludzi, a w getcie – 1110. [...] na kartki otrzymują Żydzi jedynie chleb, i to w ilości 75 gramów tygodniowo, jeśli dodać do tego całkowity brak opału w zimie – wtedy w całej grozie staje przed oczyma położenie tej ludności. [...] zaludnienie urosło do blisko 500 000. Na skutek tego dalszego przegęszczenia powstały warunki zdrowotne nie do opisanego, głód i nędza potworne. Po przepelnionych tłumem ulicach snują się beczynnymi przeważnie masy wybladłych, wychudzonych ludzi, pod murami siedzą i leżą nędzarze, częstym jest widok padających z głodu. Codziennie przytułek dla niemowląt powiększa się o kilkanaście niemowląt, na ulicy umiera codziennie kilku ludzi. Szerzą się choroby zakaźne [...]”¹⁹.

Makabrę życia w getcie przedstawiają zachowane fragmenty osobistych dokumentów mieszkańców dzielnicy żydowskiej, w których, jak mówi Jacek Leociak, autorzy „radykalnie i bezkompromisowo [...] sięgają na dno własnej duszy, oszalałej z bólu i lęku [...]”²⁰. Relacja Emanuela Ringelbluma przedstawia taki obraz codzienności getta: „wozy zaprzężone w konie wypełnione są zwłokami nie tylko wewnątrz, również na zewnątrz wystają w górę dwie, trzy skrzynie z trupami”²¹. Stanisław Różycki pisze zaś: „wczesnym rankiem na każdej ulicy leżą trupy żebraków, dzieci, starców, młodzieńców, kobiet – ofiary głodu i chłodu”²². Można więc chyba postawić hipotezę, że o dramacie oddzielonych Żydów wiedzieli niewiele ci, którzy z różnych powodów wybierali niewiedzę. Baczyński z całą pewnością nie należał do tej grupy. W listopadzie 1941 tworzy wiersz pt. *Krzyż*:

Za tych – co batem ścięte liście,
za tych – co ptaki z wosku lane,
tych – co im krew znużeniem tryśnie,
i tych – ci wbici cieniem w ścianę –

¹⁶ Tychowie, *op. cit.*, s. 235.

¹⁷ Donosi o tym m.in. „Biuletyn Informacyjny” (1942, nr 6).

¹⁸ W. Meed, *Po obu stronach muru*. Warszawa 2003, s. 107.

¹⁹ Cyt. za: W. Bartoszewski, M. Edelman, *Żydzi Warszawy 1939–1943*. Lublin 1993, s. 11–12.

²⁰ J. Leociak, *Tekst wobec Zagłady*. Wrocław 1997, s. 143.

²¹ Cyt. w jw., s. 225.

²² Cyt. za: T. Grosse, *Przeżyć! Obrona życia jako wartość podstawowa społeczności getta warszawskiego*. Warszawa 1998, s. 18–19.

[.]
 – chciałbyś odrzucić Bogu – życie,
 umrzeć raz drugi jak Zbawiciel;
 ale zawarty tobie upływ
 krwi i związane ręce w supły,
 bo ty nie twórczym niepokojem,
 a tylko – że się patrzeć boisz. [1, 223]

Baczyński wymienia kolejnych skrzywdzonych, zamordowanych, skatowanych. To wyliczenie traktować wolno jako swoisty wyrzut poczyniony Bogu, skoro w zapaleńczym geście autor mówi, że chciałby za wszystkie te ofiary i cierpienia odrzucić Stwórcę – własne życie. W słowie „odrzucić” nie ma pokory, uniżenia – tkwi w nim raczej echo złości, może gniewnego buntu. Aspirowanie do śmierci krzyżowej, do powtórzenia ofiary Chrystusa wydaje się obrazoburcze, ale też skrywa w sobie gotowość do ogromnego poświęcenia dla innych, dla konających, dla cierpiących. A zatem co kryje się w wierszu? Zarzuty stawiane Bogu, krnąbrność wobec Stwórcy, altruizm? Odpowiedź zasugerować może dalszy fragment tekstu. Otóż poeta kwestionuje, neguje postawę ofiarną gorzkim stwierdzeniem, że podobny gest jest tchórzostwem, jest wypaczeniem idei altruistycznej, braterskiej miłości. Jeśli przyjąć tezy Kazimierza Świegockiego o inspiracjach norwidowskich w liryce religijnej Bugaja, to należałoby uznać, że tak jak dla Cypriana Norwida, tak i dla Baczyńskiego krzyż jest „miarą moralną, drogą miłości, wzorem na zbudowanie nowego, lepszego świata”²³. Prawdziwa ofiara dokonuje się zatem wtedy, gdy u jej źródła leży autentyczna, głęboka miłość do drugiego człowieka, miłość, która każe być z nim, walczyć o jego dobro, wspierać go i pomagać w dźwiganie cierpienia. Jeśli natomiast pobudką do ofiarnego gestu jest strach przed ciężarem cudzego brzemienia, ucieczka przed widokiem krzywdy – ofiara z samego siebie jest niemożliwa i nieważna. Ręk „związanych w supły” nie da się przybić do krzyża, a z ranionego włócznią boku nie popłynie krew. Baczyński rzuca więc wyzwanie nie Bogu, ale sobie samemu, swoim współczesnym. Wytacza niezwykle trudną ścieżkę moralną, po której nie można dojść do samooszukiwania się, do nieświadomości bądź wykorzystywania własnego strachu i lęku, do przybierania pustych w istocie i wypaczonych ideowo póz. Okazuje się, że w realiach okupacyjnych wartość i znaczenie krzyża rozumieją ci, którzy nie wahają się ratować swych braci, ci, którzy, przyjmując ich ból i cierpienia, wspierając ich – sami ryzykują śmierć. Prawdziwa ofiara polega tu na byciu z pokrzywdzonymi, nie na ucieczce w reperującą własne sumienie postawę ofiarną. Wiersz niesie więc przesłania niezwykle odważne, głębokie i trudne. Dlatego może właśnie Jan Błoński napisał: „O ile spokojniejsi bylibyśmy, gdyby – zbrukana codziennością życia – poezja Baczyńskiego straciła blask moralnej nieskazitelności, której się stała pomnikiem tragicznym”²⁴.

Szczególnie wyraźnym i mocnym śladem reakcji Baczyńskiego na Szoa jest *Tren I*, który powstał już po zakończeniu wielkiej akcji likwidacyjnej, w październiku 1942. Interpretacja wspomnianego wiersza następuje z trudnością, jako że za-

²³ K. Świegocki, *Norwid i religijne motywy w poezji Krzysztofa Baczyńskiego*. „Przegląd Powszechny” 1984, nr 9, s. 309.

²⁴ J. Błoński, *Krzysztof Kamil Baczyński*. „Odra” 1968, nr 9, s. 42.

warte w nim treści odsyłają do wielu płaszczyzn znaczeniowych i kulturowych. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że *Tren I* to przede wszystkim utwór wkomponowujący się w całość dorobku literackiego Baczyńskiego, a więc taki, którego nie wolno poddawać sztucznym klasyfikacjom. Poezja Bugaja do momentu napisania tego wiersza cechowała się przecież niezwykle głęboką w swej humanistyce wspólnotową ideowością.

II

Widzę cię, widzę w gromach,
[...] Łańcuch słyszę
i batów jęk, i ciszę.

III

O ludu, ludu głuchy,
ty w bólu swym osobny,
jesteś ty jeszcze ciałem,
czy już tylko swym duchem,
nikomu niepodobny,
w śmierci swojej osobny,
osobny w narodzeniu.

IV

Smutny, smutny mój ludu,
głowy opadną i wstaną,
[.]
nim cud. A doczekasz cudu.

Nim moc. A już czeka i słucha
Duch Boży – twego Ducha. [1, 364]

Obszerną interpretację cytowanego wiersza przeprowadził Tomasz Żukowski, który twierdzi:

problemem wierszy Baczyńskiego odnoszących się do Zagłady jest brak języka symbolicznego, w którym dałoby się z perspektywy kultury polskiej opowiedzieć o losie Żydów jako o tragedii ludzi objętych solidarnością grupową i uczestniczących w tym samym uniwersum uswięconych obrazów polskiej tożsamości²⁵.

Co więcej, według interpretatora *Trenu I*:

twórczość Baczyńskiego napotyka opór obrazów zakorzenionych w romantycznej tradycji i wyrastających z rozumienia narodu jako zamkniętej wspólnoty krwi, [a poza tym] wykorzystywana przez Baczyńskiego frazeologia związana z tradycją polskiej poezji narodowej wchodzi w konflikt z aluzjami do Szoa i staje się dla nich maską²⁶.

Poruszony przez Żukowskiego problem jest niezwykle ważny i skomplikowany, niemniej jednak trudno całkowicie zgodzić się z przywołanymi właśnie postulatami i diagnozami odnoszącymi się do wierszy Bugaja związanych z Zagładą.

Przede wszystkim, jak się wydaje, warto pamiętać o tym, że wątki zaczerpnięte przez Baczyńskiego z tradycji romantycznej występują w jego poezji głównie poprzez inspiracje twórczością Słowackiego i Norwida i że one faktycznie funk-

²⁵ Żukowski, *op. cit.*, s. 150.

²⁶ *Ibidem*, s. 150–151.

cjonują jako motywy, które Bugaj poddaje własnemu opracowaniu ideowemu. Niemal każde omówienie poezji autora *Banity* zawiera tezę, że jego droga przez romantyczne treści „to podróż samodzielna”²⁷, że poeta nie jest „naśladowcą, lecz twórczym i przez to nie zawsze w stosunku do wzorca konsekwentnym kontynuatorem” myśli mistrzów²⁸. Owa myślowa samodzielność wyraźnie ujawnia się w znaczeniach, jakie niesie ze sobą *Tren I*. Żukowski twierdzi, że Bugaj konsekwentnie rozwija w wierszu „analogię naród–Chrystus” i wkomponowuje w ten wiersz „strukturę schematu mesjanistycznego”, co, poprzez wyodrębnianie danego narodu, uniemożliwia stworzenie płaszczyzny, na której los Żydów dałoby się wpisać w „polski paradygmat symboliczny”²⁹. Wydaje się jednak, że *Tren I* można rozumieć nieco inaczej.

Niezwykle ważnym problemem jest tu już samo pojmowanie istoty mesjanizmu, a dokładniej – rozróżnienie między ideą mesjanistycznego millenaryzmu a mesjanizmem polskim. Andrzej Walicki stwierdza, że utożsamianie istoty mesjanizmu z koncepcją „narodu wybranego” funkcjonuje w potocznej wiedzy o mesjanizmie polskim. Jak pisze:

mesjanizm to przede wszystkim religia uciśnionych, a nie przejaw etnocentryzmu i narodowej megalomanii. Istotnym wyróżnikiem polskiego mesjanizmu było z pewnością to, że występował on w kontekście problematyki narodu – był to jednakże tylko wyróżnik, *differentia specifica*, a nie cecha rodzajowa [...] ³⁰.

Ponadto warto zauważyć, że sama definicja mesjanizmu akcentuje koncepcję pośrednika między ludzkością a Bogiem³¹. *Tren I* kończą zaś słowa: „już czeka i słucha Duch Boży – twego Ducha”. Uwzględniając przedstawianą tu wcześniej ideowość Baczyńskiego związaną z inspiracjami teorią genezyjską Słowackiego, wolno przypuszczać, że ów Duch Boży mógłby odsyłać do wizji, następującego po umęczeniu ciała, istnienia w doskonałym, wolnym Duchu. Byłaby to zatem raczej transpozycja idei millenarystycznej, która zakłada nastanie, po okresie katastrof, Królestwa Bożego na ziemi³². Nie można również pominąć tego, że, jak się wydaje, myślenie Baczyńskiego daleko odbiegało od, kojarzonego z romantycznym, polskim mesjanizmem, założenia o misji i określonego przez tę misję cierpienia narodu wybranego. Jerzy Świąch pisze: „poeta radykalnie odrzucał ideę zbiorowego cierpienia jako legitymację szczególnego posłannictwa całego narodu, [który] rzekomo został przez Boga wybrany”³³. Jak sugerowała przeprowadzona wcześniej w niniejszym artykule interpretacja wiersza pt. *Krzyż*, ważna dla Baczyńskiego jest przede wszystkim idea takiej pracy nad sobą, takiej samoświadomości i samodzielności w kształtowaniu siebie, które każdemu człowiekowi pozwalają przejść w wolne od zła i cierpienia wspólnotowe, duchowe istnienie.

²⁷ A. Gronczewski, „Bohater” i inne wiersze Krzysztofa Kamila Baczyńskiego. W zb.: Cyprian Norwid. Interpretacje. Red. S. Makowski. Warszawa 1986, s. 265.

²⁸ J. Świąch, Krzysztof Kamil Baczyński – poeta religijny. W zb.: Polska liryka religijna. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński. Lublin 1983, s. 493.

²⁹ Żukowski, *op. cit.*, s. 150–151.

³⁰ A. Walicki, *Millenaryzm i mesjanizm religijny a romantyczny mesjanizm polski*. „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4, s. 34.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 29.

³² Zob. *ibidem*.

³³ Świąch, *Krzysztof Kamil Baczyński – poeta religijny*, s. 492.

Tren I jest pełnym współczucia hymnem ku czci mordowanych w komorach gazowych. Baczyński uwiecznia, nazywa tę mękę, której doświadczają eksterminowani Żydzi – w odcięciu od pomocy świata („ludu w bólu swym osobny”) i w bezgłośnie pustce bezradności wobec dokonywanej na nich zbrodni („w śmierci swojej osobny”). Nie wydaje się jednak, by poeta próbował porównywać „lud” swój do Chrystusa:

Ciemny, głuchy i nieszczęsny
 ludu mój. [...]
 [.]
 domy są – jak trumny
 w rozwalonym kościele,
 gdzie Chrystus roztrzaskany
 i oczy jego – rany.

 I jego sercem bolisz,
 ludu burz i niewoli. [1, 364]

Co może przedstawiać taki obraz? Przywoływana już wcześniej uwaga Stanisława Stabry mocno dawała do zrozumienia, że w leksyce religijnej Bugaja należy szukać jej symbolicznej, głębokiej treści. Z twierdzeniem tym trzeba całkowicie się zgodzić, jako że koncentrowanie się na dosłownym, funkcjonującym w potocznej świadomości znaczeniu pojęć związanych z religią grozi w przypadku poezji Baczyńskiego nie tylko niezrozumieniem, ale i wypaczeniem jej sensu. Naszkicowany w tym fragmencie obraz jest rozdzierający, pełen rozpacz i bólu. Przedstawia zniszczony, „rozwalony kościół”, w którym domy stają się trumnami. Chrystus jest „roztrzaskany”. Niezwykle istotne wydaje się to, że poeta, kierując uwagę na cierpienie Zbawiciela, nie odsyła do ran krzyżowych na dłoniach i stopach, nie wskazuje przebitego boku. To oczy Chrystusa są ranami, bo właśnie one widzą taką rzeczywistość, która boli i zabija wszystkie wartości, określające postać Zbawiciela. Przecież jest On symbolem bezbrzeżnej miłości do drugiego człowieka, ofiary, miłosierdzia, ogromnej dobroci, litości, przebaczenia. Jest ucieleśnioną miłością bliźniego. Jakże ogromne musi być cierpienie Jezusa, gdy widzi unicestwienie tego, co ma czynić człowiekiem dobrym, co ma dać mu zbawienie, doprowadzić do krainy „Bożego Ducha”. Oto domy, które przecież kojarzą się zwłaszcza z rodzinnym ciepłem, z bezpieczeństwem, z życzliwością i głęboką miłością – zostają zamienione w trumny. Rodziny umierają, unicestwieniu podlegają wartości najgłębiej i najpiękniej ludzkie. „Rozwalony” jest też kościół – idea wspólnoty, która jednoczyć miała świętość ludzkich domów. Braterstwo, bezpieczeństwo, dobro, poświęcenie, miłość – wszystko to umiera w gruzach roztrzaskanego kościoła.

Zagłada, to, że jeden człowiek zabija drugiego, że jeden naród eksterminuje inny, że śmierć ofiar nienawiści i zła odbywa się w nieludzkim osamotnieniu, w głuchej ciszy świata, w osobności – wszystko zamienia się w ranę Chrystusowych oczu. I boli Jego sercem. Serce Zbawiciela, pochylającego się w Boskim cierpieniu nad bólem mordowanego „ludu” żydowskiego, staje się ideą tej miłości, przez której pryzmat Baczyński patrzy na niemożliwą do wyrażenia rzeczywistość Szoa. Przywołanie przez Bugaja osoby Chrystusa wydaje się tym momentem wiersza, który pozwala paradoksalnie uniknąć uwikłań we wszelkie sztuczne podziały na narody czy tradycje językowe i kulturowe, o czym tak wiele pisał Żukowski.

W świetle takiej interpretacji wydaje się bowiem, że figura Chrystusa w *Trenie I* nie ma na celu symbolizowania narodu, nie odsyła też do polskiego mesjanizmu. Baczyński, wierny uczeń Norwida, zdaje się pojmować postać Zbawiciela tak, jak przedstawiał ją wielki romantyk. Według Norwida bowiem chrześcijaństwo i judaizm silnie łączy przykazanie miłości, w jego świetle zaś Jezus „jest najidealniejszym człowiekiem, ludzką platformą porozumienia, ludzką możliwością spotkania judaizmu i chrześcijaństwa”³⁴.

Warto zauważyć również, że wstrząsający wiersz Baczyńskiego, przedstawiając upadek miłości braterskiej, cierpienie Żydów i makabrę ich losu, sugeruje, iż poeta nie traci nadziei, że w każdym człowieku drzemie jednak potencjał dobra i miłości. Duch Boży – ten istniejący ponad podziałami wyznaniowymi, doskonały i wolny Absolut, czeka. W Nim też dokona się ostateczne pojednanie i nastanie Jego królestwo.

Lektura *Trenu I* skłania także do zastanowienia się nad pozycją, jaką zajął w obliczu ukazywanych zdarzeń Baczyński. Jak pisze Święch, „bohater »mistycznych« wierszy Baczyńskiego to człowiek żyjący »między«, wciąż na krawędzi dwóch światów, doczesnego i nadprzyrodzonego [...]”³⁵. Owo zawieszenie oznacza więc nie tylko inicjację ruchu przekraczania bariery ciała, ale też ulokowanie się w takim miejscu uniwersum zdarzeń i sensów, z którego widać więcej. To bycie na świecie i ponad nim, a więc dostrzeganie również tych aspektów istnienia, które niedostępne są osobom stąpającym tylko po ziemi. Może to wyjaśniać proroczy ton, jaki przyjmuje poeta, kiedy zwraca się do „swojego ludu” w *Trenie I*. Jednocześnie pamiętać trzeba, co zauważa Święch, że „taka koncepcja człowieka ujawnia” również inny aspekt wewnętrznego stanu autora *Banity* – „dramat zawieszenia między niebem i ziemią”³⁶. Dramat ów, jak się wydaje, może być wybraną przez Baczyńskiego drogą opisaną swego miejsca w świecie dlatego, że odzwierciedla dużo szerszą znaczeniowo perspektywę życia poety. Jego istnienie jest przecież nacechowane ciągłym i niemal schizofrenicznym rozdarcie między dwa światy. Bytuje w obu jako satelita, próbuje je łączyć i jednocześnie nie opuszczać żadnego z nich. Jak życie ziemskie nie jest przecież przeciwstawne wobec „widzenia w duchu”, tak też korzenie żydowskie nie wykluczają polskości poety, konieczność ukrywania rodowodu nie wyklucza poczucia przynależności do grupy cierpiących w getcie i wreszcie nazywanie Polaków swoim narodem nie wyklucza, że narodem poety są również Żydzi. Bycie Polakiem nie oznacza przecież niebycia Żydem, a bycie Żydem nie oznacza niebycia Polakiem. Życie „między” jest jednak niezwykle trudne – stawia bowiem przed wyborami (jak decyzja o pójściu czy niepójściu do getta) oraz sytuacjami, z którymi trudno się pogodzić, które budzą w człowieku dylematy etyczne i moralne. Wybór zawsze oznacza przecież swoiste opuszczenie jednego ze światów, które zawieszony między światami może ocenić w kategoriach etycznych jako porzucenie. To zaś rodzi wyrzuty sumienia, ból i wewnętrzne cierpienie.

Na początku maja, kiedy trwało jeszcze powstanie, Baczyński napisał wiersz pt. *Ciemna miłość*:

³⁴ A. Fabianowski, *Cyprian Norwid wobec kwestii żydowskiej*. W zb.: *Norwid – nasz współczesny. Profecja i recepcja. Materiały konferencyjne*. Red. Cz. Dutka. Zielona Góra 2002, s. 138.

³⁵ Święch, wstęp, s. XLIX.

³⁶ *Ibidem*.

Bo ciemne miłowanie jest na dnie człowieczem,
które pragnących traci i czystość rozdziera,
a które się do dłoni bierze razem z mieczem,
lecz się w nim cierpi długo, chociaż nie umiera.
I znów widzimy miasta płonące i dymy,
co się powoli wznoszą pnąc na stopnie niebios,
i szubieniczne drzewa skrzypią, i z daleka
bicz strzela i rozcina z ziemią wraz – człowieka.

A nad tym krzewy kwitną. Z pąków zielonkawe
chmury płyną. Dojrzałość lepko się przelewa.
Widnokretem o świtach ciągną kluczem drzewa.
I ludzie ci żałośni, w nie obeschłych gruzach,
pod namiotami cyrków, w świergocie karuzel,
unoszą się jak łachman, wśród dymu śpiew noszą
weseli. Jak wyzwanie szcerniałym niebiosom.

[.]
Tyle jeszcze milczenia straszego jest w ziemi,
że chyba go wystarczy na niejedną śmierć!
Módlmy się, módlmy słowami ciemnymi!
Siejmy, o, siejmy, chociaż ziarnem serc! [2, 44]

Miłość, która każe walczyć, sprawia, że ludzie właśnie jej pragnący muszą chwycić miecz i zatracić się w rozlanej krwi. Ciemna to miłość, która „czystość rozdziera”. Ogromna rozpacz płynie ze świadomości, że piękno i siła kochania nie mogą spełnić się bez cierpienia, bez makabry, która „rozcina z ziemią wraz – człowieka”. Brutalność i tragizm tej samowiedzy sięgają jeszcze dalej. Oto Baczyński przywołuje bezbrzeżnie smutny obraz „ludzi żalosnych”, którzy żyją niejako poza świadomością istnienia dramatu palącej się w ich braciach miłości. Bugaj mówi o tych, którzy niemal w rytm wystrzałów i jęków powstańczej walki „w świergocie karuzel śpiew nieśli weseli”. Obojętność „Aryjczyków” spędzających spokojnie czas przy karuzeli w parku Krasieńskich, przedstawiona tak poruszająco również przez Czesława Miłosza w *Campo di Fiori*, była dla Baczyńskiego niewyobrażalnie bolesna. Wstrząs musiał być dla niego tym większy, że przecież walczący więźniowie getta widzieli z okien swoich domów sytuację z drugiej, „aryjskiej” strony murów. Jego głęboka empatia zapewne zaszczepiała w nim znajomość tego żalu, o którym dziś mówi Marek Edelman:

Pierwszego dnia Powstania w getcie ta karuzela była, ale się nie kręciła. Dopiero drugiego dnia zaczęła się kręcić i to było coś tragicznego. Przez okna było widać, jak się kręci, katarynka gra, spódnice dziewczyn, czerwone i niebieskie w białe grochy, powiewają na wietrze. To widzieliśmy z okien i to było naszym przekleństwem. Tu się pali i zabijają, a tam się wszyscy śmieją i bawią³⁷.

Indyferentyzm wobec potężnych wartości, wobec straceńczego heroizmu walczących Żydów jest dla poety tak trudny do udźwignięcia, tak nieludzki, że uznaje go za wyzwanie rzucone szcerniałym od zła ziemskiego świata niebiosom. Baczyński wypowiada słowa niezwykle gorzkie – obojętności na cierpienie, na los drugiego człowieka, owej „strasznej ciszy” jest w ludziach i w ziemi, na której

³⁷ Cyt. za: J. Gromek - Iłlg, *Ludzkość, która zostaje*. „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 18, s. 19.

żyją, tyle, że trudno wyobrazić sobie, jakie kolejne zbrodnie, kolejne bohaterskie czyny zostaną pominięte ciszą. W głębokim sprzeciwie wobec takiej rzeczywistości poeta woła do każdego człowieka o „ciemne słowa”. One stanowią przecież o trudnej, bolesnej i skazującej na fizyczne i psychiczne cierpienie samoświadomości, świadomości wyzwań stawianych przez miłość. A wydaje się, że dla Bugaja jedyną nadzieją na zasianie zagrożonej ciszą ziemi „ziarnem serc” jest stawianie sobie pytań o własne człowieczeństwo, o treść, jaką zawiera ludzkie serce. Ono bowiem ostatecznie tylko wtedy może być ziarnem, gdy wypełnia je miłość.

Próba podążenia za treściami, które pozostawił w swojej poezji Krzysztof Kamil Baczyński, sprawia, że odnosi się wrażenie, iż twórczość tę traktować wolno jako zapis przeprowadzający odbiorcę przez szlaki dorastania, kształtowania tożsamości, określania ideowości poety. Towarzyszenie mu na tych ścieżkach rodzi poczucie, że poeta na każdym rozwidleniu wybiera linię własnej drogi z niezwykle samoświadomością. Nie próbuje on chronić się przed bolesnym i trudnym poznaniem pełnego obrazu człowieka zanurzonego w zło i zbrodni. Dlatego też dzieło Baczyńskiego można odczytywać nie tylko jako wewnętrznie spójny, głęboko przemyślany i wypracowany z ogromną samowiedzą komunikat, ale także jako testament pozostawiony przez tego, który miał odwagę stawić czoło raniącej i przerażającej świadomości znaczenia oraz konsekwencji „przemierzania najwstydliwszych z ludzkich dróg”.

Dla próby jak najpełniejszego zrozumienia słów Baczyńskiego niezwykle istotne jest pytanie o miejsce, z jakiego mówi poeta. Wydaje się, że do bardzo ważnych tekstów, które pozwalają odpowiedzieć na to pytanie, należy przywoływany już wiersz z początku wojny, z wiosny 1940 – *Banita*. Sam tytuł sugeruje, że chodzi o człowieka wygnanego, wyklętego przez własny kraj. Autor zwraca się tu do tracącego raj Adama, a więc można by sądzić, że poetyckie „ja” zwraca się do konkretnego „ty” lirycznego. Jednak określenie relacji, jakie zachodzą między „ja” a „ty”, nie jest proste i oczywiste. Z jednej strony bowiem, jeśli przyjąć myśl przedstawioną już w interpretacji wiersza, że Adam jest figurą każdego człowieka – zarówno napiętnowanego Żyda, jak i agresora, który zbrodnią zamyka sobie drogę powrotu do raju, do podstawowych ludzkich wartości – to uznać należy, że poeta pisał także o sobie samym. Wszak i on był wyklęty, i jego napiętnować chciało prawo nazistowskie. Dopuszczalne wydaje się jednak inne rozumienie transpozycji podmiotu mówiącego w wierszu. Może podmiot liryczny, wypowiadając tak przenikliwe ostrzeżenia, ustawia się niejako ponad opisywaną rzeczywistością. Jest tym, kto zna biblijną historię grzechu i przykłada ją do okresu wczesnej wiosny 1942, szukając w ten sposób prawd, które uchronią przed losem wypędzonego z Edenu ludzi zanurzonych w wojnie. Dystans wobec wydarzeń z okresu, kiedy powstał wiersz, nie jest jednak całkowity. W ostatnich wersach czytamy: „O, nieznajomy powrót w ukos dróg zardzewiałych, / Adamie”. Podmiot liryczny, posiadając wyobrażenia opuszczającego raj Adama, nie ma pełnej wiedzy dotyczącej ostatecznego losu zwiedzonego grzechem banity. W wersach tych kryje się więc może świadomość, że owa „nieznajomość” mrocznie czeka na odkrycie, które stanie się udziałem również osoby piszącej słowa cytowanego wiersza. A zatem poeta od pierwszych miesięcy okupacji, reagując na budzące ogromny niepokój wydarzenia, próbuje głęboko, przenikliwie je interpretować, co dystansowałoby go wobec Adamów. Jednak i on sam jest naznaczony piętnem banity, a więc staje

się elementem rzeczywistości, na którą patrzy, obserwatorem uczestniczącym w wygnaniu, a jego myśli i samoświadomość czynią go pierwszym człowiekiem, który stale odpowiadać musi na pytanie Boga: „Gdzie jesteś?”

Wydaje się, że to, przywołane w cytowanej już wcześniej pracy Bubera, pytanie okazało się swoistą osią, wokół której rozwinęła się twórczość Baczyńskiego. Poeta, tak silnie związany z matką, tak mocno czujący odpowiedzialność za nią, tak dalece zdolny do empatii i zaangażowany w walkę o równość społeczną, znalazł się przed koniecznością określenia sztucznie i brutalnie narzuconej tożsamości społecznej jako żydowskiej lub polskiej. Może był to pierwszy moment, w którym okoliczności okupacyjne skonfrontowały go z pytaniem: „Kim jesteś?” Niewyobrażalne musiało być wewnętrzne rozdarcie poety w sytuacji, gdy właśnie jego – dopominającego się o jednakowe prawa dla każdej istoty ludzkiej, zdobywającego pięściami szacunek dla poniżanych i dyskryminowanych kolegów, tępiącego wszelkie przejawy antysemityzmu – postawiono wobec alternatywy: getto lub przyjęcie tożsamości „aryjskiej”. Odwołując się do emocjonalności i ideowości młodego Baczyńskiego, do tradycji jego rodzinnego domu, wolno wysunąć hipotezę, że każda z tych możliwości była mu obca. Każda z nich łamała wartości, w które wierzył, sprzeciwiała się rozumowi i wobec każdej z nich Bugaj pozostawał bezradny. Rosnące z dnia na dzień w czasie okupacji zło, trwoga, jaką budziły kolejne podejmowane przez nazistów kroki prowadzące do całkowitej Zagłady Żydów, niewyobrażalne cierpienia ludzi odciętych od świata nieprzekraczalnym murem getta – wszystko to prowokowało Bugaję do głębokiego przemyślenia wartości, jakie niesie ze sobą człowieczeństwo. W czasach dehumanizacji i wielkiego upodlenia istoty ludzkiej Baczyński wciąż na nowo stawiał niezwykle trudne pytanie: „Kim jesteś?” Wiersze, które powstały po *Banicie*, a wśród nich m.in.: *Psalm 1. O pragnieniu*, *Krzyż* z r. 1941, *Modlitwa II*, *W żalu najczystszy* z r. 1942 czy w końcu *Ciemna miłość* i *Dzieło dla rąk* z r. 1943 – wszystkie te utwory dociekały wartości, które pozwoliłyby ginącym, z nienawiścią odciętym od świata, umęczonym, cierpiącym i ginącym w osamotnieniu oraz milczeniu ochronić poczucie człowieczeństwa, które dałyby prawo godnie odpowiedzieć na pytanie zadane Adamowi przez Boga. Baczyński, mimo że sam zginął w Powstaniu Warszawskim i realnie nie dzielił losu eksterminowanych w komorach gazowych Trebłinki ofiar Zagłady, w każdym z tych wierszy zostawił ślad doświadczenia Szoa. Wpisał je w dramat rozgrywający się na płaszczyźnie zbrodni, jakiej jeden człowiek dokonuje na drugim. Za każdym razem, gdy tryumfowało zło, gdy życie ofiar czasu wojny dopełniało się bólem i niehumanitarnym w swym cierpieniu konaniem, Baczyński wytrwale ocalał ideał wiary w miłość, która, jako jedyna, ocalić mogła nie tylko ducha umierających, ale i wartość, jaką jest człowieczeństwo.

Pytanie: „Kim jesteś?”, Baczyński rozumiał zatem bardzo szeroko. Pierwszą zawartą w nim kwestią była tożsamość społeczna poety, drugą, najważniejszą, jeśli wziąć pod uwagę kontekst biblijny, był problem moralnego znaczenia wartości człowieczeństwa, miejsca i kondycji istoty ludzkiej w świecie ogarniętym szatańskim złem. Z tak rozumianym pytaniem Bugaj zmagał się przez cały okres Zagłady. W przeddzień wybuchu powstania w getcie Baczyński stworzył natomiast wiersz pt. *Wiatr*, który uruchamia trzecią, niezwykle ważną dla rozumienia znaczenia twórczości poety w literaturze polskiej, perspektywę odpowiedzi na Boże pytanie. Otóż 18 IV 1943 napisał:

A to są ciała chyba, chyba groby,
chłodne jak wody pręty,
to są ramiona trwogi
ludziom zmarłym odcięte.

Wiatr niesie piachu żagiel,
nasmuża się na nas cienko –
– to woda, może wydmy nagie?
Ledwo nad wierzchem ręką
znak pożegnania odfrunie,
nowe piasków sklepienie
wiatr wzdyma w ciemnej łunie,
toniemy, pożarci przez ziemię,
gdzie sami jesteśmy dnem.

Będziemyż sobie jak posąg
wydarty pokrywom wieków?
Znajdziemyż kruszyny włosów
z tych czasów na skroni zostało? [2, 39]

Obraz przedstawiony przez Baczyńskiego i zadane przez niego pytania sytuują cytowany wiersz w grupie najsilniej, być może, poruszających. Jak bolesna jest wizja ulotności, momentalności, znikomości tak heroicznego i monumentalnego czynu, do którego szykowało się getto i wszyscy gotowi umrzeć w imię odnalezionego „dzieła dla rąk”. Jak trudna i przeszywająca żalem musi być świadomość, że ogrom ludzkiego cierpienia, miliony „ramion trwogi ludziom zmarłym odciętych” wiatr czasu, wichur historii zakryje piaskiem, zmyje wodą. Baczyński, wcielając się w głos lirycznego „my”, oddaje w wierszu wstrząsające i traumatyczne poczucie bycia pożeranym, wchłanianym i zatapianym przez ziemię. Ofiary wojny i Zagłady, w swoim bólu, zwierzęcym cierpieniu, nieludzkim doświadczeniu najmroczniejszego czasu, sięgają samego dna tej gorzkiej ziemi. Przed ostatecznym czynem, przed graniczną chwilą śmierci zadają sobie jednak przeszywające pytanie: kim i czy w ogóle będziemy w przyszłości? Czy zostanie jakkolwiek ślad po naszym cierpieniu, po naszym doświadczeniu? Czy będziemy trwać w świadomości potomnych jako posąg tego kalekiego czasu?

Na to pytanie odpowiedzi udzielić może sobie już tylko odbiorca poezji Baczyńskiego. On sam, fizycznie oddzielony od ginących w getcie i w obozach zagłady, duchowo łączył się z ofiarami Szoa więzią ludzką, braterską miłością i szacunku. Doświadczając trwogi ukrywania się, mając świadomość, że w każdej chwili może podzielić ich los tak, jak podzielił go brat matki, Adam Zieleńczyk, wraz z rodziną, Baczyński starał się ocalić nie tylko człowieczeństwo, ale poprzez swą poezję również pamięć o bezimiennie umierających ofiarach wojny.

„Ja jestem posąg wasz i nad milczeniem stoję skamieniałym” – pisał Baczyński w *Trenie II* (1, 366). W jakim stopniu dziś, ponad pół wieku po Szoa, posąg jego poezji trwa i metonimicznie odsyła do zawartych w niej treści oraz kryjących się za nimi doświadczeń? To pytanie musi pozostać otwarte. Z całą pewnością i siłą można jednak powiedzieć, że dzieło Baczyńskiego, ze względu na niebywałą głębię przekazu i humanizm zawartego w nim przesłania, jest tym dziełem, które powinno wstrząsnąć współczesnym człowiekiem. Poezja Jana Bugaja jest tak bardzo dziś potrzebna dlatego, że stanowi wyzwanie, jest bodźcem, który prowokuje do obudzenia własnej samoświadomości. Każde zadać sobie to pytanie, stawiane

i przypominae przez autora począwszy od *Banity*: „Kim jesteś?” A przecież refleksja, jaką budzić ma to pytanie, jest szalenie ważna, skoro uprzedzenia i dyskryminacja wybranych grup społecznych nadal istnieją mimo strasznej wiedzy, jaką pozostawił o złu i konsekwencjach łamania zasady równości każdego bytu ludzkiego oraz o nienawiści do drugiego człowieka wiek XX. Wagę ciągłego sprawdzania jakości własnej samoświadomości udowadniają słowa Jerzego Tomaszewskiego:

Zagłada przyszła z zewnątrz, lecz otwarte pozostaje pytanie, czy i jak społeczeństwo było przygotowane do tej próby postaw i sumienia. W chrześcijańskiej *Biblii*, która jest zarazem żydowską *Torą*, pada pytanie: – Gdzie jest Abel, twój brat? Nie wolno powtarzać odpowiedzi: – Zalim ja jest stróżem brata mego?³⁸

Abstract

ELIZA KIEPURA
(University of Warsaw)

“WILL WE BE TO OURSELVES AS A MONUMENT
GRABBED FROM THE COVERS OF CENTURIES?”
TRACES OF EXTERMINATION EXPERIENCE
IN KRZYSZTOF KAMIL BACZYŃSKI’S POETRY.
AN ATTEMPT AT COMPREHENSION

The article is devoted to Krzysztof Kamil Baczyński’s literary creativity. It is an attempt at discerning in his poems both the traces of Extermination experience, following and unifying them, and ultimately understanding their comprehensive meaning which they convey. The analysis of Baczyński’s poetry was carried out chronologically, starting from interpretation of the 1940 texts, when the building of the “typhus endangered territory” started, until the reading of text produced in the mid 1943, when the Jewish Uprising already failed. The reflection of the author of *Conflagration Song* was based, among others, on the psychological context. The knowledge on the Holocaust mechanisms adopted from social psychology allows to describe in this optic Baczyński unique attitude to traumatic occurrences which he witnessed and participated in.

³⁸ J. Tomaszewski, *Dlaczego...* W zb.: *Dlaczego należy uczyć o Holokauście?* Red. J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo. Kraków 2005, s. 19.