

KAROLINA SZYMANIAK

ILUJĘZYCZNA? O ZMIENIAJĄCEJ SIĘ KONCEPCJI WIELOJĘZYCZNEJ LITERATURY ŻYDOWSKIEJ¹

Prezentowane w tym numerze w dziale archiwum studium *Cwej szprachn – ejnejncike literatur* to jeden z wcześniejszych i ważniejszych głosów w debacie o wielojęzycznej literaturze żydowskiej w obszarze jidysz. Jego autorem jest Izidor Eliaszew, piszący i lepiej znany pod pseudonimem Bal-Machszowes (tj. „Myśliciel”), uznawany za pierwszego nowoczesnego krytyka literatury jidysz. Jak to zwykle z ojcami-założycielami bywa, nie był on pierwszym jidyszowym krytykiem literackim, ale odegrał ogromną rolę w instytucjonalizacji i umacnianiu pozycji krytyki w kulturze jidysz.

Prezentowany tekst stanowił punkt odniesienia dla późniejszych debat podejmujących – karkołomną – próbę definicji niedefiniowalnego, jak to ujęła Hana Wirth Neshet w tekście *Defining the Indefinable. What is Jewish Literature?*².

Artykuł Bal-Machszowesa, przywoływany najczęściej jako tekst-hasło, przedrukowywany w kolejnych antologiach, pozostaje – jak się wydaje – wciąż (nieco) niedoczytany. Widzi się w nim zazwyczaj manifest i afirmację wewnętrzną – hebrajsko-jidyszowej – dwujęzyczności literatury żydowskiej. Tymczasem tekst Bal-Machszowesa nie stanowi monolitu. Złożony z dwóch części, napisanych w odstępie kilku lat, pod wpływem zmieniających się okoliczności historycznych – pozwala nam prześledzić ewolucję koncepcji literatury żydowskiej jako zjawiska wielojęzycznego.

Tekst został opublikowany w 1918 roku na łamach dziennika „Petrograder Tageblatt”. Zasadnicza jego część powstała jednak 10 lat wcześniej, po słynnej konferencji językowej w Czemiowcach, na której debatowano nad problemem narodowego/ych języka/ów żydowskich. Ta część jest trudna w odbiorze dla współczesnego czytelnika – zawiera wiele szczegółowych odniesień zarówno do ówczesnej sytuacji żydowskiej literatury, jak i do samej konferencji, ma wyraźnie publicystyczny charakter i została przez nas znacząco skrócona. Ostatnie części artykułu zostały dodane do tekstu – jak podaje autor w przypisie – „lata później”. Te końcowe partie różnią się od oryginalnego artykułu swoim kształtem dyskursywnym, sposobem argumentacji oraz wymową. Pisane były także w innych okolicznościach historycznych – w drugim dziesięcioleciu XX wieku, w kontekście doświadczenia pierwszej wojny światowej, upadku wielonarodowych i wielojęzycznych imperiów oraz kształtowania się nowych państw narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej.

Wyjściową tezę krytyka stanowi przekonanie, że teksty żydowskich pisarzy, choć pisane w dwóch językach – hebrajskim i jidysz – współtworzą jedną instytucję literatury żydowskiej. Służy temu między innymi podkreślanie tożsamości czy wręcz identyczności tekstów pisanych w obu językach. Podziały i dyskusje między poszczególnymi autorami zrzuca Eliaszew na karb ideologii – wskazuje, że język i miejsce publikacji jest sprawą zewnętrzną, żydowska istota pisarstwa pozostaje ta sama.

Dwujęzyczność pisarzy żydowskich wydaje się autorowi z jednej strony „naturalna” (posługuje się chętnie metaforą biologiczną), z drugiej – podyktowana jest społecznym i ekonomicznym położeniem twórców kultury żydowskiej (konieczność zarobkowania, słabość instytucji). Ponadto dwujęzyczność zostaje w tekście uznana za rodzaj przeznaczenia, los żydowskich pisarzy. Traktowana jest jako dopust, trud (porównanie z gorzkim losem pszczoły), a poprzez porównanie pisarza do pana młodego prowadzonego do ślubu w orszaku, między dwoma kumami (ojcem i teściem) – zostaje mocno wpisana w tkankę żydowskiej tradycji i obyczaju. Już na tym poziomie ujawniają się w tekście wewnętrzne sprzeczności i napięcia, których w dalszych partiach pojawia się więcej i które wydają się częściowo niemożliwe do uzgodnienia.

Choć krytyk twierdzi w tekście, że wybór języka stanowi wynik dość przypadkowych okoliczności, a dwa żydowskie języki, hebrajski i jidysz, są doskonale zamienne i wzajemnie przekładalne, to w innych miejscach wskazuje, że pewnych spraw, które da się wypowiedzieć w jednym języku, nie można wypowiedzieć w drugim. W takiej perspektywie oba języki żydowskie raczej się uzupełniają, a zakres ich oddziaływania zależy zarówno od samej materii lingwistycznej, oraz szerzej, organizacji systemu kultury aszkenazyjskiej, jak i od położenia społecznego i politycznego Żydów w Europie Środkowo-Wschodniej.

Poza tym, dodaje krytyk, nie każdy pisarz żydowski, jak-by to wynikało z początkowych partii tekstu, może tak łatwo zmieniać języki. Co więcej, Eliaszew wyraźnie podkreśla różnice między dwoma żydowskimi językami – hebrajski to język, który ma przeszłość, mocne korzenie, jidysz to jedynie język teraźniejszości, który słabiej opiera się wpływom, ma – można by powiedzieć – jeszcze słabszą niż hebrajski żydowską tożsamość.

Krytyk dostrzega także, że języki żydowskie rozwijają się w kontakcie z innymi językami i pod ich wpływem. Sytuację taką ocenia jednak negatywnie – wprowadza tu mocno wartościującą, charakterystyczną dla dyskursów nacjonalistycznych, kategorię czystości, uznając, że wpływy obcych języków, literatur i kultur niszczą czystość żydowskiego ducha danego języka. Choć sam język pozostaje tylko zewnętrzną formą, jak od początku deklaruje Eliaszew, to skażenie obcymi wpływami zdaje się, wedle krytyka, niebezpiecznie zagrażać istocie („duchowi”) języka, a w konsekwencji – literatury i kultury, a te określać mają – jak wskażę dalej – nowoczesny kształt narodu żydowskiego.

1 >> Tekst ten stanowi zmieniony, uproszczony i znacząco skrócony niewielki fragment mojej rozprawy doktorskiej poświęconej krytyce w jidysz.

2 >> Por. Hana Wirth-Neshet, *Defining the Indefinable. What is Jewish Literature?*, [w:] *What is Jewish Literature?*, red. Hana Wirth Neshet, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994. Por. też Monika Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2004.

Wielojęzyczność zostaje uznana za stan chorobowy stanowiący zagrożenie dla żydowskiej kultury, narodowego językowego ducha. W warunkach diaspory jest jednak nie do uniknięcia – jednojęzyczność literatury żydowskiej pozostaje więc tylko w sferze marzeń i projektów: „można mieć jeszcze nadzieję, że kiedyś uda się stworzyć język o czystym narodowym duchu” – pisze Eliaszew. Językiem przyszłej literatury żydowskiej, jak można mniemać z dość negatywnego stosunku krytyka do jidysz (nazywa go w pewnym momencie „przydrożną karczmą”), miałby być język hebrajski.

Jak wynika z powyższych uwag, koncepcja Bal-Machszo-wesa kształtuje się pod wpływem europejskich dyskursów narodowych, wiążących ze sobą ściśle kwestię języka, narodowości i terytorium. Rolę terytorium narodowego spełnia w koncepcji Eliaszewa, tak jak w przypadku wielu kultur i narodów Europy Środkowo-Wschodniej – literatura pojmowana bardzo szeroko jako całość piśmiennictwa. I to literatura, a nie język ma stanowić o narodowej odrębności Żydów. W ostatniej części tekstu krytyk skupia się na roli pisarzy w nowoczesnych ruchach narodowych (pisarzy jako przywódców i pisarzy jako narodowych świętych). Nieprzypadkowo mówi o literaturze jako instytucji administracyjnej, porównując jej funkcjonowanie w diasporze do funkcjonowania ambasady danego kraju na terenach obcego państwa. Literatura nie tylko staje się wyrazicielką narodowych interesów, ale kształtuje również narodową wspólnotę wyobrażoną, stanowi o istnieniu narodu³. Trzeba jednak zaznaczyć, że krytyk dokonuje wyraźnego odróżnienia żydowskiej koncepcji literatury narodowej od koncepcji nieżydowskich – to nie język (i jednojęzyczna literatura), tylko różnojęzyczne piśmiennictwo staje się żydowską ojczyzną: „naszą ziemią, naszym domem zawsze była literatura” – pisze. Zauważa dalej, że język „jako szczególna świętość (jaką stanowi na przykład teraz w Polsce) nie odgrywał [w kulturze żydowskiej] nigdy szczególnej roli” już od czasów starożytności. Eliaszew rezygnuje w tej części z nadziei na jednojęzyczność, choć tekst zachowuje ślady jego wcześniejszej niechęci: „nasza dwujęzyczność jest już chorobą tak starą, że przestała stwarzać zagrożenie dla żydowskiego organizmu”. Nową koncepcję Eliaszewa stanowi więc próba utrzymania żydowskiej odrębności kulturowej godząca się z faktem, że jej gwarantem nie będzie ani osobne państwo, ani własny język, którym mówi żydowska społeczność.

W pisanych później partiach tekstu krytyk wyraźnie rezygnuje z poprzedniego – biologicznego i, nazwijmy to, „archetypicznego” – porządku argumentacji, wprowadzając na jego miejsce porządek historyczno-kulturowy – wymienia różnego rodzaju teksty (od Biblii począwszy), które pisane były w dwóch językach oraz autorów dwujęzycznych piszących po hebrajsku i w innym języku. Historyczna interpretacja prowadzi Bal-Machszo-wesa do dewaluacji znaczenia jidysz jako języka

żydowskiego – jest on ważny jedynie warunkowo jako język, którym posługuje się większość Żydów – oraz umniejszenia roli hebrajskiego. Jeśli wcześniej Bal-Machszo-wes odrzucał możliwość pisania w języku nieżydowskim i krytykował autorów wybierających języki krajowe, to w końcowych partiach tekstu wraca do kształtującej się od czasów haskali nowej koncepcji dwujęzyczności, w której trwałym elementem będzie jedynie element hebrajski, zmiennym zaś – język nieżydowski. Hebrajski – inaczej niż to było w części pierwszej – zostaje tu zredukowany do języka tradycji.

Ponadto wielojęzyczność zostaje zinterpretowana w kategoriach politycznych – okazuje się przejawem „ducha nowoczesnego demokracji”, projektowanego również na przednowoczesną historię żydowską. Dzięki temu różnojęzyczność staje się narzędziem i impulsem modernizacyjnym oraz czyni z mówiącej wieloma językami społeczności żydowskiej awangardę modernizacyjnych przemian. Eliaszew akceptuje tu używanie języków nieżydowskich jako języków ludu, do którego zwracają się inteligenci (jako przewodnicy narodu, porównani tu do proroków). W tym sensie „choroba” żydowska staje się dowodem postępowości, projektowanej zresztą na historię Żydów aż do czasów biblijnych.

Rysują się w tym tekście – co prawda niewyraźnie – możliwości myślenia o wielojęzycznej literaturze żydowskiej jako przestrzeni transkulturowej⁴, jak się o niej pisze w najnowszych badaniach nad literaturą żydowską. Tak można spróbować odczytywać owo „pobrmiewanie” hebrajskiego i jidysz innymi językami (o „wielojęzyczności” języka jidysz pisze też Benjamin Harshav). Cechę tę można i należałoby przenieść na literaturę i kulturę tworzoną w danym języku. Bal-Machszo-wesowi, pozostającemu pod wyraźnym wpływem dyskursów narodowych, do opisanego tego zjawiska wciąż brakuje odpowiedniego języka. Nie oznacza to, że go na różne sposoby nie poszukuje. Z tego impulsu wynika wielość porządków interpretacyjnych, co wskazuje, że krytyk cały czas zmagał się z tym zjawiskiem – jako problemem i zadaniem dla siebie.

Z koncepcji Bal-Machszo-wesa, rezygnującej – być może nie w pełni i z pewnym wahaniem (stąd wewnętrzne napięcia i niekonsekwencje tekstu) – z języka jako wyróżnika literatury i kultury narodowej, wyłania się możliwość nowej koncepcji literatury żydowskiej – takiej, która pomieściłaby różnojęzyczne dzieła powstałe w warunkach kulturowych pograniczy na przestrzeni żydowskiej historii. Choć krytyk posługuje się przez cały tekst kategorią dwujęzyczności, to w wymiarze historycznym mówi *de facto* o literaturze żydowskiej, obejmującej różne języki – hebrajski, aramejski, arabski i jidysz. Dwujęzyczność, z hebrajskim jako stałym elementem, ma stanowić gwarant odrębności literatury żydowskiej i jej wewnętrznej spójności jako instytucji nowoczesnego życia żydowskiego, gwarant czystości jej „ducha”. Ów duch – jak w wielu debatach o żydowskiej literaturze i sztuce – pozostaje kategorią dość nieokreśloną, ale decydującą o istocie. Brak tu jeszcze miejsca na definicję literatury żydowskiej jako pewnej ramy interpretacyjnej i doświadczeniowej, definicji pozwalającej – jak sądzę – uniknąć dość jałowych dyskusji o esencji żydowskiej literatury. Literatury, której charakter lepiej może oddawałby inny tytuł – *Wiele różnych języków, jedna i ta sama literatura*.

3 >> Bal-Machszo-wes przytacza w tekście niejasny przykład Karaimów – nieuznawanych za naród z powodu odrzucenia „Tory pisanej” (to jest w nowoczesnej interpretacji: literatury, w żydowskiej krytyce często powraca motyw zastępowania przez literaturę świecką Tory). Kłopot w tym, że przykład ten jest chybyony. Karaimi nie odrzucali Tory pisanej (Biblii), tylko Torę ustną (komentarze i interpretacje, zebrane później w Talmudzie). Być może chodziło o to, że tradycja ustna została spisana, natomiast Karaimi nigdy tej tradycji nie przyjęli. Jednak krytyk posługuje się dość jasno określonymi pojęciami, nigdzie nie dokonując ich redefinicji. Szczególnie, że dwa akapity dalej porównuje Biblię do ojczyzny. Przykład ten – jak się zdaje – należy uznać za dość wątpliwy.

4 >> Koncepcję transkulturowej, definiowanej za Mary Louis Pratt, w odniesieniu do literatury polsko-żydowskiej stosuje w swoich najnowszych badaniach Eugenia Prokop-Janiec. Zob. m.in. Eugenia Prokop-Janiec, *Pogranicze polsko-żydowskie: języki, kultury, literatury*, [w:] *Jidyszland. Polskie przestrzenie*, red. Ewa Geller i Monika Polit, Warszawa: Wydawnictwo UW, 2008, s. 107–120.