

## Maran na moście. Sekretne konwersje Gustawa Herlinga-Grudzińskiego

ABSTRACT. Dorota Kołodziej, *Maran na moście. Sekretne konwersje Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* [The marrano on the bridge. Secrets conversions in Gustaw Herling-Grudziński's stories]. „Przestrzenie Teorii” 38. Poznań 2022, Adam Mickiewicz University Press, pp. 141–162. ISSN 1644-6763. <https://doi.org/10.14746/pt.2022.38.8>

This article attempts to discuss conversion in Gustaw Herling-Grudziński's stories. Characters in Grudziński's pieces are neither Jews nor Catholics, they are – as Yirmiyahu Yovel writes in his book *The other within* – “hybrids, a composite entity in the middle”. The paper applies the figure of marranos from Yovel's research to reinterpret conversion in Grudziński's stories and biography and point out how this secret shapes inner conflict in his works.

KEYWORDS: marrano, conversion, secret, Gustaw Herling-Grudziński

„Most się odwraca! Jeszczem się nie odwrócił, a już runąłem,  
i już byłem rozdarty i nadziany na ostre krzemienie,  
które tak spokojnie wpatrywały się we mnie  
z rozpedzonej szaleńczo wody”.

F. Kafka, *Most*

„Oto opowiadanie Kafki *die Brücke*”<sup>1</sup> – takimi słowami rozpoczyna się utwór *Most* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Cytat z autora *Procesu* pojawia się także w zakończeniu tego krótkiego tekstu o groteskowym żebraku, który nie wiadomo dlaczego pewnego dnia rzuca się z tytułowego Ponte della Sanità i którego: „pochowano [...] po wypełnieniu wszystkich przepisanych Prawem formularzy w mogile zbiorowej na Poggioreale. W tawernie opowiadał ktoś potem, że **wrzucono go do dołu jak psa**”<sup>2</sup>. Opowiadanie o losach Il Pipisterella, przesiadującego w nieskończoność na Moście i „patrzącego w dół z takim uporem”<sup>3</sup>, którego spojrzenie „tajało i łagodniało tylko wówczas, gdy [...] odpoczywało na krótko na kopule kościoła”<sup>4</sup> z napisem *aut mori aut pati* wyrażającym istotę Mostu: „dwa «albo» spełniające

<sup>1</sup> G. Herling-Grudziński, *Most*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 5. *Opowiadania wszystkie*, vol. 1, Kraków 2016, s. 119.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

rolę jedynych zaczepów. Między nimi leży i czeka Most<sup>5</sup>, można zgodnie ze wskazówkami Pawła Panasa dotyczącymi całej twórczości Grudzińskiego czytać jako „religijną medytację”<sup>6</sup>, zakorzenioną „w uniwersum chrześcijańskim, zasadniczo w jego rysie rzymskokatolickim”<sup>7</sup>. Taka interpretacja w kontekście słów samego autora, twierdzącego w *Dziennikach*, że: „Kaźde autentyczne pisarstwo przybiera w końcu postać modlitwy, jestem o tym przekonany”<sup>8</sup>, jest z pewnością uprawniona. Odnoszę jednak wrażenie, że te mocne i jednoznaczne rozpoznania pomijają pewien istotny problem, zasygnalizowany w klamrze kompozycyjnej *Mostu* – sekretne i ukryte źródło religijności. Słowa dotyczące swojego powołania pisarskiego niemal w identycznym brzmieniu Grudziński odnosi do twórcy *Procesu*. W jego tekstach „panuje szczególna atmosfera obrządków, których prawdziwy sens jest niezupełnie uchwytny dla samego autora. Kafka uważał swoje pisarstwo za «środek zbawienia» i «formę modlitwy»”<sup>9</sup>. Autor *Przemiany* jest wszak nie tylko po prostu pisarzem religijnym; jest pisarzem, którego podobnie jak Herlinga interesował problem surowego Prawa. Przede wszystkim jednak to uczestnik pewnego pojedynku:

Synagoga i „Chrestos z Nazareth” to na jednym biegunie Prawo, na drugim Miłość i Litość: na jednym Sąd i Wyrok, na drugim Cierpienie. Jeszcze w średniowieczu, mimo całej instytucjonalnej deformacji państwa, w duszy religijnej odbywał się pojedynek judeochrześcijański. Jego ostatnim wielkim poetą był Kafka<sup>10</sup>.

Rozważania religijne są oczywiście źródłem tekstów Grudzińskiego, ale jest to źródło skomplikowane i zmaćcone przez konwersję samego autora, o której tak bardzo nie lubił on mówić<sup>11</sup>, a gdy już zabierał głos w tej sprawie,

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>6</sup> Zob. P. Panas, *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2012, s. 20.

<sup>7</sup> *Idem*, *Pomiędzy cierpieniem i wiarą. O religijnym wymiarze twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 2. *Literatura polska po 1945 r. Kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. Ł. Tischner, A. Bielak, Kraków 2020, s. 230.

<sup>8</sup> G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, vol. 2, 1982–1992, red. W. Bolecki, Kraków 2018, s. 164.

<sup>9</sup> *Idem*, *Dziennik pisany nocą*, vol. 1, [w:] *Dzieła zabrane*, t. 7, oprac. S. Błażejczyk-Mucha, R. Forycki, J. Kula, A. Lesiakowski, D. Oramus, P. Panas, A. Siwek, M. Śniedziwska, M. Urbanowski, M. Wójcik, Kraków 2017, s. 326–327.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 265.

<sup>11</sup> Kudelski pisze, że Grudziński „zareagował gniewem, a ciekawość potraktował jak dowód żerowania na cudzej prywatności” po przysłaniu mu dokumentu świadczącego o jego żydowskim pochodzeniu. Ponadto „dowody zainteresowania tą właśnie kwestią przyjmował ze zniecierpliwieniem i niechęcią”, a biogram, w którym pojawiło się stwierdzenie, że „urodził się w rodzinie żydowskiej”, spowodował jego irytację: „urodziłem się w rodzinie polskiej pochodzenia żydowskiego, jak istnieją rodziny polskie pochodzenia niemieckiego czy ukra-

to raczej po to, by zaprotestować przeciwko określaniu go Żydem i w ogóle podejmowaniu tematu rodzinnych korzeni. Taka postawa autora *Innego świata* już niejednokrotnie zwracała uwagę badaczy<sup>12</sup>. Joanna Tokarska-Bakir podkreślała „ukształtowaną przez polskie powojenne państwo narodowe niemożność bycia jednocześnie Żydem i pisarzem polskim”<sup>13</sup>, który wpłynął na „skomplikowaną tożsamość artystyczną”<sup>14</sup> Grudzińskiego. Autor wprawdzie niewiele mówi na temat swojego pochodzenia<sup>15</sup>, ale niektóre jego wypowiedzi mogłyby sugerować, że jest to przemilczenie znaczące. Znamienne są tu zwłaszcza fragmenty dzienników z lat 1957–1958, w których Herling wspomina, że zapytano go o wyznanie, i komentuje sytuację słowami: „potworne upokorzenie”<sup>16</sup> i „kompleks pochodzenia”<sup>17</sup>, z którego „nigdy się nie wyzwolę”<sup>18</sup>.

W niniejszym tekście bardziej od kontekstów biograficznych będzie mnie jednak interesował drugi powód tego, że źródło religijności miałyby zostać zmaćone, czyli niejednoznaczny stosunek do religii w ogóle, silnie ujawniający się w tekstach dotyczących tajemniczych konwersji, napisanych głównie pod koniec życia autora. Mam na myśli opowiadania, których bohaterowie nawracają się z judaizmu na chrześcijaństwo (*Podzwonne dla dzwonnika*, *Legenda o nawróconym pustelniku*), dokonują aktu odwrotnego (*Święty Smok*) lub tkwią gdzieś pomiędzy jedną i drugą religią (*Wiek biblijny i śmierć*, *Sny w pięknym Morodi*, *Biała noc miłości*, *Don Ildebrando*). Do tych tekstów Grudziński często powraca – przepisuje je, zmienia, wprowadza nowe motywy, które czasem zupełnie odwracają interpretację. Dlatego tym bardziej warto zwrócić się ku ich lekturze.

---

ńskiego” (zob. Z. Kudelski, *Gustaw Herling-Grudziński – wątek żydowski*, „Rzeczpospolita” z 5.07.2005).

<sup>12</sup> Zob. E. Bienkowska, *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Warszawa 2002.

<sup>13</sup> J. Tokarska-Bakir, *Gustaw Herling-Grudziński i legenda o krwi, czyli czy istnieje obowiązek bycia pisarzem żydowskim*, „Studia Litteraria et Historica” 2014/2015, nr 3/4, s. 312.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Być może właśnie z milczenia Grudzińskiego na ten temat wynikałoby stwierdzenie Sławomira Buryły: „z materiałów, którymi dysponujemy, nie wynika, [...] by problematyzował swoją żydowskość w wieku młodzieńczym albo później” (zob. S. Buryła, *(Nie)obecność zagłady w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, [w:] *Świadectwo – mit – tajemnica*, red. Z. Kudelski, Warszawa 2019, s. 96), z którym jednak nie mogę się do końca zgodzić. Wprawdzie jak pisze Danuta Szajnert: „niepodobna wyprowadzić wniosku o wyjątkowej uwadze właśnie Żydom przez niego poświęconej, [ale – D.K.] dają [...] do myślenia swoiste formy tej uwagi; aktywizacja kontekstu biograficznego sprawia, że zyskują one szczególne znaczenie” (zob. D. Szajnert, *Gustaw Herling-Grudziński i Żydzi (rekoncesans)*, „Studia Litteraria Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 2015, z. 3, s. 262).

<sup>16</sup> G. Herling-Grudziński, *Dziennik 1957–1958*, Kraków 2018, s. 165.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## Między prawem a cierpieniem. Wiele wyrazów wiary

Przytoczony fragment *Dzienników* o judeochrześcijańskim pojedynku i Kafce – ostatnim poecie kończy się słowami:

Jego ostatnim anachronicznym epizodem było przejście z chrześcijaństwa na judaizm garstki chłopów apulijskich w San Nicandro, odkrywców religijnego Prawa, zagniewanych naraz na religię Pietas<sup>19</sup>.

Napisane w 1984 roku opowiadanie *Święty Smok* zostało oparte właśnie na historii owych chłopów. Jego głównym bohaterem jest Gioacchino Scuro, który w 1930 roku doznaje w nocy objawienia:

Stanęła przed nim we śnie kobieta w zielonej sukni, wskazała mu lampkę z trzema dziubkami i rozkazała: „Zapal tę lampkę”. Po czym dorzuciła: „nazywasz się Levi i musisz tą lampą rozniecić światło”<sup>20</sup>.

Po tym zdarzeniu Scuro poświęca się lekturze Biblii i pod jej wpływem dochodzi do wniosku, że jedynym prawdziwym Bogiem jest Bóg Starego Testamentu i że wcześniej trwał w błędnej wierze. Gioacchino nie wie, że na świecie są inni żydzi; żyje więc w przekonaniu, iż tylko on odkrył tajemnicę wiary i jego misją jest nawrócenie pozostałych mieszkańców. I tak z sukcesem doprowadza do konwersji 50 chłopów, którą nawet ksiądz – nacowny świadek i narrator historii – uznaje „za znak spotęgowanej obecności Boga w kraju, gdzie od dawna religia przybrała postać tradycji wydrążonej z wszelkiej prawie treści lub ocierała się o mieszaninę zabobonu i magii”<sup>21</sup>. Ta wypowiedź wydaje mi się niezwykle istotna, zwłaszcza że wygłasza ją akurat ojciec Sterpone. Opowiadanie Grudzińskiego dotyczy bowiem dwóch nawróceń. Początkowo mieszkańcy wioski San Dragone wierzą w smoka (stąd zresztą nazwa osady), który miałby mieszkać w jaskini, a w miejscowości nie ma kościoła. Dopiero później zostaje wybudowana świątynia. Mimo to wcześniejsze wierzenia nie znikły zupełnie, „cofnęły się lub przycichły oznaki półpogańskiego kultu, lecz przetrwał osobliwy Święty Smok w nazwie wsi”<sup>22</sup>. Te oznaki, rzecz jasna, powrócą w finale opowiadania. Na moment jednak zignorujemy zakończenie tekstu.

Mieszkańcom wioski nie wystarcza wiara chrześcijańska. Dopiero wizja „Boga sprawiedliwego i nieubłaganego” podbija ich wyobraźnię i powoduje

<sup>19</sup> *Idem*, *Dziennik pisany nocą*, vol. 1, [w:] *Dzieła zabrane*, t. 7, ed. cit., s. 265.

<sup>20</sup> *Idem*, *Święty Smok*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 5, ed. cit., s. 211.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 210.

nagły wybuch pobożności – zarówno wśród apostatów modlących się do „swój Boga” w warsztacie przerobionym na bóżnicę, jak i wśród chrześcijan, co niedzielę zapelniających kościoł. Ksiądz Sterpone „był bliski przekonania, że Bóg odsłonił się w dwójnasób dzięki nawróceniu i apostazji pięćdziesięciu mieszkańców wsi”<sup>23</sup>. To tylko momentalne odsłonięcie, kończące się jeszcze głębszym ukryciem, uważam jednak, że nie należy go lekceważyć. Oczywiście zdaniem Grudzińskiego religijny fanatyzm, który uosabia Scuro, jest bardzo niebezpiecznym zjawiskiem, ale równie – a może nawet jeszcze bardziej – niebezpieczna jest dla autora wiara będąca tylko pustym rytuałem. Jak pisze Herling w eseju *Dwie świętości* dotyczącym bohatera *Mocy i chwały*: „Odkrył więc, że choć walka o życie wyzwoliła w nim tyle niskich uczuć, to przecież była ona niczym w porównaniu ze złem, jakie czai się w bezpiecznym i bezdusznym automatyzmie kapłaństwa”<sup>24</sup>. Taka „bezpieczna” czy niezaangażowana wiara nie przeciwstawia się skutecznie sekularyzacji, która według Grudzińskiego niosła ze sobą bardzo poważne skutki. Jak pisze Paweł Panas:

Daleko posunięta laicyzacja świata współczesnego sprawia, że powszechnej atrofi ulega także naturalna dla człowieka świadomość religijnego zakorzenienia własnej egzystencji, a w związku z tym pogłębia się prawdziwy kryzys antropologiczny. Jest to o tyle niebezpieczne, że tym samym znikają naturalne bariery przed kolejnym powrotem zła w najczystszej postaci<sup>25</sup>.

Grudziński nie może znieść okrucieństwa starotestamentowego Prawa, które tak fascynuje jego bohatera, a historia Scura kończy się tragicznie. Ale nawrócenie na moment przybliżyło go do Boga; nawet opowiadający tę historię ksiądz, niechętny nowym żydom z San Dragone, musi to z pewnym zdziwieniem przyznać. Dziwny konwertyta osiąga więc coś, co inną drogą nie było możliwe. Nawrócenie zdeterminuje dalsze losy bohaterów wioski nie dlatego, że po prostu porzucili Nowy Testament na rzecz Starego, nie dlatego, że zostali żydami. Bo wcale nimi nie zostali. Na zawsze pozostaną właśnie konwertytami. Na mocy tego aktu będą obcy w dawnej wiejskiej wspólnoty, ale równocześnie obcy (inni) dla prawdziwych Żydów. Konstytuują ich właśnie fakt bycia nawróconymi; to po nim mogą zostać zidentyfikowani i rozpoznani. Kiedy do wioski przybyli wojskowi z gwiazdą Dawida i miejscowi chcieli ich powitać, to „żołnierze brygady palestyńskiej nie bardzo mogli zrozumieć, o co chodzi, ale z chaotycznych opowiadań w obcym języku wyłowili w każdym razie słowo *conversione*”<sup>26</sup>. To słowo

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>24</sup> *Idem*, *Dwie świętości*, [w:] *Eseje*, oprac. S. Błażejczyk *et al.*, Kraków 2016, s. 26–27.

<sup>25</sup> P. Panas, *op. cit.*, s. 242.

<sup>26</sup> G. Herling-Grudziński, *Święty Smok*, *ed. cit.*, s. 212.

jednocześnie otwiera, umożliwia porozumienie mimo bariery językowej, ale zarazem zamyka i stygmatyzuje, staje się jedynym znakiem rozpoznawczym, wizytówką. Jest też powodem do dumy – określa nawrócenie na prawdziwą wiarę – jak i przyczyną poczucia niższości czy inności. Wszak mieszkańcy dwukrotnie piszą do rzymskiego rabin, ponieważ „chcieliby zostać prawdziwymi Żydami”<sup>27</sup>, a kiedy w związku z ustawami rasowymi chcą się zgłosić, twierdząc: „jesteśmy Żydami jak inni i chcemy cierpieć wraz z całym narodem żydowskim”<sup>28</sup>, otrzymują odpowiedź odmowną. Po nawróceniu stają się obcy dla mieszkańców wioski, ale nie zostają automatycznie uznani za członków wspólnoty, której częścią tak bardzo chcą być. Na ich pierwszy list rabin nie odpowiada w ogóle, ponieważ początkowo „uważał to wszystko za żart”<sup>29</sup>. Pozostają więc w pewnym zawieszaniu. Ni to żydzi, ni to chrześcijanie. Żydzi z San Dragone byliby w tym rozdarciu jak marani opisywani przez Yirmiyahu Yovela, analizującego filozoficzny potencjał tego terminu<sup>30</sup> w książce *The Other Within*: „podwójnie wyalienowani, nazywani Żydami przez inkwizycję, ale jednocześnie trzymani na dystans jako nie-Żydzi przez społeczność, której chcieli być częścią, obcy dla każdej ze stron”<sup>31</sup>.

Zaproponowana przez autora definicja maranów, będących „jednostkami złożonymi, hybrydycznymi, znajdującymi się pomiędzy”<sup>32</sup>, znajduje swoje zastosowanie także w analizie innych opowiadań Grudzińskiego. Taką postacią hybrydyczną jest m.in. Fra Isacco z *Podzwonnego dla dzwonnika*. Ten franciszkanin, syn Żyda i Żydówki, cudem ocalony z pożaru, w którym zginęli jego rodzice, zostaje przygarnięty przez braci zakonnych i znów cudem po wielu latach odzyskuje mowę. Ale od momentu tego niewyjaśnionego ozdrowienia nie ma już dla niego miejsca w klasztorze. Izaak zaczyna przychodzić do bóżnicy, włóczyć się po okolicy, wreszcie opuszcza zakon i znika na wiele lat bez śladu. Następnie dowiadujemy się, że dał się ublażać organizatorom widowiska wielkanocnego, których do proszenia byłego franciszkanina skłonił „fakt werystyczny, że był franciszkańskim zakonikiem urodzonym z Żyda i Żydówki”, i zgodził się zagrać Ukrzyżowanego.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Yovelowi nie chodzi oczywiście wyłącznie o hiszpańskich Żydów, którzy w XIV wieku zostali zmuszeni do przyjęcia chrztu. Autor nie tyle opowiada historię, co używa jej „jako narzędzia umożliwiającego szerszą refleksję filozoficzną” dotyczącą podobieństwa sytuacji maranów i nowoczesnej, zmaconej tożsamości. W niniejszej pracy będę za Yovelem używać tego terminu w nieco szerszym i bardziej metaforycznym znaczeniu. Zob. Y. Yovel, *The Other Within. The Marranos Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton 2009, s. ix.

<sup>31</sup> Y. Yovel, *op. cit.*, s. 61.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 58.

Fra Isacco na Chrystusowym Krzyżu miał twarz nie cierpiącą, lecz szczęśliwą, pełną jakby delektacji. Cofnęli się wszyscy zaszokowani, cofnął się z nimi Ron Whicer. Zdjęto szybko z Krzyża uśmiechniętego Chrystusa i dość brutalnie wypchnięto go z łąki na ścieżkę, wiodącą do dużego miasta na nizinie. Dopędził go Ron i zapytał: dlaczego? Fra Isacco, pogodny Ukrzyżowany, odpowiedział: „Moje życie było prawie męką. Jej zawdzięczam wszystko. Powinniśmy widzieć w niej błogosławieństwo. Bez niej będziemy niczym. Niech dzwony biją, aby nas ostrzec przed letnim, nijakim chrześcijaństwem; i aby nas nauczyć witania męczeństwa z uśmiechem<sup>33</sup>.”

Podobnie więc jak w *Świętym Smoku*, bohater niebędący ani żydem, ani chrześcijaninem przeciwstawia się automatyzmowi wiary. Izaak, pozostający w duchy marańskiego rozdarcia pomiędzy Nowym a Starym Testamentem, z jednej strony ochrzczony i żyjący w klasztorze, z drugiej nieuznawany za chrześcijanina przez swoich opiekunów, którzy umieścili mu żydowską metrykę urodzenia w worku na szyi, a po jego śmierci odprawili dwa różne nabożeństwa, potrafi wydobyć z wiary coś więcej, odkryć w niej coś bardzo prywatnego, szczerego, własnego. Grzeszy, buntuje się, nie umie pogodzić dwóch różnych tożsamości, które ma w sobie, ale dzięki temu jego wiara jest zawsze żywa, nie może zakrzepnąć w pusty rytuał. Dzwonnik zatrzymujący się w przestrzeni pomiędzy, „poróżniony z Bogiem jednym i drugim<sup>34</sup>”, ciągle się więc nawraca, jest w trakcie konwersji, nieustannie realizuje zawarte w niej zdaniem Hadota „wewnętrzne przeciwstawienie idei «powrotu do źródeł» i «odrodzenia»<sup>35</sup>.”

Podobnie jest w przypadku bohaterów *Świętego Smoka*. Ich ruch w stronę judaizmu zostanie zatrzymany w pojęciu *conversione*, w nazwie, która do nich przylgnie i będzie stanowiła granicę pomiędzy nimi a prawdziwymi Żydami, będąc jednocześnie pojęciem wykraczającym poza granice kulturowe, słowem pozwalającym się rozpoznać mimo bariery językowej. Możliwe jednak, że to wcale nie z zatrzymaniem mielibyśmy tu do czynienia; wszak niemogący zostać wyznawcami judaizmu konwertyci są zgodnie ze stwierdzeniem rabina „znacznie bardziej Żydami niż wszyscy inni Żydzi<sup>36</sup>”. Paradoksalna struktura tej nie do końca poważnej wypowiedzi przywodzi z kolei na myśl pytania Boleckiego, które rodzą się podczas lektury *Legendy o nawróconym pustelniku*. Tok rozumowania wydaje się tak pokretny, że sam badacz mówi, jakby nie dowierzał własnym pomysłom interpretacyjnym: „przecież nie jest tak, że Żyd jest wtedy religijny, gdy stanie się

<sup>33</sup> G. Herling-Grudziński, *Podzwonne dla dzwonnika*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 6, ed. cit., s. 477.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 463.

<sup>35</sup> Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 223.

<sup>36</sup> G. Herling-Grudziński, *Święty Smok*, ed. cit., s. 212.

konwertytą<sup>37</sup>. Grudziński tłumaczy się i przypisuje takie rozumienie tekstu niedopracowaniu utworu. Niemniej jednak sposób myślenia o człowieku prawdziwie religijnym jako konwertycie pojawia się w opowiadaniach. I można w nim usłyszeć dalekie echo koncepcji, wedle której maran jest bardziej konsekwentnym chrześcijaninem niż ludzie otwarcie przyznający się do chrześcijaństwa. Religia, którą praktykuje, byłaby nieprzyćmiona przez nawyk i rytuał – i dlatego właśnie prawdziwa. Możliwe, że takiej wiary poszukiwałby sam autor. Być może inną wypowiedź z *Dzienników*, dotyczącą Kafki, który „szukał zetknięcia z Bogiem wyłącznie dla siebie, jego religijność (z braku lepszego określenia) była skrajnie indywidualistyczna, chciałoby się powiedzieć: prywatna do granic strzeżonej gorliwie intymności”<sup>38</sup>, można odnieść także do samego Grudzińskiego. A jeśli tak, to w jej osiągnięciu pomagałaby właśnie ta rozdarta, skomplikowana marańska perspektywa.

Religijne poszukiwania, jakie podejmował Kafka, zaprowadziły go do judaizmu, ale w uznaniu tej tradycji przeszkadzał mu problem „Prawa, które dla człowieka pozostaje nieznanne i niepoznawalne”. Całe życie dręczyło go pytanie: czym jest Prawo? Odnoszę wrażenie, że ta kwestia w równej mierze zajmowała Grudzińskiego, wnikliwego czytelnika Starego Testamentu, który nie może zaakceptować surowości religii, buntuje się więc przeciwko jego niektórym fragmentom i proponuje ich alternatywne wersje. Epizodem budzącym jego największy sprzeciw jest historia Izaaka i Abrahama. Wraca do niej w opowiadaniach *Ofiarowanie* oraz *Podzwonne dla dzwonnika*, a także (mniej bezpośrednio) w *Świętym Smoku*. Za każdym razem stawia pytanie o granice posłuszeństwa wobec Prawa, o to, czego Bóg może zażądać. I za każdym razem nie znajduje odpowiedzi, bo te, które proponuje tradycyjna wykładnia, są dla niego dalece niesatysfakcjonujące. Właśnie to podawanie w wątpliwość boskiego Prawa, będącego zarazem prawem do żądania ofiary życia, zbliżałoby Herlinga do maranów, czyli jak zauważa Bielik-Robson: „pierwszych ludzi nowoczesnych, którzy upomnieli się o mesjański prymat przeżycia nad kultową ofiarą”<sup>39</sup>.

Myślenie o twórczości Grudzińskiego w kategoriach marańskich z jednej strony umożliwiłoby ochronę religii przed „letniością” i „automatyzmem”, z drugiej zaś otwierałoby na tak istotny dla autora bunt. Ważność niezgody na świat, która jest jednocześnie postawą głęboko religijną, można dostrzec już w *Innym świecie*, w historii Dimki, który „jak większość ateistów nie po-

<sup>37</sup> *Idem*, W. Bolecki, *Rozmowy w Dragonei; Rozmowy w Neapolu*, Kraków 2018, s. 205.

<sup>38</sup> G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, ed. cit., s. 480.

<sup>39</sup> A. Bielik-Robson, *Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczona Derridy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3, s. 28.



dejrzał nawet, że akt jego buntu religijnego był w swojej istocie bardziej chrześcijański niż tysiące cudownych nawróceń<sup>40</sup>.

Twórczość religijna przyjmuje więc formę modlitwy, ale „modlitwy pojętej bardzo szeroko, powiedzmy: równoznacznej z zadawaniem pytań Stwórcy”<sup>41</sup>. Jeśli przestrzeń niezgody jest tak istotna, to postawa zbuntowanych i rozdartych konwertytów powinna być przez Grudzińskiego mimo wszystko waloryzowana pozytywnie. Czyżby zgodnie ze znaczeniem jego hebrajskiego imienia Leviemu – głównemu bohaterowi *Świętego Smoka* – udało się połączyć mieszkańców wioski i pozytywnie wykorzystać tożsamościowe rozdarcie? Czy historia konwersji apulijskich chłopów stanowiła dla autora możliwość zbudowania mostu łączącego te dwa bieguny religijnej duszy i jednocześnie zaproponowania innej, marańskiej formy duchowości?

Trudno odpowiedzieć na te pytania twierdząco. Taki most byłby bardzo niepewny, wynikałyby z „rozpaczliwych prób połączenia tego, co do końca złączyć się nie może”<sup>42</sup>. A tak prosta droga interpretacyjna prowadziłyby do piekła. I to zupełnie dosłownie. Wszak prorok nowej religii, Scuro (czyli ‘ciemny’), zaczyna wzbudzać w wiosce coraz większą niechęć, jego demoniczne cechy są coraz mocniej eksponowane. Ten „stary schorowany kaleka w czarnym kapeluszu chłopów kalabryjskich”<sup>43</sup> po wyjeździe członków swojej wspólnoty do Palestyny jest w wiosce zupełnie obcy, a ciągle kłótnie w korespondencji z rabinem każą myśleć, że wśród Żydów także nie jest na swoim miejscu. Jego najbliżsi natomiast opuszczają go podwójnie, po pierwsze bowiem wyjeżdżają, po drugie – stają się prawdziwymi Żydami. Pod koniec życia ów „pasterz bez trzody” jeszcze bardziej zamyka się w sobie. Ludzie zupełnie odwracają się od człowieka odpowiedzialnego za nawrócenie, Scuro natomiast zwraca się w stronę smoczej pieczary, która tak go fascynowała w czasach, gdy w wiosce nie było jeszcze kościoła. Wszystko wraca do początku. A potem Gioacchino i jego wnuczek Giosue znikają w tajemniczy sposób. Mieszkańcy wioski święcie wierzą, że pochłania ich jaskinia legendarnego smoka z nazwy miejscowości. Nic dziwnego więc, że interpretatorzy eksponują zwykle właśnie ten motyw, rozważając demoniczność Scura i zastanawiając się nad przyczynami Zła<sup>44</sup>. Rodzi się więc pytanie: co sprawia, że

<sup>40</sup> G. Herling-Grudziński, *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Warszawa 1989, s. 283.

<sup>41</sup> *Idem*, *Dziennik pisany nocą*, ed. cit., s. 165.

<sup>42</sup> P. Bogalecki, A. Lipszyc, *Wstęp: w skórze Ezawa*, [w:] *Marani literatury polskiej*, red. eadem, Kraków 2020, s. 18.

<sup>43</sup> G. Herling-Grudziński, *Święty Smok*, ed. cit., s. 217.

<sup>44</sup> Zob. m.in. P. Panas, *O Świętym Smoku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 2012, t. LX, z. 1, s. 193–209; A. Wolska, *Święty Smok Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. W poszukiwaniu metafizycznego uzasadnienia*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Literatura Polonica” 2002, nr 5, s. 221–230.

właśnie w obliczu konwertyty ujawnia się przybierająca „wciąż inny wyraz twarz Szatana”<sup>45</sup>? Czy z opowieści o apulijskim Levim wynika, że wcześniej pozytywnie wartościowana niemożliwość pełnego nawrócenia jest w rzeczywistości bardzo niebezpieczna? Czy Scuro udaje się do pieczary, bo nigdy do końca się nie nawrócił i na zawsze pozostał wyznawcą pogańskiego kultu z początku opowiadania? Dlaczego poszukiwania duchowe, które Grudziński zdaje się w *Dziennikach* wartościować pozytywnie, w tym (i w innych opowiadaniach dotyczących marańskich konwersji) doprowadzają do tragedii?

## Jedna twarz Szatana

*Święty Smok* nie jest jedynym tekstem, w którym judaizm łączy się z problemem Zła. Dzieje się tak również w opowiadaniu *Don Ildebrando*, w którym w sposób jeszcze bardziej jednoznaczny niż we wcześniejszym utworze za ciemne siły odpowiedzialny jest bohater związany z Żydami – a konkretnie, co dla naszej analizy szczególnie istotne, właśnie maran. Główny obszar zainteresowania w przypadku tej historii stanowi wprawdzie urok *iettatore*, czyli dziwna zdolność wyrządzania szkody za pomocą samego spojrzenia<sup>46</sup>. Wierzenie, że osoba posiadająca moc złego wzroku mogła być niebezpieczna, było rzekomo we Włoszech powszechne nawet wśród ludzi wykształconych. Ale pomyśl, aby obdarzyć tą potworną cechą akurat doktora Fausta Angeliniego, będącego potomkiem tytułowego Ildes Brandesa, nie był już wynikiem inspiracji miejscową tradycją, lecz pomysłem autora. Przodek bohatera miał rozwinąć tę makabryczną zdolność, gdy jako maran był torturowany przez hiszpańską inkwizycję. Don Ildebrando zamordował swoich oprawców spojrzeniem, a następnie zbiegł, zabezpieczył byt swojej rodziny i zniknął. Jego obecność zostaje jednak silnie zaznaczona portretami umieszczonymi w domu doktora, i to tak silnie, że samo wpatrywanie się w obraz może spowodować paraliż czy chorobę. Maran byłby więc w pewnym sensie widmem nawiedzającym don Fausta, ciemną siłą z przeszłości. Inaczej jednak niż ojciec Hamleta, don Ildebrando nie przychodziłby, aby domagać się sprawiedliwości. Jego pojawienie się zawsze powodowałoby zło, przed którym bohater nie jest w stanie się ochronić. Wydaje mi się interesujące, że Grudziński źródłem absolutnego Zła czyni ofiarę prześladowań religijnych. Autor w żadnym miejscu nie ujmuje się za poniżonym przez inkwizycję. Marański przodek jest źródłem Zła, które opanowuje doktora;

<sup>45</sup> G. Herling-Grudziński, *Święty Smok*, ed. cit., s. 219.

<sup>46</sup> Opowiadanie Grudzińskiego w kontekście tej legendy analizuje Agata Przybylska. Zob. A. Przybylska, *Don Ildebrando w świetle iettatury. Próba interpretacji etnologicznej opowiadania Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Teksty Drugie” 2011, nr 1–2.

skąd jednak bierze się Zło w tytułowym bohaterze? Zdaje się, że Herling nie zadaje tego pytania. Tak jakby Ildebrando sam stanowił „zło bez żadnej przyczyny. Zło dla zła”<sup>47</sup>.

W *Wiek biblijny i śmierci* powiązany ze Złem jest Bartolomeo Spada, który „był dzieckiem córki miejscowego rabina i kleryka z seminarium duchownego”<sup>48</sup>. Bohater został w dzieciństwie porzucony przez biologicznych rodziców, ochrzczony przez mamkę i „nic nie wiedział o swoim prawdziwym pochodzeniu”<sup>49</sup>. Wiedzieli o nim natomiast włoscy faszyci, piszący donosy na Matuzalema, pełniącego z powodu połączenia niezwyklej siły witalnej z sędziwym wiekiem funkcję maskotki totalitarnego reżimu. Intrygująca jest ich treść: „Bartolomeo Spada jest pół-Żydem”, „Tylko Żydzi mogą żyć tak długo!”<sup>50</sup>, zwłaszcza w połączeniu z opisem stosunku, jaki mieli do bohatera mieszkańcy wsi:

Okoliczni chłopcy szanowali go, był to jednak respekt lękliwy, *timore reverenziale*, jakim zazwyczaj na wsi kwitowane jest istnienie Boga. Z tą zasadniczą różnicą, że o ile Bóg reprezentuje siłę czystą, Matusa podejrzewany był o ciche władanie siłami nieczystymi<sup>51</sup>.

Równie nieprzyjemne wrażenie sprawia w klasztornej wspólnotce Fra Nafta z *Podzwonnego dla dzwonnika*:

W mnisim świątku patrzono na niego najpierw pobłażliwie, potem z rosnącą urazą. A gdy przerywał na krótko milczenie, mówił z niezwykłą u niego dotąd gwałtownością, nie zważając, że jego słuchacze po paru chwilach uciekają, żegnając się w popłochu znakiem krzyża. Czego chce (zastanawiano się z trwogą po kątach), co go dreczy, do czego zdąża gniewny? Pogłębiała się jego obcość w klasztornej wspólnotce<sup>52</sup>.

Bohaterowie – konwertyci o zmaconej tożsamości – mogą wywoływać niepokój swoim odbiegającym do normy zachowaniem (milczący, opóźniony w rozwoju Fra Nafta z *Podzwonnego dla dzwonnika*) lub niechęć (Matuzalem z *Wiek biblijny i śmierci*). Wydaje się, że nawet tych skrzywdzonych niesłusznymi oskarżeniami i prześladowaniami religijnymi bohaterów Grudziński konstruuje w ten sposób, aby nie budzili szczególnego współczucia. W przypadku Żyda z *Legandy o nawróconym pustelniku* ważne jest jedynie

<sup>47</sup> Takimi słowami opisuje w opowiadaniu diabła irlandzki egzorcysta. Zob. G. Herling-Grudziński, *Don Ildebrando*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 6, ed. cit., s. 164.

<sup>48</sup> *Idem*, *Wiek biblijny i śmierć*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 6, ed. cit., s. 526.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 525.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 507.

<sup>52</sup> *Idem*, *Podzwonne dla dzwonnika*, ed. cit., s. 472.

nawrócenie bohatera, który najpierw „kradnie hostię z kościoła świętego Franciszka, a potem staje się Franciszkiem”<sup>53</sup>. Znamienne jest tu przywołanie właśnie tej postaci, ponieważ dla Zła powiązanego z judaizmem przeciwwagą jest zwykle Święty Franciszek z Asyżu. Taki kierunek przyjmuje narrator w opowiadaniu *Don Ildebrando*. Uciekając przed zgubnym wpływem marańskiego spojrzenia, pod pretekstem „zmiany powietrza” udaje się w okolice Asyżu. Gdy tylko dociera na miejsce, od razu czuje się uzdrowiony. „Nie mogłem – stwierdza – obronić się przed milczącą frazą: udało mi się zbiec”<sup>54</sup>. Uratowany Grudziński spędza czas na lekturze *Żywota Świętego Franciszka* oraz rozmowach z nowo poznanym księdzem Ecclesiusem. Irlandzki egzorcysta opowiada o Szatanie, charakteryzując go tak, że bez większego trudu rozpoznajemy w nim lekarza o marańskim pochodzeniu. Ostatniego wieczora przyjaciele rozmawiają o śmierci świętego, opisanej w czytanej przez Herlinga książce. Szczególnie istotna wydaje mi się tutaj wypowiedź księdza:

– W tej wiecznej i niemożliwej ucieczce od siostry naszej Śmierci – powiedział Padre Stefano – zawarte jest wszystko, co należy wiedzieć o człowieku. Czy gdyby żył Święty Franciszek, nazwałby Zło naszym bratem?<sup>55</sup>

To pytanie niemalże w takim samym kształcie powtarza Grudziński w rozmowie z Boleckim. Tym razem jednak odpowiada: „To nie znaczy, że możemy pokonać zło [...], jestem w tej sprawie manichejczykiem, co dziś chyba nie jest już grzechem”<sup>56</sup>. Oczywiście nie jest to w pełni poważna deklaracja, odzwierciedla jednak pewne istotne przesunięcie. Tak jakby Grudziński z jednej strony zajmował się w wymienionych opowiadaniach problematyką Zła, z drugiej jednak wpisywał ten konflikt w inny, związany z wyznaniem. Na jednym jego biegunie znajdowałoby się Zło, często uosobione w postaci Żyda, na drugim miłosierdzie, którego reprezentantem byłby Święty Franciszek.

Owo splecenie judaizmu ze Złem, uwidaczniające się w przypisywaniu przedstawicielom tej religii niezbyt pozytywnych cech, zbliżałoby nas do obserwacji Henryka Grynberga, który w *Pamiętnikach* w zdecydowanych słowach komentuje sposób ukazania postaci żydowskich w *Innym świecie*, co prowadzi do stwierdzenia, że „niektórzy Żydzi tak bardzo nie chcą być Żydami, że nienawidzą Żydów, bo «przez nich» są uważani za Żydów, i okopują się antysemityzmem kosztem innych Żydów. Herling Grudziński

<sup>53</sup> *Idem*, W. Bolecki, *op. cit.*, s. 206.

<sup>54</sup> G. Herling-Grudziński, *Don Ildebrando*, *ed. cit.*, s. 163.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>56</sup> *Idem*, W. Bolecki, *op. cit.*, s. 176.

to klasyk<sup>57</sup>. Określenie autora *Świętego Smoka* mianem antysemity to oczywiście ogromny i w dodatku niezbyt chyba przekonująco uzasadniony zarzut. Faktem jest jednak, że bohaterowie związani z judaizmem rzadko są pozytywnie przedstawiani w jego tekstach. To istotna obserwacja, bo ten kontekst jest konieczny dla analizy znaczenia konwersji w twórczości Grudzińskiego. Być może jednak analizowanie przedstawień wyznawców judaizmu w tekstach autora *Innego świata* prowadzi nas w interpretacyjną ślepą uliczkę. Być może nie powinniśmy wcale pytać o bohaterów, a o sposób, w jaki za ich pomocą Grudziński przekształca historie biblijne.

Analizując opowiadanie *Podzwonne dla dzwonnika*, Bolecki twierdzi, że jego głównym tematem jest „sens religii w życiu człowieka po doświadczeniu XX w.”<sup>58</sup>. Diagnozę badacza można by z powodzeniem rozszerzyć na inne interpretowane w tej pracy teksty. Grudziński kreuje swoich bohaterów tak, aby teologiczne paralele były aż nazbyt oczywiste. Wiele nazw własnych jest w tych utworach znaczących, a sposób, w jaki prezentuje się je czytelnikowi, został pomyślany tak, aby ten nie mógł nie dostrzec ich znaczenia.

W opowiadaniu *Don Ildebrando* diabeł, który dla autora jest upadłym aniołem, zostaje nazwany Faustem Angelinim. Ta informacja pojawia się w pierwszym zdaniu tekstu, a po niej następuje dopisek w nawiasie: „(po polsku brzmiałoby to Faust Anielski)”<sup>59</sup>. Główny bohater *Podzwoonego dla dzwonnika* ma na imię Izaak i jest synem Abrahama i Sary, co przez samych bohaterów zostaje zinterpretowane jako biblijna paralela. Opowiadanie *Święty Smok* można by natomiast w ogóle zinterpretować jako tekst o znaczeniu nazw własnych. Historię wioski konwertytów poznajemy dzięki opowieści księdza. Grudziński zawiera z nim znajomość po wysłuchaniu jego odczytu o Plotynie, po którym ksiądz dochodzi do wniosku, że „nikt chyba nie usłyszał [...] tego, co w nim naprawdę ważne”<sup>60</sup>. Jego zdaniem najbardziej istotne byłoby to, że „Plotyn twierdził, że Bóg, jeśli o Nim mówić bez prawdziwej cnoty, jest tylko imieniem. Czy wystarczy cnota, żeby Bóg przestał być tylko imieniem?”<sup>61</sup>. Przyjaźń z księdzem zaczyna się więc od wykładu dotyczącego imienia, a jego opowieść o konwersji mieszkańców wioski – od podania nazwy wsi:

– Jak nazywa się ta wioska?

– Dość dziwnie. San Dragone. Trochę tak jakby ktoś wymyślił nazwę San Demonio<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> H. Grynberg, *Pamiętniki*, Warszawa 2011, s. 424–425.

<sup>58</sup> W. Bolecki, „Aż do końca świata” (*O podzwoonym dla dzwonnika Gustawa Herlinga Grudzińskiego*), „Znak” 2003, nr 12, s. 98.

<sup>59</sup> G. Herling-Grudziński, *Don Ildebrando*, ed. cit., s. 31.

<sup>60</sup> *Idem*, *Święty Smok*, ed. cit., s. 208.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 209.

Demon jest więc wpisany w tę historię od początku. Warto jednak nadmienić, że ta dziwna nazwa wioski została nadana przez mieszkańców w celu prześlągnięcia żyjącego w pieczarze smoka. Jakby z wiarą w magiczną funkcję języka, w to, że słowo może wpłynąć na rzeczywistość. Jak jednak wiemy z zakończenia, performatyw okazuje się nieskuteczny. Nieskuteczne jest też nazwanie nowo wybudowanego kościoła imieniem Świętego Michała – pogromcy smoka. Szczególnie znamienity wydaje się tu często analizowany przykład wnuka Scura – Giosue, który staje się obiektem konfliktu pomiędzy księdzem a Gioacchinem. Ta nazwa jest oczywiście bardzo znacząca, co zostaje dodatkowo wzmocnione przez stwierdzenie proboszcza, jakoby nigdy znajdował się tak blisko Boga jak podczas opieki nad chłopcem<sup>63</sup>. Giosue, wnuk Gioacchina, porównany do ryby i złożony w ofierze, przywołuje dość jednoznaczne skojarzenia interpretacyjne. Wczytując się w tak jasną symbolikę, można jednak nie dostrzec cienia ironii rzucanego przez znaczenie imienia. Jedynie więc marginalnie przypomnijmy, że chłopiec nazwany ‘Jahwe jest zbawieniem’ znika na zawsze w jaskini, do której zostaje prawdopodobnie siłą zaciągnięty przez diabła-Scura (czyli ‘ciemnego’) i prawdopodobnie umiera. Co więcej, możemy przypuszczać, że dzieje się to w okolicach Świąt Wielkanocnych lub krótko przed nimi<sup>64</sup>. Giosue nigdy nie wraca, nie zmartwychwstaje, nie pozostawia żadnej nadziei. Tym imieniem zostało nazwane bezbronne, niemal zupełnie ślepe dziecko, które nie zapowiada zbawienia. Równie dziwne znaczenia stoją za imieniem Scura. Przyjmując miano Leviego, nie połączył on, a jeszcze bardziej podzielił mieszkańców wsi. I zupełnie niezgodnie ze wskazaniem etymologicznymi Gioacchino nie został wyniesiony ani pokrzepiony przez Boga. Bo jeśli Bóg się do niego przybliży, to tylko po to, by jeszcze bardziej się oddalić. Jeśli się odsłania, to tylko w takim celu, aby następnie ukryć się jeszcze głębiej.

## Sekretne źródło

Wróćmy do odpowiedzi Grudzińskiego, że Stary Testament po doświadczeniu totalitaryzmów nie oferuje już satysfakcjonujących odpowiedzi poszukującemu człowiekowi. Dlatego po doświadczeniach XX wieku nie można już wpisać rzeczywistości w paralele biblijne. Być może z tego powodu w analizowanych tekstach jest tak wiele aż nazbyt oczywistych odniesień do tradycji. Ich interpretacja nie miałaby polegać na dostrzeżeniu i rozszy-

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>64</sup> Można to oszacować na podstawie dat w tekście (Gioacchino i Giosue znikają w pierwszych dniach kwietnia 1950 roku).

frowaniu (nie ma tu bowiem czego rozszyfrowywać), ale na zauważeniu ich zupełnej nieprzystawalności do rzeczywistości. Z drugiej jednak strony te paralele są uniwersalne i ponadczasowe, dlatego nie można się z nich po prostu wypisać. Dlatego bohaterowie Grudzińskiego funkcjonują w świecie ciągłego cytowania realiów religijnych, na progu profanacji. Szczególnie obrazowym przykładem jest tu fragment rozmowy dwojga psychiatrów z *Podzwonnego dla dzwonnika*:

– Można się tu posunąć – dodał Marburg – do swoistej paraleli biblijnej. Abraham jest martwy. Sara kładzie Izaaka na ziemi, gestem ofiarowuje go na śmierć. Bóg nie przyjmuje tej ofiary...

Pani profesor zaśmiała się.

– Hamuj się, drogi doktorze, postawienie hitlerowskiego oprawcy na miejscu Jahwe to już nawet nie bezbożność, to bogobójstwo...

Kurt ze wstydem spuścił głowę<sup>65</sup>.

Wydawałoby się, że dla Grudzińskiego odpowiedź Starego Testamentu na głębokie egzystencjalne problemy straciła w XX wieku sens. Stąd być może wynika też potrzeba znalezienia jakiejś innej. Ale zupełnie odmienne światło rzuca na ten problem opowiadanie *Ofiarowanie*, w którym Herling przedstawia inną wersję znanej historii biblijnej. W jednym z wywiadów Bolecki pyta autora: „Czy *Ofiarowanie* nie jest przypadkiem twoim kolejnym sondowaniem źródeł zła?” i otrzymuje odpowiedź twierdzącą. Co więcej, pisarz stwierdza, że „w historii ofiarowania Izaaka kryje się jedno z nasion, które obficie wykiełkowało w naszym świecie” oraz że „potworności, które stały się podczas II wojny światowej, jak wpędzanie ludzi do komór gazowych czy palenie ludzi w krematoriach, są w jakimś sensie konsekwencją tego prawa, którego nie znamy”<sup>66</sup>.

Nie chodzi tylko o to, że po doświadczeniach II wojny światowej religia Starego Testamentu już nie przystaje do rzeczywistości, że po Szoah nie może już zaoferować satysfakcjonującej odpowiedzi na podstawowe pytania. Raczej o to, że dla Grudzińskiego problem judaizmu jest powiązany z problemem Zła już u swych źródeł. Mówienie, że okrucieństwo Zagłady jest powodem, dla którego Prawo straciło swój sens, to pewnego rodzaju odwrócenie porządku. Zdaniem Grudzińskiego to właśnie okrucieństwo Prawa doprowadziło do Zagłady. Prawo jest powiązane ze Złem. Nie można żyć bez religii, ale nawracając się ku niej, zbliżamy się nieuchronnie do Zła wpisanego w okrucieństwo Prawa. Dlatego problem judaizmu jest powiązany z problemem Zła.

<sup>65</sup> G. Herling-Grudziński, *Podzwonne dla dzwonnika*, ed. cit., s. 471.

<sup>66</sup> *Idem*, W. Bolecki, op. cit., s. 231.

Jeśli przypominamy w tym miejscu, że konwersja zgodnie z analizowaną przez Hadota etymologią „mieści w sobie ideę jakiegoś powrotu (powrotu do źródeł, powrotu do siebie)”<sup>67</sup>, to być może zrozumiałe okaże się także powiązanie szaleństwa i nawrócenia. Badający przeszłość potomkowie maranów, półżydów i konwertytów, zapadają bowiem na tajemnicze choroby, utrudniające im wyrażanie logicznych sądów. O Martinie, historyku badającym legendę o Aronie, synu naukowców, którzy dokonali konwersji, dowiadujemy się, że wrócił do domu na Boże Narodzenie „z wysoką gorączką i atakami bardzo bolesnej migreny. Lekarze nie umieli postawić diagnozy. Żadnych rezultatów nie dawały badania i analizy kliniczne”<sup>68</sup>. Podobnie objawy wykazuje Don Fausto. Po pobycie w miejscowości, w której osiedlił się jego marański przodek, „zjawił się [...] zmieniony prawie nie do poznania, zarosnięty, z dużą brodą, z błędnym spojrzeniem febrycznych oczu, osłabiony, na chwiejnych nogach; mówił niewyraźnie i płątał się w tym, co mówił”<sup>69</sup>, i choć lekarz „nie znalazł żadnych wyraźnych objawów choroby”<sup>70</sup>, to Fausto Angelini „we śnie [...] majaczył, [...] poszarpane strzępy słów były niepojęte”<sup>71</sup>. Poszukiwania korzeni prawdopodobnie doprowadziły do obłędu także Serkina, charakteryzowanego jako „apatyczny, milczący, zajęty wyłącznie czytaniem”<sup>72</sup> pacjenta ze *Schroniska lunatycznego*. Ten czterdziestoletni mężczyzna, syn Żydów z Ukrainy wywiezionych podczas okupacji, zaczął chorować od wyjazdu do Niemiec. Serkin wyruszył tam z niewiadomych powodów, „zlekceważywszy egzaminy dyplomowe, znikł z oczu przyjaciół, kolegów uniwersyteckich i swoich profesorów”<sup>73</sup>. W Monachium – o czym świadczą jego własne notatki – „miał obsesję, że jego rodzice żyją [...] i jest możliwe odnalezienie ich”<sup>74</sup>. Żył w ten sposób dziesięć lat, do czasu, aż gwał-

<sup>67</sup> P. Hadot, *op. cit.*, s. 223.

<sup>68</sup> Zdanie dalej czytamy, że „podejrzewano nieznaną chorobę zakaźną, wyniesioną z grzebania się w archiwach klasztornych”. Tę samą wersję potwierdza autor w rozmowie z Boleckim. Trochę jednak mało przekonująca wydaje się interpretacja, że podobieństwo do wydarzeń prawdziwych było dla autora jedynym argumentem do nagłego pozbawienia życia głównego bohatera. Skłaniam się więc ku tezie, że należałoby szukać wytłumaczenia w samym tekście. Nie ma tu wprawdzie zbyt wielu wskazówek, ale wtrącenie w nawiasie „(podejrzewano z uporem chorobę zakaźną)” mogłoby chyba sugerować, że ta diagnoza nie przekonuje narratora. Być może fakt, że bohater pojawia się w domu w dzień Bożego Narodzenia, a umiera „o świcie trzeciego dnia”, uprawniałoby do tego, aby we fragmencie tym doczytywać się czegoś więcej niż tylko wierności faktom. Zob. G. Herling-Grudziński, *Legenda o nawróconym pustelniku, Dzieła zebrane*, t. 6, *ed. cit.*, s. 244.

<sup>69</sup> G. Herling-Grudziński, *Don Ildebrando*, *ed. cit.*, s. 167.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 168.

<sup>72</sup> *Idem*, *Schronisko lunatyczne*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 6, *ed. cit.*, s. 324.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 322.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 323.



towny atak agresji nie doprowadził do umieszczenia go w zakładzie. Scuro natomiast w bardzo istotnej w teologicznym planie czytania scenie rozmowy z księdzem<sup>75</sup> jedynie „bełkotał coś niezrozumiałego, kalecząc słowa, nie słysząc, co się do niego mówi, nie odpowiadając na pytania”<sup>76</sup>. Jeśli więc konwertyta zwróci się w przeszłość, wróci do źródeł, to zobaczy tam Zło. Może zostać przez nie opanowany<sup>77</sup> albo popaść w szaleństwo – albo jedno i drugie. Oczywiście czasem psychiczne odchylenie od normy jest waloryzowane pozytywnie, a sam szaleniec zbliża się do świętego. Dzieje się tak w przypadku z Arona z *Legandy o nawróconym pustelniku*, któremu „cud ocalenia i nawrócenia odebrał [...] ludzką mowę”<sup>78</sup>, a także niemal zupełnie niemego Fra Isacca. Grudziński komentuje ten zabieg stwierdzeniem: „moim zdaniem prawdziwe nawrócenie wymaga samotności i to odebranie [...] mowy [...] oznacza domknięcie [...] samotności”<sup>79</sup>. Na izolację są skazani przede wszystkim bohaterowie, którzy przechodzą z judaizmu na chrześcijaństwo, ale staje się ona udziałem także mieszkańców San Dragone, dokonujących odwrótnego gestu. Milczenie jest dla autora „aktem w najwyższym stopniu religijnym”<sup>80</sup>, jeśli więc stanowi konsekwencję nawrócenia, to świadczy to o jego doniosłości. Ale odbierając mowę, jednocześnie uniemożliwia nawróconym świadczenie. Wynika to częściowo z tego, że sam akt nawrócenia wiąże się jakoś z dramatycznymi wydarzeniami. Aron zostaje uznany za nawróconego, gdy wydobywa się z płonącego stosu, Nafta cudem przeżywa pożar będący skutkiem ataku na tle wyznaniowym. Jeden i drugi musi wyrzec się wiary, by przeżyć, a po odwróceniu się od judaizmu nie są w stanie wyrzec słowa. Reszta jest milczeniem.

Afirmacja tak docenianego przez Grudzińskiego milczenia nie jest jednak w interpretacji możliwa. W wypełnieniu i wyartykułowaniu ciszy pozostawionej przez niemych bohaterów może pomóc stwierdzenie Agaty Bielik-Robson, że „figura marana w wielu aspektach pokrywa się z figurą ocalałego, czyli tego, na którego padło i nie padło: sekretny wstyd przeżycia, który na wiele pokoleń odbiera mowę maranowi”<sup>81</sup>. Nie tylko więc sam nawrócony milczy; zaświadczyć nie mogą także jego potomkowie<sup>82</sup>. Wprawdzie

---

<sup>75</sup> Taką teologiczną interpretację proponuje J. Jagodzińska-Kwiatkowska (*Między świętością a szaleństwem: o postaciach i sytuacjach liminalnych w opowiadaniach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Bydgoszcz 2013).

<sup>76</sup> G. Herling-Grudziński, *Święty Smok...*, ed. cit., s. 218.

<sup>77</sup> Więcej na temat działania Zła mówi Grudziński m.in. w rozmowie z Boleckim. Zob. G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, op. cit., s. 159–179.

<sup>78</sup> G. Herling-Grudziński, *Legenda o nawróconym pustelniku*, ed. cit., s. 247.

<sup>79</sup> *Idem*, W. Bolecki, op. cit., s. 208.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>81</sup> A. Bielik-Robson, op. cit., s. 23.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

ci ostatni nie są w twórczości Grudzińskiego pozbawieni głosu, nie zmienia to jednak faktu, że komunikacja z nimi jest niemożliwa.

Wygląda na to, że na uniwersalną opowieść o problemie Zła byłby nadpisany problem judaizmu, będący jednocześnie opowieścią o okrutnym Prawie. Przez nie przebija jednak zupełnie inna prywatna narracja, która – jak zauważa Bolecki – „klóci się z realiami utworu, albowiem to, co jest wiarygodne w konwencji wspomnienia, staje się mało prawdopodobne jako opis sytuacji przedstawionej w opowiadaniu”<sup>83</sup>, co skutkuje licznymi niespójnościami. Są to przede wszystkim odniesienia biograficzne. Żyd w *Podzwonnym dla dzwonnika* nosi panieńskie nazwisko matki Herlinga<sup>84</sup>, Wuppertal przypomina Suchedniów<sup>85</sup>, data odnaleziona w archiwum w *Wieku biblijnym i śmierci* mogłaby z kolei odnosić się do ustaw rasowych<sup>86</sup>, którym podlegały autor... Grudziński sprawia wrażenie, jakby nie chciał, aby ta druga, biograficzna strona wyszła do końca na jaw. Możliwe więc, że właśnie z tego powodu decyduje się na zapośredniczenie opowieści lub w ogóle opowiedzenie całej historii z perspektywy innego bohatera. I tak narratorem w *Białej nocy miłości* jest nie – jak zwykle – *alter ego* Herlinga – ale główny bohater, Łukasz Kleban, którego biografia przypomina jednak biografię autora. Ten pół Rosjanin, pół Polak żyje z pół-Żydówką, swoją półsiostrą i jednocześnie żoną. Inscenizowane przez niego spektakle odnoszą ogromne sukcesy i kiedy w gazetach piszą o reżyserze, nazywając go Rosjaninem, ten wywalcza sobie *polish born*. Postępowanie bohatera wydaje się zrozumiałe, czego nie można stwierdzić o zachowaniu jego partnerki, która jednocześnie deklaruje, że bardzo tęskniła za swoją nieznaną matką, zarazem jednak nie podejmuje żadnych działań, aby czegokolwiek się o niej dowiedzieć, mimo że w tej samej wiosce mieszka dziadek. Nie ma nawet pojęcia, że ten został rozstrzelany, i jest zupełnie nieświadoma zagrożenia związanego ze swoim pochodzeniem. Możliwe więc, że podobnie jak w przypadku *Podzwonnego dla dzwonnika* te niespójności są powodowane właśnie odniesieniami biograficznymi. Gdyby pociągnąć analogię między Herlingiem a Łukaszem trochę dalej, można by stwierdzić, że obydwaj czuli się Polakami i niechętnie reagowali na wszelkie zainteresowanie ich korzeniami, zwłaszcza tymi ze strony matek. Grudziński jednocześnie więc ukazywałby w opowiadaniu problem pochodzenia, ale zarazem nie chciałby go ukazywać, a przynajmniej nie robiłby tego wprost. Raczej przenosiłby to na inną postać. Urszula musiałaby więc zostać w pewnym sensie podstawiona za głównego bohatera, pełnić funkcję pośredniczącą, co wyjaśniałoby jakoś jej nielogiczny stosunek do rodziny.

<sup>83</sup> Zob. W. Bolecki, *op. cit.*, s. 98.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

Możliwe, że podobny mechanizm funkcjonuje w *Legendzie o nawróconym pustelniku*. W tym przypadku bohaterem podstawionym byłby Martin. Wprawdzie narracja jest tu raczej typowa dla twórczości Grudzińskiego, nie natykamy się też na szczególne niespójności. Ale opowiadanie to jest drugą wersją niemalże tej samej historii, przedstawionej w tekście *Drugie przyjście. Opowieść średniowieczna*, w którym postać syna konwertytów się nie pojawia. Grudziński twierdzi, że wprowadził bohatera właśnie dlatego, aby ukazać perspektywę kogoś osobiście dotkniętego prześladowaniem, perspektywę, która – jak sam twierdzi – jest mu zupełnie obca.

Podobne sądy powtarza Grudziński w wywiadach. Pytany o *Świętego Smoka*, stwierdza: „Nie chodziło o judaizm, ale o niesamowitą liczbę rozmaitych sekt, których reguły są zazwyczaj bardzo surowe”<sup>87</sup>, komentując zaś *Ofiarowanie*, mówi: „Nie chodziło ani o chrześcijaństwo, ani o judaizm, tylko o to, czym w ogóle jest dzisiaj dla człowieka religia”<sup>88</sup>. Chcąc być może zamazać własną konwersję, autor próbuje uogólnić i rozmyć konkretne wątki w swojej twórczości. To bardzo niespójna strategia, gdyż w jednym wywiadzie potrafi zapewniać, że teksty dotyczą religii w ogóle, i odżegnywać się od sporu judeochrześcijańskiego, by potem dodać: „Pokazuję tu węzeł dualizmu judaizm–chrześcijaństwo albo, mówiąc precyzyjniej, pokazuję w religii różnicę pomiędzy Bogiem surowym a Bogiem miłosiernym i po ludzku cierpiącym”<sup>89</sup>. Kiedy jednak Herling przyznaje wprost, że ten spór jest dla niego istotny, to zwykle natychmiast dopowiada, iż wybiera Nowy Testament i odrzuca Stary, rezygnuje z Prawa na rzecz miłosierdzia, wybiera religię Świętego Franciszka, a nie surowego Boga. Jednocześnie jednak ciągle wraca do przypowieści, przepisuje je i zmienia, uważnie czyta i komentuje Kafkę jako pisarza nie tylko religijnego, lecz także – czy raczej przede wszystkim – związanego z judaizmem, oraz powraca do wątków konwersyjnych w swojej późnej twórczości, wplatając w te opowiadania informacje biograficzne i wpisując w nie istotne dla siebie daty.

Grudziński raczej unika więc mówienia o konwersji wprost, a jeśli nawet mu się to zdarza, szybko próbuje to zanegować czy zuniwersalizować. W opowiadaniu *Święty Smok* historia konwertytów zostaje zamknięta demoniczną klamrą, którą tworzy narracja księdza. Z tej opowieści wymykają się jednak fragmenty książki *The hidden God* autorstwa rzekomego socjologa i religioznawcy G(eorga) H(erberta) G(rudgera), w której nawrócenie mieszkańców wynika z pobudek głęboko religijnych, a Scuro nie znika tajemniczo w jaskini. Oczywiście Herling napisał na ten temat wcześniej artykuł, umieścił swoje przemyślenia w *Dziennikach*, a pseudonim, którym posłużył

<sup>87</sup> G. Herling-Grudziński, W. Bolecki, *op. cit.*, s. 226.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 225.

<sup>89</sup> *Ibidem*, s. 232.

się w opowiadaniu, nie jest raczej trudny do rozszyfrowania. Nie chodziłoby jednak o to, że żydowskość autora jest prawdziwym sekretem, wymagającym odnalezienia i rozpoznania; raczej o to, iż pewna intymna atmosfera, „struktura sekretności”<sup>90</sup> umożliwiały jej przejawianie się.

Taką atmosferę może tworzyć także rzeczywistość snu. W opowiadaniu *Sny w pięknym Morodi* możemy przeczytać:

Stałem na suchedniowskim moście między żydowskim miasteczkiem i kościołem [...]. Żydowskie miasteczko płonęło. [...] Naraz otworzyło się okienko na stryszku w środkowym domku i wyfrunęła z niego, dosłownie wyfrunęła Ester. [...] I oto stało się coś nieoczekiwanego. Gdy znalazła się na wysokości kościoła, w tłumie odbił się od ziemi ksiądz z założonymi na piersiach rękami, rozłożył je szeroko, pomachał nimi i wzbil się szybko w górę, tak szybko, że zbliżył się do Ester<sup>91</sup>.

Bohater tego mocno autobiograficznego tekstu stoi pomiędzy obojętnym tłumem a płonącymi domami. Być może to zdanie mogłoby rzucić nam trochę światła na tożsamość autora, nawet jeśli będzie to blask – zgodnie z naturą ognia – dość chwiejny. Grudziński jawiłby się w nim jako ten, który nie jest ani częścią grupy zgromadzonej pod kościołem, ani jednym z mieszkańców ratujących dobytek. Jako ktoś niebędący ani tu, ani tam. Ni to żyd, ni to chrześcijanin. Jako maran<sup>92</sup>. Stoi na moście i patrzy na przedstawicieli dwóch religii łączących się we wspólnym uścisku. A potem się budzi i wszystko znika. Istniałby więc most łączący dwie strony judeochrześcijańskiego pojedynku, istniałaby jakaś możliwość pojednania, droga konwersji. Marańska obietnica zarazem żyda, jak i chrześcijanina. To jednak obietnica słaba, chwilowa droga i most, którego tak naprawdę nie ma.

Ostatecznie więc surowa religia Starego Testamentu nie umożliwia ludziom połączenia się z Bogiem i ze sobą w cierpieniu. Ale religii Nowego Testamentu grożą letniość, automatyzm, ześlizgnięcie się w zeświecczenie. A w zsekularyzowanym świecie nie ma nie tylko owej religijnej wspólnoty cierpienia, lecz także oparcia moralnego, sprawiającego, że nie zbliży się do niego Zło. Owa marańska niedokonana konwersja byłaby więc może sposobem na to, aby odrzucając surowość i fundamentalizm Boga starotestamentowego, nie wpaść jednocześnie w pusty rytualizm. Maran w swojej szczerości przeciwstawia się letniemu chrześcijaństwu i postępującej sekularyzacji. Konwersja wpisywałaby się więc w opozycję – jak to określa Hadot – wierności i zerwania. To nieustanny powrót do źródeł (ale źródło

<sup>90</sup> Zob. P. Bogalecki, A. Lipszyc, *op. cit.*, s. 15.

<sup>91</sup> G. Herling-Grudziński, *Sny w pięknym Morodi*, [w:] *Dziela zebrane*, t. 6, *ed. cit.*, s. 229.

<sup>92</sup> Dla marańskiej interpretacji nie bez znaczenia jest także imię Estery. Kult Estery stanowił wszak – jak pisze A. Bielik-Robson – „centrum «mistyki politycznej» maranizmu” (zob. A. Bielik-Robson, *Wstęp*, [w:] *Marani literatury polskiej*, *ed. cit.*, s. 63).

Starego Testamentu jest zatrute okrucieństwem), a także do siebie. W tak rozumianą konwersję jest więc wpisana niemożliwość realizacji. Nie może do siebie powrócić bohater, którego tożsamość jest jakby skłócona sama ze sobą, którego przemiana nigdy nie jest całkowita – nie udaje się mu odnaleźć pokoju, sensu życia, Boga... Wszak autor, jak sam twierdzi, jest manichejczykiem; nie wierzy więc w możliwość odsunięcia Zła, a jedynie w jego osłabienie, odwleczenie. Zwycięstwo marańskiej konwersji jest więc chwilowe, a most przerzucony między dwoma brzegami religii – niezmiennie chwiejny. Tak chwiejny, że – jak czytamy w opowiadaniu Kafki – sam obraca się w sobie. Dwa odmienne oblicza religii można połączyć ze sobą tylko w zapewniającym intymną i sekretną atmosferę śnie. I tylko tam most między nimi – jak czytamy w innym fragmencie *Dzienników* – „nie tylko [...] nie został zerwany, ale on właśnie i wyłącznie on posiada cechy trwałości. Most zbudowany z materii snu”<sup>93</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson A., *Inne testamenty: świadek, ocalały i maran w poetyce świadczona Derridy*, „Teksty Drugie” 2018, nr 3.
- Bieńkowska E., *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Warszawa 2002.
- Bolecki W., „Aż do końca świata” (*O podzwonnym dla dzwonnika Gustawa Herlinga Grudzińskiego*), „Znak” 2003, nr 12.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.
- Herling-Grudziński G., *Dzieła zebrane*, t. 5. *Opowiadania wszystkie*, vol. 1, Kraków 2016.
- Herling-Grudziński G., *Dzieła zabrane*, t. 7, oprac. S. Błażejczyk-Mucha, R. Forycki, J. Kula, A. Lesiakowski, D. Oramus, P. Panas, A. Siwek, M. Śniedziewska, M. Urbanowski, M. Wójcik, Kraków 2017.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą*, vol. 1, 1982–1992, red. W. Bolecki, Kraków 2018.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą*, vol. 2, 1982–1992, red. W. Bolecki, Kraków 2018.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik 1957–1958*, Kraków 2018.
- Herling-Grudziński G., *Eseje*, oprac. S. Błażejczyk et al., Kraków 2016.
- Herling-Grudziński G., Bolecki W., *Rozmowy w Dragonei; Rozmowy w Neapolu*, Kraków 2018.
- Jagodzińska-Kwiatkowska J., *Między świętością a szaleństwem: o postaciach i sytuacjach liminalnych w opowiadaniach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Bydgoszcz 2013.
- Kudelski Z., *Gustaw Herling-Grudziński – wątek żydowski*, „Rzeczpospolita” z 5.07.2005.
- Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. II. *Literatura polska po 1945 r. Kierunki, idiomy, paradygmaty*, red. Ł. Tischner, A. Bielak, Kraków 2020.

<sup>93</sup> G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą*, vol. 2, 1982–1992, ed. cit., s. 85.

- Marani literatury polskiej*, red. P. Bogalecki, A. Lipszyc, Kraków 2020.
- Panas P., *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, Lublin 2012.
- Panas P., *O Świętym Smoku Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 2012, t. LX, z. 1.
- Przybylska A., *Don Ildebrando w świetle iettatury. Próba interpretacji etnologicznej opowiadania Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Teksty Drugie” 2011, nr 1–2.
- Szajnert D., *Gustaw Herling Grudziński i Żydzi (rekonesans)*, „Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis” 2015, z. 3.
- Świadectwo – mit – tajemnica*, red. Z. Kudelski, Warszawa 2019.
- Tokarska-Bakir J., *Gustaw Herling-Grudziński i legenda o krwi, czyli czy istnieje obowiązek bycia pisarzem żydowskim*, „Studia Litteraria et Historica” 2014/2015, nr 3/4.
- Wolska A., *Święty Smok Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. W poszukiwaniu metafizycznego uzasadnienia*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Literatura Polonica” 2002, nr 5.
- Yovel Y., *The Other Within. The Marranos Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton 2009.

**Dorota Kołodziej** – studiuje polonistykę w ramach Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych na Uniwersytecie Śląskim. Publikowała w „Przestrzeniach Teorii”, „Zoophilologie”, „Śląskich Studiach Polonistycznych” i „Polisemii”. Stale współpracuje z dwutygodnikiem kulturalnym „artPapier”. ORCID: 0000-0002-9436-9647. Adres e-mail: <kolodziejdj@gmail.com>.

**Dorota Kołodziej** – is a literary student at University of Silesia. Her articles were published in “Przestrzenie Teorii”, “Zoophilologica”, “Śląskie Studia Polonistyczne”, “Polisemia” and “artPapier”. ORCID: 0000-0002-9436-9647. E-mail address: <kolodziejdj@gmail.com>.