

„... prawda musi wybrać
połowę paradoksu i połowę stereotypu”.
O tajemnicach Żyda wiecznego tułacza
Aleksandra Wata

ABSTRACT. Giovanna Tomassucci, „... prawda musi wybrać połowę paradoksu i połowę stereotypu”. O tajemnicach „Żyda wiecznego tułacza” Aleksandra Wata [“Truth must choose half of the paradox and half of stereotype”. About Aleksander Wat’s *The Wandering Jew*].

Aleksander Wat’s novella *The Wandering Jew*, published in 1926, is his only prose text in which the Jewish motif is the very center of the narrative. Wat carefully avoids dramatic or frightening notes, staying away from the characters created by Potocki, Quinet, Schubart, and Meyrink. However, certain aspects of the old version of the ancient myth remain: the millennial peregrination through history, the absolute solitude of the hero, and his magical movement and appearance in different parts of the world. The fusion of Catholicism and communism in the shadow of Marranism, represented by the protagonist Nathan, reflects grotesquely either on the phenomenon of Jewish youth fleeing the shtetls observed by young Wat, or on his own ecumenical dreams and reflections on the metahistorical role of Jews and their conversion. The article analyzes this issue also with particular regard either to the reception of the old Christian legend, or to the Anti-semitic narrative on the conspiracy of Jewish converts, shared by Keith Gilbert Chesterton, a contemporary writer very important for Wat.

KEYWORDS: Aleksander Wat, *The Wandering Jew*, Representation of Jews and Jewish Topics in Literature, Polish reception of G.K. Chesterton’s work

„There were never any necessary wars, but the religious wars”.

G.K. Chesterton, *The Napoleon of Notting Hill*

„Jewgreek is greekjew. Extremes meet”.

J. Joyce, *Ulysses*

Stare i nowe interpretacje legendy

Nowela *Żyd wieczny tułacz* Aleksandra Wata, opublikowana w zbiorze *Bezrobotny Lucyfer* w 1926 roku, to jedyny tekst prozatorski autora *Ciemnego świecidła*, w którym wątek żydowski stanowi właściwe centrum narracji. Niemniej jednak nie została ona przebadana pod względem recepcji dawnej legendy nawet przez badaczy, którzy analizowali tematykę żydowską lub

„maranizm” pisarza¹. To swoisty paradoks, bo zawiera ona w sobie bardzo interesujące elementy w odniesieniu do dawnej legendy Żyda wiecznego tułacza, jak i do możliwych nawiązań do żydowskiego mistycyzmu, a także do zagadnienia żydowskiej asymilacji w pierwszej połowie XX wieku.

Legenda o Żydzie wiecznym tułaczem, której pierwsze załączki powstały ok. VIII wieku, przeplatała się w średniowieczu z perspektywą końca ludzkiego czasu. Jak wiadomo, bohater to człowiek o różnych imionach (Malchus, Cartaphilus, Ahasverus, Buttadeus, João Esperam Deus), który był świadkiem męki Chrystusa, ale Mu nie współczuł i nie pomógł. Został z tego powodu przeklęty i skazany na wieczne błądzenie aż do tzw. drugiego przyjścia, tj. powrotu Jezusa na ziemię. Potępionemu Żydowi narracja powierzyła jednak kluczową rolę w perspektywie zbawienia: miał doprowadzić do nawrócenia na chrześcijaństwo całego narodu żydowskiego – niezbędne do przygotowania do drugiego przyjścia. Do połowy XVIII wieku narracja miała charakter *stricte* religijny.

Pradawne podanie zmieniało się w ciągu stuleci – traciło niektóre elementy i nabywało nowe². Na przełomie wieków XVIII i XIX, gdy tytułowa postać zyskała bardziej uniwersalny i heroiczny charakter i stała się postacią literacką, np. w znakomitych utworach Goethego (*Der ewige Jude*, 1774), Lewisa (*The Monk*, 1796), Coleridge’a (*The Rime of the Ancient Mariner*, 1798), Potockiego (*Manuscrit trouvé w Saragosse*, 1794 i 1804), Sue’a (*Le Juif errant*, 1844–45), eschatologiczne aspekty stały się bardziej marginalne lub całkiem nieobecne.

Nawrócenie wszystkich Żydów i wątek regresu w historii ludzkiej pojawiają się w *Żydzie wiecznym tułaczem* Aleksandra Wata – autora wtedy jeszcze związanego z duchem Awangardy³.

¹ S. Żurek, „Ajin” znaczy „Nicość”. O pewnym motywie kabalistycznym w poezji Aleksandra Wata, „Scriptores Scholarum” 1995, nr 7, s. 200–204; A. Stęplewski, Potomek żydowskich mistyków. O „Dzienniku bez samogłosek” Aleksandra Wata, „Poznańskie Studia Polonistyczne, Seria Literacka” 1996, 3, s. 173–180; W. Panas, Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej, Lublin 1996, s. 120; idem, Antykwariat anielskich ekstrawagancji, cyt. *passim*; T. Venclova, Aleksander Wat obrazoburca, Kraków 2000, s. 131–165; P. Bogalecki, „Usługi bezimiennie”. Figura marana w twórczości Aleksandra Wata, [w:] Marani literatury polskiej, red. idem, A. Lipszyc, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020, s. 303–353; K. Król, Motyw Ahasuera w twórczości Aleksandra Wata. Od figury zbiorowości do znaku jednostkowości, „Studia Humanistyczne” 20, 1, s. 75–90.

² O roli legendy w kulturze europejskiej zob. obszerną monografię G.K. Andersona *The Legend of the Wandering Jew* (Hanover (NH) 1965).

³ A. Wat, *Bezrobotny Lucyfer*, Warszawa 1926 (postdatowany 1927). Wszystkie cytaty z tego zbioru pochodzą z wydania anastatycznego, zawierającego autorskie poprawki z edycji z 1957 roku (A. Wat, *Bezrobotny Lucyfer*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa–Kraków 2009, s. 53–75), cytowanego w tekście wraz ze skrótem BL. Następujące skróty odsyłają do innych książek Wata: *Mw* – *Mój wiek*, *Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, *Pamiętnik mówiony*,

Zanim przyjrzymy się bliżej tej noweli, warto cofnąć się o krok, aby odpowiednio ją ulokować na tle polskiej i europejskiej recepcji dawnej legendy. Wat nie mógł nie znać *Rękopisu Potockiego* (przynajmniej w przekładzie pióra E. Chojeckiego) ani *Le juif errant* Sue'a – powieści podobnie osadzonej na kilku kontynentach i na przestrzeni kilku stuleci jak jego nowela. Od natychmiastowego (1845) przekładu na język polski tej ostatniej⁴ datuje się początek polskiej recepcji chrześcijańskiej legendy, do tej pory mało rozpowszechnionej. Cztery lata później ukazuje się broszura nawiązująca do wątków pasyjnych legendy, *Historia o Wiecznym Żydzie z Jeruzalem imieniem Ahaswerus...*⁵, która doczeka się dwóch przedruków (ostatni w 1927 roku). Dawne podanie o wędrującym Żydzie zaciękawi i filologów, i pisarzy, takich jak Jan Karłowicz (1873), Bolesław Czerwieński (1874) oraz Adolf Dygasiński (1886)⁶.

Postać Ahaswerusa zainteresowała w tym samym czasie także żydowskie środowiska asymilowane, ale w zupełnie innym – autobiograficznym – duchu. W 1876 roku Maurycy Gottlieb przedstawił siebie jako perskiego króla Ahaswera, jednocześnie czyniąc aluzję do dramatycznych losów jego żydowskiego imiennika. W 1899 roku Samuel Hirszenberg malował siebie jako Żyda tułacza, obszarpanego i uciekającego między krzyżami i trupami (il. 1–2, obraz od dawna wystawiony w Israel Museum w Jerozolimie). Podobną interpretację autobiograficzną, czyniącą z Ahaswera symbol wykluczenia i *Judenschmerz*, podzielał poeci i dramatopisarze żydowskiego pochodzenia⁷, jak Franciszka Arnsztajnowa w wierszu *Przybłąda* (1896) czy Jan Stur w *Człeku wędrownym*. Również Julian Tuwim nawiąże do tego wątku w młodzieńczym wierszu *Gorycz* (dedykowanym „Wszystkim Polakom-Słowianom”) oraz w kultowym *Zydku* (1925); szaloną i rozpaczliwą wędrówkę opisze zaś Mieczysław Braun w poemacie *Ahaswer*. W tymże samym roku co *Bezrobotny Lucyfer* ukazał się dramat *Zwycięstwo Ahaswera* Juliusza Feldhorna, w którym postać wędrowca o „płomiennej głowie” zostaje osa-

Polonia Book Fund, Londyn 1981; *Dbs – Dziennik bez samogłosek*, Warszawa 1990; *Ww – Wybór wierszy*, oprac. A. Dziadek, Wrocław 2008.

⁴ E. Sue, *Żyd wieczny tułacz*, Warszawa 1845; inne polskie wersje jego powieści ukazały się w latach 1873, 1905 i 1926.

⁵ *Historia o Wiecznym Żydzie z Jeruzalem imieniem Ahaswerus, który mówi, że żył przed ukrzyżowaniem Chrystusa i przez wszechmocność Boga jeszcze do dnia dzisiejszego żyje*, Mikołów 1849.

⁶ Por. G.K. Anderson, *op. cit.*, s. 406; S. Makuch, *Motyw Żyda Wiecznego Tułacza w piśmiennictwie polskim do 1939 r. Próba typologii źródeł*, „Literatura Ludowa” 2014, 58, nr 4–5, s. 51–60.

⁷ Daleki od aktualizujących tendencji jest *Notatnik Szymona de Geldern* (1907) B. Wina-wera, w którym tytułowy Żyd tułacz wspomina o prześladowaniach Żydów od średniowiecza aż do XVIII wieku.

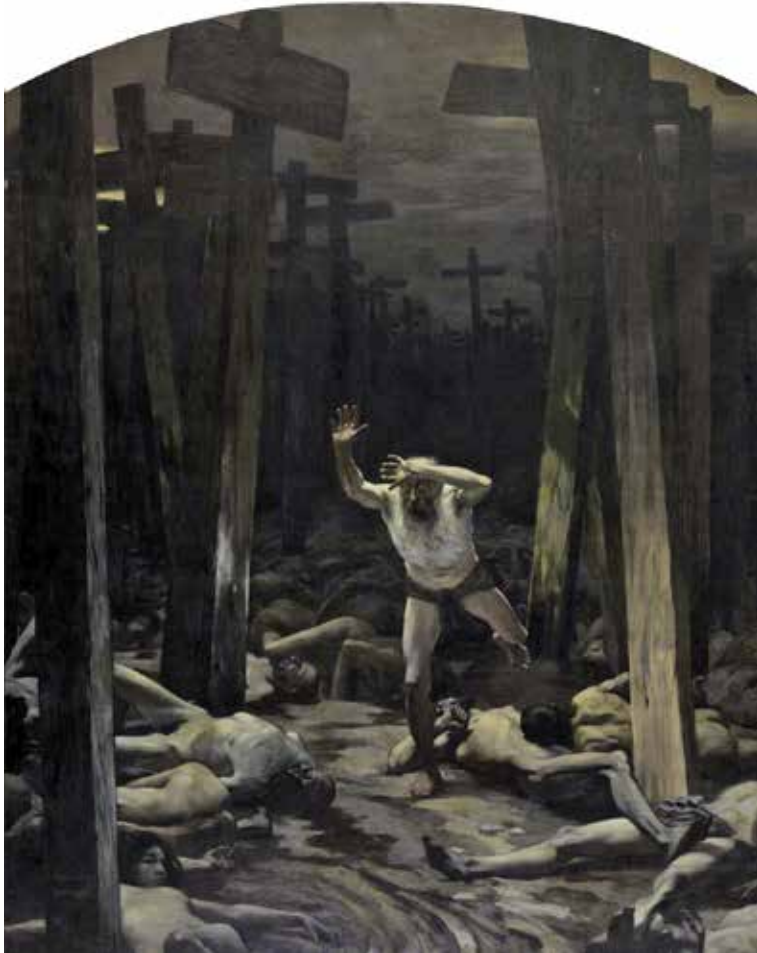


M. Gottlieb, *Autoportret jako Ahasverus*, 1876, Muzeum Narodowe Kraków.

dzona we współczesnych konfliktach społecznych, na tle gwałtownego, lecz daremego buntu robotników⁸.

Należy również wspomnieć o rozpowszechnieniu legendy w europejskiej kulturze popularnej. Po jej tradycyjną wersję sięga kino: w ciągu niespełna 30 lat powstaje aż pięć filmów: od pionierskiego krótkometrażowego Georges'a Méliès'a (1904) do ekspresjonistycznej trylogii R. Reinerta (1917),

⁸ F. Arnsztajnowa, *Przybłęda*, „Izraelita” 1896, n. 12, następnie w *Poezje*, Warszawa 1911, s. 7–12; J. Tuwim, *Gorycz*, [w:] *idem, Juwenilia 2*, red. T. Januszewski, A. Bałakier, Warszawa 1990, s. 102; [Żydek] „Skamander” 1925, nr 40, s. 235; J. Stur, *Człek wędrowny*, Lwów 1921, 1924²; M. Braun, *Przemysły. Poezje*, Warszawa 1928, s. 53–56; J. Feldhorn, *Zwycięstwo Ahaswera*, Warszawa 1926.



S. Hirszenberg, *Żyd wieczny tułacz*, 1899, The Israel Museum, Jeruzalem

od *L'ebreo errante* U. Paradisiego (1916) do filmu Luitza-Morata (1926), w którym grał Antonin Artaud, aż po brytyjski *The Wandering Jew* Maurice'a Elveya (1933). W tym ostatnim tytułowy bohater, spalony na stosie przez hiszpańską inkwizycję, otrzymuje boskie wybaczenie i odkupienie swoich grzechów.

W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku takie pozytywne ujęcie wędrującego Żyda zaczęło rozprzestrzeniać się także w różnych sektorach europejskiego judaizmu, które dopatrywały się w chrześcijańskim podaniu pewnego pokrewieństwa z judaistycznym mesjanizmem, a szczególnie z legendą o żydowskim mesjaszu, wędrującym w czasie i przestrzeni (motyw obecny

w kilku *midraszach*) i pomieszkującym u bram Rzymu⁹. W dramacie w języku jidysz Dawida Pińskiego *Der Eibiger Yied* (*Wieczny Żyd*, 1906), przedstawianym w 1919 roku w Rosji, we Francji i w Polsce przez żydowski zespół Habima, opowiada się o mesjaszu urodzonym w dniu zniszczenia świątyni w Jerozolimie. W ten sposób ta postać z legendy chrześcijańskiej – i w dużej mierze antyjudaistycznej – stała się symbolem cierpień żydowskiej biedoty; widać to i w obrazach Chagalla, gdzie mieszają się autobiografizm, oniryzm i nadprzyrodzoność (*Żyd z kijem*, 1913; *Nad Witebskiem*, 1914; *Żyd wieczny tułacz*, 1923–1925)¹⁰, i w eseju Josepha Rotha *Juden auf Wanderschaft* (1927).

Należy też pamiętać o szerokim rozpowszechnieniu legendy w całej Europie, gdy w obliczu intensywnego zainteresowania się kina jego tradycyjną wersją powstają nowe interpretacje, bliższe napięciom i dramatom współczesności. Wystarczy pomyśleć o roli przypisywanej błędzeniu i „wykorzenianiu” przez myśliciela Lwa Szestowa, bardzo uważnego na kulturowe skrzyżowania kultury narodowej i żydowskiej¹¹, lub o refleksji Spenglera, przypisującego powstanie dawnej legendy niezdolności świata chrześcijańskiego do zrozumienia silnego poczucia żydowskiej wspólnoty, niezwiązanej z żadną ziemią¹².

Szczególnie interesująca jest wersja mitu promowana przez lewicowe formacje polityczne, w Europie Środkowo-Wschodniej liczące wielu członków pochodzenia żydowskiego. Teraz Żyd wieczny tułacz przestaje być symbolem biernej kondycji życia w diasporze; staje się bohaterem epokowej samoemancypacji. Socjaldemokrata Victor Adler pisał w 1932 roku: „Socjalistyczne społeczeństwo doprowadzi Ahaswerusa, Żyda wiecznego tułacza, do jego ostatecznego spoczynku!”¹³. Postać Ahaswerusa łączy się teraz także z projektem zbudowania żydowskiego państwa. W narracji sy-

⁹ Por. H. Pedaya, *The Wandering Messiah and the Wandering Jew: Judaism and Christianity as a Two-Headed Structure and the Myth of His Feet and Shoes*, [w:] *Religion und Politik*, red. G. Palmer, T. Brose, Tübingen 2013, s. 78. O wątku wędrującego mesjasza u bramy Rzymu por. A. Berger, *Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 1977, t. 44, s. 1–17. Niewykluczone, że Wat odniesie się do tego, pisząc do żony w 1947 roku: „jestem w Rzymie. [...] – Żyd wieczny tułacz w Rzymie – gdzie zresztą ma być, jak nie w Rzymie?” (A. Wat, *Korespondencja cz. 1*, wybrała, opracowała, przypisami i posłowiem opatrzyła A. Kowalczykowa, Warszawa 2005, s. 649).

¹⁰ Por. J.L. Bricchetto, *The Wandering image: converting the Wandering Jew* (praca dyplomowa), Nashville 2006, s. 52–55.

¹¹ J. Deutsch-Kornblatt, *The Apotheosis of Exile: Jews and the Russian Religious Renaissance (the Case of Lev Shestov)*, „Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures” 2003, 57, January, s. 129.

¹² O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, zweiter band, *Welthistorischen Perpektiven*, München 1922, s. 391.

¹³ V. Adler, *Über die Judenfrage*, „Arbeiter-Zeitung” z 22.05.1932, [cyt. za:] A. Lichtblau, *Ambivalent Modernity: the Jewish Population in Vienna*, „Quest CDEC Journal” 2011,

jonistycznej pojawia się w dwuznacznej formie: z jednej strony symbolizuje wykorzenienie i prześladowanie (obraz Hirszenberga stał się „klasyczną ikoną” syjonizmu)¹⁴, z drugiej przedstawia początek nowej ery i tytaniczne przebudzenie narodu¹⁵. W 1901 roku, podczas V Kongresu Syjonistycznego w Bazylei, wystawiono rzeźbę *Żyd Wieczny tułacz* dłuta Alfreda Nossiga (il. 3), prezentującą wyjątkowo tytaniczną postawę i przypominającą *Mojżesza* Michała Anioła.

Syjonistyczna konsekracja legendarnej postaci została definitywnie usankcjonowana przez niemy film Ottona Kreislera *Der ewige Jude – Theodor Hertzl* (1921), poświęcony twórcy syjonizmu. Jak zauważa Brichetto, Ahaswerus Nossiga przedstawiał „a symbol of national and cultural revival”, emanujący „a sense of urgency, autonomy, and action [...], a bridge between past and future, connecting a familiar image with a new political purpose”¹⁶.

Coraz częściej Żyd wieczny tułacz przybiera role związane z terażniejszością, stając się metaforą diasporycznego wyobcowania w społeczeństwie chrześcijańskim lub karykaturą współczesnych włóczęgów żydowskich (lub uważanych za takich), takich jak Trocki (il. 4), Charlie Chaplin czy Kafka i jego bohaterowie¹⁷. Jego postać dąży teraz do uniwersalizacji – do tego stopnia, że w literaturze pojawiają się wersje niemające wiele wspólnego z tematem żydowskim, jak opowiadanie Rudyarda Kiplinga *The Wandering*

October, s. 175, <https://www.quest-cdecjournal.it/ambivalent-modernity-the-jewish-population-in-vienna/> (dostęp: 1.09.2022).

¹⁴ R.I. Cohen, M. Rajner, *The Return of the Wandering Jew(s)*, [w:] *Samuel Hirszenberg's Art*, „Ars Judaica” 2011, 7, s. 33.

¹⁵ Podobna wizja inspirowała sonet *Tisza B'Ab* K. Rosenfelda: w dniu zniszczenia jerozolimskiej świątyni Ahaswer marzy, że „z przodków kości / Z popiołów wstanie wolna znów Judea!”. Zob. *Literatura polsko-żydowska*, red. Z. Kołodziejska-Smagala, M. Antosik-Piela, Kraków 2017, s. 34.

¹⁶ J.L. Brichetto, *op. cit.*, s. 20, 18.

¹⁷ O Trockim por. S. Makuch, *op. cit.*, s. 59–60. W artykule z „Naszego Przeglądu” z końca lat 20. O. Abeles odczytywał jednoznacznie postać Charliego jako poetycką metaforę wyjścia z „getta” (O. Abeles, *Charlie Chaplin, Żyd wieczny tułacz*, „Nasz Przegląd” 1928, 6, nr 98, s. 4). Recenzent z lwowskiej „Chwili” porównywał dręczący stan Kafkowskiego bohatera *Zamku* do Żyda wiecznego tułacza: „Gdyby nie komentarz Maxa Broda [...], można by sądzić, że Zamek to ojczyzna, mierniczy K., powiedzmy, to jakiś Żyd wieczny tułacz, który chce się osiedlić, ale zarazem drugi Peter Schlemil, bo spotyka się z niechęcią ogółu” ([S.]B. Rosenzweig, *Książki ciekawe. Fr. Kafka, „Das Schloss”*, „Chwila” 1928, nr 3381, s. 8). Jak sugeruje W.A. Strauss, Ahaswera można kojarzyć i z samym Kafką: „Kafka is Ahaswerus, the Wandering Jew, and he is also the embodiment of the special 20th century variation of the type: assimilated and yet not assimilated, attached to Judaism and yet detached from it, knight-errant and dragon; an emissary who is entrusted with a message he has not properly heard or clearly understood; liberator-hero whose strength is his weakness; a Parsifal – but this one is an ‘impure fool’ – who asks too many questions and never the right one” (W.A. Strauss, *On the Threshold of a New Kabbalah: Kafka's later tales*, New York 1988, s. 94).



A. Nossig, *Der ewige Jude*, rzeźba wystawiona w latach 1899–1900 w Paryżu, Berlinie i Warszawie (być może zaginiona)

Jew (ze zbioru *Lif's Handicap*, 1891), którego tytułowy bohater, wystraszony perspektywą śmierci, wyrusza w podróż wokół świata, wysłuchawszy głosu deklarującego, że idąc z zachodu na wschód, zyska się dzień życia.

Nie wyklucza to jednak dalszego sięgania po antysemickie wycieczki, nawet przez pisarzy żydowskiego pochodzenia: w opowiadaniu *Götter a. D.* Carry Brachvogel przemysłowiec Sam A. Hasveros jest człowiekiem całkowicie zdominowanym przez pragnienie zemsty i starającym się na wszystkie sposoby skoligacić swoje dzieci z potomkami europejskiej arystokracji.

Na większą uwagę zasługuje powieść *Zielona Twarz* (1916) Gustava Meyrinka, w której ezoteryczny transformista Ahaswer i równie prote-



M. Chagall, *Nad Witebskiem*, 1914, Art Gallery of Ontario, Toronto.

uszowy prorok Eliasz (zwiastun mesjasza w tradycji judaistycznej) znajdują się w centrum światowego mesjańskiego fermentu, którym są objęci nawet Zulusi¹⁸. Postać Żyda wiecznego tułacza obejmuje teraz wielorakość znaczeń i symboli, poddanych – jak pisze Mona Körte – „nieskończonym permutacjom”¹⁹. Meyrinkowski Żyd wieczny tułacz to zarazem istota ludzka i nadprzyrodzona, spiskowiec, mesjański prorok, szarlatan i symbol życia wiecznego. Sześć lat później inny wybitny pisarz europejski zreinterpretuje gruntownie pradawną legendę, czyniąc również z Leopolda Blooma mieszkankę archetypów: uczestnika wielu kultur (*Jewgreek*), *Everymana*, Ulyssesa i Żyda z diaspory²⁰.

¹⁸ Powieść została przetłumaczona na język polski w 1922 roku. Venclova wskazuje na *Golem* (1915) jako możliwe źródło innego Watowskiego opowiadania – *Sprzedawcy snów* (Aleksander Wat obrazoburca, ed. cit., s. 136).

¹⁹ M. Körte, *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*, Frankfurt am Main 2000, s. 239–265.

²⁰ B. Chettye, *Constructions of „the Jew” in English Literature and Society: Racial Representations, 1875–1945*, Cambridge 1993, s. 211–212.

Chrześcijaństwo jako „tragedia żydowska” czy „religia żydowska”?

Nie będzie teraz zbytecznym wymienić kilka aspektów kształcenia rodzinnego i religijnego Aleksandra Wata. Przyszły pisarz, o żydowskim imieniu Eliasza (w rodzinie nazywano go również Szymkiem), pochodził z rodziny związanej po mieczu z chasydyzmem, ale otwartej na kulturowe i artystyczne bodźce współczesności. Jego ojciec, Mendel-Michał Chwat, z zawodu księgowy, był nie tylko „renomowanym kabalistą”, pozostającym w bliskich relacjach z ostatnim cadykiem Góry Kalwarii (Ger) Abramem Mordechajem Alterem, lecz także „czytaczem” otwartym na filozofię i literaturę, wykazującym silne zamiłowanie do Plotyna, Kierkegaarda i Nietzschego. Według Aleksandra nie życzył sobie, aby „dzieci szły jego drogą, bo wiedział, że nie jest to możliwe”²¹. Mieszkająca z rodziną chrześcijańska niania, Anna Mikulak, była z nią niesamowicie zżyta. Często zabierała ze sobą małego Aleksandra-Eliasza na katolickie nabożeństwa (*Dbs*, s. 264–265; *Ww*, s. 298).

Przyszłego pisarza od dzieciństwa przyciągały krzyżowania się światów żydowskiego i chrześcijańskiego. W okresie wczesnej młodości, gdy pisał *Żyda wiecznego tułacza* i czytał ojców Kościoła (*Mw* II, s. 211), czuł się „ciągle w kręgu” między jedną a drugą religią. Pomimo jego zawieszenia i uważania się „za kosmopolitę” (*Mw* I, s. 359) nie należy jednak całkiem uwierzyć jego młodzieńczych deklaracjom na temat niechęci do kultury żydowskiej. Według Władysława Panasa w ezoterycznym i eksperymentalnym *Ja z jednej strony i Ja z drugiej strony mego mopsożelaznego piecyka* z 1919 roku można dopatrzeć się pewnych nawiązań do kabalistów (żydowskiego Abrahama Abulafii, śniącego o pobudzeniu chrześcijan do judaizmu, oraz katolika Rajmunda Lulla, marzącego o nawróceniu Żydów i Arabów poprzez *ars combinatoria*)²². Czeska badaczka Michala Benešová spostrzegła również aluzje do midraszowego traktatu o wymiarach Bożego ciała, *Sziur koma*, w wierszach *Policjant* (1924) i późniejszym *Tej znów nocy, dobrze po północy...*²³. Badacze zgadzają się obecnie, że świadomość przynależności do żydowskiego narodu pozostała zawsze odczuwalna w życiu i twórczości Wata. Autor *Ciemnego świcidla* nie przestawał zresztą odwoływać się do genealogii swojej „fantastycznej rodziny”, obejmującej wybitnych przedstawicieli żydowskiego mistycyzmu: „Raszi” (rabina Szloma ben Itzhaka) z Troyes, kabalistę Izaaka ben Solomona Lurię, chasyda Izraela ben Szab-

²¹ *Mw* II, s. 209–210; por. *Dbs*, s. 264–265.

²² W. Panas, „Antykwariat anielskich ekstrawagancji” albo „święty bełkot”. Rzecz o „Piecyku” Aleksandra Wata, „Teksty Drugie” 2001, nr 1, s. 113–118.

²³ M. Benešová, *Ve světle kabały: židovská mystika v polské literatuře meziválečného období*, (Disertační práce), Praha 2015, s. 151–152, 129.

taja Hepsteina, zwanego Maggidem, i Izraela Elijaha Joshuę Trunka, gaona i poska z Kutna²⁴.

Mimo ewidentnego pociągu do marksizmu i niechęci wobec przedstawicieli Kościoła („trwało to wieki, milion księży z ambon i miliony katechetów pouczyły z pokolenia na pokolenie o perfidnych Żydach, o narodzie ludobójców”, *Mw* II, s. 335) już w okresie międzywojennym autor *Piecyka* odczuwał zarazem niejasne ciągoty ku katolicyzmowi. Decyzja późniejszej konwersji, która została zrealizowana dopiero na początku lat 50., była podyktowana różnorodnymi motywacjami: dążeniem do ekumenizmu, protestem przeciw stalinizmowi, nadzieją na zaradzenie cierpieniu psychofizycznemu²⁵. Nawrócenie nie zerwało jednak więzi pisarza z judaizmem – do tego stopnia, że badacze dyskutują o jego „złożonej maranicznej tożsamości” i nazywają go „potomkiem żydowskich mistyków”²⁶. Przekonaniu, że Jezus był „Żydem od alfy i [sic!] omegi, najwyższym wcieleniem nie tylko psychologii żydowskiej, ale i losu żydowskiego” (*Mw* II, s. 335), i marzeniu o ekumenicznym pojednaniu towarzyszyło jednak silne poczucie porażki, o czym świadczą te dwa fragmenty z *Dziennika bez samogłosek*:

Co mnie dzieli od katolicyzmu? Bo i ja byłem, bywałem na drodze do Damaszku. Co? – poza ciągiem moich ojców, których katolicyzm rzeczywiście palił na stosach i udręczał w gettach, poza ich głosem: *remember*, który brzmi z dna każdej duszy Żyda (chrześcijańska tragedia żydostwa odzwierciedla się nieźle w paraboli o ojcu Hamleta). Ale właśnie ten głos *remember* domaga się pojednania, wzajemnego grzechów odpuszczenia, jako naturalnego wszelkiej tragedii epilogu (*Dbs*, s. 90). Nie mogę pozbyć się przeświadczenia, przekonania, że chrześcijaństwo jest religią żydowską i że nikt bardziej od nas nie jest do niej powołany. Chociaż zostałem odtrącony (*Dbs*, s. 232).

Historie Natana

Pora zreasumować nietypowe przygody Watowskiego *Żyda wiecznego tułacza*, rozpoczynające się na początku XX wieku i rozwijające się w *continuum* epokowych wydarzeń. Chasyda Natana, pobożnego ucznia jesziwy,

²⁴ Wat chętnie wspominał o swojej „fantastycznej rodzinie” (por. *Mw* I, s. 305; *Mw* II, s. 210, *Dbs*, s. 242, *Ww*, s. 296, 304–305). Identyczne nawiązania do „rodu kapłanów” powtarzają się w wierszu *Próba genealogii*.

²⁵ „W mistycznej kompensacie szukałem ratunku w chrzcie, wierzyłem gorąco, chciałem wierzyć, że ten akt sakramentu [...] da mi łaskę i siłę, i radość ich znoszenia. Ale już w momencie tego aktu czułem z rozpaczą, że jest chybiony, że nie został przyjęty, że nie «przyjął się na mnie», że zostałem powołany, ale niewybrany, że Jestem odtrącony” (*Dbs*, s. 231).

²⁶ P. Bogalecki, *op. cit.*, s. 305; A. Stęplewski, *op. cit.*, s. 173–180.

czeka inicjacyjna podróż z Żebrzydowa, wymagowanego galicyjskiego sztetla, w poszukiwaniu swojego patrona i mentora, barona Goulda. To plutokrata i wychrzta, mający „syna, kleryka w Rzymie”, ale chodzący również w Sądny Dzień do synagogi i ekumenicznie subsydiujący „misje, zakony, sekty, klasztory tybetańskie, bethamidrasze” (BL, s. 55). Zostawszy jego sekretarzem w Nowym Jorku, Natan przedkłada mu plan stworzenia „arki przymierza między Żydami a Europą, między Zachodem a Wschodem” (BL, s. 64), który doprowadzi do radykalnej zmiany w stosunkach chrześcijańsko-żydowskich dzięki powstaniu „teokracji komunistycznej”, godzącej w siebie katolicyzm i komunizm. To groteskowa kwadratura koła, nie tylko reasumująca radykalizm młodych pokoleń Żydów uciekających od tradycji ojców, lecz także scalająca w sobie dwa przeciwstawne bieguny, pomiędzy którymi szamotał się dwudziestoparoletni Aleksander-Eliasz.

Natan odwołuje do wspólnych źródeł judaizmu i chrześcijaństwa:

Połączmy nasz punkt wyjścia z krzewem płonącym Mojżesza, z Kalwarią, z Marksem. Cóż za gigantyczna i jasna panorama dziejowa! Widzimy dwie potężne rzeki wyrrywające się z prastarego potoku koczowniczego plemienia chanaańskiego, który był naiwną pierwotną ich jednością. Widzimy, jak złobiąc świat [...], piętząc góry, jednoczą się znów (BL, s. 67–68).

Porzuciwszy naukę nad *Gemara*, były chasyd poświęca się ekonomii politycznej i materializmowi dialektycznemu, uwielbia „żarliwie Chrystusa”, a zarazem ulega fascynacji leninowską dialektyką. Do tego punktu rewolucyjny program Natana może przypominać cieszące się dużą popularnością w ówczesnej Polsce teorie o żydowskim spisku i „żydokomunii”. Pod tym względem Natan wydaje się należeć do tego samego rodowodu co Pankracy z *Nie-boskiej komedii* Krasieńskiego, o którym Gilbert Keith Chesterton (mający niebłahy wpływ na poetykę *Bezrobotnego Lucyfera*) pisał w 1924 roku:

It is evidently taken for granted that whatever the real excuses for the revolution, at the earlier stage, when the revolution is a conspiracy, it must be a conspiracy of the Jews. It is notable that it is especially a conspiracy of the Jews who do not call themselves Jews, or, as the poet puts it, of the baptised, Jews. The whole story of the popular revolt begins in a sort of secret Sanhedrin, in which this Jewish plot the destruction of our society. Almost in the exact terms which have since been attributed to the Elders of Zion. [...] Krasieński must have perceived this element od Bolshevism, either because it was quite obvious even then in Eastern Europe, or because he was a man of extraordinary penetration and prevision²⁷.

²⁷ G.K. Chesterton, *Preface*, [w:] Z. Krasieński, *The Un-divine Comedy*, trans. by H.E. Kennedy, B.A. and Z. Umińska, Introduction by A. Gorski, London–Warszawa b.d.

Opisując niesamowity awans społeczny prowadzący Natana z błotnistej sztetli na tron św. Piotra, Wat chciał sparodiować antysemicką narrację o żydowskiej żądzy zdominowania świata, utożsamiającą bolszewizm z żydostwem²⁸. Przeplatał ją z legendarną postacią Torquemady – potomka żydowskich *conversos*, który inspirował *Legendę o Wielkim Inkwizytorze* Dostojewskiego. Ale oczywiście jego nowela proponuje coś bardziej zagadkowego niż samą groteskową satyrę. To, co naprawdę go interesuje, to masowy fenomen radykalizacji młodych Żydów, „uwięzionych dziwnym splotem syjonizmu, katolicyzmu i komunizmu” (*BL*, s. 68–69). To dlatego Natan przechodzi kolejną transformację: nawróciwszy się na katolicyzm, wspina się na wszystkie szczeble hierarchii kościelnej, aż w 1965 roku zostaje wybrany na tron papieski jako Urban IX. Tak realizuje się w pełni jego wizjonerski program: powstaje teokracja żydowsko-chrześcijańska, gwarantująca ortodoksyjność doktryny z pomocą nowej inkwizycji. Pokonawszy chińską armię, w 1985 roku Żydzi, nawróceni na katolicyzm, zakładają system pa-poeczaryczny.

Ale autor *Bezrobotnego Lucyfera* nie poprzestaje na tym i wykonuje kolejną wolę narracyjną. Niezlomna grupa antysemitów, dowodzona przez *Yankee* Johna Forda (modelowanego na znanego amerykańskiego przemysłowca i zacieklego antysemitę Henry’ego), znajduje schronienie w ostatniej twierdzy judaizmu, Żebrzydowie, skąd pochodzili Natan i baron Gould. Zostają jednak zauroczeni Talmudem oraz kabałą i nawracają się na judaizm.

Dzięki nieśmiertelności żydowskiego papieża historia toczy się wojnami, krucjatami i prześladowaniami aż do IV tysiąclecia n.e. Kończy się sceną identyczną z początkową: w błotnistym Żebrzydowie inny młody człowiek o imieniu Natan, latorośl nawróconych antysemitów, myli twarz księdza (potomka dawnych Żydów) z twarzą rabina (potomka dawnych antysemitów), dokładnie jak jego imiennik sprzed tysiącleci.

Podobnie jak w reinterpretacjach Meyrinka i Joyce’a, koncentrujących w postaci Żyda wiecznego tułacza sprzeczne aspekty, Wat rezygnuje z podstawowych elementów legendy (wyparcia się Chrystusa, potępienia, wiecznego błędzenia, wybaczenia) na rzecz wersji silnie uwikłanej w historię, czyniącej aluzję do nietolerancji wobec inaczej myślących i innowierców.

[1924], s. IX. Książka była od razu recenzowana w „Wiadomościach Literackich” (1924, nr 4, s. 1).

²⁸ Wątki antysemickie w noweli Wata mają czysto parodystyczny charakter. Opowieść o chasydzie z błotnistej sztetli, który wstąpił na tron św. Piotra, prowadzi je do absurdu; nie ma więc sensu interpretacja ich jako objawu żydowskiego *Selbsthassu*, jak u A. Stęplewskiego („Najdobitniej wyrażony jest ten antysemityzm w *Lucyferze*”, *op. cit.*, s. 177–178). Por. T. Venclova, *op. cit.*, s. 149.

Teorie spiskowe i metahistoria

Historie Natana nawiązują więc do wielu wątków: nie tylko do antysemitycznej narracji i społeczno-politycznych losów diaspory, lecz także do eschatologicznej i metahistorycznej roli judaizmu. Niewykluczone, że nihilistyczną wizję skojarzoną z legendą Żyda tułacza Wat zapożyczył od Sorena Kierkegaarda, filozofa wysoce cenionego przez jego ojca. Duński filozof postrzegał judaizm jako zestarzałą, nieaktualną religię²⁹ i interpretował legendę o Ahaswerze jako symbol „porzucenia przez Boga, nihilizmu i wyobcowania” ówczesnej „epoki rozpacz”, nazywanej przez niego „epoką Żyda wiecznego tułacza”³⁰.

Jak wspominałam wcześniej, w Watowskiej noweli rozbrzmiewają również antysemityczne teorie spiskowe. Żydzi pojawiają się tu jako jednorodna i groźna masa. Postacie zostały przedstawione w karykaturalny sposób: osierocony na skutek pogromu Natan przechodzi bez wewnętrznego oporu od gorliwej religijności do równie mesjanistycznego radykalizmu, a Gould przypomina finansistę Bleisteina – „semickiego wiedeńczyka z Chicago” z Eliotowskiego wiersza *Burbank with a Baedeker: Bleistein with a Cigar* (1919). W zdumiewających transformacjach Natana nie należy jednak dopatrywać się tylko parodii stereotypowego dyskursu o judaizmie pozbawionym prawdziwej wiary, lecz także pionierskiej refleksji nad losami żydowskiej młodzieży, przechodzącej od żydowskiego mistycyzmu do ideologii XX wieku. Już na początku noweli Natan wyraża swoje oświadczenie woli:

Nastal czas, abyśmy zrewidowali stosunek nasz do chrześcijaństwa. Iluż widziałem młodych Żydów płonących uwielbieniem Zbawiciela, bijących czoła o zimny marmur kościelny! Ilu widziałem ich uwięzionych dziwnym splotem syjonizmu, katolicyzmu i komunizmu. Miliony Żydów wschodnich w mistyce, owej dusz mutacji, otrząsają się ze strupieszalej chińszczyzny rabinizmu (*BL*, s. 68–69).

Takie scalenie katolicyzmu i komunizmu, prowadzące do teokratycznego terroru, jest zatem groteskową projekcją postaci „księdza-Żyda-komunisty”, którą Wat – jak wyraźnie stwierdził w *Moim wieku* – obserwował wśród młodych Żydów uciekających ze sztetlów (*Mw I*, s. 305). Pod tym względem Natan przypomina Leona Naphtę z *Czarodziejskiej góry*, wydanej zaledwie dwa lata wcześniej. Mannowski jezuita jest galicyjskim Żydem ocalałym

²⁹ Wat wtórował mu w *Moim wieku*: „judaizm jest oczywiście *passé* jako religia” (*Mw II*, s. 209).

³⁰ Por. S.D. Podmore, *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*, Bloomington Indianapolis 2011, s. 90; G.B. Connell, *Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity*, Cambridge 2016, s. 53–66.

z pogromu, wyznającym hybrydę katolicyzmu i komunizmu. W odróżnieniu od niemieckiego pisarza Wat nie czyni jednak z Natana żadnej demonicznej postaci, zalatującej „prócz zapachu kadzidła zapachem siarki”³¹, a wręcz przeciwnie, odzwierciedla w nim wewnętrzne rozterki swojego pokolenia.

Wat był jednak świadom i innych interpretacji zadawanych przez współczesność Żydowi wiecznemu tułaczowi. W tytułowej noweli zbioru (*Bezrobotnym Lucyferze*) pojawia się dwóch innych wiecznych wędrowców: sam Lucyfer, przechodzący przez tysiąclecia i ulegający różnym transformacjom (na końcu przemienia się w Chaplina – postać odczytaną przez współczesnych jako Żyda wiecznego tułacza, por. przyp. 17), oraz aszkenazyjski handlarz uliczny – niczym groteskowa wariacja wzruszających postaci z eseju *Juden auf Wanderschaft* Rotha:

[...] sprzedawca był gadatliwy i opowiedział Lucyferowi dzieje swojej tułaczki po Europie. Był to wąty mężczyzna o brzydkich, semickich rysach. Uciekł przed poborem za granicę, w Berlinie pracował w fabryce gilz, w Paryżu sprzedawał gazety i kokainę, w Brukseli – odkurzacze elektryczne, w Barcelonie – pomarańcze, w Szwajcarii – zegarki (*BL*, s. 34–35).

Przedstawiając wszystkich Żydów jako współczesnych maranów, Wat wprowadza do historii zasadę przemienności (wynik działania zależy od kolejności elementów, na których wykonuje się to działanie; wymieniając role historycznych „aktorów”, prześladowania i masakry powtarzają się tak samo):

W 2380 roku w samej Hiszpanii zginęło dwa tysiące starozakonných antysemitów. Tak prześladowca stał się prześladowanym, a prześladowany prześladowcą. Tak w imię Chrystusa Izrael mścił się na swoich wrogach (*BL*, s. 74).

Historia powiela więc wydarzenia uważane za niepowtarzalne, ale teraz widzimy w nich symetrycznie aspekty destrukcyjne i już nie potrafimy rozróżnić oprawców i ofiar. Ten fakt musiał wywołać pewne zakłopotanie wśród recenzentów *Bezrobotnego Lucyfera*, na ogół bardzo życzliwych wobec Watowskich nowel. Wybuchowy ładunek *Żyda wiecznego tułacza*, w którym nie ma opozycji dobra i zła ani chrześcijaństwa i judaizmu, w latach 20. nie wzbudził prawie niczyjej uwagi³². Nikt wtedy nie dostrzegł, że niemożliwość

³¹ To definicja G. Herlinga-Grudzińskiego, niepodzielającego zrozumienia Wata dla tego fenomenu (G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, t. I, 1971–1981, Kraków 2011, s. 553).

³² Jedyńy wyjątek stanowił L. Pomirowski, który nie ganiać „relatywizmu pojęć” Wata, wyczuwał u niego „półświadomy, podziemny proces docierania do sprężyn wszelakich relatywizmów, tęsknotę do jakiejś jednoczącej bezwzględności wszystkich tych rozkładających względności życia” i zastanawiał się: „czy sceptycyzm i do krańca doprowadzony relatywizm

rozdzielenia między autentycznymi **żydami** a autentycznymi chrześcijanami stanowiła kontekst analogiczny do konstrukcji *Człowieka, który był Czwartkiem* (1908, wyd. w Polsce w 1914 roku pod tytułem *Delegat Anarchistów*) Chestertona, w którym grupa niebezpiecznych zamachowców składa się z samych zakamuflowanych policjantów ze Scotland Yardu (z podobnego pomysłu skorzysta wiele lat później Stanisław Lem w szpiegowskim *Pamiętniku znalezionym w wannie*)³³. Nawet wysoko ceniący Chestertona Izaak Deutscher ganił *Bezrobotnego Lucyfera* za nihilistyczne igranie przewracaniem do góry nogami³⁴.

Sekretne aspekty konwersji

W opowiadaniu udzielono nazbyt skąpych informacji o bohaterze noweli: wiemy, że ma on płowe włosy, znane są nam jego miejsce urodzenia, żydowskie i papieskie imię, nieokreślona ambicja. Wat trzyma się z dala zarówno od starożytnych atrybutów Żyda wiecznego tułacza, jak i od prosemickiej wersji, zrodzonej z Goethego i pokrzepionej przez romantyków, pojawiającej się jeszcze w *Passant de Prague* (1919) Apollinaire'a, opublikowanym w „Naszym Przeglądzie” w maju 1924 roku.

Watowski Żyd wieczny tułacz to polimorficzna postać rewolucjonisty i konserwatysty, marana i mesjasza. W przeciwieństwie do swojego pierwowzoru nie znał Chrystusa, nie dręczą go wspomnienia z pradawnych lat, nie jest rozdartym wędrowcem obciążonym ciężarem winy, jak wciąż przedstawiają Ahaswera współczesne karykatury w prasie. Wat starannie unika wszelkiej tragicznej nuty, trzyma się z dala od żydowskich wędrowców spragnionych zemsty, sprawiedliwości czy władzy, stworzonych przez Potockiego, Quineta, Schubarta i Meyrinka. Pozostają jednak pewne aspekty

[...] nie jest – ze stanowiska autora – przewyciężaniem w sobie właśnie relatywizmu? Bo zupełnie wyraźnie spod spodu wyziera tęsknota do jakiejś ‘jehowicznej’ bezwzględności [...]” (L. Pomirowski, *Nowa literatura w nowej Polsce*, Warszawa 1933, s. 185).

³³ Chesterton był pisarzem niesamowicie popularnym w międzywojennej Polsce, m.in. dzięki środowisku „Almanachu Nowej Sztuki”, do którego należał autor *Bezrobotnego Lucyfera*. Wat, ewidentnie zafascynowany autorem *Obrony niedorzeczności, pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, w latach 20. poświęcił mu aż cztery artykuły. Poddał w nich analizie jego „właściwy sobie dar żonglowania paradoksami” (*Czego broni Chesterton*, „Wiadomości Literackie” 1927, nr 25, s. 3). Temu tematowi, do tej pory nieporuszonemu, zamierzam poświęcić osobny artykuł.

³⁴ Deutscher – wówczas przedstawiciel lewicy trockistowskiej i recenzent syjonistycznego „Naszego Przeglądu” – miał nadzieję na powstanie w Polsce „prozy intelektualnej” na wzór twórczości A. France’a, J.B. Shawa i G.K. Chestertona. Nie postrzegając wcale „chestertonizmu” w zbiorze Wata, określał *Bezrobotnego Lucyfera* jako produkt taniej „egzotyczności mózgowej” (I. Deutscher, *Dygresje literackie*, „Nasz Przegląd” 1927, nr 5, n. 156, s. 7).

dawnych wersji mitu: tysiącletnia peregrynacja przez historię, absolutna samotność (jedyna relacja Natana to ta z baronem Gouldem), magiczne przemieszczania i pojawiania się w różnych częściach świata, przedstawiane na wzór chasydzkich pielgrzymek do cadyka³⁵. Z Żydem wiecznym tułaczem, naznaczonym piętnem Kaina, ale i wykonującym boską misję, Natan dzieli także uczestniczenie w dwóch cywilizacjach i eschatologiczną funkcję, czyli chrystianizację Żydów. Tak samo jak on porusza się nie tylko w przestrzeni i czasie, lecz także z jednych wyznania, języka, kultury, klasy społecznej do drugich: jest chasydem, komunistą, mesjaszem, teokratą. Ten fakt pomaga nam zrozumieć jego plan stworzenia „nowej powszechnej religii, zespalającej wszystkie sprzeczności” (BL, s. 68). Samo jego imię, oznaczające po hebrajsku ‘dany przez Boga’³⁶, może przywoływać na myśl jego imiennika, słynnego sabataistę i „proroka” Natana z Gazy (1644–1680), którego ezoteryczne cele dotyczyły nawiązania kontaktu z trzema religiami monoteistycznymi (jego późnym zwolennikiem z XVIII wieku był Jakub Frank, namawiający na konwersję na katolicyzm), albo mądrego bohatera dramatu Lessinga (1779), którego losy przeplatają się z losami krzyżowca i adoptowanej córki chrześcijańskiego pochodzenia.

Imię Natan jest również palindromem. Według kabały umiejętność palindromowego czytania za pomocą mistycznego spojrzenia nadaje słowom wyższą siłę, bo pozwala spoić Inteligencję (*Bina*), odbierającą rzeczywistość od początku do końca, z Mądrością (*Chokhma*), odczytującą ją w odwrotnej kolejności, od końca do początku. Palindromami zajmował się kolejny Natan, uczeń cytowanego Abulafii – kabalista Natan ben Sa’adya Har’ar; razem z nim praktykował *chokhmat ha-tzeruf* – kombinatoryczną technikę liter, którą według Panasa Wat znał dzięki ojcu i stosował ją w *Piecyku* w 1919 roku³⁷.

Palindromowa jest również historia, która od momentu zbiorowego nawrócenia Żydów zaczyna się toczyć na odwrót, replikując prześladowania

³⁵ „Zatrzymywał się pośrodku trotuaru, zwrócony twarzą na Wschód, i modlił się, szepcząc niezrozumiałe hebrajskie modlitwy. Pisano o nim w pismach, umieszczano jego fotografie – Natan nie zwracał na to uwagi, myślał tylko o Baronie” (BL, s. 61).

³⁶ Fakt, że w noweli Wata Żyd wieczny tułacz ma hebrajskie imię, stanowi nowość wobec chrześcijańskiej narracji, w której tytułowy bohater na ogół nosi rzymskie lub chrześcijańskie przezwisko (nawet występujące też w biblijnej Księdze Estery imię Ahasver to hebrajski ekwiwalent perskiego *Xerses*). Tylko w kilku wersjach legendy występuje imię Józef czy Izaak (np. w powieści Dumasa ojca, obok nazwiska Laquedem). Zagadnienie enigmatycznej onomastyki wiecznego tułacza omawiają przenikliwie eseje F. Franceschiniego: *L’Ebreo errante. Dalla Toscana del Quattrocento alla Lombardia di oggi*, Livorno 2023; *idem, Gli erranti nomi dell’ebreo errante. Ambiguità, fratture, innovazioni*, [w:] *L’Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, red. *idem*, S. Grazzini, Roma 2023.

³⁷ W. Panas, *op. cit.*, s. 114–116.

z przeszłości. Jak wspominałam na początku, idea synkretycznej integracji dwóch monoteistycznych religii i cywilizacji dręczyła Wata przez całe życie (~~„Jezus, żydowski syn Maryi, był Żydem od alfy i omegi, najwyższym wcieleniem nie tylko psychologii żydowskiej, ale i losu żydowskiego”, *Mw II*, s. 335~~), nakłaniając go nawet do zadania sobie pytania, jakie historyczne konsekwencje przyniosłoby ich ostateczne zjednoczenie, o czym świadczy ten fragment z początku lat 60.:

Gdyby nie święty Paweł, kto wie, jaki bieg miałyby historia ludzkości [...]. Żydostwo nawróciłoby się na swoją przeciwieństwo religię, na Religię swojej religii, kość z kości, odcedzoną od swojej drugiej skorumpowanej przez historię natury, i z tym chrześcijaństwem żydowskim przyszedłoby do pogan i nawróciłby ich, i nie byłoby ani palenia heretyków, ani [...] prolongacji serii niewolnictw, ani wystąpienia Katarów, ani wojen kozackich, ani zimnej wojny, ani samych bolszewików. Może sprawdziłoby się proctwo Izajasza? (*Dbs*, s. 89).

Pod fantastyczną szatą losy Natana biorą zatem początek od rojeń młodego Wata o zespoleniu dwóch wyznań (dopuścił się on aż fantazji zostania kardynałem i żydowskim papieżem)³⁸. Temat chrystianizacji (nawet wymuszonej) całego narodu żydowskiego, przyspieszającej drugie przyjście Chrystusa, intrygował Wata przez całe życie, chociaż był on świadom jego prześladowczych aspektów – w *Moim wieku* donosił o istnieniu rosyjskiej sekty, która zamierzała przełamać żydowską oporność nawet „wyrżnięciem co do jednego” (*Mw II*, s. 198). To nie przypadek, że już w jego młodzieńczej twórczości nie brak nawiązań do kabały żydowskiej i chrześcijańskiej; jak wspominałam, ustępy *Piecyka* świadczą o znajomości tekstów Abulaffii i Rajmunda Lulla³⁹: pierwszy pieścił ideę nawrócenia wszystkich narodów na judaizm (a nawet udał się do Rzymu, aby przekonać do tego papieża Mikołaja III), drugi zaś marzył o konwersji Żydów. Warto się zastanowić, w jaki sposób w planie Natana legenda o Ahaswerze przeplata się z tematem żydowskiego nawrócenia. Imię wybrane przez niego w momencie wstąpienia na Tron Piotrowy wydaje się czynić aluzje do (krwawych) konfrontacji katolicyzmu i judaizmu: Urban II był promotorem pierwszej krucjaty, po której rozpętał się pogrom reńskich wspólnot żydowskich, w wyniku czego grupa

³⁸ Sam wspominał o swojej megalomańskiej *boutade* z lat 20.: „Mówiłem długo i sugestywnie, z fajerem, że postanowiłem zostać papieżem, rozwijałem plan, że dojdę do kardynałstwa w szybkim czasie i jak przed trzydziestym piątym rokiem życia zostanę wybranym papieżem” (*Dbs*, s. 122). W żydowskiej kulturze istnieje kilka podań o żydowskim papieżu: o legendarnym Andreasie, antypapieżu Anaklecie II (por. E. Prokop-Janiec, „*Żyd wieczny tułacz*”: *dialektyka, publicystyka, katastrofa*, „Teksty Drugie” 1992, 5 (17), s. 77) i papieżu Wiktorze III (XI wiek).

³⁹ Por. przyp. 22.

ocalonych uciekła na ziemię polskie. Urban III był zaś papieżem, z którym mistyk Joachim z Fiore chciał się spotkać w 1186 roku. Myśl religijna tego syna przechrztów, który przypisywał Żydom aktywną rolę w historii i marzył o ich zespoleniu z chrześcijanami, nie była obca Watowi. W *Notatnikach* polski pisarz odwoływał się do „eremity z Kalabrii” i wspominał jego wpływ na filozofię dziejów XIX wieku (włącznie z Mickiewiczem)⁴⁰. Watowska refleksja nad metahistorią nie ma jednak wiele wspólnego z Joachimowymi teoriami na temat postępu historii, lecz przeciwnie, implikuje powrót *à rebours*⁴¹ („wkroczyliśmy w średniowiecze industrializmu” – mówi Natan; *BL*, s. 65), podobny do tego, który zapowiadali współcześnie mu Spengler i Bierdiajew⁴².

Wróćmy do ambitnego projektu chrystianizacji żydostwa sformułowanego przez Natana:

[Żydzi] wynieśli swoją *Torę* [...], stracili swoją odrębność⁴³ po to, aby ją odzyskać i wskrzesić w powszechnym odrodzeniu. Teraz pojmujesz tajemnicę Żyda Wiecznego Tułacza. Powiem wyraźniej: jedynie Żydzi są powołani do tworzenia nowej powszechnej religii, zespalającej wszystkie sprzeczności [...]. Religijni i bezbożni, rewolucjoniści i konserwatywni, oni jedni są predestynowani do odnowienia świata w dyktaturze, opartej na transcendentnym dogmacie. [...] Trzeba więc przede wszystkim, aby Żydzi masowo przyjęli katolicyzm. [...] Kabała przygotowała [Żydów] do Trójjedności. Ich *amor Dei intellectualis* pozwoli im odnaleźć siebie w światowym

⁴⁰ Por. A. Wat, *Notatniki*, red. A. Dziadek, J. Zieliński, Warszawa 2015, s. 335, 559.

⁴¹ Groteskowa inwersja dziejowa *à rebours* jest również obecna w innych nowelach z *Bezrobotnego Lucyfera*, takich jak *Prima aprilis* (inwazja Mongołów, antycypująca najazd Chińczyków w *Nienasyceniu* S.I. Witkiewicza) czy *Królowie na wygnaniu* (powrót do reżimu absolutystycznego i feudalnego).

⁴² W pierwszym tomie *Zmierzchu Zachodu* Oswald Spengler pisał: „die Gegenwart also ein Durchgangsstadium darstellt, das unter gewissen Bedingungen mit Sicherheit eintritt, daß es mithin auch ganz bestimmte spätere Zustände als die modernen westeuropäischen gibt, daß sie in der abgelaufenen Geschichte schon mehr als einmal dagewesen sind und daß damit die Zukunft des Abendlandes nicht ein uferloses Hinauf und Vorwärts in der Richtung unserer augenblicklichen Ideale und mit phantastischen Zeiträumen ist, sondern ein in Hinsicht auf Form und Dauer streng begrenztes und unausweichlich bestimmtes Einzelphänomen der Historie vom Umfange weniger Jahrhunderte” [„teraźniejszość jest zatem etapem przejściowym, który z pewnością wystąpi w określonych warunkach, istnieją zatem także całkiem konkretne państwa późniejsze niż współczesne państwa zachodnioeuropejskie, istniały one już niejednokrotnie w minionej historii [...] przyszłość Zachodu nie jest zatem bezgranicznym ruchem w górę i do przodu w kierunku naszych obecnych ideałów i z fantastycznymi okresami czasu, lecz ściśle ograniczonym i nieuchronnie zdeterminowanym indywidualnym zjawiskiem historycznym o zasięgu kilku wieków” (przeł. G.T.). Zob. O. Spengler, *op. cit.*, s. 54. Dla Bierdiajewa powrót do średniowiecza nie stanowi zaś regresji, lecz nowe odkrycie wartości i umiejętności utraconych przez nowoczesność.

⁴³ Poprawka Wata w edycji z roku 1957 (pierwotna wersja z 1926 roku brzmiała: „przechowywali”). W tej nowej wersji żydowska asymilacja zostaje przedstawiona jako krok dziejowy konieczny do tego, aby dojść do „powszechnego odrodzenia”.

Kościół rybaka Szymona Piotra, w kościele Jana, którego Słowo jest *logosem* Żyda aleksandryjskiego Filona. Nie ludźmy się: Chrystus już dawno przestał nas różnić. Żyd wieczny tułacz pragnie odpocząć [podkr. G.T.]. Jest znużony i chce umrzeć. Znajdzie śmierć pod krzyżem, śmierć, po której nastąpi odrodzenie. Dwa tysiące lat temu zaparł się Chrystusa, dziś, by istnieć, musi go uwielbić (*BL*, s. 68–69).

Niechże czytelnik wybaczy mi ten długi cytat (jedyne, w którym Wat wyraźnie nawiązuje do legendy), potrzebny ze względu na wielorakość nawiązań tekstu. Dawne podanie zostało tu przywołane, by otworzyć perspektywę epokowego końca tułactwa (pod tym kątem plan Natana przypomina cytowane wyżej deklaracje zapowiadające triumf socjalizmu czy syjonizmu). Warto zwrócić uwagę na fakt, że apelując do zjednoczenia „dwóch potężnych rzek”, judaizmu i chrześcijaństwa, Natan cytuje żydowskich filozofów, Spinozę (*amor Dei intellectualis*) i Filona z Aleksandrii (*logos*).

Odwołanie do Barucha-Benedykta można tłumaczyć faktem, że potomek hiszpańskich maranów wyprowadził myśl żydowską na „przestronną i otwartą ziemię wolnego myślenia” i niedogmatycznej refleksji filozoficznej⁴⁴, a nawiązanie do Filona, zestawionego ze św. Janem, powodem, że ten obrońca Żydów jako pierwszy interpretował Biblię przez pryzmat greckiej filozofii i alegorii. Warto przypomnieć, że przywołanie tego samego aleksandryjskiego filozofa występuje i w *Manuscrit trouvé à Saragosse*, właśnie w przemowie Żyda wiecznego tułacza, sarkastycznie nazywanego go „le Platon de la Synagogue”. Powodzenie filozofii Filona zostaje tu przypisane modzie „des religions nouvelles, mélange de judaïsme et de magisme, [...] et partout beaucoup d’astrologie”: Żyd wieczny tułacz gani czasy, gdy „les anciennes religions croulaient de toutes partes”⁴⁵. Jeśli Potocki prawdopodobnie odnosi się do chaotycznego synkretyzmu religijnego w epoce hellenistycznej, Wat nie podziela jego sarkazmu. Może Filon przyciągał uwagę autora *Bezrobotnego Lucyfera* jako pozytywny prototyp *Jewgreek*, przedstawiciela kultury, w której elementy filozofii greckiej zespalały się z mesjanistycznymi i apokaliptycznymi aluzjami, odzwierciedlając własne synkrytyczne marzenia? Scalanie antycznej kultury ze starotestamentową narracją było zresztą myślą przewodnią innych pisarzy żydowskiego pochodzenia z dwudziestolecia, np. Brunona Schulza⁴⁶. Jak wspominałam, Wat, nie inaczej jak Schulz, ulegał kabalistycznym inspiracjom⁴⁷.

⁴⁴ A. Bielik-Robson, *Wprowadzenie. Fenomen Maranizmu*, [w:] *Marani literatury polskiej*, ed. cit., s. 43.

⁴⁵ J. Potocki, *Manuscrit trouvé à Saragosse*, wersja z 1804 roku, XXXVI dzień, *Œuvres* IV, 2, eds F. Rosset, D. Triaire, Louvain–Paris–Dudley MA 2006, s. 372–374.

⁴⁶ W. Panas, *Księga blasku: traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, Lublin 1997, s. 20.

⁴⁷ S. Żurek, *op. cit.*, *passim*.



Plakat do *Le juif errant* Luitza-Morata (pseud. Maurice'a Louisa Radigueta), 1926

We fragmencie *Rękopisu znalezionej w Saragossie* można również uchwycić pewne aluzje do frankistowskiego fermentu, powszechnego w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku także na Podolu – historycznej posiadłości hrabiów Potockich. To, co *Juif errant* tu deklaruje, odnosząc się do epoki hellenistycznej („Bientôt ils ne furent, pour ainsi dire, juifs que de nom. Les livres de Moïse ne furent plus pour eux qu’une espèce de canevas sur lesquels ils dessinèrent à plaisir les allégories et leurs mystères, mais surtout celui de la triple forme” [podkr. G.T.]⁴⁸, można łatwo zastosować i do herezji Jakuba Franka. Właśnie frankizm – pierwsza prawdziwa zbiorowa żydowska asymilacja na ziemiach polskich – mógł stanowić dla Wata rodzaj archetypu późniejszej asymilacji z XIX i XX wieku. Należy pamiętać, że także Gershom Scholem, podziwiający dzieła sabataisty Abrahama Miguela Cardosa, w tych samych latach spostrzegł analogiczną paralełę pomiędzy losami dawnych i nowych maranów⁴⁹. Na bohatera noweli Wata, chociaż jest on wychrzta i papieżem, możemy więc patrzeć jako na marana, „wiernego syna własnego narodu”, tak samo jak ochrzczony Gould (*BL*, s. 55). Jego plan masowego nawrócenia Żydów można porównać do bardziej radykalnych teorii sabataizmu – takich jak doktryna „grzechu świętego” samego Cardosa (według którego mesjańskie dziedzictwo powierza się tylko ukrywającym i zaprzeczającym prawdziwej wierze) czy tezy Jakuba Franka (dla którego apostazja jest aktem świadectwa, a chrzest – nieodzownym krokiem do zbawienia). Nawet deklaracja o „Trójjedności”, obecna już u Potockiego jako „potrójna forma” i uważana przez Natana za prawdę przywłaszczoną przez kabałę, wzmacnia tę hipotezę (Frank wielokrotnie akceptował dogmat o Trójcy Świętej)⁵⁰. Taka interpretacja pozwoli nam lepiej zrozumieć, dlaczego w noweli Wata chrystianizacja wcale nie oznacza końca judaizmu: Natan nie jest żadnym współczesnym Torquemadą; pod jego przywództwem Żydom udaje się zmienić bieg historii, jednocząc judaizm i chrześcijaństwo w cieniu kabały. Za „pasją oskarżycielską i [...] postawą metodologicznego anarchizmu”⁵¹ tej noweli należy jednak dostrzec i inny aspekt: refleksję nad paradoksalnym powrotem zasymilowanych Żydów do „strategii maranizmu”⁵².

⁴⁸ J. Potocki, *op. cit.*, s. 374.

⁴⁹ A. Bielik-Robson, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity Philosophical Marranos*, Londyn – New York 2014, s. 54.

⁵⁰ P. Maciejko, *Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Philadelphia 2011, p. 32, e. 52.

⁵¹ T. Venclova, *op. cit.*, s. 140.

⁵² Wat kojarzył kondycję historycznych maranów z sytuacją Żydów „nawróconych” na komunizm. Maranizm występuje u niego bądź jako niezatarta pamięć o masakrach przodków (hamletyczne *Remember!*), bądź jako konspiracyjna sieć ze współwyznawcami. Przystosowując termin do terażniejszości, pisarz określił jako marański nie tylko „nie spisany system samo-

Paradoksy

W epoce kryzysu, gdy iluzje *belle époque* zostały obalone przez wojnę, kryzys gospodarczy i rewolucję bolszewicką, Wat grał z powszechną niepewnością o przyszłość Zachodu, na ogół przedstawianą przez współczesnych (*R.U.R.* Karela Čapka został opublikowany w 1920 roku, powieść *Metro-polis* – w 1926 roku, jej adaptacja filmowa powstała w 1927 roku) w futurystycznym i dystopijnym kluczu. Chociaż zapowiadał nadejście nowego średniowiecza, nie widział w nim szansy na rewolucję duchową niczym Bierdiajew, lecz wyłącznie nieuchronny powrót epoki krwawych prześladowań.

Chrześcijański mit o wiecznym tułaczem mógłby zainteresować Wata – podobnie jak innych żydowskich myślicieli jego czasów – z innego powodu: bo został przyswojony przez kulturę żydowską, przyjmując nowe i nawet sprzeczne znaczenia. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że w tekstach z lat 20. mianuje on siebie „krzepkim Ahaswerem” i dostrzega postać znużonego, wielowiekowego Ahaswera nawet w strofującym Żydów Słonimskim (*Sny, Przemiany, Ww*, s. 173, 71), rozumiemy, że Żyd wieczny tułacz przedstawia dla niego immanentną przynależność do żydostwa, tkwiącą w każdym Żydzie wbrew wszelkiemu pragnieniu odejścia od judaizmu. To paradoks, że dzięki aktualizowaniu tematu powszechnej (i marańskiej) konwersji na katolicyzm autorowi *Bezrobotnego Lucyfera* udało się – podobnie jak Meyrinkowi i Joyce’owi – zaszczerpić nową limfę w tysiącletnich żyłach Żyda wiecznego tułacza. Odchodząc od interpretacji przypisujących mu tylko rolę ofiary czy tytana, Wat powrócił do zapomnianych elementów chrześcijańskiej legendy: nawrócenia Żydów, przyjścia mesjasza, końca historii. Spoczynek Żyda wiecznego tułacza nie implikuje jednak końca ludzkiego czasu, lecz prowadzi do powrotu wstecz, ujawniając lustrzaną symetrię i wymiennosc (byłych) prześladowców i (byłych) ofiar. Odnosząc się do palącej kwestii relacji między Żydami a gojami, Wat w taki sposób unikał impasu i aporii, spajając dwie przeciwstawne koncepcje, między którymi się szamotał: chrześcijaństwo interpretowane jako „tragedia żydowska” lub przeciwnie, jako autentyczna „religia żydowska”.

Watowi udało się również połączyć wyrafinowaną grę intelektualną z nieokiełznaną wyobraźnią. Znajomość pewnych nurtów mistyki żydowskiej i fakt, że paradoks jest mocno zakorzeniony w judaistycznej tożsamości, nauczyły go, iż jego ziarno tkwi wszędzie, w rzeczach wysokich i niskich, w me-

pomocy, praktykowany z wirtuozerią”, którego doświadczył w sowieckich więzieniach i stalinowskiej Polsce (*Dbs*, s. 17), lecz także polityczny *ketman* („wszyscy są nawróceni, choć się nie nawrócili, wszyscy przekonani, choć nikt się nie przekonany” (*ibidem*, s. 17; 2011, s. 350–353; por. P. Bogalecki, *op. cit.*, *passim*). Por. też A. Bielik-Robson, *Jewish Cryptotheologies...*, *ed. cit.*, s. 6; *eadem*, *Wprowadzenie. Fenomen Maranizmu*, *ed. cit.*, *passim*.

tafizyce i życiu codziennym, we własnej autobiografii i w uproszczeniach. W trafnym artykule G.K. Chestertonie pisał: „Paradoks przypomina mecz piłki nożnej człowiek przeciwko sobie, gdzie prawda musi wybrać połowę paradoksu i połowę stereotypu”⁵³. Słowo „paradoks” często pobrzmiwa w noweli – w odniesieniu do Goulda, zgarniającego „paradoksy abstrakcyjne i materialne, indywidualistyczne i nieosobowe”, i w stosunku do paradoksalnej „rasy żydowskiej” (*BL*, s. 55). Paradoksalny jest sam status zasymilowanego, „nieżydowskiego Żyda” z trafnej definicji Deutschera⁵⁴, bo samo bycie Żydem w katolickim świecie było doskonałą metaforą natury paradoksu w epoce, która gardziła żydowskością. Ale to materiał do innego artykułu.

BIBLIOGRAFIA

- [Abeles O.], *Żyd wieczny tułacz*, „Nasz Przegląd” 1928, 6, nr 98, s. 4.
Apollinaire G., *Przechodzień z Pragi*, „Nasz Przegląd” 1924, 2, nr 128–133.
Arnsztajnowa F., *Przybłąda*, „Izraelita” 1896, n. 12, następnie w *Poezye*, Warszawa 1911, s. 7–12.
Benešová M., *Ve světle kabaly: židovská mystika v polské literatuře meziválečného ozdobí*, Disertační práce, Praha 2015.
Berger A., *Captive at the Gate of Rome: The Story of a Messianic Motif*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 1977, 44, s. 1–17.
Bielik-Robson A., *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity Philosophical Marranos*, Londyn – Nowy Jork 2014.
Bielik-Robson A., *Wprowadzenie. Fenomen Maranizmu*, [w:] *Marani literatury polskiej*, red. P. Bogalecki, A. Lipszyc, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020, s. 35–68.
Bogalecki P., „Usługi bezimiennie”. *Figura marana w twórczości Aleksandra Wata*, [w:] *Marani literatury polskiej*, red. *idem*, A. Lipszyc, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020, s. 303–353.
Braun M., *Przemysły. Poezje*, Warszawa 1928.
Brichetto J.L., *The Wandering image: converting the Wandering Jew*, praca dyplomowa, Nashville 2006.
Cheyette B., *Constructions of „the Jew” in English Literature and Society: Racial Representations, 1875–1945*, Cambridge 1993.
Chesterton G.K., *Delegat anarchistów* (pierwszy polski przekład *Człowieka, który był Czwartkiem*), przeł. W. Rzymowski, Warszawa 1914.
Chesterton G.K., *Napoleon z Notting Hill*, przeł. J. Popławska-Łaszczowa, Warszawa 1925.
Chesterton G.K., *Preface*, [w:] Z. Krasiński, *The Un-divine Comedy*, translated by H.E. Kennedy, B.A. and Z. Umińska, Introduction by A. Górski, London–Warszawa b.d. [1924], s. V–X.

⁵³ A. Wat, *Czego bronili Chesterton*, *ed. cit.*, s. 3.

⁵⁴ I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, London 2017.

- Cohen R.I., Rajner M., *The Return of the Wandering Jew(s)*, [w:] *Samuel Hirszenberg's Art*, „Ars Judaica” 2011, 7, s. 33–56.
- Connell G.B., *Kierkegaard i paradoks różnorodności religijnej*, Cambridge 2016.
- Deutsch-Kornblatt J., *The Apotheosis of Exile: Jews and the Russian Religious Renaissance (the Case of Lev Shestov)*, „Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures” 2003, vol. 57, styczeń, s. 127–136.
- Deutscher I., *Dygresje literackie*, „Nasz Przegląd” 1927, 5, nr 156, s. 7.
- Deutscher I., *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, London 2017.
- Feldhorn J., *Zwycięstwo Ahaswera*, Warszawa 1926.
- Franceschini F., *L'Ebbero errante. Dalla Toscana del Quattrocento alla Lombardia di oggi*, Livorno 2023.
- Franceschini F., *Gli erranti nomi dell'ebbero errante. Ambiguità, fratture, innovazioni*, [w:] *L'Ebbero errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, red. *idem*, S. Grazzini, Roma 2023.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą*, t. I. 1971–1981, Kraków 2011.
- Historia o Wiecznym Żydzie z Jeruzalem imieniem Ahaswerus, który mówi, że żył przed ukrzyżowaniem Chrystusa i przez wszechmocność Boga jeszcze do dnia dzisiejszego żyje*, Mikołów 1849.
- Lichtblau A., *Ambivalent Modernity. The Jewish Population in Vienna*, „Quest CDEC Journal”, 2011, October, <https://www.quest-cdecjournal.it/ambivalent-modernity-the-jewish-population-in-vienna/> (dostęp: 1.09.2022).
- Körte M., *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*, Frankfurt nad Menem 2000.
- Król K., *Motyw Ahaswera w twórczości Aleksandra Wata. Od figury zbiorowości do znaku jednostkowości*, „Studia Humanistyczne” 2021, 1, s. 75–90.
- Maciejko P., *Mieszany Thum. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, Filadelfia 2011.
- Makuch Sz., *Motyw Żyda Wiecznego Tułacza w piśmiennictwie polskim do 1939 r. Próba typologii źródeł*, „Literatura Ludowa” 2014, 58, nr 4–5, s. 51–60.
- Panas W., *Księga blasku: traktat o kabale w prozie Brunona Schulza*, Lublin 1997.
- Panas W., *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.
- Pedaya H., *The Wandering Messiah and the Wandering Jew: Judaism and Christianity as a Two-Headed Structure and the Myth of His Feet and Shoes*, [w:] *Religion and Politik*, red. G. Palmer, Th. Brose, Tübingen 2013, s. 73–103.
- Podmore S.D., *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*, Bloomington Indianapolis 2011.
- Pomirowski L., *Nowa literatura w nowej Polsce*, Warszawa 1933.
- Potocki J., *Manuscrit trouvé à Saragosse (version de 1804)*, *Oeuvres IV*, 2, eds F. Rosset, D. Triaire, Louvain–Paris–Dudley MA 2006.
- Prokop-Janiec E., „Żyd wieczny tułacz”: *dialektyka, publicystyka, katastrofa*, „Teksty Drugie” 1992, 5(17), s. 74–84.
- Rosenzweig B., *Książki ciekawe*, „Chwila” z 19.08.1928, nr 3381, s. 8.
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Ester Band, *Gestalt und Wirklichkeit*, München 1920.

- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Zweiter Band, *Welthistorischen Perpektiven*, München 1922.
- Stęplewski A., *Potomek żydowskich mistyków. O „Dzienniku bez samogłosek” Aleksandra Wata*, „Poznańskie Studia Polonistyczne, Seria Literacka” 1996, 3, s. 173–180.
- Strauss W.A., *On the Threshold of a New Kabbalah: Kafka’s later tales*, New York 1988.
- Stur J., *Człek wędrówny*, Lwów 1921, 1924².
- Sue E., *Żyd wieczny tułacz*, Warszawa 1845.
- Tuwim J., *Juwenilia 2*, red. T. Januszewski, A. Bałakier, Warszawa 1990.
- Tuwim J., [Żydek], „Skamander” 1925, nr 40, s. 235.
- Venclova T., *Aleksander Wat obrazoburca*, Kraków 2000.
- Wat A., *Bezrobotny Lucyfer. Opowieści*, Warszawa–Kraków 2009.
- Wat A., *Dziennik bez samogłosek*, Warszawa 1990.
- Wat A., *Korespondencja cz. 1*, wyb., oprac., przypisy i posłowie A. Kowalczykowa, Warszawa 2005.
- Wat A., *Mój wiek, Pamiętnik mówiony. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, Polonia Book Fund, Londyn 1981.
- Wat A., *Notatniki*, red. A. Dziadek, J. Zieliński, Warszawa 2015.
- Wat A., *Wybór wierszy*, oprac. A. Dziadek, Wrocław 2008.
- Winawer B., *Notatnik Szymona de Geldern*, Warszawa–Lwów 1907.
- Żurek S., „Ajin” znaczy „Nicość”. O pewnym motywie kabalistycznym w poezji Aleksandra Wata, „Scriptores Scholarum” 1995, nr 7, s. 200–204.

Giovanna Tomassucci jest profesorem literatury polskiej i języka polskiego na Wydziale Filologia, Letteratura e Linguistica Uniwersytetu w Pizie (Włochy). Jej zainteresowania badawcze obejmują polską literaturę renesansu, baroku, romantyzmu i XX–XXI wieku. Jej działalność badawczo-naukowa z ostatniego okresu dotyczy polsko-włoskich relacji literackich i kulturowych rozdroży między tradycją żydowską a literaturą polską. ORCID: 0000-0001-5296-028X. Adres e-mail: <giovanna.tomassucci@unipi.it>.

Giovanna Tomassucci is an Associate Professor of Polish Literature and Language in the Department of Filologia, Letteratura e Linguistica at the University of Pisa. Her research activity was devoted to Polish Renaissance, Baroque, Romanticism and XX–XXI centuries literature. Her other fields of investigation comprise studies on Polish-Italian cultural relations and crossroads between Jewish tradition and Polish 20th-century literature. ORCID: 0000-0001-5296-028X. E-mail address: <giovanna.tomassucci@unipi.it>.