

PIOTR BOGALECKI Uniwersytet Śląski, Katowice

**„USŁUGI BEZIMIENNE” FIGURA MARANA W TWÓRCZOŚCI
ALEKSANDRA WATA***

Maran: każdy, kto zachowuje wierność sekretowi, którego nie wybrał¹.

Aleksander Wat należy do autorów, o których hebrajskości mówić da się – by strawestować przejmującą puentę z wiersza Charlesa Reznikoffa² – w każdym literaturoznawczym języku pod słońcem. Badacze jego tekstów czynią to od dawna; imię ich Chmara, ich zaś odczytania – w istocie różnojęzyczne³ – liczne jak gwiazdy na niebie. Być może rzecz to oka, być może nieboskłonu, nie potrafię jednak odnaleźć na nim konstelacji włączającej w obręb naukowych dociekań dotyczących dorobku Wata figurę marana. Także dziś – kiedy dzięki rosnącemu zainteresowaniu filozoficznymi i kulturowymi aspektami maranizmu⁴ dostrzeżenie jej znaczenia dla autora *Ciemnego świecidda* staje się łatwiejsze niż kiedykolwiek – nie zdaje się ona

* Artykuł powstał w ramach projektu Narodowego Centrum Nauki *Fenomen maranizmu: żydowska „tradycja ukryta” i nowoczesność* o numerze 2017/25/B/ HS2/02901. Za inspirujące rozmowy towarzyszące powstawaniu tekstu oraz za udzieloną mi pomoc chciałbym podziękować zwłaszcza Agacie Bielik-Robson, Adamowi Dziadkowi oraz Adamowi Lipszycowi, a także Marcie Baron-Milian, Piotrowi Sadzikowi i Przemysławowi Strożkowi.

¹ J. Derrida, *Aporias. Dying – awaiting (one another at) the „limits of truth” (mourir – s’attendre aux „limites de la vérité”)*. Transl. T. Dutoit. Stanford 1993, s. 81.

² Zob. Ch. Reznikoff, *Jozue w Sychem*. W: *Co robisz na naszej ulicy*. Wybór, przekł., oprac. P. Sommer. Poznań 2019, s. 69.

³ Literaturoznawcze analizy żydowskości dorobku Wata przekroczyły granice polszczyzny już wiele lat temu; poza fragmentami monografii T. Venclovy *Aleksander Wat. Obrazoburca* (Przeł. J. Goślicki. Kraków 1997; wyd. oryg.: New Haven 1996) warto wymienić tu chociażby artykuł G. Zlatkesa *The 4th Warsaw Mystic – Aleksander Wat’s Encounter with the Devil in History*, zamieszczony w książce zbiorowej *Aleksander Wat und „sein” Jahrhundert* (Hrsg. M. Freise, A. Lawaty. Wiesbaden 2002) oraz prawie stustronicowy rozdział monografii M. Benešovej *Ve svētle kabaly: Židovská mystika v polské literatuře meziválečného období* (Praha 2017, s. 55–151), stanowiący najpełniejszą syntezę kabalistycznych inspiracji w twórczości autora *Mojego wieku*.

⁴ Zob. zwłaszcza prace Y. Yovela: *Spinoza and Other Heretics*. T. 1: *The Marrano of Reason* (Princeton 1992) oraz *The Other Within: The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity* (Princeton 2009), a także zbiór studiów *The Marrano Phenomenon Jewish „Hidden Tradition” and Modernity* pod redakcją A. Bielik-Robson (Basel 2019), jak też inne teksty tej autorki, zwłaszcza monografię *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos* (London – New York 2014).

łnić światłem na tyle silnym, by rzucać się w oczy i, niczym w kabalistycznej *Księdze blasku*, przyćmiewać całą resztę. Dla historyczno-kulturowej figury marana cecha to wręcz konstytutywna: żadna z niej supernowa, co najwyżej (*nomen omen*) czerwony karzeł, rozświetlany ogniem inkwizycyjnych stosów średniowiecznej Hiszpanii czy Portugalii, a w późniejszych wiekach – rękoma sabbatajczyków i frankistów, następnie zaś zsekularyzowanych przechrztów, wychrztów, mechesów czy reprezentantów „żydokomuny” – sam rzucający iskry pod ogniska nowożytnych przemian i przewrotów. Podążanie śladami odcisniętymi w literaturze polskiej przez tak rozumianych maranów⁵ jawi się jako zadanie fascynujące: nie ograniczają się bowiem one do światów przedstawionych dramatu i prozy (*Nie-Boska komedia* Zygmunta Krasińskiego, *Przechrzta* Michała Bałuckiego, *Mechesy* Mariana Gawałewicza, *Don Ildebrando* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego itd.) ani do wypowiedzi dyskursywnych (od „*Żydów*” i *mechesów* Cypriana Norwida do pracy *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku* Artura Sandauera⁶), a tym bardziej do pism samych żydowskich konwertytów (na czele z *Księgą słów Pańskich* Jakuba Franka, której brawurową interpretację jako powieści pikarejskiej przedstawiła ostatnio Agata Bielik-Robson⁷), lecz obejmują również szerokie spektrum zróżnicowanych strategii szyfrowania i kamuflażu, pozwalających zarazem ukryć i wypowiedzieć tajemnicę złożonej maranicznej tożsamości (jak w utworach – by ograniczyć się tu jedynie do kilku charakterystycznych przykładów – Stanisława Lema, Teodora Parnickiego, Jana Brzechwy, Stanisława Jerzego Leca, Juliana Kornhausera czy Piotra Sommera). Siłą rzeczy zagadnienia te sytuują się na marginesie opracowań poświęconych „literaturze polsko-żydowskiej” czy „problematyce żydowskiej w literaturze polskiej”⁸; konsekwentnie zredukowane są również w odczytaniach koncentrujących się na poszukiwaniu (śladów) *sacrum* w literaturze tudzież wpisujących się w tradycję literatury religijnej. Marani literatury polskiej wydają się kłopotliwi dla jednych i dla drugich – podobnie jak przedwojenni „me-

⁵ Choć zdaje sobie sprawę, że w encyklopedycznym znaczeniu „*marranos*” to późnośredniowieczni konwertyci iberyjscy, w tekście niniejszym wychodzę z założenia, iż figurę marana – ponieważ właśnie ona rozpoczyna długi i ważny dla historii Europy oraz świata szereg postaci żydowskiego pochodzenia, które po przyjęciu chrześcijaństwa mniej lub bardziej niejawnie nawiązują do judaizmu w swych praktykach kulturowych – warto potraktować szerzej: jako ich synekdoche, a nawet metaforę, jak woli E. Marks (*Marrano as Metaphor: The Jewish Presence in French Writing*. New York 1996). Podobnie postępują autorzy przywołani w poprzednim przypisie – np. Yovel (*The Other Within: The Marranos*, s. IX), wychodzący od historii iberyjskich marranów i deklarujący, iż „posługuje się nią jako środkiem do prowadzenia szerszej refleksji filozoficznej”, a także J. Derrida, którego rozsiane tu i ówdzie maraniczne rozważania wykorzystuję jako motta kolejnych części artykułu (marańskie aspekty myśli Derridy w najpełniejszy sposób opisuje A. Bielik-Robson (*Burn After Reading: Derrida, the Philosophical Marrano*. W zb.: *Divisible Derridas*. Ed. V. E. Taylor, S. G. Nichols. Aurora 2017)).

⁶ Na temat tekstów Sandauera oraz innych „kryptobiografii Polaków pochodzenia żydowskiego” powstających w PRL, w tym autobiograficznych tekstów Michała Głowińskiego, zob. A. Hellich, *Gry z autobiografią: przemilczenia, intelektualizacje, parodie*. Warszawa 2018.

⁷ A. Bielik-Robson, *Burzliwy żywot amureca, czyli jak Jakub Pannę zdobywał: „Słowa Pańskie” Franka jako powieść totrzykowska*. „Wielogłos” 2019, nr 2 (w druku; korzystałem z pliku udostępnionego przez autorkę). Na temat marańskich korzeni i charakteru powieści pikarejskiej zob. Yovel, *The Other Within: The Marranos*, s. 263–283.

⁸ W. Panas, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*. Lublin 1996.

chesi”, budzący „wstręt” i „obrzydzenie” zarówno Polaków katolików, jak i prawowiernych Żydów⁹. Chociaż nie dziwi, że marańskim śladem nie zdecydowali się podążyć badacze twórczości autora *Dziennika bez samogłosek*, tenże trop – podsuwany zresztą przez niego samego – wydaje się co najmniej obiecujący. Przechrzczo-ny na katolicyzm, niepokorny syn „słynącego z mądrości i dobroci” (W 303)¹⁰ Mendla Michała Chwata przez większą jednak część życia żydowskość raczej ukrywał, a w okresie młodzieńczym usiłował wręcz, jak przyznawał po latach, „odejść od żydostwa za wszelką cenę” (M-1 396). Dopiero od pewnego momentu staje się Wat – jak powiada w *Kartkach na wietrze* – „łapczywy na każdy strzęp [...] [swojej] genealogii” (Dz 260) i eksponować zaczyna bogate dzieje swej „fantastycznej rodziny” (*Coś niecoś o „Piecyku”*, W 304). „Stary” ów, „rabiniczny” ród, rzekomo wywodzący się od samego króla Dawida, obejmować miał wiele prześwietnych postaci: od „jedenastowiecznego filozofa z Troyes, Raszi, którego aramejskie komentarze do ksiąg *Starego Testamentu* [...] figurują w każdej hebrajskiej edycji *Biblii*”, przez Abrahama Lurie, przedstawionego w *Coś niecoś o „Piecyku”* jako XVI-wieczny odnowiciel „kabały, której ojciec mój był najbardziej może wtajemniczonym znawcą” (W 296), do „cadyka-cudotwórcy z Kozienic, do którego jeździł książę Czartoryski” (M-2 363), a wreszcie „wielkiego rabina, Mojszego Arona Kronsilbera” (M-2 363). Potężne ich dziedzictwo – „w miarę starzenia” doświadczane przez Wata „coraz głębiej” (*Kartki na wietrze*, Dz 260) – omawiali jego monografiści na różne sposoby, próbując poradzić sobie z charakterystycznym dla poety „osobliwym stopem judaizmu i chrześcijaństwa”, którego powstawaniu towarzyszyło, przynajmniej zdaniem

⁹ Zasadniczą treść opublikowanej w 1930 roku broszury M. Turkowa *Polacy, Żydzi i mechesi* (Warszawa 1930, s. 16) wieńczy zdanie: „Wstrętni są ci mechesy. Obrzydzenie bierze człowieka na myśl o nich”, po którym jej autor – polski Żyd – oświadcza, że „w wielkim dziele porozumienia polsko-żydowskiego oni nie mają żadnego udziału. Należy się ich wystrzegać, gdyż oni właśnie ponoszą dużą winę, za nienormalny stan, jaki w stosunkach tych istnieje”. Znacznie częściej o knowaniach przechrztów donoszono z perspektywy nacjonalistycznej; na wstępie antysemitycznej publikacji *Żydzi chrzczeni* (Warszawa 1935) – przedstawiającej historycznych maranów jako Żydów „udających chrześcijan, by tym lepiej chrześcijanom prawdziwym szkodzić” (s. 44) – jej autor, S. Kowalski, deklaruje: „Praca nasza ma za zadanie przestrzec Polaków i w ogóle nie-Żydów przed możliwością zdrady ze strony pozornie nawróconych Żydów, przenikających pod maską chrztu do naszego społeczeństwa” (s. 5).

¹⁰ Skrótom tym odsyłam do tomu A. Wata *Wybór wierszy* (Oprac. A. Dziadek, Wrocław 2008, BN I 300). Ponadto stosuję następujące skróty, cytując inne dzieła A. Wata: B = *Bezrobotny Lucifer i inne opowieści*. Wybór, oprac. W. Bolecki, J. Zieliński. Wstęp W. Bolecki. Warszawa 1993; Dz = *Dziennik bez samogłosek*. Oprac. przypisami i indeksem opatrzyli K. i P. Pietrychowie. Wyd. zmienione. Warszawa 2001; K = *Korespondencja. Część pierwsza*. Wybór, oprac. A. Kowalczykova. Warszawa 2005; KM = *Kobiety z Monte Olivetto. Dramat w trzech aktach, pięciu odłonach*. Oprac., przedm. J. Zieliński. Warszawa 2000; M = *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*. Oprac. nauk. R. Habielski. Kraków 2011; N = *Notatniki*. Transkr. i oprac. A. Dziadek, J. Zieliński. Warszawa 2015; P = *Poezje*. Oprac. A. Micińska, J. Zieliński. Pośl. J. Zieliński. Warszawa 1997; Pb = *Publicystyka*. Zebr., oprac., przypisami, posłowiem i indeksem opatrzył P. Pietrych. Warszawa 2008; Ś = *Świat na haku i pod kluczem. Eseje*. Oprac. K. Rutkowski. Warszawa 1991; U = *Ucieczka Lotha*. Wstęp, oprac. tekstu, przypisy W. Bolecki. Pośl. T. Venclova. Warszawa 1996; UO = *Utwory odnalezione*. Oprac. A. Dziadek. „Zeszyty Literackie” 2009, nr 4; WŚ = *Wiersze śródziemnomorskie. – Ciemne świeciło*. Oprac. J. Zieliński. Gdańsk 2008. Liczby po skrócie oznaczają stronicę; w razie potrzeby podają też numer tomu, oddzielając go łącznikiem od skrótu.

Tomasa Venclovy, poczucie „oczywistej porażki prób pogodzenia wiary w jedno z wiarą w drugie”¹¹. Inaczej proces ten postrzega Jarosław Borowski, stawiający tezę, że po 1962 roku „judaizm i katolicyzm – do tej pory rozdzielone przez fakt konwersji – schodzą się w jedno, jakby stapiają się w »judeochrześcijańską« syntezę”¹². Prosty schemat ten komplikuje Sławomir Żurek, według którego następująca „w ostatnim okresie” drogi twórczej Wata „wyraźna ewolucja postaw mesjańskich” doprowadziła go do „własnej koncepcji mesjańskiej (inspirowanej w dużej mierze mistyką kabalistyczną), będącej podsumowaniem osobistych doświadczeń religijnych i poetyckich”: młodzieńczych „biblijno-talmudycznych” oraz późniejszych „chrześcijańskich”¹³. Z kolei w agonicznej interpretacji Przemysława Rojka – przekonano, że judaizm i chrześcijaństwo zawsze „wchodzić będą ze sobą w kolizję” – w twórczości i życiu Wata to „żydowskość przemaga chrześcijaństwo”, gdyż (przynajmniej zdaniem badacza) „tożsamość żydowska w pełniejszy sposób pozwalała mu się uporać tak z przemożną, demoniczną nonsensownością historii, jak z nie mniej przemożną i nie mniej demoniczną chorobą”¹⁴. Znacznie ostrożniejszy jest z kolei Józef Olejniczak, podkreślający, co prawda, fakt ewolucji „duchowości poety”, lecz zaznaczający przy tym, że duchowość ta pozostać winna „tajemnicą”, „przedmiotem hermeneutyki pytań i odpowiedzi”¹⁵. O krok dalej idzie wreszcie Tomasz Żukowski, odczytujący oparte na „zestawieniu motywów chrześcijańskich i żydowskich w postaci Chrystusa” wiersze Wata jako „szczególną mapę napięć, między którymi rozpięty jest podmiot” skazany na „doświadczenie sprzeczności” i fantazjujący o „ucieczce poza totalność [obu] tradycji”¹⁶. Dialektyka zatem, ewolucja, agon, idiom czy negacja? Ostatecznie rozstrzygnąć nie sposób, nieciągły zaś charakter przepastnego dzieła niespełnionego konwertyty sprzyja raczej kontrowersjom niż konsensusom.

Choć próba interpretacji złożonej twórczości Wata z perspektywy wyznaczonej przez figurę marana z pewnością nie rozwiąże streszczonego tu sporu, umożliwiła jego rekonfigurację: niektóre jego elementy usuwa w cień, inne uwidacznia, część zaś z nich łączy z sobą w inny – mam wrażenie, że zasługujący na uwagę – sposób. Dotyczy to zwłaszcza relacji komunizmu i chrześcijaństwa, na które kolejno „chrzci się” obrazoburczy potomek króla Dawida; właśnie dzięki ich kontaminacji i różnicowaniu wyłonić mógł się w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku zindywidualizowany, maraniczny podmiot pisarstwa Wata: efekt różnicy raczej niżli sumy bądź syntezy. Przy całej swej idiomatyczności podmiot ten wykazuje wszakże podstawowe cechy modelowego podmiotu maranicznego, zwłaszcza zaś trzy charakterystyczne właściwości jego kształtowania się: 1) moment tożsamościo-

¹¹ Venclova, *op. cit.*, s. 426.

¹² J. Borowski, „Między bluźniercą a wyznawcą”. *Doświadczenie sacrum w poezji Aleksandra Wata*. Lublin 1998, s. 234.

¹³ S. J. Żurek, *Synowie księżycy. Zapisy poetyckie Aleksandra Wata i Henryka Grynberga w świetle tradycji i teologii żydowskiej*. Lublin 2004, s. 230, 217, 234.

¹⁴ P. Rojek, „Historia zamącana autobiografią”. *Zagadnienie tożsamości narracyjnej w odniesieniu do powojennej liryki Aleksandra Wata*. Kraków 2009, s. 95, 153, 416.

¹⁵ J. Olejniczak, *W-Tajemniczanie – Aleksander Wat*. Katowice 1999, s. 105, 125.

¹⁶ T. Żukowski, *Obrazy Chrystusa w twórczości Aleksandra Wata i Tadeusza Różewicza*. Warszawa 2013, s. 314–315.

wego rozszczepienia, z którego, zdaniem Yirmiyahu Yovela, zrodzić może się wyjątkowo specyficzny typ „tożsamości zmieszanej bądź podzielonej, w której Inny zachowany zostaje w jaźni i częściowo ją konstytuuje”¹⁷; 2) moment opowiedzenia się po stronie „heretyckiej” zasady przeżycia, ewokującej – cechująca szybko sekularyzujących się *conversos* – „implicitną filozofię immanencji”, której założenia streszcza Yovel w sloganie: „nie istnieje nic prócz życia i umierania na tym świecie; to, co leżeć ma poza nim, jest pustą spekulacją”¹⁸; 3) wreszcie zaś moment przewyciężenia bierności i aktywnego włączenia się w zadanie naprawy świata („*tikkum olam*”), co skutkuje m.in. pojawieniem się nowego typu solidarności czy wręcz – jak chce filozof – „wyjątkowej intymności”¹⁹, przekraczającej granice kręgów wyznaniowych. Według Yovela, opisany w ten sposób podmiot – którego pojawienie się „antycypuje główne cechy i postulaty zachodniej modernizacji”²⁰, widoczne u takich potomków maranów, jak Miguel de Cervantes, Michel de Montaigne czy Baruch Spinoza – nie staje się żydowski i chrześcijański zarazem, lecz raczej ani taki, ani taki²¹: stanowi wysoce indywidualną oraz dynamiczną rekonfigurację obu wiar i tradycji, w której „ja” wyłonić się może jedynie jako efekt intelektualnego, nieporównywalnie głębszego niż wcześniej, przepracowania ich obu. Będę starał się dowiedzieć, że właśnie taki wewnętrzny wysiłek – nie unikający sprzeczności, lecz sprzęgający je z sobą i wprzegający w służbę myśli – podjął w swych utworach Aleksander Wat. Aby jednak mogło się to udać, rozpocząć muszę nie od niego ani nawet nie od Aleksandra Chwata – lecz od autora znanego jako Stefan Bergholz.

Podniesiona przyłbica Stefana Bergholza

Aby powstał efekt helmu, wystarczy, że użycie wizjera będzie możliwe i ktoś będzie udawał, że go używa. Nawet wtedy, gdy jest on faktycznie podniesiony, możliwość jego opuszczenia oznacza, że ktoś może pod jego osłoną widzieć, nie pozwalając zarazem, by go zobaczono lub zidentyfikowano²².

Do historii literatury przeszedł Bergholz jako autor jednego tłumaczenia oraz jednego, ponad 70-stronicowego eseju, opublikowanego w 1961 roku jako wprowadzenie do *Opowieści fantastycznych* Abrama Terca²³. Nie tylko z powodu swej objętości wstęp ten – noszący skromny tytuł *Czytając Terca* – przykuwać musiał uwagę; w zapowiedzi książki „Kultura” ochrzciła go mianem „wielkiej przedmowy” i zapewniała, że zainteresuje on „polskiego czytelnika oryginalnymi rozważaniami na temat współczesnej literatury polskiej”²⁴. Choć – jak po latach wspominać będzie

¹⁷ Yovel, *The Other Within: The Marranos*, s. 78.

¹⁸ *Ibidem*, s. 98.

¹⁹ *Ibidem*, s. 313.

²⁰ *Ibidem*, s. 338.

²¹ Zob. *ibidem*, np. s. 58, 98, 164.

²² J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*. Przel. T. Załuski. Warszawa 2016, s. 27.

²³ A. Terc, *Opowieści fantastyczne*. Przel. J. Łobodowski, S. Bergholz. Paryż 1961. Bergholz jest autorem przekładu opowiadania *Gotoleń*.

²⁴ *Nowości biblioteki „Kultury”*. „Kultura” 1961, nr 12, s. 162.

Herling-Grudziński – jakiś czas potem wysłał Wat „masę listów do przyjaciół z zapytaniem, co sądzą o nowej gwiazdzie eseistyki polskiej nazwiskiem Stefan Bergholz”, swą „wielką przedmowę” przygotowywać miał „umierając ze strachu”²⁵. W rzeczy samej, wiedział poeta, że tekst ów będzie dlań pod wieloma względami przełomowy, stanowiąc – jak czytamy u Venclovy – jego „pierwszy wkład do literatury polskiej ukazującej się poza zasięgiem cenzury” i „pierwszą okazję do wyłożenia swoich długo dojrzewających przemyśleń na temat specyficznych cech ideologii stalinowskiej i sztuki sowieckiej”²⁶. W *Notatnikach* o „szkicu [...] opublikowanym pod nazwiskiem Stefana Bergholza” pisał Wat wręcz jako o wystąpieniu „z podniesioną przyłbicą”, w którym „nareszcie mógł wypowiedzieć swoją opinię bez cenzora zewnątrz(nego) i wewnątrz(nego)” (N 500). Podobnych sformułowań używał w liście z 20 X 1961, adresowanym do Herlinga-Grudzińskiego – wspominając o porzuceniu „cenzorka”, „jąderka zniewolenia i strachu, oglądania się wstecz i na boki, nieświadomości i zamrożonego” (K 276) – a także w liście do Jerzego Giedroycia, z 2 VIII 1961, w którym, informując o postępach w pracy, wyznawał: „Piszę drastycznie, szczerze, zjadliwie, bez cenzora” (K 190). Już w następnym zdaniu zastanawiał się jednak: „Jak zachować sekret?” – po czym dopytywał: „Czy nie widzi Pan możliwości ewentualnego czyjegoś parrainage’u?” (K 190). Sekret starano się, owszem, zachować (np. w liście do Czesława Miłosza z listopada tego samego roku nie ujawnia Giedroyc, kto kryje się pod pseudonimem, pisząc jedynie, że „za parę miesięcy Bergholz będzie mógł zająć się działem krajowym [»Kultury«] [...]”²⁷), zatem to Wat mógł stopniowo odsłaniać go sam: z początku nadmiernym zatroskaniem o losy przedmowy²⁸, następnie rozwijając jej tezy w wystąpieniu na sowietologicznej konferencji w Oksfordzie, wreszcie w 1963 roku oficjalną prośbą o status emigranta politycznego. W ataku, jaki przeprowadziła wówczas na Wata prasa krajowa, jego „sekretną” publikację, rzecz jasna, mu wypomniano: warszawska „Kultura” nie omieszczała zaznaczyć, że gdy autor *Antyzoila* „po raz pierwszy, w roku 61, produkuje się w nowym ideologicznym charakterze, uczynił to pod pseudonimem Stefan Bergholz”²⁹.

Dlaczego wydaje mi się to ważne? Nie z powodu sowietologicznych czy historycznoliterackich ambicji „wielkiej przedmowy” – lecz dlatego, że publikujący ją w sekrecie Wat, w istocie sekret w niej wyjawia. Gdy po erudycyjnych akapitach wstępnych przejdzie wreszcie do Terca, rozpocznie od fundamentalnego pytania: „Kim jest Abram Terc, autor przemyconej z ZSSR i ogłoszonej przez »Kulturę« książki *Sąd idzie* oraz niniejszego zbioru nowel?” (*Czytając Terca*, Ś 82). Wiemy dziś doskonale, że był to pseudonim Andrieja Siniawskiego; autorstwo jego tajemnie

²⁵ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*. „Kultura” 1994, nr 5, s. 32.

²⁶ Venclova, *op. cit.*, s. 348.

²⁷ J. Giedroyc, Cz. Miłosz, *Listy 1952–1963*. Oprac. M. Kornat. Warszawa 2008, s. 545.

²⁸ Odnotujmy, że zainteresowaniu temu towarzyszyły humorystyczne wtręty A. Wata: w liście do Herlinga-Grudzińskiego z 22 X 1961 donosi np., że Bergholz „podobno ostatnio stracił posadę matematyka w instytucji ubezpieczeniowej w Montpellier, złapał trynia i to kozackiego, żona – trzecia czy czwarta – od niego uciekła, ale mimo to – podobno – z humorem gra [on] w domino” (K 276).

²⁹ RDC, „Słowo i rzecz”, czyli *casus Aleksandra Wata*. „Kultura” (Warszawa) 1963, nr 15, z 22 IX, s. 2.

przesyłanych na Zachód tekstów ujawniono w 1965 roku, a za twórczość antysowiecką został on skazany w głośnym procesie na 7 lat łagru. Wtedy wszakże stanowiło to sekret, Wat pyta zatem:

Czy rzeczywiście jest Abramem (względnie Izaakiem, itp.)? Elementarne wymogi konspiracji kazałyby Abramowi nazwać się Iwanem Iwanowiczem, i odwrotnie, rdzenny Iwan Iwanowicz nie wymyślił lepszego *nom de guerre* w kraju tak antysemitycznym.

Ale istnieje wyższa konspiracja, ta, jaką uprawiał Chestertonowski *Człowiek, który był Czwartkiem* czy komiwojażerowie w pociągu ze znanej żydowskiej anegdoty. Kto rozsądny uwierzy, że „Abram Terc” jest naprawdę Abramem – w kraju tak antysemitycznym? [Ś 82]

Choć zagadki tej nie może Wat rozstrzygnąć, w następnych zdaniach zauważy, że faktycznie „znajdziemy [...] u Terca żydowski *Mutterwitz*” oraz że występuje u niego „żydowska histeryczność” (Ś 82) – wygląda więc na to, że koncept „wyższej konspiracji”, zgodnie z którym, pragnąc zachować sekret, należy go brawurowo wyeksponować aż do nieprawdopodobieństwa, przypadł autorowi przedmowy do gustu. Mrugnąwszy w ten sposób do czytelnika, w opowiadaniach Terca i w stanowiącym ich temat sowieckim ustroju odnajdować będzie Wat masę przetworzonych starotestamentalnych motywów: Stalin jako „inkarnacja Mojżesza” (Ś 94) i „sowiecki ojciec Noe” (Ś 99); obietnica socjalistycznego „pokoju powszechnego” jako me-sjańska wizja „lwa obok jagnięcia” (Ś 100); pisarze służący „piekielnej machinie” stający „w ów *dies irae, dies ille*” „przed Stwórcą” i zwracający się do Wielkiego Brata słowami: „Ty, Który zgłębiasz serca...” (Ś 87) itd. Następujące po zacytowanym fragmencie o „wyższej konspiracji” spostrzeżenia te wydają się raczej żydowskie niż chrześcijańskie – zwłaszcza, że za nadrzędny koncept przedmowy uznać można zestawienie komunizmu z chrześcijaństwem, o którym mówi się tu niejako spoza układu, z pozycji odrzuconego przez oba te porządki Żyda, Terca-Bergholza. Do tego jedną z najważniejszych metafor Wata – także w jego późniejszych esejach o komunizmie, jak choćby w *Kluczu i haku* czy w *Dziwięciu uwagach do portretu Józefa Stalina* – szybko staje się Inkwizycja, którą wprowadza poeta w oczywistym związku z Fiodorem Dostojewskim³⁰ i z którą kojarzy istnienie tak intensywnie w ZSRR odczuwanej cenzury wewnętrznej; jak ujął to w *Kluczu i haku*, „oko» Inkwizytora instaluje w umyśle pisarza wewnętrzną autocenzurę [...]” (Ś 48). Problem okazuje się głębszy, co wynika z totalności komunizmu, nie pozwalającej ostatecznie utożsamić go z religią³¹ i odbierającej wszelką nadzieję na prowadzenie – śladem maranów historycznych – skutecznej gry z inkwizycyjnym trybunałem. W diagnozie Wata „szyfrem” okazuje się bowiem nie tylko „język marksizmu-leninizmu” („...*Jak upiór staje między wami i pytam o źródło złego*”. *Głos Aleksandra Wata*, Pb 598), ale cały komunizm, stanowiący w istocie „jedyną w historii przeogromną antreprzyzę wynaturzenia języka [...]. Deprawację i korupcję języka” jako takiego (*Klucz i hak*, Ś 49). Zdaniem poety, zmusza to do nieustannego „kamouflażu,

³⁰ Pisze Wat wprost (Ś 111): „Utożsamianie Inkwizycji z katolicyzmem, a jak u Terca – z chrześcijaństwem, ma w naszych czasach swój prototyp: to *Wielki Inkwizytor* Dostojewskiego”.

³¹ Swoje rozważania na ten temat zdaje się A. Wat podsumowywać najwięcej w 1966 roku, orzekając, że „marksizm-leninizm eksplloatuje głód religijnej wiary, ale sam nie jest religią, nawet wynaturzoną” („...*Jak upiór staje między wami i pytam o źródło złego*”. *Głos Aleksandra Wata*, Pb 602).

pisania lewą ręką” (*Czytając Terca*, Ś 83), do posługiwania się „słowami mrugającymi [...]”, pojmowanymi „ezoterycznie dla wtajemniczonych, egzoterycznie na placach – rzeczy to dobrze znane z tradycji grecko-judejskich, z teologii chrześcijańskiej” (*Klucz i hak*, Ś 37). Czuje Wat w dodatku, że –

w warunkach superwynalazczości technicznej, w miarę jak coraz trudniej ukrywać fakty, [...] jak [...] znaczenie pospolitego wywiadu i kamuflażu maleje, Sekret tym zachłannie rozciąga swoje panowanie nad „sercem i nerkami”: *Matecznikiem Sekretu* staje się obraz całej sytuacji i totalnego stosunku sił. [*Rapsodie polityczne*, Ś 279]

W obliczu posiadającego „ogromną przewagę” (Ś 279) komunizmu stare strategie mimikry okazują się co najwyżej pocziwe. Jedyne ratunek – w konspiracji wyższej.

Za najistotniejsze można uznać jednak to, że pytanie o konspirację ową – nakazującą wierzyć, iż Terc jest Żydem właśnie dlatego, że wydaje się to niemal nieprawdopodobne – zadaje nikomu nie znany autor o nazwisku Bergholz, który zgodnie z jej wymogami od czasu do czasu w podobny sposób „mruga” do czytelnika, np. pisząc: „możemy pocieszać się wizją kabalistycznego *gilgul hametin*: że ciała nasze – po wiekach – przeczołgają się pod ziemią, pod mnogimi warstwami mierzwy ludzkiej – do Ziemi Obiecanej [...]” (Ś 114)³². Wybierając pseudonim tak wyraźnie eksponujący żydowskość, zdaje się Wat wyjawiać sekret. Jaki? Przede wszystkim: że autorem „wielkiej przedmowy” do opowiadań Terca mógł być tylko Żyd. Ale także, w szerszym już, biograficznym, planie: by w ogóle pisać, pisać w wolności, z „podniesioną przyłbicą”, Aleksander Wat musi stać się Żydem, narodzić się raz jeszcze – pod piórem – jako Żyd. I wreszcie, już na uniwersalnym poziomie: że istotną, być może najistotniejszą, składową marańskiego doświadczenia – utajonego doświadczenia przechrzty, podmiotu niełatwej, acz życiodajnej oscylacji między kondycją „Żyda” a „chrześcijanina” – stanowi nieodparte pragnienie opowiedzenia o nim, chociaż (stajemy tu przed otchłanną przepaścią rozciągającą się pomiędzy Chwatem, Watem i Bergholzem) już nie pod prawdziwym, dawnym imieniem. Nie powraca wszak poeta do nazwiska rodowego ani też do żadnego z licznych i nie ujawnianych wówczas imion członków jego „fantastycznej rodziny”, ale wymienia je na inne, nie odsyłające do niczego poza żydowskością samą³³. Powrót jest

³² Takich judaistycznych aluzji – nie pozwalających traktować się jako chrześcijańskie – jest w esyście Wata więcej; dla przykładu: w esaju *Prawdziwy początek Iwana Denisowicza* wyznaje poeta, że zdając sobie sprawę ze zbrodni komunizmu, usprawiedliwiał je w latach trzydziestych jako „nieuniknione cierpienie przed przyjściem Mesjasza” (Ś 310).

³³ Mimo wszystko rozważyć należałoby ewentualność przywołania rosyjskiej reportażystki i poetki O. Bergholc. Choć w czasie powstawania esaju Wata kojarzona była ona głównie z tekstami gloryfikującymi obronę Leningradu, jej żydowskie pochodzenie wpłynąć musiało na doświadczone w latach trzydziestych represje; kiedy w 1941 roku jej ojciec otrzymał nakaz deportacji, wstrząśnięta poetka notowała w swym tajnym notatniku (O. Bergholc, *Zakazany dziennik*. Przel. A. Knyt. W: J. Koczyna, O. Bergoholc, L. Ginzburg, *Obleżone*. Wybór, oprac. red. A. Knyt. Przel. A. Knyt, E. Milewska-Zonn. Warszawa 2013, s. 91): „Widocznie NKWD nie spodobało się jego nazwisko – piszę to bez cienia ironii”. Zastanawiać może np., że podobnie jak Wat, w swojej twórczości powraca Bergholc do frazy z *Psalmu 137*: „Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie...” (cyt. jw., s. 121; więcej o żydowskim pochodzeniu pisarki zob. A. Reid, *Leningrad. Tragedia obleżonego miasta 1941–1944*. Przel. W. Tyszk. Kraków 2012).

niemożliwy: kto raz wyrzekł się imienia, nigdy nie odnajdzie się w nim raz jeszcze – może co najwyżej wymieniać je i wymieniać, niczym kryjący się wciąż za nowymi pseudonimami autor *Albo-albo*³⁴. Już teraz powiedzmy, że jedno z imion tej nieustannej wymiany – to Literatura, a jej najgłębszą, maraniczną zasadę ujawnił Wat najwymowniej w jednym ze swoich najpiękniejszych wierszy, w *Nocy jesiennej w górach, z oliwkami i pełnią księżyca*:

Ha, każda rzecz tu symbolem każdej innej rzeczy,
każda każda potwierdza, każda każdej przeczy,
wszystko jest mało pewne, wszystko jest wymienne.

Wszystko jest substytutem czegoś zgoła innego [P 234]

Cóż zyskamy, jeśli zamiast poszukiwać perły judaizmu w przepastnych głębinach wierszy Wata, spróbujemy podążyć tropem Bergholza i zobaczyć ją wyniesioną, na górze? Przede wszystkim uświadomimy sobie, że o maranach oraz o sobie jako o maranie mówi Wat nie tylko metaforycznie, ale i wprost; fragmentów tych jest całkiem sporo, w poświęconych pisarzowi opracowaniach są one jednak dość konsekwentnie pomijane bądź bagatelizowane. Oto Bergholzowski „kamouflaż wyższy” – maran oznajmia: jestem maranem, a jeśli chcecie dowiedzieć się, co to w istocie znaczy, przeczytajcie wpierw, com napisał o maranach, nie zaś o *Śnie flaminga, Weimarskim autoportrecie Dürera czy Japońskim łucznictwie*.

Dobre duchy komunizmu

jeśli we francuskiej kulturze katolickiej jestem rodzajem marrana, [...] to jestem z tych marranów, którzy nawet w skrytości serca nie nazywają samych siebie żydami, nie ze strachu przed zidentyfikowaniem ich jako marranów, po tej czy tamtej stronie granicy publicznej, ale dlatego, że wątpią we wszystko, nigdy się nie spowiadają i nie rezygnują z oświecenia bez względu na cenę, gotowi dać się spalić w samej chwili pisania [...] ³⁵.

Gdzie i jak pisze Wat o maranach? W różnych miejscach i na różne sposoby, uwarunkowane kontekstem i charakterem prowadzonych rozważań. W *Dziewięciu uwagach do portretu Józefa Stalina*, wskazując na okrucieństwo sowieckiego reżimu („młodzież śpiewała z entuzjazmem o wolności, której w żadnym innym kraju nie ma, gdy rodziców gnojono w łagrach” (Ś 232)), dopowiada:

Podobnie bywało, ale jakże sporadycznie, za Inkwizycji: chrzczone dzieci żydowskie palone na stosie głośno wyznawały kult Matki Boskiej. Ale to były czasy powszechnej wiary, a co mogli, i w [co w] istocie wierzyli, poddani Stalina? W istocie – w nic. [Ś 232]

Z kolei pisząc o Krasińskim, nie może Wat pominąć „komicznych chórów Prze-

³⁴ Zob. *Kartki na wietrze*, Dz 282. Znaczące wydaje się, że na podobnej zasadzie „wymieniono” niegdyś rodowe nazwisko XVIII-wiecznych przodków Wata – o czym wspomina on w nieukończonym wierszu *Próba genealogii*: „Ród był krzepki, Moskal nadał nazwisko Chwatt, stan włościański” (P 439). Zob. też Venclova, *op. cit.*, s. 21.

³⁵ J. Derrida, *Obrzeznania*. 33. W: G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*. Przeł., posł. V. Sztyrbovska-Hmissi. Warszawa 2009, s. 139–140.

chrztów” (*Kartki na wietrze*, Dz 320), co jednak znaczące, przypomina przy tym, że – ponieważ „chrzest, zgodnie z całą doktryną chrześcijaństwa, zmywał z Żyda nikczemność” (*Szkice o Krasieńskim*, Pb 768) – „Żydzi chrzczeni” traktowani byli zwykle w XIX wieku, np. przez Henriego Gougenota des Mousseaux, „jak najpozytywniej”. Nawiązując do „zapomnianych oskarżeń przeciw maranom” i „demonizując” przechrztów, postępował zatem Krasieński „wbrew doktrynie chrześcijańskiej” (Pb 768). Choć zauważa Wat, że „Musiało to w jakiś sposób odpowiadać stosunkom w społeczeństwie” i niepokojom szlachty związanym z Żydami „przypuszczonymi do herbów (frankistów)”, w jego opinii zasłużył romantyk na niechlubne miano „prekursora ONR-u i ojca pojęcia żydokomuny, bardzo polskiego”, a jego *Nie-Boska komedia* ułatwiła „propagację tego natrętnego obrazu. Łatwo było obok Pankracego-Lenina w osobie Przechrzty widzieć Trockiego, a w misji bolszewizmu spiszek mędrców Syjonu” (Pb 768). Kierunek tego odczytania jest dla Wata znamieny – figura marana pojawia się u niego przede wszystkim w kontekście komunizmu i życia w ustroju totalitarnym. We wspomnianym już wykładzie oksfordzkim, opublikowanym pod tytułem *Kilka uwag o związkach między literaturą a rzeczywistością sowiecką*, omawiając sytuację literatury rosyjskiej w okresie 1928–1932, zaznaczał autor, iż niezależnie od tego, że „twórczość kurczy się” wówczas i „popada w marazm”,

Zdarzają się jeszcze sumienni specjaliści ze starej inteligencji w wydawnictwach i instytucjach naukowych [...], a przede wszystkim liczna rzesza „maranów”, jak nazywano (w Hiszpanii w XV wieku) przechrzconych Żydów, którzy udzielali pomocy swym prześladowanym pobratymcom. [S 157–158]

W analogiczny sposób postrzegał Wat sytuację w powojennej Polsce – oto w opublikowanym w 1963 roku omówieniu monografii Witolda Jedlickiego stawia tezę, że:

ważną przyczyną wszelkiej tolerancji w Polsce pod komunizmem była i jest nadal obecność w administracji oraz w partii tych – jak ja ich nazywam – „maranów”. Marani to byli Żydzi, którzy za inkwizycji w Hiszpanii przyjęli chrzest, ale po kryjomu ratowali swoich byłych współwynawców. Za najgorszych czasów nie zabrakło ich w Polsce. I to na wszystkich szczeblach władzy. Tyle że maranami bywają częściej starzy komuniści niż świeżo nawróceni. [*Klub Krzywego Kota*]. *O książce Witolda Jedlickiego*, Pb 579]

Nie przez przypadek fragmenty te napisane zostały tak, że niemożliwe jest przeprowadzenie wyraźnej granicy między historycznym (wychrzczeni Żydzi) a metaforycznym („dobrzy” komuniści) rozumieniem maranów³⁶; w recenzji książki Jedlickiego hiszpańscy *conversos* łądają wręcz – jako podmiot domyślny kolejnych zdań – na partyjnych stołkach. Tak czy inaczej, zwłaszcza w niełatwym dla siebie okresie 1946–1953, Wat otrzymywać musiał pomoc od maranów wielokrotnie. W *Moim wieku*, opowiadając o podwójnym napiętnowaniu, jakiego w sowieckich więzieniach doświadczali „Żydzi-wrogowie ludu”, zaznaczał, że czasem, kiedy prowadzącym śledztwo (*sledowatiel*) był „Żyd”, „starał się [on] jeżeli nie wykrecić swego współplemieńca, to ulżyć jego niedoli” – po czym dodawał: „Zwłaszcza w Polsce komunistycznej wielu było na szczytach partii takich maranów, jak ich nazy-

³⁶ Niejednoznaczność tę nieco niefortunnie rozwiązać próbował V e n c l o v a (*op. cit.*, s. 454), wyjaśniając w przypisie, że „Wat używa tego średniowiecznego pojęcia wobec osób o poglądach liberalnych, które tylko formalnie deklarowały wierność linii partii”.

wałem, im to chyba zawdzięczam, że mnie nie zaknutowano do końca” (M-2 60). Przekonaniu takiemu dawał poeta również wyraz w *Notatnikach*, wspominając, że w tragicznym dla niego roku 1953, kiedy to zmogła go „choroba bólowa”, przeniesiony został w lepsze miejsce z osławionej szpitalnej „Sali zwanej Sybirem” właśnie „staraniami maranów” (N 495). Jak wyjaśnia, stanowią oni „potężną, dobroczynną klasę w Polsce”, złożoną z „t(ak) zw(anych) zwykłych ludzi, którzy przyjęli chrzest komun(izmu)”; „klasa” ta „dotychczas funkcjonuje i nie dopuszcza do uszczelnienia sieci przemocy” (N 495). Z *Kartek na wietrze* dowiadujemy się tymczasem, że wyratowanie z „Sybiru” zawdzięcza poeta przyrodniej siostrze Józefa Wittlina, Wiktorii Winnickiej oraz kardiologowi Zbigniewowi Askanasowi (Dz 311–312). Równie prawdopodobne wydają się wspomnienia Oli Watowej, wskazującej na Gustawę i Jakuba Bermanów³⁷; w innym fragmencie *Kartek* dawał wszak Wat do zrozumienia, że to dzięki wstawiennictwu Bermiana – uznawanego wówczas za jedną z trzech najbardziej wpływowych osób w Partii – otrzymał w 1949 roku stypendium „Czytelnika”, umożliwiające mu pracę nad powieścią *Ucieczka Lotha* (zob. Dz 304). Także w opublikowanym w 1966 roku autobiograficznym artykule „...*Jak upiór stał się między wami i pytam o źródło złego*” sugerował, że być może to Berman przyczynił się do uwolnienia go z aresztu w Ili, do którego trafił, odmawiając przyjęcia sowieckiego paszportu: „Zawdzięczałem to zapewne – nieproszonym – instancjom, któregoś z przedwojennych współideowców. Może Wasilewskiej? Może i Jakubowi Bermanowi?” (Pb 597). Wreszcie to pod naciskiem „kolegów i wielu przedwojennych komunistów” ministerstwo zdrowia miało wysłać go „za granicę, na operację do Szwecji” (Pb 600), a następnie umożliwić mu wyjazd nad Morze Śródziemne. Przyznać trzeba, że przez wspomnienia Wata odnoszące się do okresu przedemigracyjnego stale przewija się – jak sam to ujmuje – „niepoliczona [...] ilość ludzi, którzy starali mi się pomóc” (Pb 600). Zastanawiać może jednak, że partyjnym maranom przypisywać będzie on wręcz celowe opóźnianie „tempa sowietyzacji Polski”: „Ich zasługa, tych dotąd bezimiennych, jedynie reprezentujących zawsze bezimienny naród – jest nieoszacowana” (*Oderwijmy się od meteorologii. <W sprawie „Roztopów”>*), Pb 650). Dotykamy tu tematyki rozległej, przekraczającej ambicje i zakres niniejszego tekstu; wydaje się jednak, że to stała protekcja partyjnych maranów tłumaczyć może ambiwalentny stosunek Wata do „ideologii obowiązującej w kraju”, prowadzący wręcz do pewnej „uległości” względem niej – zdaniem Piotra Pietrycha, „zdumiewająco daleko idącej”³⁸ i niełatwej do uzgodnienia z późniejszym antykomunizmem poety, wyrażonym pierwszy raz właśnie w masce Stefana Bergholza.

Najobszerniejsze fragmenty dzieła Wata poświęcone maranom pochodzą z *Moralistów* – zbioru powstającego od 1953 roku z myślą o druku, w związku z czym tu i ówdzie dochodzi w nim do głosu obnażany w późniejszych latach wewnętrzny „inkwizytor”. Np. sięgając do swoich więziennych przeżyć z Zamarstynowa, kamufluje je Wat jako historię bliżej nieokreślonego „Zbyszka z Pawiaka” (zob. Dz 46).

³⁷ O. Watowa (*Wszystko, co najważniejsze...* Warszawa 1990, s. 146–147) przyznaje, że „sytuacja Aleksandra nie była sytuacją nawet na owe czasy zwykłą. Z jednej strony zwalczany, z drugiej miał jakieś protekcje. [...] Działal jednak wciąż »Miesięcznik Literacki«, przeszłość, zaangażowanie się w komunizm”.

³⁸ P. Pietrych, *Czy Aleksander Wat był poetą?* „Czas Kultury” 2017, nr 3, s. 93.

Z tekstu znika też większość imion, które zastąpione zostaną kryptonimami. Choć część z nich rozszyfrowano stosunkowo szybko (jak w wypadku liter B, S i T, pojawiających się w pierwszych fragmentach, skrywających Broniewskiego, Słonimskiego i Tuwima), z rozpoznaniem pozostałych wiąże się rozmaite trudności; dotyczy to głównie tych, o których Wat pisze w trzeciej osobie, lecz bez inicjału, a zwłaszcza licznych (w części nie rozpoznanych do dziś) „Iksów”. „Ikssem” – oznaczonym częściej za pomocą litery X – określa też Wat siebie, w wielu miejscach uciekając się do trzeciej osoby. Nastroj *Moralistów* zdaje się odpowiadać sytuacji przedstawionej w jednym z maranicznych fragmentów tego zbioru:

Strasznie jest dopiero, kiedy wszyscy się przystosowali, ochrzcili, kiedy wytepieno już opornych, odstępców, niedowiarków – wszyscy są przekonani, choć się nie przekonali, wszyscy są nawróceni, choć się nie nawrócili [...]. [Dz 17]

Tę ostatnią frazę nieco dalej Wat powtórzy, w obu wypadkach zestawiając ją z ironicznymi apostrofami do „biednego inkwizytora”, bezradnego w tej „opornej, obcej, odpychającej atmosferze”. I tym razem autor mówi jednocześnie o XV-wiecznej Hiszpanii oraz o rzeczywistości, w jakiej powstają *Moralia*; z pewnością nie przez przypadek w jednym z późniejszych tekstów Wata formułę „Wszyscy są już przekonani” wypowiada podczas narady KC Melania Kierczyńska, „wskazująca na byłego oenerowca” ze słowami: „Nawet kolega Ygrek. Pozostał tylko jeden wróg: Wat” („...*Jak upiór staję między wami i pytam o źródło złego*”, Pb 600).

Dzięki wszechobecnym kryptonimom w *Moralistach* na plan pierwszy wysuwa się motywy maranicznej „bezimienności”. Stwierdza Wat:

Czytam historię Żydów. Marani mieli nie spisany system samopomocy, praktykowany z wirtuozerią. Można się było przekonać o ich istnieniu i potędzie jedynie z usług bezimiennych, świadczonych ocalałym niedobitkom, jak również braciom, którym się noga poślizgnęła. [Dz 17]

Nieco dalej zaś rozróżni dwa rodzaje maranów: tych, „którzy najzjadlej prześladowali swoich eks-współwyznawców”, oraz, „odłam liczniejszy, choć zakonspirowany”, tych, „którzy wspomagają swoich eks-współwyznawców – nonkonformistów, a także wzajemnie jeden drugiego” (Dz 18). Dzięki niejawnej pomocy owej „nieuchwytniej mafii” „okazuje się, że prześladowany nagle, nie wiedząc skąd, widzi się pod protekcją licznych cudownie i skutecznie działających dobrych duchów” (Dz 18).

Czas serca

Gdzie dar, tam istnieć nie mogą; wzajemność, zwrot, wymiana, dług, odplata³⁹.

Najwyższy czas wymienić: „użyć w niedoli”, uratować „po kryjomu”, „usługi bezimienne”, „nie spisany system samopomocy”, „dobroczytna klasa” nie dopuszczająca do „uszczelnienia sieci przemocy”, „nieskończona ilość ludzi, którzy starali się [...] pomóc”, wreszcie „protekcja licznych cudownie i skutecznie działających dobrych

³⁹ J. Derrida, *Donner le temps*. T. 1: *La Fausse monnaie*. Paris 1991, s. 24.

duchów”. Kiedy Wat pisze o maranach, nie skupia się ani na rozdwojonej tożsamości, ani na ukrytym żydostwie czy tajemnicach kabały, ani wreszcie na szyfrach i „mrugających słowach” konstituujących świat, w którym przyszło mu żyć. Każdorazowo akcentuje za to aspekt udzielanej w ukryciu pomocy: utajonej, bezcennej i w rzeczy samej „bezimiennej”. Bezimienność ta wydaje się istotna zwłaszcza w ciemnym świetle długu – jednej z najważniejszych obsesji Wata, której nieomal całą książkę poświęciła jakiś czas temu Marta Baron-Milian⁴⁰. Doświadczenie anonimowej pomocy – jedno z najważniejszych w życiu Wata, więźnia 11 więzień i pacjenta ponad 20 szpitali – to bowiem ma do siebie, że zależność wymiany przekształca się w nim, siłą rzeczy, w realność daru. Jeżeli nie wiem, kim są ci, którzy mnie ocalili, nie ciąży na mnie przeklęte zobowiązanie długu – te zaś Wat odczuwał nieomal nieustannie, chociażby w związku ze stypendium w Berkeley, pomocą Miłosza czy, najspierw i nade wszystko, w związku z ojcem, nie tylko kabalistą, ale i buchalterem. Sporo mówi o tym otwierający tom *Ciemne światło* wiersz *Buchalteria* o incipicie: „Gdy byłem dzieckiem, wszystko było mi darem”, w którym dziecięcy zachwyt światem za darmo i „dorosła” wdzięczność ratującej „parze rąk mocnych” przeistacza się w starczym „sprawdzaniu rachunków” w okrutny dług: „procenty lichwiarskie tak urosły, że spłace nie wcześniej / aż na Sądzie Ostatecznym...” (P 7). Równie wymowny jest rozpoczynający się od słów „Prawość Ojca” znany fragment z *Dziennika* – zapisywanego w znacznej części, niczym ojcowska hebrajszczyzna, „bez samogłosek”⁴¹. Opowiada o śnie, w którym Mendel Chwat miał nie skorygować błędu syberyjskiego kupca, zamiast 500 rubli oddającego mu 5000; po latach ojciec daremnie błaga Boga o wybaczenie, budząc się z krzykiem w nocy – syn zaś, na którym spoczął dług, nie może nie odczuwać „piekącego”, „hebrajskiego” wstydu (Dz 143). To przede wszystkim w tym kontekście rozpatrywać należy porzucenie pierwotnego imienia i zmianę nazwiska, z Chwata na Wata, któremu towarzyszy przejście od religii i ekonomii, stanowiących domeny ojca, ku wielkiej wymianie literatury. Nie powinno umknąć uwadze, że pod koniec cytowanego fragmentu uświadamia sobie Wat, że historia z ojcem przysniła mu się po półwieczu jeszcze raz z tego powodu, że „niedawno czytał Kierkegaarda *Sen Salomona*” (Dz 143).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że w sennyh tych substytucjach jest coś na rzeczy. Søren Kierkegaard jako ulubiony, lecz nieżydowski, pisarz ojca, wymieniający

⁴⁰ Zauważając, że u poety wszechobecne jest „myślenie w kategoriach długu i spłaty”, M. Baron-Milian (*Wat plus Wat. Związki literatury i ekonomii w twórczości Aleksandra Wata*. Katowice 2015, s. 179) dochodzi do wniosku, że refleksje na ich temat nieomal zawsze prowadzą go „do ostatecznej konstatacji stanu permanentnego zadłużenia”; w jej ujęciu metafory długu, winy, lichwy czy odpłaty okazują się u Wata „emblematami szczególnego rodzaju ciemnej ekonomii, która podzrywa rzeczywistość”.

⁴¹ Nie czas tu i nie miejsce, niezależnie jednak od przekonującego i inspirującego odczytania M. Kmiecika (posłowie w: A. Wat, *Dziennik bez samogłosek*. Transkr. i oprac. na podstawie zaszyfrowanego rękopisu M. Kmiecika. Kraków 2018, s. 361–398) wciąż zapytywać warto o przyczyny sięgnięcia przez cierpiącego poetę akurat po stenogram spółgłoskowy – bynajmniej nieoczywisty i raczej utrudniający niż ułatwiający pisanie – podczas gdy znacznie bardziej zautomatyzowanym wyborem wydawałoby się wykorzystanie istniejących w polszczyźnie mechanizmów tworzenia skrótowców.

imię na coraz to nowe kryptonimy. Bergholz, który w „Kulturze” funkcjonował jako „Stefan”, ale w listach pisał o nim Wat jako o „Szłomo” i najwyraźniej tak właśnie go zapamiętał – stąd np. list do Józefa Czapskiego, z 22 X 1965, zakończył przypomnieniem: „byłem – raz – Szłomą Bergholzem” (K 115). Skoro zaś Szłomo, to i Salomon, pojawiający się w *Żółwiu z Oxfordu*, napisanym w lipcu 1962 na wspomnianej już sowietologicznej konferencji, dokładnie w chwili porzucenia przez Wata pseudonimu Bergholz. Czy to przypadek, że z porządku biografii przechodzi wówczas Szłomo do literatury, przeistaczając się akurat w króla Izraela, syna Dawida? I że dzieje się to w tekście, który tytułuje poeta *Przypisy do ksiąg Starego Testamentu. I Księga Królów 10*⁴² – w pierwszym wierszu, w którym tak otwarcie idzie w ślady swego przodka Szłomo ben Icchaka, zwanego Raszim z Troyes⁴³, oraz w pierwszym, w którym wyznaje: „Piszę, mianowicie, autobiografię i zbieram dane / do genealogii naszego starego rodu” (P 33), oraz „pełen nadziei”, dopytuje: „Gdzie krew mego praojca?!“ (P 35)? Czy bez znaczenia może być również i to, że żółw już od początku utworu „porusza zuchwami jak mecano” (P 32) – co, jak zauważa Piotr Sommer, „jak gdyby od niechcenia, i może poza intencją autora, przywołuje słowo »marano«”⁴⁴? I czy to zbieg okoliczności, że, w odpowiedzi na krzyk poety, głos wypowiadającego się dotąd „z flegmą” żółwia przeistacza się w „chrapanie” („Krew, krew, krwi« / – wychrapał gniewnie”, P 35) – właśnie chrapanie, jak w wypadku śpiącego ojca? „Chrapanie” to długo ściga Wata i Watową, gdy uciekali „zawstydzeni przez trawniki” (P 35) – podobnie jak w znanym fragmencie z *Apendixu do Mojego wieku*, w którym planującego przyjąć chrześcijaństwo Wata dobiega odległy „głos ojca, remember, remember” (M-2 363). Przez moment sytuacja wydaje się jasna i hamletyczna (a zatem i klasycznie widmologiczna), a jednak w kolejnych zdaniach jednostkowy i rozpoznawalny głos ojca okaże się „głosem wielu, wielu pokoleń, z którymi przez dziwne skojarzenie duszy ludzkiej, tu właśnie, w więzieniu sowieckim, chrześcijanin, poczułem w istocie po raz pierwszy moją najintymniejszą żydowską łączność” (M-2 363). Kilka lat wcześniej z podobną substytucją mieliśmy do czynienia w *Pieśniach wędrowca*, w których stracający poetę z „krawędzi zaśnięcia” krzyk: „Pamiętaj! Pamiętaj!” (P 87–88), nie od ojca, lecz od przodków pochodził („tych, których przeżyłem” (P 87–88), jak po trzykroć zaznaczy Wat). Wszystkie te wymiany – pojedynczego głosu ojca na bezimienną, choć „najintymniejszą, żydowską łączność”, prześwietnego kabalisty Mendla Chwata na anonimowego Szłomę Bergholza, wreszcie zaś tego ostatniego na wierszowego Salomona, niegodnego potomka Dawida, w *Żółwiu z Oxfordu* czarzę swjej królewskiej krwi wręczającego pogańskiej władczyni – zdają się odsłaniać najgłębszą zasadę późnego pisarstwa Wata. Oto zniesienie jednostkowego żądania spłaty konkretnego długu – uobecniającego się w idiomie głosu ojca – w uwalniającym od zadłużenia doświadczeniu pomocy bezimiennej: „bergholzowskich” Żydów, pozbawionych głosów i historii. Oto przejście od rabinicznego porządku jawności, krwi i dziedziczenia do maranicznej

⁴² Taki tytuł ma pierwodruk („Przegląd Kulturalny” 1962, nr 51–52) oraz datowany na 18 VIII 1962 maszynopis подарowany K. Jeleńskiemu (zob. WŚ 123).

⁴³ Pierwszy raz do „Salomona z Troyes” odsyłał Wat w nieopublikowanej *Ucieczce Lotha* (zob. U 139).

⁴⁴ P. S o m m e r, *Powtarzał, nie mogąc widać przestać (o pewnym żółwiu z Oxfordu)*. „Czas Kultury” 2017, nr 3, s. 68.

zasady sekretu, skrytości, serca. Oto moment marański – także i przede wszystkim w porządku autobiograficznym; „najtymniejszą żydowską łączność” odczuwa wszak Wat w momencie wyboru chrześcijaństwa, w chwili, w której sam staje się maranem.

Co ciekawe, gdy w *Appendixie do Mojego wieku* i w innych więziennych wspomnieniach mówi Wat o sobie jako o chrześcijaninie, Żydzie wychrzczonym, ma na myśli, jak precyzuje, „tak zwany chrzest serca” (M-2 298) – z tym prawdziwym bowiem (czytamy w jeszcze jednym marańskim fragmencie z *Moralioń*) „Nawrócony Żyd długo się ociąga [...] kombinuje, żeby ochrzcić się *in extremis* i tym sposobem pójść prosto do nieba” (Dz 17). Faktycznie, poeta zwlekał długo; choć od powrotu z Rosji pragnął uchodzić za katolika⁴⁵, otrzymał chrzest – dowiadujemy się z przejrzanego przez Watową utworu *Coś niecoś o „Piecyku”* – dopiero „siódmego sierpnia 1954 roku, tajny, w klasztorze na Wolskiej” (W 302) bądź też (jeśli przyjąć mniej prawdopodobną, zawierającą błędną datę roczną wersję z *Kartek na wietrze*):

w małym kościółku na Piwnej u zakonnic, w tajemnicy, były to bowiem srogie czasy, rok 1953, a mnie, niedobitka Putramenta, wysyłano właśnie na przypuszczalną operację mózgową do prof. Olivecrona⁴⁶ do Sztokholmu. [Dz 249]

Okoliczności przystąpienia do sakramentu uznać można za podwójnie marańskie; jak za synem poety, Andrzejem, ujawnia Tomas Venclova, do chrztu przygotowywały Watów „dwie zakonnice: siostra Maria i siostra Katarzyna”:

Obydwie były Żydówkami, a przeszły na katolicyzm jeszcze przed wojną. W latach poprzedzających konwersję działały w kołach komunistycznych i wśród ich znajomych znajdowało się wielu czołowych funkcjonariuszy partyjnych⁴⁶.

W stosunku do historycznych *conversos* wszystko jest tu na opak: w obliczu nadciągającej śmierci Żyd chrzci się z potrzeby serca, z pomocą przechrzczonych już przyjaciółek – ale w tajemnicy przed innymi maranami, którzy zorganizowali dlań wyjazd do Sztokholmu. W dodatku – jak pisze Wat w *Kartkach na wietrze*, powtarzając niejako przewrotny zarzut Inkwizycji, wymierzony przeciw historycznym maranom – chrzest „nie »przyjął się« na nim” (Dz 249); tuż po sakramencie Wat uświadomił sobie, że „został powołany, ale nie wybrany, że jest odtracony”⁴⁷. Doświadczenie odrzucenia towarzyszyć będzie Watowi katolikowi stale, dochodząc do głosu w licznych tekstach, swoistą kulminację odnajdując zaś w nieomal symbolicznej scenie „odepchnięcia” go „od konfesjonału” przez *padre* Pio, na skutek czego poczuje się poeta „odtracony przez Boga, skazany na mękę wiekiustą” (M-2 367).

⁴⁵ Zob. M-1 335: „Bardzo chętnie widziałem, że mówiono o mnie: religiant i katolik” – wyznaje Wat, dodając, że bywał wręcz przedstawiany jako „nasz katolicki pisarz” (M-1 335). Znamienne, że swe świadome podtrzymywanie tej „opinii religianta” nazwie nieco dalej „idealną taktiką, bardzo sprytną” (M-1 335).

⁴⁶ Venclova, *op. cit.*, s. 261.

⁴⁷ Z kolei w poemacie *Coś niecoś o „Piecyku”* nazywa Wat swój chrzest „poronnym” (WW 302), odsyłając do wiersza *Sługa królowej Kandaki*, opowiadającego o nieudanej konwersji – jedyne niepasyjnego „przypisu” poety do *Nowego Testamentu*. Znamienne, że w historii ochrzczenia tytułowego sługi przez apostoła Filipa dokonał Wat następującej korekty: „Acta mówią, / że była i radość. / Radości nie było” (P 210).

Dochodzimy tu do ostatniej grupy fragmentów, w których mówi Wat o maranach – uwag otwarcie autobiograficznych, dotyczących jego samego i jego pochodzenia. We wspaniale żydowskiej genealogii swego rodu zauważa poeta obecność przechrztów. Czytamy w *Moim wieku*:

Byli już wtedy i wychrzczeni w mojej rodzinie. Moja babka już miała jakiegoś stryja czy kuzyna, który był kanonikiem w Wiedniu. Zresztą lwowski profesor Loria jest właśnie z rodziny mojej babki, już ojciec jego był wychrzczonej. [M-2 228]

O „wychrztach” w rodzinie mowa jest również w utworze *Coś niecoś o „Piecycyku”* (W 305). Przypominał Wat także zamiar potajemnego wychrzczenia się w dzieciństwie, w znowiu z zabierającą go do kościoła nianią Annusią Mikulak; w *Kartkach na wietrze* powie np.: „było wiele mowy [...], by mnie wykraść i ochrzcić, w tym czasie były to wypadki nierzadkie” (Dz 290), w powstałym zaś po latach wierszu wyzna: „O, jak ja wtedy chciałem być ministrantem w białej komeżce... / a mogłem być zaledwie ministrem w bierutowej Warszawie” (***) [„Niania nasza...”, P 404]. Wreszcie, opowiadając w *Moim wieku* o przybyciu do zamieszkaną głównie przez pobożnych Żydów osady Ili – z „krzyżykiem z brązowego bakelitu” (M-2 352) na swej piersi i z obrazkiem „Matki Boskiej Ostrobramskiej” do powieszenia „nad łóżkiem” (M-2 352) – zaznaczy Wat, że jako apostata „w gruncie rzeczy podlegał ukamienowaniu i według litery, i według ducha, i według obyczaju, które nawet w XX wieku w gettach żydowskich panowały” (M-2 352). Tymczasem od Żydów z Ili doświadczył Wat wyłącznie pomocy:

Handel i spekulacja to była jedyna możliwość, żeby wyżyć przez te trzy i pół roku; więc gdyby nie życzliwość, jakieś gorące uczucia tych ludzi, tych ortodoksyjnych Żydów wobec mechesa... Bo oni nie wiedzieli, czy jestem ochrzczonej, czy nie. Nigdy o tym nie mówiłem. Ale krzyżyk nosiłem. Potem podczas tego buntu, gdy siedzieliśmy razem w areszcie, było tak gorąco, że zdjąłem koszulę, i mimo to byłem w areszcie przywódca tych pobożnych Żydów – ja, Żyd z krzyżykiem na piersi. Rzecz – myślę – bardzo wyjątkowa. [M-2 353]

Do wspomnianego aresztu trafił Wat na skutek odmowy przyjęcia sowieckiego obywatelstwa, czego okoliczności opisywał w nieukończonym esej *Początki paszportyzacji*. I tam zamieszcza podobne wspomnienie, tym razem poprzedzając autocharakterystykę „Żyd wychrzczonej” hebrajskim słowem „*apikojres*”, używanym w gminie na określenie heretyków i odszczepieńców:

Cała już cela wypakowana ludźmi, siedzieliśmy bez koszul, ja z krzyżykiem wśród moich braci, starych chasydów. Wiedziałem doskonale, wychowany przez pobożnego, chociaż do przesady tolerancyjnego ojca, światłego i czytanego, jaką grozę i obrzydzenie wzbudza *apikojres*, Żyd wychrzczonej. [...] a przecież nikt nie odwracał głowy ode mnie, od bakelitowego krzyżyka na mojej żydowskiej piersi, na odwrót – jak gdyby utraciwszy nadzieję, skupili się jeszcze bardziej koło mnie w chwili ciężkiej próby, z jeszcze większą we mnie ufnością.

Potem, kiedy już wrócili z almaatyńskiej kaźni III *Otdielenija* i po moim stamtąd powrocie okazali mi przyjaźń, pomoc i szacunek, mimo że mogli przecież uważać, że niepotrzebnie pchnąłem ich w biedę, cierpienia i straty. [...].

To był nastrój solidarności najgłębszej i ogólnej niezależnie od naszych ułomności ludzkich, o których wiedzieliśmy wszyscy wzajemnie. [Dz 350–351]

I tutaj więc – we fragmentach, w których Wat pisze o sobie wprost jako o maranie – na pierwszy plan wysuwa się odczucie pomocy: wzajemnej, ratującej, bez-

interesownej. Znamienne, że próbując przybliżyć umożliwiającą ją „solidarność najgłębszą”, odsyła poeta – podobnie jak wówczas, gdy nazywał maranów „cudownie działającymi dobrymi duchami” – do kategorii cudu:

To brzmi czułościowo i sentymentalnie i staje się w istocie papierowe – na papierze. Ale w naszych czasach wielu przekonało się, że są sytuacje, kiedy tak jest naprawdę i pisarstwo nie może w przekazie słownym dokonać cudu, który zachodzi w życiu. [Dz 351]

Intrygujące sformułowanie: „pisarstwo nie może [...] d o k o n a ć cudu” (podkreśl. P. B.); nie zaś „oddać” go czy „opowiedzieć” bądź „zaświadczyć” o nim. Tak jakby Wat postrzegać chciał literaturę jako działanie, które miałyby to jednak mimo wszystko robić, jakby (wbrew zaprzeczeniu, w jakim dopatrzeć się można toposu skromności) wierzył, że stanowić może pisanie „solidarność najgłębszą”, cudownie widmowe wsparcie, performatywny akt marańskiej pomocy. Literatura jako „usługa bezimienna”? Dlaczego nie? Wymiana „głosu ojca” na „najintymniejszą żydowską łączność” nie tylko znosi dług – ale i rodzi pragnienie włączenia się w działalność nieuchwytną, dobroczynną maffii, która w imię „*tikkun olam*” „nie dopuszcza do uszczelnienia sieci przemocy”. Jak miałyby to robić literatura? Nade wszystko – rodząc współczucie. Powracając do okresu dzieciństwa i pisząc o swym wyborze drogi życiowej, wskaże Wat właśnie na decydującą rolę współodczuwania: „Korzenie poezji i korzenie współczucia (mizerykordii) były nie do rozplątania” (*Kartki na wietrze*, Dz 286). To dzięki literaturze „wszyscy drodzy umarli” – jak czytamy w krótkim wierszu o incipicie [„I znów zaczyna...”] – „zlatują się” na noc i „obsiadają łożo druha w agonii” (P 119). To za sprawą poezji cierpienie wyrzucone zostaje na brzeg „morza milczenia”, daje się ociosać w „dzieło”, prowadzi do spotkania, rodzi współczucie: „Wszystko, co przecierpiałeś, / i ja przecierpiałem z Tobą” (*Przed ostatnią piętą Michała Anioła*, P 224). Wreszcie to „Panią poezję” określa Wat w *Poranku nad wodą* jako „matkę naszą, która płacze syna swego umęczonego / na początku teraz i zawsze i na wieki wieków amen” (P 154). Nie powinna zmylić nas chrześcijańskość czy chrystologiczność tego typu refleksji – w ważnym fragmencie *Dziennika bez samogłosek* wyrazi autor przekonanie, że współczucie jest obcą Grekom właściwością „serca żydowskiego”, wywodzi się z judaizmu i stanowi „właściwość żydowską”, czego najlepszy dowód stanowią nauki Chrystusa, który „urodził się w żydowskiej rodzinie” (Dz 239) i był, zdaniem Wata, „najwyższym wcieleniem nie tylko psychologii żydowskiej, ale i losu żydowskiego” (M-2 364). O współczesnych sobie chrześcijanach autor *Mojego wieku* napisze zaś stanowczo: „nic tym goimom bardziej obcego niż *anima naturaliter christiana*. Ta ostatnia przecież zawsze schylałaby się nisko przed cierpieniem” (Dz 239). To w takim rytmie bije maraniczne serce współczującego judeochrześcijaństwa Wata, podkreślającego z przekonaniem: „nie ma innego ratunku poza myślą o bliźnim, nie o sobie” (Dz 238). Czy można wyobrazić sobie, by coś mogło temu służyć lepiej niż Poezja, ów „tangens samotności” (*List*, P 257), o którym w przedmowie *Na wypadek konfiskaty „Wierszy śródziemnomorskich”*, wbrew wszystkiemu powie Wat: „nikt nie pisze sobie, a poezja najpełniej realizuje się w dwuczłonie ja – ten drugi” (WŚ 201)? Nie przez przypadek, kiedy w *Dzienniku bez samogłosek* autor zada sobie pytanie: „Dlaczego piszę wiersze?”, w swej odpowiedzi ograniczy się do otwierającego go na kontakt ze światem doświadczenia „twarzy ludzkiej”, wyłaniającej się z jego dziecięcego bazgrania jako

pierwsza z „form, którym możemy nadać imiona, choć jeszcze nie znamy użytku mowy” (Dz 225). Z kolei jakiś czas później w *Kartkach na wietrze* – wzruszony, że nie znający języka polskiego Edward Gordon Craig, któremu zadedykowane zostały wiersze *Żart* i *Poezja*, „z uwagą wertował kartki w całkowicie niezrozumiałej książce” – Wat zanotuje: „To, co jesteśmy winni bliźniemu: uwaga [...]. Uwaga bywa potrzebniejsza bliźniemu od dobroci” (Dz 316). Pojmowana jako maraniczna z ducha „usługa bezimienna” – poezja takiej uwagi uczy; do jej, zaiste bezimiennych, czytelników bez głosu zwrócić mógłby się Wat słowami: „Niczego innego od ciebie nie chcę, tylko tego jednego znaku przyjaźni: nie litości, ale współodczuwania bodaj przez chwilę” (Dz 242). Na takiej wymianie nikt nie traci⁴⁸.

Znak na czole

Magiczna moc imienia wywiera rzeczywisty wpływ, nad którym nie mamy kontroli. Imię ukryte w swej mocy posiada zdolność ukazywania i ukrywania, objawiania i szyfrowania. Co ukrywa?⁴⁹

Czy podjęcie trudu lektury tekstów Wata ze „współodczuwaniem” i „uwagą”, koncentrującymi się na jego złożonej maranicznej tożsamości, pozwala usłyszeć w tych utworach inne głosy niż te, w które do tej pory wsłuchiwali się badacze analizujący charakterystyczny dla jego poezji „osobliwy splot” judaizmu i chrześcijaństwa? W dotychczasowych analizach starałem się pokazać, że figura marana była istotnym elementem wyobraźni poety w dojrzałym okresie twórczości, kiedy to po przyjęciu chrztu sam stał się „mechesem”, jego literackim „usługom bezimiennym” przyświecać zaczęła idea *tikkun*, a jego kolejne teksty coraz wyraźniej układały się w ciąg *Przypisów do Książ Starego Testamentu*⁵⁰. Z pewnością uważniejsza lektura poezji Wata pozwoliłaby zidentyfikować jako „przypisy” takie – wzorem Rasziego objaśniającego sensy *Tanachu* zmieniającemu się światu – nie tylko wiersze wchodzące w skład zatytułowanego w ten sposób cyklu, ale i szereg innych, w których poeta nie eksponował raczej odniesień do *Biblii* hebrajskiej, lecz ukrywał je, niekiedy tak dobrze, że pozostają one nierozpoznane do dziś. Za dobry tego przykład uznać można wspomniane już *Pieśni wędrowca*; choć doczekały się one wielu drobiazgowych analiz, omawiających znaczną część ich żydowskich intertekstów – od ksiąg *Bereszit* i *Szemat* z wyeksponowaną w puencie pieśni III formułą *'ehjeh 'äšer 'ehjeh* („jestem tym, którym jestem”, P 88), przez *Księgę Hioba* i *Księgę Jonasza*, do metaforycznej opowieści o bar micwie – nie próbowano przeczytać ich dotąd jako (nie

⁴⁸ Teoretyczną podbudowę utożsamienia poezji z marańską „usługą bezimienną”, o jakiej mowa w *Moraljach*, stanowić mogłaby dodana do nich mikroanaliza fragmentu z powieści M. Prousta *W stronę Swanna*. Powiada w niej Wat, że w odróżnieniu od dramatu i prozy – posługujących się „na poły schematami, na poły imionami”, które stanowią promieniujące „ośrodki indywidualizacji” – poezja rezygnuje z imion i ogranicza się do „słów schematycznych”; używa ich jednak w pozabawiających je „schematyzmu [...] zindywidualizowanych połączeniach”, niczym w teorii Wiktora Szklowskiego wywołujących „indywidualne, niepowtarzalne [...] wzruszenia uczuciowe i intelektualne” (Dz 101-102).

⁴⁹ J. Derrida, *Oczy języka*. Przeł. T. Swoboda. „Literatura na Świecie” 2011, nr 5/6, s. 356.

⁵⁰ W listach kierowanych do S. Wygodzkiego zdradza Wat pod koniec swego życia, że „napisanie cyklu *Przypisów do Książ Starego Testamentu*” stanowi jego „marzenie”, na którym „chciałby zakończyć pisanie” (K 729).

oznaczonego) przypisu do *Księgi Ezechiela*. Tymczasem to z księgi tej – z uwagi na swą wizyjność stanowiącej „ulubioną lekturę kabalistów”⁵¹ – pochodzić zdaje się kluczowa dla pierwszych pieśni cyklu metafora „serca kamienia”; nie raz wszak zapowiada w niej prorok: „I dam wam serce nowe, i nowego ducha złożę we wnętrzu waszym, i usunę serce kamienne z ciała waszego, a dam wam serce żywe” (Ez 36, 26; zob. też: 11, 19). Z barwnych perypetii proroka zmagającego się z tajemniczym paraliżem⁵² – nigdy nie wymienionego z imienia, lecz stanowiącego punkt odniesienia również i dla innych tekstów Wata⁵³ – wyprowadzić można także i kolejne obrazy, po które w *Pieśniach wędrowca* sięgnął cierpiący poeta: oto śladem Ezechiela udaje się ich bohater w góry (Ez 6, 1–7), by zapowiedzieć koniec „tańca”, „wirowań”, „frenezji” (P 84), kładzie się, by w pozycji leżącej konfrontować się z przeszłymi pokoleniami Izraela (Ez 4, 1–9), obawia się „kanibalskich warg” (P 85; zob. Ez 5, 10), wreszcie zaś doświadcza działania wspomianej u Ezechiela wielokrotnie „*bejod hazuko*”, potężnej Ręki Jehowy (P 98; zob. np. Ez 3, 14; 3, 25; 8, 1 czy 37, 1). Rzecz jasna, zaproponowane odczytanie nie stoi w sprzeczności z poprzedzającymi je rozpoznaniem; ujawnia za to nowe kontaminacje i związki, charakterystyczne dla odmiany erudycyjnej intertekstualności, cechującej dojrzałą poezję Wata⁵⁴. To, że z biegiem lat poeta coraz chętniej eksponuje odwołania do judaizmu i żydowskości, nie oznacza, że pozostałych nie poukrywał, nie podkreślając ich i rezygnując z opatrywania ich komentarzem.

O ile uznać można, że w dojrzałym okresie twórczości Wata negatywność maranicznej kondycji zniesiona zostaje w wolnym akcie przechrzczonego, podwójnie odtraconego i podwójnie bezimiennego podmiotu, wbrew (a może i dzięki) własnemu cierpieniu podejmującego dobroczynną działalność literatury, o tyle w poprzedzającym wylew oraz chrzest okresie krajowym negatywność ta zdawała się paraliżować pisarską aktywność. Choć przyczyny literackich porażek Wata w latach 1946–1953 szczegółowo omówił już Pietrych⁵⁵, w przyjętej tu perspektywie na okres ten, rozpatrywany w łączności z przeżyciami wojenno-więziennymi, spojrzeć należałoby w nieco inny sposób. Był to bowiem dla Wata czas odkrywania w maranizmie głębokiej struktury komunistycznego totalitaryzmu, a także ponowionego kilkakrotnie opowiedzenia się po stronie maranicznej zasady przeżycia, nakazującej Żydowi, jak

⁵¹ P. Paziński, wprowadzenie w: *Księga Ezechiela / Yhezqe’l*. Przeł. I. Cyłkow. Kraków 2010, s. [7]. Wszystkie tłumaczenia w bieżącym akapicie podaje za Cyłkowem.

⁵² Opisana w księdze specyficzna choroba proroka od dawna stanowiła przedmiot zainteresowania biblistów; zdaniem Pazińskiego (*op. cit.*, s. [6]), był to „prawdopodobnie rodzaj epilepsji”, na skutek którego „okresy wzmożonej aktywności Ezechiela wiązały się z nawrotami niemoty czy paraliżu [...]”.

⁵³ Dla przykładu, początek najdłuższego z zachowanych naszeptów magnetofonowych – „Wymyślać to i owo w wierszu, w powieści. Po co? Tyle już wymyślono, ojcowie jabłka zjedli, a nam, późnym wnukom żeby wypadły” (P 424) – zdaje się odsyłać do Ez 18, 2 („Skąd to wam przyszło, że posługujecie się przypowieścią taką na ziemi izraelskiej, mianowicie: »Ojcowie pożywali jagody cierpkie, a zęby synów tępieją?»”).

⁵⁴ Np. motyw ułożenia się do snu na kamieniu – zaczerpnięty, jak słusznie zauważał J. Łukasiewicz (*Oko poematu*. Wrocław 1991, s. 192–193), z historii o Jakubie (Rdz 28, 16–17) – skontaminowany zostaje u Wata z pochodem przeszłych pokoleń, krzyczącym „Pamiętaj! Pamiętaj!” i odpowiadającym wizji Ezechiela, w której prorokowi nakazuje się „dźwigać winę domu Izraela” (Ez 4, 5).

⁵⁵ P. Pietrych, *Aleksander Wat w Polsce powojennej (1946–1953). Teksty i konteksty*. Kielce 2011.

ujmuje to Bielik-Robson, zawsze „wybrać życie i przeżycie, bo to właśnie wybór życia – a nie *halacha* – stanowi sekretny rdzeń świętości, *kodesz ha-kodeszim*, czyli sam przekaz objawienia”⁵⁶. Wrzucony w przepaść komunizmu, pod czujnym okiem największego z inkwizytorów uważnie wsluchuje się Wat w jego język, by zdemaskować go i odrzucić jako specyficzny rodzaj szyfru. Doświadcza ocalającej protekcji partyjnych maranów, lecz w ukryciu przed nimi zbliża się do chrześcijaństwa i pielęgnuje w sobie stałą, choć wciąż odwiekaną, myśl o konwersji – na którą ostatecznie zdecyduje się dopiero w obliczu choroby zagrażającej życiu. Na razie jednak zadłużenie rośnie, szansa na wypełnienie zobowiązań robi się coraz bardziej nikła, ciągle zaś lawirowanie między komunizmem, katolicyzmem a judaizmem skazuje poetę na milczenie – gdy odrzuca się szyfr, nie sposób wypowiedzieć się nawet w literaturze. Rozpatrywane z tego punktu widzenia kompromitujące porażki pisarskie Wata okazują się warte uwagi. W *Kobietach z Monte Olivetto*, na polu socrealistycznych, stanowiący *porte-parole* pisarza⁵⁷, zdystansowany wobec judaizmu ojca, artysta Adolf Schweigendoch (czy tylko na moje ucho, poza nakazem milczenia i aluzją do Manna, *Schweigen* przywoływać może *Schweinen* – ‘świnie’, czyli *marranos?*) przedkłada ponad zdroworozsądkową logikę „albo-albo” postawę „ani-ani”. Niczym cytowany na początku artykułu Yovel, wskazuje ocaleniec ów na właściwy maraniczny podmiotowości moment radykalnego uwewnętrznienia jako na jedyną możliwość życia:

ludzie „ani-ani” w sobie rozstrzygają konflikty.
Uniezależnieni od zewnętrznosci, od biegu rzeczy,
na który i tak jednostka ani żadna masa nie ma istotnego
wpływu. Więc wolni w sobie. Jedyna to wolność
dostępna człowiekowi. [KM 106]

Jako alter ego pisarza potraktować da się również tytułowego bohatera nie ukończonego *hauptwerku* Wata: powieści *Ucieczka Lotha*, w której autor obficie rozsiał liczne odniesienia autobiograficzne, znane nam z jego późniejszych publikacji: od „tradycji i legend rodziny sięgających aż do wielkiego mędrca XI wieku, Salomona z Troyes” (U 139)⁵⁸, przez powracający motyw jelenia (zob. U 47, 85, 90, 120) – którego zapamiętał Wat z „malowideł” z „drewnianego domku” na Święto

⁵⁶ A. Bielik-Robson, *Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczona Derridy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3, s. 26.

⁵⁷ Zdaniem J. Zielińskiego (*Dramat antysocrealistyczny*, KM 8, 12), dr Adolf Schweigendoch, którego „ojciec był Żydem” i który „stracił całą rodzinę w piecach Oświęcimia”, „ma wiele cech autobiograficznych” i daje się postrzegać „jako *porte parole* autora, jako ta postać sztuki, której Wat udziela swego głosu”; z odczytaniem tym polemizuje Pietrych (*Aleksander Wat w Polsce powojennej (1946–1953)*, s. 284–289).

⁵⁸ „Rabin z Troyes” pojawi się również w mikronoweli *Wątpliwości sultana*, wedle ustaleń K. Rutkowskiego powstałej w latach 1953–1954 (*Przypisy*, B 234). Efektowną miniaturę tę – w której skonfundowany teologicznymi debatami sultan decyduje się ogłosić paradoksalny dekret: „ten kto wygra, przegra, a ten, kto przegra, wygra. Kto zdoła przekonać sultana i nawrócić go na swoją wiarę, ten zgodnie z prawami kraju poniesie natychmiast śmierć. Kto natomiast nie potrafi przekonać sultana, ten będzie mógł ująć z życiem” (B 183) – odczytywać można jako opowiadanie się po stronie zasady przeżycia, obcej chrześcijańskiemu mnichowi, samobójczo przekonującemu sultana do wiary w „J.Ch.”

Kuczek i „utożsamiał” się z nim jako dziecko (M-1 396) – do wielokrotnie przez poetę przytaczanej (zob. np. M-1 396) sceny naśmiewania się z „Żydka w jarmułce”, opiekującego się umierającą matką (U 95). Znaczące, że motywom tym towarzyszą tradycyjne marańskie odniesienia, na czele z pogłębionymi rozważaniami o prozelityzmie i przytoczeniem *Księgi Ester*, której tytułowa bohaterka uznawana była przez historycznych maranów za postać „świętą” i „najmocniej rozpalającą ich wyobraźnię”⁵⁹; u Wata sceny z Racine’owskiej „trawestacji historii biblijnej o Żydówce, która stawszy się żoną obcego króla, ratuje swój podbity naród”, w ukryciu przed światem odgrywają córki Lotha, co staje się „źródłem ich pierwszych narodowych wtajemniczeń” (U 136). Najistotniejszy jednak z przyjętego tu punktu widzenia wydaje się kluczowy dla fabuły, nie zrealizowany zamiar Wata. Oto z zachowanych notatek do powieści wiemy, że gdy wszyscy Żydzi z miasta S. trafili do obozów, a pominięty przez oprawców Loth pozostał sam, jako niosący pomoc maran objawić miał się... nie dający dotąd o sobie znać narrator. Jak pisał poeta:

„Loth był w błędzie, kiedy przypuszczał, że jest jedynym Żydem w S***. Był jeszcze i drugi Żyd i tym drugim Żydem byłem ja” (narrator *notabene* jest wyznania katolickiego, a o jego żydowskim pochodzeniu nikt nie wiedział – poza nim samym)⁶⁰.

To, że narratorem *Ucieczki Lotha* miałby być ukrywający się maran, wyjaśniałoby na pewnym poziomie, dlaczego powieść – wewnętrznie pęknięta, a urwana akurat w momencie, w którym Wat wprowadza do niej Salomona z Troyes i świętą Ester – nie została ukończona; czyż narrator-maran nie może opowiadać o przesładowaniu Żydów tylko do momentu, w którym pozostaje Żydem ukrytym? Gdy sekret zostaje ujawniony, historia więźnie w gardle; rozwiązaniem okaże się dopiero Bergholzowska „konspiracja wyższa” i uwalniająca od długu poezja bezimienna.

Jeżeli przyjąć, że dojrzałemu okresowi twórczości Wata patronuje idea *tikkum*, okresowi środkowemu zaś – zasada przeżycia, to wczesne jego pisarstwo ująć należałoby w kategoriach młodzieńczego zmagania się z tożsamościowym rozszczępieniem charakteryzującym maranów. Zdystansowany wobec swojej żydowskości, a wręcz wykazujący objawy „dziecięcego antysemityzmu” (*Kartki na wietrze*, Dz 284), młody futurysta próbuje ją nie tylko ukryć, lecz w serii blasfemicznych performatywów odrzucić, by w ten sposób raz na zawsze uwolnić się od ciężącego mu ojcowskiego dziedzictwa. To ostatnie nie przestaje wszakże powracać w pisaniu, wybliskując co rusz niczym iskry z *Piecyka*, wzniciające nowe pożary poetyckie. Pomimo tego że o kabalistycznych wątkach w debiutanckim poemacie Wata powiedziano już sporo, z „mopsożelaznego piecyka” wciąż bucha, zamysł zaś rozpalenia go ponownie, tym razem w związku z figurą marana, wydaje się kuszący. I choć przekracza to objętość niniejszego artykułu, nie sposób nie zauważyć tu, że ogień w piecyku o „inkwizytorskim wnętrzu” (P 335) rozniecić musieli przedstawiciele *Sanctum Officium*, wieńczące zaś poemat i powtórzone w puencie „JA z jednej strony i JA z drugiej strony” wydaje się nieomal modelową formułą maranicznego rozszczępie-

⁵⁹ Yovel, *The Other Within: The Marranos*, s. 236. Zdaniem Yovela, księżniczka Ester traktowana była przez maranów jako najpierwsza z nich; postrzegana jako „marański odpowiednik Matki Boskiej”, stanowiła „biblijną zapowiedź ich własnego mistycznego przeznaczenia”.

⁶⁰ T. Venclova, posłowie w: U 184 (przeł. W. Bolecki).

nia. Pozostawiając na inną okazję omówienie pod tym kątem kolejnych części *Piecyka* – gdzie pojawiają się m.in. „Błądny rycerz”, który „wrywa dzidą własne serce i poświęca je Madonnie [...]” (P 310), „andaluzjskie czarownice” tańczące z „muzykalnym Żydem” (P 311), „siedem świeczników Salomona” (P 313) czy „stare testamenty” w „synagodze łacińskich rymów”, co „szlochały nad grobem Rachel” (P 320) – dopowiedzmy, że figura marana występuje również w innych wczesnych tekstach Wata. Na czoło wysuwa się wśród nich opowiadanie *Żyd Wieczny Tułacz*, którego główny bohater przedstawiony zostaje wprost jako maran – „wychrzczony, ale wierny syn swego narodu” (B 104) – a które stanowi istną feerię paradoksalnych, sięgających nawet i papieżstwa, masowych przechrzczeń i maranicznych knowań.

U autora, który za nieomal pół wieku postrzegać zacznie ukrytą pomoc maranów jako „usługę bezimienną”, to, co najciekawsze, wydarza się jednak w związku z imieniem – a raczej z jego wymianą. Pierwszym artystycznym, performatywnym i w istocie poetyckim gestem autora *JA z jednej strony i JA z drugiej strony mego mopożelaznego piecyka* pozostaje wszak nadanie sobie nowego imienia: Aleksander Wat⁶¹. Choć przemiana ta doczekała się przynajmniej kilku elektryzujących komentarzy – na czele z niedoścignionym odczytaniem Adama Dziadka, wiążącego „odcięcie bezdźwięcznej głoski »ch« i udźwięcznienie »f«: ch/f → w/at” z „symboliczną kastracją” ojca⁶² – w artykule o maranach, dla których przyjmowanie nowych nazwisk miało przecież znaczenie fundamentalne, nie sposób nie zaryzykować jeszcze jednej. Przede wszystkim jednak rozważania dotyczące nazwiska poety uzupełnić trzeba pytaniem o imię – wbrew bowiem pozorom kwestia ta nie jest oczywista. W zachowanym w Beinecke Library życiorysie przedstawia się poeta jako „Aleksander Wat (zalegalizowany jako nazwisko pseudonim literacki Chwata Eliasza Aleksandra)”⁶³, wymieniając na pierwszym miejscu imię Eliasza – o którym wspomina się jedynie w części poświęconych mu opracowań⁶⁴. Na pytanie o pierwsze imię swego męża innej odpowiedzi udziela jednak Watowa, odnotowująca w przypisie do *Coś niecoś o „Piecyku”*: „Szymon – pierwsze imię autora” (WW 299)⁶⁵. W istocie, to Szymona (czyli hebrajskiego Symeona) odnajdujemy w odnoszących się do najwcześniejszych lat życia wspomnieniach poety: dwukrotnie w historii z nianią, fundującą swemu fascynującemu się darwinizmem wychowankowi ciętą ripostę: „To niech Szymek łązi po drzewach” (W 299) – co w wersji z *Kartek na wietrze* opatrzył poeta komentarzem: „tak mnie wtedy nazywano, nie wiem po kim” (Dz 284); w kolejnym fragmencie z *Coś niecoś o „Piecyku”*, w którym imieniem tym zwraca się do niego siostra matki – „Kiedy odwiedziłem ją w Kutnie w 1919 i poka-

⁶¹ Do niedawna przypuszczano, że nazwisko Wat pojawiło się w niedatowanej, lecz poprzedzającej *Piecyk*, jednodniówce TAK; po jej odnalezieniu okazało się jednak, że jest ona anonimowa, a nazwiska Sterna i Wata zastąpił w niej podpis: „NEOFUTURZY” (zob. B. Śniecikowska, *TAK odnalezione! Pierwsze czytanie pierwszej ulotki polskich futurystów*. „Teksty Drugie” 2019, nr 3, s. 350).

⁶² A. Dziadek, wstęp w: WW, s. X.

⁶³ *Aleksander Wat Papers*. The Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Yale University. New Haven, USA. Writings, Box 28, Folder 644. Cyt. za: Baron-Milian, *op. cit.*, s. 130.

⁶⁴ Zob. np. J. Zieliński, *Dwudziestowieczny Marsjasz*. P 475.

⁶⁵ Również K. A. Jeleński (*Lumen obscurum. O poezji Aleksandra Wata*. W: *Chwile oderwane*. Wybór, oprac. P. Kłoczowski. Wyd. 2, popr. Gdańsk 2010, s. 91) w ważnym dla recepcji poety artykule z 1968 roku napisze: „Prawdziwe nazwisko Aleksandra Wata to Szymon Chwał”.

załem swoje futuryzje, załamała ręce: Bój się Boga, Szymku, kaleczysz piękną mowę polską, nie boisz się pomsty boskiej [...]” (W 305); wreszcie w *Moim wieku*, gdzie tłumaczy Wat: „w dzieciństwie nazywano mnie Szymkiem, nie wiem dlaczego, w papierach nie miałem Szymon, mimo to nazywano mnie Szymkiem” (M-1 336). Nie mogąc rzeczy rozstrzygnąć, ograniczmy się do oczywistości: wchodząc na drogę pisania, przyszedł autor *Ucieczki Lotha* ucieka nie tylko od rodzowego nazwiska, ale i od swych hebrajskich imion: Symeona (hebr. *Szimeon* = ‘usłyszał Pan’), imienia syna Jakuba i protoplasty jednego z dwunastu plemion Izraela, oraz Eliasza (hebr. *Elijahu* = ‘moim Bogiem jest JHWH’), imienia potężnego proroka, przywoływanego w roli zwiastuna Mesjasza w trakcie wieczery sederowej i w tym też kontekście pojawiającego się w *Coś niecoś o „Piecyku”*: „ja, malec, w świętej grozie otwierałem drzwi na ciemne schody dla proroka Eliasza i patrzyłem chciwie, czy ubyła kropla z pełnego srebrnego kubka” (W 298)⁶⁶. Kielich pozostał wszak niektnięty, drzwi zaś zamknięto; dorastający „malec” stał się Aleksandrem, w którego greckim imieniu (gr. *Aléksandros* = ‘broniący mężów’) nie sposób już dosłuchać się jakiegokolwiek mesjańskiej zapowiedzi. Znamienne, że otwierające literacką drogę Wata wezwanie „PRZYJDŹ” – wieńczące napisany wspólnie ze Sternem anonimowy druk TAK⁶⁷ – skieruje on, sam bezimienny, do zbawcy bez imienia...

Pozwalałoby to przypuszczać, że ucieczka okazała się skuteczna, z dokonanej w *Piecyku* wymiany Chwata na Wata oraz Eliasza i Symeona na Aleksandra nie pozostała żadna reszta, a futurystyczna korzyść to czysty zysk, „miliard kilowatów + Wat” (*Miliard kilowatów. Śpiew Adamów i Ew*, P 296). Co jednak, jeśli prowokujący autor *Fruwających kiecek* – którego poetycką wyobraźnię inspirowały, zdaniem Władysława Panasa, „literowa kombinatoryka” i leksykologiczne „permutacje” rodem z kabaly Ramona Lulla i Abrahama Abulafii⁶⁸ – przechytrzył wszystkich, a w swoim nowym nazwisku z istic maranicznym wyrafinowaniem zdeponował najbardziej sekretny skarb judaizmu? Ba, pozostawił nawet – i kilkakrotnie w treści swego debiutanckiego poematu wyeksponował – wskazówkę co do tego, jak należy je czytać: nie tylko „z jednej”, ale i „z drugiej strony”! Nie tylko WAT zatem, ale i – zgodnie z rozpowszechnioną przez kabałę praktyką talmudyczną *hafuch*, czyli „przestawień” (anagramów), stosowanych przede wszystkim w odniesieniu do imion własnych – TAW. TAW (n) to mająca szczególne znaczenie w kabale ostatnia, dwudziesta druga litera hebrajskiego alfabetu, symbolizująca pieczęć Boga, pełnię oraz całościowość; znaczenia te interesująco współbrzmia z rozpoznaniem Dziadka – jego zdaniem, tworzy Wat „dzieło, które traktuje o wszystkim” i w którego opisie „trzeba odwołać się do wszystkiego”⁶⁹. Jeżeli zaś jeszcze nie wiemy, dlaczego wybierając

⁶⁶ Znacznie wcześniej do Eliasza odesłał poeta w *Moim sercu* – bodaj najbardziej osobistym wierszu z jego pierwszego okresu twórczości: „Przyrównywałem serce do lokomotywy pragnień, do ognistej wozu, który, jak ongi Eliasza, porwie mnie kiedyś na niebo” (P 298).

⁶⁷ Ulotkę kończy wezwanie: „Czekamy na Niego / PRZYJDŹ”; choć w jej treści wielokrotnie nawiązuje się do języka religijnego, Wat i Stern skutecznie zacierają w niej wszelkie ślady prowadzące do ich żydowskości (zob. Śnieciowska, *op. cit.*, s. 332).

⁶⁸ W. Panas, „Antykwariat anielskich ekstrawagancji” albo „święty bełkot”. *Rzecz o „Piecyku” Aleksandra Wata*. W zb.: W „antykwaracie anielskich ekstrawagancji”. *O twórczości Aleksandra Wata*. Red. J. Borowski, W. Panas. Lublin 2002, s. 18–20.

⁶⁹ Dziadek, *op. cit.*, s. XIV.

zawód poety i chwytając za pióro, rozpoczyna on od TAW, powinniśmy byli od razu zapytać Ezechiela:

Potem donośnie, tak że ja słyszałem, wołał On: „Zbliźcie się, strażę miasta, każdy z niszczycielską bronią w rękę!” I oto przybyło sześciu mężów drogą od górnej bramy, położonej po stronie północnej, każdy z własną niszczycielską bronią w rękę. Wśród nich znajdował się pewien mąż, odziany w lnianą szatę, z kałamarzem pisarskim u boku. Weszli i zatrzymali się przed ołtarzem z brązu. A chwała Boga izraelskiego uniosła się znad cherubów, na których się znajdowała, do progu świątyni. Następnie zawoławszy męża odzianego w szatę lnianą, który miał kałamarz u boku, Pan rzekł do niego: „Przejdź przez środek miasta, przez środek Jerozolimy i nakreśl ten znak TAW na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi”. Do innych zaś rzekł, tak iż słyszałem: „Idźcie za nim po mieście i zabijajcie! Niech oczy wasze nie znają współczucia ni litości! Starca, młodzieńca, pannę, niemowlę i kobietę wybijajcie do szczeru! Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak. Zaczynajcie od mojej świątyni!” I tak zaczęli od owych starców, którzy stali przed świątynią⁷⁰.

Przytoczony tu za *Biblią Tysiąclecia* (Ez 9, 1–6) fragment to jedyna biblijna peykopa, w której pojawia się odsyłające do zawodu pisarza słowo פֶּתַח, wywodzące się z egipskiego rdzenia *gśtj* i oznaczające używany przez skrybów rożek do przechowywania tuszu, czyli pierwotny kałamarz; jest to również „jedyny tekst w *Biblii Hebrajskiej*, w którym mowa o TAW”⁷¹. Ponieważ jednak samą literę TAW rozumie się jako ‘znak’ (stąd Izaak Cylkow i autorzy *Biblii Gdańskiej* tłumaczą frazę z Ez 9, 4 jako „nakreśl znak”), rozważania jej poświęcone prowadzone są zwykle w ścisłym związku z motywem znakowania czoła jako symbolu Bożej opieki – jako takie zaś sięgają do początków *Tory* i występującej w niej postaci Kaina. Jak wiadomo, Wat poświęcił mu nie tylko późny wiersz *Na spacerze*, ale i monumentalny, „przygotowywany od wielu lat” *Poemat bukoliczny*, nazwany przez autora „eposem *Kain i S-ka*” (P 380), a stanowiący rozbudowany przypis do *Bereszit*, którego sylleptycznym podmiotem jest właśnie biblijny bratobójca. Zastanawiając się, „jak rozumieć” to, że Bóg „wyrzył [...] [mu] na czole piętno, znak, by pierwszy lepszy nie podniósł na [...] [niego] ręki”, określi to Kain „rzeczą najmniej spodziewaną, tajemnicą tajemnic” (P 389).

Historycznoliteracką tajemnicą tajemnic wydaje się wszakże co innego: czy również i w swoich wczesnych tekstach pozostawił nam poeta jakieś – potwierdzające zasadność wyrażonych tu przypuszczeń – wskazówki? Przynajmniej kilka z nich odnaleźć można w *Piecyku*: w którym pojawia się skierowane do Kaina pytanie Boga „Gdzie twój brat?” (P 321; zob. Rdz 4, 9); w którym stale eksponowane jest czoło – „kraciaste” (P 333), pokrywające się „krwawą rdzą” (P 311), przemienione w „skrzącącą bliznę” (P 318) – jak też kolor brązowy, zainspirowany, być może, tajemniczym „ołtarzem z brązu” z zacytowanego fragmentu z Ezechiela, a z motywem czoła łączący się w przykuwającym uwagę zapisie: „ABSOLUT. Kurwa bezpłciowa o brązowym czole [...]” (P 332). W *Piecyku* też pośród wielu mesjańskich odniesień pojawia się – kładąca swe mesjańskie „przysięgi” na „bladłość anemonów czoła” – „dolina Jozafatu” (P 312), tradycyjnie wiązana z doliną wyschłych kości z 37 rozdziału

⁷⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Poznań 2003.

⁷¹ A. S. Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz*. 3: Ez 6–10. Opole 2017, s. 274. Zob. też s. 169.

Księgi Ezechiela; wreszcie zaś – w swym debiutanckim poemacie używa Wat imiennych anagramów, by wspomnieć tu tylko tajemniczą, posiadającą cechy Mesjasza postać Gindry, której imię stanowi anagram angielskiego rzeczownika *drying*, a według Venclovy – „słowa »androgynie«”⁷². Najwyraźniejszą podpowiedź pozostawił nam jednak Wat w wypełnionym biblijnymi aluzjami opowiadaniu *Czyście nie widzieli ulicy Gołębiej?*, na wstępie którego – obok odsyłającej zarazem do Eliasza i do Ezechiela wizji rydwanu, znanej jako *maase merkawa* i stanowiącej jedną z głównych inspiracji mistyki żydowskiej („Gdzie się podziela ulica Gołębia? W jakich mistycznych sferach? Na rydwanie ulicy dokąd porwana żona i syn Rafała?”, B 135–136) – dwukrotnie powtórzona została omawiana już metafora kamiennego serca („Chwile drażyły kamień serca. Słowa wypelzały z kącików ust jak węże. Uciekały spod ciężkiego kamienia serca”, B 136). Jeszcze wcześniej napisze Wat jednak:

Szesnastego września Rafał wyszedł z domu o godzinie dziesiątej rano. Wracając o trzeciej, nie zastał ulicy na miejscu. Przepadła. Zniknęła. Szczęła.

Ulica Gołębia miała kształt litery T (szubienicy i pierwotnego krzyża – jak uświadomił sobie Rafał). Ramiona kończyły się ślepo, a trzon opierał się na ulicy Srebrnej. [B 135]

Nawet jeżeli przypuszczenie, że syn prześwieconego kabalisty ukryć miałby w tekście odniesienie do mówiącej o TAW perykopie z *Księgi Ezechiela* („szesnastego września” – 16, 9; powtarzany w opowiadaniu kilkakrotnie, nadmiarowy leksem „SzczEZła” – Ez; razem – Ez 9, 1–6), uznać winno się za interpretacyjne nadużycie, nie sposób zignorować faktu, że w zacytowanym tekście daje Wat dowód znajomości genezy T. Pochodzi ono od greckiej *tau*, której źródłem była z kolei, również wymawiana jako głoska „t”, hebrajska litera TAW, w okresie powstawania *Księgi Ezechiela* mająca – zachowany w piśmie protosynajskim i alfabecie fenickim – „kształt »x« lub »+«”⁷³. Wiedzieli to odczytujący Ezechielową perykopę w kategoriach chrystologicznych autorzy chrześcijańscy, z Hieronimem na czele, za sprawą którego grecka nazwa litery występuje w części tłumaczeń Ez 9, 4 („*et signa tau*”), w tym w przekładzie *Biblii* Jakuba Wujka („naznac Thau”). Wiedzą tą dysponować musiał również Eliaszy Szymon Aleksander Chwat, który moment swych literackich narodzin nazначzył nie tylko przekreśleniem na krzyż nadanych mu żydowskich imion oraz odcięciem z rodowego nazwiska inicjalnego *h* (które powróci⁷⁴ do jego literackich wcieleń, Lotha i Bergholza), ale również nadaniem sobie nowego, marańskiego nazwiska, dzięki któremu jego ukrzyżowana żydowska tożsamość będzie mogła wieść nowe, bogatsze życie. W swoich pierwszych tekstach Wat eksponuje to nazwisko na różne sposoby: jawnie (jak w *Miliardzie kilowatów. Śpiewie Adamów i Ew*⁷⁵, *Ukaranej zazdrości czy Piecyku*), bądź niejawnie, by ograniczyć się tu do wymienienia kilku fraz z tego ostatniego: „legendy Ronsalwatu” (P 309)⁷⁶, „nogi

⁷² Venclova, *op. cit.*, s. 107.

⁷³ Jasiński, *op. cit.*, s. 177.

⁷⁴ Zob. wybrany koncept wędrującej litery zastosowany przez A. Lipszycza w eseju *Na literę A* (w: *Czerwone listy. Eseje frankistowskie o literaturze polskiej*. Kraków 2018).

⁷⁵ Swoją drogą, czy w kontekście znaczeń TAW (jako całości) i jej pierwotnego kształtu (krzyża) nowe znaczenia nie nabiera słynna futurystyczna dedykacja *Miliarda kilowatów: „Oli ten miliard kilowatów + Wat”?* (P 296).

⁷⁶ To i wszystkie kolejne wyróżnienia w tekstach Wata – P. B.

wygięte głupkowatym sinym smutkiem” (P 313), „raj trędowatych” (P 315), „Białousty krawat” (P 321) czy wreszcie – odczytana jako anagram przez Dziadka⁷⁷ – „WARJAT. Je suis fou” (P 331). Z czasem jednak coraz częściej autor szyfrować będzie w rozpoznany i opisany przez katowickiego badacza anagramatyczny sposób⁷⁸ również i nazwisko ojcowskie, jak choćby w cytowanym już marańskim fragmencie *Żółwia z Oxfordu*, zastanawiającym zastosowaną składnią i grafią jego trzeciego wersu:

żółw długo namyślał się, nim odpowiedział na
pytanie, poruszał żuchwami jak mecano:
„tego
i ja pamiętać nie mogę: mam lat dopiero
dwieście i dziewięćdziesiąt trzy. [P 32]

Podobne efekty napotykamy również we fragmentach innych utworów poety odsyłających na planie treści do jego pochodzenia. Np. fragment wiersza rozpoczynającego się od słów „Druhowie jedli...” – przywołujący wspomnienie, w którym Wat, choć uznawany za przechrztę (*apikojresa*), zachęcony został przez Żydów do odmówienia kadyszu za ojca („Mimo mego prawie krzyżowego chrześcijaństwa, nie czułem żadnej dysharmonii, żadnej”, powie po latach w *Moim wieku* (M-2 244)) – utkany wydaje się z liter imienia (niżej oznaczonych podkreśleniem) oraz nazwiska (odpowiednio wyróżnionych pogrubieniem) jego ojca, Mendla Chwata:

niosąc krzyż zmawiał kadysz, bo była
akurat pascha, za ojca, cieślę józefa.
„dajcie mu taes, apikojresy”, upomnial ktoś,
pewno pobożny nikodem? komu by się tam chciało
iść po taes. druhowie pili z centurionami. [P 16]

Czy może dziwić, że podobny zabieg odnajdziemy również w *Pieśniach wędrowca*? Słowo „Wat” najwyraźniej słyszalne jest w frazie z pieśni VII: „w żadnym **wypadku**, ni **brat**, ni **swat**” (P 93), a nazwisko ojca ukrył poeta we fragmencie najwyraźniej nawiązującej do Ezechiela pieśni II, opowiadającym o zmaganiu bezimienego posiadacza „chłopskich rąk” (chwata?) z chwastami (szczaw, mierzwa):

[...] **zatem** zbrzydziwszy
sobie **świat żywych**, jego urodę **zwróconą** ku śmierci, **psowaną**, z **martwych**
wstającą w robactwo, w **szczaw**, w mierzwę dla **chłopskich** rąk, **zatem** [P 86–87]

Podobny zabieg zastosował Wat w odnalezionym przez Dziadka w Beinecke Library i podanym do druku w 2009 roku urywku prozy poetyckiej *Trzecia*, pochodzącej z niekompletnego cyklu *Trzy starości*:

była godzina **pierwsza** w nocy, moje piękne sąsiadki **wjechały** swoją **triumfalną** limuzyną z głośnikiem **rozgłaszającym** **chwale** **bata**, **śmiech** w **krzakach** roślin, **których** **nazwa** nie **umiałem**, okropność **trząskań** **wrót garażu**, bieg po **drewnianych** **schodach** i **galeryjce**, młode okrzyki, **trząśnięcie** **drzwi** [UO 10]

Nieprzypadkowo chyba do „pięknych” sąsiadek „rozgłaszających” w środku nocy

⁷⁷ A. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa 2014, s. 78.

⁷⁸ Zob. zwłaszcza: A. Dziadek, *Rytm i podmiot w liryce Jarostawa Iwaszkiewicza i Aleksandra Wata*. Katowice 1999.

„chwałę bata” (czego zasadności pojąć nie sposób, nawet jeśli pomyśli się o bat micwie...) zwróci się poeta akurat słowami z Szekspira, przywołującymi „remember, remember” z *Hamleta*, a zatem i słowami starego żydowskiego ojca, którym nieopstrzeżenie syn stał się sam: „ochrypłym starym beżeźnym falsetem krzyczę *silence*, i – nie znajduję w pamięci żadnych innych słów angielskich jeno szekspirowskie zlorzeczenie *go you into hell*” (UO 10).

W kontekście znakowania czoła ciekawsze wydaje się jednak inne archiwalne znalezisko Dziadka: powstały najprawdopodobniej pod koniec życia poety wstrząsająca wiersz rozpoczynający się od słów „U szczytu antynomij”, którego pierwsza wersja zanotowana została drżącą ręką na opakowaniu glifananu – jednego z leków przeciwbólowych zażywanych przez autora. Zawierający autocytat z *Piecyka* i stanowiący gorzkie rozliczenie z „durną młodością” utwór Wata kończy się zapisem „umowy” z Przestrzenia, ofiarującą jego kościom „0,3 łokci sześciennych / dożywocia” (UO 7):

Z braku rejenta umowę spisaliśmy w szynku.
Gdzie szynkarka i kowal postawili krzyżyk,
Tam ja, próżny, dałem popis kaligrafii:
mocną kreską przytwierdzam „+” do splachetka,
który sam sobie zdarłem z czoła i tak oto
obeszło się bez Apoljona, Marsjasza,
bo i niezdatne ono na nic
i bardzo mnie boli. [UO 7–8]

W przeprowadzonej w duchu krytyki genetycznej wzorcowej analizie zachowanych odmian tekstu Mateusz Antoniuk koncentruje się na tajemniczym znaku „+”, mogącym symbolizować również literę „t” i zwracającym uwagę we wszystkich dokumentach składających się na *dossier* wiersza. Już we wspomnianym najwcześniejszym rękopisie „sposób zapisania owego »t« jest cokolwiek dziwny. Ostatnia litera nazwiska »(Ch)Wat« przypomina mianowicie – mały znak krzyża”; w rękopisie drugim „aluzyjny zapis litery »t« przybrał jeszcze na intensywności: ostatnia litera właściwie staje się krzyżem”; wreszcie w maszynopisie znak ów jawi się jako „najmniej graficznie oczywisty” – jak przypuszcza krakowski badacz, „poeta dopisał powiększoną, stylizowaną literę »t«, potem jednak [...] skreślił dolny »zawijas laseczki«, zamieniając w ten sposób literę-krzyżyk w krzyżyk, rzecz można – ujednoznaczniając znak”⁷⁹. Osobliwości te przekonująco interpretuje Antoniuk w nawiązaniu do rozpowszechnionej przez Dziadka kategorii somatekstu⁸⁰; dla nas wszakże przytwierdzony do zdartego z czoła „splachetka” skóry znak + (t) symbolizować musi coś więcej. To nie jedynie „ostatnia litera wyrazu »Wat«”⁸¹ – ale nazwiska tego najgłębsze znaczenie; nie tylko „krzyżyk”, który stawia Wat na sobie za „szynkarką i kowalem” – ale hebrajskie TAW, święte znamię umieszczane na czołach wybranych i wybawionych; nie tylko chrześcijański symbol męki i zmartwychwstania – ale

⁷⁹ M. Antoniuk, *Jak czytać stronę brulionu. Krytyka genetyczna i materialność tekstu*. „Wielogłos” 2017, nr 1, s. 52, 54, 58. Dodać trzeba, że odręczny zapis znaku w manuskrypcie był przez poete zamierzony; twierdzi badacz, „w zapisie maszynowym uczyniona została, bez wątplenia celowo, luka” (*ibidem*, s. 58).

⁸⁰ Zob. Dziadek, *Projekt krytyki somatycznej*, s. 167–217.

⁸¹ Antoniuk, *op. cit.*, s. 51.

i jednostkowa, imienna sygnatura, rzucona w twarz śmierci jako niezwykle, witalistyczny „popis kaligrafii”, wykonany z młodzieńczą „próżnością” przez samozwańczego „cara przestrzeni, wroga wnętrza i czasu” (UO 7). Odtrącenie pozbawionych współczucia Greków: „Apoljona, Marsjasza”, ma swoje znaczenie; nie dając się śmierci, a samemu, z wielkim, bardzo wielkim bólem, „zdzierając sobie z czoła” skórny płacheć po to, by „dać” znak, w istocie Wat po(d)pisuje się: ostatnim wierszem, mogącym okazać się dla jeszcze jednego bezimiennego czytelnika jedynym wyrazem żydowskiego współczucia, pomocy, uwagi...

Jak bardzo aspekt ów był dla Wata istotny, pokazuje tekst, w którym najzupełniej otwarcie zebrał on i powiązał ze sobą wszystkie elementy składające się na zdeponowaną w rozdziale 9 *Księgi Ezechiela* tajemnicę swej maranicznej, judeo-chrześcijańskiej tożsamości: czoło, na którym umieszczono tajemnicze znaki w zapomnianym języku, narzędzie pisarskie, bliskość śmierci, w szczególny sposób zapisane imię, wymyślone nazwisko, krzyż – a także (tym razem wybrzmiewające z całą mocą) wołanie o litość, marzenie o pomocy oraz świadomość, że może okazać się ona jedynie bezmienna. Czy budzi zdziwienie fakt, że tekst ów powstał jako część ezechielowskich z ducha *Pieśni wędrowca* i pomyślany został jako zwieńczenie jednej z nich? Jak również to, że ostatecznie został on przez Wata przekreślony i zachował się jedynie w rękopisie, podanym do druku przez Jana Zielińskiego?

Marzysz, marzykulujesz, że ktoś – (może ty sam) kto? – kładzie
 (składa) (ognisty) (piekący) pałacy pocałunek zlitowania
 na kości czołowej
 na której nieudolnie
 przyklepiono papierek
 odcięty z gazety
 z napisem
 w (strasznej) szkolnej łacinie
 ołówkiem tuszowym
 Hoc est caput
 Mort. Wat Alexander. [WŚ 218]

Czyż zakończenie to przekreślone zostało nie tylko jako „przedmiot końcowego marzenia”⁸², lecz nade wszystko jako zapis mówiący nam o autorze zbyt wiele, nieomal – *nomen omen* – wszystko? Eliasza, Szymona, Mendla i Salomona – uniósł rydwan. Przyjmującą kształt X boską literę TAW wbito głęboko – i w nazwisko, i w imię poety-marana znanego jako AleXander Wat. Nie wszystkim umarł + Wat.

Abstract

PIOTR BOGALECKI University of Silesia, Katowice
 ORCID: 0000-0002-6527-9769

“USŁUGI BEZIMIENNE [NAMELESS SERVICES]” THE FIGURE OF MARRANO IN ALEKSANDER WAT’S CREATIVITY

Though the presence of broadly understood Jewish motifs in Aleksander Wat’s (1900–1967) creativity is subject of multiple literary deliberations (by, for example, W. Panas, S. J. Żurek, A. Lipszyc,

⁸² J. Zieliński, *Ilustracje*. WŚ 218.

or M. Benešova), it has not so far been interpreted from the perspective set by a Marrano. The latter perspective, suggested by the poet himself and supported by some philosophical and cultural analyses of modernity (Y. Yovel, J. Derrida, A. Bielik-Robson, *etc.*) may add a valuable and non-reductionist insight into Wat's pieces produced in different periods of his creativity, from the debut *JA z jednej strony i JA z drugiej strony mego mopsożelaznego piecyka* (*ME from One Side and ME from the Other Side of My Pug Iron Stove*), and the short stories from the collection *Bezrobotny Lucyfer* (*Lucifer Unemployed*), later—his post-war projects (*e.g. Ucieczka Lotha* (*Loth's Escape*) and *Moralia*) as well as emigrant anti-Soviet political commentary journalism (*e.g. Czytając Terca* (*Reading Abram Terz*)), and ultimately his mature poetic creations. The analyses and interpretations of the pieces listed above lead Bogalecki to formulate a thesis on Marranic character of Wat's output.