

IRENEUSZ PIEKARSKI

RE-WIZJE BOGA SZKIC O TWÓRCZOŚCI JULIANA STRYJKOWSKIEGO

Zmagania z tożsamością – religijną, narodową, seksualną – to *spiritus movens* twórczości autora *Głosów w ciemności*. W wywiadach, poczynawszy od lat 80., pisarz często napomykał o swym wrodzonym ateizmie. Na pytanie Piotra Szewca: „Czy był Pan dzieckiem pobożnym?”, Strykowski odpowiadał, że on już się urodził niewierzący. I dodawał, że ojciec w chwilach gniewu nazywał go bezbożnikiem, *apikojresem*, odszczepieńcem¹. W 1981 r. mówiąc, że obecnie pracuje „nad książką o Mojżeszu, książką teologiczną”², podkreślał, że on sam nie jest religijny. I wyjaśniał: „Byłem ateistą od samego początku. Nie wierzyłem w Boga”, ale zaraz dodawał też: „Teraz staram się wierzyć”³. Sześć lat później zaznaczał, że jest „może wierzący, ale nie religijny. Wierzący wobec wielkiej tajemnicy” – precyzował⁴. W 1990 r. tłumaczył: „To nie znaczy, że jestem całkiem niewierzący”. Wyznawał również: „Bardzo bym chciał, aby spłynęła na mnie łaska Boża, ale nie przypuszczam, że to się stanie”⁵. Po publikacji książki *Milczenie*, w której

Dr IRENEUSZ PIEKARSKI – adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury KUL; adres do korespondencji: e-mail: ireus@kul.lublin.pl

¹ *Ocalony na Wschodzie. Z Julianem Strykowskim rozmawia Piotr Szewc*, Montricher 1991, s. 36.

² Chodzi o *Odpowiedź* wydaną w 1982 r. przez dominikańskie wydawnictwo „W drodze”.

³ *Out of the Silence. Interview with a Polish Novelist*, „Index on Censorship” 1981, nr 6, s. 42.

⁴ „Być wiernym żydowskiemu narodowi...” *Rozmowa z Julianem Strykowskim*, „Kontakt” 1987, nr 10, s. 27.

⁵ *Nie zostałem generałem. Z Julianem Strykowskim rozmawia Kazimierz Sobolewski*, „Rzeczpospolita” 1990, nr 103, s. 4.

ujawniał swój homoerotyzm, mówił: „Paradoks mojej sytuacji polega na tym, że jestem niewierzący, a czuję się grzeszny, winny”⁶. W filmie Andrzeja Titkova z 1994 r. pisarz zastanawiał się: „Czy ja jestem wierzący?”. I odpowiadał z melancholijną rezygnacją: „Niewierzący nie wie, że jest naprawdę wierzący”⁷. W ostatnim zaś opublikowanym wywiadzie, mając 90 lat, Strykowski mówił: „Jestem człowiekiem niewierzącym, nad czym czasem boleję, mówiąc sobie »Dureń jesteś! Nie możesz pojąć rzeczy, które są nie do pojęcia«. Szczęśliwi są ci, którzy wierzą. Zazdroszczę im”⁸.

Wrodzony sceptycyzm szybko wyrzucił przyszłego pisarza poza opłotki judaizmu. Ale jako dziecko miewał on też „chwile spontanicznej pobożności”. W cytowanym już wywiadzie z 1991 roku wspominał:

Kiedy zapadał zmrok, ogarniała mnie panika, strach. Biegłem do bóżnicy i modliłem się. To mnie uspokajało. [...] Poza strachem nie pamiętam innych oznak⁹.

Dokładnie ten sam obraz znajdziemy w późnej powieści Strykowskiego pt. *Echo* (1988). Stolarz Józef Scheiner, opowiadając Tojwiemu o swoim młodszym, niespełna 13-letnim synu, Joelu, mówił:

Za dnia się nie boi, ale jak zaczyna się ściemniać, pada na niego taki strach, że biegnie do wielkiej bóżnicy i modli się. Wtedy przestaje się bać¹⁰.

W znacznie wcześniejszej *Czarnej róży* (1962) wrażliwy młodzieniec, Henryk Jarosz, wspominał, że gdy miał lat trzynaście:

spalał go wielki strach przed zmierzchem, który go zastał na ulicy. Uciekał do domu i kiedy nikt nie widział, padał na kolana przed świętym obrazkiem Jezusa z barankiem, wiszącym nad jego łóżkiem. Takiego strachu nie czuł później ani w szkole, ani w kościele, ani przed spowiedzią¹¹.

Zwróćmy uwagę na kolejne przykłady. W pierwszej powieści pisarza, w ukończonych w latach 40. *Głosach w ciemności*, znajdziemy wspomnienie

⁶ *Moje grzechy. Z Julianem Strykowskim rozmawia Małgorzata Maniszewska*, „Polityka” 1994, nr 35.

⁷ *I powieść – jestem*, scenariusz A. Titkova, 1994.

⁸ J. S t r y k o w s k i, *Jestem z rodu kapłanów*, „Super Express” 1995, nr 100, s. 7.

⁹ *Ocalony na Wschodzie*, s. 36.

¹⁰ T e n ż e, *Echo*, Warszawa 1988, s. 245.

¹¹ T e n ż e, *Czarna róża*, Warszawa 1964², s. 52.

pięcioletniego Aronka, który przywoływał pamięcią miniony już czas najwcześniejszego dzieciństwa, zaznaczając, że było to „wtedy, kiedy się jeszcze nie bał ani ciemnego pokoju, ani snów, ani zapadającego wieczoru”¹². Centralna zaś scena *Głosów w ciemności* odbywa się o zmierzchu.

W pokoju ciemność gęstniała. Za oknem nie było gwiazd. Daleko za Olszyną niebo rozświetlało się i gasło. Błyskało bez grzmotów. Chmury włożyły na siebie jak zwierzęta, jedna czarniejsza od drugiej (s. 377-378).

A w kulminacyjnym momencie, gdy Tojwie złorzeczy Bogu, przestaje nawet błyskać. Z całkowitych ciemności dobiega tylko głos człowieka, który stracił poczucie sensu: wiarę w sprawiedliwego Boga (s. 379).

W *Echu*, kontynuacji *Głosów w ciemności*, siedemnastoletni asceta Szymon, targany religijnymi wątpliwościami, opowiada odmienionemu już Tojwiemu o swoim życiu:

– [...] Strach pozbawiony osoby kładł mi się na serce. Teraz, gdy to mówię, zimny wiatr wieje mi w tył głowy.
Ojciec¹³ zmrużył siwe oczy, jakby przed światłem lampy i uśmiechnął się:
– Najpierwsza mądrość to bojaźń Boża...

Szymon koryguje jednak natychmiast: „– ...bojaźń nocy” (s. 225), automatycznie utożsamiając lęk, Boga i ciemność.

Mniej wyraziście – jednak czytelnie – ukazuje się szkicowany tu związek czerni, lęku i transcendencji w *Milczeniu*:

Padął mokry śnieg. Zapadał grudniowy przedwczesny zmrok najkrótszego dnia. Smutno mi, Boże. Już nie jestem zdolny do rozpaczy. Powłóczyła melancholia czarnego nieba. Co robić? Dokąd pójść?

W kinie „Fatamorgana” szedł czeski film z Vlastą Burianem. Komedia. Sala prawie pusta ziała chłodem. [...] Pogoda i film dawały nudę i przygnębienie. To mnie godziło z moją krakną erotyczną. [...] Rozpłakałem się wychodząc. Płakałem mając za świadka ciemną ulicę, z oblepioną śniegiem latarnią. Szalała zamieć. Lubilem czarne chmury. Chciałem, żeby były jak najczarniejsze, żeby wiatr wył jak najżałośniej. Jako dziecko wpadałem w wir kurzu i skakałem jak szalony z radości. Ja byłem zachwycony, a matka przerażona krzyczała i mnie udzielała się jej strach¹⁴.

¹² T e n ż e, *Głosy w ciemności*, Warszawa 1957², s. 137.

¹³ Scenę tę widzimy oczami Aronka, syna Tojwiego.

¹⁴ J. S t r y j k o w s k i, *Milczenie*, Kraków 1993, s. 51-52.

Czerń jest dominującym kolorem w dziełach Strykowskiego. Słusznie zwracali na to uwagę m.in. Helena Zaworska¹⁵ i Waldemar Chołodowski¹⁶. Inni zauważali, że twórca *Głosów w ciemności* to pisarz religijny¹⁷, że w centrum jego historii stoi zawsze człowiek wadzący się z Bogiem¹⁸. Jeszcze inni pokazywali, jak bardzo jego utwory przesiąknięte są lękiem, atmosferą końca¹⁹.

O specyfice prozy Strykowskiego decydują jednak nie te pojedyncze składniki, ale ich połączenie. Często bywają one w taki lub inny sposób powiązane również ze sferą erotyki: z seksualną inicjacją (jak w scenie z *Czarnej róży*), z miłosną kraksą (jak w *Milczeniu*), czy ogólnie rzecz biorąc z młodzieńczymi lękami okresu dojrzewania (jak np. w *Echu*). Niezmiennie i niezmiernie ważny jest w pisarstwie autora *Głosów w ciemności* właśnie ów charakterystyczny splot ciemności (najczęściej zapadającego zmierzchu), lęku i uczuć – nazwijmy je tak – metafizycznych. Jako pewnego rodzaju zmysłowy akompaniament pojawia się też często w chwilach owych czarnych epifanii „zimny wiatr wiejący z tyłu głowy” lub po prostu emanujący skądś chłód.

Dobrze widoczny jest ów związek także w innych utworach Strykowskiego: *Sodomie*, *Austerii*, *Śnie Azrila*, *Odpowiedzi*, *Sarnie*, w których kluczowe sceny odbywają się nocą, są pełne lęku i mają charakter sakralny (przedstawione wydarzenia często rozgrywają się w trakcie żydowskich świąt: Strasznych Dni, wieńczonych Jom Kipur – Dniem Sądu, lub w wigilię Soboty).

Co to za Bóg? Tadeusz Drewnowski, łącząc pisarstwo Strykowskiego z twórczością Iwaszkiewicza, Dąbrowskiej, Herlinga-Grudzińskiego, notował, że jeśli „pojawia się tu jakaś teologia, to teologia apofatyczna, teologia nieobecności i milczenia Boga”, nie widać zaś „boskiego dobra (nierzadko natomiast konkretyzuje się zło szatana)”²⁰. Wojciech Ligęza pokazywał zaś,

¹⁵ *Ciemności*, „Twórczość” 1975, nr 12.

¹⁶ *Strykowski*, traduit du polonais par B. Grzegorzewska, Varsovie 1982, s. 17-22.

¹⁷ A. Sobolewska (*Ostatnia nitka wiary. Poszukiwania religijne w powieściach Juliana Strykowskiego*, [w:] *Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, s. 161) pisała, że „Świat literacki Juliana Strykowskiego jest utkany z materii religijnej”. M. Zieliński (*Jednostka i całość*, [w:] *Kilka niewzruszonych przekonań*, Warszawa 1987, s. 137) dowodził, że „pisarstwo Strykowskiego jest [...], niezależnie nawet od osobistych mniemań Strykowskiego-człowieka, z ducha swojego biblijne, jest motywowane religią i tylko przez nią i dzięki niej zrozumiałe”.

¹⁸ Zob. S o b o l e w s k a, *Ostatnia nitka...*, s. 162; W. P a n a s, *Topika judajska*, [w:] *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.

¹⁹ Zob. np. J. P i e s z c z a c h o w i c z, *Austeria szeroka jak świat*, „Życie Literackie” 1966, nr 49, s. 7.

²⁰ T. D r e w n o w s k i, *Literatura polska 1944-1989. Próba scalenia. Obiegi – wzorce – style*, Kraków 2004, s. 224.

przywołując sformułowanie Adama Zagajewskiego, że współczesna poezja polska preferuje „konterfekty Boga »bezimiennego, niewidzialnego, milczącego«²¹. Dodajmy, że takie obrazowanie pojawia się nawet w poezji kapłańskiej²².

Upraszczając, można podsumować, że w literaturze polskiej ostatniego stulecia Bóg bardzo często jawi się jako niewidzialny²³ czy też martwy; milczący; jest również podejrzewany o bezczynność w obliczu zła (które z kolei bywa aż nadto widzialne i wymowne), więc sugeruje się, że jest albo nieczuły, albo niesprawiedliwy, albo nie dość silny, by złu przeciwdziałać...²⁴.

Bertrand Marchal, charakteryzując przemiany idei Boga w XIX w., pisał: „Dyskurs romantyczny odbiera słowu Bóg, [...], wszelką wyraźną treść i przygotowuje, choćby mimowolnie, drogę dla ateistycznego humanizmu”, dodajmy: Feuerbacha, Marksa²⁵. Na gruzach teologii chrześcijańskiej ma szansę następnie odrodzić się pogański politeizm i zaistnieć wschodni panteizm²⁶. U Strykowskiego ewolucja tematu też przebiega w ten właśnie sposób: od romantycznego humanizmu w *Głosach w ciemności* (zaznaczmy jednak, że bunt

²¹ W. L i g ę z a, *Bezimienny, niewidzialny, milczący. O kilku wizerunkach Boga w polskiej poezji współczesnej*, „Znak” 2006, nr 12, s. 34-47.

²² Zob. np. *Słowa na pustyni. Antologia współczesnej poezji kapłańskiej*, wybór tekstów i oprac. B. Miązek, Londyn 1971. W wierszu T. Chabrowskiego czytamy np. „Panie, jesteś niewidoczny, jesteś niemy:/ czuję – odeszłeś kilka kroków” (s. 15). Utwór F. Kameckiego pt. *Zbieranie Boga Wszechmogącego* kończy wyznanie: „Co dzień gromadzę Ciebie/ z wiarą nadzieją i miłością/ po ziarenku uroczyście/ nie wiedząc czy usypie/ Twoje istnienie naprzeciw słońca” (s. 71).

²³ Ten oksymoron lepiej oddaje istotę rzeczy, niż pozbawione paradoksalnego wydzwięku stwierdzenie, że dziś Bóg się po prostu nie objawia.

²⁴ Zob. np. W. G u t o w s k i, *Wobec „śmierci Boga”. Sytuacje młodopolskie*, „Roczniki Humanistyczne” 1997, z. 1; t e n ż e, *Władca czy ojciec? Dylematy przedstawiania obrazu Stwórcy w literaturze Młodej Polski*, [w:] *Obraz Boga Ojca w kulturze*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, U. M. Mazurczak, Lublin 2000. Ta myśl pojawia się, oczywiście, nie tylko w literaturze, zwłaszcza młodopolskiej i twórczości z niej się wywodzącej (np. u B. Leśmiana czy u J. Zahradnika), ale i w filozofii. Dla prezentowanego tu ujęcia bardzo istotny i wymowny jest „żydowski głos” Hansa Jonasa (*Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, przekł. G. Sowinski, Kraków 2003), konstruującego neokabalistyczny mit o Bogu, który „zrzekł się swego własnego bytu; pozbawił się swego bóstwa, aby je na powrót otrzymać od odysei czasu” (s. 34); o Bogu, który nie jest wszechmocny (s. 40, 42). Cytując swą wcześniejszą wypowiedź (z 1963 r.), Jonas pisał: „Bóg całkowicie dał siebie w powstający świat i nie ma już nic do dania: teraz kolej, by człowiek Mu dawał” (s. 45).

²⁵ *Problem Boga. Konteksty twórczości Stéphane’a Mallarmégo*, tłum. P. Śniedziwski, „Pamiętnik Literacki” 2007, z. 4, s. 75.

²⁶ Tamże, s. 78-79.

przeciwko Bogu-Wielkiemu Buchalterowi stanie się stałym składnikiem twórczości pisarza), przez fazę ateistycznego humanizmu w *Sodomie*, okres narodowego teizmu w tryptyku biblijnym (*Odpowiedź, Król Dawid żyje!, Juda Makabi*) do jakiejś postaci panteizmu w *Echu* i *Sarnie* (niekrystalizującej się ostatecznie, bo pisarz nie zdążył już z zapowiadaną powieścią o Baruchu Spinozie). W schemacie Marchała nie mieści się narodowy teizm. Jego obecność w dziele Strykowskiemu można tłumaczyć narodową obsesją autora *Głosów w ciemności* (ale też szeroko rozumianej literatury żydowskiej w ogóle²⁷), mianowicie ideą wybrania, przeznaczenia, fatum, wieczności ludu żydowskiego, ale także specyfiką literatury polskiej (zwłaszcza romantycznej) tak prześląkniętej mesjanizmem politycznym. Na ten aspekt swego czasu zwróciła uwagę badaczka rodzimego romantyzmu, Marta Piwińska: „bunt metafizyczny kończy się wyznaniem wiary, [...] bluźniercy zostają prorokami”. W konkluzji stwierdziła: „Gdy Bóg przestaje być kryterium zła i dobra, wyznacznikiem losu i sensu zjawisk, jak nowy Bóg wstaje naród”²⁸.

1. ROMANTYCZNY HUMANIZM

O romantycznej genezie *Głosów w ciemności* pisarz mówił wielokrotnie, np. że były „pisane snem”, że kluczowa scena powieści, gdy Aronek zagląda przez dziurę w płocie do sadu księdza, jest wzorowana na narodowej eposie²⁹. Co ważniejsze, romantyczna z gruntu jest też konstrukcja głównego tragicznego bohatera powieści, reb Tojwięgo – człowieka dumnego, odważnego, bezkompromisowego, samotnego. I taka jest również jego relacja z milczącym Bogiem. Sam Strykowski mówił:

Bohater *Głosów w ciemności* staje do walki o słuszną w swoim pojęciu sprawę przeciw społeczeństwu miasteczka i przegrywa. Przegrywa z ludźmi i w długim monologu z Bogiem, który jest głuchy na pretensje i zarzuty człowieka i milczy. Jarosław Iwaszkiewicz

²⁷ Por. D. A b e r b a c h, *Hebrew Literature in the Post-Imperial Age. The Future of Jewish Identity at the Millenium* (<http://www.arts.mcgill.ca/programs/jewish/30yrs/aberbach/>).

²⁸ *Bóg utracony i Bóg odnaleziony. Buntownicy i wyznawcy*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, seria I, red. M. Żmigrodzka, Z. Lewinówna, Wrocław 1971, s. 299.

²⁹ „Iwaszkiewicz mnie kiedyś spytał: »Skąd u ciebie ten pomysł z ogrodem!«. A ja mu na to odpowiedziałem: »Z *Pana Tadeusza*«. Wie Pani, kiedy hrabia zagląda do ogrodu i ta marchew wyduje mu się złotym rogiem”. („*Być wiernym żydowskiemu narodowi...*”, s. 13.)

nazwał ten wybuch reb Tojwiego „wielką improwizacją”, czyniąc bardzo zaszczytną, ale niezasłużoną aluzję do arcydziełnej *Improwizacji* Mickiewicza³⁰.

Tojwie traci grunt pod nogami, gdy doświadcza na własnej skórze niesprawiedliwości, Boskiej niesprawiedliwości. Fundament, jakim było dlań religijne Prawo, etyczny kodeks postępowania, racjonalizm uzasadnień – rozkrusza się, zostaje podmyty przez osobiste nieszczęście: ukochana córka Tojwiego ucieka z gojem. Tojwie, małomiasteczkowy „policjant Pana Boga”, musi teraz stawić czoła paradoksowi kłamcy: co mówi oskarżający go kłamca Scharie? Prawdę czy kłamstwo? I jaka jest prawda Schariego wobec jego prawdy, która okazuje się kłamstwem? I dlaczego Bóg posługuje się złem? „Skąd pewność, że śmierć najbliższych i nieszczęścia są próbą, a nie krzywdą” – pyta. A w kulminacyjnym momencie wyrzuca Bogu: „A teraz powiem Ci najstraszniejsze, za co Żydom swoim każ mnie ukamienować: prawda i niesprawiedliwość będą teraz jednakie” (s. 378, 379).

W innej powieści Strykowskiego, w *Austerii* (1966), kozacy płądrują miasto, mordują mieszkańców i gwałcą kobiety. To według Taga, protagonisty, słuszna kara za jego grzech, ale jak wytłumaczyć śmierć niewinnego?, śmierć młodej Asi? Czy raczej ma więc Gustaw Herling-Grudziński, twierdzący, że w judaizmie nie ma odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia sprawiedliwych³¹. Tag jej nie podaje. Zdruzgotany przez Boga Tojwie jedyne wytłumaczenie znajduje w kabalistycznej koncepcji wiecznego powrotu, migracji dusz. Sprawiedliwy cierpi, gdyż wcieliła się weń dusza grzesznika. „Taka sprawiedliwość Boga” – zauważa były „policjant Pana Boga”, ale właśnie w takiej postaci nie chce jej zaakceptować. „Dlaczego ja mam ponosić karę za winy przeze mnie nie popełnione?” – zastanawia się. I koło pytań znów się zamyka...³²

Wybraństwo to wieczne męczeństwo³³. Wybraństwo to wieczny strach.

– Zaczęło się wędrowanie-uciekanie i nie widać końca. Boże, kiedy to się skończy? Nigdy? Po to nas wybrałeś? Dziękuję! Gdyby nasz praojciec Abraham nie zaczął wędrować, zaoszczędzilibyśmy sobie parę ładnych mil przez tych parę ładnych lat³⁴.

³⁰ *Ocalony na Wschodzie*, s. 233.

³¹ *Ofiarowanie*. Rozmawiał W. Bolecki, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 10, s. 8.

³² S t r y k o w s k i, *Echo*, s. 137.

³³ Zob. np. t e n ż e *Sarna albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*, Warszawa 1992, s. 34. Uwagę tę wypowiada wprawdzie Szatan, ale akurat w tej kwestii zdaje się rezonatorem autora.

³⁴ T e n ż e, *Austeria*, Warszawa 1993⁵, s. 36.

– ironizuje karczmarz Tag. Do tego samego wniosku-pytania zmierza też Ojwiedie ze *Sen Azrila*: „W nagrodę za wszystkie nieszczęścia Bóg zrobił nas duchem ziemi. Po co? Ja się pytam, po co?”. Najwyrazistszą figurą owej wymyślnej katorgi polegającej na wiecznym niedochodzeniu – a niespełnienie jest u Strykowskiego synonimem największej kary – jest postać starego olejnika Mendla – żywego trupa, świętego grzesznika, który swoim nocnym szuraniem i człapaniem od lat do szafu doprowadza całe miasteczko. „Spójrz, jak on wygląda – Ojwiedie pokazał łaską starego olejnika – tak my wyglądamy, gdy [Bóg] nam daruje życie”³⁵.

Tag resztką sił stara się wierzyć, Tojwie na wątpliwość swojego rozmówcy: „Czym jest człowiek bez wiary? Nie dopuszczam myśli, że niezłomny reb Tojwie...”, odpowiada enigmatycznie: „I ja nie dopuszczam tej myśli”. Chudy Szymon, asceta, przez wielu uważany za ukrytego Mesjasza, zapytany, czy wierzy w Boga-Stwórcę, wyznaje: „Trzymam się na krawędzi ostatnią nitką. – Nie ty jeden” – dopowiada Tojwie³⁶. Kiedy nadszarpnięta milczeniem surowego Boga i próbami zrzucenia jarzma strachu nic wiary pęka, otwierają się drzwi rajów alternatywnych. Dla arcykapłana Oniasza-Menelaosa z *Judy Makabiego* jest to kultura helleńska. Wiarołomny Menelaos tak opowiada swemu synowi o Bogu:

Zrzuciłem go z siebie jak ogień. [...] Wyrwałem się spod przygniatającej stopy. Teraz się nie boję [...] Wymknąłem mu się i już nie ma nade mną mocy.

I dodaje:

Przyjrzyj się ludowi, który twój Bóg wybrał na nieszczęścia. Chciałem ulżyć temu ludowi. [...] Chciałem, żeby ten naród był jak inne bez strachu i gróźb³⁷.

Z kolei dla małego Aronka, bohatera *Głosów w ciemności*, takim niebiańskim ogrodem jest podglądany przez dziurę w czarnym płocie wiosenny sad, nieżydowska kultura. Innych kuszą nowe ideologie, głównie syjonizm, komunizm. Jak się jednak okazuje, przed Bogiem nie ma ucieczki, jak tylko do innego Boga, jak tylko w inny lęk...

³⁵ T e n ę e, *Sen Azrila*, Warszawa 1995³, s. 74, 76.

³⁶ T e n ę e, *Echo*, s. 320, 219.

³⁷ T e n ę e, *Juda Makabi*, Poznań 1986, s. 105, 106. Pisarz w jednym z wywiadów (*Moje grzechy*) wypowiadał się o Bogu podobnie jak Menelaos. W powieści arcykapłana-zdrajcę spotyka wyszukana śmierć w gorącym popiele.

Narrator-bohater ostatniego opowiadania Juliana Strykowskiego, *Milczenie*, wyznaje i retorycznie pyta:

Ateistą nigdy nie byłem. Wierzyłem w Boga i wierzę, bo czuję, jak bardzo mnie ukarał. Czym zawiniłem? Bóg jest jak stworzony przez niego świat. Czy świat jest sprawiedliwy? (s. 60)

Tu znów rysuje się paralela – o romantycznym rodowodzie – z diagnozą Grudzińskiego, który przekonywał, że „nawet dla człowieka wierzącego jest w religii taki moment, kiedy może powiedzieć: »Bóg jest niesprawiedliwy«”³⁸. Uwidacznia się niezgoda na bezwzględną surowość.

2. HUMANIZM ATEISTYCZNY

Bohaterem jedyne ukończonego dramatu Strykowskiego, *Sodoma*³⁹, nie jest ani Abraham, ani jego bratanek. Protagonistką zostaje wyznawczyni boga Tamuza (umierającego i zmartwychwstającego łagodnego bóstwa, archetypicznie utożsamianego z Adoniszem, Attiszem i Chrystusem)⁴⁰, Irith – żona wiecznie pijanego Lota, najzagorzalsza przeciwniczka nowego boga w kanańskim panteonie – boga Jahu. Dla tej chaldejskiej księżniczki Jahu to zły, okrutny, zarozumiały bóg, który wynalazł grzech i zesłał potop, wściekły karzeł z pustyni, pan trądu i śmierci. W ostatecznym rozrachunku to on jednak zwycięży, posępnie prorokuje Irith, ale ludzie przeklą jego zwycięstwo – dorzuca złowieszczo. Również inni mieszkańcy Sodomy (którzy w dramacie nie są ani niegościnni, ani zwyrodniali) uważają, że Jahu jest mały i straszny. Także dla większości⁴¹ z dziesięciu protoplastów Abrahama – członków „ikonostasu”, świętego szeregu przodków od Sema do Harana, których status bytowy jest dość trudny do ustalenia, pełniących w dramacie funkcję obiektywizującego chóru – nowy ekspansywny bóg jest okrutnym, zarozumiałym karłem (s. 6).

³⁸ Zob. Herling-Grudziński, *Ofiarowanie*, s. 8-9.

³⁹ *Sztuka w 3 aktach*, „Dialog” 1963, nr 8.

⁴⁰ Zob. M. Piwińska, *Tragedia docta Juliana Strykowskiego*, „Dialog” 1964, nr 1, s. 82.

⁴¹ Oczywiście, oprócz Teracha, ojca Abrahama, bardzo dumnego ze swego syna, który został wybrańcem tego nowego boga.

Nawet mądry król Amrafel – po początkowej fascynacji *n i e s ł y - c h a n ą* ideą przymierza człowieka z Bogiem – ostatecznie wydaje wyrok potępiający: „ten duch sieje śmierć w imię uduchowienia” – powiada i formułuje postulat, który staje się jednocześnie ideowym przesłaniem dramatu: „Nie wierz wymyślonym myślom” (s. 33). I precyzuje: „Myśl jest kłamstwem, jeśli stała się bóstwem żądającym ofiary”, dodaje też: „jeśli żąda posłuszeństwa i ślepoty” (s. 34). Na konsekwencję fanatyzmu – w jakiegokolwiek wersji, religijnej czy świeckiej⁴² – nie trzeba bowiem długo czekać. Złożywszy swego syna Jidlafa w ofierze, demoniczny Almodad, podający się za posłańca boga, mówi:

Trzeba umieć poświęcać... Zresztą myślałem, że w ostatniej chwili przyleci anioł i zatrzyma rękę podkładającą ogień pod stos. Jest taka beduińska legenda. Ale widocznie zdarza się to tylko w baśniach przeznaczonych dla ludu... (s. 49)⁴³.

Peleg – syn Hebera, piąty z przodków Lota w ikonostasie – powiada:

Ofiarowywanie żywych ludzi trwa zawsze, ale pod różną postacią. Bóg to ofiara i to jest źródłem ludzkiego nieszczęścia. Zmieniają się bogowie, ale ofiara zostaje... (s. 7).

Bóg – powtórzmy za Amrafelem – to „myśl wymyślona”, która – dopowiedzmy – żyje jedynie dzięki szalonym prorokom i ludzkiemu strachowi. Wymowa *Sodomy* to więc jakby pogłos poglądów Ludwiga Feuerbacha⁴⁴, ale bezpośrednio odpowiedzialny za taki, a nie inny, wizerunek bóstwa w dramacie Strykowskiego jest Tomasz Mann i jego *Historie Jakubowe* oraz *Młody Józef*. To właśnie u Manna o Abrahamie mówi się, że poniekąd jest on „ojcem Boga”⁴⁵, i właśnie w *Józefie i jego braciach* pojawia się bóg-demon o imieniu Jahu –

⁴² Przypomnijmy, że *Sodoma* powstała w okresie rozrachunków Juliana Strykowskiego z ideologią komunistyczną.

⁴³ Almodad wraz z Jidlafem, zanim przybyli do Sodomy, gościli pod dębami Mamre u Abrahama (Biblia wspomina w tym miejscu o trzech wędrowcach) i zwiastowali przygnębionemu starcowi i jego zgorzkniałej żonie dobrą nowinę: już za rok narodzi im się syn. Izaak jest dopiero w drodze na świat. Śmierć Jidlafa na stosie staje się więc prefiguracją doświadczenia Izaaka na górze Moria.

⁴⁴ Zob. np. *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1959.

⁴⁵ „On [Abraham] go wypatrzył i stworzył myślą” – czytamy. I dalej: „Potężne przymioty, jakie mu przypisał, były zapewne pierwotną własnością Boga, Abram nie był ich twórcą. Czy jednak nie był nim w pewnym sensie dzięki temu, że je poznał, objawiał ludziom i myślą urzeczywistniał?” (T. M a n n, *Józef i jego bracia*, t. I, tłum. E. Sicińska, Warszawa 1988, s. 298).

butny wojownik i władca żywiołów [...], trudny we współżyciu kobold o bardziej demonicznych niż boskich cechach, podstępny, despotyczny i nieobliczalny, przed którym jego naród, dumny zresztą z niego, żył w strachu i przerażeniu, próbując czarami i krwawym rytuałem ułagodzić gwałtowny charakter demona i sprowadzić na pożyteczną drogę⁴⁶.

I to również u Manna wypowiedziane zostaje proroctwo – które w sztuce Strykowskiemu wygłasza Irith – że „tej posepnej, wykształconemu światu zupełnie nie znanej boskiej istocie przeznaczona była wielka kariera teologiczna”⁴⁷.

3. NARODOWY TEIZM

W *Odpowiedzi* (1982), która momentami przybiera postać *quasi*-midraszu do Księgi Wyjścia i Księgi Powtórzonego Prawa, nie ma już wątpliwości zasianej w *Sodomie*, czy Bóg istnieje obiektywnie poza ludzką psychiką, wyobraźnią i strachem. JHWH – bóg *Odpowiedzi* – zachowuje wprawdzie demoniczne cechy, ale akcent tym razem położony został na ewolucję bóstwa. Przede wszystkim nie jest to już Bóg Strachu (El-Pachad), ale Bóg Który Jest, i który staje się budowniczym narodu. A komentator czyni gesty próbujące usprawiedliwić gniewne i apodyktyczne, lecz sprawiedliwe bóstwo, nadrzędnym celem jest przecież stworzenie narodu. To, co w jednych tekstach Strykowskiemu przedstawiane jest z dystansem, ironicznie nawet, w *Odpowiedzi* czy w *Judzie Makabim* ujęte zostaje na serio. W *Odpowiedzi* czynione są wysiłki akceptacji Boskich wyroków (czyli decyzji często niesprawiedliwych z ludzkiej perspektywy), np. próby wyjaśnienia chłodu Mojżesza (oziębłości wobec żony) – żarem dla idei: ludu świętego; próby tłumaczenia bratobójstwa sensem wyższym:

Mojżesz daje rozkaz zabijania. Żadne ofiary nie są straszne w obronie monoteistycznego narodu (s. 100).

Mann pisał, że poniekąd to Abraham był ojcem Boga, w *Odpowiedzi* pojawia się podobna perspektywa: to niejako Mojżesz stwarza Boga, humanizuje Go, wycisza lękowe relacje.

⁴⁶ Tamże, s. 88-89.

⁴⁷ Tamże, s. 89.

U Strykowskiego rangę uniwersalnego przesłania zyskuje właśnie nie postulat bojaźni, ale raczej miłości, przede wszystkim drugiego człowieka, i ostrzeżenie przed każdą utopią. Brzmi to jak popularne – i nieprecyzyjne – rozróżnienie między srogim Bogiem Starego Testamentu a cierpiącym i miłosiernym Bogiem Nowego. Na przykład odmieniony Tojwie, porównując judaizm z chrześcijaństwem, mówi: „Nasza [wiara] jest bardziej dla Boga, ich jest bardziej dla ludzi. Ich wiara jest miłosierna, nasza mściwa” (*Echo*, s. 297).

Czy ta postawiona naprędce hipoteza kryptochrześcijaństwa⁴⁸ znajdzie potwierdzenie w innych tekstach, czy to literackich, czy dyskursywnych? Wydaje się, że jesteśmy na właściwym tropie, kiedy na pytanie Szewca, dlaczego Żydzi przyjmowali chrzest, Strykowski odpowiada: „Z różnych powodów. Z fascynacji Kościołem. D o z n a n i a Ł a s k i P a ń s k i e j, ale też dla kariery”⁴⁹. Ciekawą literacką postacią z tego punktu widzenia jest Amos z opowieści pt. *Juda Makabi* (1986).

Amos ma ewangeliczne cechy charakteru, reprezentując łagodny nurt judaizmu, którego późniejszym przedstawicielem jest rabbi Hillel; przepojony jest duchem miłosierdzia a nie kary, przebaczenia a nie zemsty. Z tego nurtu judaizmu mógł się narodzić chrześcijaństwo⁵⁰.

Ostatecznie do teologicznej „fuzji horyzontów” (jak u Brandstaettera) nie dochodzi jednak, a chrześcijaństwo najczęściej występuje w utworach Strykowskiego (też tych późnych) jako wielka pokusa: odłączenia się od wiary ojców, czy to pod przymusem (jak w przypadku marranów z *Przybysza z Narbony*), czy dobrowolnie (jak w przypadku np. Kassarabowej z *Głosów w ciemności*).

⁴⁸ Na podstawie biblijnego cyklu Strykowskiego ks. S. Pisarek (*Biblijny tryptyk Juliana Strykowskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1988, nr 4, s. 362) kreślił taką, z perspektywy lat zabawną, charakterystykę pisarza: „Treść książek biblijnych Autora, [...], jego przyjaźń z dominikanami w Poznaniu [...] wskazują niejako na postawę katechumena w stosunku do chrześcijaństwa. [...] Jesteśmy tu blisko nauki Jezusa z Nazaretu. Strykowski zdaje się identyfikować z tym nurtem. Na stanowisko prokatolickie Autora wskazuje ponadto sięgnięcie w ostatniej powieści do ksiąg, których nie ma w kanonie Biblii hebrajskiej ani protestanckiej Starego Testamentu [...]. Swoją postawą przypomina Strykowski Franciszka Werfla, autora głośnej powieści *Pieśń o Bernadecie* (Poznań 1949)”. J. Salij z takiej prokatolickiej perspektywy próbował odczytywać *Sarnę*, utwór zupełnie już nie dający się podciągnąć pod chrześcijańską wizję rzeczywistości (*Tajemnica Bożego Ogródu*, „Odra” 1992, nr 11).

⁴⁹ *Ocalony na Wschodzie*, s. 244. Wyróżnienie fragmentu – I. P.

⁵⁰ J. S t r y j k o w s k i, *Słowo od autora*, [w:] *Juda Makabi*, s. 7.

Strykowski, pisząc biblijny tryptyk, składa hołd swojej tradycji religijnej i kulturowej (nie tylko poprzez podjęcie tematu bohaterów Izraela, ale także poprzez powrót do języka Biblii, przez liczne własne tłumaczenia zamieszczone w poszczególnych częściach cyklu), a nie szuka dróg do chrześcijaństwa. Wiesław Kot trafnie zatytułował fragment swojej książki o Strykowskim poświęcony *Odpowiedzi: „Przepowiadanie sobie”*⁵¹, bo publikacja ta jawi się niczym droga do umocnienia swej żydowskiej tożsamości (narodowej przede wszystkim), mimo formułowanych w tekście wątpliwości i otwarcie czynionych zastrzeżeń. Ta bliskość ideologii, przyjęta i zrealizowana teza zdecydowała, zdaje się, o literackiej słabości całego tryptyku, pełniącego bardziej funkcje autoterapeutyczne niż estetyczne. Michał Głowiński uznał nawet biblijną trylogię za wielką porażkę wybitnego starego pisarza⁵².

Strykowski mówił w wywiadzie z roku 1987, używając sformułowań jakby wyjętych z pism współczesnego żydowskiego filozofa Emila Fackenheim⁵³: „Dla mnie być Żydem, to nie dać się zniszczyć. Nie dać się wykończyć”. I dodawał postulatycznie:

Znaleźć swoją formułę wierności i trzymać się tradycji i kultury. Być wiernym narodowi żydowskiemu. Pochwalam i cenię tych, którzy wracają do religii. Bo ta surowa, nawet okrutna religia była jedyną bronią, która chroniła Żydów przez dwa tysiące lat. Po dwóch tysiącach lat Żydzi wrócili do Izraela. W ten sposób sprawdziły się słowa, że jest to naród wybrany i wieczny naród⁵⁴.

Zaprezentowana tu formuła dotyczy narodu, kultury, tradycji – też tej religijnej, której centrum stanowi przecież w judaizmie Bóg. Tylko dzięki religii (ufundowanej na Torze), wierze w jedynego Boga i w swoje wybraństwo – naród przetrwał, a to przetrwanie waloryzowane jest przez pisarza pozytywnie. Po zagładzie podtrzymywanie tradycji staje się wręcz obowiązkiem każdego Żyda⁵⁵. Wybraństwo jednak jawi się jako przekleństwo (wie-

⁵¹ Julian Strykowski, Poznań 1997, s. 123, 130.

⁵² Wypowiedź M. Głowińskiego [w:] P. S z e w c, *Syn kapłana*, Warszawa 2001, s. 63.

⁵³ Zob. np. E. L. F a c k e n h e i m, *Jewish Existence and the Living God. The Religious Duty of Survival*, „Commentary” 1959, nr 28; *Jewish Faith and the Holocaust. A Fragment*, „Commentary” 1968, nr 46; *The Commanding Voice of Auschwitz*, [w:] *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1968; *The 614th Commandment Reconsidered*, [w:] *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, red. M. L. Morgan, Bloomington 1996.

⁵⁴ „Być wiernym żydowskiemu narodowi...”, s. 28.

⁵⁵ E. Prokop-Janiec (*Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*, „Teksty

lokrotnie w twórczości Strykowskiego powraca pytanie o cenę tego wybrania), a Bóg jako ten, który z Przymierza czerpie nieporównanie więcej niż boży lud. Stąd poszukiwanie, czasem rozpaczliwe, nowej formuły duchowości, własnej idei przymierza⁵⁶.

4. W STRONĘ MISTYKI I PANTEIZMU

Zainteresowanie religijnymi odszczepieńcami widoczne jest w całej twórczości autora *Głosów w ciemności*. Jego fascynacja Baruchem Spinozą rośnie z upływem lat. Silne akcenty panteizmu słycać w wypowiedziach Szymona w *Echu*. Zamierzona powieść o Spinozie, jak już mówiliśmy, nie powstała. Najbardziej reprezentatywnym utworem dla tej ostatniej fazy: będącej połączeniem chasydyzmu, kabały i myśli filozofa z Amsterdamu jest *Sarna albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem* (1992). Jest to opowiadanie zbierające wcześniejsze intuicje religijne, ale i takie, w którym dokonuje się pewna transgresja. Rzecz o chłopcu, jego ukochanej sarencie i dziadku-opiekunie to tak naprawdę moralitet o walce Dobra i Zła. Pięcioletni geniusz talmudyczny z Żydaczowa kuszony przez Szatana, by został Mesjaszem, osta-

Drugie” 2001, nr 1, s. 127) przywoływała np. późną wypowiedź K. Brandysa z *Przygód Robinsona* (1999): „Przemilczeć swoje żydowskie pochodzenie po eksterminacji Żydów europejskich jest czymś innym niż zatajać je przed. Ukrywając je po Zagładzie, jak odium, przyznaje się pośrednio słuszność ludożercom”, i dodawała, że „Żydem nie jest się pomimo Zagłady, lecz – przeciwko Zagładzie”.

⁵⁶ W teologii żydowskiej takim wyrazem poszukiwań owocujących nową propozycją rozumienia relacji między Bogiem a Izraelem jest koncepcja sformułowana w latach 80. XX w. przez ortodoksyjnego rabiego Irvinga Greenberga (zob. *The Third Great Cycle in Jewish History*, New York 1981; *Voluntary Covenant*, New York 1982). W jednym ze swych późniejszych szkiców (*History, Holocaust and Covenant*. „Holocaust and Genocide Studies” 1990, nr 1, s. 7) Greenberg cytuje fragment wiersza Jakuba Głatsztejna: „Na górze Synaj przyjęliśmy Torę, / a oddaliśmy ją w Lublinie/. Umarli nie chwałą Boga/ Tora ma służyć żywym” (podaję w przekładzie z jidysz M. Adamczyk-Garbowskiej „Scriptores” 2003, nr 1, s. 188), by pokazać, że przymierze zawarte na Synaju – po epoce pieców już nie obowiązuje, jednak, dowodzi, Żydzi zakochani w idei zbawienia zdecydowali się mimo wszystko pozostać wierni umowie z Bogiem. Wszakże Bóg, który złamał warunki porozumienia, nie może już być dziś sytuowany w pozycji seniora (jak w epoce biblijnej), nie może być nawet uznany za równoprawnego partnera człowieka (jak w okresie rabinicznym), lecz obecnie to ludzie (Żydzi) stają się aktywnym i kierowniczym składnikiem relacji i biorą na swe barki odpowiedzialność za losy świata i zbawienie. Przymierze – tak, ale nie to dawne, nakazane, odziedziczone, lecz absolutnie nowe i całkowicie dobrowolne.

tecznie zrywa pakt z diabłem, a ten zabija sarnę, następnie chłopca, jego dziadka i przebywających w chacie chasydów wraz z cadykiem.

Opowieść ta w pewnym sensie jest paralelna do *Sodomy*. Co je łączy? Przede wszystkim para anielskich bohaterów zdradzających niebo dla ziemskiej miłości: Beniaminek (z *Sarny*) i Jidlaf (z *Sodomy*), a także finalna ofiara całopalna z ludzi. W *Sodomie* świat zaprezentowany został z perspektywy pacyfistycznej, z myślą Feuerbacha w tle, w *Sarnie* opowieść snuje się na kanwie kabały luriańskiej i mówi o życiu przez pryzmat Zagłady. W optyce kabalistycznej sarna z żydaczowskiego lasu jawi się jako Szechina – cząstka Boga wydana na pastwę Zła, która doświadcza ludzkiego losu, jako przeciwny biegun Władcy Niebios, jako Bóg-cierpiący-w-świecie i umierający⁵⁷.

Idei śmierci Boga czy jego niemocy lub nawet okrucieństwa część żydowskiej filozofii po Holokauście przeciwstawia starą myśl o odwróceniu się Najwyższego, o okresowym skrywaniu przezeń swego oblicza (*Hester Panim*)⁵⁸. Boża nieobecność sprzężona jest z boskim miłosierdziem. Skrywanie się Boga jest wynikiem Jego cierpliwego znoszenia niesprawiedliwości, tolerowania grzeszników⁵⁹. Bóg ciągle jednak chce być odnaleziony⁶⁰. Jego zaćmienie nie jest wieczne⁶¹. A „transcendencja tak transcendentna, że aż nieobecna”, nawiedza przecież myśl⁶². I jakkolwiek różne byłyby przesłanki i konkluzje, np. Heschela, Bubera i Lévinasa, to dzielają oni to samo fundamentalne przekonanie, zawarte – naszym zdaniem – również w *Sarnie*, że podstawowa lub nawet jedyna relacja łącząca człowieka z Bogiem, Ja z Ty, Toż-Samego z „innym niż Inny” to relacja ze światem i przede wszystkim z drugim człowiekiem.

⁵⁷ Por. I. P i e k a r s k i, *Szatan, Bóg i Mesjasz. O „Sarnie” Juliana Strykowskiego*, „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 4, s. 131-132.

⁵⁸ Do koncepcji skrytego oblicza Boga odwołuje się wielu i to bardzo różnych współczesnych teologów i filozofów żydowskich, np. E. Berkovits, E. L. Fackenheim, N. Lamm oraz J. Neusner.

⁵⁹ Zob. S. K a t z, hasło: *Holocaust, Judaic Theology and the...*, [w:] *The Encyclopaedia of Judaism*, ed. by J. Neusner, A. J. Avery-Peck, W. S. Green, vol. I, Leiden 2000, s. 410.

⁶⁰ „Ukrywający się Bóg, a nie Bóg ukryty. On czeka, by go odkryć, by go dopuścić do życia każdego z nas”. (A. J. H e s c h e l, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 131).

⁶¹ „Zaćmienie boskiego światła nie jest wygaśnięciem” (M. B u b e r, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 115).

⁶² E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 132.

*

Podsumowując, przytoczmy chasydzką mądrość z *Echa*. W Dniu Pojednania pewien krawiec postanowił rozliczyć się z Bogiem. Najpierw wyznał swoje grzechy, a potem wyliczył wszystkie krzywdy wyrządzone mu przez Boga i podsumował:

Stworzycielu Świata, gdybyśmy przeprowadzili uczciwy rachunek, to Ty byłbyś moim dłużnikiem. Musiałbyś mi dużo zapłacić. [...] ja [...] ci przebaczam, ale pod warunkiem, że obiecasz mi, że Ty będziesz sprawiedliwy dla Żydów i wybaczysz im wszystkie grzechy (s. 124).

Bardzo podobną (strukturalnie identyczną) anegdotą posłużył się Erich Fromm⁶³. Dla wybitnego psychoanalityka był to wymowny przykład pozwalający na oddzielenie religii autorytarnych od humanistycznych. Te pierwsze opierają się na idei poddania się „jakiejś sile przerastającej człowieka”, te drugie (jak wczesny buddyzm, taoizm, nauki Izajasza, Jezusa, Sokratesa, Spinozy, jak wylicza Fromm) koncentrują się „wokół człowieka i jego siły”⁶⁴.

Jak się wydaje, literackie poszukiwania Boga wiodły autora *Głosów w ciemności* ku łagodnemu nurtowi judaizmu – jak sam go określał, ku czemuś w rodzaju franciszkańskiego chasydyzmu (nie bez inspiracji Martina Bubera, któremu zadedykowana jest *Odpowiedź*), ku kabale luriańskiej (nie bez pewnych inspiracji Gershoma Scholema) i spinozjańskiemu panteizmowi, ale również ku tradycyjnym wartościom humanistycznym i racjonalizmowi Majmonidesa.

Stałym elementem w twórczości Strykowskiego jest sprzeciw wobec Boga tyranizującego człowieka. Na tym niezmiennym tle romantycznego humanizmu z biegiem czasu, jak staraliśmy się pokazać, pojawiały się coraz to inne dominanty. Możemy więc zaobserwować ewolucję od ateistycznego humanizmu przez narodowy teizm w stronę panteizmu. Silny prąd antyidolatrijny bez przerwy nurtujący w pisarstwie Strykowskiego dążyłby do odrzucenia Boga-idola, niezrozumiałego w swych wyrokach. Ale, jak pokazywaliśmy wcześniej, sukces odrzucenia często staje się tylko pozorem⁶⁵. Funkcję idola

⁶³ *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 152-153. Puenta w wersji Fromma jest jednak dowcipniejsza: Gdy historię porachunków człowieka z Bogiem usłyszał chasydzki rabi, rzekł: „«Ty głupcze, dlaczego pozwoliłeś mu [Bogu] odejść tak łatwo? Wczoraj mogłeś zmusić go, żeby zesłał Mesjasza»”.

⁶⁴ Tamże, s. 144, 145.

⁶⁵ O fiksacji na idolach i zjawisku przeniesienia pisał Fromm w *Rewizji psychoanalizy*

przejmuje wtedy np. idea społeczna (komunizm w *Biegu do Fragalà* i w *Pożegnaniu z Italią*) czy naród żydowski (w tryptyku biblijnym).

Stałe jest również w pisarstwie autora *Głosów w ciemności* przeświadczenie o naturze bóstwa. Bóg w twórczości Strykowskiego jest zawsze dwulicowy, jest boski i demoniczny zarazem. Pociągający i przerażający. W *Odpowiedzi* czytamy na przykład:

Zasadniczo⁶⁶ demon nie występuje oddzielnie jako przeciwstawienie Boga. Mieszka wewnątrz Boga. Jest to dwoistość jak jasność i ciemność, życie i śmierć, dobro i zło, jakie tworzy ta sama istota, to znaczy Bóg.

I dalej: „obca była duchowi judaistycznemu wiara w Boga Dobra i Boga Zła, czyli Szatana, toczących ze sobą odwieczną wojnę” (s. 37). Syjonistyczny prorok z *Głosów w ciemności*, Martin Heiber, niejako powtarzając te przekonania proklamował w uniesieniu:

Filozofia żydostwa to filozofia monoteizmu. Myśmy nigdy nie wierzyli w Boga i Szatana. Nasza idea to jedność doskonałości (s. 335).

Również Jehuda Szoszan z *Przybysza z Narbony* powiadał niczym Izajasz: „Bóg jest jeden. On wszystko stworzył”⁶⁷.

W powyższym kontekście nie powinny też nas dziwić zbytnio na pierwszy rzut oka bulwersujące wypowiedzi Szatana z *Sarny*: „Jestem równy Panu” (s. 60), oraz „Jesteśmy Jednością” (s. 93).

Według rabinicznej egzegezy Biblii łaskawość co najmniej pięćsetkrotnie przewyższa atrybut sądu. Surowość rozplywa się więc w miłości niczym drobina soli w dzbanie. Bóg owszem jest sędzią, ale jest przede wszystkim sędzią miłosiernym⁶⁸. Wydaje się, że w powieściach i dramacie Strykowskiego ta rabiniczna proporcja zostaje odwrócona. Tutaj z jedną miarką łaski na świat (a właściwie na naród wybrany, na Żydów) spływa wiele miarek nieszczęścia. „Wolałbym – mówi autor *Głosów w ciemności* – żeby Bóg wy-

(tłum. R. Saciuk, Warszawa 1998, s. 43-54). W kontekście literatury polskiej na ten problem zwrócił uwagę E. Fiałła w książce *Homo transcendens w świecie Gombrowicza* (Lublin 2002).

⁶⁶ Zasadniczo – bo w sporadycznych przypadkach – jak czytamy w *Odpowiedzi* – Zły pojawia się jako odrębna postać: jako wąż w raju, jako oskarżyciel Hioba na dworze Boga i u Zachariasza. Zob. *Odpowiedź*, s. 36.

⁶⁷ S t r y k o w s k i, *Przybysz z Narbony*, Kraków 1993³, s. 245.

⁶⁸ Zob. A. C o h e n, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 47.

brał sobie inny naród, któremu nie życzę tego, co przeżył naród żydowski”⁶⁹. Młodzieniec Eli w przeddzień wygnania Żydów z Hiszpanii w rozmowie z imamem mówi:

Dla chrześcijan Chrystus odkupił grzech świata na krzyżu... Izrael jest narodem-męczennikiem. Izrael odkupił męczeństwem swą wieczność. Gdyby wina była dwa razy tak wielka, dawno byłaby zmyta. [...] Drogo płacimy za wieczność Jego i naszą⁷⁰.

Jahu, JHWH, Jahwe: to jedno i to samo imię, imię tego samego Boga. Jahu to krótsza forma tetragramatonu, zawierająca tylko trzy początkowe spółgłoski: JHW, przy czym W funkcjonuje tylko w zapisie, jest widoczne, ale nie słyszalne. To częsty człon wygłosu imion teoforycznych, takich jak np. Natanjahu, Jeremjahu. To forma mniej podniosła niż niewymawialny święty czteroliterowiec (można jej używać bez łamania tabu). Jahwe zaś to zwokalizowana⁷¹ postać Bożego imienia, którą chętnie posługują się teologowie katoliccy, a którą skrzętnie omijają ortodoksyjni Żydzi, używając zastępników w rodzaju Ha-Szem (Imię), Adonaj (Pan), Elohim (Bóg).

Wizerunek bóstwa w całej twórczości autora *Milczenia* jest zasadniczo ten sam (tak jak i jego imię) – lecz inaczej w poszczególnych odsłonach zostają rozłożone akcenty emocjonalnego zaangażowania autora. JHWH z *Odpowiedzi* to przede wszystkim emanacja Sprawiedliwości. Jahu, ukazany w *Sodomie* – to ucieleśnienie gwałtowności. Imię Jahu pozbawione jest w stosunku do JHWH wygłosowego H. Według wykładni kabalistycznej ta ostatnia litera tetragramu symbolizuje świat materialny, nasz świat. I właśnie jako „jedyność zabijająca”, która nie pozostawia już miejsca na nic – zostaje Jahu w dramacie Strykowskiemu zaprezentowany. Z kolei imię Jahwe⁷² nieco przeświecone – w stosunku do konsonantycznej formy JHWH – elementem wokalicznym (samogłoski są jak duch, który ożywia spółgłoskowy szkielet) jawi się niczym wyjście poza skostniałą ortodoksję, w poszukiwaniu „łagodnego nurtu judaizmu”. A ostatecznie, jak się wydaje po lekturze *Sarny*, droga wiedzy pisarza ku Bezimiennemu objawiającemu się w Innym.

⁶⁹ *Ocalony na Wschodzie*, s. 58.

⁷⁰ S t r y k o w s k i, *Przybysz z Narbony*, s. 209.

⁷¹ Czy rekonstrukcja wymowy jest poprawna, to już inna kwestia – dla naszych rozważań nieistotna – dlatego nie będziemy jej tutaj poruszać.

⁷² Formą tą posługuje się dwukrotnie narrator *Odpowiedzi* i również dwukrotnie kapłan Matatiasz, ojciec Makabeuszy, w *Judzie Makabim*.

Dla Strykowskiego pisanie było – zaznaczymy na koniec – powoływaniem do istnienia, przywracaniem bytu, częściową re-kreacją nieistniejącego świata; „twórczość to przecież, co tu gadać – boska sprawa” – mówił. I dodawał:

Słowo. Słowo jest to wielka rzecz. Emanacja ducha człowieka. [...] Literatura jest wieczna. To jedyna prawda. Proza, poezja. Wieczna, jak słowo jest wieczne, jak człowiek jest wieczny. Bo jest z całą pewnością wieczność, wieczność jest [...]. Jeśli tak, to pewnie jest i jakiś Bóg. Może on jest wiecznością?⁷³.

Człowiek, Bóg, Logos. Człowiek-Bóg-Logos?⁷⁴

RE-VISIONS OF GOD
A SKETCH ABOUT JULIAN STRYKOWSKI'S WORKS

S u m m a r y

The sketch presents images of God emerging from J. Strykowski's works. The divine subject could be contained between the image of a domineering dwarf that is formed by man's fear and desires (such is the demonic Jahu in the drama *Sodoma*) and the picture of impersonal Law, a strict and ruthless Code (this, in turn, is JHWH in *Odpowiedź «Reply»*). The central vision is an image of a deity being an absolute plenitude, good and evil, but with emphasis on anxiety, darkness, silence and injustice. A search for a milder version of Judaism leads the writer to the vicinity of Christianity: e.g. Amos, the protagonist of the novel *Juda Makabi* is equipped with evangelical traits of personality. Ultimately, however, in Strykowski's works a denominational "fusion of horizons" is not effected (like e.g. in works by R. Brandstaetter), and the postulate (found as soon as at the beginning of his career) to remain faithful to the Jewish nation remains the writer's basic inner obligation.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Julian Strykowski, obraz Boga, tożsamość żydowska.

Key words: Julian Strykowski, image of God, Jewish identity.

⁷³ *Odejsia. Z Julianem Strykowskim rozmawia Teresa Krzemień*, „Kultura” 1981, nr 30, s. 6.

⁷⁴ Szkic niniejszy jest fragmentem większej całości. Niektóre jego ustalenia były już publikowane w internetowym piśmie „Podteksty” (2008, nr 1), na stronie: <http://www.podteksty.eu/index.php?action=dynamic&nr=12&dzial=4&id=280>.