

Katarzyna Zwolska-Płusa  
(Częstochowa)

## KOBIETY A SACRUM W POLSKO-ŻYDOWSKIEJ PROZIE POSTTRAUMATYCZNEJ: IRIT AMIEL I JANINA BAUMAN

Proza polsko-żydowska, w szczególności kobieca, wciąż czeka na obszerne opracowanie. Nierzadko pojawiające się w niej opisy doświadczenia religijnego są przez badaczy ignorowane, pomimo iż stosunek człowieka do *sacrum* jest od czasów pierwotnych podstawą organizacji życia jednostki i grup społecznych. Poprzez ów stosunek wyjaśnić można fundamentalne zachowania ludzkie, szczególnie zaś te wynikające z sytuacji krańcowych, w przypadku ofiar Szoa – będących codziennością. Refleksja nad interesującą mnie problematyką może okazać się pomocna w próbach zdefiniowania człowieka jako bytu duchowego.

Kategoria prozy polsko-żydowskiej pojawia się dopiero w XIX, gdy następuje niespotykany jak dotąd na taką skalę proces asymilacji. Do tej pory opis doświadczenia religijnego, szerzej – *sacrum*, skupiał się przede wszystkim typowo na życiu żydowskim w swoim tradycyjnym, patriarchalnym, liturgicznym kształcie. Zjawiska religijne, parareligijne, związane z szeroko pojmowaną duchowością w momencie przenikania się kultur zyskują nowe rysy, czy wręcz są tworzone u podstaw. Męskie doświadczenie religijne narzucane jest również kobietom jako uniwersalne, nawet w wieku XX. Po drugiej wojnie światowej wzrasta jednak ilość publikacji autorstwa kobiet – Żydówek, więc także i opis doświadczenia religijnego nie jest zarezerwowany wyłącznie dla mężczyzn i zahacza o obszary przez mężczyzn zazwyczaj nieakcentowane, np. życie rodzinne, macierzyństwo, obszar świętowania wykraczający poza liturgię. Problematyka tego artykułu może być więc intrygująca z dwóch powodów – ukaże charakter kobiecego doświadczenia *sacrum* oraz specyfikę tegoż doświadczenia w szczególnych warunkach dziejowych – gdy następuje kategoriyczne odwrócenie wartości, a następnie próba ich opisanie i literackiego uporządkowania na nowych warunkach.

W pracach o literaturze polsko-żydowskiej padają najczęściej nazwiska: Władysława Szlengła, Janusza Korczaka, Jana Brzechwy (Jan Lesman), Bolesława Leśmiana (Bolesław Lesman), skamandrytów: Juliana Tuwima, Antoniego Słonimskiego, Jana Lechonia (Leszek Serafinowicz), Kazimierza Wierzyńskiego; a także poetów Adama Ważyka, Antoniego Wata (Antonii Chwat), Brunona Jasińskiego (Brouno Zysman), Mieczysława Jastruna (Mieczysław Agatstein), Anatola Sterna, Tadeusza Peipera; czy wreszcie tworzących współcześnie pisarzy Jana Strykowskiego i Henryka Grynberga. Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim powstała praca doktorska o *sacrum* w literaturze polsko-żydowskiej, ale uwzględnia jedynie postacie mężczyzn i dotyczy okresu przedwojennego, gdy stosunek do *sacrum* znacznie różni się od powojennego. Pisarki, które wybrałam na potrzeby tego artykułu to dwie bardzo charakterystyczne i poczytne przedstawicielki prozy polsko-żydowskiej. Są nimi Irit Amiel i Janina Bauman.

### **Janina Bauman i pełny opis doświadczenia religijnego**

Jako pierwszy proponuję fragment powieści *Zima o poranku. Opowieść dziewczynki z warszawskiego getta* Janiny Bauman. Zawarty w niej pełny opis przebiegu doświadczenia religijnego to wyjątkowy materiał dla badacza.

Z opuszczoną głową, z przymkniętymi oczyma czułam, jak porywa mnie i unosi jakieś nieznanne dotąd i potężne uczucie. Było to doznanie spoza kręgu ziemskich doświadczeń. Pokój, miłość, nadzieja płynęły do mnie wraz z podniosłą muzyką i pobożnym szepem tłumu. Poczułam się nagle związana z tym tłumem bardziej niż z kimkolwiek na świecie. Spojrzałam na Zosię: była bardzo blada i jakby natchniona; z na pół przymkniętymi powiekami wydawała się obca i daleka.

W tej samej chwili silna woń kadzidła rozeszła się po kościele, ostro zadźwięczały dzwoneczki i dwaj chłopcy w białych komeżkach pojawili się przed ołtarzem. Za nimi sunął ANIOŁ. Tak, przez ułamek sekundy wierzyłam, że prawdziwy anioł zstąpił na ziemię wraz ze światłością wiekiustą. Urzeczona patrzyłam bez tchu. „Anioł” był wysoki i nosił białą szatę, której szerokie rękawy przypominały skrzydła. Miał przepiękną twarz, a jego jasne włosy płonęły w blasku świec jak aureola. Podniósł ramiona, w milczeniu błogosławiąc zebranych. Organy grały teraz cichą, kojącą melodię. Stary ksiądz skinął i „anioł” zaśpiewał silnym, męskim głosem. Tłum natychmiast podjął pieśń. Drewniane ściany kościółka zakołysały się od potężnego *Sanctus*. Organy grzmiały, narastała upojna woń kadzidła. Oszołomiona, oczarowana modliłam się w ekstazie: „O Boże, daj mi uwierzyć w Ciebie, daj mi uwierzyć w Syna Twojego i Ducha Świętego!”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Bauman, *Zima o poranku. Opowieść dziewczynki z warszawskiego getta*, Kraków 2009, s. 241.

Kolejny fragment to wpis z dziennika:

To było tak, jak gdyby mój umysł – czy może raczej dusza – szczelnie dotąd zamknięta, otworzyła się nagle szeroko, by przyjąć jakąś niezmierną Prawdę. Zatręskniłam boleśnie za Bogiem, za wiarą, za przynależnością do tłumu wiernych. Uskrzydliło mnie to uczucie, wypełniło jakąś nieznaną, a potężną rozkosz. Pragnęłam, by trwało wiecznie. To dźwięki organów musiały mnie tak zaczarować, upojna woń kadzidła, proste piękno małego kościołka. To nie Bóg otworzył mi niebo – to organista. I ten, kto zbudował kościół. I Janek Pietrzyk, który tak pięknie śpiewał i tak żarliwie się modlił.

Jak mogę wierzyć w Boga, tego nieczulego Boga, który zezwolił na rzeź dzieci, na komory gazowe, na męczeństwo mojego narodu? Jak mogę stać się chrześcijanką? Ja do nich nie należę, nie potrafię należeć i nawet tego nie pragnę. Ja należę do Żydów. Nie dlatego, że urodziłam się Żydówką albo, że dzieliłam żydowską wiarę – nigdy jej nie dzieliłam. Należę do Żydów, bo cierpiałam jako jedna z nich. To właśnie cierpienie uczyniło mnie Żydówką. Należę do wymordowanych i do tych, którzy wciąż jeszcze usiłują uniknąć śmierci. Jeśli część z nich przeżyje wojnę i jeśli ja sama przeżyję, przyłączę się do nich. Zjednoczy nas wspólna przeszłość, pamięć minionych cierpień. Zbudujemy dom, ojczyznę dla wszystkich Żydów, gdzie będziemy mogli żyć spokojnie i godnie, ciesząc się szacunkiem innych narodów i szanując ich prawa. Oto moja wiara, oto, gdzie należę.<sup>2</sup>

W pierwszym fragmencie mamy do czynienia z bardzo sugestywnym opisem doświadczenia religijnego, które ze względu na intensywność i czas trwania kwalifikuję do grupy doświadczeń o charakterze nagłej iluminacji. Doświadczane przez podmiot *sacrum* posiada cechy właściwe tradycyjnemu rozumieniu świętości (*das Heilige*) – objawia się jako rzeczywistość zdecydowanie różna od doświadczanej na co dzień, czyli od rzeczywistości naturalnej (*profanum*)<sup>3</sup>. Twórca koncepcji – Rudolf Otto – tak pisze o doświadczeniu *sacrum*:

Uczucie to może łagodnym strumieniem przepłynąć przez jaźń w formie lekkiego, spokojnego nastroju głębokiego skupienia [...] może też wydobyć się z duszy nagle i mogą towarzyszyć mu wstrząsy i konwulsje. Może prowadzić do dziwnego podniecenia, upojenia, zachwyty i ekstazy. Ma swoje dzikie i demoniczne formy. Może sprowadzić się niemal do upiornych dreszczy i ciarek.<sup>4</sup>

Bohaterka zdaje się doświadczać *sacrum* łączącego w sobie odczucie grozy (*mysterium tremendum*) i oczarowania (*mysterium fascinans*)<sup>5</sup>. Doświadczenie to przenosi Janinę w nieznaną jej dotąd czasoprzestrzeń w spo-

<sup>2</sup> Tamże, s. 243-244.

<sup>3</sup> Zob. R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław, s. 43.

<sup>4</sup> Tamże, s. 40.

<sup>5</sup> Zob. tamże.

sób gwałtowny, ale zarazem łagodny. Mamy tutaj do czynienia ze spójnością doświadczenia, pomimo ambiwalencji odczuwania. Ma to oczywiście bezpośredni związek z aksjologiczną ambiwalencją *sacrum*, w obrębie którego podmiot odczuwający nigdy nie czuje się pewnie. Jaźń człowieka, jako istoty zdolnej do internalizowania pozornie sprzecznych wartości, staje się więc jedynym możliwym miejscem, w którym *sacrum* może się unaocznic. *Było to doznanie spoza kręgu ziemskich doświadczeń* – stwierdzenie to jednoznacznie określa charakter doświadczenia, którego nie da się opisać w kategoriach naturalnych, a jedynie ponadnaturalnych. Janina dodaje, że poczuła się związana z tłumem wiernych, że zapragnęła do nich należeć. Mircea Eliade w swoich rozważaniach na temat różnic pomiędzy człowiekiem religijnym (*homo religiosus*) a profanem (*homo historicus*) proponuje pojęcie głodu ontologicznego, czyli pragnienia życia w rzeczywistości absolutnej<sup>6</sup>.

Ów głód jest głównym impulsem otwierającym człowieka na *sacrum*. W bohaterce pragnienie to obudziło się nagle i było krótkotrwałe – przypominało błysk iluminacji i, wydawać by się mogło, iż nie spowodowało trwałej zmiany. W kolejnym fragmencie widzimy bowiem, jak bohaterka racjonalizuje swoje doświadczenie – „To nie Bóg otworzył mi niebo – to organista. I ten, kto zbudował kościół. I Janek Pietrzyk, który tak pięknie śpiewał i tak żarliwie się modlił”. Racjonalizacja pojawia się jako mechanizm obronny, czyniąc doświadczenie mniej obciążającym. W tym przypadku obciążenie wiązało się z poczuciem winy i zdradą żydowskiej tożsamości – „Jak mogę stać się chrześcijanką? Ja do nich nie należę, nie potrafię należeć i nawet tego nie pragnę. Ja należę do Żydów”. Żydowska tożsamość bohaterki nie posiada religijnych konotacji, tak więc doświadczenie typowo religijne, wręcz mistyczne, było zarazem czymś naturalnym i chcianym (z czym wiązało się poczucie miłości, spokoju, uniesienia), ale i odległym, a w rezultacie odrzuconym.

Należy jednak podkreślić, że *sacrum* nie musi być odczuwane zawsze jako religijne. Eliade twierdzi, że człowiek współczesny potrafi doświadczać go poprzez istotne dla niego przedmioty codziennego użytku, miejsca, pojęcia, wspomnienia<sup>7</sup>. W tym przypadku świętością staje się naród żydowski, któremu bohaterka pragnie służyć. Bóg chrześcijański ustępuje więc miejsca ideologii syjonistycznej, której wypełnienie staje się dla bohaterki życiowym celem, a więc i nadaje sens. *Numinosum* objawia się w przytoczonych fragmentach podmiotowo (zależnie od podmiotu – jego stanu psychicznego i pragnień). Cechą istotną, odróżniającą człowieka od zwierzęcia, jest posiadanie wolnej woli.

<sup>6</sup> Zob. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 8.

<sup>7</sup> Zob. tenże, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 15.

W przypadku Janiny podjęcie decyzji wynika właśnie z właściwego dla człowieka pojęcia wolności i jest wzniesieniem się ponad to, co wygodne i dające korzyści – zarówno materialne (własne miejsce w domu polskich rolników), jak duchowe (spokój, bezpieczeństwo, przynależność). Bycie Żydem w czasach okupacji wiązało się z ogromnym ryzykiem, emigracja do Izraela – z pokonywaniem trudności. Jedynie fenomen wzniesienia się ponad preferencje i przyjemność może stanowić o sensie życia, w rezultacie o spotkaniu z *sacrum*. We fragmencie drugim wyraźnie zarysowuje się coś, co Frankl nazwał *samotranscendencją*:

Jest nim [istotnym elementem człowieczeństwa – przyp. K. Z.] fundamentalna cecha rzeczywistości człowieka, którą nazywam fenomenem *samotranscendencji*. Należy przez to rozumieć pewną specyficzną ludzką cechę, jaką jest wykraczanie poza samego siebie i dążenie do czegoś innego niż my sami – a raczej do czegoś lub *kogoś* innego. Innymi słowy, zamiast być podporządkowanym jakimkolwiek wewnętrznemu dążeniu – czy chodzi o osiągnięcie przyjemności, czy też homeostazy – człowiek zwraca się ku otaczającemu go światu, pełnemu innych ludzi oraz sensów oczekujących na wypełnienie [...]. Zapomnieć o sobie znaczy tu ofiarować siebie i można tego dokonać albo służąc jakiemuś celowi, który jest większy od nas samych, albo kochając drugiego człowieka. Zaprawdę, samotranscendencja jest podstawą ludzkiej egzystencji.<sup>8</sup>

Człowiek nie jest zdolny znieść próżni egzystencjalnej, dlatego zawsze dąży do nadania swojemu życiu sensu. Zdarza się, że jeden sens zostaje zastąpiony innym, zawsze jednak jest czymś transcendentnym – świętością, która, pomimo iż zawiera w sobie komponent niebezpieczeństwa (lęku), pociąga i oczarowuje, do tego stopnia, że człowiek gotowy jest poświęcić dla niej inne wartości.

W przytoczonych przeze mnie fragmentach przeniesienie doświadczenia *sacrum* typu religijnego w kierunku nieumotywowanego religijnie, ale w znacznie wyższym stopniu wypełnionego świadomym sensem, odbywa się w sprzężeniu z wolną wolą. Bohaterka, pod wpływem doświadczenia religijnego pragnąca początkowo stać żyć jak *homo religiosus*, staje się w rezultacie *homo patiens*<sup>9</sup>, czyli człowiekiem cierpiącym. Janina pisze w swoim dzienniku – „To właśnie cierpienie uczyniło mnie Żydówką. Należę do wymordowanych i do tych, którzy wciąż jeszcze usiłują uniknąć śmierci. Jeśli część z nich przeżyje wojnę i jeśli ja sama przeżyję, przyłączę się do nich. Zjednoczy nas wspólna przeszłość, pamięć minionych cierpień”. Poprzez cierpienie bohaterka wchodzi w relacje z *sacrum*, które jest przez nią czczone, szanowane, ale co

<sup>8</sup> V. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2013, s. 172.

<sup>9</sup> Pojęcie wprowadzone przez V.E. Frankla w książce pt. *Homo patiens*.

najważniejsze – jest efektem decyzji. Frankl pisze, że prawdziwa religijność, nawet ukryta w podświadomości, zawsze wiąże się z decyzywnością<sup>10</sup>. Bierna postawa bohaterki wobec *sacrum* podczas mszy przeciwstawiona zostaje postawie czynnej.

Zaprezentowane we fragmentach powieści indywidualne doświadczenie jest przykładem dążenia do trwania w *sacrum* jako czymś wykraczającym ponad jednostkową egzystencję. Bohaterka powieści pochodzi z rodziny zasymilowanej, więc doświadczenie tego typu było dla niej nowe. Dodatkowo silnym impulsem do przeżywania mógł być fakt, że kobieta w judaizmie zazwyczaj nie modli się w tak dużej wspólnoty. Obserwowanie modlącego się mężczyzny (Janka) i brak wykluczenia z powodu płci stały się wręcz przeżyciem mistyczno-erotycznym.

### **Irit Amiel i doświadczenie (nie)religijne**

Dużym stopniem literackiego zdystansowania do opisywanych wydarzeń cechuje się proza Irit Amiel. Opisy doświadczenia religijnego są tutaj niejako „wrzucone” w pozornie chłodną narrację, zdają się tym samym potraktowane marginalnie. Nie ulega jednak wątpliwości, że kwestie religijności swoich bohaterek stawia Amiel na wysokim miejscu, gdyż to owa religijność kwalifikuje poszczególne postacie do tych, które albo buntują się przeciwko porządkowi wiary przodków, albo przyjmują ją, wprawdzie chłodno, gdyż obarczona jest doświadczeniem ogromnego cierpienia.

Już w *Osmalonych* zamiast motto przeczytać możemy stylizowany na mowę biblijną wiersz pod tytułem *Współczesny mit*:

I ujrzał Enosz Ewę u bram Sodomy gdzie królował konsekwentny  
szyld: „ARBEIT MACHT FREI”

I miał Enosz czterdzieści jeden lat i identyczną wagę a  
trzydziestoletnia Ewa ważyła trzydzieści dwa kilo i siedziała na przydrożnym ka-  
mieniu oczekując swych dwojga małych dzieci rozwianych dawno na cztery wiatry  
w szarej smudze chmur

I wyciągnął Enosz do Ewy dłoń i rzekł – wstań niewiasto i pójdz

Nikt znikąd nie wróci Kain zabił już Abła

I nie patrz wstecz bo zamienisz się w słup soli

I poszli poprzez zgliszczą dymy i popioły do Erec Kanaan

i spłodzili innych synów i inne córki nadając im nowe imiona

aby zmylić swego Pana

A Pan rzekł – dałem wam wprawdzie ująć cało z Sodomy

ale taryfy ulgowej dla nikogo nie będzie!<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Zob. V. E. Frankl, *Bóg...*, s. 88.

<sup>11</sup> I. Amiel, *Współczesny mit*, w: *Osmaleni*, Izabelin 1999, s. 5.

Religijność staje się dla bohaterów Amiel niczym innym jak pewnym schematem czy wręcz fasadą, w środku których kryje się już całkowicie zmieniona treść. Treścią tą jest oczywiście rozczarowanie, ból przybierający nieraz formę głębokiej obojętności, bunt i rozpacz. W wierszu mężczyzna wyciąga do kobiety dłoń i posługując się podniosłą mową, zabiera ją w nowe życie, które jedynie przykrywa braki po poprzednim. Podobnie funkcjonuje kobieta w prozie Amiel. Batia z opowiadania o tym samym tytule czynnie poszukuje *sacrum* w swoim nowym, izraelskim życiu. Doświadczenie religijne przybiera tutaj różne formy – od poświęcenia się religijnemu mężowi i dzieciom, poprzez tęsknotę za klasztornym życiem (Batia lata okupacji spędziła bowiem w przyklasztornym domu dziecka), aż po zachłyśnięcie się religią Hindu i śmierć w domu dla narkomanów. Doświadczenie religijne bohaterki mocno zmienia się w czasie, ale zawsze determinuje postawy życiowe:

Zachwycona macierzyństwem, sumiennie pielęgnuje dom i dzieci. Z biegiem czasu nuży ją przyziemność i codzienność życia rodzinnego. Pewne siebie, głośne, opalone, swobodne własne dzieci wydają się odpychające, budzą w niej wręcz niechęć. Porównuje je ze swymi klasztorными rówieśnikami i tęskni do klasztorного chłodu i do skromnego życia wypełnionego cichą modlitwą.<sup>12</sup>

W powyższym fragmencie wyraźnie widać, że doświadczenie religijne – to autentyczne – miało charakter wolno płynącego przeżycia, czyli względnie trwałego oraz sprzężonego ze świadomym wyborem. Niemal identyczne cechy posiada kolejna forma doświadczenia religijnego bohaterki:

Na początku tylko raz w tygodniu bierze Batia udział w ceremoniach medytacji. Potem co dzień, aż wreszcie porzuca Arona, porzuca dom, swoich troje udanych dzieci i rzuca się w wir Hindu.<sup>13</sup>

Istniejąca w bohaterce potrzeba kontaktu z *sacrum* przybiera powoli określoną formę ekspresji religijnej, by w końcu, ponownie, stać się głównym determinantem postępowania. Religia wchłania bohaterkę. Doświadczenie to cechuje się intensywnością, świadomością, wysokim stopniem indywidualizacji przy jednoczesnym pragnieniu należenia do wspólnoty. U Bauman bohaterka opiera się pokusie uczestniczenia w życiu religijnym przedstawicieli obcego dla siebie systemu wierzeń, jednak w tym przypadku, systemy te (początkowo katolicyzm, następnie Hindu) okazują się duchowo atrakcyjniejsze. Komponentem wiążącym bohaterkę z daną religią jest brak tożsamości etnicz-

<sup>12</sup> Tamże, s. 29-30.

<sup>13</sup> Tamże, s. 30.



nej pomiędzy nią a danym systemem. Doświadczenie religijne tego typu jest więc naznaczone decyzywnością bezwzględną (gdyż nie towarzyszą jej względy narodowościowe, etniczne, rodzinne – u Bauman względną z powodów przynależności narodowościowej i etnicznej).

Opis doświadczenia religijnego względnego pojawia się u Amiel w opowiadaniu *Koniec wojny* z tomu *Podwójny krajobraz*. Podobnie jak u Bauman, żydowskość rozumiana jako *sacrum* związana jest pochodzeniem:

– Czy ty jeszcze nie zrozumiałaś, że nie ma więcej sensu być Żydówką? Przecież na własne oczy widziałaś, co się działo. Wyglądasz zupełnie jak Polka. Lata żyłaś jako katoliczka. Ksiądz mówi, że znasz na pamięć chrześcijańskie modlitwy, więc wychrzcij się i już. Będziesz miała przynajmniej lżejsze życie, budując Polskę. A Fania na to (i po dziś dzień nie wie, skąd zmobilizowała wtenczas odwagę, by mówić w ten sposób do mitycznej wielkiej Idzikowskiej):

– Proszę pani, moja mama i mój tata zostali zamordowani w Treblince za to, że byli Żydami. Ich śmierć zobowiązuje mnie pozostać Żydówką na całe życie.<sup>14</sup>

Względy etniczne nie są tutaj jednak jedynym powodem decyzji o pozostaniu przy wierze przodków. Należy pamiętać, że pochodzenie żydowskie implikuje, w swoich teologicznych założeniach, również wiarę (każdy żyd – w sensie religijnym – jest również Żydem – członkiem narodu żydowskiego). Pojęcie świętości jest więc symetrycznie bądź niesymetrycznie rozłożone pomiędzy poczucie tożsamości narodowej a religijnej. Oba te aspekty niejednokrotnie przenikają się, bądź uzupełniają, bowiem nawet jeśli Żyd jest niereligijny, to utożsamia się z narodem żydowskim lub jego kulturą. W opowiadaniu *Koniec wojny sacrum* nie wychodzi poza żydowskość, pomimo braku religijnych motywacji. Ten sam wątek porusza Amiel w swojej książce autobiograficznej pod tytułem *Życie – tytuł tymczasowy*:

Na dodatek jeszcze ta rozmowa z dyrektorką gimnazjum, legendarną panią Idzikowską, która stara się cię przekonać, że dla własnego dobra powinna się wychrzcić. No bo i wygląd masz odpowiedni, i niezłą wiedzę o religii katolickiej. Ale ty za dobrze pamiętasz getto, tułaczkę i strach, i szmalcowników, i te niemieckie verfluchte Jude, i te pociągi, co zabrały mamę i tatę, i Sylwijkę Goldman, i Mareczka, i Lilusię Kornberg, i ich rodziców, i obie babcie, i twoje ciocie, i wujaszków, i ukochane koleżanki z tajnych kompletów, i wszystkie inne żydowskie dzieci, i różnych znajomych, i innych nieznanomych Żydów z Częstochowy, z Łodzi, Warszawy, Zawiercia, i cały wasz naród z całej Polski jak długa i szeroka. A może z całej Europy? Jesteś Żydówką z przekonania i taką chcesz pozostać.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> I. Amiel, *Podwójny krajobraz*, Warszawa 2008, s. 13-14.

<sup>15</sup> *Taż*, *Życie – tytuł tymczasowy*, Warszawa 2014, s. 119.



Z czasem już nie sam fakt doświadczenia religijnego ustanawia *sacrum*, ale pamięć o nim. To właśnie pamięć jest tkanką, na której przeżycie utrwala się i powiela. W swojej najnowszej książce Amiel pisze o sobie w drugiej osobie liczny pojedynczej: „Rodzisz się dwukrotnie”, „Twoi rodzice...”, „Po południu bawisz się...”. Pamięć sama w sobie jest wartością godną uświęcenia, gdyż posiada moc wskrzeszania wspomnień o tym, co było święte: o domu rodzinnym, matce, przyjaciółach.

W *Życiu...* ukazana jest ewolucja religijnego doświadczenia – od fascynacji rodzinnymi żydowskimi świętami (typowo jednak jak w zasymilowanej rodzinie traktowanymi wybiórczo), poprzez samodzielne gorące modlitwy o ocalenie rodziny, aż do całkowitego zwątpienia w istnienie Boga. Irka jako trzynastoletnia dziewczyna jeszcze wierzy w Boga:

Siadasz spięta na parapecie okna i czekasz na cud. Na szczęście wierzysz jeszcze w Boga. To Jego sprawa.<sup>16</sup>

Zdystansowana narracja trzecioosobowa nie pozostawia złudzeń – Ty, która wierzyłaś, wierzyć Bogu (bo nie w Boga) przestaniesz. Irka doświadcza rozczarowania *sacrum* zaraz po wyzwoleniu, gdy powraca do Częstochowy:

Jesteś sierotą. Tracisz też Pana Boga, któremu już nie ufasz.<sup>17</sup>

Ufność w boskie wyroki kończy się wraz z życiem rodzinnym bohaterki i jej dzieciństwem (symboliczne jest również to, że Irka przeżywa „po aryjskiej stronie” swą pierwszą miesiączkę). Doświadczenie *sacrum* względne (sprzężone z pochodzeniem, rodzinnymi tradycjami i wychowaniem) ustępuje miejsca swego rodzaju doświadczeniu świadomej negacji tak rozumianego *sacrum*. Bohaterka deprecjonuje przejawy religijności:

Kobiety jak zwykle dają sobie lepiej radę. Mężczyźni, obaj z religijnych żydowskich domów, są wręcz zagubieni ty, najbardziej doświadczona, musisz ich pchać łokciami, służąc za wzór zachowania się wobec Ukrzyżowanego i jego mamy, Świętej Panny Marii.<sup>18</sup>

Skrytykowany zostali wyznawcy religii żydowskiej, ale również chrześcijanie wierzący w ironicznie określona mianem „mamy Ukrzyżowanego” Maryję. Wyjście poza *sacrum* motywowane religijnie oznacza dla bohaterki również wyjście z ograniczenia światopoglądowego i iluzji. Istotne jest, iż negacja *sacrum* nie jest absolutna – bohaterka traci Boga, któremu nie ufa. Utrata jest

<sup>16</sup> Tamże, s. 106.

<sup>17</sup> Tamże, s. 117.

<sup>18</sup> Tamże, s. 113.

więc jednostkowa (subiektywna, sąd na temat Boga nie pretenduje do bycia twierdzeniem noszącym znamiona ogólności). W języku bohaterki obiekt religijny wciąż jednak istnieje. Nie jest to *sacrum* motywowane religijnie, lecz swoiste odwrócenie, które udowadnia jedynie, że doświadczenie *sacrum* nie zanika nigdy całkowicie, ale przybiera inne formy. W przypadku Irki wartością, której się poświęci, będzie – jak w przypadku postaci u Bauman – praca na rzecz nowej ojczyzny.

Obie autorki piszą o doświadczeniu *sacrum* w kręgu nieuświadomionych (niekwalifikowanych przez podmiot doświadczający jako sakralne), ale opisy te ukazują *sacrum* pojęte bardzo szeroko. Podobna tendencja towarzyszy innym autorkom polsko-żydowskim (Romie Ligockiej, Sarze Zyskind i poniekąd również Halinie Birenbaum). Doświadczenie kobiece w kontekście *sacrum* i religii doskonale wpisuje się w narrację kwestionującą teologiczne podstawy świata w sytuacji posttraumatycznej. Opisy te zbliżają się w swojej wymowie do opisów męskich (Henryka Grynberga czy Leo Lipski), ale poruszają również kwestie niedostępne doświadczeniu męskiemu lub przez mężczyzn pomijane (rolę macierzyństwa, pierwsze zakochanie, miesiączkowanie itp.). Irit Amiel i Janina Bauman to autorki rozpoznawalne, kojarzone z ukazywaniem zlaicyzowanego obrazu świata. Okazuje się jednak, że i tę literaturę można czytać poprzez kategorię *sacrum*.