

## Przymierze z pustynią – na podstawie tomu *Nof galuj ejnajim* Jehudy Amichaja

Beata Tarnowska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

ORCID: 0000-0002-5630-560X

### The Covenant with the desert – based on the volume *Nof galui einayim* by Yehuda Amichai

**Abstract:** The article “*The Covenant with the desert – based on the volume Nof galui einayim* [Open Eyed Land] by Yehuda Amichai” presents the image of the Judean Desert conveyed in poems of the Israeli poet Yehuda Amichai. In this volume, the Judean Desert is not only a biological and geographical category, but above all a part of the poet’s inner experience. It is a symbolic space, saturated with both personal memories and the collective memory of many generations of Jews, from the times of Masada till the 20th century. In this desert, Amichai, referring to the figure of the Absent God, in whom he had already lost faith, conducts a dialogue with the Jewish religious tradition. However, what attracts him the most to the desert is its silence and emptiness, evoking openness to the Inexpressible, to the world of rocks and minerals, and the prehistory of the Earth, more powerful than anthropology.

**Key words:** Judean Desert, the poetry of Yehuda Amichai, Israeli literature

**Słowa kluczowe:** Pustynia Judzka, poezja Jehudy Amichaja, literatura izraelska

Tom wierszy izraelskiego poety Jehudy Amichaja (1924–2000)<sup>1</sup>, *Nof galuj ejnajim* [Pejzaż otwarty przed oczami] z 1992 r.<sup>2</sup>, poświęcony został Pustyni Judzkiej, która rozciąga się na wschód od Jerozolimy i obejmuje obszar pomiędzy Górami Judzkimi a zachodnim wybrzeżem Morza Mar-

<sup>1</sup> W Polsce ukazały się dotąd dwa książkowe wybory wierszy Jehudy Amichaja, oba w przekładzie Tomasza Korzeniowskiego: *Koniec sezonu pomarańczy*, Izabelin 2000, oraz *Otwarte, zamknięte, otwarte*, Wrocław 2017. Utwory Amichaja w polskim przekładzie publikowane były ponadto w antologiach oraz w pismach literackich. Zob. m.in.: *Poezje nowohebrajskie*, wybór, przekł., przedmowa i noty A. Ziemy, Warszawa 1986; *Antologia izraelska*, wybór i tłum. M. Grześczak, Wrocław 1995; „Literatura na Świecie” 1992, nr 5/6 (przeł. I. Grześczak) i 2004, nr 11/12 (przeł. B. Gryczan).

<sup>2</sup> Y. Amichai, *Nof galuj ejnajim, Landschaft Offenen Auges, Open Eyed Land*, Hebrew, English, German; photos: Franz Szymon Wieler, Tel Aviv: Schocken Publishing House 1992.

twego<sup>3</sup>. Zawarty w tym zbiorze cykl aforystycznych w formie i pozbawionych tytułów utworów jest – co sam poeta podkreśla w krótkim wprowadzeniu – rodzajem pamiętnika, gdyż Pustynia Judzka, „która leży tak blisko Jerozolimy, a zarazem tak daleko od jej turystów i gwaru”, stanowi miejsce kontemplacji i wspomnień. Jak pisze Amichaj, jest trzech bohaterów tomu i zarazem przyjaciół: Pustynia Judzka w swej wiecznotrwałości, fotograf Franz Szymon Wieler – autor jej portretów, „i ja w moich słowach”. Przywołując postać Wielera, który przybył do Jerozolimy w dojrzałym wieku i „zakochał się w tej pustyni”, Amichaj dodaje: „I ja, w latach młodości, przemierzałem ją, kiedy trwała wojna, i gdy panował pokój”<sup>4</sup>.

Pustynia Judzka ukazywana przez Amichaję nie jest jedynie – jak choćby pustynie Ameryki, które opisywał francuski filozof i socjolog Jean Baudrillard – „triumfem zapomnienia nad pamięcią, dzikiego upojenia amnezji”<sup>5</sup>. To dominium natury stanowi również przestrzeń symboliczną, związaną z historią oraz współczesnością narodu żydowskiego. Przedstawiona w Starym Testamencie (Hi 12, 24; Ps 106, 26; Ez 20) czterdziestoletnia tułaczka Izraelitów po pustyni – przestrzeni granicznej pomiędzy ziemią wygnania, jaką był Egipt, a Ziemią Obiecaną<sup>6</sup> – stała się fundamentem, na którym powstała żydowska tożsamość. Wędrowka pod egidą Mojżesza była dla Hebrajczyków czasem próby, a biblijna pustynia, choć traktowana nieraz jako symbol cierpienia, Bożego gniewu i śmierci (Pwt 8,15; Hi 1, 19; Lb 14, 29–32), oznaczała także obszar wolności i nowego życia, miejsce objawienia się Boga i narodzin narodu wybranego (Wj 16, 14; Wj 19, 20; Wj 24,9; Pwt 32,10; Ps 68, 8)<sup>7</sup>.

We wprowadzeniu do tomu Amichaj przywołuje Pustynię Judzką w perspektywie historycznej: jako terytorium wędrowek, ucieczek przed wrogiem albo od zgiełku ludzkiego życia, miejsce konspiracji i walki<sup>8</sup>. Zestawiając

<sup>3</sup> Zob. *Midbar Jehuda* [Pustynia Judzka], <https://he.wikipedia.org/wiki> (dostęp: 21.08.2023).

<sup>4</sup>

אנני, בימי נעורי עברתי בו, לעתים בימי מלחמה ובימי שלום.

Y. Amichai, dz. cyt., bs., tłum. własne.

<sup>5</sup> J. Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Warszawa 2011, s. 13.

<sup>6</sup> L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. ks. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 849–852.

<sup>7</sup> Zob. A. M. L. Millan Jr, *The Desert in the Tradition of Israel*, Pamplona: Universidad de Navarra 1997, s. 79–85, [https://dadun.unav.edu › CDT\\_XXXII\\_01](https://dadun.unav.edu › CDT_XXXII_01) (dostęp: 8.08.2023). Por. S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.

<sup>8</sup> W wierszach Amichaję motyw wojny łączy się najczęściej z traumatycznymi wspomnieniami walk w Negewie podczas pierwszej wojny izraelsko-arabskiej (1948–1949). Zob. Ch. Porat, *Jehuda Amichaj – ikwot nof haNegew hacfoni besziraw* [Jehuda Amichaj – ślady pejzażu północnego Negewu w jego wierszach], <https://www.news1.co.il/Archive/0026-D-118325-00.html> (dostęp: 8.08.2023). Por. G. Abramson, *Portrait of the Poet in a Landscape*, w: *The Experienced Soul. Studies in Amichai*, ed. G. Abramson, London and New York: Routledge 2019, s. 59–63.

zamierzchną przeszłość<sup>9</sup> i wiek XX, rysuje obraz pustyni, która „pamięta włóczęgów na swoich ścieżkach, tych, którzy kryli się przed nieprzyjacielem w załomach skał, pustelników w jaskiniach, wojowników Bar Kochby w niespokojnym czasie, pokolenia Beduinów i chłopców Palmachu, którzy patrolowali jej wąwozy, nim powstało państwo Izrael”<sup>10</sup>.

הוא זוכר את הנוודים בשביליו, את המסתתרים מאויביהם בנקיקיו, את המתבודדים במערותיו, את לוחמי בר-כוכבא בשעת מצוקתם, את הבדואים לדורותיהם ואת הנערי הפלמ"ח שסיירו בערוציו לקראת קום מדינת ישראל.

W ideologii syjonistycznej głęboka więź z pustynią oznaczała *de facto* zerwanie z diasporą oraz mentalny (i fizyczny) powrót do ziemi praojców<sup>11</sup>. Pustynia jako przeciwieństwo *jiszuwu* (od hebr. *lejaszew* – zasiedlać, zaludniać)<sup>12</sup>, rozumianego jako tereny zagospodarowane oraz proces żydowskiego osadnictwa na terytorium Palestyny<sup>13</sup>, reprezentowała przy tym ambiwalentne treści. Z jednej strony, była to przestrzeń nacechowana negatywnie, postrzegana jako obszar niebezpieczny i podobnie jak morze ucieleśniający wrogie, nieprzejednane siły natury<sup>14</sup>. Syjonistyczni pionierzy snuli plany, aby przemienić pustynię w ogród i tym samym uczynić ją przyjazną

<sup>9</sup> Poeta przywołuje m.in. czasy zbrojnego powstania Żydów pod dowództwem Bar Kochby przeciwko Cesarstwu Rzymskiemu (lata 132–135 n.e.). Zob. P. Johnson, *Historia Żydów*, przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków 1993, s. 151 n.

<sup>10</sup> Y. Amichai, dz. cyt., bs.

<sup>11</sup> „Przymierze z ziemią”, rozumiane zarówno jako kooperacja, jak i walka, legło u podstaw ideologii syjonistycznej. Tzw. syjonizm pracy – główny nurt lewego skrzydła ruchu syjonistycznego, który na arenie politycznej Izraela dominował aż do lat 70. XX w. – postulował stworzenie państwa poprzez konstrukcję postępowego społeczeństwa żyjącego w kibucach, czyli wiejskich kolektywnych osadach, oraz w moszawach, czyli wiejskich osadach działających na zasadzie kooperacji. Izraelski socjolog Eric Cohen pisze na temat nieufności, jaką przedstawiciele ruchu syjonistycznego żywili względem miasta jako owocu diaspory i zarazem wytworu kapitalizmu. Syjoniści za wszelką cenę starali się, aby Żydzi imigrujący z Europy i przywykli do miejskiego życia, w swojej nowej ojczyźnie ponownie nie zamknęli się w miastach niby w gettach. Chociaż każde nowe osiedle postrzegane było jako pozytywny symbol głębokiego zaangażowania w zmienianie naturalnego otoczenia, a jednocześnie symbol narodowy, niemniej ważniejsza od miasta miała być zmodernizowana, nowoczesna i niezależna wiejska osada. E. Cohen, *The City in the Zionist Ideology*, Hebrew University of Jerusalem 1970, s. 2–8, <https://en.urbanstudies.huji.ac.il/publications/city-zionist-ideology> (dostęp: 24.08.2023). Obszerna bibliografia na temat syjonizmu zob.: *Bibliography – Zionism*, <http://www.mideastweb.org/zionbib.htm> (dostęp: 11.08.2023).

<sup>12</sup> Zob. Y. Zerubavel, *The Desert and the Settlement as Symbolic Landscapes in Modern Israeli Culture*, w: *Jewish Topographies Visions of Space, Traditions of Place*, ed. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, London and Aldershot: Ashgate Press 2008, s. 202.

<sup>13</sup> Taż, *Desert in the Promised Land*, Stanford University Press 2019, s. 15.

<sup>14</sup> Niejednokrotnie żydowskie osiedla otoczone pustynią porównywano do wysp na oceanie. Obok pejoratywnych konotacji więź z morzem była, podobnie jak więź z pustynią, wyrazem odrzucenia diaspory i kształtowania wzorca nowego Żyda – Izraelczyka. Metaforyczny obraz „narodzin z morza” zawarty został w słynnej powieści Mosze Szamira (1921–2004) *Bemo jadaw* [Własnymi rękami] z 1951 r. Kluczowe w tej powieści zdanie: „Alik narodził się z morza” ma dwojaki sens: oznacza zarówno zerwanie więzi z pokoleniami Żydów zamieszkałych w diasporze, jak i – poprzez stanie się częścią dzikiej przyrody – odnowienie przymierza z ziemią antycznych przodków.

i zamieszkałą (por. Ez 3, 15; Jer 31, 2, 4; Rdz 11, 4)<sup>15</sup>. Jak mówił w czerwcu 1948 r. pierwszy premier Izraela Dawid Ben Gurion, „Z syjonistycznego punktu widzenia pusty i odludny obszar jest lepszy, bo możemy przekształcić go w gęsto zaludnioną, dużą i kwitnącą osadę żydowską”<sup>16</sup>. Z drugiej strony, właśnie jako ucieleśnienie natury w pierwotnej formie oraz obszar niepoddający się woli człowieka, pustynia budziła fascynację<sup>17</sup>.

Pokoleniem, które odkryło dla siebie magię pustyni, było tzw. Pokolenie Państwa, wchodzące w dorosłość jeszcze przed ustanowieniem w maju 1948 r. państwa Izrael. Generacja ta, do której należał urodzony w 1924 r. Jehuda Amichaj, zwana była również Pokoleniem Palmachu<sup>18</sup> – od nazwy formacji wojskowej powstałej w 1941 r. do walk na pustyni. Do Palmachu należał zresztą sam poeta, który w Brygadzie Negew walczył podczas wojny o niepodległość w 1948 r.<sup>19</sup>

Młodzież tego pokolenia postrzegala pustynię nie tylko jako miejsce walki, oporu i konspiracji, ale również mityczną przestrzeń, nasyconą pamięcią o antycznych przodkach<sup>20</sup>, oraz obszar, który pozwalał jej afirmować swoją hebrajską tożsamość. Pamięć o pustynnych „korzeniach” zawarta została między innymi w określeniu, jakie w pierwszych dekadach XX stulecia, a zwłaszcza w latach 30. i 40., symbolicznie nadano urodzonym bądź przybyłym i wychowanym w Palestynie żydowskim dzieciom – *cabarim*<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Chociaż te plany nie mogły się w pełni ziścić, niemniej na piaszczystych wydmach zbudowano Tel Awiw, a na terenach pustynnych wytyczono drogi i wzniesiono nie tylko osiedla, kibuce i moszawy, ale także miasta, jak Arad czy Dimona; rozbudowano także „stolicę Negewu” – Beer Szewę i stworzono setki limanów, czyli skupisk drzew posadzonych w korytarzach okresowych rzek (tzw. *wadi*) po uprzednim zbudowaniu zapory. Problematyką zagospodarowywania pustyni, w tym sztucznego nawadniania oraz testowania nowych upraw pustynnych, zajmuje się m.in. Uniwersytet Ben Guriona w Beer Szewie. Zob. turystyka – pustynia negew – Izrael.badacz.org, <http://www.izrael.badacz.org> (dostęp: 16.08.2023).

<sup>16</sup> „From a Zionist point of view, an empty and desolate area is better, because we can turn it into a dense and large and flourishing Jewish settlement”. Dawid ben-Gurion *wehaNegew*, w: *Jiszuw haNegew, 1900–1960*, ed. M. Naor, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi 1985, s. 8, cyt. za: I. Ben-Dor Derimian, *From the Conquest of the Desert to Sustainable Development. The representation of the Negev in the public discourse in Israel*, Berlin: LIT Verlag 2021, s. 57.

<sup>17</sup> Y. Zerubavel, *The Desert and the Settlement...*, s. 208. Obraz pustyni w hebrajskiej prozie, począwszy od początku XX w. aż po czasy najnowsze, przedstawia Ilanit Ben-Dor Derimian, dz. cyt., s. 191–249. Znaczenie pustyni i pustkowia w literaturze i filozofii od czasów romantyzmu i Nietzschego omawia, w perspektywie ekokrytyki, Aidan Tynan w książce *The Desert in Modern Literature and Philosophy: Wasteland Aesthetics*, Edinburgh University Press 2020.

<sup>18</sup> Nazwa stanowi akronim od hebr. *Plugot-machac* [siły uderzeniowe].

<sup>19</sup> Jako żołnierz kompanii piechoty z 7. Batalionu pod dowództwem Chaima (Dicky) Lexbergera, w 1948 r. Amichaj brał udział w bitwach z armią egipską o arabską wieś Hulajkat w Strefie Gazy. Celem walk było utworzenie korytarza komunikacyjnego pomiędzy Izraelem a żydowską enklawą izolowaną na pustyni Negew. Zob. Ch. Porat, dz. cyt.; por. R. Omer-Sherman, *Israel in Exile: Jewish Writing and the Desert*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press 2006, s. 62–63.

<sup>20</sup> Y. Zerubavel, *The Desert and the Settlement...*, s. 214.

<sup>21</sup> Zob. O. Almog, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, transl. by H. Watzman, Berkeley: University of California Press 2000, s. 160–184 (rozdz. *The Stamp of His Country's Landscape*).

Powszechnie używane słowo „sabra” jest zlatynizowaną formą hebrajskiego słowa *cabar*, które oznacza rodzaj kaktusa: opuncji figowej (łac. *Opuntia ficus-indica*, hebr. *cabar macuj*). Ta przystosowana do życia na obszarach pustynnych roślina ma słodkie i soczyste owoce, które rosną na końcach jej kolczastych liści. Jak objaśnia Oz Almog, „Uznano ją za metaforę rodowitego Izraelczyka, którego szorstkie, męskie maniery skrywają delikatną i wrażliwą duszę”. Zdaniem Almoga, „To określenie zawierało jeszcze jedno symboliczne porównanie – tak jak opuncja rosła dziko na ziemi, podobnie rośli rdzenni Izraelczycy, [...] naturalnie, «bez kompleksów», w swojej prawdziwej ojczyźnie”<sup>22</sup>. Na pustyni młodzież mogła nie tylko umacniać poczucie więzi z przeszłością narodu, ale też uczyć się umiejętności przetrwania i wiary we własne siły. Jak pisze izraelska antropolożka i historyczka Yael Zerubavel,

W miarę osvajania się z pustynnym terenem, młodzi nie musieli już polegać na przewodnictwie Beduinów, a ta niezależność wzmacniała ich poczucie opanowania i wolności: „Trudno opisać poczucie zwycięstwa, jakie odczuwaliśmy, gdy uwolniwszy się od beduińskich przewodników, zaczęliśmy szukać drogi na własną rękę. Przestaliśmy zachowywać się jak zagubione owce prowadzone przez wszechwiedzącego pasterza i staliśmy się panami pustyni”<sup>23</sup>.

Wyprawy na pustynię, związane z ryzykiem, a więc dostarczające dreszczu emocji, ofiarowały młodym również „poczucie absolutnej wolności: brak prawa, policji, nikt nie mógł dopaść tam ciebie i mówić ci, co masz robić. Możesz iść, gdziekolwiek wiatr cię poniesie”<sup>24</sup>.

W 1990 r., w wywiadzie z Josephem Cohenem, Amichaj tak odpowiedział na pytanie o wpływ, jaki pustynia wywarła na jego poezję:

Kocham pustynię. Spędziłem dwa lata wojny na Negewie. Potrzebuję pustyni jako części mojego życia. To nieodłączna część mojego doświadczenia, jak dzień i noc. Nie jest niczym negatywnym. Czerpię z niej siłę<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> „This was taken as a metaphor for the native Israeli, whose rough, masculine manner was said to hide a delicate and sensitive soul. The appellation contained another symbolic comparison – just as the prickly pear grew wild on the land, so were the native-born Israelis growing, so it was said, naturally, «without complexes», in their true homeland”. O. Almog, dz. cyt., s. 4.

<sup>23</sup> „As Hebrew youth became more familiar with the desert terrain, they no longer had to rely on Bedouin guidance, and this independence enhanced their sense of mastery and freedom: «It is difficult to describe the feeling of victory we had when we became free of the Bedouin guides and began to find the way on our own. We stopped behaving like lost sheep which are led by an omniscient shepherd and became the masters of the desert»”. Y. Zerubavel, *The Desert and the Settlement...*, s. 213. Oz Almog opisuje wyprawy na pustynię, jakie od początków XX w. organizowały dla młodzieży m.in. ruchy skautowskie i szkoły. Oprócz edukacji w zakresie geografii wyprawy te często zawierały elementy militarystyczne, jak nauka kamuflażu czy wędrowanie w kolumnach, i przygotowywały przyszłych żołnierzy do walki w warunkach pustynnych. Młodzież uciekała też często na pustynię bez kontroli i zgody opiekunów, aby zaznać wolności i przygody. O. Almog, dz. cyt., s. 714. Por. O. Ben-David, *Tiyul (Hike) as an Act of Consecration of Space*, w: *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, eds. Eyal Ben-Ari, Yoram Bilu, Albany: State University of New York Press 1997, s. 129–145.

<sup>24</sup> „there was a sense of absolute freedom: No law, no police, nobody would reach you here and tell you what to do. You can go wherever the wind carries you”. Y. Zerubavel, *The Desert and the Settlement...*, s. 213.

<sup>25</sup> „I love the desert. I spent two years of war in the Negev. I need the desert as a part of my life. It is an intrinsic part of my experience, like day and night. It is not a negative thing.

Pustynia Judzka w wierszach z tomu *Nof galuj ejnajim* jawi się jako kategoria biologiczno-geograficzna, ale także nasycona indywidualną i zbiorową pamięcią, symboliczna przestrzeń. Najważniejszym jednak „atrybutem” pustyni wydaje się jej spaczalna pustka, która wyzwalając szczególny stan świadomości, prowadzi w kierunku „otwarcia” podmiotu na transcendencję. Znaczenie pustej przestrzeni Amichaj, w rozmowie z Cohenem, opisał następująco:

Kiedy jesteś na pustyni, nic nie odrywa twojej uwagi od jej pustki. Nie rozprasza cię drzewa ani kwiaty. [...] Na pustyni twoje wcześniejsze doświadczenia zostają z tobą, ale nabierają większej wagi, zamieniają się w coś bardziej wartego zapamiętania. To cudownie poszerza twoją świadomość<sup>26</sup>.

W wierszu, którego *incipit* posłużył za tytuł dla całego tomu, monotonną pustkę podkreśla medytatywna dykcja, oparta na paralelizmie składniowym i leksykalnym:

Pejzaż otwarty przed oczami  
zasłona opada,  
pejzaż otwarty  
pejzaż bez podświadomości  
pejzaż bez opakowania  
pejzaż bez sztucznych barwników,  
pejzaż czysty,  
pejzaż netto.

נוף גלוי עינים  
והחווה נופל,  
נוף גלוי  
נוף בלי תת הכרה  
נוף בלי אריות  
נוף בלי צבעי מאכל,  
נוף נקי,  
נוף נטו.

(4)<sup>27</sup>

Trzykrotne użycie w tym wierszu zaimka „bez” [*bli*] buduje wizję dwudzielną: *locus naturalis*, czyli naturalna, niezamknięta żadną wytyczoną

I use it. It keeps me going”. J. Cohen, *Voices of Israel. Essays and the Interviews with Yehuda Amichai, A. B. Yehoshua, T. Carmi, Aharon Appelfeld and Amos Oz*, State University of New York Press 1990, s. 41.

<sup>26</sup> „When you are in the desert there is nothing to take your attention away from its vastness. You are not distracted by trees and flowers. [...] In the desert the same experiences stay with you but they are translated into something larger, something more memorable. It provides a wonderful dimension of consciousness”. Tamże.

<sup>27</sup> Strony w tomie *Nof galuj ejnajim* nie są oznaczone. Cyfra umieszczona w nawiasie oznacza numer fotografii ilustrującej cytowany wiersz. Tłum. własne.

ludzką ręką granicą, pusta przestrzeń pustyni, przeciwstawiona zostaje ograniczonemu i sztucznemu *locus artificialis*<sup>28</sup>, które wypełnia nadmiar produktów i odpadów. Określenie „pejzaż netto” oznacza żartobliwie wartość, jaka zostaje po odjęciu wszelkich związanych z ludzką aktywnością „dodatków”, jak choćby pełniące tutaj rolę *pars pro toto* sztuczne barwniki i opakowania<sup>29</sup>. Synonimiczne wobec tego określenia wyrażenie „pejzaż czysty” stanowi również aluzję do Starego Testamentu: przymiotnik „czysty” występuje tam bowiem najczęściej jako część dychotomii „czysty – nieczysty”, odnoszącej się do składanej Bogu ofiary (Rdz 8, 20; Kpł 18, 24–25). Pejzaż czysty, czyli pierwotny i nieskażony działalnością człowieka, może wydawać się pejzażem, który zbliża do Boga. Niemniej, w wierszach Amichaja „czystość” pustyni, na której „można doświadczyć wszystkiego, z wyjątkiem mistycyzmu”, oznacza nie tylko brak ludzkich siedzib i takich elementów przyrody jak bujna roślinność czy płynąca woda; pustynny krajobraz wyklucza nawet wiarę w możliwość duchowego obcowania z Bogiem<sup>30</sup>. Jak Amichaj wyjaśnia w rozmowie z Cohenem, „wszystko na pustyni jest czyste. Gdzie są drzewa, strumienie, mgła, tam znajdziesz mistycyzm. Pustynia nie pozwala ci na nic, wszystko jest czyste”. I dodaje, że nawet miraże

nie są mistyczne. Widzisz złudne obrazy, ale widzisz je wyraźnie: wszystko jest na zewnątrz, tak jak w greckiej mitologii, która nie pozwala na tajemnicę, bo jest skąpana w jasnym świetle i śródziemnomorskich barwach. To iluminacja, jakiej nie ma nigdzie indziej na świecie. [...] Wszystko jest bielą i cieniem<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Zob. T. Michałowska, *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982, s. 296.

<sup>29</sup> O przenikaniu się w poezji Amichaja różnych stylów językowych, w tym stylu biblijnego oraz potocznego, pisze Rubik Rosenthal, *Jehuda Amichaj, haisz szediber szira* [Jehuda Amichaj, człowiek, który mówił poezją], <https://www.ruvik.co.il> > הפש-הורביג (dostęp: 21.08.2023).

<sup>30</sup> Na temat skomplikowanej relacji łączącej Amichaja z judaizmem pisze m.in. Dawid Aberbach, którego zdaniem „wojenne okopy potwierdziły jego [Amichaja] ateizm” [„The foxholes confirmed his atheism”]. D. Aberbach, *Religious Metaphor and Its Denial in the Poetry of Yehuda Amichai*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 2004, Summer, vol. 53, nr 3/4, s. 287.

O swoim wczesnym zerwaniu z religią, m.in. z pobudek politycznych, Amichaj mówi w wywiadzie z 1992 r: *Yehuda Amichai, The Art of Poetry No. 44. Interviewed by Lawrence Joseph*, „The Paris Review” 1992, Spring, nr 122, <https://www.theparisreview.org/interviews/2095/the-art-of-poetry-no-44-yehuda-amichai> (dostęp: 12.09.2023). Por. T. Weiss, *‘Gods Change’: The Deconstruction of the Transcendent God and the Reconstruction of the Mythical Godhead in Yehuda Amichai’s ‘Open Closed Open’*, w: *Negative Theology as Jewish Modernity*, ed. M. Fegenblat, Bloomington: Indiana University Press 2017, s. 323–334; G. Abramson, *The Writing of Yehuda Amichai: A Thematic Approach*, Albany: State University of New York Press 1989, s. 35 n.

<sup>31</sup> „Everything in the desert is clear-cut. Where you have trees, streams, mist, there you have mysticism. The desert doesn’t allow you anything, everything is clear-cut [...]. [Mirages] are not mystical. You see visions, but the visions are clearly seen: everything is outside, just as it is in Greek mythology that allows no mystery because it is bathed in the clear light and color of the Mediterranean. It is an illumination that is unlike any other in the world. [...] Everything is whiteness and shadows”. J. Cohen, dz. cyt., s. 41–42.

Takie słowa-klucze, występujące często w wierszach z tomu *Nof galuj ejnajim*, jak „biel”<sup>32</sup>, „cień”, wyrazy przeczące, a także przemilczenia i cytaty, są manifestacją pustki, która „może być zdefiniowana jedynie negatywnie, jako przeciwieństwo tego, czym nie jest”<sup>33</sup>.

Obok dychotomii „czysty – nieczysty”, „pusty – pełny”, „nie-ludzki – ludzki”, w wierszach Amichaja występuje również inny, dychotomiczny podział: „otwarty – zamknięty”. Wyeksponowane „otwarcie” pejzażu, rozumiane zarówno w aspekcie przestrzennym, temporalnym<sup>34</sup>, jak i transcendentnym (jako wykraczanie poza granice doświadczenia zmysłowego), jest antytezą „zamknięcia” kojarzonego z ograniczonością świata ludzkich siedzib i skończonością ludzkiego istnienia<sup>35</sup>. W poezji Amichaja dychotomia „otwarty – zamknięty” niesie ze sobą różnorakie konotacje. Jak piszą Chana Bloch i Chana Kronfeld w odniesieniu do późniejszego tomu *Patuach sagur patuach* [Otwarte zamknięte otwarte] z 1998 r., „otwarcie” oznacza nieskończoność i wieczność, także tę odnoszącą się, w aspekcie jednostkowej biografii, do fazy „przedsztnienia” oraz do fazy pośmiertnej. Natomiast „zamknięcie” odpowiada „właściwej” fazie ludzkiego życia, ograniczonej datami narodzin i śmierci<sup>36</sup>.

Wizja pejzażu „otwartego” i pustego (podobnie jak ewokująca milczenie, fragmentaryczna forma utworów<sup>37</sup>), przywołuje na myśl znaną z kabały Luriań-

<sup>32</sup> Wedle teorii koloru, jaką rosyjski malarz i współtwórca abstrakcjonizmu Wassily Kandinsky wyłożył w dziele *Über das Geistige in der Kunst* z 1912 r., biel jest symbolem wysoko wzniesionego „świata, w jakim wszystkie barwy jako właściwości substancji materialnych zniknęły”. Definiowana często jako brak koloru, zdaniem Kandinsky’ego biel łączy się też z nieobecnością dźwięku, z „absolutnym milczeniem”. Kandinsky nie wiąże jej jednak z martwością, a raczej postrzega jako metafizyczną pustkę, otwarcie poprzedzające Stworzenie: „biel jest jak milczenie, które może być nagle zrozumiane. Jest to «nic» pełne młodzieńczej radości albo raczej «nic» poprzedzające wszelkie narodziny, wszelki początek”. Cyt. za: M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Kraków 1983, s. 545.

<sup>33</sup> J. Kociatkiewicz, M. Koster, *Antropologia pustych przestrzeni*, w: *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997, s. 81.

<sup>34</sup> Zob. M. Ganan, *Hazman beszirat Jehuda Amichaj* [Czas w poezji Jehudy Amichaja], <https://www.e-mago.co.il/Editor/literature-3108.htm> (dostęp: 21.08.2023).

<sup>35</sup> Jak pisze Gerardus van der Leeuw, „osiedle wyróżnia się z otaczającej, rozległej przestrzeni [...]. Ogrodzenie [...] odgrywa rolę drzwi w domu: oddziela bezpieczny teren od «niesamowitego» terytorium demonicznych mocy. [...] [w świecie starożytnym - B.T.] adama oznacza ziemię uprawną, ziemię człowieka, w przeciwieństwie do kraju nie-ludzkiego, obcego Jahwe, kraju ciemnego i dalekiego, kraju demonów”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. z niem. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 352.

<sup>36</sup> Ch. Bloch, Ch. Kronfeld, *Amichai’s Counter-Theology: Opening „Open Closed Open”*, „Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 2000, Spring, vol. 49, z. 2, s. 157.

<sup>37</sup> Na analogię pomiędzy typem fragmentarycznej, aforystycznej twórczości a ideą *cimcum* zwraca uwagę amerykański literaturoznawca Richard Stamelman: „Tak, jak poprzez *cimcum* Bóg wycofuje się w głąb siebie, pozostawiając puste miejsce, z którego wytryśnie Stworzenie, tak aforyzm jest wycofaniem się pisma w swoje własne wnętrze, by zostawić na kartce białą przestrzeń, z której może się wyłonić inne jakieś znaczenie”. R. Stamelman, *Lost Beyond Telling. Representations of Death and Absence in Modern French Poetry*, Ithaca and London: Cornell University Press 1990, s. 233; cyt. za: S. Jasionowicz, *Pustka we współczesnym doświadczeniu poetyckim*, Kraków 2009, s. 90.



skiej ideę *cimcum* (hebr. skurczenie się, wycofanie), która odnosi się do aktu poprzedzającego stworzenie świata. Wedle żyjącego w XVI-wiecznej Palestynie rabina i kabalisty Izaaka Lurii, Bóg będący Nieskończonością (zwany *Ein Sof*, hebr. „nie ma końca”) skurczył się i wycofał „z siebie samego”, ze swojej doskonałej pełni, aby uczynić wolne miejsce dla własnego Stworzenia<sup>38</sup>.

W utworze zaczynającym się od słów „Ktoś, kogo twarzy nie widzieliśmy” Amichaj przywołuje postać osobowego, choć nigdy niewidzianego przez nikogo Boga-Stwórcy, który jest Wielkim Nieobecnym. Jego wycofanie się z bytu, czy – jak pisał filozof i badacz żydowskiego mistycyzmu, Gershom Scholem – „pójście na wygnanie w głąb Samego Siebie”<sup>39</sup>, nie sprawia jednak, że on zniknął bez śladu. Oczom wędrującego przez pustynię ukazuje się znak jego utraconej obecności – piaszczyste wydmy usypane przez wiatr układają się w nieregularne formy, które przypominają fałdy rzuconego na ziemię płaszcza:

Ktoś, kogo twarzy nie widzieliśmy,  
zrzucił tutaj swój płaszcz  
i odszedł.  
A my zostaniemy, żeby uczyć się z płaszcza  
fałd, fałd, fałd  
świętych, świętych, świętych.

משהו שאת פניו לא ראינו  
השליך כאן את גליוהו  
והלך לו.  
ואנו נשאר ללמד מן הגליוהו  
קפלים, קפלים, קפלים  
קדוש, קדוש, קדוש.

(5)

Płaszcz, kojarzony w Biblii ze zwrotem „chwycić skraj (szaty)” (1 Sm 15, 27), wyrażającym poddanie i prośbę o miłosierdzie, jest symbolem ochrony, opieki, godności i powagi<sup>40</sup>. Okrywająca Ziemię i pofałdowana niby płaszcz piaszczysta powłoka wpisuje się w Luriański koncept *reszimu* (hebr. resztki), który oznacza pozostałość po boskiej substancji. Zdaniem Gershoma Scholema, „Owo *reszimu* ciągle jeszcze ma naturę boską, równie dobrze jednak można akcentować fakt, że tak czy owak substancji *En-Sof* już tutaj nie ma, to więc, co pozostało po całym procesie, musi znajdować się poza Bogiem”<sup>41</sup>. Resztki Nieskończoności będące pozostałością „boskiego

<sup>38</sup> G. Scholem, *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. M. Galas, wstęp I. Kania, Warszawa 1997, s. 321–325. O historycznych i współczesnych modyfikacjach mitu Luriańskiego interesująco pisze Agata Bielik-Robson, «*Uśmiech Widma bez Ciała: kabalistyczna baśń z Derridą w tle*», „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 15–37; <http://journals.openedition.org/td/7315> (dostęp: 23.09.2023).

<sup>39</sup> G. Scholem, dz. cyt., s. 322.

<sup>40</sup> *Leksykon symboli*. Herder, oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 124.

<sup>41</sup> G. Scholem, dz. cyt., s. 325–326.

przejawienia się” po tym, jak *Ein Sof* dokonał aktu *cimcum*, mogą być też rozumiane jako pieczęć, sygnatura albo dar<sup>42</sup>. Jak pisze filozofka Agata Bielik-Robson, „Bóg-artysta rozpisuje swoje dzieło, a następnie odchodzi, pozostawiając tylko własny podpis”<sup>43</sup>. Pustynia, kształtowana w wyniku procesów geologicznych od miliardów lat zachodzących w ziemskiej skorupie, podlega procesowi semiozy na najbardziej elementarnym poziomie materii. Więcej, sama jest znakiem – pismem Boga, który odszedł i którego istnienia nie możemy empirycznie potwierdzić. Dlatego

Pustynia potrzebuje grafologa,  
aby odszyfrował linie.  
A przynajmniej kogoś, kto odczyta przyszłość z dłoni,  
albo przeszłość.

המדבר צריך גרפולוג  
לפענח את הקוים.  
ולקבל הפחות לקורא עתיד מפה היד,  
או עבר.

(12)

Ukryte w tym aforystycznym i nieco ironicznym utworze fundamentalne pytania o ludzką egzystencję: „Skąd jesteśmy? Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy?” są rodzajem otwarcia na to, co Niepoznawalne i Niewyraźalne, nawet jeśli nie jest związane z Boską substancją. Słowa z repertorium codzienności, niekojarzone z *sacrum*, zestawione zostają z Tajemnicą także w kolejnym wierszu-aforyzmie:

Czasem ktoś bliski mówi:  
„Ale z drugiej strony...”  
Tutaj jest druga strona.

לעתים קרובות אדם אומר:  
”אבל מן הצד השני...”  
כאן הצד השני.

(7)

Używane w potocznym języku wyrażenie „ale z drugiej strony”, poprzedzające wypowiedź odmienną od słów wypowiedzianych wcześniej, także ewokuje pewien rodzaj „otwarcia”. To otwarcie jest konceptualizowane

<sup>42</sup> Inaczej niż w myśli chrześcijańskiej, w kabale Luriańskiej Bóg za swoją ofiarę nie czyni winnym Stworzenia, a zatem jego dar jest darem doskonałym, niewymagającym odpowiedzi. Jak ujmuje rzecz Agata Bielik-Robson, „dar doskonały nie wytwarza w obdarowanym potrzeby odkupienia. Więcej jeszcze: wolno o nim *prawie-że-zapomnieć*, wolno oddać się *niemal* ateistycznej swobodzie niepamiętania i nieopłakiwania, ponieważ «na początku» nie wydarzyło się w istocie nic skandalicznego, żadna katastrofa [...]. Przeciwnie, stworzenie świata skończonego, który zakończył Nieskończone, oddając całe istnienie na poczet skończoności, «było dobre»”. A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 18.

<sup>43</sup> Tamże, s. 17.

głównie w sposób abstrakcyjny: możemy „otwierać się na inne możliwości”. Choć w powyższym utworze wykorzystane zostało przede wszystkim inne, dosłowne znaczenie wyrazu „strona”: jako „przestrzeni na krawędzi czegoś”<sup>44</sup>, niemniej to czytelne odniesienie do percypowanej „tu i teraz” Pustyni Judzkiej przenika niejasna, niewypowiedziana wprost presupozycja. Jak zauważają socjologowie Monika Kostera i Jerzy Kociatkiewicz, „rolę drugiej strony, zaprzeczenia życia” przypisuje się na ogół śmierci albo nieistnieniu<sup>45</sup>. W ten sposób pustynia jako „druga strona” – rewers czy antyteza istnienia – staje się również czymś innym niż tylko obszar wyodrębniony z ziemskiego *continuum* i określony pod względem geograficznym. Na pustyni, która uzyskuje niejasny i płynny, podwójny status ontologiczny, zacierą się granica pomiędzy przestrzenią zewnętrzną i wewnętrznym doświadczeniem percypującego podmiotu, między halucynacją a percepcją, projekcją a rzeczywistością. Wymazane zostają nawet różnice pomiędzy przeciwstawnymi zjawiskami emotywnymi, a w końcu – między życiem a śmiercią. Nie wiadomo bowiem,

Co jest tutaj snem, a co czuwaniem,  
co milczeniem, a co mową,  
co smutkiem, a co radością,  
co nadzieją, a co rozpaczą,  
co męskością, a co kobiecością,  
co życiem, a co martwością.

מה כאן שנה ומה ערות,  
מה שתיקה ומה דבורה,  
מה עצבות ומה שמחה,  
מה תקנה ומה יאוש,  
מה זכר ומה נקבה,  
מה חי ומה דומם.

(8)

W pustym pejzażu pustyni umysł podsuwa wizje pozornych obrazów, niby zwodzących oko miraży. Nieożywiona materia – skały, kamienie, piasek – nie jest już biernym podłożem i, podobnie jak niewidzialne powietrze, nabiera cech istot żywych:

Pasterze wiatru pasą swoje wiatry,  
pasterze kamienia – kamienie,  
pasterze pyłu – pył.

A nad nimi  
pasterze chmur gnają swoje chmury  
z zachodu na wschód.  
Nie dla pustyni są one,

<sup>44</sup> Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/strona;2524638.html> (dostęp: 1.08.2023).

<sup>45</sup> J. Kociatkiewicz, M. Kostera, dz. cyt., s. 81.

nie dla niej radosna paplanina  
deszczu, który paruje i znika bez śladu.

רועי רוח רועים את רוחותיהם,  
רועי אבנים את האבנים,  
רועי האבק את האבק.  
ומעליהם  
רועי עננים מעבירים את שלהם  
ממערב למזרח.  
לא למדבר נועדו  
לא למענו הפספוס  
העליו והחולף והמתאדה של הגשם.

(21)

Postacie pasterzy w tradycji europejskiej związane są z wyobrażeniami antycznych *loci amoeni* – miejsc uroczych, wypełnionych bujną roślinnością i śpiewem ptaków<sup>46</sup>, a w tradycji biblijnej symbolizują opiekę Boga nad wiernymi (zob. Rdz 49, 24; Rdz 48, 15; Ps 23, 1; Ps 28, 9; Ps 78, 70–72; Ps 80, 2; Iz 40, 11; Ez 34; J 10, 1–16) i władców nad poddanyymi (Jr 22, 22; 1 Sm 21, 8; Lb 27, 17; Jdt 11, 19)<sup>47</sup>. Na pustyni, której pejzaż stanowi zaprzeczenie bukolicznych obrazów, iluzoryczni pasterze pasą tylko wiatry, kamienie i pył<sup>48</sup>. Piasek, skały i wyschnięta na popiół ziemia – są równocześnie znakami martwoty, inercji oraz nieskończoności. Procesy geologiczne, jakie zachodzą na powierzchni ziemskiej skorupy, wydają się jednak paralelne wobec przemian, którym podlegają wszelkie organizmy żywe: nanoszenie osadów i formowanie się skał (akumulacja), a następnie ich kruszenie i rozpad (erozja) przywodzą na myśl rośnięcie i umieranie. Te martwe byty, jakimi są kamienie i skały, stają się „ciałem świata” i jakby „obcymi formami egzystencji” dla uwięzionych w nich dusz<sup>49</sup>. W anty-idyllicznej przestrzeni pustyni niedostatek wody nie oznacza całkowitego braku życia. Z różnych jego form Amichaj przywołuje kwiaty rosnące „na krawędzi klifu” oraz samotne drzewo:

<sup>46</sup> Zob. T. Michałowska, dz. cyt., s. 301–302.

<sup>47</sup> Zob. S. Jankowski, *Symbolika pasterza w tekstach biblijnych*, „Studia Włocławskie” 2015, nr 17, s. 109–120.

<sup>48</sup> Jak pisze Marzenna Jakubczak, „Krucho, ale sucha ziemia bądź popiół jest [...] symbolem rozkładu, psucia się oraz przemijania, tymczasowości, ulotności, ale także przemiany i potencjalnego istnienia. Biblijna formuła «z prochu powstałeś i w proch się obrócisz» przypomina nam o marnym początku i nieuchronnym końcu ziemskiej egzystencji. [...] Tymczasem solidna, twarda powierzchnia ziemi lub skała [...] oznacza rdzeń życia, absolutną rzeczywistość bądź zasadę trwałości i niezmienności [...] ostateczny wyraz istoty niewidzialnego Boga”. *Ziemia*, oprac. M. Jakubczak, w: *Estetyka czterech żywiołów: ziemia, woda, ogień, powietrze*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002, s. 48.

<sup>49</sup> Kamień reprezentujący to, „co pozbawione życia, martwe, bez czucia, ciężkie”, jest jednocześnie „znakiem skondensowanej siły i życia” (por. Pwt 24,6). Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 125–130.

Te kwiaty na krawędzi klifu  
są jak kwiaty na grobie  
albo kwiaty w opuszczonym pokoju.  
Jakby zapomniane.

[...]

הפְּרָחִים הָאֵלֶּה בְּקֶצֶה הַצּוּק  
כְּמוֹ פְּרָחִים עַל מִצְבֵּה  
אוּ פְּרָחִים בְּחֹדֶר נְטוּשׁ.  
כְּמוֹ נִשְׁכָּח.

[...]

(16)

Nawet leniwe drzewo  
daje cień.  
Daje cień,  
ponieważ jest leniwe,  
gdyby było robotne,  
nie stałoby tutaj w wyschniętym wadi.  
Stałoby na równinie Szaron albo na Karmelu,  
albo w dolinie Jezreel,  
w cytrusowym gaju albo w sadzie,  
ale teraz jest tu.

I z powodu lenistwa  
zostało ubóstwione.

אֶפְלוּ עַץ עֵצֵל  
נוֹתֵן צֵל.  
הוּא נוֹתֵן צֵל,  
כִּי הוּא עֵצֵל,  
אֵלֹהֵי הָיָה תְּרוּץ  
לֹא הָיָה עוֹמֵד כְּאֵן בְּעֵרוּץ.  
הָיָה עוֹמֵד בְּשָׂרוֹן אוּ בְּכַרְמֵל  
אוּ בְּעֵמֶק יִזְרְעֵאל,  
בְּפִרְדֵּס אוּ בְּבִסְתָּן,  
אֲבָל עֵבֶשׂיוֹ הוּא כְּאֵן.

וּמִתּוֹךְ עֵצֵלוֹת,  
הָיָה לְאֵלֵהוֹת.

(15)

Obdarzenie drzewa<sup>50</sup> cechą właściwą ludziom albo zwierzętom (dychotomia „leniwe – pracowite”) może być odczytywane jako humorystyczne podkreślenie udziału drzew w pomnażaniu dobrobytu państwa Izrael. Drzewo, które rośnie samotnie na wyschniętym obszarze pustyni, nie służy

<sup>50</sup> Na temat symboliki drzewa zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. bp K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 48–50; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 71–75.

człowiekowi, a więc nie jest użyteczne. Subtelny humor, jaki towarzyszy wielkim egzystencjalnym tematom poezji Amichaja, także tutaj dochodzi do głosu i uwalnia wiersz od nadmiaru melancholii i powagi<sup>51</sup>. Typowa bowiem dla *écriture mélancolique* enumeracja – w tym przypadku nagromadzenie toponimów – stanowi sygnał oznaczający hipotetyczne, niewykorzystane możliwości, a zatem utratę czegoś, co nigdy nie zaistniało; z jednej strony, drzewo mogło przecież wyrosnąć gdzieś na północy Izraela: na zalesionych zboczach górskiego pasma Karmel, czyli „winnicy Boga”, lub na najwyższym z jego wzniesień, górującym nad Zatoką Hajfy; mogło zapaść korzenie w żyznej Dolinie Jezreel, w której nazwie kryją się słowa: „Bóg sieje”, albo na nadmorskiej nizinie Szaron, która rozciąga się na północ od Tel Awiwu i już w czasach biblijnych słynęła z piękna i urodzaju (1 Krk 5, 16; 1 Krk 27, 29; Iz 33, 9; Iz 35, 2; Iz 65, 10; Pnp 2, 1). Z drugiej strony, jak Amichaj powiedział: „[Na pustyni] wszystko jest takie ważne. Każde drzewo to prawdziwe drzewo, każda nadzieja na wodę to prawdziwa nadzieja na wodę”<sup>52</sup>. Z powodu miejsca, w którym się znalazło, drzewo zostało wyróżnione i uświęcone, a oferując potencjalnym wędrowcom odrobinę cienia<sup>53</sup>, potwierdza ono swoją użyteczność. Amerykański geograf Yi-Fu Tuan zwraca uwagę, że w przeciwieństwie do dżungli, pustynia nie zaprzecza indywidualności. Podczas gdy w swoim nadmiarze i obfitości form życia „w gęstej biomacie żadna roślina, zwierzę czy człowiek nie może się wyróżniać, [...] na pustyni każda żywa istota, oddzielona przestrzenią od innych stworzeń, z dumą obnosi własne jestestwo”<sup>54</sup>.

Pustka, u której źródła leży fundamentalne „tak”, pierwotna afirmacja dla dzieła Stworzenia (nawet jeśli to, co żyje, jest skończone i tymczasowe, zamknięte między dwiema nieskończonościami), nie może być, jak dowodzi antropolog kulturowy Dariusz Czaja, „czystą negatywnością. Przeciwnie: jest pozytywnym wychyleniem ku Niewidzialnemu i Niewypowiedalnemu. Jest stanem otwarcia się na tajemnicę”<sup>55</sup>. Oba aspekty pustki przedstawia kolejny wiersz:

<sup>51</sup> Zob. G. Meiri, *Jamim szeawdu lo joszwu bamisztara. Humor bezsirat Jehuda Amichaj* [Dni, które się zgubiły, nie są zwracane na policji. Humor w poezji Jehudy Amichaja], <https://www.poetryplace.org/tag/> (dostęp: 11.08.2023).

<sup>52</sup>

„הכל חשוב כל כך. כל עץ הוא עץ אמיתי, כל מקווה מים הוא מקווה מים אמיתי.”

Cyt. za: Ch. Porat, dz. cyt.

<sup>53</sup> Cień, który jest symbolem przemijania, mroku i śmierci (por. Hiob 10, 21–22; Ps 22, 4 n.), oznacza także opiekę i schronienie przed wysuszającym słońcem pustyni. W Księdze Sędziów wybrany na króla krzew cierniowy mówi: „Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla, / chodźcie i odpoczywajcie w moim cieniu!” (Sdz 9, 15). Zob. M. Lurker, dz. cyt., s. 36–37; W. Kopaliński, dz. cyt., s. 46–48.

<sup>54</sup> „In the dense biomass, no single plant, animal, or human being can stand out. [...] in the desert, every living thing is proudly itself, separated by space from other living things”. Y-F. Tuan, *The Desert and I: A Study in Affinity*, „Michigan Quarterly Review”, Winter 2001. vol. XL, no. 1, [quod.lib.umich.edu/m/mqr/act2080.0040.102?rgn](http://quod.lib.umich.edu/m/mqr/act2080.0040.102?rgn) (dostęp: 29.06.2023).

<sup>55</sup> D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 234. Podobnie pisze francuski filozof Jacques Derrida: „Negatywność może i musi się pojawić, ale nawet jeśli całkiem przejmie

Żaden pszczelarz  
nie postawi tutaj  
uli.

Ale ludzie  
czasem robią miód z pustkowiec  
i on jest najśłodszy.

אך מגדל דבורים  
לא ישים כאן  
את קורותיו.

אבל בני אדם  
לפעמים עושים דבש מן השממה  
והוא מתוק מכל.

(11)

O charakterze pustyni, która podobnie jak morze opiera się wszelkim próbom dominacji, a jednocześnie zniewala swym pięknem, tak pisze Yi-Fu Tuan:

Kiedy potrzebujemy pożywienia, aby nasz gatunek mógł się rozmnażać, perspektywa pustyni i morza rzeczywiście daje nam powody do niepokoju. Ale kiedy pragniemy rzeczywistości i piękna, które nie jest naszym dziełem, sama nieprzejezdna trwałość tak bardzo niepoddającego się obszarowi uzasadnia naszą wdzięczność [...]. Pragniemy ich także dlatego, że [...] musimy wierzyć w istnienie niezależnego świata – takiego, który nie odzwierciedla od razu naszych wyobrażeń. [...] Prosimy o chleb, a one dają nam kamień. Potrzebujemy świeżej wody, a one dają nam sól. Ale mówi się, że człowiek ma inne potrzeby niż chleb. Pustynia i morze przypominają nam o tym fakcie poprzez bezosobowe piękno, które nie może zostać skonsumowane, a jednak umacnia<sup>56</sup>.

Monumentalne (i niewyraźne) piękno Pustyni Judzkiej jest tematem wiersza, który otwiera tom. Amichaj przywołuje w tym utworze prawdziwe zdarzenie: podróż samochodem z miasta Arad na granicy pustyni Negew do Jerozolimy, wzdłuż Morza Martwego<sup>57</sup>. Poecie, który powracał ze spotkania

---

władzę, to pierwotne *tak* nie może już zostać wymazane”. J. Derrida, *Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce*, w: *A Derrida Reader. Between the Blinds*, ed. P. Kamuf, New York: Harvester Wheatsheaf 1991, s. 593; cyt. za: A. Bielik-Robson, dz. cyt., s. 19.

<sup>56</sup> „When we need food for the proliferation of our species, the prospect of desert and sea does indeed give us cause for dismay. But when we hunger for reality and beauty not of our making, the very intransigent permanence of so much unplowable surface argues for our gratitude. [...] We desire them also because [...] we need to believe in the existence of an independent world – one that does not immediately reflect our images. [...] We ask for bread and they give us stone. We need fresh water and they give us salt. But it is said that man has other needs than bread. The desert and the sea remind us of this fact by vaunting an impersonal beauty which cannot be eaten and yet sustains”. Y.-F. Tuan, *The Desert and the Sea*, „New Mexico Quarterly” Summer 1963, s. 330, 331.

<sup>57</sup> W języku hebrajskim Morze Martwe zwane jest Morzem Soli (Jam Hamelach) i ta nazwa występuje w Biblii (Rdz 14, 3; Joz 3, 16; Ez 47, 8–11). Jak pisze Stanisław Jasionowicz, „Słone wody Morza Martwego, to wysuszone dna byłych morskich akwenów, to także swego rodzaju pustynie, naznaczone nieobecnością – Energią pozostałą po życiu”. S. Jasionowicz, dz. cyt., s. 93.

z czytelnikami, towarzyszył Erez Biton, izraelski poeta marokańskiego pochodzenia, który w dzieciństwie utracił wzrok. Wedle relacji Liora Jonaja, kiedy Biton poprosił Amichaja o opisanie widoków, jakie po drodze mijali, ten, nic nie mówiąc, dotknął jego dłoni. Wtedy Biton powiedział: „Teraz rozumiem”<sup>58</sup>:

Jechałem kiedyś  
wzdłuż Morza Martwego  
z poetą, który był niewidomy.  
Chciałem opisać mu widoki,  
i milczałem.  
On zobaczył,  
zrozumiał.

פעם נסעתי  
לְאֶרֶץ יַם הַמֶּלַח  
עִם מְשׁוֹרֵר עִוֵּר  
רָצִיתִי לְהַאֲרִי לְאֵת הַמַּרְאוֹת  
וְשִׁתְקִיתִי.  
הוּא רָאָה,  
הוּא הֵבִין.

(1)

W kolejnym wierszu Amichaj przywołuje Masadę (hebr. *Mecada*, „forteca”) – starożytną, żydowską twierdzę, której ruiny pozostały do dziś na szczycie samotnego płaskowyżu wznoszącego się nad suchą kotliną Morza Martwego. Użycie „my” lirycznego służy podkreśleniu znaczenia tego miejsca dla kolektywnej pamięci izraelskiego narodu:

Niedaleko stąd, Masada.  
Ludzie, którzy popełnili samobójstwo,  
oddali nam, jak ofiarę krwi,  
nieprzeżyte lata swego życia,  
młodzi większość lat,  
a starzy trochę,  
swoje miłości i tęsknoty,  
głosy i kolory.

My żyjemy  
w nadziei zbyt wielkiej.

לֹא רְחוּק מִמָּקוֹן הַמְצֻדָּה.  
בְּנֵי הָאָדָם אֲשֶׁר אִבְדוּ עִצְמָם לְדַעַת  
תָּרַמוּ לָנוּ, כְּמוֹ תְרוּמַת דָּם,  
אֵת עֲדָפֵי חַיֵּיהֶם שֶׁלֹּא הִשְׁתַּמְשׂוּ בָהֶם,  
הַצְעִירִים אֵת רֵב חַיֵּיהֶם,

<sup>58</sup> L. Jonaj, *Jad noga`at bejad: hameszoririm Erez Biton weJehuda Amichaj baMidbar Jehuda* [Dłoń dotykająca dłoni: poeci Erez Biton i Jehuda Amichaj na Pustyni Judzkiej], <https://leoryonai.com/> (dostęp: 16.08.2022); Por.: *Desert oasis through the eyes of a blind poet – Israel in Translation*, <https://tlv1.fm/arts-culture/2015/04/29/a-desert-oasis-through-the-eyes-of-a-blind-poet-israel-in-translation/> (dostęp: 16.08.2023).



וְהַזְקִינִים קָצֶת חַיִּיהֶם,  
אֶת אֲהָבֹתֵיהֶם וְאֶת הַנְּעֻגֵיהֶם,  
אֶת קוֹלוֹתֵיהֶם וְאֶת הַצְּבִיעִים.

אֲנַחְנוּ חַיִּים  
בְּתוֹךְ תְּקֵנוֹהָ גְדוֹלָה מְדִי

(2)

Masada była jednym z ostatnich punktów oporu przeciw Rzymianom podczas wojny żydowskiej toczonej w latach 66–73 n.e. To tam, po upadku Jerozolimy oraz zburzeniu Świątyni w 70 r. n.e., schronili się ocaleli powstańcy wraz z kobietami i dziećmi, w liczbie około 960 osób. Oblężenie Masady, tuż przed spodziewanym ostatecznym szturmem rzymskiego wojska, zakończyło się zbiorowym samobójstwem obrońców. To tragiczne zdarzenie, opisane w I wieku n.e. przez żydowskiego historyka Józefa Flawiusza<sup>59</sup>, a w późniejszych stuleciach ignorowane jako niejasny epizod w dziejach narodu, przeniknęło do zbiorowej świadomości Żydów w XIX w.<sup>60</sup>, stając się narodowym symbolem heroicznego oporu do samego końca. Pokolenie Palmachu postrzegało ów symbol walki o wolność i honor jako alternatywę i kontrwzorzec dla krytykowanej w Izraelu do początku lat 60. postawy bierności europejskich Żydów wobec Holocaustu<sup>61</sup>. Do dziś na ruinach Masady izraelscy żołnierze składają przysięgę wojskową, wypowiadając słowa z wiersza Izaaka Lamdana *Masada*, z 1927 r.: „Masada nigdy więcej nie zostanie zdobyta”<sup>62</sup>.

Podczas gdy Masada stanowi miejsce pamięci zakotwiczone w krajobrazie Pustyni Judzkiej, przywołana w innym wierszu pamięć o symbolicznej otchłani Szoa zostaje jedynie „przeniesiona” w pustynny pejzaż jako część wewnętrznego doświadczenia poety:

Komu opowiem tutaj  
o sześciu milionach spalonych w Szoa?

Powiedziałem pospiesznie:  
wszystko jest geologią.

<sup>59</sup> Zob. m.in.: J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł. z jęz. grec. J. Radożycki, Warszawa 1991, s. 417–427; Y. Yadin, *Masada – Herod’s fortress and the zealots last stand*, transl. from Hebrew by M. Pearlman, London: Weidenfeld and Nicolson 1966; *BibleWalks.com- Masada*, [https://biblewalks.com/sites/Masada.html#West Palace](https://biblewalks.com/sites/Masada.html#West%20Palace) (dostęp: 8.05.2023).

<sup>60</sup> Y. Zerubavel, *The Death of Memory and the Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors*, „Representations” 1994, nr 45 (Winter), s. 75. Por. też, *The Politics of Remembrance and the Consumption of Space: Masada in Israeli Memory*, w: *Memory and the Impact of Political Transformation in Public Space*, ed. by D. Walkowitz, L. M. Knauer, Duke University Press 2004, s. 236.

<sup>61</sup> Pisałam na ten temat w artykule *Smak obcości. Tożsamość i zakorzenienie na przykładzie polskiego pisarstwa w Izraelu*, w: *Migracje i kultura*, t. XI, red. J. E. Zamojski, seria „Migracje i Społeczeństwo”, Warszawa 2006, s. 173–193.

<sup>62</sup> Y. Zerubavel, *The Death of Memory and the Memory of Death*..., s. 77–78.

למי אספר כאן  
על ששת המיליונים שנסרפו בשואה?

אני אמרתי בהפזי,  
הכל גאולונגה.

(27)

Pustka po „sześciu milionach spalonych w Szoa” zderzona zostaje z pustką pustyni, a milczenie skał i kamieni tożsame jest z milczeniem Boga. Jak pisze David Aberbach, „Może to przede wszystkim Szoa pozostawia poetę z roztrzaskaną wiarą i marionetkowym Bogiem, zbiegłym, obojętnym i winnym, w którego nie uwierzy i przed którym nie może całkowicie uciec”<sup>63</sup>.

\*

Doświadczając pustyni w jej fizycznej postaci, Amichaj nadaje jej zarazem funkcję doświadczenia wewnętrznego<sup>64</sup>. Geograficzny konkret, przywoływany w tomie *Nof galuj ejnajim*, wydaje się znakiem przymierza, intymnej wręcz więzi z pustynią, która stanowi nie tylko przestrzeń nasyconą osobistymi wspomnieniami, ale staje się również pejzażem kulturowym, „mnemotoposem”, czyli „topograficznym «tekstem» pamięci kulturowej”, ważnym zarówno dla pokolenia poety, jak i dla całego żydowskiego narodu. Jak pisze niemiecki historyk i egiptolog Jan Assmann, „Nawet całe krajobrazy – i szczególnie krajobrazy – służą jako medium pamięci kulturowej; nie przez umieszczanie w nich znaków («pomników»), lecz przez podniesienie całości do rangi znaku, czyli przez semiotyzację”<sup>65</sup>. W tym sensie Pustynia Judzka, podobnie jak cała Ziemia Święta, staje się krajobrazem „kommemoratywnym”, budulcem izraelskiej tożsamości. Tym jednak, co w kontekście przywoływanych przez poetę znaków „o czysto geologicznej proveniencji” nabiera szczególnej wagi, jest historia Ziemi. W tym sensie „otwartość” nie dotyczy wyłącznie wymiaru przestrzennego i temporalnego, ale również transcendentального. Pustynia przywodzi bowiem na myśl przeszłość, która jest „potężniejsza od antropologii”: to „mineralogia, geologia, gwiazdność, [...] suchość [...] i cisza, jakiej nie ma nigdzie indziej”<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> „Perhaps it is the Shoah above all which leaves the poet with faith shattered and a puppet-like God, absconded, uncaring and guilty, in whom he will not believe and whom he cannot entirely escape”. D. Aberbach, dz. cyt., s. 279.

<sup>64</sup> Por. G. Abramson, *Portrait of the Poet in a Landscape...*, s. 58 n.

<sup>65</sup> J. Assmann, *Kultura pamięci*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 92–93.

<sup>66</sup> J. Baudrillard, dz. cyt., s. 12.

## Bibliografia

- Aberbach D., *Religious Metaphor and Its Denial in the Poetry of Yehuda Amichai*, „Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 2004, Summer, vol. 53, nr 3/4, s. 279–292.
- Abramson G., *Portrait of the Poet in a Landscape*, w: *The Experienced Soul. Studies in Amichai*, ed. G. Abramson, London and New York: Routledge 2019, s. 57–69.
- Abramson G., *The Writing of Yehuda Amichai: A Thematic Approach*, Albany: State University of New York Press 1989.
- Almog O., *The Sabra: The Creation of the New Jew*, transl. by H. Watzman, Berkeley: University of California Press 2000.
- Amichai Y., *Nof galuj ejnajim, Landschaft Offenen Auges, Open Eyed Land*, Hebrew, English, German; photos: F. Sz. Wieler, Tel Aviv: Schocken Publishing House 1992.
- Assmann J., *Kultura pamięci*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
- Baudrillard J., *Ameryka*, przeł. R. Lis, Warszawa 2011.
- Ben-David O., *Tiyul (Hike) as an Act of Consecration of Space*, w: *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, eds. E. Ben-Ari, Y. Bilu, Albany: State University of New York Press 1997, s. 129–145.
- Ben-Dor Derimian I., *From the Conquest of the Desert to Sustainable Development. The representation of the Negev in the public discourse in Israel*, Berlin: LIT Verlag 2021.
- Bielik-Robson A., «Uśmiech Widma bez Ciała: kabalistyczna baśń z Derridą w tle», „Teksty Drugie” 2016, nr 2, s. 15–37; <http://journals.openedition.org/td/7315> (dostęp: 23.09.2023).
- Bloch Ch., Kronfeld Ch., *Amichai’s Counter-Theology: Opening „Open Closed Open”*, „Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought” 2000, Spring, vol. 49, nr 2, s. 153–163.
- Cohen E., *The City in the Zionist Ideology*, Hebrew University of Jerusalem 1970, <https://en.urbanstudies.huji.ac.il/publications/city-zionist-ideology> (dostęp: 24.08.2023).
- Cohen J., *Voices of Israel. Essays and the Interviews with Yehuda Amichai, A. B. Yehoshua, T. Carmi, Aharon Appelfeld and Amos Oz*, State University of New York Press 1990.
- Czaja D., *Lekeje ciemności*, Wołowiec 2009.
- Desert oasis through the eyes of a blind poet – Israel in Translation*, <https://tlv1.fm/arts-culture/2015/04/29/a-desert-oasis-through-the-eyes-of-a-blind-poet-israel-in-translation/> (dostęp: 16.08.2023).
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, przeł. z jęz. grec. J. Radożycki, Warszawa 1991.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Ganan M., *Hazman beszirot Jehuda Amichaj* [Czas w poezji Jehudy Amichaja], <https://www.e-mago.co.il/Editor/literature-3108.htm> (dostęp: 21.08.2023).
- Hałas S., *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.
- Jankowski S., *Symbolika pasterza w tekstach biblijnych*, „Studia Włocławskie” 2015, nr 17, s. 109–120.
- Jasionowicz S., *Pustka we współczesnym doświadczeniu poetyckim*, Kraków 2009.
- Jiszuw haNegev, 1900–1960*, ed. M. Naor, Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi 1985.
- Johnson P., *Historia Żydów*, przeł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków 1993.
- Jonaj L., *Jad noga’ at bejad: hameszoreroim Erez Biton weJehuda Amichaj baMidbar Jehuda* [Dłoń dotykająca dłoni: poeci Erez Biton i Jehuda Amichaj na Pustyni Judzkiej], <https://leoryonai.com/> (dostęp: 16.08.2023).
- Kociatkiewicz J., Kostera M., *Antropologia pustych przestrzeni*, w: *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997, s. 73–81.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.

- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, przeł. z niem. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Leksykon symboli*. Herder, oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. bp K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Meiri G., *Jamim szejawdu lo joshwu bamisztara. Humor beszirat Jehuda Amichaj* [Dni, które się zgebily, nie są zwracane na policji. Humor w poezji Jehudy Amichaj], <https://www.poetryplace.org/tag/> (dostęp: 11.08.2023).
- Michałowska T., *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982.
- Midbar Jehuda* [Pustynia Judzka], <https://he.wikipedia.org/wiki> (dostęp: 21.08.2023).
- Millan Jr., A. M. L., *The Desert in the Tradition of Israel*, Pamplona: Universidad de Navarra 1997, [https://dadun.unav.edu › CDT\\_XXXII\\_01](https://dadun.unav.edu › CDT_XXXII_01) (dostęp: 8.08.2023).
- Omer-Sherman R., *Israel in Exile: Jewish Writing and the Desert*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press 2006.
- Porat Ch., *Jehuda Amichaj – ikwot nof haNegew hacfoni besziraw* [Jehuda Amichaj – ślady pejzażu północnego Negewu w jego wierszach], <https://www.news1.co.il/Archive/0026-D-118325-00.html> (dostęp: 8.08.2023).
- Rosenthal R., *Jehuda Amichaj, haisz szediber szira* [Jehuda Amichaj, człowiek, który mówił poezją], <https://www.ruvik.co.il › הפש-ירובי> (dostęp: 21.08.2023).
- Rzepińska M., *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, Kraków 1983.
- Scholem G., *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. M. Galas, wstęp I. Kania, Warszawa 1997.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/strona;2524638.html> (dostęp: 1.10.2023).
- Stamelman R., *Lost Beyond Telling. Representations of Death and Absence in Modern French Poetry*, Ithaca and London: Cornell University Press 1990.
- Ryken L., Wilhoit J. C., Longman T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. ks. W. Chrostowski, Warszawa 2010.
- Tuan Y-F., *The Desert and I: A Study in Affinity*, „Michigan Quarterly Review”, Winter 2001, vol. XL, no. 1, [quod.lib.umich.edu/m/mqr/act2080.0040.102?rgn](http://quod.lib.umich.edu/m/mqr/act2080.0040.102?rgn) (dostęp: 29.06.2023).
- Tuan Y-F., *The Desert and the Sea*, „New Mexico Quarterly” Summer 1963, s. 329–331.
- Tynan A., *The Desert in Modern Literature and Philosophy: Wasteland Aesthetics*, Edinburgh University Press 2020.
- Weiss T., *‘Gods Change’: The Deconstruction of the Transcendent God and the Reconstruction of the Mythical Godhead in Yehuda Amichai’s ‘Open Closed Open’*, w: *Negative Theology as Jewish Modernity*, ed. M. Fegenblat, Bloomington: Indiana University Press 2017, s. 323–334.
- Yadin Y., *Masada – Herod’s fortress and the zealots last stand*, transl. from Hebrew by M. Pearlman, London: Weidenfeld and Nicolson 1966.
- Yehuda Amichai, *The Art of Poetry No. 44. Interviewed by Lawrence Joseph*, „The Paris Review” 1992, Spring, nr 122, <https://www.theparisreview.org/interviews/2095/the-art-of-poetry-no-44-yehuda-amichai> (dostęp: 12.09.2023).
- Zerubavel Y., *The Desert and the Settlement as Symbolic Landscapes in Modern Israeli Culture*, w: *Jewish Topographies Visions of Space, Traditions of Place*, ed. J. Brauch, A. Lipphardt, A. Nocke, London and Aldershot: Ashgate Press 2008, s. 201–222.
- Zerubavel Y., *Desert in the Promised Land*, Stanford University Press 2019.
- Zerubavel Y., *The Death of Memory and the Memory of Death: Masada and the Holocaust as Historical Metaphors*, „Representations” 1994, nr 45 (Winter), s. 72–100.
- Zerubavel Y., *The Politics of Remembrance and the Consumption of Space: Masada in Israeli Memory*, w: *Memory and the Impact of Political Transformation in Public Space*, ed. by D. Walkowitz, L. M. Knauer, Duke University Press 2004, s. 233–252.
- Ziemia*, oprac. M. Jakubczak, w: *Estetyka czterech żywiołów: ziemia, woda, ogień, powietrze*, red. K. Wilkoszewska, Kraków 2002, s. 22–69.