


Halina Magiera

SZKOŁA PODSTAWOWA NR 2 IM. J. FAŁATA W BYSTREJ Z ODDZIAŁAMI SPORTOWYMI

e-mail: hmagiera@op.pl

 <http://orcid.org/0000-0002-3106-0781>

Na fundamencie braku *Ghetto potępione* czytane na nowo*

Abstract

Buttressless. Re-reading of *The Decried Ghetto*

The paper is an attempt to analyse and interpret one of Kazimiera Alberti's novel, *The Decried Ghetto / Ghetto potępione*, using new theoretical tools and methodology, i.a. Derrida's deconstruction and feminist approach. The novel's main character, Róża Grünspann, not only torments herself with self-reproach and her own prejudices towards ethnic group, she came from – she also struggles with gender perception. These three factors are inseparably connected. Hence, Róża – by helping people from her childhood home, the ghetto – tries to manage her own fears, repulsion and identity issues.

Key words: Kazimiera Alberti, gender issues, identity issues, feminist approach, *The Decried Ghetto*

Słowa kluczowe: Kazimiera Alberti, kwestie płci, problemy tożsamościowe, perspektywa feministyczna, *Ghetto potępione*

* Niniejszy tekst jest nieco zmienioną formą jednego z rozdziałów mojej rozprawy doktorskiej pt. *Z zagadnień biografii i twórczości Kazimiery Alberti* (Katowice 2017), napisanej pod kierunkiem Pani prof. dr hab. Danuty Opackiej-Walasek (zob. https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/5828/1/Magiera_Z_zagadnie_biografii_i_tworczosci_Kazimiery_Alberti.pdf).

Córka Szlojmy?

Najistotniejszym powodem, dla którego obok powieści Kazimierzy Alberti *Ghetto potępione* przechodzę nieobojętnie, są pułapki oczywistości. Konkretnie zaś implikacje nieporozumienia uchwycone na płaszczyźnie: intencja autorska – krytyka (por. np. Magiera 2010: 131–146). I nie trzeba, jeszcze nie w tym momencie, wprawiać w ruch działań strategicznych, odrzucających, głosem Nancy K. Miller, doświadczanie lektury w kategoriach *mimesis*, by wskazać w procesie pierwotnej recepcji książki ewidentne uproszczenia i przemilczenia. Wymodelowały one w zasadzie jedyny sposób jej problematyzacji. Z jednej strony porządkuje go społeczna nośność, ściślej zaś: komplementowane walory realistyczne tekstu, z drugiej, co nie wyklucza związku, z uporem powracająca, spadkobiercza zależność wobec prozy Orzeszkowej, Żeromskiego czy innych, zainspirowanych tematyką żydowską pisarzy.

A Róża Grünszpann? I zaznaczę od razu, pozostałe anihilowane bohaterki, które intuicyjnie pojmowaną przez Alberti regułą „pisanie siebie” stawiają w utworze wyraźne sygnatury swojej obecności? Zanim znów trafią na plan i włączą się w projekt lektury inspirowany taktyką *sous lu* (Kłosińska 1999: 59), wypada wpięrow przedsięwzięć niewyszukaną drogę ich alienacji.

Druga z powieści Alberti ukazała się nakładem Instytutu Wydawniczego „Renaissance”, w cyklu: 12 Arcydział R. 1931. Edytorska etykieta szybko uległa zatarciu, sam zaś utwór wzbudził zainteresowanie zarówno krytyków polskich, jak i żydowskich. Nim jednak prasa podejmie ten wątek, ukierunkowany słowem wstępnym czytelnik już wie, że z genezą tekstu wiąże się czujność psychologiczna pisarki i wnikliwie badania, jakie poczyniła w jednym z podkarpackich miasteczek. Że za sprawą zapoznanego języka, religii i obyczajów pole uwagi, demarkowane przestrzenią odrażających zaułków getta, wypełnią pogrążeni w skrajnej nędzy jego mieszkańcy. Wie również, że:

Na drugim brzegu tego posępnego, ale ciekawego świata stoi bohaterka powieści, pełny wyzwolony człowiek. Jest to dziewczę żydowskie wyrwane w zaraniu życia z tragicznego otoczenia i wychowane w środowisku jasnych i wolnych ludzi” (Alberti 1931: s. nlb., podkr. – H.M.).

Z racji rozpoznania w kwestii „głębokiego, prawie brutalnego realizmu” autorki i jej humanitarnych skłonności, książka z łatwością, w tych samych preliminariach, zostaje wpisana w nurt ideologizującej prozy realistycznej. Ale fakt, że zbiorowe doświadczenie wskazanej społeczności, na mocy opiniotwórczych przywilejów, spycha na margines nawet podmiotowość głównej bohaterki, jest już rezultatem interpretacji.

Krytyka nie zaakceptowała Róży Grünszpann głównie z powodów kompozycyjnych. Zamysł usytuowania jej na drugim brzegu, który można odczytać dosłownie, gdy myśli się o tych znaczących objętościowo partiach tekstu, kiedy narratorka opuszcza getto i w geście solidarności zezwala bohaterce na rozkoszowanie się innością zafundowaną przez ciotkę Reginę – pogłębia wewnętrzne pęknięcie utworu. Jego najsłabszym ogniwem zaś jest transfiguracja Róży, zainicjowana niespodziewaną eksklamacją wpiersw onieśmiałego, a niedługo potem ukrytego w fałdach obcej sukni dziecka: – Och! pojadę ciociu! / (Szłojma zbladł – dopowiada komentarz, podchwytyjący reakcje rodziców – a Klara pochyliła głowę. Ośmioletnia dziewczynka sama zdecydowała o swoim losie (Alberti 1931: 50).

Z perspektywy dalszych wydarzeń, organizujących prywatny świat Róży, można by tę zuchwałość przełożyć na język Héléne Cixous i zaryzykować stwierdzenie:

Stara „symbolika” istnieje i rządzi, a my, spoza porządku, wiemy o tym aż zbyt dobrze. Ale nic nie zmusza nas do tego, aby zdeponować nasze życie, ten cenny walor, w takim banku, w którym rządzi brak; aby przedstawiać konstrukcję podmiotu w terminach dramatu powtarzających się okaleczeń; aby bez przerwy ratować przed bankructwem religię ojca. My jej nie chcemy (Cixous 1993: 157).

Krytycy ignorują jednak kwestię buntu wpisaną programowo w tekst utworu, którego bohaterka w oczywisty sposób wymyka się i strażnikom obyczajowości, i religii, i patriarchatowi, a kreację jej diagnozują na tyle, na ile obecność ta sprzyja wyłuskiwaniu tendencyjnych walorów powieści. Zgodnie z taką projekcją wykrojony ze zbędności proces dojrzewania Róży do decyzji, aby: zrezygnować z kariery malarskiej, pójść na studia medyczne i powrócić do getta w nowej roli, czyli owa droga do figuracji „pełnego człowieka”, zmierzony zostaje nie inaczej jak skalą utylitaryzmu czy wspólnotowej identyfikacji. Tym samym wyposażona w nie swoje przeciwieństwo rekwizyty bohaterka, co najwyżej, pretendowała do zniekształconego odbicia doktora Judyama. Chętniej jednak zagląający za kulisy warsztatowe pisarki recenzenci szafowali, pod dwuznacznym adresem, etykietami defektywnymi: nienaturalność, płytkość, naiwność, brak głębi psychologicznej, zbanalizowany budulec, a nawet: zbędny balast powieści, którego równie dobrze mogłoby nie być. I, pograżając się w zaniedbaniach interpretacyjnych na korzyść mieszkańców „małego miasteczka”, dorzucali na tę samą szalę szablonowe uwagi pod adresem „warstwy romansowej” powieści, czyli szablonowo skrojonych i kompromitujących sferę erotyczną Róży mężczyzn.

Jacques Derrida zakładał, że lektura to całkowicie jednostkowe doświadczenie, a czytelnik jest każdorazowo wynajdywany przez dzieło (za: Kłosińska 2010: 498). Punktem wyjścia moich doczytań *Ghetta potępionego*, książki, która mocą paradok-

su i „uniwersalizującej” lektury zepchnęła kobiecie doświadczenie w obszar wyizolowany jej tytułem, jest dwuznaczny, pozbawiony manifestującego polotu, a nawet mogący umknąć uwadze wyimek odwołujący do przeżyć Róży.

Bohaterka (jeszcze dziewica) przed przekroczeniem progu willi profesora Tomasza Gneciucha, którego „groźne, potworne życie krzywdy brutalnie krzychało, że jest i że domaga się innych praw” (Alberti 1931: 286), a konkretnie kochanki takiej, co to nie chciałaby za rozkosz zapłaty, krystalizowała swoją intencję: „Nie, nie była to litość dla profesora Tomasza. Było to tylko przyznanie mu jak najszerszych praw. Było to zrozumienie jego żądań” (Alberti 1931: 285). Ktoś brutalnie skrzywdzony krzyczy, domaga się praw, i nie jest to kobieta. Ktoś dysponuje prawem, kodyfikuje znajomo brzmiące przywileje, i nie jest to mężczyzna. Czy w takim razie Alberti chodziło o transfigurację w obrębie zalegalizowanego przed wiekami kulturowego porządku, w którym każda płeć zna swoje miejsce? A może po prostu o unieważnienie Prawa? Zakładam, że tak. I pozostając w konwencji manewrowania hierarchią planów, czyli przystając pod pewnymi warunkami na nieodosobnioną sugestię Ireny Zdaniewiczowej, że największą wartością *Ghetta potępionego* są jego „typy podrzędne” (Zdaniewiczowa 1931), na pytanie: jaki klucz trzyma w ręku kobieta, która zamyka karty powieści obrazem „Stała w drzwiach. W białym kitlu płóciennym. Róża Grünszpahn. Pełny człowiek” (Alberti 1931: 320), spróbuję odpowiedzieć za pomocą Szlojmy Grünszpanna. Alberti sugeruje bowiem wyraźnie, że fakt jego uobecnienia, a w konsekwencji kolejno przypisanych mu braków, fakt jego unicestwienia, uwikłać można w inne jeszcze sensy niż zapisana w powierzchniowej warstwie powieści oczywista funkcja genealogiczna. Dalszą strategię lekturową porządkować więc będą takie przemyślenia, w obrębie których, korzystając z symptomatycznej leksyki „penetrującego” feminizm Stephana Heatha, „uprzedmiotowiony bohater – jako nośnik trybu patriarchalnego – zostanie agentem dekonstruowanej struktury” (Kłosińska 2010: 636).

Filozof rezygnacji

Róża patrzyła na to wszystko szeroko rozwartymi żrenicami, zdumiona, wściekła, bezsilna w swej złości.

– [Eliasz – H.M.] Znów zaczniesz się kiwać nad tym Talmudem jak ojciec, jak Szmajus. Znów wyrośniesz z niego pokorny, głupi, skostniały w przesądach nędzarz żydowski. Czarny, chory, próźniaczy chałciarz, – myślała Róża, piejąc się wewnątrz. [...] Zamknij się w swym ghetcie. Nie wystawiaj nosa na powietrze. W brudzie będzie żył i zdychał. W zaszmelcowanych betach skona. I najgroźniejsza rzecz, że będzie mu z tym wszystkim dobrze. Że nie

pomyśli, aby mogło być inaczej. Że nie zapragnie nigdy, ani na chwilę innego życia, czystej koszuli i kalesonów, szczotki i mydła, ciepłej wody i chustki do nosa. I choćby mu ktoś kładł łopatą do głowy, że tak byłoby lepiej, zdrowiej i czystiej – nic – uśmiechnie się filozoficznie (Alberti 1931: 212–213).

Obrazoburczą wykładnią Róży, której postawę antycypują poniekąd talmudyczne przestrogi skierowane pod adresem córek¹, nie jest jej wyłączością. Zgodnie z fabularnym porządkiem powieści bohaterka zbyt krótko przebywała w getcie, aby dysponować wiedzą wykraczającą poza pamięć i doświadczenie odciętego nagle od korzeni ośmioletniego dziecka, albo gruntującą się pod wpływem wybiórczych obserwacji poczynionych w trakcie pierwszego od kilkunastu lat pobytu w „małym miasteczku”. Jest to raczej jeden z planów uaktywnionej obecności autorskiego ja – tu ważny z dwóch powodów. Po pierwsze, argumentujący głos Alberti tematyzuje istotę dalszych moich przemyśleń, które zmierzają do ujawnienia podstępności wymodelowanego pokorą wzorca egzystencjalnego Szlojmy i jego „roztropności milczenia”; po drugie, wskazuje na zależność pomiędzy tak ortodoksyjnie, że aż (w myśl talmudycznych przesłanek) fałszywie pojmowaną wiarą a jej implikacjami, w tym zawołowaną w uwagach natury zdrowotnej gruźlicą.

W kontekście zasugerowanej wyżej hierarchii można domniemywać, zresztą z narratorskim przyzwoleniem, że życie rachitycznego Szlojmy, jednego z licznych potomków grabarza i szwaczki fabrykującej koszule dla nieboszczyków, popłynęłoby nieco odmiennym nurtem, gdyby nie to, że: „[...] miał małą wadę. On trochę kaszlał. On kaszlał nawet nie trochę, ale bardzo. I w piersiach go kłuło. Zwykle w jesieni i na wiosnę” (Alberti 1931: 25). Gdyby nie to, być może umiejętności samouka, który z tymi samymi wrodzonymi predyspozycjami reperował zegarki, zegary u najbogatszych w miasteczku, rowery, pompę w rafinerii, co stroił instrumenty muzyczne, by później na nich zagrać tak, jak nie wiadomo skąd (pięknie grał na skrzypcach) – los jego rodziny odsyłałby do innych niż ewokowane skrajną nędzą wyobrażenia. Możliwe też, że w czasie wojny trafiłby do „artylerii” albo do „piechoty”, a nie do wojskowego magazynu na Węgrzech, w którym codziennie, za żydowskość, za słabowość, i za pokorność, kapral Wicusz Grysik „prał go po pysku”. Wolno zakładać i to, że z wszystkich innych przywilejów patriarchy korzystałby z tą samą intensywnością co chorobliwe (nawet na łożu śmierci) płodzenie dzieci – w myśl żydowskiego i bez wątpienia podporządkowanego fallicznej moralności powiedzenia „szklanek i dzieci nigdy nie za dużo”.

1 W rodzaju: „Świat nie może wprawdzie istnieć bez osób obydwu płci, szczęśliwy jest wszakże ten, którego dzieci są synami, biada zaś temu, kto ma córki; Córka to fałszywy skarb dla ojca [...]; Niech ci błogostawi Pan i niechaj cię strzeże – błogostawi synami i strzeże od córek, ponieważ wymagają czujnej opieki” (Cohen 2002: 183–184).

Gdyby nie to. Ale odruch plucia panoszy się i pozostawia swe ślady od inicjalnych kart powieści – „zaplute podwórza”, „suchotniczy, kaszlący fabrykanci”, „kaszlący fryzjerzy”, „rozkaszłana, jedzona przez brud i pluskwy próżniacza nędza”, „ghetto pełne plwocin”, „suchotnicze życie” czy inne jeszcze gruźlicze skojarzenia nieprzerwanie metaforyzują utwór, a freudowski wizerunek mężczyzny ukonstytuowany świecą derywacją judaizmu (i innych monoteistycznych religii), jak o freudyzmie powiada Mary Daly (1991: 39 za: Ślęczka 1999: 436), ulega destrukcji.

O ile jednak zakotwiczone w sferze biologicznej piętno nabytej choroby dopuszcza jakąś alternatywę, o tyle zintegrowany z nią na zasadzie pierwotności reżim duchowy – nie. Toteż uchwycony w kadrze powieści Szlojma, jeśli nie reifikuje symptomów dolegliwości – narastających paradoksalnie, bo wskutek talmudycznych zaniedbań higienicznych i zdrowotnych² – to „roztropnie milczy” albo odprawia modły, podnosząc w fanatycznym obcowaniu z Wiekuistym poczucie własnej małości do rangi prywatnej filozofii. „Człowiekowi nie potrzeba dużo – mówi – tyle, aby przeżyć dzień. A czyż wiemy nawet, czy doczekamy do wieczora?” (Alberti 1931: 22).

Tak (minimalistycznie i wygodnie) nakazywała mu mądrość. Dodam za akcentowanym parokrotnie uściśleniem narratorskim – „mądrość rabina”, a więc wyższy, wykraczający poza praktyki rytualne, poziom wtajemniczenia zdobywany z *Torą*, *Talmudem* czy *Psalmami Dawidowymi* w rękę. Tym samym, zgodnie z porządkiem symbolicznym, rozumianym jako zależność i włączanie się podmiotu mówiącego w porządek języka (Kristeva 2007: 66), kobietom: ani żonie, ani córce – niedostępny. Gotowe, wkomponowane w mowę pozornie zależną, patetyczne repliki przetransponowane pamięcią ze świętych ksiąg albo z żywego słowa religijnej tradycji organizują jego mistyczny i rzeczywisty świat. Dlatego tam, gdzie można by się spodziewać jakiegokolwiek, powiedzmy, ludzkiej reakcji doświadczanego ubóstwem, upokorzeniem, wojną, cierpieniem, śmiercią dzieci Grünszpanna, ten, w trosce o szczęście wieczne, zwykle dostraja się do biblijnych wzorców cierpliwości i łagodności (Hillela, Szammaja), albo stylizowany na Biblię język powieści inkrustują słowa Jehowy czy uniwersalne prawdy wyuczone kiedyś w chederze.

Ze świadomością klauzuli Abrahama Cohena: „Musimy tu wszakże poczynić ważne zastrzeżenie: gdyby ktoś oceniał ich [rabinów i inspirowane ich mądrością kolejne pokolenia – H.M.] według kryteriów współczesnych norm, popełniłby duży błąd. Trzeba umiejscowić ich w czasach, w jakich dane im było żyć. Zanim zdołamy poddać ich sposób myślenia sprawiedliwej ocenie, powinniśmy dobrze zrozumieć ich zasadnicze tezy oraz cele” (Cohen 2002: 7), i z przepustką feministycznej krytyki literackiej zapytam więc najpierw o wpływ zanurzonego w owych „wyższych wartoś-

2 Cohen w wykładzie na temat *Talmudu* życiu fizycznemu Żydów i takim jego aspektem, jak troska o ciało, odżywianie, leczenie chorób, zasady zachowania zdrowia i higiena osobista, poświęca odrębny rozdział (Cohen 2002: 246–265).

ciach” eskapistycznego stylu życia Szlojmy na jego żonę. Cixous wskazałaby lapidarnie i uniwersalizująco na subiektywność męsko-mażeńskiej ekonomii, nierozwinięta jeszcze w odpowiedź sugestia Alberti wytycza tu dwuwektorowy, oddziałujący na wymiar psychiczny i cielesny, kierunek.

Paroksyzm siły i słabości

Szesnastoletnia Klara, z szansą na lepszą niż u boku Grünszpanna przyszłość, przekracza granice porządku kulturowego w rytm uwodzających cudownym brzmieniem skrzypiec. Usłyszana na weselu siostry muzyka zjednuje wrażliwej dziewczynie męża: „Nie był bynajmniej przystojnym mężczyzną. Niski, chuderlawy i czarny. Ale jak on grał! Od tego dnia nie mogła o nim zapomnieć. Gdzie tylko się ruszyła, wszędzie ją prześladowały tony jego skrzypiec. A także jego spojrzenie mądre i smutne” (Alberti 1931: 26). W tym melancholijnym i urzekającym spojrzeniu Klara nie wyczytuje jednak przyszłości. Może zaślepił ją ów niewerbalny komunikat, w którym grający uwalnia przez chwilę własną naturalną mowę, a słuchająca staje się na krótko tym interpretującym przedstawienie podmiotem, jaki ma na uwadze Irigaray w swej utopijnej wizji komunikacji (Kłosińska 2010: 443)? Szlojma grał „sam ze siebie”. Improwizował zatem. Sens tak pojmowanej muzyki został jednak przez Alberti wyłożony dopiero później, gdy słuchaczką nieoczekiwanie staje się Regina, ale wtenczas Klara już wie, że w życiu męża obowiązuje zupełnie inna, zapożyczona, retoryka, i że „pomiędzy właścicielem, a jego własnością jest Tora, Prawo, które reguluje stosunek do własności” (Kolarzowa 2006: 333). Egzystuje zatem w rytm mantry: „Tyle, aby przeżyć dzień, a kto wie nawet, czy do wieczora doczekamy” (Alberti 1931: 27).

Wyjęta z „języka” Szlojmy formuła brzmi znajomo, ale nie identycznie. Usunięty z pola semantycznego człon „człowiekowi nie potrzeba dużo” konotuje dość uchwytnie zmiany: Szlojma zawęża pole swojej aktywności, a Klara je poszerza. Manewr ten w pewnym sensie egzemplifikuje założenia amerykańskiej psycholog Carol Gilligan, która gra pojęciami: męska moralność praw i kobieca moralność odpowiedzialności. Pierwsze z nich, ukierunkowane na jednostkę, ewokuje obojętność wobec innych, drugie – na etykę troskliwości organizującą międzyludzkie relacje (Gilligan 1982: 19, 173; za: Ślęczka 1999: 426–427). Przekładając to rozpoznanie na zachowania Grünszpannów, wiadomo, o jaki zakres (nie)aktywności życiowych chodzi. Szlojma płodzi i projektuje wizję swojego zbawienia, zaskorupiając się we własnym getcie. Klara rodzi i, choć nikt nie powiada o niej „mądra”, przyjmuje na siebie nie tylko obowiązki macierzyńskie („Klara się martwiła”, „Klarę gnębiło”,

„Klara była zrozpaczona”), lecznicze – na miarę orientacji w katalogu zabobonów i w homeopatycznej magii, czy domowe – zapisane w figurze krzątactwa, czyli w tych „egzystencjalnych drobiazgach”, którym Jolanta Brach-Czaina nada później powagę metafizycznych zmagañ istnienia z nicością (Brach-Czaina 1992: 98–99). Stara się także ochronić rodzinę przed unicestwieniem witalnym. I gdy Szlojma rozgrzesza się w rozmyślaniach o ufności wobec Boga („Ale czyż o dzieci godzi się martwić?”; Alberti 1931: 178), niewiślana akurat w czynności przydomowe żona „szorstkimi, odmrożonymi rękami” albo myje cudze okna i podłogi, albo pierze bieliznę w szpitalu wojskowym: „schylona nad balią pełną żółtych mydlin”, wciągająca „woń zakrzepłej krwi i brudnej ropy”, ale szczęśliwa, że „cokolwiek mogła zarobić” (Alberti 1931: 59). W kobiecie jest zawsze mniej lub więcej matki, która chroni i żywi, to nie daje się oddzielić, pewna niezbywalna siła, która musi naruszać reguły – antycypuje Cixous (1993: 154).

Gdy wyobrażam sobie kondycję Klary, o co zresztą nietrudno, bo Alberti, od wiktyimizującego gestu ścięcia pięknych, miedzią błyszczących włosów ustępujących symbolicznej peruce, z uwagą każe śledzić jej zewnętrzne przeobrażenia, przychodzą mi na myśl te asocjacje Mary Daly, które oscylują wokół terminów: „eksploatacja”, „wysysanie”, „skradziona energia”. W treść wypowiedzi badaczki, wypunktowaną przez Kazimierza Ślęczkę, udaje się wpleść nitki powieściowej narracji. Daly twierdzi: „Dla mężczyzn [...] życie równoznaczne jest z żywieniem się ciałami i umysłami kobiet, z wysysaniem z nich energii za cenę ich uśmiercenia. Jak Drakula, mężczyzna żywi się krwią kobietą” (Daly 1977: 172; za: Ślęczka 1999: 422).

Alberti: „Klara postarzała się bardzo. Była ruiną kobiety” (Alberti 1931: 176).

Daly: „Ojcowscy Pasożyci ukrywają swe wampiryzowanie kobiecej energii” (Daly 1977: 29; za: Ślęczka 1999: 422).

Alberti: „Między fałdami twarzy rozsiadły się plamy wątrobiane, brązowe jak grzyby” (Alberti 1931: 176).

Daly: „[...] wiadomo, że kobiety są źródłem energii [i dlatego – H.M.] patriarchalni mężczyźni starają się ustawicznie pojąć i skonsumować nas [...]; kobiety są generatorami energii” (Daly 1977: 319; za: Ślęczka 1999: 422).

Alberti: „Spod peruki, usuniętej do tyłu – wymykał się kosmyk włosów już siwiutkich, w bolącej szczęce sterczały żółte, spróchniałe pniaki, na rękach pokurczonych od reumatyzmu siniaty nabrzmiałe żyły, tylko w oczach palił się jeszcze jakiś gorączkowy, niesamowity ogień, który był dostatecznym świadectwem tego, co ta kobieta przeżywa (Alberti 1931: 176).

A jeślby na potrzeby rozpisanych wyżej kwestii wywieść z powieści jeszcze wyimek: „W czasie, gdy karmiła małą Hindele, unikała stosunków ze Szlojimą, aby pokarm był silniejszy” (Alberti 1931: 54), to w układzie prezentowanej tu ekonomii pojawiają się kolejne tropy: sygnalizowana wcześniej reproduktywność wyzutej

z praw do siebie Klary oraz dwukrotnie obnażona w powieści jej pierś; ale nie po to, aby zwrócić uwagę czytelnika na zmysłowej stronie życia. Pamiętając o sprostowaniu Freuda, i o tym, że zwycięstwo ducha oznacza zwrot od matki do ojca, czyli postęp kulturalny (Freud 1994: 135) – w ośmiokrotnej ciąży Klary Szlojma, który „był pobożnym żydem i kochał swoje dzieci” (Alberti 1931: 51), co oczywiście, z wyjątkiem chwili, gdy podaje synowi zarażone śliną i flegmą mleko, uzewnętrznia prawie wyłącznie rozmowa z Bogiem, dopatrywał się naturalnie Jego błogosławieństwa. I tę dogmatyczną prawdę zaszczepił żonie. To zaś, że każde z dzieci pogłębia dramatyzm rodzinnej niewydolności, i że żadne z nich – oprócz Róży i być może ostatniego z Grünspannów, który przychodzi na świat już po śmierci ojca – nie da się opisać inaczej niż poprzez atrybuty wyrokującego krótkie życie braku³, nie miało znaczenia. „Pan dał, Pan wziął, niech będzie Imię Pańskie błogosławione (Hi 1, 21)” (za: Cohen 2002: 183).

Jeśli więc, jak pisze Judith Fetterley, „Patriarchalna kultura w znaczącym stopniu wspiera się na przeświadczeniu, że mężczyźni i kobiety są dla siebie nawzajem stworzeni, i na przeświadczeniu, że »męskość« i »kobiecość« stanowią naturalne odbicie tego od Boga danego dopełniania się” (Kłosińska 2010: 76), to w relacjach Grünspannów owo dopełnienie przedstawia się bardzo dosłownie – bez freudowskich obaw o osłabioną wysiłkiem duchowym energię libidinalną.

O kolejnych ciążach Klary Alberti wypowiada się inaczej niż o jej macierzyństwie, choć oba te doświadczenia, zgodnie z biografią, są dla niej obce. Jest to zwykle perspektywa uświadomionej Róży, przenoszącej swoją dezaprobatę w sferę somatyki, stąd zauważalna frekwencja eufemizmu „wypięty brzuch”, któremu niedaleko i do synonimii „przestrzennej”, „naczyniowej”, jaką operuje Daly: kobieta to sterowany przez mężczyznę (supermatkę) statek kosmiczny, wylęgarnia, inkubator, skorupka, hotel, schronisko, pojemnik (Daly 1977: 59–60 za: Ślęczka 1999: 425), i do ulokowanej na zewnątrz „gwiazdy Dawida”, gdyby poszerzyć oznaczony tym emblematem katalog rekwizytów nawiązujących do przymusowej służby seksualnej, jakim operuje Monique Wittig (Wittig 1992: 7–9 za: Ślęczka 1999: 425). Wszystkie te skojarzenia aktywizują percepcję wzrokową, a ponieważ chodzi o fizjologię kobiety z różnych punktów widzenia, uwagę powinny przykuwać również jej piersi. I przykuwają. W scenie ukojenia (gdy Szlojma grał, a Regina słuchała): „Klara podała [kaszlącemu, małeńkiemu Szmajusiowi – H.M.] swą żółtą, wychudzoną, wiszącą jak woreczek pierś, aby się nie darł i był cicho” (Alberti 1931: 47)” – i karmienia:

³ „Czarny” jak ojciec, Judka miał brodawki na rękach, Avromele umarł na egipskie zapalenie oczu, Szmajus – kaszłał jak ojciec, małej Hindele skrócił życie „wrzodzik w gardle”, Perla zmarła z powodu „strupków”, rachityczny Riwon – zupełnie pokrzywiony przeżył 5 miesięcy; natomiast los zdrowego Eliasza, pijącego w tajemnicy przed Klarą mleko przeznaczone wcześniej ojcu, można dopowiedzieć.

Ale maełka Perla żyła, z dnia na dzień rosła i chciała pić mleko. A tego mleka nie było. Nie było go nawet w piersiach matki. Skąd się tam wziąć miało? Z tego wycieńczenia, głodu, z tej buraczanej sałatki i głogowej herbaty?

Klara wyciągała żółtą, pomarszczoną pierś, dziecko chwyciło za spuchniętą, brązową sutkę, próbowało ssać i zaraz się darło w niebogłosy. Było głodne – a w piersiach brakowało pokarmu (Alberti 1931: 63).

W powielonym motywie, omijając tymczasowo symbolikę wycieków, czujność wzmaga zarówno atrofia tego, co kobiece, po raz kolejny obnażająca podstępną ambiwalencję egzystencjalnego wyjąłowania Szlojmy, jak i ruch koloru, który da się przypisać innym jeszcze znaczeniom niż dysfunkcyjna kondycja ludzkiego ciała. Nie wiadomo, czy autorkę interesowała wymowa barw, i dlatego pozwoliła sobie jednak na pewną swobodę interpretacyjną. Zaznaczę, że w kulturze żydowskiej „żółty” jednoznacznie definiował zdradę (Kolarzowa 2006: 269).

Klara – „wieczna męczennica z wypiętym brzuchem”, „powalona w lesie kłoda”, jak postrzega ją Róża – unieruchomiona została w „starej przestrzeni”⁴ męskiej dominacji i zatrzymała się na etapie mowy ciała, na komunikowaniu za pośrednictwem jego ekspresyjnych sygnatur. Pewne jest jednak to, że i ona ma swój udział w zaprojektowanym przez Alberti naporze na patriarchalną fasadę. Nie stać jej co prawda na gest rebeliancki – na zbudowanie alternatywnego świata w kształcie, na jaki pozwoliła sobie Regina czy Róża, ale fakt, że zredukowaną część siebie wypełnia androgyniczna symbolika siły, a nieredukowalna wciąż pozostaje wierna metaforze macierzyństwa, przemawia na korzyść jej samowystarczalności i naturalnego porządku („Kto rodzi, składa ofiarę dziękemu bogu, który jest życiem”; Brach-Czaina 1992: 71). Pustego miejsca po ojcu nie trzeba więc wypełniać. Albo, jak ujmie to Grażyna Borkowska przy innej okazji: „W układzie rodziny matka okazuje się elementem stałym, niewymiennym, nieredukowalnym, ale jej strata ma charakter bezpowrotny. Ojciec należy do zupełnie innego porządku. Jego nieobecność nie jest raną, ale dziurą, którą należy załatać” (Borkowska 1996: 128).

Sygnalizowana do tej pory obecność Róży w zamierzeniach Alberti sytuowała ją na pozycji znaczącej, ale dokonanej, partycypującej, ale nieuchwytniej w procesie; właściwie poza tym, co próbowałam wyłuskać z relacji ojca i matki. I ten stan rzeczy znajduje oczywiście w fabule swoje czasoprzestrzenne umotywowanie. Ale czy w takim wypadku uda się wytropić ślady, które nie podważyłyby przetransponowanego z języka Luce Irigaray spostrzeżenia? „Relacja matka/córka, córka/matka

4 Opozycyjnie do niej M. Daly operuje pojęciem „nowa przestrzeń”, co oznacza pogranicze instytucji patriarchalnych, w którym kobiety „mają swobodę, by stać się tym, kim są”. Przekroczenie jej zdaje się możliwe poprzez odmowę wypełniania kobiecych funkcji w męskim świecie, w myśl hasła: „Odmowa samopoświęcenia to odwaga samoakceptacji” (Daly 1977: 40; Daly 1991: 377 za: Ślęczka 1999: 443).

– przekłada Kłosińska – konstytuuje rdzeń ekstremalnie eksplozywny w naszych społeczeństwach. Jej przemyślenie, jej zmiana, równa się zburzeniu porządku patriarchalnego” (Irigaray 1981: 86 za: Kłosińska 1999: 202).

Tożsamość Róży jest niepewna, nad czym Alberti zaczyna się rozwodzić w ostatniej części powieści (*Dusza żydowska*). Jakby to był najodpowiedniejszy moment, by przygotować warunki na decydujące, i podejrzewam – nieostatnie, (r)ewolucje w życiu bohaterki. Pominę jednak tę kwestię, bo bardziej interesujący wydaje się w tej chwili gest odcięcia dziecka od rodziców mocą jednego, działającego jak zaklęcie wykrzyknienia, przypomnę – „Och! pojedę ciociu!”. Co w takim razie oznacza przypisana ośmioletniej dziewczynce możliwość zadecydowania o swoim losie? Na myśl przychodzą mi dwie, niekoniecznie wykluczające się, omijające jednak problem emocjonalnego związku z rodzicami, odpowiedzi. Pisarka wzmacnia sygnalizatory inności, podobnie jak czynią to rozproszone w tekście uwagi: o dumie matki („To jest nasza Różia, – powiedziała Klara i jakiś zadumany uśmiech rozlał się płyciutko po jej bladych ustach”; Alberti 1931: 47), o urodzie Róży, o tym, że w przeciwieństwie do rodzeństwa nie nazaczyła jej choroba (i dlatego „matka drżała o nią, bojąc się o każdy jej krok”), że skoro „dostała późno ząbki, to będzie mieć mocną i rozumną główkę” (Alberti 1931: 54). Ale widzę tu również sposobność do zdyskredytowania władzy ojcowskiej.

W decydującym momencie milczą oboje. Nieprecyzyjne sygnały wysyła jedynie ich ciało: Klara opuszcza głowę, Szlojma błędnie. Interpretacja woli pojawia się w zupełnie innych fragmentach powieści („I wcale nie żałowała, że oddała Różę Reginie”; Alberti 1931: 63), ale i bez niej Alberti nie przeszkadza w domysłach, że matka w swym pozornie zawłaszczonym świecie aprobejuje wybór córki. Powracając zaś do Irigaray, klucza szukałabym w wyrwanym z kontekstu, a jednak otwartym słowie „zmiana”. Wiadomo, że w ukonstytuowaną konfigurację wstępuje Regina. I to ona – substytut matki biologicznej – przygotowuje Różę do zmian właśnie. Nie byłyby one jednak możliwe, gdyby nie swoisty posąg dziewczyny – jej uroda (Alberti 1931: 206). Ale zdystansowana Róża w wyniszczonej twarzy matki nie mogła już zobaczyć swojego odbicia: tych samych włosów, równie pięknych, niebieskich jak niezapominajki oczu, perlitych zębów. Nie pamiętała też zapewne, z jak wielką dbałością wieszała jej Klara na szyi „bajtele” – woreczki wypełnione magicznymi drobiazgami, które uchronić miały to akurat dziecko przed „złym okiem”⁵.

5 Figuracja „złego oka” odgrywa poważną rolę w folklorze żydowskim, dlatego Cohen znajduje dla niej miejsce w wyodrębnionej części wykładu. Ujmując rzecz skrótowo, przypomnę: „Zazdrość i chciwość wzbudzają nienawiść do osoby będącej ich obiektem, a w rezultacie człowiek, którym targają te uczucia, życzy drugiemu, by spadło nań nieszczęście. Ta wroga nadzieja koncentruje się zwykle w nienawistnym spojrzeniu, stąd właśnie pochodzi wyrażenie »złe oko«. Strach przed nim wyływa z wierzenia, że za sprawą takiego złośliwego spojrzenia zamierzoną ofiarę może dotknąć krzywda” (Cohen 2002: 275–279).

Atrofia języka

Kwestia: „Niech ona lepiej zostanie tu u nas. Niech będzie biedną żydóweczką” (Alberti 1931: 48) należy do Szlojmy. Wiadomo już jednak, że wyjątkowa, lecz nikła próba narzucenia siostrze reguł izolacji nie wpłynęła decydująco na los jego córki. Naturalny głos ojca, równy sile nacisku Reginy: „Nie nalegam”, z góry pozbawiony został bowiem wolicjonalnej mocy sprawczej. Dlatego tym większą uwagę w rejestrze migotliwych epizodów z udziałem rodzeństwa skupia nośność behawioralna. Przyjazd diwy, jej aura, unaoczniają bowiem i te skłonności pasywnego Szlojmy, w planie których łatwo o przesunięcia na pozycję płci słabszej („wykrztusił cichutko”, „ledwo westchnął”, „wyzionął skonfundowany”, „jakby zawstydzony”, „jakby czemuś głęboko zawstydzony”, „i nagle się zawstydził”, „spuścił głowę”, „podniósł oczy”, „nie śmiał spojrzeć siostrze w oczy”). I choć Regina podejmuje próby zniwelowania dystansu poprzez akomodację i odświeżanie wspólnych wspomnień, to dziwne, kobiece reakcje brata zostają uwolnione. Jakby chodziło i o oto, by pozbawić Szlojmę konwencjonalnej męskości.

Pisze Kłosińska za Freudem, że samowystarczalność kobiety jest dla mężczyzny nie do zniesienia, jest kastrująca (Kłosińska 1999: 104). To być może jeden z powodów motywujących zachowanie Grünszpanna. Nasuwa się też i drugi, niezbędny z psychoanalitycznym brakiem, a zakodowany w judaistycznym lęku odrębności: „Pojedynczy człowiek współtworzy wspólnotę w takim stopniu, że jego odmowa może udaremnić zaistnienie tej wspólnoty” (Kolarzowa 2006: 331). W rodzinie o tradycyjnej, żydowskiej proveniencji oddaje się zatem córkę do dyspozycji kobiety, która: profanuje talmudyczne założenie „kobieta woli być uboga i zamężna niż bogata i niezamężna” (za: Szwed 2006: 16), przecina związki patrylinearne, narusza porządek symboliczny swego ojca czy Szlojmy i w dysydenckim geście samowoli buduje swoje relacje ze światem wedle nieznanego mu reguł, uprzedzając przy tym myśl Cixous, że: „Nie ma żadnej kobiecej przyczyny, by trzymać się porządku negacji” (Cixous 1993: 157; podkr. – H.M.). Jeśli więc mowa o nowej rzeczywistości Róży, to nawet w tak zasadniczych kwestiach jak religia, język czy choćby zapatrywanie na małżeństwo, rzeczywistość tę kreują kardynalne prawa nie ojca, a Reginy. Owo *novum* ufundowane zostało na braku słowa; opozycyjnie do tego, o czym pisze Jarosław Groth –

Zgodnie z ujęciem szkoły lacanowskiej spotkanie z ojcem to spotkanie ze światem, w którym istnieją już nie tylko obrazy, ale także język, pojęcia, kategorie, które ów świat dzielą i rozszczepiają. Wyobrazeniowy świat matki w procesie kastracji zastąpiony zostaje ojcowskim światem języka – Symbolicznym (Groth 2000: 69).

Zdaje się jednak, że autorytet Szlojmy, który sprawdzić się miał (wedle tejże szkoły) w zdolności pokonania dystansu, jaki dzieli poziom nasienia od poziomu imienia i metafory (Lang 2005: 255), został już podważony w tym momencie, kiedy stało się jasne, że z racji swej płci Róża pozostanie poza wypełniającym czas ojca oddziaływaniem *Tory* i *Talmudu*. W powieści, z wyjątkiem usiłowań wzmacniających dramaturgię agonialną – „Szlojma coś cichutko wybełkotał, Róża schyliła się jeszcze niżej, ale nie dosłyszała już nic. Nic z tych ostatnich słów, które Szlojma z wielkim trudem z siebie wypluł – nie zrozumiała” (Alberti 1931: 220) – nie pada więc między nimi żadne słowo. Brak oralnej aktywności zastępuje natomiast perforacyjna symbolika spojrzenia.

Gdy Róża przyjeżdża do „małego miasteczka” po kilkunastoletniej nieobecności, panuje noc. Jej czerwcową półprzezroczystość zagęszczają mroki odgrzebywanych w pamięci zaułków, krętej wąskiej uliczki, a potem, już od wewnątrz, „czern i głuchość” żyjącej swoim i ludzkim zapachem szczeliny korytarza, „którego się tak w dzieciństwie lękała” (Alberti 1931: 198). Dotyka ścian, wynajduje drzwi, naciska klamkę: „I oto pierwsze wrażenie: wielkie, rozwarte, tragiczne oczy w woskowej twarzy. I pierwsze pchnięcie jakby sztyletu w samo serce!” (Alberti 1931: 198; podkr. – H.M.). Unieruchomiony na łóżku ojciec zaśłania pole widzenia („Mała naftowa lampka, świecąca się z powodu choroby Szlojmy całą noc – kopcila i w izbie było pełno śwędu. Czarny kopeć padał na barłogi i tworzył wielkie plamy”; Alberti 1931: 202), a oko kamery, by zaczerpnąć z filmowej terminologii, zatrzymuje się i spoczywa na jego wzroku. Wydaje mi się, że przywołana scena egzemplifikuje ów tok myślenia, który sugeruje, za Jacques’em Lacanem, że percepcja nie jest we mnie, ale w przedmiocie, na jaki spoglądam, w jego usytuowaniu na zewnątrz (Loska 2008: 128). W tym sensie zredukowany Szlojma otrzymuje status Rzeczy uruchamiającej dialektykę niesamowitości, a wręcz zagrożenia. To, czego spodziewała się Róża, przestępując próg domu, pozostaje niejasne, na pewno jednak nie oczekiwała przedstawienia w formie wyjaskrawionego szczegółu – plamy⁶, który odtąd wypełniać będzie językową lukę między nią a ojcem, i spróbuje nadać kształt temu, co niewypowiedziane (za: Loska 2008: 133⁷).

„Objawiająca się Rzecz pochłania nas w sposób nieprzyzwoity – pisze Žižek – funkcjonuje jako traumatyczne, obce ciało zaburzające zwykły bieg rzeczy” (Žižek 2003: 238). Idąc dalej tropem słoweńskiego filozofa, należałoby zwrócić uwagę na metaforę spojrzenia „wprost”, tu: przez otwarte drzwi, z bezpiecznej odległości,

6 Slavoj Žižek traktuje ją jako skazę, wokół której obraca się rzeczywistość, „ów tajemniczy szczegół, który »ostaje«, nie pasuje do symbolicznej tkanki rzeczywistości, i który w tym sensie wskazuje, że »coś jest nie tak«” (Žižek 2003: 175).

7 Autor, cytując Žižka, powołuje się na tekst *Everything You always Wanted to Know about Lacan (But were Afraid to Ask Hitchcock)*.

na trzeźwo, i „z ukosa” – zmniejszającego dystans, zmąconego „interesownością”, niepokojem czy strachem (Žižek 2003: 26). Jak w garści cytatów:

Można powiedzieć, że nienawidziła nawet rodziców, tego dogorywającego Szlojmy, który w milczeniu wodził za nią szeroko, tragicznie rozwartymi żrenicami [...] (Alberti 1931: 199).

Patrzył tak długo, nic zwykle przy tym nie mówiąc, ale śledząc uważnie wyraz jej twarzy. Aż Róża roztrzęsiona, ukłuta tym spojrzeniem jak cierniem, odwracała oczy lub w ogóle wychodziła za przepierzenie (Alberti 1931: 201, podkr. – H.M.).

A potem rozwarła oczy Szlojmy, wбите w nią jak wtedy w nocy, gdy przyjechała. Ogarnął ją bolesny, piekący wstyd. Szybko wsunęła się za przepierzenie (Alberti 1931: 211, podkr. – H.M.).

Szlojma wbił w nią swoje oczy. [...] i patrzył, patrzył, patrzył w jej twarz bez przestanku, aż uczuła, że chwyta ją za serce dziwna, nieopisana groza (Alberti 1931: 220, podkr. – H.M.).

Dla osaczanej, próbującej się usuwać spod nadzoru ojcowskiego oka Róży konfrontacja wzrokowa jest też działaniem. Wyodrębnione przeze mnie przynależne do różnych klas gramatycznych wyrazy za każdym razem konotują bowiem ból. Jego „efekowności”, wywołanej wyobrażeniowymi stygmatami w postaci ran i cięć na ciele bohaterki, nie da się co prawda zrównać z tym oddziaływaniem „złego oka”, o jakie chodzi Lacanowi; unieruchamiającym w granicach ostatecznych, wyrażającym śmierć (Loska 2008: 132). Blisko jej natomiast, pomimo seksualnych kontekstów, do spostrzeżeń Kłosińskiej, która wnikając w patrzenie Innego zawieszona na tytułowej postaci *Kaśki Kariatydy*, udziela jednocześnie, ważnej także dla mnie, uniwersalizującej odpowiedzi na pytanie o sens owego „niewypowiedzianego”: „Męskie spojrzenie włacza kobietę w stereotypy. Gdyby ów wywołany patrzeniem ból uzewnętrznić, gdyby »urzeczywistnić« metafory tekstu, ujrzelibyśmy ciało kobiety okryte śladami chłosty lub spopielone” (Kłosińska 1999: 40).

Pamiętając o frazie antycypującej los Róży w zamyśle ojca, przywołanej na wstępie, oraz jej niemocy, można by w zgodzie z konstatacjami badaczki zapożyczyć i ten jej tekst, który w końcowej części utworu rozważa paradoks władzy i bezsilności: chociaż spojrzenie mężczyzny jest władcze, choć towarzyszy mu poczucie władzy, to tak naprawdę pozostaje ono niewładne. Rodzi lęk, ale jest bezsilne (Kłosińska 1999: 40–41). Alberti nie ułatwia jednakże zadania, gdy pisze: „Ale po każdym takim spojrzeniu Szlojmy, coś w niej zostawało, jakaś kropla, która miała kiedyś wezbrać w huczącą rzekę, jakiś pyłek, który miał urósć w wielką, silną górę” (Alberti 1931: 201).

Wydawałoby się, tak jak przed laty krytykom, że ostatecznie zwycięża kwestia zrehabilitowanego przywiązania, jakichś zregenerowanych nagle korzeni, a pośred-

nio wpisana w grę spojrzeń wola ojca i podatność na kulturową, ale jakże ograniczoną tu władzę dominującego męskiego patrzenia, że skorzystam ze sformułowania Nancy K. Miller (za: Kłosińska 2010: 311). Trudno jednak zakładać, aby decyzja powrotu bohaterki do miasteczka równoważyła się z decyzją powrotu do swoich. No bo na czym niby owe odrodzone więzy miały się opierać, skoro struktura relacji emocjonalnych z rodziną ograniczona została do skrzyżowanej ze złością litości, a rudymenarne podstawy funkcjonowania żydowskiej wspólnoty zanegowane. I to jest chyba owo obnażone przez krytykę, zarazem wprowadzające w błąd czytelnika, źródło pewnych warsztatowych niekompetencji i niekonsekwencji Alberti. Myślę, że logiczniej byłoby rozstrzygnięcia bohaterki w sprawie własnej przyszłości pozostawić wyłącznie w gestii jej uniezależnienia i pewnej egzystencjalnej dojrzałości, czyli powracającej jak bumerang pełni człowieczeństwa. Pisze Brach-Czaina, że:

Drzwi można w jednej chwili z impetem otworzyć, a potem strzelić nimi i zamknąć z powrotem. Otwarcie egzystencjalne wymaga czasu i powolnego dojrzewania. Jest procesem. Narasta. Przygotowujemy się, przebudowujemy stopniowo, część po części, komórka po komórce, aż stajemy się zdolni do zrywu otwarcia (Brach-Czaina 1992: 26).

Prawda, że owemu procesowi nadaje Alberti podejrzane tempo, w rytm ustawicznych wahań: za i przeciw, wyjeżdżać – nie wyjeżdżać, za przepierzeniem/na jego zewnątrz, niemniej jednak Róża pod koniec powieści otwiera drzwi. I czeka, obwieszczając światu swoją obecność, gotowość na bogactwo zdarzeń. Stan ten oznacza dopuszczanie wszelkich możliwości. Jeśli więc wystawiony na nieunikniony widok Szlojma w ostatnim stadium swojej choroby wysyłał jakieś komunikaty, to na efekt pracowało jego całe rozfragmentaryzowane ciało. „Egzystencjalne otwarcie może wydawać się odrażające, lecz kto – widząc, że wstrętem odwróci wzrok, bluźni przeciw istnieniu. Bo dopiero wówczas, gdy nie brzydymy się obrzydliwego, jesteśmy gotowi do przyjęcia świata” (Brach-Czaina 1992: 23).

Potęga obrzydzenia

Czy przyczyna odwołań Alberti do gruźlicy i uczynienie zeń, nieprzypadkowo zresztą, kluczowej figury stylistycznej *Ghetta potępionego* (i nie tylko), ma swoje źródło w konwencji romantycznych transformacji na jej obszarze? Niewykluczone, że tak. Pole analogii (w odniesieniu do Szlojmy) wypełnia na przykład rezygnacja jako bodziec wywołujący schorzenie, typowy dla ofiary brak witalności, melanco-

lia, wrażliwość artystyczna, uduchowienie, wrodzona nieudolność. Skorelowane powinowactwa wyczerpują się jednakże, gdy autorka rozpoczyna podróż w przestrzeń ciała, a wewnętrzny wystrój chorej somy staje się udziałem oglądu publicznego. To mocne wrażenia:

Na łóżku pod oknem leżał ojciec. Głowa wysoko ułożona na dwóch poduszkach miała żółty, trupi odblask. Ręce w gorączce odrzuciły pierzynę. Przez rozpiętą koszulę widać było piersi zapadłe, a raczej kości, pociągnięte ciemną skórą. Klatka piersiowa – to gorące, spieczone ognisko laseczników – podnosiła się w forsownych, szybkich, urywanych oddechach w górę i znów opadała.

Z gardła wydobywały się przenikliwe suche rżenia, jakby trzeszczący, miarowy chrobot tłuczonych orzechów. Z wykrzywionych kątów ust brudną, żółtą wstążeczką wyciekała ślina, zmieszana z flegmą płynęła po brodzie, zlepiając siwawe włosy i wsiąkała w miękką szmatę, którą Klara wieczór, przed spaniem wcisnęła pod brodę Szlojmy. Ręce, dwa żółte, koślawe patyki, spokojnie leżały na pierzynie, jakby już teraz martwe, marzące o odpoczynku wieczystym (Alberti 1931: 203).

Obraz, ekspresywnie nieosobliwy w prozie pisarki prywatnie manifestującej swoje estetyzujące skłonności nie tylko pod adresem osobistej prezencji, niewątpliwie napawa wstrętem. Toteż nie bez powodu tuberkuloza, jak rak czy AIDS, zaliczona została przez Susan Sontag do „chorób głównych”, czyli takich, które, może dlatego, że potencjalnie śmiertelne, rządzą się swoją logiką i niosą konkretny, wzmacniający ładunek retoryczny. Które: „Pojawiają się tam, gdzie idzie o sformułowanie nowych, polemicznych definicji zdrowia jednostki oraz wyrażenie niezadowolienia ze społeczeństwa jako takiego” (Sontag 1984: 230).

Oczywiste więc jest (i było), że gdy Alberti uzewnętrznia zarażoną tkankę społeczną, dodam: na prawach autentyczności, to chodzi o autorski humanitaryzm, o gest sprzeciwu piętnujący brak odpowiedzialności elit, o wskazanie palcem na zakłócenia socjalnej równowagi czy o powagę dla zbagatelizowanej kondycji mieszkańców zapoznanego w wyniku autopsyjnych badań środowiska. Wartość symboliczna w przypadku udanych metafor, a do takich gruźlica z pewnością należy – sugeruje antymetaforycznie ukierunkowana Sontag – jest jednak pojemna (Sontag 1984: 215). Wykorzystując zaś tę właściwość, w oznaczone już na różne sposoby (pobożne, pokorne, pasywne, pasożytnicze, apatriarchalne, patowe, plujące, przedmiotowe) ciało Szlojmy spróbuję wpisać tekst Julii Kristevej, by posunąć się jeszcze o krok dalej. By dotknąć marginesu w sensie, jaki odkrywa Mary Douglas: „Materia wydostając się z otworów (ciała) z całą pewnością jest marginalna. Plwocina, krew, mleko, mocz, ekskrementy, ...fzy, przekraczają granice ciała. [...] Błędem byłoby uznanie brzegów ciała za coś odmiennego od innych marginesów” (Kristeva 2007: 68), i wyzyskać jego niesubtelną, płynną strukturę na potrzeby transpozycji

znaczeń obrzydzenia w sferze *sacrum*. Na zobrazowanie tego, w jaki sposób biologiczne rozpadanie zagorzałego monoteisty i pilnego adepta Prawa staje się zjawiskiem kulturowym, gdy wpada on w sidła, tym razem z przyczyn obiektywnych, budującej go i niszczącej zarazem transcendentalnej siły. Myśl krążyć będzie na poziomie figury rozgraniczenia, zagrażającej tożsamości podmiotu.

Biblia nie wzmiankuje o gruźlicy (zob. Szubert 2008), za to interesuje się ludzkimi wyciekami, szczególnie w opozycji czyste – skalane. Rozróżnienie to wynika z rytualizacji nieczystości uzurpującej sobie prawo do rozdzielenia płci, a tym samym zapewnienia przewagi mężczyzn nad kobietami zepchniętymi do pozycji biernych przedmiotów, przed którymi posiadacze prawa muszą się jednak bronić. Kristeva podaje:

[...] biblijny tekst – i na tym polega jego niestychana specyfika – dokonuje niebywałego aktu przemocy, polegającego na podporządkowaniu tej (historycznej lub fantazmatycznej, naturalnej bądź reprodukcyjnej) macierzyńskiej mocy porządkowi symbolicznemu jako czystemu porządkowi logicznemu, regulującemu grę społeczną; jako boskiemu Prawu, które leży w gestii Świątyni (Kristeva 2007: 88).

Zagrożenie w relacji między płciami niesie oczywiście krew menstruacyjna i porodowa, co znaczy, że obrzezany na znak przymierza z Bogiem Szlojma nie tyle skraca okres nieczystości swojej matki, ile się od niej odcina, przełamując w ten sposób granice, tak istotnej w tekście Kristevej, logiki oddzielania.

Rozdział 15 *Księgi Kapłańskiej* jest już jednak mniej łaskawy, albowiem ekonomia kary za plamę płynnych nieczystości podlega równym w miarę podziałom: „Kala każda wydzieliną, każdy wysięk, wszystko, co wydziela się z ciała kobiecego bądź męskiego” (Kristeva 2007: 97). Tym samym ślina, flegma, ropa, gruźlicza krew, wydobywające się w sposób niekontrolowany naturalnymi otworami ciała gruźlika i przekraczające granice (*borderline*), granice wewnątrz/na zewnątrz, nie tylko skazują „archaiczną władzę opanowania” na porażkę, ale oznaczają również profanację boskiego imienia. Biorąc zaś pod uwagę bezwzględność choroby, i kara wydaje się bezwzględna, ciało nie może bowiem zachować żadnego śladu swego długu wobec natury: musi być czyste, by być w pełni symboliczne (Kristeva 2007: 97).

W momentach, w których Szlojma zostaje dysponentem produktu macierzyńskiego, strużki lepkiej, prątkującej plwociny dotykają również granic obrzydliwości pokarmowych:

Najgorsze było to, że czasami, gdy Klara gdzieś wyszła, a Szlojma myślał, że i Róży nie ma za przepierzeniem, przywoływał małego Eliasza i dawał mu mleko, którego sam wypić nie mógł. Albo resztki zastygniętego rosołu.

Głaskał chłopca po głowie i z trudem wystękiwał:

– Pij, Eliaszk – pij!

I chłopiec to mleko pełne bakcyli a nierzadko i śliny – gdyż Szlojmie ślina wyciekała z ust – wypijał łakomie i szybko, aż mu się uszy trzęsły. I rozglądał się przy tym, czy kto nie widzi (Alberti 1931: 219).

Resztki – znów odzywa się Kristeva – to pozostałość czegoś, ale w większym jeszcze stopniu kogoś. Ich zmieszanie wynika właśnie z owej niekompletności, ambiwalentnego połączenia się tego samego z innym (Kristeva 2007: 74): chorej wydzieliny ojca, niedopitego mleka i śliny jedynego zdrowego chłopca w rodzinie.

Okropieństwo tej sceny pogłębia się z myślą, że przecież Szlojma, rygorystycznie przestrzegający tabu pokarmowego i zrytualizowanych sposobów spożywania posiłku, znał się prawdopodobnie na tej materii. I nawet jeśli własna niemoc pozostawała jakąś medyczną tajemnicą, nieświadomością co do oddziaływania przestrzennego (*Talmud* nie dawał wskazówek, a metody znane Klarze okazywały się nieskuteczne), to przecież w jego wiedzy biblijnej miały szansę choćby przewinąć się tylko całkiem ogólne nakazy dotyczące, tu akurat, higieny jedzenia⁸. Ale nie jest to jedyny przypadek uchwycony w mojej lekturze *Ghetta potępionego*, kiedy daje o sobie znać pewna konfliktowość pomiędzy zarządzaniem autorskim a wymykającymi się spod kontroli implikacjami funkcjonowania tak, a nie inaczej skrojonych postaci. Pozostawię jednak tę uwagę w zawieszeniu, bo istotniejsza wydaje mi się w tej chwili determinacja, z jaką Alberti zmierza w wypadku ojca Róży do jasno sprecyzowanego, bardzo konkretnego, w granicach wielopłaszczyznowej eliminacji, celu. Rzec by można: do totalnego jego bankructwa.

Przyszedł okropny atak. Zerwały się chrapliwe rżenia i urywane piski. Gardło pracowało nad siły. Wreszcie nosem i ustami buchnęła czarna, spieczona krew. Oczy wyszły na wierzch. Ręce leżały bezwładnie. Zanim Róża sięgnęła po flaszeczkę – Szlojma skończył. Zadusiła go gęsta fala krwi, która nie miała już siły wypłynąć, która gdzieś w gardle tego nędzarza na wieki ugrzęzła i zastygła. Róża zbudziła matkę (Alberti 1931: 220–221).

Trup (odpad) to fundamentalne zanieczyszczenie⁹.

8 Cohen podaje takie przykładowo sugestie: „Nakaz przestrzegania czystości dotyczył także naczyń używanych podczas posiłku. »Opłucz puchar przed pić i po wypiciu« (Tamid 27 b); »Człowiek nie powinien pić z kielicha i wręczać go bliźniemu ze względu na niebezpieczeństwo dla życia« (Der. Erec 9)» (Cohen 2002: 249).

9 „Ciało bez duszy, nie-ciało, dwuznaczna materia, należy je wykluczyć z *obszaru*, podobnie jak i ze *słowa Boga*” – dopowiada jeszcze Kristeva (Kristeva 2007: 103).

Bibliografia

- ALBERTI Kazimiera (1931): *Ghetto potępione. Opowieść o duszy żydowskiej*. Warszawa.
- BORKOWSKA Grażyna (1996): *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*. Warszawa.
- BRACH-CZAINA Jolanta (1992): *Szczeliny istnienia*. Warszawa.
- CIXOUS Hélène (1993): *Śmiech Meduzy*. Tłum. A. Nasiłowska. „Teksty Drugie”, nr 4/5/6.
- COHEN Abraham (2002): *Talmud*. Tłum. R. Gromacka. Warszawa 2002.
- DALY Mary (1977): *Beyond God the Father. Toward a philosophy of Women's Liberation*. Boston.
- DALY Mary (1991): *Gyn/Ecology. The metaethics of radical feminism*. Boston.
- FREUD Zygmunt (1994): *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Tłum. A. Ochocki i J. Prokopiuk. Warszawa.
- GILLIGAN Carol (1982): *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Massachusetts.
- GROTH Jarosław (2000): *Ojciec jako metafora. Przez fazę lustra do Imienia Ojca*. Poznań.
- IRIGARAY Lucy (1981): *Le corps-à-corps avec la mère*. Ottawa.
- KŁOSIŃSKA Krystyna (1999): *Ciało, pożądanie, ubranie: o wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*. Kraków.
- KŁOSIŃSKA Krystyna (2010): *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice.
- KOLARZOWA Romana (2006): *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*. Rzeszów.
- KRISTEVA Julia (2007): *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Tłum. M. Falski. Kraków.
- LANG Hermann (2005): *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana*. Przeł. P. Piszczatowski. Gdańsk.
- LOSKA Krzysztof (2008): *Spojrzenie i plama – od Hitchcocka do Lacana (i z powrotem)*. W: *Lacan, Žižek – rewolucja pod spodem*. Red. P. Czapliński. Poznań.
- MAGIERA Halina (2010): *Od popularności do literackiego niebytu*. „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne”. T. 11. Bielsko-Biała.
- SONTAG Susan (1984): *Choroba jako metafora*. W: *Osoby*. Wybór, oprac. i red. M. Janion, S. Rosiek. Gdańsk.
- SZUBERT Mateusz (2008): *Kulturowe wzory prezentacji gruźlicy i gruźlików w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*. Katowice. W: <http://www.sbc.org.pl/Content/12021/doktorat2917.pdf> [dostęp: 10.01.2014].
- SZWED Anna (2006): *Ta, która spogląda na króla. Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie*. W: *Kobiety i religie*. Red. K. Leszczyńska, A. Kościańska. Kraków.
- ŚLĘCZKA Kazimierz (1999): *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Katowice.
- WITTIG Monique (1992): *The straight mind and other essays*. New York.
- ZDANIEWICZOWA Irena (1931): *Ghetto potępione*. „Życie Nowogrodzkie”, nr 56.
- ŽIŽEK Slavoj (2003): *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*. Kraków.

Abstract

Sulla base della mancanza. Una rilettura de *Il ghetto condannato*

L'articolo è un tentativo di reinterpretazione del romanzo di Kazimiera Alberti, *Il ghetto condannato*, attraverso nuovi strumenti teorici e metodologie, tra cui la Decostruzione di Derrida e la prospettiva femminista. La protagonista principale del racconto, Rosa Grünszpahn, non solo si tormenta con il senso di colpa e con i propri pregiudizi nei confronti del gruppo etnico, dal quale ella stessa proviene e allo stesso tempo combatte con le questioni di genere. Questi tre elementi sono indissolubilmente collegati fra loro. Così, Rosa, aiutando le persone della sua casa famiglia, del ghetto, cerca di far fronte alle proprie paure, al disgusto ed ai problemi di identità.

Parole chiave: Kazimiera Alberti, questione di genere, problemi d'identità, prospettiva femminista, *Ghetto potępione*