

Pisarz (z) żydowskiej Galicji

Eugenia Prokop-Janiec*

DOI [10.24425/rl.2025.156329](https://doi.org/10.24425/rl.2025.156329)

ruch literacki • R. LXVI • 2025 • Z. 1 (388) PL • tematy żydowskie

zeszyt pod red. Eugenii Prokop-Janiec (Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego)

PL ISSN 0035-9602

1. Mit Galicji, szkoła żydowska w prozie polskiej po roku 1945, pisarze żydowskiej Galicji

Przedstawiając w wydanej w roku 1980 *Mojej historii literatury* środowisko *expatriantów* z dawnej Galicji osiadłych po roku 1945 w Warszawie, Andrzej Kuśniewicz wymienia w ich gronie również Juliana Strykowskiego. Ów stołeczny klan byłych Galicjan charakteryzuje jako

Niedobitki złączone wspólnotą, jak masoni związani przysięgą na wierność tajemnicy. Ci, dla których słowa – hasła takie, jak Erzherzog Otto, arcyksiężna Waleria, nazwa jakiejś wiedeńskiej kawiarenki – lecz również i nazwisko karczmarza z którejś z wsi podolskich, urywek wiersza, dowcip sprzed lat, nie do rozszyfrowania dla profanów – były pół żartobliwą, a na pół liryczną wspólnotą, przeniesieniem w strony „nie do nazwania”, bowiem hybrydyczne i na pół tylko realne.¹

* Eugenia Prokop-Janiec – prof. dr hab., Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.

ORCID: [0000-0003-0703-3959](https://orcid.org/0000-0003-0703-3959)

¹ A. Kuśniewicz, *Moja historia literatury*, Warszawa 1980, s. 180.



Artykuł jest opublikowany w otwartym dostępie (open access) na warunkach licencji Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs (CC BY-NC-ND 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Strykowski nazywa pisarzem „związanym z własnym krajem wspomnień”, który stanowi dla niego „wieczne źródło”² twórczości i porównuje to przywiązanie do miejsc rodzinnych z niegasnącą pamięcią Ukrainy w prozie Jarosława Iwaszkiewicza.

Przytoczony tu komentarz sygnalizuje społeczno-kulturowe i biograficzne tło formowania się w polskiej prozie powojennej tzw. nurtu galicyjskiego, do którego wybitnych współtwórców zaliczani byli zarówno sam Kuśniewicz, jak i Strykowski. Zwłaszcza w latach 80-tych i 90-tych XX wieku nurt ten budził spore zainteresowanie badawcze i doczekał się licznych interpretacji³. Ich autorzy wskazują, iż powstająca po roku 1945 proza galicyjska jest odpowiedzią na „doświadczenie nieodwołalnej utraty”⁴ ojczyzny prywatnej i dojmujące poczucie wykorzenia. Galicję, którą Norman Davies zalicza do europejskich „zaginionych królestw”⁵, pochłonęły bowiem ostatecznie dwa historyczne kataklizmy. Pierwszym była Wielka Wojna, która przyniosła kres monarchii Habsburgów, w konsekwencji zaś drugiej wojny światowej terytorium dawnej Galicji zostało ostatecznie rozbite i podzielone. Dlatego mit galicyjski, jak zauważa Ewa Wiegandt, „tworzą pisarze urodzeni w pierwszych latach naszego wieku (Kuśniewicz, Strykowski), jak i w latach trzydziestych (Odojewski, Stojowski)”⁶. Zarówno ci, którzy pamiętają c.k. monarchię, jak i ci, którzy pamiętają przekształcanie się dawnej Galicji w międzywojenną Małopolskę Wschodnią, czyli mieszkańcy – by zacytować Larry’ego Wolffa – „Galicji po Galicji”⁷.

Ojczyzny galicyjskie są jednak zróżnicowane nie tylko pokoleniowo, ale też kulturowo. O ile bowiem ojczyzną prywatną Kuśniewicza, Stojowskiego i Odojewskiego jest ziemiański dwór, o tyle świat domowy Strykowskiego to galicyjskie *sztetl*⁸. Obraz żydowskiego miasteczka – nienazywanego, ale odz-

2 A. Kuśniewicz, *Moja historia*, s. 182. O odwzajemnianym przez Strykowskiego zainteresowaniu prozą Kuśniewicza zob. P. Szewc, *Syn kapłana*, Warszawa 2001, s. 71–72.

3 Zob. E. Wiegandt, *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988; A. Woldan, *Mit Austrii w literaturze polskiej*, przeł. K. Jachimczak, R. Wojnakowski, Kraków 2002 (wydanie niemieckie 1996). O micie Galicji zob. też G. Kowal, *Mit(y) Galicji*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód*, red. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013. *Mit Galicji*, red. J. Purchla, W. Kos, Ż. Komar, Kraków 2014.

4 E. Wiegandt, *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1997, s. 23.

5 N. Davies, *Zaginione królestwa*, przeł. B. Pietrzyk, J. Rumińska, E. Tabakowska, Kraków 2010.

6 E. Wiegandt, *Galicja felix*, s. 25.

7 L. Wolff, *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*, przeł. T. Bieroń, Kraków 2020, s. 569.

8 Traktowanie galicyjskiego *sztetl* jako ojczyzny prywatnej jest też wyróżnikiem prozy Strykowskiego w opinii Ewy Wiegandt: *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, s. 111.

naczej się charakteryzującymi stałymi punktami topograficznymi – powraca w wielu jego utworach. Dostępne nam dziś źródła autobiograficzne pozwalają identyfikować je z rodzinnym Stryjem pisarza. Stąd Stryj – szerzej zaś także Galicję – uznać można za miejsca autobiograficzne w znaczeniu, jakie kategorii tej nadaje współczesna geopoetyka. Obie przestrzenie stanowią w twórczości Strykowskiego indywidualne miejsca pamięci – ważne w perspektywie jednostkowego doświadczenia⁹.

Od początku lat osiemdziesiątych XX wieku twórczość Strykowskiego zaczyna być również łączona ze szkołą żydowską w polskiej literaturze. Koncepcję tej szkoły stworzył Jan Błoński, który nazwał w ten sposób grono współczesnych prozaików podejmujących w swej – nacechowanej autobiograficznie – twórczości temat doświadczeń zakulturyzowanego żydowskiego inteligenta¹⁰. Błoński zauważał w prozie Strykowskiego znaczenie pamięci o Galicji, a do grona pisarzy szkoły włączał oprócz niego również kilku innych autorów urodzonych tam przed rokiem 1914, między innymi Adolfa Rudnickiego i Artura Sandauera.

Nieanalizowanym dotąd szerzej galicyjskim aspektem twórczości Strykowskiego jest obecność w niej pewnych wzorów wypracowanych przez pochodzących z żydowskiej Galicji i piszących po polsku autorów aktywnych od końca XIX wieku. Problem ten wydaje się wart szerszego rozpatrzenia zarówno ze względu na możliwość bardziej szczegółowego nakreślenia historycznoliterackich kontekstów twórczości pisarza, jak i na ogólniejsze zagadnienie formowania się nowoczesnej literatury żydowskiej w języku polskim i jej regionalnych wariantów¹¹. Co wydaje się szczególnie istotne dla uwzględnienia tego kontekstu to fakt, że proza piszących po polsku żydowskich autorów galicyjskich starszej generacji – Wilhelma Feldmana, Alfreda Nossiga, Anieli Kallas, Cecylii Kuhmerker – również zapisywała żydowskie doświadczenie inteligentkie, lecz, co zrozumiałe, na jego wcześniejszym etapie – w wariacie z przełomu XIX i XX wieku. W Galicji polsko-żydowskie kręgi literackie skupiały się wówczas wokół wydawanych tu w języku polskim almanachów i pism reprezentujących rozmaite orientacje światopoglądowe. Wilhelm Feldman i Alfred Nossig współpracowali z asymilatorską „Ojczyzną”, Aniela Kallas z integracjonistyczną „Jednością”, Cecylia Kuhmerker z syjonistycznym „Wschodem”. I Strykowski związany był w początkach swej literackiej kariery z prasą polsko-żydowską: lwowską syjonistyczną gazetą „Chwila”. Na jej łamach debiutował w roku 1928 artykułem o twórczości

⁹ M. Czermińska, *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, z. 5.

¹⁰ J. Błoński, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tenże, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994.

¹¹ O galicyjskich kontekstach literatury polsko-żydowskiej zob. E. Prokop-Janiec, *Literatura polsko-żydowska. Konteksty galicyjskie*, [w:] *Galicyjskie spotkania 2008*, red. U. Jakubowska, Zabrze 2010.

hebrajskiego prozaika Awigdora Hameiri¹², a później drukował przekłady z literatury hebrajskiej¹³. Do czasów literackiej młodości wracał między innymi w autobiograficznym opowiadaniu *Milczenie*, w którym przywoływał „Chwilę” i bliskich mu autorów związanych z dziennikiem.

Powstanie kręgu polsko-żydowskich pisarzy galicyjskich należy odnieść do szerszego kontekstu społecznych i kulturowych zmian, które Benjamin Harshaw nazywa „nowoczesną żydowską rewolucją”¹⁴. W Galicji, podobnie jak w innych obszarach Europy Wschodniej, ich częścią było „formowanie się nowej świeckiej kultury żydowskiej [...]. [Proces ten] był tematem wielojęzycznej żydowskiej literatury, która stanowiła zarazem jego integralny element”¹⁵. Stąd – począwszy od roczników urodzonych w latach 1860-tych – przed pisarzami z Galicji otwierały się możliwości negocjowania żydowskiego dziedzictwa, nowoczesnych ideologii i europejskich prądów artystycznych. Jednym z charakterystycznych rysów wczesnej polsko-żydowskiej literatury galicyjskiej była dominacja nacechowanej autobiograficznie prozy realizującej wzór popularnego w literaturach europejsko-żydowskich „romansu reformatorskiego” propagującego modernizację i mającej silny komponent ideologiczny¹⁶. Innym – odwołanie do chasydyzmu jako lokalnej żydowskiej tradycji galicyjskiej i uczynienie jej elementem sztuki modernistycznej¹⁷.

Już to krótkie przypomnienie kilku podstawowych faktów zachęca, by spróbować spojrzeć na Strykowskiego nie tylko jako prozaika nurtu galicyjskiego czy reprezentanta żydowskiej szkoły literackiej, który wraca w swej twórczości do świata żydowskiej Galicji dzieciństwa, ale też jako pisarza z żydowskiej Galicji/pisarza żydowskiej Galicji i autora kontynuującego pewne tradycje galicyjskiej literatury polsko-żydowskiej. W sieci filiacji tematycznych i artystycznych paraleli kluczowe wydają się: związek z nowoczesnymi ideologiami, stosunek do polszczyzny, obraz galicyjskiego sztetu, wreszcie – perspektywy filozoficzne.

12 F. Stark, *O rzeczywistość żydowską. Awigdor Hameiri-Feuerstein*, „Chwila” 1928, nr 3491. W artykule Strykowski wspominał o związanym z Galicją hebrajskim prozaiku Szmuelu Josefie Agnonie, którego krytykował za pogrążanie się “w romantyzmie wspomnień” i “przeszłości małego miasteczka”.

13 Publikacje na łamach „Chwili” rejestruje i omawia I. Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, s. 45–69.

14 B. Harshaw, *Language in Time of Revolution*, Berkeley–Los Angeles–London, 1993.

15 B. Harshaw, *Language in Time of Revolution*, s. 4.

16 Zob. M. Galczynski, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer. Romance and Reform in Victorian England*, Detroit 1996.

17 Zob. K. Underhill, *Ecstasy or Heresy: Martin Buber, Bruno Schulz, and Jewish Modernity*, [w:] *(Un)Masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reinterpretations*, red. D. de Bruyn, K. von Heuckelom, Amsterdam – New York 2009, s. 27–29.

Związek z nowoczesnymi ideologiami

W swoim długim – obejmującym niemal cały wiek dwudziesty – życiu pisarz przebył drogę pomiędzy różnymi kulturowymi światami – od żydowskiego miasteczka do kultury polskiej (zahaczając też o Rosję i Amerykę) – i, co równie istotne, pomiędzy różnymi ideologiami: będąc w pierwotnie żarliwym syjonistą, później gorliwym komunistą, na koniec zaś zdeklarowanym antykomunistą. Ów wzór zaangażowania ideowego i światopoglądowych poszukiwań odnajdujemy u jego galicyjskich poprzedników: odejście od propagowania asymilacji do syjonizmu u Alfreda Nossiga, sympatie socjalistyczne skojarzone z walką o asymilatorskie racje u Feldmana¹⁸, łączenie wątków integracjonistycznych z socjalizmem i feminizmem u Anieli Kallas, wybory syjonistyczne i feministyczne u Cecylii Kuhmerker. Szczególnie istotna była dla pisarzy z Galicji konfrontacja racji asymilatorskich i syjonistycznych – także jako temat twórczości. Wilhelm Feldman już w roku 1892 poświęcił temu problemowi osobną polemiczną broszurę pt. *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy: z powodu przelomu w stosunkach żydowskich w Galicji*. Powstająca w latach 1898–1914 proza Anieli Kallas rejestruje z kolei tę fazę ruchu asymilatorskiego, kiedy wchodzi on w spór z konkurencyjnymi projektami modernizacyjnymi, przede wszystkim z syjonizmem, ale też socjalizmem, i musi wyciągnąć konsekwencje z wzbierającej fali antysemityzmu. Pisarka portretuje inteligentów i ideologów – żydowskich dziennikarzy, pisarzy i studentów, partyjnych aktywistów, a jej nowele i powieści wypełniają rozbudowane sceny ideologicznych debat¹⁹. Pragnienie znalezienia idei zdolnej nadać sens życiu motywuje również bohaterki Cecylii Kuhmerker²⁰.

Stosunek do polszczyzny

Podczas gdy dla wielu autorów powojennej szkoły żydowskiej język polski był jedynym językiem prywatnym i artystycznym, dla Strykowskiego – podobnie jak dla starszych galicyjskich pisarzy polsko-żydowskich – był on językiem wybranym spośród wielu, w których mógł pisać, i w których zaczął pisać w młodości. Owo przejście pomiędzy jidysz i polszczyzną jest

¹⁸ O zaangażowaniu Feldmana w ideologie nowoczesności zob. E. Mendelsohn, *Jewish Assimilation in Lvov. The Case of Wilhelm Feldman*, „Slavic Review” 1969, nr 4; J. Dobrowolska-Bielecka, *Pomiędzy pozytywizmem a modernizmem. Twórczość literacka Wilhelma Feldmana*, Wałbrzych 2006, s. 11.

¹⁹ Zob. E. Prokop-Janiec, *Kobiece narracje asymilatorskie w Galicji. Twórczość Anieli Kallas*, [w:] *taż*, *Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków 2013.

²⁰ M. Antosik-Piela, *W poszukiwaniu sensu życia. „Mundantka” Cecylii Kuhmerker*, [w:] *taż*, *Tożsamość i ideologia. Literatura polsko-żydowska wobec syjonizmu*, Kraków 2020, s. 159–163.

zresztą ważnym tematem galicyjskiej prozy polsko-żydowskiej. Motyw „lekcji języka” odbywanych przez akulturyzujących się Żydów wprowadza w swych powieściach urodzony w rodzinie ortodoksyjnej w Zbarażu Wilhelm Feldman, który sam przeszedł drogę od świata jidysz do polszczyzny²¹. W swoich utworach (autobiograficzna powieść *Żydziak (Jeden z szarego tłumu)*) Feldman przedstawia postaci, w których biografiach punkt zwrotny i pierwszy krok ku emancypacji stanowi decyzja o poznaniu języka nieżydowskiego. Problem wielojęzyczności i polonizacji językowej powraca też w prozie Kallas, której bohaterowie, realizując program pracy u podstaw w środowiskach ortodoksyjnych, doceniają znaczenie jidysz. Kallas jest też jedną z pierwszych autorek komentujących sytuację Żydów wkraczających na drogę twórczości w języku polskim powieść (*On i oni wszyscy*).

Obraz galicyjskiego sztetl

Wprawdzie los żydowskiego intelektualisty należy do najważniejszych tematów prozy Strykowskiego, jednak często ma on za społeczno-kulturowe tło wschodnioeuropejskie żydowskie życie tradycyjne, świat miasteczek Galicji – kulturę i duchowość *sztetl*. Rozbudowane obrazy miasteczka – ujęte w autobiograficznej a zarazem etnograficznej perspektywie – wyróżniają też prozę Feldmana którego powieść *Żydziak (Jeden z szarego tłumu)* bywa czytana niekiedy jako kulturowy dokument²². Równie często prowincję żydowską portretowała Aniela Kallas, każąc swym emancypującym się bohaterom podróżować pomiędzy miasteczkami i miastami Galicji. Wszystkich pisarzy wyróżnia postawa krytyczna wobec *sztetl*, którego obraz czynią elementem narracji postępu (Feldman, Kallas) lub narracji katastrofy (Strykowski).

Perspektywy filozoficzne

Bardziej złożone są niewątpliwie filiacje prozy Strykowskiego i polsko-żydowskiej literatury galicyjskiej, jeśli idzie o jej perspektywy filozoficzne. W twórczości Feldmana, Kallas, Kuhmerker dochodzą do głosu napięcia i reorientacje tendencji modernizacyjnych, zasadniczo jednak wciąż pozostają tam w mocy wiara w postęp i obietnice nowoczesności. Strykowski ujawnia już ich ciemną, negatywną stronę – nie tylko klęskę świeckich utopii, ale też zrodzone z ducha nowoczesności totalitaryzmy. Jako Żyd, który „ocalał na Wschodzie”, zawdzięczał życie ucieczce do Rosji i nie był

21 O środowisku rodzinnym Feldmana zob. Piotr Biliński, *Józef Feldman (1899–1946). Historyk dziejów nowożytnych i nowoczesnych*, Kraków 2025, s. 20–23.

22 J. Dobrowolska-Bielecka, dz. cyt.; J. Paćlowski, *Kronikarz żydowskiego losu: szkice o twórczości Juliana Strykowskiego*, Kielce 1993; J. Paćlowski, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, Kielce 1999.

świadkiem Zagłady, nie odważył się pisać o niej w konwencji realistycznej. Perspektywa Zagłady dochodzi w jego prozie do głosu w sposób pośredni, w formie metaforycznej lub parabolicznej, przede wszystkim zaś wpływa na problematykę filozoficzno-moralną, zwłaszcza – by posłużyć się sformułowaniem Jana Błońskiego – na apokaliptyczną wizję²³ świata galicyjskich Żydów.

2. Strykowski i wiek ideologii

Urodzony w roku 1905, zmarły w roku 1996, Strykowski był świadkiem niemal całego XX wieku i jego burzliwej historii: dwu światowych wojen, narodzin i upadku systemów totalitarnych, Zagłady, powstania państwa Izrael. Wypróbował też rozmaite światopoglądowe opcje, jakie wyłaniały się w tym stuleciu przed Żydami opuszczającymi świat religijnej kultury tradycyjnej i wybierającymi świecką nowoczesność. Wyszedłszy z religijnego chasydzkiego domu (jego ojciec, Hersz Rosenman, był mełamedem), Pesach Stark²⁴ związał się w latach dwudziestych z syjonizmem, w trzydziestych zaś – z komunizmem²⁵. Z partii komunistycznej wystąpił w połowie lat 60-tych²⁶, by w 70-tych zbliżyć się do obozu polskiej demokratycznej opozycji i dołączyć do grona pisarzy dysydentów. W latach 80-tych publikował w drugim obiegu wydawniczym, gdzie ukazał się (w niezależnym piśmie literackim „Zapis”) *Wielki strach* – autobiograficzna opowieść przynosząca rozrachunek z komunizmem.

Na początku drogi Strykowskiego w świat ideologii był akces do młodzieżowej organizacji syjonistycznej Ha-Shomer Ha-Cair w Stryju. Jako student Uniwersytetu im. Jana Kazimierza na początku lat 30-tych związał się z kolei ze środowiskami komunistycznymi²⁷. Dokonując osobistych rozliczeń i ob rachunków z dawnym ideologicznym zaangażowaniem, pisarz zwracał

²³ J. Błoński, *Autoportret żydowski*, s. 91.

²⁴ Zob. P. Szewc, *Syn kapłana*, Warszawa 2001, s. 5. Do ksiąg metrykalnych ze Stryja dotarł Ireneusz Piekarski: *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010, s. 17–22. Z informacji pisarza wynika, że pseudonimu Julian Strykowski używać zaczął w czasie wojny, następnie zaś w latach czterdziestych przyjął go jako oficjalne nazwisko.

²⁵ O zaangażowaniu Strykowskiego w syjonizm i komunizm pisze M. Shore, *Kawior i popiół. Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozczarowanych marksizmem*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2008, s. 21, 29, 161. Zob. też I. Piekarski, *Julian Strykowski jako członek pokolenia „żydowskich komunistów”*. *Rys biograficzny*, „Prace Literackie” t. LXIII, 2024.

²⁶ M. Shore, *Nowoczesność jako źródło cierpienia*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2012, s. 48.

²⁷ I. Piekarski, *Julian Strykowski jako członek pokolenia „żydowskich komunistów”*, s. 168.

uwagę, że zarówno w syjonizmie, jak i w komunizmie obecne są wątki mesjańskie i obie te świeckie ideologie odwołują się do tradycji myślenia religijnego. Gorliwe poszukiwanie świeckiego zbawienia, które było udziałem jego pokolenia, wiązał – a diagnoza ta bliska jest między innymi socjologicznym opisom Zygmunta Baumana – z sytuacją dotkliwego wydziedziczenia i niezakorzenia, jakiej doświadczali emancypujący się i wkraczający w nowoczesność Żydzi. Odnalezienie ojczyzny na Ziemi Praojców czy zdobycie kosmopolitycznego szczęścia w świecie bez narodowych i klasowych różnic miały stanowić odpowiedź na tę właśnie sytuację. Obie ideologie były radykalnymi projektami budowy nowego świata i rozwiązania tzw. „kwestii żydowskiej”. Obie były strategiami modernizacyjnymi i ruchami zmiany społecznej²⁸.

Co istotne, wszelkie wybory ideologiczne ściśle wiązały się z wyborami kulturowymi i tożsamościowymi. Od wizji nowoczesnej żydowskości, jaką propagowały syjonistyczne organizacje młodzieżowe, pisarz zwrócił się do wizji kosmopolitycznej ludzkości oferowanej przez komunizm. Tym samym zamiast świeckiej narodowej tożsamości żydowskiej wybrał porzucenie i wymazanie żydowskości, bo – jak wielokrotnie podkreślał – Żyd-komunista przestaje być Żydem. Zwracał też uwagę na inny paradoks tego wyboru: internacjonalistyczny komunizm wzmacniał w istocie związki z polszczyzną²⁹.

Strykowski należy do grona tych autorów, którzy pozostawili analizy komunistycznego systemu i komunistycznego „zniewolenia umysłów” dokonywane z wewnętrznej perspektywy dawnych gorliwych wyznawców ideologii. W tekstach rozrachunkowych pisarz oceniał swój akces do komunizmu jako „największą życiową pomyłkę”³⁰, a własne ideologiczne oddanie porównywał do religijnego fanatyzmu. Za główny mechanizm utrzymujący karność w komunistycznych szeregach uważał „wielki strach”, chociaż nie lekceważył roli wiary, fascynacji i zaślepienia, każących ludziom nie przyjmować do wiadomości prawdy o zbrodniach i odsuwać na bok wszelkie etyczne wątpliwości. Podkreślał też różnice pomiędzy zaangażowaniem w komunizm w epoce, kiedy miało ono charakter idealistyczny i groziło prześladowaniami (w latach 1935–1936 Strykowski sam więziony był za przynależność do partii komunistycznej), a w epoce, kiedy oznaczało sprawowanie władzy i przywileje (w latach 40–tych i 50–tych sam był pisarzem partyjnym i beneficjentem reżimu).

Rozrachunki z komunizmem i – w mniejszym stopniu – z syjonizmem powracają w prozie Strykowskiego w utworach tworzących – by użyć okreś-

28 O wielorakim rewolucyjnym potencjale syjonizmu zob. S. Avineri, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 2017.

29 O zjawisku „czerwonej asymilacji” pisze M. Shore, *Kawior i popiół*, s. 125.

30 *Ocalony na Wschodzie*. Z Julianem Strykowskim rozmawia Piotr Szewc, *Montricher* 1991, s. 240.

lenia Grażyny Borkowskiej – ciąg autobiograficznych modulacji³¹: od powieści *Czarna róża* i *Wielki strach* poprzez opowiadanie *Milczenie* po wspomnienia z tomu *To samo, ale inaczej* i mówioną autobiografią *Ocalony na Wschodzie*. We wszystkich pojawia się postać bezkrytycznego ideologicznego fanatyka, ale przedmiotem zainteresowania jest nie tylko natura zaangażowania ideologicznego jednostki i „ideologicznego skażenia”³² sposobu jej myślenia, lecz także natura ideologicznego rozczarowania, katastrofy i bankructwa ślepej wiary.

3. Życie w języku, życie w językach

We wspomnieniach i wywiadach Strykowski powracał wielokrotnie do zagadnienia swego stosunku do polszczyzny. Pisarz podkreślał, że nie była ona jego językiem macierzystym, a jedynie jednym z języków, które poznał w wielojęzycznym środowisku żydowskiej Galicji. Z domu, w którym mówiło się w jidysz, modliło po hebrajsku, czytało klasyków literatury niemieckiej, wszedł w świat polszczyzny dzięki galicyjskiej szkole. Jeśli wierzyć jego opowieściom, wkraczając w szkolne progi znał zaledwie jedno polskie słowo: słowo jestem, którego nauczył go ojciec³³. Nie sposób nie słyszeć w tej autobiograficznej anegdocie ech tradycji judaistycznej, w której słowo jestem obdarzone jest szczególnymi sensami. Kwestia żydowskiej wielojęzyczności powraca też w prozie Strykowskiego, w której pojawiają się dwa – charakterystyczne dla nowoczesnej literatury żydowskiej – topoty „lekcji języka”: sceny nauki biblijnej hebrajszczyzny i sceny nauki polskiego³⁴. Obie lekcje mają dla bohaterów odmienne sensy: pierwsza wiąże ich ze sferą sacrum i żydowskością, druga prowadzi poza kulturę macierzystą i otwiera na świat nieżydowski.

Jak wiadomo, sytuacja językowa – dwujęzyczność i wielojęzyczność – wyróżnia żyjących w diasporze Żydów spośród otaczających ich społeczności. W epoce „nowoczesnej rewolucji żydowskiej” tradycyjna wewnętrzna wielojęzyczność aszkenazyjskiej kultury (używanie świętego języka hebrajskie-

31 G. Borkowska, *To samo, ale inaczej. Warianty biograficzne w prozie Juliana Strykowskiego*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady*, red. A. Brodzka-Wald, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2000.

32 *Ocalony na Wschodzie*, s. 196.

33 J. Strykowski, *Jestem*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 22; tenże, *Jestem*, „Ethos” 1988, nr 1; tenże, *Jestem*, „Więź” 1989, nr 10. Wątek ten powraca też w filmie *Julian Strykowski – i powiesz jestem*, Studio Filmowe Kontra dla Programu 1 TVP S.A., scenariusz i realizacja Andrzej Titkow, produkcja Wojciech Ziembicki, 1994.

34 O „lekcjach języka” zob. E. Prokop-Janiec, *Wielojęzyczność jako doświadczenie pogranicza*, [w:] *Topika pogranicza w literaturze polskiej i niemieckiej*, red. S. Uliasz, Z. Światłowski, Rzeszów 1998.

go i wernakularnego jidysz) przekształciła się w wielojęzyczność zewnętrzną, gdy do języków żydowskich dołączyły się wernakularne języki nieżydowskie. W Polsce międzywojennej, w której dorastał i kształcił się Pesach Stark, żydowska kultura była kulturą trójjęzyczną: polisystemem, na który składały się systemy w językach hebrajskim, jidysz i polskim³⁵. O językach nowoczesnej kultury żydowskiej, w jakich wyrastał, powie po latach: „Te trzy języki łączyły w mojej duszy drogę”³⁶.

Polonizację językową współdzielili ze starszym rodzeństwem; wiele zawdzięczał zwłaszcza siostrze – nauczycielce w polskiej szkole:

Żydzi mówili po polsku [...]. Najsilniejszy wpływ miała kultura polska, polszczyzna w szerokim rozumieniu tego słowa, na inteligencję żydowską. W Galicji Żydzi uczyli się w szkołach polskich, na wyższych uczelniach polskich. We Lwowie i Krakowie wychodziły syjonistyczne gazety w języku polskim. Na ulicach miast rozbrzmiewał język polski żydowskiej młodzieży. Polska kultura fascynowała od dawna i otwierała drogę do emancypacji, docierając nawet czasami za chasydzkie mury.³⁷

Pierwsze próby literackie Strykowskiego – wiersze i opowiadania – powstawały w języku hebrajskim. Pisarz lubił podkreślać, że nowohebrajski był jego wielką miłością i że porzucił go dla twórczości w języku polskim właściwie przez przypadek – z powodu urażonych artystycznych ambicji. Kiedy jego młodzieńcze hebrajskie opowiadanie zostało odrzucone przez wydawane w Palestynie pismo „Moznaim” (hebr. waga), szala przechyliła się na stronę języka polskiego, a sytuacja boleśnie „rozdwojonej miłości do zmartwychwstałego języka Biblii i bujnego życia polszczyzny”³⁸ znalazła rozwiązanie. Ostatecznym przypieczętowaniem tego wyboru były studia polonistyczne na uniwersytecie.

Jak wielu Żydów piszących w językach nieżydowskich, Strykowski traktował wybrany język twórczości jako „nową ziemię obiecaną”³⁹, miejsce schronienia⁴⁰, ojczyznę. Zygmunt Bauman interpretuje tę postawę jako reakcję na wyobcowanie:

35 Ch. Shmeruk, *Hebrew – Yiddish – Polish: A Trilingual Jewish Culture*, [w:] *The Jews of Poland Between Two World Wars*, ed. By Y. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinhartz, Ch. Shmeruk, Hanover and London 1989, s. 286–287.

36 *Ocalony na Wschodzie*, s. 28.

37 Tamże, s. 56.

38 Tamże, s. 60.

39 Parafrazuję tu określenie Hany Wirth-Nesher z jej artykułu *Language as Homeland in Jewish-American Literature*, [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, red D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley – Los Angeles – London 1998, s. 213.

40 Z. Bauman, *The Literary Afterlife of Polish Jewry*, „Polin”, t. 7, 1992, s. 279.

Uważani za obcych przez stronę polską, polsko-żydowscy pisarze znajdowali azyl i schronienie w polskim języku. Tu czuli się jak w domu. Ponieważ jednak ów językowy dom stał w pośrodku społecznej pustyni, obdarzali go wszystkimi emocjami, niemożącymi znaleźć ujścia gdzie indziej.⁴¹

Charakterystyczne też, że polszczyzna jawi się zawsze pisarzowi i jego bohaterom jako język harmonii i piękna, odmienny od „chrapliwego”, „gardłowego jidysz”⁴². Szczególnej więzi z polszczyzną doświadczył Strykowski bodaj pierwszy raz w czasie wojny w Rosji, gdzie, jak wspominał, doznał „uczucia wspólnoty nie z ludźmi, ale z polską mową”⁴³. Problem języka jako ojczyzny dramatycznie objawił mu się też podczas pobytu w Ameryce: poza Polską i poza polszczyzną nie był w stanie tworzyć. W decyzji powrotu do Polski – pomimo antysemickich zajęć 1968 roku – nie kryło się więc przywiązanie do kraju, lecz wierność językowi.

Motyw wędrówki od jidysz do polszczyzny pojawia się u Strykowskiego między innymi w dylogii *Głosy w ciemności* i *Echo*. Postać jej głównego bohatera wyposażona została w wyraźne rysy autobiograficzne, stając się – by przywołać tytuł znanego szkicu Artura Sandauera – figurą przyszłego „pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku”⁴⁴. Symboliczną klamrę dylogii stanowią sceny podwójnej językowej i kulturowej inicjacji chłopca: uroczystość z okazji jego przystąpienia do studiowania *Tory* i recytacja patriotycznego polskiego wiersza na szkolnej akademii. Język jako ojczyzna to również ważny wątek amerykańskich opowiadań ze zbioru *Na wierzbach... nasze skrzypce*. Tytuł tomu – cytat z Psalmu 137 (136), pieśni babilońskiego wygnania – odsyła nie tylko do diaspory, ale też do wygnania z Polski. Nie jest też przypadkiem, że twórczość Strykowskiego wieńczy koda spajająca hebrajski i polski: ostatnimi pracami pisarza były ogłoszone niedługo przed śmiercią polskie przekłady biblijnych i talmudycznych sentencji⁴⁵.

4. Galicyjskie sztett

Już tworząc w latach 40-tych swą pierwszą powieść, Strykowski wyznaczył sobie jako najważniejsze zadanie pisarskie „utrwalenia świata żydowskiego, który zginął, postawienie mu nagrobka”⁴⁶. Wybór tematu żydowskiego mias-

41 Z. Bauman, dz. cyt., s. 282.

42 *Ocalony na Wschodzie*, s. 28–29.

43 Tamże, s. 134.

44 A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982, s. 90.

45 Zob. P. Szewc, *Syn kapłana*, Warszawa 2001, s. 84–85. *Mądrości ze Starego Testamentu i Talmudu*, „Odra” 1996, z 4.

46 *Ocalony na Wschodzie*, s. 244.

teczka motywował autobiograficznie – osobistym doświadczeniem, przywiązaniem i „gorzką miłością”⁴⁷ – ale zarazem artystycznie. Mikroświat *sztetł* miał służyć jako model świata wschodnioeuropejskich Żydów:

W małym mieście jest profil całego społeczeństwa. Jak w kropli wody jest treść morza. W miasteczku jest kwintesencja całego życia żydowskiego. Pokazałem w różnej proporcji wszystko, co wydało mi się potrzebne dla stworzenia świata żydowskiego: chasydów, krawców, szewców, inteligencję, rabina. Pokazałem dom, jego wnętrze, synagogę, cmentarz, życie codzienne, sobotę i święta, życie i śmierć.⁴⁸

Obraz tradycyjnego życia żydowskiego daleki jest w powieściach Strykowskiemu od sentymentalnej idealizacji, tak charakterystycznej dla literatury powstającej po Zagładzie. Ów ton krytyczny sprawia, że Strykowski nazywany bywa niekiedy „żydowskim Gombrowiczem”⁴⁹ – pisarzem zmagającym się ze zniewalającym ciężarem własnej kultury i buntującym przeciwko niemu. Galicyjskie *sztetł* ukazuje Strykowski bowiem nie w epoce jego stabilności i prosperity, ale zagrożenia i rozpadu. Bohaterowie *Głosów w ciemności*, *Austerii*, *Snu Azrila*, *Echa* mają poczucie, że rwie się łańcuch przymierza z Bogiem, świat pogrąża w grzechu, a słabnąca tradycja walczy z potężnymi siłami, pokusami i obietnicami nowoczesności. Zagrożenie płynie w istocie z dwu stron – od wewnątrz i od zewnątrz. Wraz z antysemityzmem, pogromami, Wielką Wojną nadciąga do galicyjskich miasteczek fala zniszczenia. Jednocześnie rozpad ich świata zapowiadają osłabienie wspólnotowych więzi i odstępstwa od żydowskości na rzecz asymilacji. Dla wielu bohaterów wciąż jednak jeszcze ostoją wydaje się żydowski dom i rodzina celebrowająca święta stanowiące – jak powie pisarz – „oazy liturgicznej radości”⁵⁰.

Epitafium dla miasteczka i żydowskiej kultury tradycyjnej dopisze Strykowski we wspomnieniach ze swych powojennych podróży po Rosji i Ameryce. Opowiadając w *Ocalonym na Wschodzie* o odwiedzinach w rodzinnym Stryju, podkreśla całkowite zniszczenie świata *sztetł*. Nawet w przestrzeni nic nie przetrwało tam z miasta jego dzieciństwa: „Jakbym podniósł kamień grobu i ujrzał gnieźdzące się w nim robaki”⁵¹ – podsumuje swoje wrażenia. Z kolei wszelkie próby ocalenia wschodnioeuropejskiej tradycji w Ameryce (tom *Na wierzbach... nasze skrzypce*) rażą swą nieautentycznością.

Żydowska proza Strykowskiego wyróżnia się intensywnością zapisów kulturowych – nasyceniem dokumentarnymi opisami świąt, rytuałów i obrzędów religijnych, zwyczajów życia codziennego. W jego tetralogii galicyj-

47 Tamże, s. 241.

48 Tamże, s. 241.

49 A. Kijowski, *Dziennik 1955–1969*, wybór i oprac. K. Kijowska, J. Błoński, Kraków 1998, s. 260.

50 *Ocalony na Wschodzie*, s. 234.

51 Tamże, s. 25.

skiej obecne są wzory powieści etnograficznej: odnajdujemy tu nie tylko „gęsty opis” uruchamiający sieć kulturowych znaczeń, ale i figurę narratora pełniącego rolę kulturowego przewodnika. By dać wgląd w świat *sztetl*, pisarz często odwołuje się między innymi do perspektywy dziecka, poruszającego się pośród „rzeczy niezrozumiałych, widzianych [...] po raz pierwszy”⁵². W ten sposób opowieść o inicjacji żydowskiego bohatera służy innej kulturowej inicjacji: nieżydowskiego czytelnika.

Strykowski – co sam wyznaje w wywiadach – odtwarza też w języku polskim potoczny dyskurs jidysz⁵³: teksty nasycone są cytatami modlitw, biblijnymi i talmudycznymi sentencjami, ludowymi porzekadłami i przysłowiami, przytoczeniami chasydzkich opowieści, popularnych anegdot i pieśni. To odwołanie do idiomatyki i melodii jidysz nie przez wszystkich bywało aprobowane. Artur Sandauer nazywał nawet z tego powodu Strykowskiego „piewcą brzydko mówiących”⁵⁴ i zarzucał mu epatowanie polskiego czytelnika żydowską egzotycznością. Najnowsze odczytania traktują ten zabieg jako wprowadzenie marańskiego tropu – gest autora, „który pisze po polsku, ale zawsze po trosze przekłada z żydowskiego”⁵⁵.

Wybitny współczesny antropolog James Clifford zwraca uwagę, że każdy etnograficzny zapis jest w istocie etnograficzną alegorią⁵⁶, ponieważ informacje i dane o kulturze wpisywane są w szerszą i ogólniejszą wizję świata – etyczną, ideologiczną, kosmologiczną. Mechanizm ten obecny jest w prozie Strykowskiego, u którego historyczno-obyczajowe powieści o *sztetl* odsyłają do zagadnień natury filozoficzno-etycznej.

5. Perspektywy filozoficzne

Strykowski nie podejmuje w swej twórczości tematu Zagłady. Jednak w rozmaitych formułach, kontekstach i perspektywach pojawiają się w jego prozie pytania o teodyceę – o zło i o cierpienie niewinnych. Pisarz powtarza te filozoficzno-etyczne pytania od pierwszej pisanej w czasie Zagłady powieści *Głosy w ciemności* (1943–1946) po ostatnie utwory pochodzące z lat

52 Tamże, s. 223.

53 B. Harshaw, *The Meaning of Yiddish*, Berkeley 1990, s. 99–100.

54 A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku*, s. 90.

55 A. Lipszyc, *Scyzoryk Mojżesza. O marańskiej homoteologii Juliana Strykowskiego*, „Wielogłos” 2019, nr 2, s. 53. Analizę języka Strykowskiego w marańskim kontekście proponuje również Piotr Paziński: *Ku żydowskiej polszczyźnie. Julian Strykowski i językowy palimpsest „Austerii”*, [w:] *Marani literatury polskiej*, red. P. Bogalecki, A. Lipszyc, Kraków 2020.

56 J. Clifford, *On Ethnographic Allegory*, [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. J. Clifford, G. Marcus, Berkeley 1986.

90-tych, takie jak *Sarna, albo rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem* (1992). Ewolucja jego stanowiska w tej kwestii odzwierciedla nie tylko zmianę indywidualnej światopoglądowej postawy, ale też pewną ogólniejszą tendencję obecną w polskiej literaturze po roku 1945. Jest nią – jak dowodził Stefan Chwin – trwanie przy dyskursie nadziei, przy wizji świata, który może być ocalony i zbawiony⁵⁷.

Strykowski zadaje pytania o teodycę odnosząc je do dwu obszarów religijnej żydowskiej tradycji: rabinicznego racjonalistycznego judaizmu i mistycznego chasydyzmu. W jego późnej twórczości właśnie ta druga tradycja nabiera istotnego znaczenia, co wiąże się również z pojawieniem nowego typu bohatera. Miejsce samotnego buntownika zajmuje wówczas w jego powieściach indywidualista – jednak solidarny ze wspólnotą.

Zasadniczym problemem, z jakim przychodzi zmierzyć się bohaterom Strykowskiego to problem zła, który jest zarazem problemem Boga i problemem człowieka, bowiem to właśnie poprzez zło relacja Bóg–człowiek zyskuje dramatyczny wymiar. Wykreślona zostaje też w ten sposób figura teodycei: przestrzeń, w której – wedle określenia Odo Marquarda – człowiek wytacza Bogu „proces w przedmiocie zła w świecie”⁵⁸. Figura ta obecna jest już w *Głosach w ciemności*. Bohater powieści, żyjący na początku wieku XX w galicyjskim miasteczku pobożny *metamed*, widzi w swym losie wzór losu Hioba. Jest sprawiedliwym, którego dotyka cierpienie budzące jego sprzeciw i uderzające w podstawy jego wyobrażeń o ładzie świata.

Przywołując postać Hioba, Strykowski dołączał do grona tych, którzy próbowali ujmować i wypowiadać doświadczenie Zagłady – „nowe doświadczenie zła”⁵⁹ – w języku tradycji religijnej. Jak wiadomo, *Księga Hioba* stanowi klasyczny wzór „procesu w przedmiocie zła w świecie” i uznawana bywa za jedną z najważniejszych lub nawet – tak sądził Kant⁶⁰ – za jedyną prawdziwą teodycę. Przywołanie biblijnej postaci Hioba ma w prozie Strykowskiego jeszcze jeden istotny kontekst – wzory nowożytnej literatury żydowskiej, w której motyw Hioba pojawia się w rozmaitych wariantach. Jednym z nich jest uwspółcześnienie postaci cierpiącego bohatera i wprowadzenie jako nowego Hioba Żyda ze wschodnioeuropejskiego *sztetl*.

57 S. Chwin, *Strefy chronione. Literatura i tabu w epoce pojałtańskiej*, „Res Publica” 1995, nr 10, s. 39–49.

58 O. Marquard, *Odciążeni. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] tenże, *Apoloogia przypadkowości*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

59 O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, s. 16. O Zagładzie w perspektywie teodycei zob. *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008.

60 I. Kant, *O niepowodzeniu wszelkich filozoficznych prób w przedmiocie teodycei*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966. O dyskusjach na temat Księgi Hioba w tym kontekście zob. A. Sikora, *Teodycea i przypadek Hioba*, [w:] *Idee a urządzanie świata społecznego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa 1999.

Bohater *Głosów w ciemności*, prawy, surowy i sprawiedliwy kapłan, nosi imię Towel – co znaczy po hebrajsku „dobry jest Bóg”⁶¹. Prawość Towela nie zostaje jednak nagrodzona. Wychowane w atmosferze pobożnego domu dzieci schodzą z dróg żydowskości, a on sam doświadcza szeregu klęsk i ostatecznie zostaje poniżony i odepchnięty przez żydowską wspólnotę za sprawą złodzieja i krzywoprzysięzcy. Tojwie powtarza za Hiobem pytanie: dlaczego drogę złych wieńczy powodzenie? Jak Hiob uważa się za niewinnego i nie chce uznać swego cierpienia jako odpłaty za grzech. Buntuje się przeciwko zrządzeniom losu, ale jak Hiob buntuje się – wobec Boga, wzywając Jego obecności i domagając Jego sprawiedliwości.

W znanych filozoficznych interpretacjach *Księgi Hioba*, takich jak komentarze Simone Weil, Karla Jaspersa czy Martina Bubera, nacisk pada na jej treści egzystencjalne, etyczne i religijne. Zdaniem Weil w jej centrum stoi problem cierpienia; wedle Jaspersa – jest ona wielkim świadectwem tragicznej wiedzy o kondycji człowieka; w opinii Bubera *Księga* objawia, jak człowiek wykroczyć może poza osobiste cierpienie i jak rodzi się *emuna* to znaczy egzystencjalna ufność w Bogu – jakkolwiek On jest⁶².

Akcenty inaczej rozkładają się w teodyceach nowożytnych, w których zdaniem Kanta proces w sprawie zła toczy się przed trybunałem rozumu. Proces ten to „obrona najwyższej mądrości Stwórcy świata przed oskarżeniem, jakie stawia jej rozum powołując się na występującą w świecie przeciwność”⁶³. Rozum pełni tu potrójną rolę: oskarżyciela, obrońcy i sędziego, a zasadniczy węzeł logiczny teodycei tkwi – jak uważa Leszek Kołakowski – w trudności uzgodnienia związków pomiędzy przyczynowym i celowym porządkiem świata. O ile bowiem zło wyjaśnione być może w dostępnym człowiekowi porządku przyczyn, o tyle sens zła nieuchwytny pozostaje w porządku celowym⁶⁴.

Właśnie „trybunał rozumu” jest główną instancją teodycei w *Głosach w ciemności*. Bohater powieści stawia znak równości pomiędzy wiarą, wiedzą i etyką, pragnie poznania, ufa ludzkiej racjonalności, żywi kult dla nauki. W chwilach prób rady i ratunku poszukuje w *Przewodniku błędzących* Mojżesza Majmonidesa, żydowskiego mędrca przekonującego o możliwościach godzenia wiary i filozofii. Racjonalistyczna jest również etyka Tojwiego, który grzech traktuje jako niewiedzę: „nieuctwo to oddalenie od Boga, to niewiedza, co dobre, a co złe”⁶⁵. Dlatego też skandal zła jest

61 J. Strykowski, *Echo*, Warszawa 1988, s. 138: „Tojwie. [...] w twoim imieniu mieści się Bóg, bo znaczy «dobry jest Bóg»”.

62 M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 137.

63 I. Kant, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, s. 194.

64 L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań 1999, s. 40.

65 J. Strykowski, *Głosy w ciemności*, Warszawa 1986, s. 77.

przede wszystkim skandalem dla rozumu i racjonalności, „igraniem z rozumem”⁶⁶ ludzkim.

Kult rozumu i racjonalności nie prowadzi jednak bynajmniej bohatera Strykowskiego do wizji świata bez *sacrum*. Towel pragnie pogodzić swe racjonalne nastawienie z intuicją Boskiej obecności. Źródło tego pragnienia tkwi po części w jego przeszłości: poznawszy w młodości „zbójckie księgi” oświecenia, *Haskali*, oparł się pokusie nowoczesności i wybrał życie tradycyjne. Odsunięcie tej pokusy oznacza zarazem poniechanie związanego z nowoczesnością przekształcenia teodycei w antropodyceę. Proces narodzin nowoczesnej antropodycei analizuje w pracy *Hiob, mój przyjaciel* (2002) Bronisław Baczko. Dowodzi on, że

Oświecenie nadaje nową postać zagadnieniom, które odziedziczyło w spadku po długiej tradycji filozoficznej i teologicznej. Pytanie o pochodzenie i sens zła „filozofowie” zastępują kwestią, jakie są przyczyny niezliczonych nieszczęść, które ludzie zadają sami sobie. Teodycea przekształca się tym samym w antropodyceę. Jeśli ludzie są wolni, to są zatem całkowicie odpowiedzialni za użytek, który czynią ze swej wolności i odpowiednio do tego odpowiadają za swą własną historię. Sam człowiek musi się usprawiedliwić przed trybunałem rozumu za absurdy i nieszczęścia, które spadają na ludzi.⁶⁷

Antropodycea zakłada autonomię człowieka, któremu przyznana zostaje władza nad sobą samym i światem. Wprawdzie w prozie Strykowskiego wolność jest fundamentalną prawdą i fundamentalnym nakazem, jednak ostatecznie zawsze człowiek pozostaje „w ręku Boga”. Pytanie, jaki jest jego wpływ na własny los i losy innych, zaliczane jest to sfery tajemnicy i żaden z bohaterów nie jest pewien, czy i w jaki sposób jego czyny decydują o biegu zdarzeń. Bohaterowie Strykowskiego nigdy więc nie wychodzą poza religijny horyzont rozumienia świata. Choć zatem, doświadczając niezawinionego cierpienia, Tojwie zwątpi w sprawiedliwość Boga, nigdy nie zwątpi w jego istnienie.

Doświadczenie niezawinionego cierpienia może być dla wiary czynnikiem niszczącym lub odradzającym. Zdaniem Martina Bubera *Księga Hioba* przedstawia właśnie odradzanie zaufania do Boga. Wprawdzie Hiob nie otrzymuje żadnych wyjaśnień, sens zła i cierpienia nie zostają przed nim odsłonięte⁶⁸, jednak rozbrzmiewa głos Boga: znak, że Bóg towarzyszy człowiekowi i nie opuszcza go w cierpieniu. Motyw Boskiego współczucia dla ludzkiego cierpienia, a także motyw Boskiej zdolności cierpienia, powracają

⁶⁶ J. Strykowski, *Głosy w ciemności*, s. 334

⁶⁷ B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Niecikowski i M. Kitowska, Warszawa 2002.

⁶⁸ O tym wątku *Księgi Hioba* zob. Adam Sikora, *Teodycea i przypadek Hioba*, [w:] dz. cyt.

też we współczesnej judaistycznej refleksji teologicznej⁶⁹. Również wedle niektórych współczesnych komentatorów *Tory*, aczkolwiek trudno pogodzić Boskie cierpienie z Boskim Absolutem, Bóg objawiający się w płonąącym krzewie to Bóg zdolny do cierpienia⁷⁰.

Inaczej niż w *Księżce Hioba*, w świecie Strykowskiego człowiek pozbawiony jest Boskich znaków, Bóg milczy nawet wówczas, gdy ludzie spierają się z Nim i o Niego lub gdy – jak w stylizowanym na chasydzką przypowieść utworze *Sarna, albo rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem* – przemawiają aniołowie i szatani. Będąc Bogiem „zakrywającym oblicze”⁷¹, jest jednak Bogiem obecnym w swym milczeniu i to Jego milcząca obecność stanowi wyzwanie dla bohaterów pisarza.

Komentując po latach *Głosy w ciemności*, Strykowski ujawniał, że spór Tojwjego z Bogiem był pomyślany przez niego również jako nawiązanie do literatury romantycznej. Powieść odnawia w ten sposób wzór romantycznej teodycei, w której skandal zła stanowi źródło indywidualistycznego buntu. Nie dające się zracjonalizować, wyzbyte sensu zło niszczy wyobrażenia o ładzie moralnym i przeistacza świat w chaos. Jeśli zło i cierpienie są nieuniknione, ale pozbawione wszelkiego uzasadnienia, człowiek traci fundament etyczny. Kiedy w świecie Tojwiego prawda i niesprawiedliwość wydają się tym samym, a bohater nie może się oprzeć na swej racjonalistycznej etyce, jedynym wyjściem okazuje się samotny protest. Pragnienie świata o przejrzystych moralnych mechanizmach i dających się zrozumieć i zaakceptować celach, niezgoda na skandal zła, prowadzą do sporu z milczącym, ukrytym Bogiem i konfliktu z grzeszną ludzką wspólnotą.

Kant uznawał *Księgę Hioba* za jedyną prawdziwą teodyceę ze względu na obecny w niej wątek ukorzenia rozumu: wobec istnienia zła rozum traci pewność i musi przyznać się do swych ograniczeń. Nadmiar jego kompetencji obraca się ostatecznie w wyznanie niekompetencji, a poznanie prowadzi do „koniecznego ograniczenia naszych uroszczeń wobec tego, co jest dla nas za wysokie”⁷². Wedle tego wzoru właśnie potoczą się losy Tojwiego w powieści *Echo* (1988) – napisanej po 45 latach kontynuacji *Głosów w ciemności*. Towel – indywidualista, buntownik, samotnik, niewzruszenie przekonany o swej sprawiedliwości – odkryje teraz własną słabość i grzeszne uzurpacje. Zdobędzie „mądrość negatywną” i dojdzie do „szczerego przy-

69 Zob. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 46. B.L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów Polskich*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, s. 100.

70 S. Krajewski, *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Kraków 2004.

71 Motyw *Hester Panim*, zakrycia oblicza przez Boga, pojawia się w Psalmie 44. Theological and Halakhic Reflections on the Holocaust, ed. B. H. Rosenberg, F. Heuman, New York 1992, s. 127-133.

72 I. Kant, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, s. 204.

znania się do niekompetencji samego rozumu”: „moja niemocą jest niewiedza”⁷³. Odnajdzie sens swego cierpienia, zawróci z drogi buntu na drogę pokory i przyzna porządkowi wiary pierwszeństwo przed porządkiem rozumu. Cierpienie zostanie uzasadnione w zgodzie z logiką „odpłaty”. Tojwie uznaje za grzech swą pychę pobożności, pychę rozumu i pragnienie świętości tak wielkie, że prowadzące do krzywdy innych. Zwrot ten dokona się za sprawą chasydzkiej konwersji bohatera.

Dawny indywidualista zapagnie znaleźć się w chasydzkim *sztibl* i zyskać miejsce we wspólnocie. Nie oznacza to wyrzeczenia się indywidualizmu: zdaniem Martina Bubera chasydyzm akcentuje ważność indywidualnej drogi jednostki, ale też zwraca jednostkę ku światu i sprzymierza z nim⁷⁴. Właśnie w obrębie chasydzkiego światopoglądu znajdzie u Strykowskiego ostateczne rozwiązanie tajemnica cierpienia sprawiedliwego. Człowiek jest partnerem Stwórcy w dziele *tikkun* – dziele przywracania harmonii świata, jego oczyszczenia i zbawienia⁷⁵. Każdy przechylić może szalę dobra i w każdym drzemie Mesjańska iskra. Zgodnie z ideą wędrowki dusz, wszelkie aktualne cierpienie okazuje się odkupieniem przeszłych grzechów, a sprawiedliwy odkupicielem grzesznika:

Ijow nie wiedział, że sprawiedliwy pokutuje za duszę grzesznika, która w niego weszła. Ijow nie wiedział o przechodzeniu dusz. Nie wiedział, że dusza grzesznika zostaje oczyszczona w cierpieniach sprawiedliwego, aby po swej długiej wędrowce mogła przestąpić próg nieba.⁷⁶

Tym samym cierpienie uzyskuje sens jako akt naprawy świata, a zło ma naturę czasową i służy jako środek do realizacji dobra. O ile we wcześniejszych utworach pisarza bohaterowie doświadczyli cierpienia pozbawionego sensu, wina nie odpowiadała karze, a odpłata była niesprawiedliwa, w *Echu* objawia im się ukryta ekonomia dobra i zła.

Twórczość Strykowskiego może być interpretowana zarówno w obrębie różnych prozatorskich nurtów, szkół i tradycji literackich, jak i w obszarze ich przecinania się i nakładania, w którego centrum mieszczą się Galicja i różnorodnie pojmowana galicyjskość. Poszerzenie kontekstów jej odczytania o pisarstwo poprzedników, takich jak Feldman, Kallas czy Kuhmerker, pozwala dostrzec nie tylko konstelację wspólnych problemów – nowoczesność, żydowska kultura wschodnioeuropejska, językowa polonizacja – ale także ujawnia obecność modelu prozy splatającej autobiograficzność, ideo-

⁷³ J. Strykowski, *Echo*, Warszawa 1988, s. 199.

⁷⁴ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Warszawa 2004.

⁷⁵ Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 330–333.

⁷⁶ J. Strykowski, *Echo*, s. 137.

logiczne zaangażowanie i lokalne żydowskie tradycje. Zarazem kontekst ten uwidacznia fakt, że po roku 1945 nie może być już mowy o reprodukowaniu wzorów wcześniejszej literatury galicyjskiej czy też o ich powtarzaniu z korygującą historyczną zmianą. Strategia kolejnego pokolenia pisarzy – negocjowanie żydowskiej i polskiej tradycji, nowoczesnych ideologii i form sztuki – budowana być musi bowiem teraz wobec Zagłady, na naznaczonych nią nowych światopoglądowych i artystycznych podstawach.

Eugenia Prokop-Janiec

Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University, Kraków

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-0703-3959](https://orcid.org/0000-0003-0703-3959)

Julian Strykowski – A writer from (Jewish) Galicia

Summary

This article presents a reading of Julian Strykowski's prose in a context which has been hardly taken into account in earlier studies, namely the work of Jewish authors in Galicia at the turn of the 19th century. The interpretation focuses on both the conglomerate of issues addressed by those writers (modernity, Eastern European Jewish culture, linguistic Polonization) and a model of prose they developed, which combines autobiographical elements, ideological controversies and engagement with the Jewish tradition. A distinctive feature of Strykowski's prose is his negotiation of Jewish heritage, modern ideologies and European artistic trends within a philosophical and ethical framework defined by the Holocaust.

Key words

20th-century Polish novel – Jewish literature in Polish – literature in Galicia at the turn of the 19th century – the Myth of Galicia – Julian Strykowski (born Pesach Stark; 1905–1996)

Słowa kluczowe

Julian Strykowski, powieść polska XX wieku, literatura żydowska w języku polskim, literatura w Galicji przełomu XIX i XX wieku, nurt galicyjski w prozie, mit Galicji

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa

- Strykowski Julian, 1986, *Głosy w ciemności*, Warszawa: Czytelnik.
- Strykowski Julian, 1988, *Echo*, Warszawa: Czytelnik.
- Strykowski Julian, 1985, *Jestem*, „Tygodnik Powszechny” 1985, nr 22.
- Strykowski Julian, 1988, *Jestem*, „Ethos” 1988, nr 1.
- Strykowski Julian, 1989, *Jestem*, „Więź” 1989, nr 10.
- Strykowski Julian, 1993, *Milczenie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Strykowski Julian, 1992, *Sarna, albo rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*, Warszawa: Czytelnik.
- Strykowski Julian, 1975, *Sen Azrila*, Warszawa: Czytelnik.
- Strykowski Julian, 1990, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, Warszawa: Czytelnik.
- Strykowski Julian, 1980, *Wielki strach*, „Zapis” 1980, nr 14.
- *Ocalony na Wschodzie. Z Julianem Strykowskim rozmawia Piotr Szewc*, 1991, Montrichter: Les Editions Noir sur Blanc.

Bibliografia przedmiotowa

- Altbauer Mosze, 2002, *O „prawdziwym Jakubie” i innych replikach*, [w:] M. Altbauer, *Wzajemne wpływy polsko-żydowskie w dziedzinie językowej*, wybór i oprac. M. Brzezina, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Antosik-Piela Maria, 2020, *W poszukiwaniu sensu życia. „Mundantka” Cecylii Kuhmerker*, [w:] też, *Tożsamość i ideologia. Literatura polsko-żydowska wobec syjonizmu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Avineri Shlomo, 2017, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York: Basic Books.
- Baczek Bronisław, 2002, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. Jerzy Niecikowski i M. Kitowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman Zygmunt, 1992, *The Literary Afterlife of Polish Jewry*, „Polin. A Journal of Polish-Jewish Studies”, t. 7, 1992.
- Biliński Piotr, 2025, *Józef Feldman (1899–1946). Historyk dziejów nowożytnych i nowoczesnych*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Błoński Jan, 1994, *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tenże, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Borkowska Grażyna, 2000, *To samo, ale inaczej. Warianty biograficzne w prozie Juliana Strykowskiego*, [w:] *Literatura polska wobec Zagłady*, red. A. Brodzka-Wald, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.

- Buber Martin, 2004, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. Gwido Zlatkes, Warszawa: Cyklady.
- Buber Martin, 1995, *Dwa typy wiary*, tłum. Jan Zychowicz, Kraków: Znak.
- Chwin Stefan, 1995, *Strefa chroniona. Literatura i tabu w epoce pojaltańskiej*, „Res Publica” 1995, nr 10.
- Clifford James, 1986, *On Ethnographic Allegory*, [w:] *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. J. Clifford, G. Marcus, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Czermińska Małgorzata, 2011, *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, z. 5.
- Davies Norman, 2010, *Zaginione królestwa*, przeł. B. Pietrzyk, B. Rumińska, E. Tabakowska, Kraków: Znak.
- Dobrowolska-Bielecka Joanna, 2006, *Pomiędzy pozytywizmem a modernizmem. Twórczość literacka Wilhelma Feldmana*, Wałbrzych: Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Angelusa Silesiusa.
- Galczynski Michael, 1996, *The Origin of the Modern Jewish Woman Writer. Romance and Reform in Victorian England*, Detroit: Wayne State University Press.
- Harshaw Benjamin, 1993, *Language in Time of Revolution*, Berkeley–Los Angeles–London Stanford: University of California Press.
- Harshaw Benjamin, 1990, *The Meaning of Yiddish*, Berkeley–Los Angeles–London Stanford: University of California Press.
- Jonas Hans, 2003, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków:
- Kant Immanuel, 1966, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kołakowski Leszek, 1999, *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, Poznań: Żysk i S-ka.
- Kowal Grzegorz, 2013, *Mit(y) Galicji*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria 1, red. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok: Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego.
- Krajewski Stanisław, 2004, *54 komentarze do Tory dla nawet najmniej religijnych spośród nas*, Kraków: „Austeria”.
- Kuśniewicz Andrzej, 1980, *Moja historia literatury*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lipszyc Adam, 2019, *Scyzoryk Mojżesza. O marańskiej homoteologii Juliana Strykowskiego*, „Wielogłos” 2019, nr 2.
- Marquard Odo, 1994, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] tenże, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mendelsohn Ezra, 1969, *Jewish Assimilation in Lvov. The Case of Wilhelm Feldman*, “Slavic Review” 1969, nr 4.

- Paćlowski Jan, 1993, *Kronikarz żydowskiego losu. Szkice o twórczości Juliana Strykowski*, Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego.
- Paćlowski Jan, 1999, *Powieści i eseje Juliana Strykowskiego*, Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego.
- Paziński Piotr, 2020, *Ku żydowskiej polszczyźnie. Julian Strykowski i językowy palimpsest „Austerii”*, [w:] *Marani literatury polskiej*, red. P. Bogalecki, A. Lipszyc, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria.
- Piekarski Ireneusz, 2024, *Julian Strykowski jako członek pokolenia „żydowskich komunistów”*. *Rys biograficzny*, „Prace Literackie” t. LXIII, 2024.
- Piekarski Ireneusz, 2010, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Prokop-Janiec Eugenia, 2013, *Kobiece narracje asymilatorskie w Galicji. Twórczość Anieli Kallas*, [w:] *taż, Pogranicze polsko-żydowskie. Topografie i teksty*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Prokop-Janiec Eugenia, 2010, *Literatura polsko-żydowska. Konteksty galicyjskie*, [w:] *Galicyjskie spotkania 2008*, red. Urszula Jakubowska, Zabrze: Wydawnictwo Inforteditions.
- Prokop-Janiec Eugenia, 1998, *Wielojęzyczność jako doświadczenie pogranicza*, [w:] *Topika pogranicza w literaturze polskiej i niemieckiej*, red. S. Uliasz, Z. Światłowski, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Sandauer Artur, 1982, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem być napisać...)*, Warszawa: Czytelnik.
- Scholem Gershom, 1997, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Czytelnik.
- Sherwin Byron L., 1995, *Duchowe dziedzictwo Żydów Polskich*, przeł. W. Chrostowski, Warszawa: „Vocatio”.
- Shmeruk Chone, 1989, *Hebrew – Yiddish – Polish: A Trilingual Jewish Culture*, [w:] *The Jews of Poland Between Two World Wars*, ed. by Y. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinhartz, Ch. Shmeruk, Hanover and London.
- Shore Marci, 2008, *Kawior i popiół. Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozczarowanych marksizmem*, przeł. M. Szuster, Warszawa: Świat Książki.
- Shore Marci, 2012, *Nowoczesność jako źródło cierpień*, przeł. M. Sutowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sikora Adam, 1999, *Teodycea i przypadek Hioba*, [w:] *Idee a urządzenie świata społecznego*, red. E. Nowicka, M. Chałubiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szewc Piotr, 2001, *Syn kapłana*, Warszawa: „Sic!”.
- Underhill Karen, 2009, *Ecstasy or Heresy: Martin Buber, Bruno Schulz, and Jewish Modernity*, [w:] *(Un)Masking Bruno Schulz. New Combinations, Further Fragmentations, Ultimate Reinterpretations*, ed. D. de Bruyn, K. von Heuckelom, Amsterdam–New York: Rodopi.

- Wiegandt Ewa, 1997, *Austria felix, czyli O micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań: „Bene Nati”.
- Wirth-Nesher Hana, 1998, *Language as Homeland in Jewish-American Literature*, [w:] *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, ed. D. Biale, M. Galchinsky, S. Heschel, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Woldan Alois, 2002, *Mit Austrii w literaturze polskiej*, przeł. K. Jachimczak, R. Wojnakowski, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Wolff Larry, 2020, *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*, przeł. T. Bieroń, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.