



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI

SERIA I

ŚWIADECTWA I INTERPRETACJE

REDAKCJA NAUKOWA:

Barbara Olech i Jarosław Ławski





colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

WYDAWNICTWO ALTER STUDIO

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

2

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD”
KSIĄŻNICA PODLASKA IM. ŁUKASZA GÓRNICKIEGO
W BIAŁYMSTOKU
CENTRUM EDUKACJI OBYWATELSKIEJ
POLSKA- IZRAEL

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

Mariya Bracka, Piotr Chomik, Lilia Citko, Agnieszka Czajkowska, Krzysztof Czajkowski, Grzegorz Czerwiński, Joanna Dziedzic, Anna Janicka, Tadeusz Kasabuła, Andrzej P. Kluczyński, Kamil Kopania, Krzysztof Korotkich, Grzegorz Kowalski, Lucy Lisowska, Jarosław Ławski [Przewodniczący], Barbara Olech, Iwona E. Rusek, Michał Siedlecki, Łukasz Zabielski, Paweł Kuciński

Recenzent tomu: prof. dr hab. **Alina Kowalczykowa** (IBL PAN, Warszawa)

Redaktor tomu: Grzegorz Kowalski

Opracowanie graficzne: Hubert Pilcicki (Alter Studio)

Korekta: Zespół

Indeks nazwisk: Michał Siedlecki

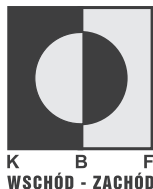
Skład: Hubert Pilcicki (Alter Studio)

Copyright by Katedra Badań Filologicznych „Wschód - Zachód”

ISBN: 978-83-932257-8-1

W tomie wykorzystano materiały **Fundacji Żyd Niemalowany**

Obrazy Izraela Beckera publikujemy za zgodą pana Mosche Beckera, który przekazał prawa autorskie pani Lucy Lisowskiej.



Książka dofinansowana ze środków: **Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego**

DRUK i OPRAWA

Alter Studio

Świętojańska 8 lok. 5, 15-082 Białystok

www.alterstudio.com.pl



ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI

SERIA I

ŚWIADECTWA I INTERPRETACJE

REDAKCJA NAUKOWA:

Barbara Olech i Jarosław Ławski

Białystok 2013

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA

COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

Wschód, Pogranicza, Kresy, obrzeża i krańce, peryferie i prowincja to miejsca o szczególnej mocy kulturotwórczej. Równocześnie jest to przestrzeń oddziaływania odmiennych centrów cywilizacyjnych, religijnych, językowych, symbolicznych i literackich. Białystok i Podlasie, dawne ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego i całej jagiellońskiej Rzeczypospolitej to miejsce i dynamiczna przestrzeń pograniczna w głębokim znaczeniu: stykają się tutaj przecinające Europę na pół płyty kontynentalne cywilizacji łacińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu. Ścierają się tu, ale nie niszcząc wzajemnie, Orient ze światem Zachodu, Bałtowie ze Słowianami, prawosławni z katolikami, Białorusini z Polakami, Ukraińcy i Rosjanie. To źródło niemal wygasłej, niegdyś żywej tradycji żydowskiej, wyniszczonej przez Szoah, powoli odbudowującej się w nowym otoczeniu kulturowym i etnicznym. Tu znajdują się wielkie centra religijne i kulturalne wschodniego i zachodniego chrystianizmu: Ostra Brama, Żyrowice, Święta Góra Grabarka, Poczajów, Troki, Ławra Supraska, Grodno, Żytomierz, Bar, nade wszystko Ławra Kijowsko-Pieczerska; tu leżą ośrodki polskiego islamu: Kruszy-niani i Bohoniki, centra religijne Karaimów, źródła chasydyzmu.

Białostockie Kolokwia Wschodnie to idea służąca międzykulturowej i międzyreligijnej wymianie myśli, utrwalaniu źródeł pamięci i tożsamości kulturowo-histerycznej, badaniu świadectw literackich, artystycznych, przedstawiających przenikanie się wiar, kultur i tożsamości.

„**Colloquia Orientalia Bialostocensia**” to naukowa seria wydawnicza, której zadaniem jest publikowanie materiałów źródłowych i prac naukowych dotyczących szeroko rozumianego dziedzictwa europejskiego Wschodu. Jego części stanowią...

- Kultura, literatura, historia Europy Środkowej i Wschodniej.
- Cywilizacyjne i kulturowe pogranicza Europy i innych kontynentów, Orientu, Południa, Śródziemnomorza.
- Pierwsza Rzeczpospolita oraz kultury krajów słowiańskich, bałtyckich, germańskich, romańskich.
- Wielkie Księstwo Litewskie, Podlasie i Polesie, Inflanty, Kresy, pogranicze wschodnie, Prusy Wschodnie.
- Kultury mniejszości: Białorusinów, Żydów, Karaimów, Ukraińców, Rosjan, Niemców, Romów, Tatarów, staroobrzędowców, prawosławnych, protestantów.
- Tradycje, obrzędy, symbole i mity narodów Wschodu, języki ludów zamieszkujących tę kulturową przestrzeń.

RADA NAUKOWA SERII WYDAWNICZEJ:
COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

Andrzej Baranow (UP w Wilnie, Litwa)
Krystyna Barkowska (Uniwersytet w Dyneburgu, Łotwa)
Adam Bezwiński (UKW, Bydgoszcz)
Grażyna Borkowska (IBL PAN, Warszawa)
Tadeusz Bujnicki (UJ, Kraków) – PRZEWODNICZĄCY
Urszula Cierniak (AJD, Częstochowa)
Mieczysław Jackiewicz (UW-M, Olsztyn)
Wołodymyr Jerszow (Uniwersytet w Żytomierzu, Ukraina)
Dmitry Karnaukhov (Nowosybirsk, Rosja)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kieżuń (Uniwersytet w Białymstoku)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel-Aviv, Izrael)
Jan Leończuk (Książnica Podlaska, Białystok)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Antoni Mironowicz (Uniwersytet w Białymstoku)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (UJ, Kraków)
Viviana Nosilia (Uniwersytet w Padwie, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (Uniwersytet w Białymstoku)
Eulalia Papła (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (Kijów, Ukraina)
Rościsław Radyszewskij (Kijów, Ukraina)
German Ritz (Universität Zürich)
Krzysztof Rutkowski (UW, Warszawa)
Tadeusz Sucharski (AP, Słupsk)
Wanda Supa (Białystok UwB)
Halina Turkiewicz (UP, Wilno)
Alois Woldan (Universität Wien)
Igor Wasiliewicz Żuk (Uniwersytet w Grodnie)



SPIS TREŚCI

I. GŁOSY STAMTĄD

Barbara Olech, Jarosław Ławski

O białostockim projekcie badań nad kulturą Żydów wschodniej Polski. . . 13

Od Redakcji

Medal Uniwersytetu w Białymstoku dla Ryszarda Löwa 25

Zvi Rav-Ner, Ambasador Izraela

Między Warszawą a Białymstokiem. 33

Michael Schudrich, Naczelny Rabin Polski

Żydowskie wołanie do Boga 37

Ryszard Löw

Rzecz o Józefie Chazanowiczu – lekarzu białostockim 39

Józef Chazanowicz

Żydowska Biblioteka Narodowa w Jerozolimie 45

Z tekstów „Die Welt”

U doktora Józefa Chazanowicza. 47

Nathanja Sahuvi

Żydowska Biblioteka Narodowa. 51

Bogdan Burdziej

Izaak Cyłkow – tłumacz Starego Testamentu, poprzednik Miłosza 57

II. ŻYDZI ZE WSCHODU, ŻYDZI Z BIAŁEGOSTOKU

Jolanta Szczygieł-Rogowska

„Po tak wielu pozostało tak niewiele” 85

Dariusz Konrad Sikorski

„Żydowski tragarz ducha” – wokół portretów Żydów wschodniej Polski . . . 91

Małgorzata Śliż

Żydowscy studenci z Białegostoku
na Uniwersytecie Jagiellońskim (1867 – 1939). 101

Joanna Auron-Górska

Żydki jako wizerunki kultowe. 109

Maciej Tramer*Leopolis tantum fidelis* 121**Andrzej P. Kluczyński**

Chrześcijańska lektura Biblii przyjazna Żydom 139

III. PĘKNIĘCIE SZOAH

Jacek Leociak

Miejsca przejścia, albo o przekraczaniu granic nieprzekraczalnych . . 154

Sławomir Buryła

Topika Holocaustu. Wstępne rozpoznania 171

Jarosław Ławski

Tradycja i Wyniszczenie. Gwiazdy Felicji Nowak. 195

Katrin Stoll

Szymon Datner – historyk białostockich Żydów 223

Grażyna Dawidowicz

Doświadczenie Holocaustu w życiu i twórczości Sary Nomberg-Przytyk. . 249

IV. ONI SĄ STĄD – SYLWETKI

Daniel Kalinowski

Z nieświeskiej karczmy na berlińskie salony.

O *Autobiografii* Salomona Majmona 261**Ryszard Löw**

Rzecz o Berku Neumanie – drukarzu wileńskim 283

Kazimierz Trzęsicki

Chaim Zelig Słonimski. Uczony z Białegostoku. 293

Barbara Olech

Przechowane w pamięci. O Abrahamie Karpinowiczu

i jego wileńskich opowiadaniach 323

Joanna Tomalska

Herman Struck i świat białostockich Żydów 337

Bożena Chodźko

Emil Leon Post – życie i działalność naukowa. Biografia intelektualna. . 350

 V. ŻYDOWSKOŚĆ, WSCHÓD, LITERATURA – ZAPISY
Grzegorz Kowalski

- Cherubiny. O zwykłych Żydach u Słowackiego
(*Złota czaszka – Książdz Marek*) 367

Jan Miklas-Frankowski

- Campo di Fiori* Czesława Miłosza – wiersz (nie)moralny 383

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

- Obraz tożsamości językowej Żydów polskich w powieści amerykańskiej. . 396

Jacek Partyka

- Mowa zależna. Charlesa Reznikoffa (prze)pisanie Holocaustu 416

Anna Piątek

- Motywy chrześcijańskie u współczesnych poetów hebrajskich
pochodzących z Europy Wschodniej 433

Andrzej Pietrasz

- „Jestem Żydem, bo jestem buddystą” – żydowskie i buddyjskie wątki
w życiu i poezji Allena Ginsberga 451

 VI. KONFERENCJA I FESTIWAL:
 ZAPIS FOTOGRAFICZNY
Mirosław Szut, Barbara Olech, Ryszard Z. Wiśniewski

- Zdjęcia z Konferencji i Festiwalu 467

- Noty o Autorach i Organizatorach** 495

- Summary** 507

- Indeks nazwisk.** 511



Barbara Olech, Jarosław Ławski
(Białystok)

O BIAŁOSTOCKIM PROJEKCIE BADAŃ NAD KULTURĄ ŻYDÓW WSCHODNIEJ POLSKI

1.

Zauważyć na wstępie wypada, że projekt naukowych badań nad dziejami Żydów we wschodniej Polsce wpisuje się w szerszą tendencję przywracania godnej pamięci o żydowskich współmieszkańcach polskich i ukraińskich, białoruskich i litewskich miast, miasteczek, wsi, kulturalnych metropolii dawnej i współczesnej Rzeczypospolitej. Każde właściwie miasto, czasem gmina, powiat honorują od 1989 roku zasługi swych żydowskich braci w cywilizacyjnym, społecznym i kulturalnym rozwoju na przykład Warszawy, Krakowa, Lelowa i Szczekocin, niegdyś niemieckiego Olsztyna i na przykład ważnego dla polskiej i żydowskiej kultury Drohobycza, dziś będącego miastem ukraińskim¹.

Ukoronowaniem tych wysiłków staje się nareszcie otwarcie pod koniec 2012 roku Muzeum Żydów Polskich w Warszawie – imponującego wielkością i nowoczesnością technik ekspozycyjnych. To wspaniałe przedsięwzięcie muzealne ani nie zastąpi inicjatyw miejscowych, ani samo nie opowie całej historii Żydów z Polski.

Niepodobna przecież wymagać od jego twórców, by w jakiś specjalny sposób czcili pamięć Żydów z Zabłudowa, Saren, Ejszyszek, Puńska czy Pińska. (Jakkolwiek znakomitą wiedzę na temat wschodnich Żydów przekazuje na przykład Muzeum Sztuki Żydowskiej (Musee d'Art Juif), gdzie i realia podlaskie, a nawet zabłudowskie zostały zrekonstruowane).

¹ Z dziesiątków przykładów zob. *Żydzi szczekocińscy: osoby, miejsca, pamięć*, red. M. Galas, i M. Skrzypczyk, Budapeszt–Kraków 2008; *Chasydzy lelowscy. Spotkania w drodze*, teksty zebrał i opr. M. Skrzypczyk, zdjęcia L. Pilichowski, Lelów 2008; *Żydzi w Chełmie*, teksty K. Mart, Z. Lubaszewski, tłumaczenia z jidisz i hebrajskiego A. Trzciniński, R. Uszyńska, Chełm 2010.

Stawia to przed mieszkańcami miast takich, jak Białystok, problem i nakaz pochylania się nad pamięcią Żydów – często jakże znakomitych i głośnych, a jeszcze częściej bezimiennych i zapomnianych! – którzy tu z nami żyli, kochali, modlili się i umierali, pozostawiając trwałe wkład duchowy, materialny, kulturalny w rozwój naszych wspólnych ulic, miast, miasteczek, wiosek. To nie jest prawda, że tym, co po nich zostało, są tylko brak, nie-Obecność i melancholia. Oni są. W pamięci zbiorowej, która nie uchyla się od traumy Szoah, ale i nie zamyka się na wspomnienia blasku i rozkwitu wspólnoty żydowskiej na tych ziemiach.

Ten, oczywisty dla nas, nakaz pamięci styka się we współczesnej Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej z różnymi tendencjami życia społecznego i przewartościowywaniem ocen dotyczących przeszłości, relacji niemiecko – żydowskich, polsko – żydowskich itp. Wśród nich trzeba wspomnieć: nowe spojrzenie na historię Żydów w Polsce przed i porozbiorowej, polski stosunek do Żydów w czasie II wojny światowej (kwestia nienawiści i winy zbiorowej, Jedwabne, szmalcownicy, polscy bohaterowie ratujący życie Żydom), ale także przeformułowywanie kwestii niemieckiej odpowiedzialności za Holocaust.

Równocześnie jako badacze tematu obserwujemy z pewnym niepokojem milczenie na temat dziejów Żydów, Szoah, w krajach położonych na wschód od Polski, gdzie bujnie rozwija się życie religijne współczesnych Żydów, lecz mało i niechętnie mówi się o żydowskim wkładzie w cywilizację ziem, które były na przemian częścią polskiego i rosyjskiego państwa. Jest oczywistością, iż coraz więcej osób z tych, które doświadczyły Holocaustu, odchodzi. Nie ubywa przecież osób niepowierzchniowo poznających Szoah, oburzonych antysemitycznymi wyskokami, zainteresowanych losem „osmalonych”, jak nazwała ich Irit Amiel².

Ale żydowska pamięć – pamięć Zagłady – staje dziś na rozdrożu: co dalej z tą pamięcią, jaką właściwie pamięcią? A może „pamiętaniem” lub tylko „zapamiętaniem” Szoah, które uczyni z Zagłady relikwii historii?

W samej Polsce przeszkody w mówieniu o Żydach nie stanowi dziś (najczęściej motywowany urojeniowo) antysemityzm, słaby, choć krzykliwy, głupi i szkodliwy z wszech miar, ale swoista ideologizacja, a nawet upartyjnienie tematu, który wpisuje się w wielki – a od XIX wieku trwający – spór Tradycji i Oświecenia, konserwatystów i postępowców, liberałów i pravicowców *et cetera*. W sporze tym nastąpiły w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku istotne i fundamentalne przesunięcia – lewica straciła monopol na przyjaźń, a prawica na wrogość wobec Żydów, Izraela, diaspory.

² I. Amiel, *Osmaleni*, posłowie M. Głowiński, Izabelin 1999. Zob. B. Olech, *Zbczeszczeni, osmaleni, ocaleni. Lęk w twórczości Józefa Baua, Irit Amiel i Jadwigi Maurer*, „Kontury” XV, red. R. Loew, Tel Awiw 2005.

Znamienną okolicznością – nader pozytywną – towarzyszącą inicjatywom społecznym upamiętniającym pamięć dziejów Żydów w Europie Wschodniej i w Polsce jest oficjalnie jednoznaczny głos sprzeciwu wobec antysemityzmu i antyjudajizmu formułowany przez przedstawicieli kościołów chrześcijańskich: rzymsko-katolickiego³, protestanckich i prawosławnego.

Żadna jednak instytucja nie może zastąpić działań podejmowanych przez mieszkańców lokalnych wspólnot. Żadna też taka czy inna formacja kulturowa lub polityczna nie może ich powstrzymać. Choć – co wiemy – temat polsko-żydowski wywoływać będzie i dobre, i złe emocje. (Bo tacy są ludzie.)

Jak pisał Franciszek Rawita-Gawroński:

Temat traktowany w szkicu niniejszym jest bardzo drażliwy. Dotyka on przeszłości Żydów na Rusi. Ale czy historia posiada mało drażliwych tematów? Czy dlatego, że one są drażliwe, nie należy ich dotykać? Czem by się stała historia w ogóle, gdybyśmy znali tylko te jej karty, które dogadzają dzisiejszym naszym teoriom, planom, upodobaniom? Czemby ona była, gdybyśmy z niej nie wykrzesali bodaj iskry jednej, oświeclającej drogę pochodu i rozwoju cywilizacyjnego ludzkości i narodu? gdybyśmy z niej nie starali się wydobyć rysów znamienych tego lub innego społeczeństwa w tej lub innej dobie jego życia⁴.

To jest głos z 1923 roku. Retoryczne pytania pozostają do dziś aktualne nie tylko w polskiej skali. A przecież mijają stulecia.

2.

Na pomysł konferencji i badań nad Żydami wschodniej Polski wpadli w rozmowie jesienią 2011 roku niżej podpisani: dr Barbara Olech, reprezentująca Zakład Literatury Międzywojennej i Współczesnej, a jednocześnie aktywna działaczka Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael; a także wtedy dr hab. Jarosław Ławski, prof. UwB, kierujący powstałym w 2010 roku Zakładem Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód – Zachód” na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Zwróciliśmy się o pomoc do pani Lucy Lisowskiej, Prezesa Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael i Przedstawicielki Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie na Białystok i Województwo Podlaskie.

Wspólnie i jednomyślnie skierowaliśmy się następnie do Dyrektora Jana Leończuka, który – co podkreślamy – bez wahania zgodził się wesprzeć nasz projekt, udzielając Konferencji gościny w pięknej Sali Czytelni Głównej w gmachu Książnicy przy ul. Jana Kilińskiego 16.

³ Por. M. Wróbel, *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*, Lublin 2005; zob. pracę A. P. Kluczyńskiego w niniejszym tomie.

⁴ F. Rawita-Gawroński, *Żydzi w historii i literaturze ludowej na Rusi*, Warszawa 1923, s. V.

Równocześnie zdecydowano, że pierwsze spotkanie badaczy powinno mieć charakter integrujący specjalistów różnych dziedzin, dlatego nie określono ściśle jego profilu tematycznego. Inaczej ma być już w roku 2013, gdy badacze skupią się na wpływie historii (zarówno tej przez wielkie „H”, jak i tej intymno-prywatnej) na losy jednostek i społeczności żydowskiej (brzmi ów temat: *W blasku i w cieniu historii*). Przyjęliśmy wspólnie projekt *Zaproszenia* do badaczy tematyki żydowskiej z kraju i zagranicy, w którym określiliśmy następujące zagadnienia do refleksji:

1. Kultura, religia, życie społeczności żydowskiej na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej.
2. Historia Żydów na terenach wschodnich.
3. Piśmiennictwo i literatura Żydów – literacki obraz Żydów w kulturze polskiej, białoruskiej, ukraińskiej, rosyjskiej, łotewskiej, literackiej i estońskiej.
4. Postać Józefa Chazanowicza – jego życie i dokonania w Polsce i w Izraelu.
5. Rozkwit, upadek i odradzanie się kultury żydowskiej na dawnych i współczesnych terytoriach wschodniej Polski.

Chcieliśmy, by sesja była imprezą jednodniową, intensywną, ale nie za bardzo męczącą. Zależało nam na maksymalnej otwartości projektu na różne środowiska; międzynarodowe (do tych dotarł Program Konferencji zamieszczony na stronach CEO Polska – Izrael) i lokalne (na przykład: studentów i uczniów). Chcieliśmy też takiej imprezy, która zachowując rygory naukowego dyskursu, byłaby jednocześnie otwarta na wydarzenie dialogu, rozmowy, sporu i spotkania. Nie było naszym zamiarem „lekceważenie” tematu, eufemizowanie spraw trudnych. W niewielkim stopniu sprawdziły się przypuszczenia, że spotkamy ludzi niechętnych projektowi. Było ich bardzo niewiele, a jeśli „przyświecała” im jakaś idea, to nie był nią antysemityzm, lecz zazdrość, czy raczej brak tego, co nazwalibyśmy łaską mądrości.

Szczęśliwie w czasie Konferencji pojawiły się teksty, tezy, myśli kontrowersyjne. Ich ożywcza siła polega na budzeniu ze snu, w którym gładkie formuły o polsko-żydowskich dziejach wspólnych i wielowiekowych zastępują krytyczny, pogłębiony namysł o sukcesach i błędach tak Polaków, jak i Żydów⁵.

⁵ W *Zaproszeniu* tak określiliśmy cel projektu: „Konferencja inauguruje Projekt Naukowy *Żydzi wschodniej Polski* i tym samym cykl corocznych spotkań badaczy kultury, tradycji, literatury społeczności żydowskiej, wywodzącej swe korzenie ze wschodnich ziem I i II Rzeczypospolitej. Spotkania mają – z założenia – charakter interdyscyplinarny, naukowy, międzynarodowy. Sesje z cyklu *Żydzi wschodniej Polski* adresowane są do naukowców, studentów, szerokiej publiczności. Mają na celu pogłębianie i popularyzację wiedzy o Żydach i ich kulturze zamieszkujących wschodnie ziemie polskie. Zagadnienia badawcze, które proponujemy”.

3.

Konferencja naukowa była i, miejmy nadzieję, będzie – imprezą sprzężoną z ważnym dla Białegostoku wydarzeniem, jakim jest Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”.

Jego piąta edycja w roku 2012 stała się okazją do spotkania z artystami tej miary co sławny nowojorczyk David Krakauer, który wystąpił z wspaniałym koncertem 15 czerwca o godz. 19.00 w Sali Opery i Filharmonii Podlaskiej, a wieczorem w Esperanto Café spotkał się z Organizatorami Konferencji i Festiwalu, a także attaché kulturalnym Ambasady Stanów Zjednoczonych w Warszawie, panią Lisą Helling, reprezentującą niezwykle życzliwego Festiwalowi byłego już Ambasadora Lee A. Feinsteina. W czasie Festiwalu koncertowali m.in. Acoustic Acrobats z Krakowa, Orkiestra Klezmerska Teatru Sejneńskiego, Kwartet im. A. Tansmana, Ostatnie Takie Trio z Warszawy, punkrockowy zespół izraelski Dolly's Circus, Grupa Rafała Kmity z programem *Aj waj! czyli historie z cynamonem*. Szczególnym wydarzeniem był występ Gerarda Ederygo, który wykonał pieśni sefardyjskie.

Odbyły się projekcja filmów żydowskich (*Na końcu świata w lewo*, 17.VI, Galeria Sleńdzińskich), warsztaty tańców żydowskich i izraelskich, warsztaty koszernej kuchni żydowskiej, wędrowka ulicami miasta „Żydowski Białystok”, a nasze dzieci bawiły się na Rynku Kościuszki, rysując i malując na temat *W kręgu synagogi*. (To nic, że mieszały im się kultury i religie!)

Uczestnicy Konferencji brali więc udział w Festiwalu i na odwrót: goście Festiwalu współtworzyli atmosferę Konferencji. Szczególnie atrakcyjnie prezentował się amfiteatr nowej, pięknej Opery i Filharmonii Podlaskiej, wypełniony przez białostoczan, którzy w plebiscycie zorganizowanym pod koniec 2012 roku uznali „Festiwal Kultury Żydowskiej – Zachor – Kolor i Dźwięk” za jedno z najważniejszych cyklicznych wydarzeń w Białymstoku. Nic w tym dziwnego! W czasie – organizowanego od lat pod kierownictwem Lucy Lisowskiej i Barbary Olech – Festiwalu występowali goście znamienici.

Przypomnijmy: Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” organizowany jest w Białymstoku od 2008 roku przez Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael. Intencją organizatorów jest przybliżenie historii, tradycji i kultury żydowskiej, ze szczególnym uwzględnieniem aspektów lokalnych. Każda edycja ma swego bohatera, postać związaną z Białymstokiem, Podlasiem. W ramach Festiwalu przypomniano dorobek i sylwetkę Izraela Bekera (aktora, reżysera, malarza), Sary Nomberg-Przytyk (autorki książki wspomnieniowej *Kolumny Samsona* o pobycie w białostockim getcie), Izaaka Celnikiera (wybitnego malarza), Gedalego Rozenmana (ostatniego Naczelnego Rabina Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Białymstoku), Juliusza Adlera (wybitnego aktora).

Odbyły się liczne wykłady i prelekcje (wśród nich Naczelnego Rabina Polski – Michaela Schudricha, Hanki Kosowskiej, Belli Szwarzman-Czarnoty, Andrzeja Lechowskiego), spotkania (z rodzinami bohaterów Festiwalu, przedstawicielami Ambasady USA i Ambasady Państwa Izrael), warsztaty (taneczne, plastyczne), wystawy (malarstwa, fotografii izraelskiej), projekcje (filmów izraelskich i jidysz), spektakle (Teatru Żydowskiego z Warszawy, Teatru NN z Lublina). Podczas pięciu edycji Festiwalu na licznych koncertach wystąpili wybitni artyści polscy i zagraniczni (wymieńmy niektórych: Yale Strom, Elizabeth Schwarz, Peter Stan, Gerard Edery z USA, Melah-Maim, Schachar Gilad, Siostry Rajfer z Izraela, zespół Opa! z Rosji, Di Galitzyaner Klezmorim, KlezmaFour, Frey Lech Trio, chór Clil z Polski).

Dwukrotnie w ramach Festiwalu odbyło się wręczenie Medalu Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata (2008, 2010). Impreza odbywa się pod Honorowym Patronatem Prezydenta Miasta Białegostoku oraz Marszałka Województwa Podlaskiego. Festiwal od początku istnienia uzyskał wsparcie i patronat Ambasady Stanów Zjednoczonych w Warszawie oraz Ambasady Państwa Izrael⁶.

Godzi się dopowiedzieć, że obrady Konferencji poprzedziła ważna i niezwykle udana impreza: Panel „Żydzi wschodniej Polski – Przeszość, współczesność, perspektywy badań” zorganizowany dzięki uprzejmości pani Małgorzaty Dworakowskiej w Pijalni Czekolady „Wedel” (Rynek Kościuszki 17). Po powitaniu gości przez niżej podpisanych wygłoszono zagajenia do dyskusji: Ryszarda Lōwa: *Rzecz o Józefie Chazanowiczu – lekarzu białostockim* i Jolanty Szczygieł-Rogowskiej (Dyrektora Galerii Słędzińskich w Białymstoku) „*Po tak wielu pozostało tak niewiele*”. *Judaika w zbiorach białostockich instytucji kultury*. W dyskusji głos zabrali: Ambasador Izraela pan Zvi Rav-Ner, profesorowie Jacek Leociak, Jolanta Sztachelska, Dariusz K. Sikorski, Bogdan Burdziej, a także pani Joanna Tomalska, historyk sztuki.

Wieczór ten można nazwać ze wszech miar udanym. Jego dopełnieniem było otwarcie na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku wystawy „Nasi Izraelczycy”. Wystawę otworzył Ambasador Izraela Zvi Rav-Ner, z towarzyszącym mu wówczas Dziekanem Wydziału Prawa, a zaraz później JM Rektorem Uniwersytetu w Białymstoku prof. Leonardem Etelem.

Trzeba dodać, iż dzięki uprzejmości Rodziny organizatorzy Konferencji mogli na plakacie i w programie wykorzystać znakomite, kolorowe, pełne życia i tajemniczy obrazy Izraela Bekera (1917–2003), których fotografię wykonał Avner Richard. Becker to aktor, reżyser i malarz, urodzony

⁶ Szczegółowe informacje o Festiwalu: www.bialystok.jewish.org.pl.

w Białymstoku. Dzieciństwo i młodość spędził w Białymstoku i Knyszynie. Ukończył Moskiewską Akademię Teatralną. Kiedy wybuchła II wojna światowa, przebywał z teatrem w Lublinie. Wojnę przeżył w Związku Radzieckim. Cała jego liczna rodzina zginęła w Holokauście. W 1945 roku Beker wrócił do Białegostoku. Następnie wyjechał do Niemiec, gdzie kierował teatrem. W roku 1947 napisał scenariusz do filmu *Długa jest droga*, w którym zagrał główną rolę. W 1948 roku wyjechał do Izraela. Był aktorem i reżyserem w Izraelskim Teatrze Narodowym Habimah. W roku 1979 wydał album *STAGE OF LIFE*, w którym namalował i opisał swoje życie. Zmarł w 2003 roku w Tel Awiwie.

Same obchody Konferencji w Książnicy Podlaskiej przebiegały w znakomitej atmosferze – wyborne warunki zapewnili Dyr. Jan Leończuk i kierowana przez niego grupa pracowników, wśród której na podziękowania szczególne zasługują panowie Grzegorz Kowalski i Daniel Znamierowski⁷.

Niemal każde wystąpienie było komentowane, dyskutowane. Spierano się o prawdę historyczną w wystąpieniu Heleny Datner i Katrin Stoll z Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie, lecz także o kultowe obrazki „żydków” z wystąpienia Joanny Auron-Górskiej (tu polemistami byli Konstanty i Jan Gebertowie, ojciec i syn), czy wreszcie o literacką technikę zapisu Szoah w twórczości Amerykanina Charlesa Reznikoffa, o czym prawił ze swadą dr Jacek Partyka (UwB)⁸.

Być może warto te dyskusje nagrywać, warto później publikować?⁹

4.

Konferencja miała swoich gości specjalnych i wyjątkowych. Bez nich ranga tego wydarzenia (bo było to „wydarzenie” na skalę szerszą niż fama białostocko-podlaska) byłaby niższa.

To przede wszystkim znakomici badacze tematyki żydowskiej, Holocaustu, współczesności, by wymienić: prof. Jacka Leociaka (IBL PAN), prof. Sławomira Buryłę (UW-M, Olsztyn), dra hab. Dariusza K. Sikorskiego (AP, Słupsk), prof. Bogdana Burdzieja (UMK, Toruń), dr hab. Macieja Tramera (UŚ, Katowice), dr Helenę Datner (ŻIH, Warszawa), dr Katrin Stoll (NIH,

⁷ To D. Znamierowski we współpracy z G. Kowalskim zaprojektował *Program* i plakat sesji.

⁸ Do tomu niniejszego nie trafił tekst wystąpienia Konstantego Geberta, otrzymaliśmy za to kilka innych prac, które tu publikujemy. Organizatorzy sesji – ze względu na ograniczenia czasowe – nie wystąpili na niej, złożyli jednak w większości prace do druku.

⁹ Konferencję relacjonowała „Gazeta Wyborcza w Białymstoku”, wieści o niej dotarły do Izraela i Stanów Zjednoczonych. Polskie Radio Białystok przygotowało relację radiową redaktor Doroty Sokółowskiej, a także zaprosiło jej organizatorów do studia, gdzie gościł jeszcze ich red. Wiesław Szymański.

Warszawa), dr Joannę Auron-Górską (WSAP, Białystok), dr Andrzeja P. Kluczyńskiego (ChAT, Warszawa), dr Jacka Partykę (UwB, Białystok), prof. Kazimierza Trzęsickiego (WSAP, Białystok), dr Małgorzatę Śliż (Ignatianum, Kraków), mgr Grażynę Dawidowicz (IV LO, Białystok). Tylko pech sprawił, że nie dojechał, ale tekst przesłał dr Jan Miklas-Frankowski (UG, Gdańsk). Na sesji wystąpił, liczne swoim wystąpieniem echa wzbudzając, pan Konstanty Gebert z „Gazety Wyborczej”, która sprawowała Patronat Medialny nad Konferencją.

Patronat Honorowy sprawował Prezydent Miasta Białegostoku – prof. Tadeusz Truskolaski. Władze miasta reprezentowali: pani wiceprezydent Renata Przygodzka i wiceprezydent Aleksander Sosna.

Kilku gości Konferencji pragniemy natomiast wspomnieć szczególnie. I z uznaniem!

W osobie pana Zvi Rav-Nera, Ambasadora Państwa Izrael w Polsce, spotkaliśmy – mile zaskoczeni – uroczego i elokwentnego człowieka, świetnie znającego polsko-żydowskie dzieje, znakomicie nawiązującego kontakt z otoczeniem w czasie przemówień w Pijalni Czekolady „Wedel”, w Książnicy Podlaskiej i na otwarciu wystawy „Nasi Izraelczycy”. JE Ambasador z łatwością przełamywał dystans między swoją funkcją a rolą mediatora w polsko-żydowskim dialogu, a to, co z melancholią mówił o przeszłości i z pasją o terażniejszości polsko-izraelskich relacji, napawało otuchą.

Specjalnym gościem Konferencji był Naczelny Rabin Polski Michael Schudrich, którego przyjazd zorganizować dopomogła Lucy Lisowska. Jego mówione pół po polsku, pół po angielsku przemówienie (tekst publikowany jest tylko jego esencjalnym skrótem) *The Jewish Approach to God* dało się zrozumieć intuicyjnie – tak wiele sympatii Mówca udzielił Słuchaczom, którzy starali się pojąć specyfikę żydowskiej rozmowy z Bogiem.

Wiele w przeszłości zadrażnień i nieszczęść wywoływały w relacjach polsko-żydowskich kwestie religijne. Z tym większym uznaniem przyjmujemy udział w inauguracji całej Konferencji JE Księdza Arcybiskupa Metropolity Białostockiego prof. dr hab. Edwarda Ozorowskiego, znakomitego historyka teologii, który w ujmujący, bezpretensjonalny sposób opowiedział o swoich wizytach u chicagowskiego rabina, przyjaźni, jaka łączy go z wyznawcą religii mojżeszowej. Wypada potraktować gest JE Ks. Arcybiskupa jako znak o szczególnej sile oddziaływania. I jako przykład.

Wyrażamy wdzięczność – szczerą i pełną nadziei – za te gesty, jakimi okazały się wspólne spotkania osób tak znamienitych i ważnych dla dialogu, jak Ambasador, Rabin i Arcybiskup Metropolita.

5.

Zapisał mędrzec: „Kamień sobie wystarcza, człowiek siebie przekracza”¹⁰. Tych ludzi, którzy podjęli z nami zwykłą, codzienną pracę nad organizacją Konferencji i Festiwalu (ich uczestnikami i organizatorami, słuchaczami i mówcami byli na równi Żydzi i Polacy, Amerykanie i Białorusini, świeccy i duchowni, młodzi i sędziwi) było – o dziwo! – wielu. Dobrym zwyczajem jest spisanie ich imion, co czynimy z radością, prezentując skład Komitetu Organizacyjnego Konferencji:

- **Jarosław Ławski** – Przewodniczący (Uniwersytet w Białymstoku)
- **Barbara Olech** – Zastępca Przewodniczącego (Uniwersytet w Białymstoku, Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska-Izrael)
- **Anna Janicka** – Sekretarz Konferencji (Uniwersytet w Białymstoku)
- **Grzegorz Kowalski** – Sekretarz Konferencji (Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, Uniwersytet w Białymstoku)
- **Lucy Lisowska** (Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael)
- **Jan Leończuk** (Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego)

Współorganizatorzy z ramienia Klubu Humanistów Uniwersytetu w Białymstoku:

- **Ewa Gorlewska**
- **Anna Brańska**
- **Anna Kropiewnicka**
- **Małgorzata Wojtowicz**
- **Justyna Rogowska**
- **Marta Kozieradzka**
- **Anna Bergiel**

Uczniowie białostoccy, współorganizatorzy Konferencji:

- **Bernard Fudali** – VIII LO
- **Adam Janicki** – III LO
- **Katarzyna Płonowska** – XVII Gimnazjum

Kierujący pracami organizacyjnymi chcą wyrazić szczególne uznanie Sekretarzom Konferencji: dr Annie Janickiej i mgr Grzegorzowi Kowalskiemu, którzy w sposób budzący uznanie kierowali obradami, przyjmowali gości, budując wspaniałą atmosferę spotkania.

Ażeby zapewnić Konferencji wysoki poziom naukowy, a jednocześnie interdyscyplinarny charakter i wsparcie środowisk pozabiałostockich, powołaliśmy Komitet Naukowy Projektu Badawczego i Cyklu Konferencji „Żydzi

¹⁰ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, wstęp S. Krajewski, Kraków 2008, s. 117.

Wschodniej Polski”, w skład którego zechcieli wejść:

- **prof. Grażyna Borkowska** – Instytut Badań Literackich PAN
- **prof. Sławimir Buryła** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
- **dr Helena Datner** – Żydowski Instytut Historyczny
- **prof. Alicja Kisielewska** – Uniwersytet w Białymstoku
- **prof. Jerzy Kopania** – Wyższa Szkoła Administracji Publicznej
- **prof. Jacek Leociak** – Instytut Badań Literackich PAN
- **pani Lucy Lisowska** – Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael
- **pan Ryszard Löw** – Tel-Aviv, Izrael
- **prof. Jarosław Ławski** – Uniwersytet w Białymstoku
- **dr Barbara Olech** – Uniwersytet w Białymstoku
- **prof. Krzysztof Rutkowski** – Uniwersytet Warszawski
- **dr hab. Dariusz Konrad Sikorski** – Akademia Pomorska w Słupsku

Z naukowego punktu widzenia konferencja miała charakter interdyscyplinarny – spotkali się na niej poloniści, historycy, teologowie, angliści, kulturoznawcy, filozofowie, muzealnicy, a nawet profesor logiki, Kazimierz Trzęsicki, z nauczycielką języka polskiego, panią Grażyną Dawidowicz. Naszym pragnieniem jest przygotowywanie cyklicznie Księgi pod tytułem *Żydzi wschodniej Polski*, która co roku miałaby inny profil tematyczny: historyczny, literaturoznawczy i na przykład związany z historią sztuki. Tomy publikowane będą w Naukowej Serii Wydawniczej „Colloquia Orientalia Bialostocensia” jako osobny subcykl książek naukowych.

Wszystko to, co już nam się udało, i to, na co mamy nadzieję, możliwe jest tylko dzięki wsparciu ludzi dobrego serca, życzliwych białostoczan, ale też Polaków, Żydów, obcokrajowców rozsianych po świecie.

Niewątpliwie nie tyle spełnieniu wymogów formalnych, ile otwartości na naszą propozycję badawczą zawdzięczamy to, że mogliśmy uzyskać wsparcie finansowe z następujących źródeł: z Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji w Warszawie, Urzędu Marszałkowskiego w Białymstoku, Urzędu Miasta w Białymstoku, a także Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku.

Mamy nadzieję, iż projekt nasz umożliwi w przyszłości wystąpienie z aplikacją, która zapewni środki na wydanie kompetentne, fachowe materiałów do dziejów Żydów ze wschodniej Polski, Podlasia, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Białegostoku.

6.

Ideą cyklu konferencji jest przypomnienie ludzi, którzy wstawili się w kulturze światowej, polskiej i żydowskiej, a korzeniami byli stąd: z Białegostoku i z Podlasia, bo to niewątpliwie wschodnia Polska jest. Pierwszą z ta-

kich Osobowości, które w polskiej świadomości uległy niemal całkowitemu zapomnieniu, musiał być J ó z e f C h a z a n o w i c z (1844–1915), lekarz białostocki, który swego czasu, zapewne około 1890 roku, podczas pobytu w Jerozolimie przejął się szczytną myślą powołania narodowej ksiąźnicy żydowskiej. Na ten cel przeznaczył wszystkie zbiory własne i książki skupowane i słaane do Palestyny statkiem. Dzisiejsza Biblioteka Narodowa Izraela, znajdujaca się na Uniwersytecie Hebrajskim i posiadajaca największy na świecie zbiór hebraików i judaików, powstała na fundamencie daru białostockiego bibliofila, Józefa Chazanowicza.

Jego pamięć chcemy właśnie uczcić, a dzieło przypomnieć, gdyż, jak zauważa w tekście mu poświęconym Ryszard Löw, w polskim Białymstoku pamięć o Chazanowiczu nieomal zanikła. Wiemy już, iż idea jej ożywienia była słuszna: o Chazanowiczu przypomniano sobie w Białymstoku i w Polsce¹¹. Pragniemy podziękować gorąco panu prof. Bogdanowi Burdziejowi [UMK, Toruń] i pani Aleksandrze Burdziej [Katedra Filologii Germańskiej UMK] za zdobycie i przełożenie na polski materiałów z gazet niemieckich, zawierających wypowiedzi Józefa Chazanowicza – dla nas bezcenne!

Patronką i bohaterką kolejnej Konferencji będzie urodzona w Białymstoku znakomita polska badaczka literatury: Dora Kacnelson.

7.

Pytano nas nie jeden raz: dlaczego to robimy? Dlaczego oddajemy się myśli o tych Żydach – współobywatelach Polski i Białegostoku, których życie zaćmiły los i niepamięć? Wbrew pozorom, odpowiedź jest wcale łatwa. Chcemy organizować te badania, festiwal, planować konferencje, bo pragniemy, by polsko-żydowski los znalazł wreszcie wsparcie w ludziach szczerych i niezacietrzewionych, wolnych od kompleksów i fobii, megalomanii narodowej, manii i nienawiści. Takich ludzi jest – nie boimy się to rzec – większość. Tymczasem, nie wiedzieć czemu, ale tak na tym świecie jest, głupota i zło są rozgłosne i zawsze modne.

W gruncie rzeczy na pytanie, dlaczego Żydzi wschodniej Polski, a nie inne ludy i nacje, też istnieje prosta odpowiedź: bo żyliśmy kiedyś, przed Wyniszczeniem¹², razem, a teraz chodzimy po tych samych ulicach już chyba z duchami, cieniami tych ludzi. Na pewno żyjemy z pamięcią – wcale nie anonimową

¹¹ Pisze w niniejszym tomie o Chazanowiczu Ryszard Löw.

¹² Termin „Wyniszczenie” jako synonim Szoah zaproponował prof. Michał Głowiński: *Zapisywanie Zagłady. Z Michałem Głowińskim rozmawia Anka Grupińska*. Anka Grupińska, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 1/2. Zob. tom: *Stosowność i forma. Jak opowiadać o Zagładzie?*, red. M. Głowiński, K. Chmielewska, K. Makaruk, A. Molisak, T. Żukowski, Kraków 2005.

pamięcią zbiorową, ale własną: moją, twoją, jego pamięcią Żydów... biednych i bogatych, kobiet i dzieci, starców i mężów, synów i żon, artystów i sprzedawców, oświeconych i rabich, którzy wszyscy byli Żydami białostockimi, orlańskimi, pińskimi, grodzieńskimi i tak dalej, i dalej...

Zatem, jeśli kieruje nami jakaś idea, to łatwo poznać jej imię: przyzwoitość. Jeszcze: pamięć i prawda. W tym mieszczą się i naukowe, i czysto ludzkie przesłanki: Projektu *Żydzi wschodniej Polski. Kultura – Tradycja – Piśmiennictwo*.

Obyśmy mogli się spotkać w czasie Konferencji i Festiwalu w czerwcu 2013 roku! Gdzie? W Białymstoku. Tu jeszcze jest polska i żydowska wschodnia Polska.

Od Redakcji

MEDAL UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU
DLA RYSZARDA LÖWA

1.

Spośród gości Konferencji *Żydzi wschodniej Polski* i Festiwalu „Zachor” o jednym trzeba wspomnieć z atencją specjalną. Pana Ryszarda Löwa z Tel Awiwu, wybitnego pisarza, publicystę, bibliofila, znamy w Białymstoku przede wszystkim dzięki szczęśliwie, choć przypadkowo związanej podczas naukowej sesji o *Panu Tadeuszu*¹ w roku 1998 przyjaźni między Nim a prof. Anną Kieżuń i dr Barbarą Olech.

Dzięki obu białostoczankom Ryszard Löw – Honorowy Obywatel Miasta Krakowa, odznaczony w Polsce i w Izraelu – zechciał podarować Bibliotece Uniwersyteckiej im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku wspaniałą, pięcioletni zbiór książek polskich wydanych na emigracji, który zgromadził w Izraelu przez dziesiątki lat. Kiedyś zbiór ów trafi do Białegostoku. Z inicjatywy Jarosława Ławskiego, którą to ideę wsparły dr Barbara Olech i mgr Halina Brzezińska-Stec, kierująca Biblioteką Uniwersytecką im. Jerzego Giedroycia, sformułowano wniosek do Władz Uniwersytetu w Białymstoku o przyznanie panu Ryszardowi Löwowi Medalu Uniwersytetu w Białymstoku, którym honorowane są tylko osoby szczególnie dla uczelni zasłużone. Poniżej – jako dowód naszej pamięci i wdzięczności – publikujemy tutaj wniosek i jego uzasadnienie...

¹ Ta szczęśliwa dla białostoczan sesja to: *Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Pan Tadeusz” i jego dziedzictwo w literaturze i sztuce. W dwusetną rocznicę urodzin Adama Mickiewicza, Kraków 6–9 maja 1998 roku*. Jej owocem są tomy: *„Pan Tadeusz” i jego dziedzictwo. Poemat*, red. B. Dopart, F. Ziejka, Kraków 1999; *„Pan Tadeusz” i jego dziedzictwo. Recepcja*, red. B. Dopart, Kraków 2006.

2.

Zakład Badań Interdyscyplinarnych
i Porównawczych „Wschód – Zachód”
Wydział Filologiczny
Uniwersytet w Białymstoku

Białystok, 12.09.2011 r.

Do Dziekana Wydziału Filologicznego
Uniwersytetu w Białymstoku
Pana Profesora Bogusława Nowowiejskiego

WNIOSEK

Zwracamy się niniejszym z prośbą do Pana Dziekana Wydziału Filologicznego oraz Władz Uniwersytetu w Białymstoku o przyznanie Panu Ryszardowi Löwowi Medalu Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku. Pan Ryszard Löw należy do najhojniejszych ofiarodawców w dziejach naszej Uczelni. Zapisał w testamencie Bibliotece Uniwersyteckiej im. Jerzego Giedroycia zbiór rzadkich i cennych książek humanistycznych liczący 5 tysięcy tomów, zgromadzony przezeń na emigracji, a znajdujący się obecnie w Tel-Awivie w Izraelu. Biblioteka ma charakter filologiczny i historyczny. Służyć będzie studentom i pracownikom kierunków humanistycznych, szczególnie filologii. Jako filolodzy czujemy się w obowiązku przedłożyć niniejszy wniosek. Szczegółowo stan prawny księgozbioru oraz sylwetkę donatora przedstawiamy w *Uzasadnieniu*.

Prosimy o pozytywne oraz, zważywszy na wiek Pana Ryszarda Löwa, możliwie szybkie rozpatrzenie naszej gorącej prośby. Żywimy przekonanie, iż przyznanie Medalu Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku będzie nie tylko aktem wdzięczności, ale umocni związki Uniwersytetu w Białymstoku z polskimi środowiskami literackimi i naukowymi za granicą, których wybitnym przedstawicielem jest Pan Ryszard Löw, uhonorowany już tytułem Honorowego Obywatela Miasta Krakowa oraz Krzyżem Oficerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej.

Mgr Halina Brzezińska-Stec
Dyrektor Biblioteki
im. Jerzego Giedroycia

Dr Barbara Olech
Kurator Księgozbioru
Ryszarda Löwa

Dr hab. Jarosław Ławski,
prof. UwB
Kierownik Zakładu Badań
Interdyscyplinarnych
i Porównawczych
„Wschód – Zachód”

3.

Zakład Badań Interdyscyplinarnych
i Porównawczych „Wschód – Zachód”
Instytut Filologii Polskiej
Uniwersytetu w Białymstoku
Wydział Filologiczny

Białystok, 12.09.2011 r.

UZASADNIENIE

*Uzasadnienie wniosku o nadanie Panu Ryszardowi Löwowi
Medalu Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku*

Na przełomie maja i czerwca 2011 roku białostockie środowisko humanistyczne miało zaszczyt gościć na Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej” Pana Ryszarda Löwa z Tel-Awivu w Izraelu, człowieka znanego we wszystkich polskich środowiskach emigracyjnych, w kręgach naukowców zajmujących się literaturą polską, kulturalnymi związkami polsko-żydowskimi i polsko-hebrajskimi oraz dziejami skomplikowanych stosunków Polaków i Żydów. Miarą uznania, jakim Pan Ryszard Löw cieszy się w Polsce, jest uhonorowanie go zaszczytnym tytułem Honorowego Obywatela Miasta Krakowa. Dzięki naukowym kontaktom dr Barbary Olech, a także zaproszeniu na konferencję o Żeromskim, dwukrotnie odwiedził Białystok i naszą Uczelnię.

Ryszard Löw jest człowiekiem zasłużonym dla całej kultury polskiej, prominentnym przedstawicielem tej części polskiej emigracji pochodzenia żydowskiego, która osiedliwszy się w Izraelu, nigdy nie zerwała kontaktu z Polską, jej kulturą i wolną myślą reprezentowaną przez europejskie i amerykańskie wychodźstwo.

Urodził się w roku 1931 w zasymilowanej rodzinie żydowskiej, odebrał staranne, przedwojenne wykształcenie humanistyczne. Jego ojciec, Józef Löw był urzędnikiem, zaś matka, Dora z Heckerów, co podkreślamy, polonistką. Studiował najpierw na UJ i w Wyższej Szkole Ekonomicznej, a następnie od 1950 roku na Sorbonie i jej Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Economiques et Sociales). W 1952 roku osiedlił się w Izraelu, gdzie pracował jako ekonomista i statystyk. Od tego momentu, planowo i systematycznie, tworzy bogatą bibliotekę polonistyczną, na którą przeznaczają własny czas i środki finansowe. Kompletuje archiwum wycinków prasowych z prasy izraelskiej i emigracyjnej dotyczących spraw polskich.

Ryszard Löw pisuje w Izraelu regularnie recenzje prasowe, artykuły historycznoliterackie, dotyczące piśmiennictwa polskiego, hebrajskiego i rosyjskiego. Ponadto:

- Przez długie lata (1958–1981) jest korespondentem Pracowni Polskiej Bibliografii Literatury IBL PAN w Poznaniu.

- Publikuje stale w polskich czasopismach naukowo-literackich („Twórczość”, „Przeglądzie Orientalistycznym”), a także emigracyjnych czasopismach (londyńskie „Wiadomości”, paryska „Kultura”, „Zeszyty Historyczne”, „Kontakt”). Wszystko to w sytuacji, kiedy Ryszard Löw podlega zakazowi przyjazdu do PRL jako działacz związany z emigracją i obywatel Izraela.

- W latach 1987–1988 i od roku 1990 jest prezesem Związku Autorów Piszących po Polsku w Izraelu.

- Współtworzy, a w latach 1993–2006 kieruje rocznikiem ZAPpPwI „Kontury”, niesłychanie zasłużonym dla literatury polskiej na obczyźnie.

- Jest członkiem izraelskiego PEN Clubu; należy do The Israeli Association of Slavic and East Europe Studies; jest członkiem zagranicznym Wydziału Filologicznego Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie.

- Został (oprócz odznaczeń izraelskich) uhonorowany Krzyżem Oficerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej (1999).

- Ogłosił 4 książki o związkach kulturalnych i literackich polsko-żydowskich i polsko-hebrajskich: *Hebrajska obecność Juliana Tuwima* (1993, Tel-Awiw; 1996, Łódź); *Pod znakiem starych foliantów. Cztery szkice o sprawach żydowskich i książkowych* (Kraków 1993); *Znaki obecności. O polsko-hebrajskich i polsko-żydowskich związkach literackich* (Kraków 1995); *Rozpoznania. Szkice literackie* (Kraków 1998).

Pan Ryszard Löw – po raz pierwszy od 1952 roku – wizę wjazdową do Polski otrzymał w roku 1986 jako uczestnik sympozjum naukowego o związkach polsko-żydowskich. Od tamtej pory odwiedza Polskę regularnie, nawiązuje kontakty naukowe i osobiste. Jest człowiekiem przynależącym, jak sam mówi, do starej, szacownej formacji, ukształtowanej jeszcze w Polsce międzywojennej.

Wszędzie ceniony jako miłośnik polskości, czego wyrazem jest jego uwielbienie *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza, honorowany jest nade wszystko jako człowiek dialogu.

Polak i Żyd w jednej osobie od 1992 roku niestrudzenie pracuje na rzecz kultury polskiej.

Wyrazem tych wysiłków jest akt zapisania Bibliotece Uniwersyteckiej im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku księgozbioru i archiwum pisarza.

Ten dar, jak też stałe kontakty ze środowiskiem polonistycznym UwB w pełni, naszym zdaniem, uzasadniają nadanie Panu Ryszardowi Löwowi wzmiankowanego Medalu.

W szczególności zapis testamentowy określa charakter historyczno-literacki księgozbioru i sposób przekazania do Białegostoku:

I. Rodzaj zgromadzonych ksiąg, ich liczebność:

„Biblioteka ta, narastająca w okresie ponad półwiecza składa się z:

a) księgozbioru liczącego ok. 5000 jednostek książek, broszur, czasopism, odbitek w języku polskim (przede wszystkim), francuskim, rosyjskim oraz angielskim. Jest to księgozbiór o profilu historyczno-literackim, wyrażający moje zainteresowania osobiste historią, kulturą i literaturą polską, historią Żydów w Polsce, komparatystyką literacką, dziejami książek i bibliotek, a także historią i historią literatury francuskiej i rosyjskiej;

b) archiwum wycinków prasowych odnoszących się do literatury polskiej, różnego rodzaju tek materiałowych, będących podstawą erudycyjną moich własnych prac literacko-naukowych na tematy, którymi bliżej zajmuję się od kilku dziesięcioleci, jak np.: łączności literackie polsko-żydowskie i polsko-hebrajskie, recepcja literatury polskiej w literaturze hebrajskiej, literatura i polskojęzyczne życie literackie w Izraelu, itp.;

c) zbiór wycinków moich własnych artykułów ogłoszonych w prasie, wywiadów prasowych przeprowadzonych ze mną i artykułów poświęconych moim pracom literackim, redaktorskim itp.”

II. Motywacja przekazania księgozbioru Uniwersytetowi w Białymstoku:

„Częste, od roku 1986, przyjazdy do Polski, uczestnictwo w spotkaniach literackich i polonistycznych konferencjach naukowych i w czasie tych konferencji nawiązane kontakty osobiste z wieloma polonistami oraz znajomość wielkich polskich księgarni naukowych – utwierdziły mnie w przekonaniu o poważnym upośledzeniu bibliotek spoza ośrodków centralnych. Sądzę więc, że moja biblioteka może okazać się użyteczna uczącym i uczącym się na Uniwersytecie Białostockim. Do dokonania zapisu testamentowego mojej biblioteki na rzecz tego właśnie uniwersytetu skłoniły mnie koleżanki spotykane na konferencjach, przede wszystkim pani dr Barbara Olech.”

III. Rodzaj darowizny oraz sposób jej przekazania do Polski:

1. Bibliotekę tę, będącą moja wyłączną własnością, przekazuję nieodpłatnie, a prawnych spadkobierców pozostałych moich dóbr (ruchomych i nieruchomości) – powiadomionych o sporządzeniu niniejszego testamentu – zobowiązuję do postawienia jej w odpowiednim momencie do dyspozycji wymienionego spadkobiercy.

2. Spadkobiercę natomiast zobowiązuję do przejęcia biblioteki spod w/w adresu na koszt własny w terminie nie przekraczającym sześciu miesięcy od chwili przesłania mu wiadomości o dyspozycyjności biblioteki. Po upływie tego terminu ważność niniejszego zapisu wygasa.

3. Na cel udziału w kosztach przejęcia i przewiezienia biblioteki przeznaczam sumę 750 \$ U.S. (lub ich równowartość), którą wykonawcy niniejszego testamentu wypłacą tutaj, w czasie przejmowania biblioteki.”

IV. Opieka nad księgozbiorem, jego opracowaniem w kraju:

„Realizację dezyderatów wyrażonych w paragrafie drugim, podobnie jak nie dających się z góry przewidzieć problemów, np. przeznaczenia książek- dubletów podejmuje oczywiście Biblioteka Uniwersytetu w Białymstoku – w porozumieniu (nigdy przy sprzeciwie) z Kuratorium tych zbiorów. Pracownice naukowe Uniwersytetu – panie: dr Barbara Olech i dr Anna Kieźuń zechciały przyjąć na siebie ten kuratorski obowiązek, za co im tutaj składam uprzejme podziękowanie”.



Przekazanie księgozbioru Uniwersytetowi w Białymstoku zostało omówione 27 września 2004 roku podczas rozmowy Pana Ryszarda Löwa z JM Rektorem UwB Prof. Markiem Gębczyńskim. **Darowizna została formalnie zaakceptowana przez Władze UwB.**

Konkludując, zarówno ustanowienie Kuratorów księgozbioru, jak i przeznaczenie pewnej sumy na rzecz pokrycia kosztów przewiezienia biblioteki do Polski, mają na celu możliwie najsprawniejsze wypełnienie zapisów testamentu Pana Ryszarda Löwa. Jest to wyraz jego przywiązania do polskości, do literatury

i kultury polskiej, które go ukształtowały jako człowieka, pisarza, działacza i którym od ponad półwiecza poświęca swój cały czas i niemalą część majątku. Podarowanie Bibliotece Uniwersyteckiej im. Jerzego Giedroycia owego księgozbioru jest aktem całkowicie bezinteresownym, rzadkim przypadkiem takiej miłości do polskości, która trwa pomimo przeszkód natury politycznej, historycznej i geograficznej, bo przecież Pan Ryszard Löw jest aktywnym uczestnikiem życia literackiego, kulturalnego i w Izraelu, i w Polsce, mieszka zaś na stałe w Tel-Awivie.

W naszym zgodnym przekonaniu Pan Ryszard Löw jako bezinteresowny, szczodry i pełen przyjaźni Darczyńca spełnia wszystkie warunki wymagane podczas procedury przyznawania przez Senat Uniwersytetu w Białymstoku i Jego Magnificencję Rektora UwB Medalu Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku. Popieramy ten wniosek gorąco i prosimy o godne, uroczyste uczczenie Pana Ryszarda Löwa, Polaka i Żyda, prawdziwie zasłużonego dla Uniwersytetu w Białymstoku i jako ofiarodawcy, i jako naukowca, pisarza, społecznika, utrzymującego z białostockim środowiskiem humanistycznym od lat dialog nacechowany wspaniałą otwartością, przyjaźnią i – jak to pokazano – pełną troski o stan naszych księgozbiorów hojnością.

Mgr Halina Brzezińska-Stec
Dyrektor Biblioteki
im. Jerzego Giedroycia

Dr Barbara Olech
Kurator Księgozbioru
Ryszarda Löwa

Dr hab. Jarosław Ławski,
prof. UwB
Kierownik Zakładu Badań
Interdyscyplinarnych i Po-
równawczych
„Wschód – Zachód”

3.

W maju 2012 roku wniosek został złożony. We wrześniu roku 2011 został ostatecznie – po żmudnej i długiej procedurze – przyjęty przez Senat UwB na wniosek Kapituły Medalu. W czasie obrad Konferencji 19 czerwca 2012 roku wręczył go Odznaczonemu Prorektor Uniwersytetu w Białymstoku prof. Dariusz Kijowski przy aplauzie zgromadzonych w Książnicy Podlaskiej uczonych i białostoczan.

Traktujemy Ryszarda Löwa jako przyjaciela i bliskiego współpracownika naukowego, który między innymi brał udział w przygotowaniu oraz jako referent w Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – Estetyka – Języka”. Białystok – Konstancin – Warszawa 30 maja – 2 czerwca 2011 roku.

Autor *Znaków obecności*² jest jedną z tych nielicznych osób, które tworzą dziś stały pomost między białostockim środowiskiem naukowym a badaczami i pisarzami z Izraela. Żydów, których losy związały z Polską i jej kulturą. Wiele mu zawdzięczamy. Nade wszystko przyjaźń serdeczną.

Dziękujemy!



² Zob. R. Löw, *Znaki obecności. O polsko-hebrajskich i polsko-żydowskich związkach literackich*, Kraków 1995; tegoż, *Rozpoznania. Szkice literackie*, Kraków 1998; tegoż, *Pod znakiem starych foliantów. Cztery szkice o sprawach żydowskich i książkowych*, Kraków 1993; tegoż, *Hebrajska obecność Juliana Tuwima. Szkice literackie*, Łódź 1996.

Zvi Rav-Ner
(Ambasador Izraela w Warszawie)

MIĘDZY WARSZAWĄ A BIAŁYMSTOKIEM

Lubię jeździć na Podlasie. Lubię wyjazdy z Warszawy w tym właśnie kierunku, na wschód. Od przeszło trzech lat jestem ambasadorem Państwa Izrael w Polsce, a niejednokrotnie czuję, jakbym był ambasadorem całego dawnego żydostwa, które zostało zmasowane z tej ziemi prawie siedemdziesiąt lat temu.

Mieszkam w Wilanowie, pracuję na Ochocie, większość moich codziennych spotkań odbywa się na terenie lewobrzeżnej Warszawy, która w gruncie rzeczy jest miastem nowym, zbudowanym na zgliszczach tamtego wspaniałego świata, którego co trzeci mieszkaniec był Żydem. Bywam często na Muranowie, gdzie właśnie powstaje Muzeum Historii Żydów Polskich, pod pomnikiem Bohaterów Getta dłuta Natana Rappaporta, gdzie odbywa się większość uroczystości związanych z powstaniem w getcie warszawskim, na Żydowskim Trakcie Pamięci, towarzysząc oficjalnym gościom z Izraela, staram się użyć całej wyobraźni, mówiąc o symbolice, jaką można odczytać przy pomniku na Umschlagplatzu, skąd ponad 300 tysięcy warszawskich Żydów trafiło do obozu śmierci w Treblince.

Wraz z nimi zatrzymuję się przy niewielkim kopcu, usypanym już po wojnie na cześć powstańców, pod dawnym adresem Miłej 18 przy bunkrze dowództwa Żydowskiej Organizacji Bojowej, gdzie 8 maja 1943 roku komendant powstania Mordechaj Anielewicz wraz z grupą towarzyszy, nie chcąc poddać się Niemcom, popełnił samobójstwo. Odwiedzam Żydowski Instytut Historyczny, jedno z nielicznych oryginalnych miejsc przedwojennych, gdzie dawniej mieściła się Główna Biblioteka Judaistyczna. Jestem częstym gościem Placu Grzybowskiego, gdzie znajduje się budynek Państwowego Teatru Żydowskiego i Synagoga Nożyków, a we wrześniu okoliczne uliczki przemieniają się jakby w żydowski festyn z okazji Festiwalu Singera.

Czasami zachodzę na żydowski cmentarz na Okopowej, gdzie wśród prawie 250 tysięcy nagrobków można odnaleźć macewy J. L. Pereca, Majera Ba-

łabana, rabina Meiselsa, Czerniakowa, Chaima Zeliga Słonimskiego, Feliksa Perla i tylu innych, jakże zasłużonych dla tego kraju i miasta. A kiedy już odchodzę, przypominam sobie przewrotny żart, jaki usłyszałem od starego warszawiaka, a dziś mieszkańca Tel-Awiwu, że cmentarz ten jest bodaj najbardziej żywym miejscem we współczesnej żydowskiej Warszawie.

Jestem tu już ponad trzy lata, a wciąż nie mogę uwolnić się od dziwnego wrażenia, że gdzieś tam pod nami w dalszym ciągu istnieje żydowskie miasto. Ostatnio z pewną satysfakcją dowiedziałem się, że nie jestem jedynym, który tak myśli, że nawet bliski współpracownik premiera Tuska napisał o tym powieść. Nie tak dawno czytałem również wspomnienia nieżyjącego już Katriela Katza, którego pamiętam z pierwszych lat mojej pracy w izraelskim MSZ, a który w latach 1956–1958 był ambasadorem Izraela w Warszawie. Szczególnie utkwił mi w pamięci jego zapis z 15 września 1956 roku: „Zapamiętałem dni mojego dzieciństwa w Warszawie, która była nie tylko stolicą Polski, lecz również wielką żydowską metropolią. Na ulicach miasta wyróżniali się Żydzi w tradycyjnych ubraniach. A teraz przechadzam się ulicami Warszawy, w której nie ma nawet jednego mi znajomego człowieka... Jedynie ruiny domów są pomnikami spoczywających pod nimi Żydów.” W przeciwieństwie do Katriela Katza, Warszawa nie jest moim rodzinnym miastem, a jednak pracując tu i stykając się na co dzień ze stołeczną rzeczywistością, wydaję mi się, iż doskonale rozumiem jego ówczesne odczucia, a nawet teraz, przeszło pół wieku później, sam czuję się podobnie.

Wyjeżdżając z Warszawy na wschód, mijam po drugiej strony Wisły tzw. błękitny wieżowiec, na którym widnieje olbrzymi szyld francuskiej firmy samochodowej Peugeot. Zaraz po moim przyjeździe opowiadano mi, że budowa tego wieżowca trwała aż trzydzieści lat, bo według miejscowej legendy klątwa rabina nie pozwalała dokończyć gmachu. Na szczęście wraz z upadkiem komunizmu klątwa została zdjęta, a niebawem później, w lutym 1990 roku Polska odnowiła pełne stosunki dyplomatyczne z Izraelem, zerwane jednostronnie po wojnie sześciodniowej w czerwcu 1967 roku. Skądinąd klątwa ta była całkowicie uzasadniona, jako że w miejscu tym przez wiele lat stała słynna Wielka Synagoga na Tłomackiem. Ten wspaniały gmach, zbudowany w latach 1872–1878 według projektu słynnego włoskiego architekta Leonardo Marconiego, był powodem do dumy wszystkich Żydów warszawskich. W soboty i święta żydowskie gromadziło się tam przeszło 3 tysiące wiernych, niemalże tyle, ile liczy dziś cała żydowska społeczność Polski. 19 maja 1943 roku, już po stłumieniu powstania w getcie, Niemcy wysadzili synagogę w powietrze na znak zwycięstwa nad zbuntowanymi Żydami.

Po przekroczeniu Wisły, znajdując się już na prawobrzeżnej Warszawie, czuję jakbym wracał do przeszłości. Przejeżdżając ulicami Pragi doskonale czu-

ję atmosferę przedwojennej Warszawy, te same ulice domy, domy i tylko ludzi już nie ci sami. Właśnie tu, na Pradze, a jeszcze bardziej mijając Radzymin, nie sposób wprost nie myśleć o Baszewisie Singerze i jego książkach. Wielki sztukmistrz literatury jidysz, rodem z Leocina pod Radzyminem, jest dla nas, Izraelczyków, ważnym łącznikiem naszej kultury z dawnym światem diaspory. Doskonale pamiętam dzień, kiedy Icchak Baszewis Singer otrzymał w Jerozolimie doktorat honoris causa Uniwersytetu Hebrajskiego. Pamiętam również swoją dumę, kiedy kilka lat później odbierał w Oslo literacką Nagrodę Nobla. Jego książki wciąż inspirują i zabierają nas do tych dalszych i bliższych dziejów naszego narodu. Myślę, że Baszewis Singer stał się dla mnie przewodnikiem po dawnej Polsce, tej pięknej, wielobarwnej krainie, gdzie polski i jidysz przeplatały się ze sobą.

Nie jestem pewien, czy Izaak Baszewis Singer odwiedził kiedykolwiek Tykocin. Może rzeczywiście nie, bo wszak akcja jego większości powieści rozgrywa się w Warszawie i na Lubelszczyźnie. Odwiedzając jednakże Tykocin, nie mogę uwolnić się od obsesyjnej wręcz myśli, że miasteczko to idealnie pasuje na miejsce jego powieści i opowiadań. Lubię jeździć do Tykocina, lubię chodzić jego uliczkami, wychodzącymi z pięknego sześciobocznego rynku, gdzie stoi pomnik hetmana Stefana Czarneckiego i bardzo piękny kościół z XVIII wieku, odwiedzać imponującą synagogę, zwaną kiedyś Wielką i która powstała już w 1642 roku, a dziś znajduję się tam ciekawe muzeum judaistyczne ze szczegółową makietą miasteczka.

Wychodząc z synagogi nie sposób nie zauważyć, iż miasteczko prawie się wcale nie zmieniło: ten sam układ urbanistyczny, te same uliczki i domy, na których można łatwo odnaleźć dawne ślady po usuniętej mezuzie i nadal widniejące zarysy Gwiazdy Dawida. Nie ma tylko dawnych mieszkańców. Przed wybuchem II wojny światowej mieszkało tu przeszło dwa tysiące Żydów, stanowiąc 50% ogółu ludności. Dziś, choć liczba mieszkańców prawie nie uległa zmianie, nie mieszka w nim choćby jeden Żyd. Nie znajdziemy ich nawet na pobliskim kirkucie i żeby oddać należyty im hołd, trzeba pojechać kilka kilometrów do lasu w Łopuchowej, gdzie rozstrzelano ich w ten upalny, lipcowy dzień w 1941 roku. A jednak w Łopuchowej, w tykocińskiej synagodze i na ulicach miasta spotkam Żydów, są to izraelscy licealiści, którzy w liczbie prawie trzydziestu tysięcy odwiedzają Polskę, a każda z tych grup dociera do Tykocina. Wtedy wydaję mi się, że historia zatoczyła olbrzymie koło i dziś znów spotykamy się tu, na tej ziemi, która była przecież kolebką europejskiego żydowska i stanowiła podwaliny naszego państwa.

W październiku 1987 roku zostały częściowo wznowione stosunki dyplomatyczne między Polską a Izraelem, zerwane po pamiętnej wojnie czerwcowej

1967 roku. W lutym 1990 roku relacje te zostały w pełni wznowione. Musieliśmy nadrobić te długie lata milczenia, wrogości, niezrozumienia. Z prawdziwą satysfakcją mogę stwierdzić, że zadanie to zostało w pełni zrealizowane. Dzisiejsza Polska należy do najbliższych przyjaciół Izraela, mamy znakomite relacje polityczne i w naszych wzajemnych stosunkach panuje pełne zrozumienie. W Polsce i w Izraelu można łatwo zauważyć olbrzymie zainteresowania wzajemnymi relacjami kulturalnymi. Świadczy o tym „Rok kultury polskiej w Izraelu”, który obchodziliśmy w latach 2008–2009, a także olbrzymie zainteresowanie izraelską współczesną literaturą, teatrem i kinematografią w Polsce.

Izrael i Polskę łączy również wspólna historia, przez niemalże tysiąc lat żyła tu i rozkwitała społeczność żydowska. Temat ten jest obecny na wielu konferencjach naukowych i popularnonaukowych w szeregu polskich miast. Jestem wdzięczny, że mogłem uczestniczyć w konferencji „Żydzi wschodniej Polski” w Białymstoku.

Zvi Rav-Ner
Ambasador Izraela w Warszawie

Michael Schudrich
Naczelny Rabin Polski
(Warszawa)

ŻYDOWSKIE WOŁANIE DO BOGA

Jak można zwracać się do Boga? Jak można próbować nawiązać kontakt z siłą, która stworzyła cały Wszechświat? Na mocy jakiego prawa mogę przemawiać do Pana i Stwórcy?

Judaizm uczy, iż Bóg chce byśmy do niego mówili, byśmy się z Nim łączyli. Bóg chce usłyszeć nasze słowa. Jest naszym Ojcem – nie tylko nas stworzył, ale każdego dnia dba o nas i oczekuje, jak każdy rodzic, wieści od swego dziecka.

Zapewne trudno jest próbować modlić się do Boga, ale nie modlić się jest jeszcze trudniej. Nie modlimy się po to, by mówić Bogu, czego nam trzeba (gdyż On to wie), ale po to, by upewnić się, iż my sami wiemy, czego nam trzeba.

Bóg jest tą siłą, która nas stworzyła i która nadal chce obdarzać nas mocą i mądrością, byśmy mogli budować lepszy świat.

THE JEWISH APPROACH TO GOD

How can one relate to God? How can one try to connect to the power that created the entire universe. By what right can I speak to such a Creator and Lord?

Judaism teaches us that God wants us to speak to Him, to connect to Him. God wants to hear from us. God is our parent who not only created us but

cares for us each and every day of our life, like a parent who looks forward to hearing from His child.

It may be difficult to try to pray to God but it is even more difficult not to pray. We pray not to tell God what we need (God knows that already) but to make sure we know what we need.

God is that power that created us and wants to continue to give us the strength and wisdom for us to create and build a better world.^{1*}

¹ * Przesłanie wygłoszone w czasie Konferencji po polsku przez Rabina Michaela Schudricha do jej uczestników.

Ryszard Löw
(Tel-Awiw)

RZECZ O JÓZEFIE CHAZANOWICZU – LEKARZU BIAŁOSTOCKIM

Pamięci Juliusza Wiktora Gomulickiego

Józef Chazanowicz, lekarz białostocki, był projektodawcą i współrealizatorem projektu powołania do istnienia centralnej biblioteki narodu żydowskiego w Jerozolimie. Projekt ten trafił na grunt podatny i czas dobry, więc się przyjął i urzeczywistnił. Obecnie, w znacznie już ponad sto lat od chwili założenia hebrajskiej Biblioteki Narodowej – co nastąpiło w roku 1892 – u fundamentów której legły i pomysł jej erygowania, i dary książkowe doktora Chazanowicza, o nim samym wiedzą tylko izraelscy historiografowie Biblioteki, natomiast w polskiej „republice literackiej”, w polskim Białymstoku pozostaje on postacią nieznaną. Dość więc racji przemawia za tym, by przekazać o nim pewne informacje do Polski, z której przecież pochodził, w której żył i działał.

1.

Józef Chazanowicz urodził się w G r o d n i e 22 października 1844 roku w pobożnej rodzinie żydowskiego kupca (choć są znane źródła podające G o n i ą d z jako miejsce urodzenia). Wcześniej odumarały przez matkę, dom znalazł u dziadków, którzy go wychowywali. W wieku trzech lat, zwyczajem środowiska, do którego należał, posłano go do chederu, czyli wstępnej szkółki religijnej. Wcześniej zdał sobie sprawę, z konieczności przekroczenia wąskich i zacofanych granic kulturalnych getta, zdobycia wykształcenia i prestiżowego zawodu. Samodzielnie nauczył się języka rosyjskiego i został przyjęty do gimnazjum, wystąpił jednak z niego szybko, niepokodzony z koniecznością naruszania świętej soboty przez obowiązek pisania, czyli wykonywania pracy.

Jakoś jednak przebrnęł przez zapory odgradzające go od uniwersytetu i w roku 1866 podjął studia medyczne w Królewcu. Utrzymywał się wtedy z pi-

sania miejscowym kupcom listów handlowych po rosyjsku oraz z drobnych zapomóg królewieckiej gminy żydowskiej. W latach 1870–1871, w czasie trwania wojny prusko-francuskiej, odbył przymusową praktykę w berlińskim szpitalu wojskowym. Potem wrócił do Królewca i w 1872 roku obronił tezę dotorską z zakresu fizjologii.

Wyjechał do Petersburga, gdzie przez następnych sześć lat praktykował jako lekarz, a w roku 1878 wybrał Białystok jako miejsce stałego osiedlenia. W tym też czasie się ożenił, niedługo jednak po ślubie jego małżonka zmarła, a on już nigdy nie podjął próby założenia rodziny.

W owym czasie Białystok zamieszkiwało około 20 tys. Żydów, co stanowiło 59% ludności miasta. Gmina żydowska zarządzała tutaj szpitalem, gdzie jako okulista zaczął ordynować Chazanowicz. Jednak jego zasady i pojęcia o wykonywaniu zawodu lekarza, zgodnie z którymi ubogich należy leczyć bezpłatnie, nie pokrywały się z regulaminami gminy i zarządu, co od początku przyczyniło się do napięć i konfliktów, a niebawem do opuszczenia przez Chazanowicza szpitala. Podjął praktykę prywatną, zdobywając renomę bardzo dobrego, oddanego pacjentom lekarza humanisty i społecznika, ubogich leczącego nieodpłatnie.

Należał do osobowości skrajnych, z pewnością nie był człowiekiem łatwym, elastycznym, w stopniu zaś podobno widocznym był pozbawiony ogłady towarzyskiej; był prostolinijny i wytrwale dążył do wytkniętych sobie celów.

W kronikach żydowskiego miasta upamiętniono takie zdarzenie: w dwuleciu 1889–1890 Chazanowicz był zmuszony do zamieszkania w Łodzi, skazany administracyjnie na wygnanie za bezkompromisowe domaganie się zadośćuczynienia dla żydowskiego chłopca, który przyłapany na kradzieży owoców został wypuszczony przez właściciela sadu – zresztą także lekarza – dopiero po wytatuowaniu mu na czole słowa „złodziej”.

W tym czasie w przymierzu z rabinem białostockim Samuelem Mohylewerem związał się Chazanowicz z presyjonistycznym ugrupowaniem Chowej Cijon, czyli Miłośnikami Syjonu, propagującym osadnictwo żydowskie w Palestynie. Jak wiadomo, po wystąpieniu zaś Teodora Herzla – Pierwszy Światowy Kongres Syjonistyczny odbył się w Bazylei w roku 1897, a Białystok był jednym z najżywoźniejszych ośrodków tego ruchu – przyłączył się do niego i Chazanowicz.

W roku 1890 odbył podróż do Palestyny i być może wtedy – najpóźniej wtedy, bo myśl ta prawdopodobnie nurtowała go od dawna – w Jerozolimie wybrał niewielką bibliotekę „Midraszu Beith Abarbanel” jako załączek przyszłej żydowskiej ksiąźnicy narodowej, którą po prostu zamierzał stworzyć, przegna-

czając jej swoją wciąż pomnażaną w Białymstoku bibliotekę prywatną; przez następne ćwierćwiecze realizacja tego projektu zaprzętała go najzupełniej.

Skromne moje siły nie pozwoliły mi na czynne uczestnictwo w pracach związanych z urzeczywistnianiem idei odrodzenia – napisał w broszurze z roku 1913 zatytułowanej *Rzecz do narodu żydowskiego w sprawie skarbnicy ksiąg w Jerozolimie* – Wtedy wybrałem dla siebie pewien zapomniany kąć: był nim pomysł ocalenia ksiąg hebrajskich i zebrania ich z rozproszenia. Sprawie tej oddałem najlepsze swoje dni, poświęciłem swoje prywatne życie domowe, życie rodzinne i prawie wszystkie pieniądze, jakie zarobiłem wykonując swój zawód.

Pisał te słowa pod sam już koniec długiego okresu pokoju i spokoju europejskiego, nadciągała wojna poprzedzona pogarszającymi się ciągle w zaborze rosyjskim relacjami między Polakami i Żydami. Chazanowicz opuścił Białystok po wkroczeniu Niemców do miasta w 1915 roku i udał się w głąb Rosji; dotarł do Jekaterynosławia, gdzie w domu starców, w nędzy i opuszczeniu, zakończył życie 28 listopada 1918 roku.

2.

Był „człowiekiem książkowym”, bibliofilem gromadzącym w swoim białostockim domu księgozbiór hebraiców i judaiców, czyli ksiąg hebrajskich i obcojęzycznych dotyczących Żydów. W odniesieniu do ksiąg hebrajskich zabiegał na europejskim rynku księgarskim o wyławianie dzieł dawnych i rzadkich, druków wręcz unikalnych, zatracanych w okresach wygnań, pogromów, uciezek, kiedy to one właśnie stawały się jednym z pierwszych przedmiotów Żydom grabionych lub rzuconych w płomień stosów inkwizycji kościelnej. W okresach późniejszych biblioteki uniwersyteckie i narodowe zaczęły gromadzić poprzez zakupy zbiorów prywatnych uczonych Żydów hebraica i judaica, by je udostępniać. Oxfordzka Bodleiana katalog posiadanych przez siebie hebraiców wydała drukiem w latach 1852–1860, podobnie jak uczyniło to British Museum w Londynie w roku 1867. Z tych właśnie katalogów, podobnie jak ze znakomitej bibliografii ogólnej druków hebrajskich Izaaka Ber Yakowa *Ocar ha sfarin (Skarby ksiąg)* wydanej w Wilnie w 1880 roku, czerpał Chazanowicz swoją co prawda amatorską, ale wciąż pogłębianą wiedzę z zakresu bibliografii hebrajskiej.

Czerpał ją również od rozproszonych po świecie uczonych żydowskich, z którymi korespondował, na przykład z braćmi Toledano w palestyńskiej Tyberiadzie, znawcami rękopisów i druków orientalnych. Historyk piśmiennictwa hebrajskiego z Petersburga, Samuel Wiener, napisał we wstępie do opracowanego przez siebie rejestru *Haggadot szel Pessach (Opowiadań pesachowych)*, wydanego w roku 1901, że kolekcja tych „Haggad” będąca w posiadaniu „dr

Józefa Chazanowicza w Białymstoku jest drugim co do ważności ich zbiorem, ustępującym jedynie Muzeum Azjatyckiemu” w Petersburgu. Już ta uwaga dać może wyobrażenie o zasadach i kryteriach kompletowania zbiorów przez Chazanowicza; wysiłkach i nakładach pieniężnych, jakie im poświęcał.

Nawiązał kontakt i został stałym oraz liczącym się klientem najważniejszych ówczesnych judaistycznych antykwariatów europejskich, otrzymywał ich bogate katalogi składowe i aukcyjne; wiemy o tym dzięki zachowanej z nimi korespondencji i uzupełnianym szczegółami fakturom rachunkowym. Przesyłki przychodziły od J. Kauffmana z Frankfurtu nad Menem, A. Goldschmidta z Hamburga, M. Poppechera z Berlina czy M. Najhofa z Hagi; przychodziły do Białegostoku, stającego się jakby przystankiem tylko w ich dalszej drodze – do Jerozolimy.

Kiedy przystępowałem do skupu książek mających stworzyć następnie podwaliny narodowego zbioru książek w Jerozolimie, wyobraziłem go sobie tak: – pisał w głośnym, bo wydrukowanym w kilku gazetach hebrajskich w roku 1900 *Michtav le hazkir*, czyli *Liście przypominającym*, który podpisał: Józef syn Aarona dr Chazanowicz – (...) wzniesie się duży gmach i w nim skomasowane zostaną owoce ducha żydowskiego od jego początków. I gmach ten stanie się symbolem *zebrania z diaspory* naszego narodu rozproszonego tak jak jego księgi po wszystkich krańcach świata. (...) wszystkie książki napisane po hebrajsku i wszystkie odnoszące się do Żydów i ich nauk (...), wszystko to znajdzie się w tym gmachu.

Tak właśnie wyobrażał sobie Chazanowicz istnienie i zadania głównej księżnicy Żydów, mając oczywiście na uwadze również jej funkcję uniwersalną, posiadanie zasobów piśmiennictwa światowego. Dzięki jego zamysłowi, przy pomocy administracyjno-materialnej miejscowej loży Bnej Brith, w 1892 roku Biblioteka Narodowa (Beith ha-Sfarim ha-Leumi) w Jerozolimie rzeczywiście powstała.

Chazanowicz zdawał sobie sprawę z tego, że sam nie podoła, że niezbędna jest tutaj ofiarność społeczna, zarówno osób prywatnych, jak też instytucji politycznych działających w obrębie narastającego ruchu syjonistycznego. 5 lipca 1895 roku ogłosił w jerozolimskim dzienniku „Havacelet” list otwarty, w którym deklarował decyzję podarowania Bibliotece swojego prywatnego zbioru książkowego, apelował jednocześnie o naśladowanie go w składaniu darów. Pisał listy „przypominające” do hebrajskich gazet Petersburga („Hamelec”) i Warszawy („Hacfira”), redagował broszury takie, jak *Dvarim achadim by-dvar beith sfarim sze-by-Jerusalaim – Kilka słów w sprawie księżnicy w Jerozolimie* – wydana w Petersburgu w roku 1903, czy wspomniana *Dvarim el ha-am ha-iwri al ocar ha-sfarim by-Jerusalaim – Rzecz do narodu żydowskiego...* – ogłoszona w Warszawie w roku 1913.

Apele Chazanowicza dosłyszano, bodajże to one właśnie rozbudziły żywiołowość darowizn na rzecz Biblioteki na przeciąg wielu dziesięcioleci. Już wtedy udało mu się nakłonić drukarzy-wydawców ksiązek hebrajskich do – dobrowolnie składanego – egzemplarza obowiązkowego publikowanych przez siebie dzieł. Była wśród nich znakomita drukarnia braci Romm w Wilnie, warszawska „Wdowy Lewin Epstein i synów”, drukarnia Józefa Fiszera w Krakowie; nakłonił też do współpracy Bibliotekę Wielkiej Synagogi na Tłomackiem w Warszawie. I nie jest z pewnością rzeczą przypadku, że wymienieni wydawcy – a tylko o nich zachowano pamięć archiwalną – znajdowali się na ówczesnie byłych ziemiach polskich!

31 sierpnia 1895 roku sam Chazanowicz wysłał pierwszą partię ofiarowanych Bibliotece ksiązek. Szła ona drogą lądową z Białegostoku do Odessy, następnie morską do palestyńskiej Jaffy, a potem dalej do Jerozolimy. Liczyła 8800 tomów, rozmieszczonych w 34 skrzyniach, których bardzo dokładny spis dołączył do listu z 18 września tego roku, zawiadamiającego Dawida Cohena w Jerozolimie o dokonanej wysyłce. Koszty transportu, bardzo dużą kwotę 300 rubli, zapłacił odbiorca – Chazanowicz sumitował się, że nie ma już na to pieniędzy.

Chazanowicza też staraniem w okresie późniejszym posłano w sumie około 63 tysiące tomów, z których około 20 000 stanowiły tytuły hebrajskie. Wszystkie te książki zostały następnie oznaczone upamiętniającą ich ofiarodawcę pieczęcią: „Ginzej Josef” – „Zbiory Józefa”.

3.

Zrodzony z przemyślanego entuzjazmu pomysł Józefa Chazanowicza zasilenia Biblioteki Narodowej – od chwili powstania Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie w roku 1925 nazwanej Biblioteką Narodową i Uniwersytecką – darami pochodzącymi od osób prywatnych, zrzeszeń społecznych i politycznych, a potem powołanie krajowych Towarzystw Przyjaciół Uniwersytetu Hebrajskiego w Polsce, Niemczech i Ameryce, okazał się bardzo owocny. Tutaj wręcz prosi się o dokonanie następującego porównania: do roku 1938 TPUH w Niemczech zebrało 20 000 tomów, w Polsce (od roku 1918) tomów 80 000, natomiast sam dr Chazanowicz z Białegostoku, osoba prywatna i niezamożna, przesłał ich – około 63 000!

W swoim telawińskim księgozborze posiadam egzemplarz jednego z takich darów osoby prywatnej na rzecz Biblioteki. Jest nim tom pierwszy dzieła Stanisława Tarnowskiego *Julian Klaczko*, wydanego w Krakowie w 1909 roku. Na stronie przedtytułowej tej książki w języku polskim umieszczona została następująca odręczna dedykacja po hebrajsku: „Bibliotece Narodowej i Uni-

wersyteckiej w Jerozolimie w prezencie dr Szalom Spiegel Hajfa tevet [więc styczeń lub luty – R. L.] 1928”. Książka ostemplowana jest pieczętą BNiU i w ramach przeprowadzanych prawdopodobnie melioracji zbiorów [jako egzemplarz podwójny] przekazano ją (przypuszczalnie jeszcze przed wojną) drugiej co do wielkości wtedy bibliotece w kraju – Bibliotece Miejskiej Sza’arej Cijon im. A. L. Lewandy w Tel-Awiiwie, ta zaś w kilku miejscach oznaczyła ją swoją pieczęcią, zaś 1 maja 2001 roku książkę tę wystawiła na periodyczną, parokrotną w roku, wysprzedaż swoich dubletów (?) – lub po prostu książek niepotrzebnych; stąd i u mnie dzieło Tarnowskiego.

Nie sądzę, by bohater tej znanej w literaturze polskiej monografii, neofita Julian Klaczko, mógł być w jakiś sposób bliski pobożnemu i narodowemu Żydowi – Józefowi Chazanowiczowi, któremu, jak też sądzę, musiała być zupełnie obca myśl o książce gdziekolwiek – niepotrzebnej.

4.

Przy pisaniu tego tekstu korzystałem ze źródeł żydowskich napisanych po hebrajsku (jest to też język publikacji publicystycznych Chazanowicza i znanej mi korespondencji). Te zaś źródła nie wspominają o kontaktach dra Józefa Chazanowicza z Polakami (może miał ich wśród swoich pacjentów?), nie wspominają też, czy – i jak – władał językiem polskim (na co dzień prawdopodobnie posługiwał się żydowskim i rosyjskim), w jakiej mierze był obyty z kulturą polską. Znana mi literatura przedmiotu daje świadectwo jego olbrzymiego wysiłku intelektualnego i materialnego na rzecz kultury hebrajskiej i żydowskiego odrodzenia narodowego – podjętego na ziemi polskiej.

Józef Chazanowicz
(Białystok)

ŻYDOWSKA BIBLIOTEKA NARODOWA W JEROZOLIMIE¹

Co długo ma trwać, powstaje wolno.
Schopenhauer

Kiedy przed laty powziąłem plan założenia w Jerozolimie Biblioteki Narodowej, miałem przed oczyma taką oto wizję przyszłości: Kolonizacja Palestyny przyjmuje imponujące rozmiary. Nowe życie wstępuje w cały kraj. Handel i rzemiosło, sztuka i nauka wychodzą naprzeciw wspaniałemu okresowi rozkwitu. Jerozolima zaś, nasze utęsknione miejsce, staje się metropolią kulturową pierwszej rangi. Na jednej z najpiękniejszych ulic miasta wznosi się potężna budowla, dumna i wzniosła, budowla, której wnętrze kryje w sobie zgromadzone skarby ducha ludu żydowskiego. A każdy, kto chce poznać nasze pisma, nasze dzieje, jakiś wytwór żydowskiej nauki bądź żydowskiej sztuki, i tym podobne, ten odwiedza naszą Bibliotekę Narodową w Jerozolimie i znajduje tutaj to, czego szukał, w jakimkolwiek języku by zapragnął..

Jak już powiedziałem, taką mniej więcej wyobraziłem sobie perspektywę, gdy się zabierał za to dzieło, które od tamtej chwili stało się treścią mego życia. Teraz zaś ku mojej największej radości i satysfakcji widzę, iż ten wytwór mojej wyobraźni stopniowo przyjmuje namacalny kształt. W jerozolimskiej Bibliotece Narodowej znajduje się obecnie ponad 15.000 woluminów hebraików i judaików. Są wśród nich obrazy, ryciny i inne drogie dzieła sztuki. Tak, mogę śmiało powiedzieć: ta Biblioteka już dziś wyznacza żydowskie centrum kulturalne Jerozolimy; a w jej pomieszczeniach wśród zwolenników wszystkich stronnictw panuje zgoda. W Bibliotece odbywają się odczyty, które mają ogromne znaczenie dla podniesienia poziomu kulturalnego naszych braci w Świętym Mieście.

¹ „Die Welt”, 1899, nr 48, s. 5.

Do tej pory wszystko, co zostało uczynione, napełniało mnie najlepszymi nadziejami na przyszłość. I choć liczba książek jest jeszcze stosunkowo nieduża, a niektóre cenne i kosztowne dzieła wciąż czekają na pozyskanie, nie ma to jednak większego znaczenia w przypadku takiej instytucji, do której w stopniu szczególnym odnosi się przysłowie: „Początki zawsze są trudne”.

Co jednak przysparza mi trosk, to okoliczność, iż Biblioteka Narodowa ciągle jeszcze nie posiada swojego miejsca. Gdy pomyślę, jakich nieuniknionych szkód doznają książki podczas częstych przenosin Biblioteki po wyboistych uliczkach, to ogarnia mnie głęboki smutek.

Dotychczas na cele Biblioteki Narodowej z datków kilku sympatyków wpłynęło 5471 franków. Jak widać, śmiesznie mała to kwota. Oczekuję wszelako, że idealisci – synowie naszego ludu – wesprą to dzieło i że mocnym wsparciem materialnym pomogą postawić je na nogi. Zaprawdę, bardzo to dzisiaj ważne, aby ten lud, który tak ochoczo pracuje nad założeniem swojego domostwa, zatroszczył się nieco także o rozproszone zabytki swej kultury. Nie warto, moim zdaniem, wiele się rozwodzić o znaczeniu tej instytucji, podobnie jak o konieczności stworzenia żydowskiej galerii obrazów. Przy tej okazji chciałbym jednakże zwrócić uwagę wszystkich Żydów usposobionych przychylnie wobec swego narodu na nieodzowną konieczność jak najszybszego zakupu własnego domu dla żydowskiej Biblioteki Narodowej w Jerozolimie.

Ja swojej sprawie jak dotychczas pozostaję wierny. Ale niechby przyszli inni i podchwycili tę ideę. Nie można przecież dopuścić, by kolejne pokolenia z zawstyżeniem myślały o swoich przodkach.

Białystok, w listopadzie 1899 roku
Dr Józef Chazanowicz

Tłum. Aleksandra Burdziej

Z tekstów „Die Welt”

U DOKTORA JÓZEFA CHAZANOWICZA¹

W felietonie opublikowanym na łamach „Hazefirah” pewien ukryty pod pseudonimem autor opisuje swoją wizytę w Białymstoku u doktora Józefa Chazanowicza, znanego syjonisty i założyciela Biblioteki Narodowej w Jerozolimie. Rozmowa, jak można było tego się spodziewać, obracała się wokół Biblioteki, największego dokonania, któremu człowiek ten poświęcił cały swój żywot, wypełniony niestrudzoną pracą i ofiarnością. Z radością pełną dziecięcej szczerości pokazywał on gościowi zdobyte do swej kolekcji bezcenne stare druki żydowskie i z zachwytem opowiadał o wysiłkach, jakie towarzyszyły ich zdobyciu. Następnie zaczął mówić o ostatnim kongresie, na którym, jak wiadomo, mimo swej pełnej oddania miłości do „Syjonu”, ku zaskoczeniu wszystkich, którzy go znają i głęboko poważają jako wzór idealnego syjonisty, zagłosował za projektem wschodnioafrykańskim.

„Ostatni kongres – powiedział – był dla mnie ciężkim doświadczeniem. Bardzo dotknęła mnie świadomość, iż jest nas niewiele i że prawie nie zasługujemy na miano narodu. Herzl to jedyny człowiek, który przewyższa wszystkich swych przeciwników i patrzy bardzo, bardzo daleko. Niektórzy z owych młodych gaduł z powodu mojego głosowania wołali na mnie w Bazylei *Zdrajca!* Ja jednak podporządkowałem się komuś większemu, Herzlowi, i sądzę, że to on wie lepiej niż wszyscy syjoniści naszego kraju, co przysparza nam biedy. Niechby choć jeden z nich spróbował tak pracować jak on; samym przecież gadulstwem, którym niejeden z nich w Bazylei się wyróżniał, nie pomożemy naszemu ludowi. Rzecz jasna łatwiej było powiedzieć *nie* aniżeli *tak*, tak jak łatwiej jest wobec ubogich naszego ludu stać bezczynnie, niż im pomóc. Nie wyrzekłem *tak* z lekkim sercem. Tamtego dnia nie tknąłem jedzenia, nocą zaś nie zmrużyłem oka. Powiedziałem sobie jednak, że my

¹ „Die Welt” 1903, nr 44, s. 3.

– syci – nie mamy prawa lekką ręką decydować o czymś, co ciężko dotyka głodnych i nędzarzy. Gdzie istnieje zagrożenie życia, tam profanowany jest szabat i Jom Kippur i nie szanuje się Tory ani ziemi. Niektórzy z nich nieustannie wołają: kultura! kultura! A gdy przychodzi do nich ktoś taki jak ja, który poświęca się dla kultury żydowskiej i zabiega o założenie w Jerozolimie Biblioteki Narodowej, wówczas nikt się o to nie troszczy. Dają się zbyć obietnicami. Z tysięcy syjonistycznych związków ledwie dziewięćdziesiąt wypełniło obowiązek, podjęty w Mińsku i w Bazylei, by trzema rublami rocznie wspierać Bibliotekę. Gdybym mógł wasze zapewnienia o przychylności („Jejascher Koach”)², które po dziś dzień otrzymuję, zamienić na kopiejkę, może wówczas byłoby możliwe doprowadzenie mojego rozpoczętego dzieła do końca.

Owi ‘płaczący pochlebcy’ przypominają mi kobiety głośno lamentujące nad dzieckiem, które martwe przyszło na świat, podczas gdy lekarze spokojnie starają się przywrócić mu funkcje życiowe. Któż wtedy więcej pożytku przyniesie – kobiety czy lekarze? Słyszycie?...”

Wtedy doktor Chazanowicz zerwał się na równe nogi i gniewnie zawołał: „Nigdy nie staniemy się narodem; jedynie handlarzy starymi ubraniami posiadamy!”. Pokazał gościowi broszurę, która zawierała historię rozwoju Biblioteki Frankfurckiej, i wyliczył dobroczyńców, którzy wspierali ją okazałymi datkami; tymczasem on pozostawiony jest sam sobie bez najmniejszej pomocy. Mówił o „Mizrachi”, w którym zna pełnych poświęcenia i woli czynu mężczyzn, i o inteligencji, która naszemu ludowi niewiele dotąd przyniosła pożytku, ale za to domaga się dla siebie roli przywódczej. On zaś jest już w takim stopniu wyczerpany, iż byłby gotów pozostawić tę sprawę sobie samej i innym. Ma do wyrównania znacznie większe rachunki z różnymi księgarzami, a nadto dręczy go jeszcze ogromna troska, by coś zaoszczędzić – by swe ostatnie lata móc przeżyć w Jerozolimie.

„Jeden z tych najbardziej gadatliwych delegatów bazylejskich – rzekł potem – nie chciał mi, jako ‘zdrajcy’, podać przy pożegnaniu ręki, gdyż zagłosowałem za Afryką Wschodnią. Dwukrotnie odwiedziłem Palestynę i w żadnym momencie mojego życia nie przestałem myśleć o naszym kraju. Należałem do najpracowitszych propagatorów idei kolonizacyjnej. Dlatego właśnie, ponieważ moja miłość do Syjonu nie jest pustym słowem, nie miałem żadnych wątpliwości, by zagłosować za Afryką Wschodnią, co nawet przy największym sukcesie nie jest w stanie ugasić mej miłości do Syjonu.

² Niech Pan Cię umocni!

Gdyby mi Herzl nakazał spalić Bibliotekę, której oddałem całe me życie, uczyniłbym to z pewnością, o ile mogłoby to przysłużyć się do zapewnienia bezpiecznego domostwa dla tego ludu³. Nic na świecie nie jest istotniejsze niż życie tego ludu i wszystko, co czynię, czynię dla tego ludu”.

Tłum. Aleksandra Burdziej

³ Uwaga: *Volk* – tu: lud. Możliwy: naród. Sprawa niebłaha w kontekście sporów o tożsamość Żydów – ludu, narodu.



Nathanja Sahuwi

ŻYDOWSKA BIBLIOTEKA NARODOWA^{1*}

„Narodem pisma”, „narodem Księgi” nazwali nas niegdyś Arabowie. I choć, generalnie mówiąc, jest rzeczą osobliwą sprowadzanie całej specyfiki kulturowej i znaczenia historycznego danej wspólnoty narodowej do jednej tylko zwięzłej a prostej formuły, to przecież udało się tamtym Arabom scharakteryzować nas krótko i celnie. Nie jesteśmy narodem Księgi tak, jak inne narody są, na przykład, narodem sztuki czy wręcz myślicieli i poetów dlatego tylko, że wydały szereg wybitnych postaci, których działalność pomnożyła dobro ich wspólnoty narodowej. Nasze „Pismo” wyrasta z duszy naszego narodu i cały nasz naród jest nosicielem jego wiecznego piękna i prawdy na przestrzeni wieków i we wszystkich cierpieniach. Ta Księga nad księgami podążała za ludem i prowadziła go przez noc stuleci, przez pustynię barbarzyństwa, jak niegdyś ognisty słup Pana. W Księdze tej każdy członek narodu żył swoim własnym życiem, kształtował i hartował swoje myślenie i cicho snuł swe marzenia. Stara forma służyła każdej nowej treści, a każda nowa forma napełniała się jej starą treścią. Księga ta niosła nam pocieszenie w biedzie i była źródłem radosnego zachwyty w godzinach pokoju i szczęścia. Cierpienie usmierzała swoją wesołością, szczęście zaś otamowywała swoją powagą. Była punktem wyjścia i jednocześnie celem dla wszystkich zmysłów; zagadką i rozwiązaniem dla wszelkiej myśli. Z jej podłoża rozkwitła wielka obfitość duchowych wytworów naszych mistrzów. Filozofię, we wszelkich jej rozgałęzieniach i powiązaniach, matematykę i astronomię, medycynę i higienę, historię i prawo uczeni nasi uprawiali, kształtowali i rozwijali w oparciu o Biblię. Groźny napływ nowych idei odpierali, przyjmując je w taki sposób, iż wszelkie załączki nowej myśli znajdowali w tej starej, giętkiej Księdze. Ci, co w średniowieczu porządkowali księgi, mieli rację, gdy nazwali Pismo Święte Biblioteką. Biblia nie jest jakąś tam księgą czy tylko jedną z ksiąg. Ona jest – Biblioteką. A przy-

¹ * „Ost Und West. Illustrierte Monatsschrift für Modernes Judentum” 1902, nr 2, s. 101-108.

najmniej Biblioteką narodu żydowskiego. Cokolwiek stworzono, gdy chodzi o dzieła umysłu i fantazji, w niej znajduje swój załączek, podobnie jak cała roślina z łodygą, kwiatem i liśćmi mieści się w swoim ziarnie. Tak też każdy Żyd posiadał swoją Bibliotekę, choć częstokroć jedynie w wymiarze duchowym. Spisana na zwojach nauka była szacownym dobrem, które znajdowało się w posiadaniu wszystkich gmin, wszystkich uczonych i bogaczy, a także wielu spośród tych, którzy swój wolny czas uświęcali przepisywaniem świętych słów. Dopiero sztuka drukarska obdarowała tym dobrem także masy. Kiedy Daniel Bomberg wydrukował Stary Testament z objaśnieniami Rasziego, Kimchiego, Abrahama ibn Ezry, Gersonidesa i innych komentatorów, zapotrzebowanie wzrosło ogromnie. Wielka liczba drukarzy książek, o których działalności dowiedzieliśmy się dopiero w ostatnim stuleciu z hebrajskiej typografii, obok Biblii, przetłumaczonej na większość języków, rozpowszechniała w przekładach hebrajskich także liczne dzieła naszych mędrców pisane po arabsku.

Doprawdy zebranie wszystkich tych skarbów nie mieściło się Żydom w głowie. Brakowało im przecież podstawowych warunków do założenia biblioteki – bezpieczeństwa i spokojnego posiadania ojczyzny. Zawsze byli oni tułaczami. Nawet gdy na czas dłuższy mogli się gdzieś zatrzymać, straszyl ich zły sen o prześladowaniach. Brakowało im jakiegoś centrum, do którego zmierzałyby wszystkie ich wysiłki i dążenia. Istniała tylko ta jedność, którą wytworzyły nauka i wspólny los. Podczas gdy klasztory, uniwersytety i moiżni pasjonaci zgromadzili wielkie zbiory książek i rękopisów, w tym także dzieła hebrajskie, gminy żydowskie oraz pojedynczy ludzie bogaci niewiele mogli uczynić. A gdzie Żydom udało się zgromadzić większe zbiory biblioteczne, wnet padały one czymś łupem. Dopiero na początku XVIII wieku dochodzi do nas wieść o wielkiej bibliotece żydowskiej, którą stworzył naczelnny rabin Pragi Dawid Oppenheimer. Nie pozwolono mu zatrzymać owych skarbów niestrudzonej pracy i skierowanej w przyszłość wiedzy. Musiał on przenieść bibliotekę do Hanoweru, gdyż praski cenzor był okropnie zatroskany o bezpieczeństwo swego kraju. Zbiór zawierał jednak wiele dzieł opublikowanych w Turcji. A w Turcji drukowano przecież także książki, które kryły w sobie treści złośliwe wobec chrześcijaństwa i niebezpieczne. Jednakże Oppenheimer pozostał wierny swemu dziełu. W roku 1711 mógł powstać osobliwy katalog wszystkich tych tytułów, których Oppenheimer nie posiadał. Gdy zmarł w roku 1737, miał on za sobą życie wypełnione rzetelną pracą. Nie dane mu było jednak rozkoszować się owocami swych wysiłków. Musiało dopiero upłynąć całe stulecie, by to szczególne bogactwo nauki przyniosło Żydom błogosławieństwo. Dzieje tej biblioteki to obraz historii naszego cierpienia. Długie dziesięciolecia musiała ona przenosić się z miejsca na miejsce, z jednego kraju

do drugiego. Nigdzie nie chciano jej przyjąć. Johann David Michaelis, najznajmniejszy orientalista tamtych czasów, pisał: „Doprawdy, dziwiłbym się, gdyby wśród tak bogatych Żydów było tak niewiele patriotyzmu dla swojego ludu, iż biblioteka nie znalazłaby żydowskiego kupca, który przekształciłby ją w publiczną”. Miał prawo się dziwić! Patriotyzmu rzeczywiście brakowało wśród bogatych Żydów XVIII wieku. „Oświecenie” zaczęło już wówczas zaciemniać ich żydowskie serca, zaś w XIX wieku czynił to żydowski liberalizm, który tym samym jest, co brak tolerancji i zrozumienia wobec wszystkiego, co żydowskie. Na próżno Leopold Zunz odwoływał się do serc i napominał wypełnione frazesami uszy. Dawid Friedländer chciał założyć spółkę akcyjną, by ratować bibliotekę. Jednak udało mu się rozproszyc niewiele świadectw udziałowych, wartych 50 talarów każde. Żydzi nie byli gotowi oddać złamanego grosza na ten rodzaj „makulatury”. I dlatego ten wspaniały zbiór powędrował w 1829 roku do Oksfordu, gdzie jest jedną z ozdób Biblioteki Bodleiańskiej.

Podobny los spotkał późniejsze zbiory. Ogół Żydów w tym trudnym okresie reform prowadzących do osłabienia tożsamości żydowskiej nie miał ani czasu, ani zrozumienia dla idei gromadzenia książek. Poszukiwanie przez Żydów nowej drogi angażowało wszelkie ich siły. Skoro dla emancypacji, tego daru Danaów, chciano zerwać z przeszłością, jakież znaczenie mogło mieć duchowe dziedzictwo dawnych czasów? Niewielu było tam twórców żydowskiej nauki. Niewielu, a jeśli już, to zrozpaczonych. Zniechęcony i zasmucony wstrętnym zamieszanym wokół swej osoby, wycofał się Leopold Zunz. Było tylko szczęśliwym zrządzeniem losu, iż udało mu się skierować do druku swoje dzieła. Berlińska gmina żydowska, z której wnętrza wyrosła żydowska nauka, założyła bibliotekę dopiero w 1902 roku. Tam, gdzie Moritz Steinschneider pozostawił swój dorobek, z którego przez stulecia czerpać będą mogły badania literackie, pieniądze znajdują się tylko na pełne przepychu budowle sakralne wyznania możeszowego...

Trzeba było dopiero uderzenia szerzącej się wbrew jakiegokolwiek logice nienawiści do Żydów, by żydostwo – prawie obumarłe wskutek całej tej kuracji reformatorskiej – przywrócić do życia. Stoimy dziś u progu nowej ery, z nadzieją i obawami. Chciano nas zniszczyć, lecz wtedy obudziła się nasza duma i nasza świadomość narodowa. I to ona ma odrodzić przeszłość z wszystkimi jej skarbami ducha i przykładami pogardy dla śmierci. Jak dojrzały owoc na ziemi spoczywają przed nami kulturowe dokonania naszych przodków. Pragniemy i musimy je podnieść i zabezpieczyć – każdy Żyd tak, jak potrafi, w najwyższym zaś stopniu gmina.

Naród natomiast musi mieć Bibliotekę Narodową.

Powinna być ona znakiem naszej jedności i wspólnoty naszego stanu po-

siadania. Tam, gdzie niegdyś była nasza ojczyzna, gdzie ta Księga z plemion wytopiła kruszec wyższej jedności naszego narodu, gdzie podczas dwutysiącletniej nocy diaspory znajdowało się jego duchowe centrum – tam i tylko tam ma ona prawo powstać: w Jerozolimie! Ki mizion theze thora ud'war adonai mijeruscholajim.

Takiej to idei poświęcił swoje życie doktor Józef Chazanowicz. Z właściwym naszemu narodowi żelaznym uporem, z najgorętszą miłością do swojego ludu realizuje on swój plan. Swoje dzieło prowadzi od lat dziesięciu. Długo był sam, ale nie tracił nadziei. Nie chciał go słuchać jego naród, ale on nie przestawał wołać i – działać. Pragnął dźwigać to brzemie tak długo, aż budząca się świadomość i narodowa duma zdejmą je z niego albo tylko uczynią lżejszym. Poświęcił wszystko, co posiadał, wszystko, czego się dorobił wycieńczającą praktyką lekarską. Najpiękniejszą nagrodą są dla niego książki. Jego pogoń za nowymi skarbami nigdy się nie kończy. Żadna piwnica nie jest mu zbyt głęboka, żadne poddasze zbyt wysokie, żadna skrzynia zbyt brudna – Chazanowicz jest w Białymstoku wszędzie tam, gdzie znajdzie się jakaś książka, której on nie posiada. Biada pacjentowi, w którego pobliżu trafi się taka książka. Musi on wówczas cierpieć podwójnie. Na temat jego zbierackiej pasji powstało już całe mnóstwo anegdot. Pozostał ponoć kawalerem, by zaoszczędzić na czasie, kłopotach i pieniądzech. Jego marynarka jest znoszona. A wielu utrzymuje, że nowy garnitur kazał sobie uszyć dopiero wtedy, gdy wybierał się na kongres syjonistyczny do Bazylei...

Nie jest on jednak jakimś bibliofilem, który gromadzi książki bez myśli wyższej. Jest natomiast znakomicie przygotowanym bibliografem, który szuka z wyczuciem znawcy i który ma do dyspozycji całe instrumentarium swojego fachu – rozległą znajomość naszego piśmiennictwa. A przy tym nie ogranicza się do książek. Zbiera wszystko, co dotyczy żydostwa: broszury i statuty związkowe, odezwy i pisma okolicznościowe, drzeworyty, fotografie, medale, antyki, wizerunki żydowskich uczonych, dzieła sztuki, księgi rytualne i wiele innych.

W ten sposób pracuje od lat dziesięciu. Podczas wielu podróży do kraju naszych przodków dojrzewała w nim ta wielka myśl o zasobnej Bibliotece Narodowej, którą należałoby następnie rozszerzyć o Muzeum Narodowe. W 1892 roku dokonał pierwszej wysyłki książek. I to był kamień węgielny pod Bibliotekę.

Czterysta lat minęło, odkąd Żydzi opuścili słoneczne pola swej drugiej ojczyzny – Hiszpanii. Biblioteka winna zatem nosić imię tego człowieka, który oddał wszystko dla swego ludu i który skarb swoich przekonań niósł z kraju do kraju. Człowiekiem tym jest Don Isaac Abarbanel, o którym syn jego po-

wiedział, iż „leczył rozdarcia, cierpiących ratował przed przemocą ich wrogów i – jako tarcza i puklerz – bronił ich przed strasznymi lwami”.

Udało się więc Chazanowiczowi zgromadzić ponad 18.000 tomów, które jedynie w małym stopniu są dziełami treści ogólnej: główny zrąb tworzą hebraica i judaica. Z satysfakcją – ale i z bólem – może on samemu sobie przypisać indywidualną zasługę w zgromadzeniu tych ksiązek. Stało przy nim niewielu, jak Mocatta, który podarował jedną szafę z cennymi dziełami anglojęzycznymi, prezentującymi dogłębnie piśmiennictwo palestyńskie.

W każdym razie są to dopiero tylko początki. Jeszcze półtora roku temu brakowało Instytutowi własnego domu. Ale także tutaj dokonał się już postęp. Piękny projekt wprawnego architekta urzeczywistniony został na razie tylko w minimalnym stopniu. Przy ul. Konsularnej w Jerozolimie ma być wzniesiony Dom Ducha. W dwóch potężnych skrzydłach obok obszernej czytelnicy znajdzie się także przestrzeń przeznaczona na wykłady i zebrania. 150 tysięcy franków kosztować będzie ta budowla. Ale środki na to przychodzą bardzo skromne. Składki zbierano w żydowskich ośrodkach w Paryżu, Londynie, Frankfurtu nad Menem, Berlinie. Wystarczyły one zaledwie na to, by wznieść prawe skrzydło. W tym roku większej subwencji udzielił także kongres syjonistyczny. Jednakże takie dzieło jak Biblioteka Narodowa powinno być sprawą nie jednej partii, lecz wspólną ideą całego narodu żydowskiego. Biblioteka ma być nie ukrytym skarbem, lecz życiodajnym sanktuarium, które wniesie światło i naukę do ciemności i ubóstwa Syjonu, z którego niegdyś owo światło i nauki rozlały się po całym świecie. Słowa legendarnego króla egipskiego Ozymandiasa, wypowiedziane u Diodora Sycylijczyka – przypuszczalnie napis w Ramesseum – powinny lśnić także nad jego wejściem. Pokarm dla ducha powinien skrywać ów Dom Ludu, lekarstwo dla duszy. I wówczas objawi się błogosławiona moc książki. Pośród zmarniałego i lichego żydostwa Jerozolimy stoi Biblioteka jako znak jedności i pokoju. Powstało duchowe centrum, gdzie duch przeszłości winien zrodzić – i zrodzi – przyszłych Żydów.

Dla całego ludu praca nad Biblioteką winna jednak stanowić radosny wyraz wspólnoty, wyraz nowo obudzonego poczucia narodowego i dumy z korzeni. Zabezpieczenie więc budynku dla Biblioteki, jak i jej wyposażenie każdy więc powinien uznać za swój honorowy obowiązek. A choć nie ma u nas takiego prawa, które nakazywałoby dostarczanie bibliotece egzemplarza obowiązkowego każdego wydanego dzieła, powinna to być niepisana zasada każdego żydowskiego pisarza. Gdy wyprzedawano bibliotekę Oppenheimera, nie był to jeszcze czas idei żydowskiej Biblioteki Narodowej. Daremnie liczył Michaelis na żydowski „patriotyzm”. Obudził się on dopiero teraz. Miłość do naszej narodowości i do starej ojczyzny znów zapuściła korzeń w żydowskich sercach.

Oby więc nowo powstająca Biblioteka była pierwszym symbolem naszej jedności, świadectwem naszej zbiorowej pracy duchowej w minionych tysiącletnicach oraz forum wspólnej nadziei skierowanej w przyszłość.

Thum. Aleksandra Burdziej

181

Thum. Nathan: Die jüdische Nationalbibliothek.

...und die gewöhnliche Schicht nicht. Während die Klöster und Universitäten und die Bibliotheken der Fürsten pompöse und kunstvoll angelegte, auch bauliche Werke, zusammenzusetzen ließen der jüdischen Gemeinde, wurden sie bald zur Last der Diogenen.

Ein bei Beginn der 18. Jahrhunderts konnte nur die Klause einer kleinen jüdischen Synagoge, die der Oberlehrer von Prag, David Oppenheimer, besaß, die einzige Bibliothek der jüdischen Gemeinde in Prag sein. Die Synagoge selbst war im Jahre 1781 durch ein Feuer zerstört worden. Die jüdische Gemeinde in Prag hatte eine kleine Bibliothek, die der Oberlehrer von Prag, David Oppenheimer, besaß. Diese Bibliothek war im Jahre 1781 durch ein Feuer zerstört worden.



Die jüdische Nationalbibliothek.

...durch diese die jüdische Nationalbibliothek zu errichten, hat sich die jüdische Gemeinde in Prag entschlossen, die jüdische Nationalbibliothek zu errichten. Diese Bibliothek wird die jüdische Nationalbibliothek sein.

Die jüdische Nationalbibliothek.

182

Thum. Nathan: Die jüdische Nationalbibliothek.

...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben.



David Oppenheimer.

...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben.

181

Thum. Nathan: Die jüdische Nationalbibliothek.

...Was es auch bei uns sein mag, so ist es doch ein Werk, das die jüdische Gemeinde in Prag zu errichten, hat sich die jüdische Gemeinde in Prag entschlossen, die jüdische Nationalbibliothek zu errichten.

„Höre Israel“.

...Was es auch bei uns sein mag, so ist es doch ein Werk, das die jüdische Gemeinde in Prag zu errichten, hat sich die jüdische Gemeinde in Prag entschlossen, die jüdische Nationalbibliothek zu errichten.

„Höre Israel“.

...Was es auch bei uns sein mag, so ist es doch ein Werk, das die jüdische Gemeinde in Prag zu errichten, hat sich die jüdische Gemeinde in Prag entschlossen, die jüdische Nationalbibliothek zu errichten.

„Höre Israel“.

182

Die jüdische Nationalbibliothek.

...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben.



Die jüdische Nationalbibliothek.

...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben. ...Die Volk aber muss ein Nationalbibliothek haben.

Bogdan Burdziej
(Toruń)

IZAAK CYLKOW – TŁUMACZ STAREGO TESTAMENTU, POPZEDNIK MIŁOSZA

Pamięci Anny Kamińskiej

W przedmowie do *Księgi psalmów* pośród okoliczności leżących u genezy przekładu Czesław Miłosz wymienił uzyskanie mikrofilmu Biblii dwujęzycznej, hebrajsko-polskiej, wydanej w Warszawie i Krakowie na przełomie XIX i XX wieku*. O jej istnieniu poeta dowiedział się od swego kolegi z uniwersytetu w Berkeley, prof. Alfreda Tarskiego. Urodzony w Warszawie w 1901 roku w rodzinie żydowskiej, mógł Tarski jeszcze jako dziecko zetknąć się z ową Biblią, a może także z jej tłumaczem, albo też zapamiętał i Biblię, i tłumacza z rodzinnych opowieści. Rozumiejąc wagę znaleziska i doceniając piękno przekładu, Miłosz pisał: „Najwyraźniej praca całego życia, przedsięwzięta przez człowieka, o którym nie można znaleźć danych w żadnych encyklopediach, trwa jako samotny monument na cmentarzysku polskich Żydów”¹.

¹ *Artykuł niniejszy miał swój pierwodruk w miesięczniku „Znak” (1988, nr 5-6, s.17-34) i był pierwszym po II wojnie światowej zarysem biografii wybitnego kaznodziei i tłumacza. Został następnie przedrukowany przez redaktora Piotra Pazińskiego w piśmie „Midrasz” (2006, nr 2, s. 9-16). Obecna publikacja zachowuje główny zrąb tekstu pierwotnego, ale go wydatnie poszerza o nowe materiały źródłowe, natomiast w przypisach uwzględnia późniejszą literaturę przedmiotu, w szczególności studia ogłoszone w pracy zbiorowej: *Izaak Cylkow (1841–1908). Życie i dzieło*, pod red. Michała Galasa, Wydawnictwo Austeria, Kraków – Budapeszt 2010 (tu: Agnieszka Jagodzińska, „Brat mój, człowiek kosmaty, a ja człowiekiem gładkim” – o ewolucji stosunku Żydów postępowych do tradycyjnych, s. 11-37; Zofia Borzymińska, *Izaak Cylkow – postać z „krajów snów uroczych”*, s. 39-55; Eleonora Bregman, „Złota Księga” Wielkiej Synagogi w Warszawie, s. 57-67; Maciej Tomal, *Izaak Cylkow – tłumacz poezji liturgicznej*, s. 71-81; Michał Galas, *Reforma judaizmu w kazaniach i mowach Izaaka Cylkowskiego*, s. 83-93; Piotr Paziński, *Biblia dla Żydów polskich – projekt Izaaka Cylkowskiego*, s. 95-118). Na uwagę zasługuje też nota biograficzna (bez tytułu) pióra Henryka Halkowskiego w tomie: *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, tłumaczenie Izaak Cylkow, Kraków 2006, s. I-VII.

Kilka lat później, w przedmowie do *Księgi pięciu megilot*, uzupełniał poeta wiadomość o tajemniczym do tej pory tłumaczu „dr. J. Cylkowie”, przedrukowując z przedwojennego tomu *Polskiego Słownika Biograficznego* jego życiorys pióra wybitnego historyka żydowskiego, profesora Majera Bałabana². Mając już rozeznanie w biografii Cylkowa, nie ustrzegł się Miłosz wkrótce potem (w rozmowie z Ewą Czarnecką) od błędnego przypisania mu godności rabina Warszawy³.

Kim zatem był Izaak Cylkow? Pytanie to nurtowało Miłosza, intryguje też czytelnika jego biblijnych przekładów, a szczególną powinnością obarcza historyków i biblistów. Nie mając ambicji ani uprawnień, by jednych i drugich z tej powinności odciążyć, postanowiłem jeszcze w 1985 roku na własną rękę odbyć eseistyczną podróż śladami „samotnego monumentu”.

Wspomniany biogram pióra Bałabana, krótkie hasło w *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej* PWN oraz w *Encyklopedii Katolickiej* KUL⁴ – to bodaj wszystko, co napisano o Cylkowie w ciągu półwiecza, do chwili, gdy natrafił na niego Miłosz. Autorowi *Ocalenia* należy zatem przypisać zasługę wydobycia z niepamięci jego osoby i dzieła.

Odnalazłem dwujęzyczną Biblię Cylkowa w Bibliotece Jagiellońskiej i w warszawskiej Bibliotece Narodowej. Jeden jej tom opatrzony był autografem tłumacza, wyrytym na pieczęci i odcisniętym w niebieskim atramencie: „Dr J. Cylkow”⁵ – pochyłe, drobne litery, kształtne i czytelne. Trwały ślad jego ręki.

Zmarł w Warszawie w 1908 roku. Na cmentarz przy ulicy Okopowej, jedyny, jaki ocalał z zagłady miasta czasu ostatniej wojny, odprowadziła go – jak pisze Bałaban – cała gmina żydowska i rzesze chrześcijan. Tu leży Majer Bałaban, biograf Cylkowa, tu – Samuel A. Poznański, jego następca na kazal-

Profesor Eugenii Prokop-Janiec z UJ w Krakowie dziękuję za pomoc, jaką mi okazała w 1985 r. Zob. Cz. Miłosz, *Przedmowa tłumacza*, w: *Księga Psalmów*, tłum. z hebrajskiego Cz. Miłosz, Paris 1981, s. 46.

² Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: *Księgi pięciu megilot*, tłum. z hebrajskiego i greckiego Cz. Miłosz, Paris 1982, s. 13-16; M. Bałaban, *Izaak Cylkow*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4, Kraków 1938, s. 122-123.

³ Zob. E. Czarnecka, *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, [b.m.w.] 1984, s. 229-230.

⁴ *Wielka Encyklopedia Powszechna* PWN, Warszawa 1963, t. 2, s. 659; *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 3, Lublin 1979, szp. 287-289 (autor hasła, ks. Feliks Gryglewicz, pisze: „Cylkow był dobrym znawcą języka hebrajskiego, przekład jego jest dokładny, napisany pięknym językiem polskim, a komentarz wyrazem poglądów ówczesnej egzegezy protestanckiej”). Cylkowa nie notuje *Encyclopedia Judaica*, t. 5.

⁵ „Niejasne tylko dla mnie, dlaczego na kartach tytułowych swoich przekładów figuruje jako *Dr J. Cylkow*, podczas gdy Bałaban podaje jego imię jako Izaak, a więc zaczynające się od litery I” – Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: *Księgi pięciu megilot*, s. 14.

nicy warszawskiej synagogi. Ilu spośród pochowanych tu Żydów słuchało kazań błogosławionej pamięci Izaaka Cylkowa? W ilu z nich miałbym świadków jego działalności?

We wrześniu 1987 roku jestem w Bieżuniu. Dawne miasteczko pomiędzy Sierpcem a Żurominem, dziś przez historię zdegradowane do roli wsi. Tu urodził się Mojżesz Aron Cylkow (1813–1884), tu w 1841 roku przyszedł na świat jego syn Izaak. Założony w XIV wieku, dopiero w połowie XVIII dał Biezuń gościnę sporej grupie Żydów. Właścicielem dóbr biezuńskich był podówczas Andrzej Zamoyski, urodzony tu w 1716 roku, późniejszy kanclerz wielki koronny, który po złożeniu urzędu powrócił do rodzinnego miasta.

Rozmawiam ze Stefanem Gołębiowskim (urodzonym i zmarłym w Bieżuniu: 1900–1991), znanym poetą i wybitnym tłumaczem Horacego. O Cylkowie nie słyszał, chętnie natomiast opowiada o biezuńskich Żydach sprzed wojny. Wielu mieszkało w drewnianych domkach wokół pięknego i rozległego rynku. Domki przetrwały wojnę nienaruszone, ich mieszkańcy zaś zginęli niemal wszyscy. Nikt nie pamięta, nikt nie zdążył policzyć – ilu. Prócz tych domków nie ma już świadków istnienia żydowskiej wspólnoty. Miejscowe muzeum nabyło ostatnio zwój Tory i świecznik. Dawna bóżnica pełni dziś rolę kina. Inna, drewniana, którą mogli pamiętać Mojżesz Aron Cylkow oraz jego syn Izaak, zawaliła się jeszcze w 1872 roku. Nie ma też śladu po żydowskim cmentarzu. Hitlerowcy powyrywali płyty nagrobkowe i ułożyli z nich nieopodal drogę. Podzielił Biezuń i jego mieszkańcy los „żydowskich miasteczek”, o których pisał niegdyś Antoni Słonimski.

W pierwszych latach panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego, w czasie gdy kanclerz Zamoyski walczył na sejmach o reformę państwa, a w swoich dobrach czynszował chłopów, Biezuń liczył około 180 starozakonnych⁶. Spis ludności z 1827 roku podaje ich liczbę: 469 osób. Gdy zaś w połowie XIX wieku liczba ta wzrosła do niemal 800, można już mówić o sporej gminie żydowskiej. W gminie tej wielkim poważaniem cieszył się Mojżesz Aron Cylkow, niespełna dwudziestoletni znawca Talmudu⁷. Ofiarowywano mu godność rabina, ale odmówił. Niestety, nie wiadomo nic więcej o biezuńskim okresie jego życia.

⁶ Zob. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, Warszawa 1880, s. 224-225; L. de Verdmon-Jacques, *Krótką monografią wszystkich miast, miasteczek i osad w Królestwie Polskim*, Warszawa 1902, s. 10; E. Bergman, M. Petsch, *Biezuń. Studium historyczno-urbanistyczne*. Warszawa 1980 (maszynopis w Muzeum Regionalnym w Bieżuniu). E. Bergman, *Izaak Cylkow...*, s. 41.

⁷ Zob. *Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. I: *Szkolnictwo*. Warszawa 1907, s. 79-80 (portret Mojżesza Arona Cylkowa po stronie 78).

W latach trzydziestych przeniósł się do Warszawy, by pogłębiać wiedzę talmudyczną. Tu zaprzyjaźnił się ze znanym kupcem, filantropem i hebraistą, Salomonem Posnerem, który zaproponował mu posadę w swym majątku w Kucharach (w Płońskim). W tamtejszej fabryce sukna i osadzie rolniczej skupił Posner kilkaset rodzin żydowskich, a jako rabin zatroszczył się również o potrzeby religijne współwyznawców⁸. Sam umiarkowany zwolennik oświecenia i asymilacji, w Cylkowie, zatrudnionym wprawdzie jako nauczyciel, a później zarządca lasów, szukał popiecznika i realizatora własnych zamierzeń.

W 1854 roku Mojżesz Aron Cylkow objął po zmarłym właśnie Dawidzie Hilelu Mansfeldzie stanowisko nauczyciela Talmudu w wyższych klasach warszawskiej Szkoły Rabinów. Założona w 1826 roku, przez cały okres swego istnienia, aż do likwidacji (1863) stanowiła zaplecze i wsparcie dla modernizacyjnych przemian w obrębie społeczności żydowskiej, postulowanych i realizowanych przez nieliczną grupę maskilów, twórców żydowskiego oświecenia, tzw. Haskali, na gruncie polskim⁹. W toku pięcioletniego kursu szkoła przygotowywała absolwentów o wykształceniu ogólnym i teologicznym, którzy mieli obejmować posady nauczycieli i rabinów w gminach na prowincji. Takie zadania stawiał szkole jej twórca i wieloletni dyrektor Antoni Eisenbaum (1791–1852)¹⁰. W praktyce jednak konserwatywna większość paraliżowała te zamierzenia do tego stopnia, że żaden spośród 1209 absolwentów nie otrzymał urzędu rabinackiego. Gdy w 1854 roku wychowankowie uczcili drugą rocznicę śmierci Eisenbauma wmurowaniem pamiątkowej tablicy z napisem w języku polskim, a kaznodzieja (i zarazem absolwent szkoły) Izaak Kramstyt wygłosił – również po polsku – uroczystą mowę¹¹, kręgi zachowawcze nader spektakularnie wyrażały swoje oburzenie. Do tej pory bowiem ortodoksi trzymali się hebrajszczyzny, a zwolennicy Haskali i reformy judaizmu przejęli nie tylko idee Mojżesza Mendelssohna, lecz także nobilitowany przez niego język niemiecki (nb. założona w końcu XVIII wieku pierwsza w Warszawie tzw. synagoga postępową do lat 70. XIX wieku zwana była niemiecką).

⁸ O pobycie w Kucharach (dziś: Kuchary Żydowskie) pisze Z. Borzymińska, *Izaak Cylkow – postać z „krajin snów uroczych”*. Zob. A. Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972, s. 129.

⁹ Zob. Aron Sawicki, *Szkoła Rabinów*, *Miesięcznik Żydowski*, 1933, s. 244-274. Antony Polonsky, *Warszawska Szkoła Rabinów: orędowniczka narodowej integracji w Królestwie Polskim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci Profesora Chone Shmeruka*. Kraków 26-28 kwietnia 1999, Kraków 2000, s. 287-307.

¹⁰ Zob. S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961, s. 176-178.

¹¹ Zob. I. Kramstuck, *Mowa miana z powodu postawienia nagrobka na mogile śp. Antoniego Eisenbaum [...] miana dn. 25 czerwca 1855 r.*, w: *Książka zbiorowa ofiarowana Kazimierzowi Władysławowi Wójcickiemu*, Warszawa 1862, s. 161-170.

Nic więc dziwnego, że przejawy polonizacji Żydów warszawskich w tym czasie wywoływały opór i kontrakcję.

Następcą Eisenbauma w Szkole Rabinów został Jakub Tugendhold, zasłużony organizator szkół elementarnych wyznania mojżeszowego jeszcze w początkach Królestwa Kongresowego, umiarkowany zwolennik asymilacji i działacz ruchu oświeceniowego, tłumacz dzieł Mendelssohna na język polski. Za dyrektorstwa Tugendholda rozpoczął w szkole pracę nauczycielską Mojżesz Aron Cylkow, a naukę – jego syn Izaak. W atmosferze ścierających się wpływów różnych orientacji, ortodoksów, chasydów i maskilów, w kręgu oddziaływania zmarłego niedawno uczonego Abrahama Szterna, przez pięć lat pobierał Izaak Cylkow naukę w zakresie przedmiotów ogólnych, języka hebrajskiego, Biblii i Talmudu.

W tym czasie w Warszawie obok wspomnianej synagogi „niemieckiej”, skupiającej większość Żydów postępowych (do roku 1858 kaznodzieją tej świątyni przy ul. Daniłowiczowskiej (Danilewiczewskiej) nr 616 był wybitny mówca, doktor Abraham Meyer Goldschmidt)¹², powstała w 1852 roku pierwsza synagoga „polska”, na Nalewkach. Stanowisko kaznodziei objął Izaak Kramsztyk (1814–1889), który swymi kazaniami wspierał proces polsko-żydowskiego pojednania i dialogu¹³. W ciągu kilku lat ów tempel (jak zamiennie nazywano wówczas synagogę postępową) zdobył wielu zwolenników i członków. Ruch asymilacyjny przybierał na sile, a jego przejawy stawały się coraz bardziej widoczne, również w dziedzinie kultury. Wystarczy wymienić dla przykładu najbardziej zasłużonych, jak Glücksbergowie i Orgelbrandowie – dwa rody wydawców, jak Henryk Merzbach – poeta i wydawca, czy Aleksander Kraushar – adwokat, historyk i poeta. Byli wśród nich także wychowankowie i nauczyciele Szkoły Rabinów.

W takiej atmosferze na świadomego zwolennika reform i asymilacji wzrastał kilkunastoletni Izaak Cylkow. Bliskie musiały mu być idee wyłożone

¹² Zob. A. M. Goldschmidt, *Bericht über Entstehung, Entwicklung Und Tendenze der Synagoge Danilowiczewskastrasse 615 (der deutsche Synagoge genannt)*, Warschau 1858; Sara Zilbersztejn, *Postępowa Synagoga na Daniłowiczowskiej*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, t. 74, 1970, s. 31-57; M. Galas, dz. cyt., s. 68-76.

¹³ „[...] aby więc unarodowienie Żydów tę najwyższą sankcją uzyskało, trzeba było wyprzeć niemczyzną ze schronienia, jakie jej synagoga dawała, należało kazania niemieckie polskimi zastąpić. Zadanie to spełnił Izaak Kramsztyk. Wraz z kilku towarzyszami założył małą synagogę i w niej w święto wielkanocne 10 kwietnia 1852 roku wygłosił pierwsze kazanie w języku polskim” (I. Kramsztyk, *Kazania*, Kraków 1892, s. II (ze wstępu od redakcji). W kazaniu upamiętniającym ofiary manifestacji patriotycznych przed powstaniem styczniowym kaznodzieja mówił: „Nieśmy cześć Bogu w świętej mowie praojców naszych, ale w życiu obywatelskim przywłaszczmy sobie mowę krajową” (*Mowa wygłoszona podczas nabożeństwa za poległych w Warszawie w dniu 27 lutego 1861 r.*, w: *Kazania*, s. 310).

w projekcie reorganizacji Szkoły przez następcę Goldschmidta w synagodze na Daniłowiczowskiej¹⁴, Markusa Jastrowa (1829–1903): „Żydów w Królestwie z ich dotychczasowego anormalnego położenia do normalnego przeprowadzić, to jest uczynić ich Polakami wyznania mojżeszowego”¹⁵. Sam Jastrow już wkrótce da przykład młodemu pokoleniu Żydów, angażując się w polskim ruchu patriotycznym przed powstaniem styczniowym.

W 1859 roku Izaak Cylkow ukończył Szkołę Rabinów i podjął studia w warszawskiej Akademii Medyko-Chirurgicznej¹⁶ (warto dodać, że w tym czasie studentem Akademii był przyszły poeta, Adam Asnyk). Po roku przerwał jednak studia medyczne, by korzystając ze stypendium stowarzyszenia Lomdej-Tora odbyć specjalne studia filozoficzne i teologiczne. Stowarzyszenie to było prywatną fundacją, afiliowaną przy synagodze na Daniłowiczowskiej, a założoną przez grupę wybitnych maskilów warszawskich, między innymi dra Bernharda, Ignacego Bernsteina, Hilarego Nussbauma i Mosesa Wolfsohna. Celem fundacji było przygotowanie młodych Żydów do pracy kaznodziejskiej w synagogach warszawskich i na prowincji. Cylkow był jednym z pierwszych stypendystów Lomdej-Tora. W 1860 roku udał się do Berlina, gdzie zaczął studiować filozofię i równocześnie teologię. Berlin był podówczas głównym ośrodkiem badań judaistycznych prowadzonych w duchu „oświeconym”, aczkolwiek tamtejsza gmina żydowska nie mogła się równać z warszawską co do liczebności. Efektem kilkuletnich studiów był doktorat z filozofii i języków semickich, obroniony na uniwersytecie w Halle na podstawie rozprawy *De cogitatione et existentia, inter se cohaerenribus*. Wiedza zdobyta w Niemczech okaże się przydatna już wkrótce, gdy młody stypendysta powróci do Warszawy i w kwietniu 1865 roku obejmie kazalnice po Jastrowie¹⁷.

Pobyt w Niemczech sprawił, że tak ważny i dramatyczny dla Królestwa okres powstania mógł Cylkow obserwować jedynie z zewnątrz. Zapewne docierały do niego wieści z Warszawy o udziale Żydów w ruchu przedpowstaniowym. Musiał też słyszeć o gorącym poparciu dla dążeń Polaków dwu

¹⁴ W epoce nazwa ta występuje także w formach wariantowych: Daniłowiczowska, Danilewiczowska, Danielewiczowska.

¹⁵ Zob. A. Eisenbach, E. Kozłowski, *Marcus Jastrow*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 11, s. 70–71. Na szczególną uwagę zasługuje monografia: Michał Galas, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Kraków 2007 (wzmianki o Cylkowie – s. 94, 96).

¹⁶ *Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. I: *Szkolnictwo*, Warszawa 1907, s. 114.

¹⁷ „[...] na opróżnioną kazalnice po doktorze Jastrow [...] wybrano na ogólnym zgromadzeniu członków Synagogi doktora filozofii Izaaka Cylkowa po wystąpieniu przez niego z próbnym kazaniem” (s. 34).

wybitnych przywódców religijnych, rabina Dow Beer Meiselsa i kaznodziei Jastrowa. Obok Kraszewskiego i innych przedstawicieli społeczeństwa polskiego Meisels wziął udział w Delegacji Miejskiej oraz w pogrzebie pięciu poległych i innych manifestacjach patriotycznych¹⁸. W październiku 1861 roku na znak solidarności z Polakami nakazał zamknięcie dwu głównych synagog warszawskich, w tym przy ul. Daniłowiczowskiej, gdzie kaznodzieją był Jastrow. Obaj zostali z tego powodu aresztowani i po kilkumiesięcznym śledztwie wydalenii z Królestwa. Zdołali powrócić do Warszawy tuż przed powstaniem. Gdy ono wybuchło, pozostali na uboczu, lecz sympatyzowali z ruchem.

Po zdławieniu insurekcji władze rosyjskie skutecznie ograniczyły aktywność i wpływy obu dostojników. Meisels został poddany policyjnemu nadzorowi i odsunięty od urzędu rabina, Jastrow zaś stracił posadę kaznodziei i jako pruski poddany wyemigrował wkrótce do Niemiec, a następnie do Stanów Zjednoczonych, gdzie poświęcił się pracy naukowej. Dla zwolenników polsko-żydowskiego zbliżenia był to bolesny cios, tym większy, że władze rosyjskie zabroniły kaznodziejom używania języka polskiego, przerywając w ten sposób kilkuletnią tradycję zapoczątkowaną przez Kramsztyka. Sam Kramsztyk, jako poddany rosyjski, został zesłany w głąb Imperium.

W patriotycznym ruchu przed powstaniem, a potem w walce brali udział również niektórzy uczniowie Szkoły Rabinów. Przypłacili to syberyjskim zesłaniem. Wśród dostawców broni dla powstańców znaleźli się nawet dwaj Żydzi z Bieżunia. Zbliżenie obu narodów, ledwie tu zaznaczone, odbiło się echem również w literaturze, przede wszystkim w poezji, w wierszach Aleksandra Kraushara, Adolfa Jakuba Cohna czy Henryka Merzbacha. Na emigracji pisał o tym Norwid w wierszu *Żydowie polscy. 1861*, a w kraju Merzbach układał na Mickiewiczowską nutę swoje przesłanie *Do matki Izraelki*.

Kłęska powstania osłabiła proces polsko-żydowskiego zbliżenia i zniweczyła rodzące się dopiero instytucjonalne jego podstawy. Władze zlikwidowały Szkołę Rabinów, a z synagog wyrzucono kaznodziejów mówiących po polsku. Taką sytuację zastał w początkach 1865 roku Izaak Cylikow, gdy przed ogólnym zgromadzeniem członków synagogi na Daniłowiczowskiej stanął do konkursu na posadę kaznodziei. Konkurentem Cylikowa był młodszy od niego doktor Jecheskiel Caro. Obaj wygłosili próbne kazania, lecz większe wrażenie

¹⁸ Zob. Stefan Kieniewicz, Marian Tyrowicz, *Dob Beer Mejsels*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 20, Kraków 19, s. 387-388. „Po raz pierwszy dopuszczono ludność żydowską w przedstawicielstwie miejskim” – A. Eisenbach, *Kwestia...*, s. 332. Żydów w Delegacji reprezentowali ponadto Mattias Rosen, Dow Beer Meisels i Jakub Natanson. Młodzież żydowska oraz nauczyciele i uczniowie Szkoły Rabinów wzięli udział 8 maja 1861 roku w patriotycznym pogrzebie Sybiraka, Ksawerego Stebnickiego.

na słuchaczach wywarł niedawny stypendysta Lomdej-Tora. W kwietniu 1865 roku Izaak Cyłkow został wybrany kaznodzieją wspomnianej synagogi, a Caro objął urząd rabina w Tczewie i Gniewie (później, od 1891 roku znacznie odgrywać ważną rolę w lwowskiej synagodze postępowej jako jej kaznodzieja)¹⁹. Otrzymany urząd był dla Cyłkova wielkim zaszczytem i równie wielkim zobowiązaniem. Miał on bowiem godnie zastąpić swych wybitnych poprzedników: Goldschmidta, od siedmiu lat związanego z gminą w Lipsku, i Jastrowa, płomiennego rzecznika polsko-żydowskiego pojednania. Ale już na progu działalności kaznodziejskiej czekał Cyłkova bolesny kompromis. Musiał on się bowiem dostosować do nakazu władz i przemawiać w synagodze po niemiecku. Raz jeszcze próbował zaborca powstrzymać polonizację Żydów.

Młody, dwudziestokilkuletni kaznodzieja, obdarzony talentem wymowy i darem przekonywania za pomocą wyrozumiałej perswazji i trafnych argumentów, szybko zdobył zaufanie przywódców gminy i synagogi oraz autorytet u współwyznawców. Wyrazem tego było zaproszenie Cyłkova (z końcem 1868 roku) do udziału w posiedzeniach komitetu synagogi. Jego kazania przyciągały coraz większe rzesze słuchaczy, tak iż z trudem mieścili się w niewielkiej świątyni. W tej sytuacji odżyła idea budowy nowego gmachu, wyrażona jeszcze w 1859 roku przez Ludwika Natansona. Wypadki polityczne lat 1861–1864 uniemożliwiły realizację zamierzeń. W końcu 1870 roku wykorzystując przychyłność władz zawiązał się komitet budowy z tymże Natansonem na czele (4 stycznia 1871 roku prezesem Komitetu został Henryk Natanson)²⁰.

W tym czasie w Warszawie mieszkało 89 tys. Żydów, co stanowiło 33,4 proc. całej ludności miasta (w 1901 roku liczba ta wzrosła do 255 tys., to jest 36 proc.). Trudno dziś odtworzyć obraz życia wewnętrznego tej największej w ówczesnym świecie gminy żydowskiej (Nowy Jork zdystansuje Warszawę pod tym względem dopiero na przełomie wieków). Jeśli można polegać na *Przewodniku warszawskim [...] na rok 1869 W. Dzierżanowskiego*, Warszawa miała wtedy 3 synagogi (na Daniłowiczowskiej, Gnojnnej i Wolskiej), jedną bóżnicę na Pradze przy Targowej, około 150 domów modlitwy, 9 księgarń he-

¹⁹ Zob. M. Bałaban, *Historia lwowskiej synagogi postępowej*, Lwów 1937, s. 135; kazania Kramsztyka i Cyłkova przez długie dziesięciolecie były jedynymi osiągnięciami literatury homiletycznej polskich Żydów; później dorobek ten powiększył rabin lwowskiej synagogi postępowej Samuel Wolf Gutman (1864–1935); zob. tamże, s. 175.

²⁰ *Sprawozdanie z czynności Komitetu Synagogi przy ulicy Daniłowiczowskiej*, rkps Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie, Gmina Warszawska, nr 199, s. 35 nn. (dokładny opis dokumentu zob. Eleonora Bergman, „Złota Księga” *Wielkiej Synagogi w Warszawie*). Zob. też tamże, Księga pamiątkowa sporządzona dla upamiętnienia otwarcia Wielkiej Synagogi Warszawskiej na Tłomackiem, ŻIH, sygn. 112.

brajskich, 11 nauczycieli prywatnych języka hebrajskiego (wśród nich odnajdujemy Mojżesza Arona Cyłkova, zamieszkałego przy ul. Mylnej 2481a), teatr hebrajski na placu Muranowskim oraz jeden tygodnik polskojęzyczny „Izraelitę”²¹. Poza urzędową statystyką pozostały zapewne wcale liczne przejawy życia duchowego chasydów, którzy stanowili zdecydowaną większość zarówno w Warszawie, jak i na prowincji.

W 1872 roku rozpisano konkurs na projekt synagogi. Pierwszą nagrodę zdobył Bronisław Żochowski, jednakże ze względów technicznych do realizacji przyjęto projekt Leandra Marconiego. Zaprojektowana przez niego świątynia miała pomieścić 2200 wiernych. Gmina zadbała o to, by nowa synagoga nie tylko zaspokoiliła potrzeby kultu, ale też pełniła rolę wizytówki warszawskiego żydostwa „postępowego”. Tym chyba można wytłumaczyć wyjątkową hojność w darach na rzecz budowy. Dary te pokryły dwie trzecie kosztów. Dla przykładu: znana rodzina Natansonów ofiarowała na budowę Arki Przymierza cedry libańskie sprowadzone z Bliskiego Wschodu. 26 maja 1876 roku (wedle kalendarza hebrajskiego – 3 dnia Siwan 5636) odbyła się uroczystość wmurowania kamienia węgielnego. Wedle słów kronikarza tego wydarzenia, obecni podpisali dokument w języku polskim zawierający historię przedsięwzięcia i takiż dokument w streszczeniu hebrajskim. W okolicznościowej mowie wypowiedział Cyłkow po polsku znamienne słowa: „Tak, będzie on [przybytek Boży, tj. synagoga – przyp. B. B.] pierwszą poważną rękojmą, że nadejdzie nareszcie i dla nas czas, w którym nasza służba Boża przestanie być pobudką do szyderstw i urąganiań, ale będzie raczej źródłem szacunku i poszanowania dla religii naszej. Będzie ten dom Boży ustawicznym napomnieniem dla współwyznawców naszych, aby uwolnili nareszcie wyznanie swoje od pogardy, która na nim tak długo ciążyła, aby zatarli nareszcie ślady dawnego wychowania i dawnych nawyków – aby modlitwa izraelska przestała być satyrą, a cześć Boża bluźnierstwem”. W kazaniu tym zalecał współwyznawcom „prawdziwą pobożność, która nie zasadza się na drobiazgowych ceremoniach i czczych formułkach, ale która z serca tylko płynie i serca tylko jest wynikiem i wyrazem”²². Był to ideał religijności od-

²¹ Zob. W. Dzierżanowski, *Przewodnik warszawski informacyjno-adresowy na rok 1869*, Warszawa 1869, s. 299. Najnowszy stan badań w tym zakresie podaje fundamentalne studium Eleonory Bergman, „*Nie masz bóżnicy powszechnej*”. *Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku*, Warszawa 2007. O Synagodze na Tłomackim zob. tamże, s. 210-214, o jej stylu architektonicznym s. 305-310; rycina z epoki przedstawiająca inaugurację Wielkiej Synagogi na Tłomackim s. 47.

²² „Nowa Świątynia na Tłomackim przez wyjednanie pozwolenia na przywrócenie kazań polskich wielce się krajowi przysłużyła” – zauważa współuczestnik wydarzenia Hilary Nussbaum, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym*

formalizowanej i uduchowionej, która czerpiąc z tradycji pozostaje otwarta na wpływ czasów nowych²³.

Z początkiem roku 1878 anonimowy autor „Izraelity” pisał o postępie prac przy budowie: „W nowo budującej się synagodze na Tłomackiem, której otwarcie [...] nastąpi na przyszłe jesienne święta, wakować będzie kilka nowych posad rytualnych, jak drugiego kantora, drugiego kaznodziei itd. Kandydaci, o ile wiemy, czynią już nawet w tej mierze zapobiegawcze kroki [...]”. O tyle niepotrzebne, że – jak dodawał – wyboru dokona ogólne zebranie członków nowej synagogi. Wyrażał też nadzieję na koncyliacyjny charakter tej decyzji: „Nie wątpimy zgoła [...], że przyszedł Dom Boży nie będzie już parcjalnym, lecz ogólnym, całą postępową klasę gminy w sobie skupiającym”²⁴.

Momentem prawdziwie przełomowym w życiu religijnym i społecznym warszawskiej gminy starozakonných stał się 26 września 1878 roku, dzień otwarcia Wielkiej Synagogi na Tłomackiem²⁵. Wobec zgromadzonych dostojników, „pierwszego dygnitarza kraju, dostojnych reprezentantów władzy [...], przedstawicieli społeczności krajowej, mężów światła i nauki, wiedzy i inteligencji” Izaak Cylkow wygłosił piękną mowę, w której raz jeszcze, najdobitniej bodaj w całej swej działalności, przedstawił wzór nowoczesnej postawy religijnej. Do przedstawicieli różnych wyznań, do katolików, prawosławnych, protestantów, do pozytywistycznych agnostyków, do swych współwyznawców religii Mojżeszowej – kierował żydowski kaznodzieja apel o wzajemne zrozumienie i tolerancję. „[...] religie nie po to istnieją, aby jątrzyć i roznamiętniać, aby ludzi rozdawać i rozdzielać, i ziarna niezgody między nimi rozsiewać, lecz po to jedynie, żeby uspokajać i miarkować, żeby ich zbliżać do siebie i do jednomyślnego działania ku wspólnemu dobru pobudzać. [...] religia nie powinna być burzą, która wykorzenia i niszczy, ale słońcem, które oświeca i ogrzewa,

mieście do chwili obecnej, Warszawa 1881, s. 106.

²³ Charakterystykę środowisk żydowskich w Warszawie i Królestwie w owym czasie przedstawia studium: Agnieszka Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008 (o Cylkowie – s. 154, 169, 171, 199).

²⁴ „Izraelita” 1878, nr 8, s. 59.

²⁵ Zob. *Księga pamiątkowa Wielkiej Synagogi na Tłomackiem*, rkps I 12, Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, Warszawa). Zob. E. Bergman, „Złota Księga” *Wielkiej Synagogi w Warszawie*; H. Nussbaum, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881, s. 103-105; historia budowy – s. 109-111; o założonej w 1880 roku przy Synagodze bibliotece judaistycznej – s. 168 (jej współtwórcy: m.in. Izaak Cylkow i Chaim Zelig Słonimski). H. Kroszczor, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX-XX w. Sylwetki i szkice*, Warszawa 1979, s. 309. Monografię budowy i instytucji przedstawia Ewa Małkowska, *Synagoga na Tłomackiem*, Warszawa 1991. Zob. też: E. Bergman „*Nie masz bóżnicy powszechnej*”. *Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku*, Warszawa 2007.

i kwiaty i owoce rozwija. [...] prawdziwą religią jest ta, która w każdej religii prawdę uznaje i w każdej wierze wiarę szanuje; największym obłędem jest obłęd, że się każda inna w obłędzie znajduje i fałsz jedynie szerzy i rozszczenia. [...] nikt wyłącznego prawa do nieba nie nabył ani wyłącznego przywileju do ziemi. [...] na niebie i na ziemi jeden tylko panuje Bóg, który jedną tylko ma miłość dla wszystkich i jedną tylko sprawiedliwość dla wszystkich”²⁶.

Obecnych na uroczystości przedstawiciele nauki brał Cyłkow na gwarantów tolerancji, którzy broniąc prawdy i sprawiedliwości mogą przeciwdziałać fanatyzmowi. Nie był to retoryczny chwyt, lecz szczere przekonanie, dzielone z polskimi pozytywistami, że budować można jedynie poprzez dialog wszystkich ze wszystkimi, dialog prowadzony w poprzek wszelkich, również religijnych, rozwarstwień społecznego organizmu. Gdy jednak pozytywiści wywodzili swój program pracy organicznej z przesłanek czysto utylitarnych, Cyłkow – nie formułując żadnej doktryny zorientowanej ideologicznie – pokazywał religijny, metafizyczny fundament społecznego ładu.

Kazanie Cyłkowa odbiło się szerokim echem wśród warszawskich Żydów²⁷, jak również w kręgach inteligencji polskiej, nie tyle jednak ze względu na doniosłą treść, co z powodu okoliczności zewnętrznych. Obecny na uroczystości generał-gubernator, hrabia Paweł Kotzebue, zaciekle rusefikator, bez słowa protestu wysłuchał kazania głoszonego w języku polskim i wpisał się do pamiątkowej księgi. Oznaczało to zgodę władzy na przywrócenie w synagodze języka „krajowego”. Fakt ten był tym dziwniejszy, że równocześnie Kotzebue rugował język polski ze szkolnictwa, sądów i administracji, a kwestię unitów rozwiązywał wzmoczoną akcją ich „nawracania” na prawosławie. Precedens na Tłomackiem sprawił, że w Warszawie znów pojawiła się „synagoga polska”. Było to zwycięstwo zwolenników asymilacji²⁸. W tym samym roku 1878 uzy-

²⁶ I. Cyłkow, *Mowa miana dnia 26 września 1878 roku przy otwarciu Nowej Synagogi w Warszawie*, Warszawa 1878, s. 4 (Odbitka z „Izraelity”). Data 26 września – starego stylu (8 X nowego stylu). Nad wejściem do Synagogi widniały słowa wzięte z Midraszu: „Przybytek miłości i braterstwa, pokoju i zgody” – zob. I. Cyłkow, *Mowa w 25. rocznicę otwarcia Synagogi na Tłomackiem*, w: *Kazania i nauki*, cz. II, Warszawa 1913, s. 469-476. Analizę ideową mów kaznodziei (zwolennika judaizmu postępowego, oponenta syjonizmu) przeprowadza M. Galas, *Reforma judaizmu w kazaniach i naukach Izaaka Cyłkowa*.

²⁷ Świadectwem pośrednim jest w *Lalce* Bolesława Prusa wyznanie doktora Szumana, który, zdeklarowany sceptyk darwinista, odwiedza synagogę (najprawdopodobniej Wielką na Tłomackiem) i mówi w rozmowie z Wokulskim o swoim powrocie do judaizmu: „[...] kiedy po dwudziestu latach pierwszy raz zajrzałem do synagogi i usłyszałem śpiewy, na honor, łzy mi w oczach stanęły...” – B. Prus, *Lalka*, oprac. J. Bachórz, Wrocław 1991, t. 2, s. 492-493. Zob. też: B. Burdziej, „*Lalka*” Bolesława Prusa o genezie pogromu warszawskiego 1881 r. *Rekonesans problemu*, s. 171-192.

²⁸ Zob. H. Kroszczor, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX-XX w. Sylwetki i szkice*, s. 309. Drugim po Kotzebuem przedstawicielem władz rosyjskich, który złożył wizytę w Synagodze

skali oni symboliczne wsparcie strony polskiej. Była nim powieść Orzeszkowej *Meir Ezofowicz*, z dedykacją jakże bliską przesłaniu Izaaka Cylkowa: „Wszystkim ziomkom moim z dobrą wiarą i wolą pragnącym światła i pokoju bez względu na to, gdzie i jak oddają oni cześć Bogu”²⁹.

Najbliższe lata zamiast upragnionego „światła i pokoju” przyniosły bolesne doświadczenie. Nastroje antyżydowskie i antysemityczne, wyrastające na podłożu ekonomicznym i religijnym, podsycane przez carat, osiągnęły punkt kulminacyjny w pogromach 1881 roku. Ich fala przetoczyła się przez Rosję od Jelizawietgradu, Odessy i Kijowa, przez Berdyczów dotarła do Warszawy, która w Boże Narodzenie stała się widownią haniebnej napaści sfanatyzowanego tłumu na ludność żydowską. Jak podawał kilka tygodni później „Kurier Warszawski”, w „zamieszkach” zostało poszkodowanych 1928 rodzin żydowskich i 83 rodziny chrześcijańskie. W czasie pogromu – o czym gazeta już nie informuje – policja nie próbowała nawet powstrzymać napastników. Co myślał w te dni Izaak Cylkow, gdy zobaczył potłuczone szyby swej Wielkiej Synagogi i gdy przeczytał przyklepioną do muru kartkę z napisem: „Synagoga do wynajęcia, Żydzi do wyrżnięcia”³⁰.

Tymczasem nowa świątynia szybko zyskiwała wyznawców. Przyciągał polski język, wzruszał kaznodzieja – mądry i zawsze ważący słowo. Miał w tym swoją zasługę także kantor, a później nadkantor S. Gruetzhendler, który – wedle oceny czasopisma „Izraelita” – „jako kierownik służby Bożej swymi rzetelnymi, z serca płynącymi pieniarami przyczyniał się wielce do budzenia nastroju religijnego w duszach pobożnych”³¹.

Działalność Cylkowa przez prawie pół wieku związana była niemal całkowicie z Warszawą. Z rzadka tylko odwiedzał on inne miejscowości Królestwa, jak na przykład Kalisz, gdzie wiosną 1879 roku na zaproszenie miejscowej

na Tłomackiem, był w roku 1897 generał gubernator warszawski, książę Aleksander Imeryński. Zob. „Izraelita” 1897, nr 29 z 11 (23) lipca, s. 284, 286 (Cylkow odmówił modlitwę „za Dom Panujący”).

²⁹ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, Warszawa 1988, s. 5.

³⁰ Zob. S. Hirszhorn, *Historia Żydów w Polsce. Od Sejmu Czteroletniego do wojny europejskiej (1788–1914)*, Warszawa 1921, s. 233. W innych źródłach nie udało mi się, jak dotychczas, potwierdzić tej informacji. O reakcjach literatury polskiej na pogrom warszawski zob. moje prace: B. Burdziej, *Marii Konopnickiej „Modlitwy” po pogromie warszawskim 1881 roku*, w: *Maria Konopnicka. Nowe studia i szkice*, pod red. J. Z. Białka i T. Budrewicza, Kraków 1995, s. 51–62. *Refleksja poetyczna Wiktora Gomulickiego o Żydach po pogromie warszawskim 1881 r.*, *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filologia Polska* LI, 1998, s. 23–43. „Lalka” *Bolesława Prusa o genezie pogromu warszawskiego 1881 r. Rekonesans problemu*, w: *Jubileuszowe „żniwo u Prusa”. Materiały z międzynarodowej sesji Prusowskiej w 1997 r.*, pod red. Z. Przybyły, Częstochowa 1998, s. 171–192.

³¹ Zob. „Izraelita” 1899, nr 23, s. 255.

gminy wygłosił po polsku kazanie podczas uroczystości otwarcia nowej synagogi³². Słowo głoszone przez niego podczas cotygodniowych nabożeństw i w dni świąteczne towarzyszyło kilku pokoleniom warszawskich Żydów. Zdarały się i uroczystości specjalne, jak brylantowe gody małżonków Natansonów, pierwsza rocznica śmierci chrześcijańskiego filantropa Edwarda Czabana (1819–1897)³³ czy pogrzeby odchodzących patriarchów i luminarzy warszawskiej gminy starozakonnych. Jako absolwent Szkoły Rabinów miał Cylkow przygotowanie do zawodu nauczycielskiego. Przez pewien czas pełnił obowiązki honorowego opiekuna jednej ze szkół elementarnych, a w 1871 roku na prośbę Ludwika Natansona, prezesa Zarządu Gminy, wziął udział w pracach nad podniesieniem poziomu i organizacji szkół religijnych.

Przy synagodze na Tłomackiem powstała w 1880 roku biblioteka judaistyczna, której zarząd obok Cylkowa piastowali „z chwalebłą troskliwością” wybitni przedstawiciele inteligencji postępowej: Ignacy Bernstein, Mozes Cohn, Maurycy Moszkowski i Chaim Zelig Słonimski³⁴. Biblioteka gromadziła literaturę hebrajską i rabiniczną oraz to wszystko, co o judaizmie pisało współcześnie w różnych językach. W 1902 roku liczyła już ponad 13 tys. tomów i miała 3800 czytelników. Skąd aż tylu? Odwiedzający w tym czasie Warszawę niemiecki historyk i krytyk literacki, Gustaw Karpeles, ze zdziwieniem notował w swym dzienniku podróży, że tutejsza społeczność żydowska w ćwierćmilionowej masie liczy aż pięćdziesiąt tysięcy ludzi wykształconych³⁵. Tymczasem potrzeby wzrastały i zarząd podjął decyzję wybudowania osobnego gmachu dla biblioteki. Wśród ofiarodawców na ten cel odnajdujemy także Bernsteina i Cylkowa. Intencją było przygotowanie księgozbioru dla planowanego jeszcze w latach sześćdziesiątych seminarium rabinicznego. Za życia Cylkowa tych zamierzeń nie udało się zrealizować.

Współcześni znali i cenili Cylkowa przede wszystkim jako kaznodzieję. Z jego kazań, jakie ukazały się drukiem, wyczytać można główne idee i wartości, które niezmiennie podtrzymywał i sam na co dzień wznawał i do których

³² Zob. „Izraelita” 1879, nr 15, s. 128 (mowa przedrukowana w t. 1 *Kazań*). Obszerniejszą relację zamieścił „Kaliszanin”.

³³ Zob. I. Cylkow, *Wspomnienie po filantropie nieizraelskim*, w: tenże, *Kazania i nauki*, cz. 1, Nakładem autora. Drukiem Józefa Fischera, Kraków 1901, s. 395 (Kazanie LVI); L. Czerwiński, S. Mikucki, *Edward Paweł Czaban*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 4, Kraków 1938, s. 136-137. Żona kaznodziei, Anna Cylkowowa, zajmowała się dobroczynnością jako twórczyni sekcji opieki nad ubogimi matkami i dziećmi przy jednym z oddziałów Zarządu warszawskiej Gminy Starozakonnych – zob. „Izraelita” 1899, nr 14, s. 154.

³⁴ Zob. „Izraelita” 1881, nr 15, s. 121 (liczba woluminów – kilka tysięcy).

³⁵ Zob. Gustav Karpeles, *Literarisches Wanderbuch. Neue Folge. Slavische Wanderungen*, Berlin 1905, s. 160.

zachęcał swych słuchaczy. Można by program jego kaznodziejstwa i wpisana weń hierarchię wartości nazwać po prostu mądrością biblijną, zakorzenioną w Starym Testamencie. „Męczeństwo stwierdza siłę indywidualnego przekonania, ale nie siłę i moc prawdy – mówił w synagodze. – Tak samo nie mierzy się idea liczbą lub potęgą jej zwolenników. [...] Wszystkie te zewnętrzne kontury, w jakie się religia przyobleka, nie zostają w żadnym związku z prawdziwą jej wartością i z prawdziwym jej zadaniem, którym jest krzewienie światła, pielęgnowanie dobra, szerzenie cnoty, kojenie ran, wlewanie pokory i nadziei, pociechy i odwagi w serca znękanę”. W tym, co w religii zewnętrzne, widział płaszczyznę odwiecznych konfliktów: „[...] o cóż toczono walki najzawziętsze? O symbole, o godła, o posiadanie miejsc świętych, o przymusowe powiększanie liczby wyznawców [...]”³⁶.

Zalecał stałe pogłębianie religijności, coraz silniejsze wiązanie jej z rozeznananiem etycznym w życiu indywidualnym i zbiorowym: „[...] jak nauka nasza nas, tak musimy i my naukę naszą podnieść, należytą powagą otoczyć, z opuszczenia i ponizenia podźwignąć” (s. 52). Szczególną powinnością obarczał Żydów jako wspólnotę – powinnością wyzbywania się tego, co ich czyni obcymi na polskiej ziemi i utrudnia wrastanie w nowoczesne społeczeństwo: „Jest to prosty dług wdzięczności, spłacony przodkom, gdy się o dobro potomnych nie zapomina, a przede wszystkim tego wyznania i tego społeczeństwa, w którymśmy wyrosli i byt nasz spędzili. [...] Powinien się [...] każdy starać, aby ziemia jego nie podniosła skargi na niego, aby zagony jego nie płakały nad nim, aby nie odszedł z tą świadomością, że tylko dla chwili żył i pracował, że nie zostawił nic po sobie – żadnego przykładu, żadnego błogosławieństwa, z którego by inni po nim korzystać mogli” (s. 175). Bliska mu była idea asymilacji, ale jak nikt inny doceniał Cylkow trwałą, ponadhistoryczną wartość żydowskiej duchowości: „Ziemia nie zrodziła jeszcze tak szerokich poglądów, tak wielkich i wzniosłych wyobrażeń, dla których by niebo judaizmu było za ciasnym” (s. 80).

Miał Cylkow dar trafnego odczytywania problemów współczesności w kontekście biblijnym. A czynił to zawsze z wielkim wyczuciem również językowym, z troską o piękno i dostojeństwo słowa. „Rozważając położenie nasze obecne, towarzyszyłem chętnie wielkim postaciom proroków naszych, którzy do znękanego ludu naszego przystępowali ujmując dłoń jego i zagładając w oczy, i krzepiąc go ciepłym słowem pociechy i nadziei. Niejednokrotnie wprowadzałem zwiedzających dom ten Boży na stopnie owej wspaniałej piramidy, która wedle mędrców naszych niebo z ziemią łączy [...], na któ-

³⁶ I. Cylkow, *Kazania i nauki*, cz. 1, Kraków 1901, s. 45-46 (kolejne cytaty z tego zbioru lokalizuję po przytoczeniu przez podanie strony w nawiasie).

rych wszystkie wyznania dostateczne dla siebie miejsce znajdują, gdzie najrozmaitsze przekonania i wierzenia swobodnie krążyć mogą, nie potrzebując się wzajemnie potraćać i popychać, ścigać i prześladować” (s. 400).

Biblia nade wszystko była dla niego fundamentem wiary i moralnym autorytetem. Obserwator społecznych i religijnych przemian w ostatnich dekadach XIX wieku, laickiego pozytywizmu, indyferentyzmu i ateizmu coraz liczniejszych Żydów, rozliczał epokę z porzucenia Księgi, gdy mówił w warszawskiej synagodze: „Odkąd wiedza religijna w kilku oderwanych sentencjach lub aforyzmach się streściła, a wyrzucono Pismo św. z domów jako rzecz powszednią, jako balast zbyteczny, rozluźniły się i rozprzęgły pojęcia o dobrem i złem, a straciło życie moralne chleb swój codzienny, źródło swe ożywcze, jedyny uświęcony swój grunt i podstawę” (s. 270). Osłabienie postaw religijnych rozumiał Cyłkow jako wyraz kapitulacji woli i rozumu wobec nowych, antymetafizycznych koncepcji światopoglądowych i wizji życia. Przekonywał słuchaczy, że religii nie obala w istocie żaden argument, żadna teoria naukowa czy doktryna moralna negująca Boga. „Ziemia nie zrodziła jeszcze tak szerokich poglądów, tak wielkich i wzniosłych wyobrażeń, dla których by niebo judaizmu było za ciasnym”.

Bronił w żydowskiej tradycji tego, co Żydów integrowało we wspólnocie i co dawało podstawę duchowej tożsamości. Zachęcał natomiast do odstąpienia od litery przepisów talmudycznych. Pokazywał ratunek w powrocie do ducha Biblii i Talmudu. Widział w tym szansę zachowania ciągłości wspólnoty. „Pamiętajcie, że nie chcemy być Izraelitami dlatego tylko, że ojcowie nasi nimi byli, ale i dlatego, żeby i dzieci nasze nimi być mogły – że nie jesteśmy potomkami tylko ojców naszych, ale i ojcami potomków naszych, i że należy przygotować dla nich przybytki, w których by bez zarumienienia się Bogu swojemu cześć oddawać mogli” (s. 410).

Przytaczane wyżej słowa wypowiedział Cyłkow jako kaznodzieja Synagogi Wielkiej na Tłomackiem na przestrzeni ponad ćwierćwiecza od jej otwarcia (w roku 1878). Dziś trzeba je odczytywać w kontekście tego, co w tzw. kwestii żydowskiej miała do powiedzenia strona polska. Hasłem epoki postyczeniowej była asymilacja. Organiczni lat 70. wierzyli w jej możliwość i społeczny pożytek. Patrzyli na ten problem jak gdyby z wnętrza kultury polskiej. I nie byli w tym odosobnieni, gdyż w ówczesnej Europie żaden naród, żadne społeczeństwo nie zdobyło się na poszerzenie tej optyki o żydowski punkt widzenia. Cyłkow doceniał dodatnie strony asymilacji, rozumiał bariery psychologiczne obu stron zaangażowanych w tym procesie, ostrzegał wszakże przed jego skrajnościami, szczególnie – przed podcinaniem religijnych korzeni żydowskiej tożsamości.

W głoszeniu słowa Bożego unikał Cylkow tonu karcącego, nad który przekładał zaufanie do słuchaczy i łagodną perswazję. Nie wytykał palcem ani „zacofanych” chasydów, ani konserwatystów-ortodoksów, ani nawet tych, co porzucali judaizm dla chrześcijaństwa lub popadali w religijne zubożenie. Wierzył w moc Boga, który nie opuszcza człowieka i z manowców sprowadza na prostą drogę. Rozwój duchowy człowieka i ludzkości widział Cylkow zawsze w kontekście rozumnej wolności. Na początku XX wieku pokazywał kierunek, w którym świat i jednostka winny pójść: „Miejmy nadzieję, że w nowym wieku, na którego progu stoimy, powszechna obecnie plaga krnąbrności i przewrotności się zmniejszy, że będzie on wiekiem swobody moralnej, zostawiającej człowiekowi wolność w sferze wierzeń i przekonań swoich, wiekiem tolerancji i prawdziwego humanizmu, który powiada: prawda staje się fałszem, sprawiedliwość niegodziwością, bogobojność bluźnierstwem, cnota występkiem i ohydą w oczach Boga, jeżeli im upór i zapamiętałość, zawziętość i fanatyzm towarzyszy” (s. 253-254).

Program swej działalności, skupionej na celach ściśle religijnych, moralnych i kulturalno-społecznych, dalekiej zaś od uroszczeń ideologiczno-politycznych (praktykowanych przez tych przywódców, którzy wspierali rodzący się syjonizm), najdobitniej wyłożył Cylkow przed zgromadzeniem synagogałnym w mowie z okazji ćwierćwiecza posługi na urzędzie kaznodziei. „Powołany do tego, aby w przodującej i najoświeciejszej gminie kraju był tłumaczem nauki Bożej, prawdziwych żądań i wymagań Judaizmu, nie sięgałem dalej ambicją, starając się spełnić poruczony mi obowiązek bez obłudy i bez lekko-myślnej zarozumiałości. Nie wierzyłem w stosowność dalszych przekształceń na polu kulturalnych naszych urzędów, w skuteczność hałaśliwej i ostentacyjnej agitacji, nie wierzyłem w ogóle, abym jakimkolwiek nowatorskim pomysłem przyczynić się mógł do wydzwignięcia współwyznawców naszych z padołu ponizienia, z trzęsawiska nędzy i upośledzenia, w którym stopy ich ugrzęzły. Zadaniem moim było raczej w danym kole zachęcać do cichej, uczciwej, obywatelskiej działalności, do skrupulatnego liczenia się z postępami naszymi, do umiarkowania i skromności w publicznym i prywatnym naszym życiu, do porzucenia cech ujemnie nas wyróżniających i imię nasze każących” (s. 398-399).

Przesłanie to warszawski kaznodzieja adresował bezpośrednio do swoich współwyznawców, jednakże pośrednio także do Polaków chrześcijan. Na przełomie wieków dialog polsko-żydowski zaczął bowiem ewoluować w niepokojącym kierunku. Polaryzują się poglądy i postawy obu jego uczestników. Program asymilacji traci zwolenników na rzecz nowego prądu religijno-społecznego, jakim od kongresu żydowskiego w Bazylei (1897 roku) stał się syjonizm.

Wyrosły jako reakcja na rosnące nastroje antysemickie w Rosji i na zachodzie Europy, syjonizm zakładał różnorodne formy integracji Żydów zarówno w skali światowej, jak i poszczególnych państw, poprzez wzmacnianie więzi społecznych, religijnych, kulturalnych i ekonomicznych. Prowadziło to do autonomii w dziedzinie kultury, języka, oświaty itp. i zwiększało nieuchronnie wyobcowanie społeczności żydowskiej.

Idee syjonizmu trafiły na podatny grunt również w Polsce, a jego wyznawcy znaleźli się rychło również pośród słuchaczy Cylkowa. Data kongresu w Bazylei zbiegła się z objęciem urzędu drugiego kaznodziei w synagodze na Tłomackiem przez Samuela Abrahama Poznańskiego (1864–1921), który po studiach judaistycznych w Berlinie i złożeniu wymaganego przez rosyjskie prawo egzaminu rabinackiego zaczął wokół siebie skupiać młodzież, szukającą w samym żydostwie, w hasłach syjonizmu alternatywy dla tracącego grunt pod nogami programu asymilacji³⁷. Izaak Cylkow, współtwórca tego programu, z niepokojem obserwował rozwój nowej doktryny.

Rosnącemu izolacjonizmowi Żydów „oświeconych” towarzyszyła tradycyjna izolacja szerokich rzesz warszawskich chasydów. Był to świat zupełnie odrębny, nie szukający kontaktu ani z żydowskimi maskilami, ani tym bardziej z polskimi gojami. Wzruszające tego świadectwo odnajdujemy we wspomnieniach Izaaka Bashevisa Singera: „W domu mojego ojca, przy ulicy Krochmalnej w Warszawie, żyliśmy jak Żydzi lat temu tysiąc i więcej. Mój ojciec uczył nas tylko religii. Powiedziałem mu raz, że chciałbym nauczyć się po polsku. Żyliśmy przecież w Polsce. Odpowiedział mi: »Mesjasz może przybyć w każdej chwili, a ty chcesz uczyć się polskiego!«. Nauczyłem się więc tylko Biblii i Talmudu”³⁸.

Konflikt między asymilatorami a syjonistami trwał aż do śmierci Cylkowa (oczywiście i później, do schyłku II Rzeczypospolitej). Niestrudzony kaznodzieja zmarł na serce 1 grudnia 1908 roku w Warszawie³⁹. Jeszcze 22 listopa-

³⁷ Zob. Marian Fuks, *Samuel Abraham Poznański*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 28, Wrocław 1985, s. 303–304. O stosunku między pierwszym a drugim kaznodzieją tak pisze Majer Bałaban: „Wiele tedy odwagi, ale też i taktu i subtelności musiał mieć Dr Poznański, by w swych kazaniach zbijać wywody Cylkowa i prostować sądy o odrodzeniu narodowym i nowym ruchu wśród żydostwa” – M. Bałaban, *Dr Samuel Poznański (1864–1921)*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci dra Samuela Poznańskiego (1864–1921)*. Ofiarowana przez przyjaciół i towarzyszy pracy naukowej, Warszawa 1927, s. XVII–XVIII.

³⁸ Źródła cytatu (i nazwiska tłumacza), sporządzonego z jakiejś publikacji prasowej między rokiem 1978 a 1987, nie zdołałem ustalić. Podobną myśl pisarza zawiera: I. B. Singer, *A day of pleasure. Stories of a boy growing up in Warsaw*, New York 1969, zob: <http://www.kirjasto.sci.fi/ibsinger.htm>.

³⁹ Nekrologi zamieściły: „Hajnt” 1908, nr 261; „Izraelita” 1908, nr 49; „Jedność” (Lwów) 1908, nr 50; „Kurier Warszawski” 1908 nr z 3 grudnia; „Nowa Gazeta” 1908 nr 556 z 1 grudnia (Izaak Cylkow. *Wspomnienia pozgonne*. „Dziś rano po krótkich cierpieniach zgasł dr Izaak

da był obecny na zebraniu towarzystwa Higiena Praktyczna. Wraz z autorem *Lalki* wszedł do zarządu, obok ewangelickiego pastora i katolickiego księdza⁴⁰. Być może ten osobisty kontakt Prusa z Cyłkowem sprawił, że śmierć warszawskiego kaznodziei odnotował on w swej kronice na łamach „Tygodnika Ilustrowanego”: „Jedyna polska synagoga straciła świetnego polskiego kaznodzieję, pokolenie z lat 60. kładzie się do grobu, a jego miejsce zajmują tzw. litwacy, już nie tylko separatyści, ale wprost – nieprzyjaciele naszego narodu...”⁴¹.

Antagonizm dał o sobie znać nawet podczas pogrzebu Cyłkowa. Nad ciałem zmarłego, wystawionym przy kazalnicy w Wielkiej Synagodze na Tłomackim, przemawiał rabin Poznański, jego następca i ideowy przeciwnik. Nie poruszył sprawy poglądów Cyłkowa, przemilczał działalność kaznodziejską, a jedynie „odmalował on sam – jak pisał korespondent lwowskiego tygodnika „Jedność” – obraz zacnego, gołębiej dobroci człowieka [...], zaznaczył wreszcie zalety jego przekładu Biblii na język polski”⁴².

W zupełnie innym duchu przemawiał doktor Henryk Nussbaum, syn Hilarego, przyjaciela zmarłego: „Izaak Cyłkow, głęboki znawca wiedzy judaistycznej i starohebrajskiej literatury, znał, cenił i kochał arcydzieła literatury polskiej i umiał cenić istic podniosłe [...] prądy sprawiedliwości, bezwzględnej tolerancji i wszechmiłości ducha kultury polskiej. Ubolewał szczerze nad bezpłodnymi i nietwórczymi objawami antysemityzmu w społeczeństwie polskim [...]”. Podkreślił mówca idealną harmonię w działalności zmarłego pomiędzy świętą czcią dla religii praocjów i dziejów narodu żydowskiego a umiłowaniem „wspólnej, naszej drogiej i świętej ziemi ojczystej [...] miłością i wyrozumiałością względem braci naszych innowierców i odwiecznych ziemi tej dzieci!”

Cyłkow spoczął na cmentarzu żydowskim przy ulicy Okopowej⁴³. Przez wiele lat nagrobek pozostawał niezidentyfikowany, gdyż nieznanymi sprawcy po-

Cyłkow. [...] W zmarłym traci tutejsza gmina żydowska wieloletniego kaznodzieję, który oddziaływał na nią w duchu wydatnie obywatelskim, którego kazania łączyły w sobie kompetentną znajomość zasad czystego mozaizmu i historii Żydów z nowoczesnymi dążnościami społecznymi i ze szczerym przywiązaniem do kraju” – cyt. za: B. Prus, *Kroniki*, oprac. Zygmunt Szwejkowski, t. 20, Warszawa 1970, s. 383. Fragment nekrologu przedrukowuje Marian Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979, s. 149–150 (autor określa dziennik jako „skrajnie asymilatorski”).

⁴⁰ Zadaniem organizacji było „szerzenie czystości ciała, odzieży i mieszkań oraz propagowanie racjonalnego odżywiania wśród ludności” – zob. *Bolesław Prus 1847–1912. Kalendarz życia i twórczości*, oprac. K. Tokarzówna i S. Fita, pod red. Z. Szwejkowskiego, Warszawa 1969, s. 659.

⁴¹ B. Prus, *Dwa głosy*, *Tygodnik Ilustrowany*, 1909, nr 5 z 30 stycznia. Przedruk w: tenże, *Kroniki*, t. 20, s. 13.

⁴² Zob. „Jedność” 1908, nr 49, s. 9.

⁴³ Zob. H. Kroszczor, H. Zimler, *Cmentarz żydowski w Warszawie*, Warszawa 1983, s. 12 (autorzy nie lokalizują grobu, podają jedynie notę biograficzną Cyłkowa).

zbawili go płyty z nazwiskiem kaznodziei. Dopiero stosunkowo niedawno Jan Jagielski ustalił dokładną lokalizację grobu (sektor 33, rząd 1, numer 2)⁴⁴.

Słowa Nussbauma pozwalają wyjaśnić jeszcze jeden fenomen – polski przekład Starego Testamentu, owoc długich lat pracy skromnego kaznodziei. Biblia Cyłkowa nie powstałaby, gdyby nie te wszystkie fakty i zjawiska, o których była mowa; gdyby nie zbliżenie Żydów do Polski, jej kultury, języka i losu dziejowego. Od końca XVIII wieku Żydzi „oświeceni” posługiwali się Biblią niemiecką Mojżesza Mendelssohna. Ale już w latach 30. i 40. XIX wieku spada zainteresowanie tą Biblią, o czym świadczy np. niepowodzenie wydawnicze Teodora Toeplitza, który ogłosił subskrypcję na kilkutomowe jej wydanie. Tymczasem inicjatywę przełożenia Biblii Mendelssohna na polski zgłosili urzędnicy Dozoru Szkolnego województwa mazowieckiego, którzy wizytując w latach dwudziestych XIX wieku żydowskie szkoły elementarne, założone przez Tugendholda, stwierdzili, że dzieci wyznania mojżeszowego nie chcą uczyć się Pisma świętego z katolickiego przekładu księdza Wujka. Idea przekładu szybko, niestety, poszła w zapomnienie.

Dopiero w 1863 roku ukazały się dwa tomy Pięcioksięgu w tłumaczeniu Daniela Neufelda, redaktora „Jutrzenki”, który za działalność na polu zbliżenia polsko-żydowskiego został zesłany na Sybir⁴⁵. W 1878 roku Izaak Kramsztyk wydał *Przypowieści Salomona*, a dwadzieścia lat później tę samą księgę (oraz

⁴⁴ Plan *Cmentarz żydowski w Warszawie przy ul. Okopowej* (Warszawa 1986) podaje, że grób Cyłkowa albo nie istnieje, albo nie został odnaleziony. Informację o jego odnalezieniu otrzymałem od p. Jana Jagielskiego w kopii (datowanej w Warszawie 24 X 1988 r.) jego listu (z 21 X 1988 r.) do redakcji miesięcznika „Znak”. W liście tym p. Jagielski pisał: „W czasie swej wizyty na żydowskim cmentarzu w Warszawie przy ul. Okopowej autorowi nie udało się odnaleźć grobów Izaaka Kramsztyka [...] i Izaaka Cyłkowa. Nie jest to jego wina, lecz smutnego stanu opuszczenia tej nekropolii. [...] O wiele trudniej jest trafić do grobu Izaaka Cyłkowa. Mimo że już wiele lat zajmuję się historią tego cmentarza, jego grób odnalazłem dopiero przed dwoma laty i to dzięki nieznanym złodziejom kamienia, którzy wygrzebiali marmurowy fragment z hebrajskim napisem [...] Rebeka Litman Regensztajn, żona Mosze Arona Cyłkowa ur. 1819, zm. 1898’. Oglądając ponownie okoliczne nagrobki, na podstawie jednego z nich odnalazłem: ‘[...] urodzony d. 11 stycznia 1841, zgasł d. 1 grudnia 1908’. Jest więc w kwaterze 33, rząd 1, obok grobów rodziny Irlichtów. Nasz Komitet pragnie odtworzyć zaginioną płytę, na której było wyryte: ‘Tytan sercem, mocarz duchem, wielki skromnością bł. p. dr filozofii Izaak Cyłkow, kaznodzieja synagogi na Tłomackiem przez ciąg lat czterdzieści czterech, tłumacz Biblii na język polski. Niezapomnianemu przewodnikowi zgromadzenie synagogałne’. Chętnie widzielibyśmy w tym przedsięwzięciu Czesława Miłosza”. Fotografia nagrobka: zob. *Wirtualny cmentarz. Baza danych zebranych z nagrobków cmentarzy żydowskich województwa mazowieckiego*, http://cemetery.jewish.org.pl/id_44532/info/_Izaak_Cylkow.html.

⁴⁵ O Neufeldzie i środowisku Żydów postępowych pisze A. Jagodzińska, „*Brat mój, człowiek kosmaty, a ja człowiekiem gładkim*” – o ewolucji stosunku Żydów postępowych do tradycyjnych, w: *Izaak Cyłkow (1841-1908). Życie i dzieło*, red. M. Galas, Kraków - Budapeszt 2011.

Koheletha, czyli kazania Salomona) przełożył wierszem niejaki Numa Joachim Nirnstein, „Żyd polski – introligator”, jak się określał na karcie tytułowej (wyd. Warszawa 1895). Do książki tej dotarłem dopiero po opublikowaniu pierwotnej wersji niniejszego szkicu⁴⁶. Warto odnotować jej istnienie i niezwykły los, o którym pisał ksiądz Antoni Szlagowski: „Rękopis tej książki przesłano przez omyłkę do cenzury duchownej katolickiej, która swoją aprobatę na nim położyła. Gdy wydanie to się ukazało, Żydzi je wycofali z obiegu i dziś jest ono dość rzadkie”⁴⁷. Nic mi też nie wiadomo o osobie tłumacza. Był zapewne mieszkańcem Warszawy lub jakiegoś „żydowskiego miasteczka” w Królestwie, gdzie – wedle słów Słonimskiego – „szewc był poetą, zegarmistrz filozofem, fryzjer trubadurem”, introligator zaś – tłumaczem świętej Księgi.

Te cząstkowe przekłady nie były w stanie zaspokoić zapotrzebowania na Biblię polską. Rozumiał to Cylkow, gdy w przedmowie do *Psalmsów*, swego pierwszego przekładu, podkreślał jego dydaktyczne przeznaczenie: „Prawie zupełny brak podręczników egzegetycznych w piśmiennictwie krajowym, zmuszający młodzież żydowską szukać u obcych źródeł potrzebnych wyjaśnień przy studiach swoich biblijnych, spowodował mnie do podjęcia i wykonania niniejszej pracy. W tłumaczeniu starałem się zachować żywość i barwność oryginału, przede wszystkim jednak szło mi o ścisłe i dokładne oddanie znaczenia wyrazu. W komentarzach zwracałem szczególną uwagę na sytuację historyczną, na wyjaśnienie okoliczności, w których każdy autor pieśń swą ułożył, bez dokładnego zbadania których starożytne utwory, a zwłaszcza utwory poetyczne stają się ciemnym zbiorowiskiem zdań bez związku i treści. Nie mniejszą uwagę zwracałem na etymologię, wyjaśnienie figur retorycznych i trudniejszych zwrotów mowy, aby ułatwić początkującym zrozumienie właściwości i ducha języka hebrajskiego. W ogóle starałem się, o ile być może, rzucić światło na odrębny i mało u nas znany świat literatury biblijnej, która oprócz znakomitej wewnętrznej swej wartości przedstawia najwyższy interes pod względem religijnym”⁴⁸. Rozpoczął

⁴⁶ (*Proverbia Salomonis*) *Przysłowia Salomona. Wyjątek z Pisma Świętego*, z hebrajskiego tekstu spolszczył wierszem Numa v. Joachim Nirnstein, Żyd polski – introligator. Nakładem tłumacza. Druk K. Kowalewskiego, Warszawa 1895, Mazowiecka nr 8, s. 78. Egzemplarz Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu sygn. 167520. Reprodukacja strony tytułowej: Katalog Antykwarjatu Naukowego im. Jana Konstantego Żupańskiego w Poznaniu, http://www.antykwarjat.pl/go/_info/print.php?id=49790.

⁴⁷ Antoni Szlagowski, *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma Świętego*, t. 2: *Przekłady Księg ŚŚ. Starego i Nowego Testamentu*, [b.m.r.w.], s. 287.

⁴⁸ I. Cylkow, *Przedmowa tłumacza*, w: *Psalmy*, tłumaczył i objaśnił Dr I. Cylkow, Warszawa 1883, s. 3. Syntetyczną ocenę dzieła przekładowego Cylkova przedstawia P. Paziński, *Biblia dla Żydów polskich – projekt Izaaka Cylkowa. w: Izaak Cylkow (1841-1908). Życie i dzieło*, red. M. Galas, Kraków - Budapeszt 2011.

pracę od najbardziej poetyckiej księgi Starego Testamentu, wymagającej najwyższego kunsztu literackiego. Tłumacz był świadom, że przekład wymaga wierności teologicznej i filologicznej oraz pięknego kształtu słownego. Jako nauczyciel, postawił sobie Cylkow jeszcze jedno zadanie: by tekst polski w miarę możliwości zachowywał kolejność wyrazów oryginału.

Każdą księgę opatrzył Cylkow uwagami wstępnymi z rzeczową i związaną informacją o autorstwie, czasie powstania i treści. W tych przedmowach zawarł ponadto świetne charakterystyki poszczególnych autorów biblijnych, przede wszystkim proroków, z którymi przez długie lata obcował jak z nauczycielami i przyjaciółmi. O *Psalmach* powie w głębokim przeświadczeniu, wyniesionym jeszcze z dzieciństwa, że „we wszystkich tych pieśniach góruje żywa, ognista i wzniosła wiara w Opatrzność Boga, będącego ideałem wszechmocy, mądrości, sprawiedliwości i miłości, wiara stanowiąca po wsze czasy najdroższy skarb ludzkości”. Cylkow kochał Biblię. Widać to w jego kazaniach, widać w przekładach. Pisząc o obrazowym stylu i muzyczności biblijnej poezji, ubolewał, że każde tłumaczenie, również jego własne, nie jest w stanie oddać prawdziwego piękna oryginału, że „jest zaledwie słabym, najczęściej nieudolnym jego odbiciem”. Tę pokorę wobec nieprzekładalnego piękna Biblii wyraził czynem, kładąc tekst polski obok hebrajskiego, by zaznaczyć w ten sposób jedynie pomocniczy, niesamoistny cel tłumaczenia. W jego intencji bowiem przekład miał służyć lepszemu poznaniu oryginału. Również typograficznie uprzywilejowany został oryginał: wszystkie tomy Biblii Cylkova zgodnie z żydowską tradycją rozpoczynają się „od tyłu”, od strony prawej do lewej⁴⁹.

Dzieło Cylkova ukazywało się na przestrzeni trzydziestu lat. Otwiera je przekład *Psalμών* ogłoszony w Warszawie w 1883 roku. Książkę wydał zasłużony drukarz i nakładca, Aleksander Ryszard Gins, którego oficyna posiadała czcionki łacińskie, greckie, starocerkiewnosłowiańskie oraz hebrajskie. Kolejne tomy przekładów drukował Cylkow w Krakowie w oficynie Józefa Fischera⁵⁰. W 1895 roku ukazała się dwutomowa edycja *Pięcioksięgu*

⁴⁹ Rozpoczęte przez Czesława Miłosza przywracanie dzieła Cylkova swoje zwieńczenie znalazło we współczesnej reedycji ksiąg biblijnych w jego przekładzie, opracowanej przez Wydawnictwo Austeria (w Krakowie oraz w Krakowie i Budapeszcie): *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza* (2006); *Księgi pięciu megilot* (2007); *Księga Hioba* (2008); *Przypowieści Salomona* (2009); *Księga Ezechiela* (2010); *Księga Jezajasza* (2011); *Księga Jozuego* (2012). Trzeba odnotować, że wznowienie Biblii Cylkova planował jeszcze w roku 1978 Marian Przedpełski. Świadectwem tych zabiegów była wystawa w Towarzystwie Naukowym Płockim prezentująca m.in. portrety Mojżesza Arona Cylkova i Izaaka Cylkova (przekazane do Muzeum Okręgowego w Ciechanowie). Zob. M. Przedpełski, *Izaak Cylkow z Bieżunia na tle swojej epoki*, „Bieżuńskie Zeszyty Historyczne”, 9, 1996, s. 3-22 (por. przypis 1, s. 20).

⁵⁰ O zasługi tej oficyny (mieszczącej się w Krakowie przy ulicy Grodzkiej) dla rozwoju żydow-

Mojżesza, rok później Jezajasz, a następnie *Księga Jeremiasza* (1899), *Księga Ezechiela* (1900), *Księga 12 mniejszych proroków* (1901), *Przypowieści* (tj. *Księga Przysłów*, 1902), *Księga Ijob* (1903), *Księgi pięciu megilot* (1904) oraz *Księga Jozuego* i *Przypowieści Salomona* (tj. *Księga Mądrości*) – obie w 1905 roku. Tu nastąpiła przerwa w druku kolejnych przekładów, spowodowana postępującą chorobą tłumacza. Po śmierci Cylkowa na polecenie Zgromadzenia Synagogałnego Samuel A. Poznański przygotował do druku jego spuściznę rękopiśmienną. Tak więc w 1912 roku ukazał się *Machzor, czyli modlitwy izraelitów na wszystkie święta* (dwa tomy, wznawiane w 1929, 1931 i 1936 roku)⁵¹, rok później dwutomowa *Księga Samuela* oraz drugi tom *Kazań i nauk*, w 1914 – *Księga Królów*. Sporządzone w rękopisie przekłady Kronik, Daniela, Ezdrasza i Nehemiasza najprawdopodobniej nie przetrwały ostatniej wojny.

Trudno dziś określić, jaką rolę odegrała w swoim czasie Biblia Cylkowa. Nie przeszła jednak bez echa. Odnotował jej istnienie publicysta „Izraelity”: „Z czasów ostatnich mamy do zaznaczenia cenne przekłady i komentarze biblijne kaznodziei dra Cylkowa”⁵². Co prawda inny współczesny tłumaczowi autor ubolewał: „Obojętność, z jaką publiczność nasza przyjmuje wychodzący obecnie przekład Biblii, dokonany przez dra Cylkowa, jest wprost niepojętą. Bez względu bowiem na stopień wolnomyślności lub prawowierności, gdy się tylko stoi na gruncie żydowskim, należy przecież uważać czytanie Biblii choćby w przekładzie za obowiązek religijny, za środek pedagogiczny, za podstawę i *conditio sine qua non* żydowskości. [...] Jak tłumaczyć nasz indyferentyzm względem pięknego przekładu dra Cylkowa? Zanik uczucia judaistycznego jest właściwą przyczyną tego smutnego objawu. Wszak należałoby nie tylko rozkupić nakład, ale i wydać nową, specjalną edycję tanią i rozpowszechnić ją w najszerszym zakresie”⁵³.

skiego ruchu wydawniczego upomniał się Henryk Halkowski w liście do redakcji „Znaku” (1989, nr 4 s. 102-103), wskazując przeoczone przeze mnie źródło: *Przewodnik po żydowskich zabytkach Krakowa* Majera Bałabana (Kraków 1935).

⁵¹ „Co się zaś tyczy hebrajskiego tekstu *Machzoru*, to odpowiada on w zupełności tej jego formie, jaka się drogą zwyczajową w naszej Synagodze na Tłomackiem prawie od samego początku jej istnienia ustaliła. [...] czułbym się też dostatecznie wynagrodzonym, gdyby mi się powiodło w ten sposób do podniesienia kultu naszego, do rozbudzenia i ożywienia religijnych uczuć w Zgromadzeniu naszym synagogałnym się przyczynić” – *Machzor, czyli Modlitwy Izraelitów na wszystkie święta*. Tekst hebrajski z przekładem polskim dra Izaaka Cylkowa. Wydawnictwo A. Kahana, Warszawa 1936, cz. I: *Rosz Haszana (Nowy Rok)*, cz. II: *Jom Kippur (Dzień Odpuszczenia)*; cytowany fragment: t. I, s. XIV. Zagadnienia translatołogiczne w *Machzorze* Cylkowa omawia M. Tomal, *Izaak Cylkow – tłumacz poezji liturgicznej*.

⁵² Adolf J. Cohn, *Nasz dorobek literacki*, „Izraelita” 1901, nr 10, s. 111.

⁵³ N. [Henryk Nussbaum?], *Rozpowszechnienie Pisma Świętego*, „Izraelita”, 1901, nr 16, s. 191.

Psalmy Cyłkowa zainspirowały wolnomyśliciela-religioznawcę Ignacego Radlińskiego do napisania studium *O liryce hebrajskiej* (1885). Ten sam autor pisał później o Pięcioksięgu – również pod wpływem wydanego właśnie przekładu Cyłkowa⁵⁴. Po latach zaś podnosił Radliński jego zasługi przekładowe, widząc w nich przejaw odrodzenia kulturalnego Żydów polskich: „Kto chce poznać ducha dziejów żydowskich i istotę ich kultury, zwrócić się powinien do Proroków. Kto chce poznać Proroków, zabrać się powinien do dzieła doktora Cyłkowa. Znający język oryginału znajdzie w nim przedstawienie tła dziejowego, na którym występowali prorocy, oraz objaśnienie pojęciowe i rzeczowe tekstu przemówień proroków. Nie znający języka oryginału znajdzie nadto w nim przekład piękny i ścisły samych przemówień”⁵⁵.

Najpełniej docenił przekład Benjamin W. Segel, badacz żydowskiego folkloru i zwolennik asymilacji. W swym podziwieniu dla Cyłkowa określił jego pracę jako „pierwsze tłumaczenie Biblii na język polski” dokonane z oryginału hebrajskiego⁵⁶. Zbyt ważne to twierdzenie, by można je było zostawić bez komentarza. Otóż, jak wynika z ustaleń Marii Kossowskiej⁵⁷, o żadnym polskim przekładzie Starego Testamentu nie da się z całkowitą pewnością powiedzieć, że powstał na podstawie wyłącznie tekstu oryginalnego. Biblia Leopolda (1561) miała za podstawę łacińską Wulgatę, aczkolwiek tłumacz znał hebrajski. Biblię brzeską (1563) oparto na tekście oryginalnym, lecz nie jest wykluczone pośrednictwo greckiej Septuaginty. Podobnie rzecz się miała z Biblią nieświeską Szymona Budnego (1571–1572). Biblia ks. Wujka (druk całości 1599) dotarła do nas w wersji poprawionej przez komisję jezuicką, tak iż trudno określić stopień wykorzystania tekstu hebrajskiego (podstawą była Wulgata). Najpełniej wykorzystała tekst oryginalny Biblia gdańska (1632), ale też nie mamy pewności, czy nie wspierała się na Septuagincie. Biblia gdańska była ostatnim przekładem Starego Testamentu w XVII wieku. Spełniała ona w tradycji protestanckiej tę samą rolę, jaką wśród katolików na ponad trzysta lat zapewniła sobie Biblia ks. Wujka. Niepisana kanoniczność obu przekładów sprawiła, że na nowe tłumaczenia trzeba było czekać aż do naszych czasów.

⁵⁴ Zob. I. Radliński, *Liryka hebrajska*, Warszawa 1885 (nadbitka z „Ateneum”). O *Psalmach* Cyłkowa jako pierwszym polskim przekładzie z hebrajskiego – strona 122. O pionierskiej roli Cyłkowa zob. też: I. Radliński, *Mój żywot*, z przedmową Ludwika Krzywickiego, Łuck 1938, s. 74, 89, 91.

⁵⁵ I. Radliński, *Prorocy hebrajscy w nowej szacie polskiej*, „Ogniwo”, 1903, nr 5, s. 114-115.

⁵⁶ Zob. B. W. Segel, *Pierwsze tłumaczenie Biblii na język polski*, „Izraelita” 1903, nr 9-12.

⁵⁷ Zob. M. Kossowska, *Biblia w języku polskim*, t. 1-2, Poznań 1968-1969. W tomie 2 rozdział X: „Próba wyjaśnienia, dlaczego w ciągu trzech wieków nie było nowego przekładu Pisma św.” (s. 288-323). Autorka nie odnotowuje przekładu Cyłkowa, stąd tytuł i teza rozdziału (jak się okazuje: błędna).

Historię biblijnych przekładów na język polski współtworzą katolicy i protestanci rozmaitych odłamów. W pracy swej sięgali oni po tekst oryginalny Starego Testamentu, lecz z różnych powodów poprzestawali na wersji łacińskiej lub greckiej. Do ich grona u schyłku XIX wieku dołączył polski Żyd, który przystępując do tłumaczenia, odłożył na bok Wulgatę i Septuagintę, z czcią pochylił się natomiast nad Starym Przymierzem spisany w języku Abrahama, Izaaka i Jakuba. I chyba nie warto w tym miejscu spierać się o to, czy jako pierwszy – jak twierdził Segel – przekładał wyłącznie z hebrajskiego.

Powróćmy jeszcze do opinii Segela, który zwracał uwagę na podstawowe źródło translatorskiego sukcesu Cylkowa, tkwiące w „zażyłości, poufałości z Biblią [...], której się nie nabywa za pomocą studiów w dojrzalszym wieku, choćby były najgłębsze [...], a która może być li tylko udziałem Żyda od lat dziecięcych wychowanego na Biblii, przywykłego od pierwszej młodości myśleć w jej języku, najtajniejsze jej marzenia i obawy ubierać w jej obrazy. [...] I stąd to pochodzi niewysłowiony urok tłumaczenia Cylkowa, że potrafi on – nie goły tekst, lecz duszę Biblii przyoblec w szatę polską”⁵⁸. Czym jednak wytłumaczyć, że ta „polska szata” została tak misternie i pięknie utkana? Język polski znał Cylkow doskonale. Zarówno z kazań, jak i przekładów można wyczytać stylistyczny wzorzec, do którego nawiązywał. Była nim mowa romantyków, aczkolwiek stonowana w zakresie metaforyki i poddana regułom biblijnego obrazowania. Była to ta mowa, która u schyłku lat 50. wieku XIX stała się własnością warszawskiej młodzieży, również asymilującej się młodzieży żydowskiej, do której należał Izaak Cylkow.

Język Cylkowa jest poetycki, a równocześnie naturalny, niewymuszony, z lekka archaizowany w zakresie słownictwa i składni, w takim jednak tylko stopniu, że za nowoczesny mogli go uznać i współcześni, i Czesław Miłosz – prawie sto lat później⁵⁹.

Ojczyzną duchową Cylkowa była Biblia. Przebywał on w niej jako Żyd i jako Polak. Gdy podejmował rozmowę z Księżą, czynił to zarówno w jej świętym i dostojnym języku hebrajskim, jak też w języku swej doczesnej polskiej ojczyzny. „On nie tylko zna języka polskiego wszystkie tajnie – pisał Segel – lecz umie władać nim doskonale jako instrumentem artystycznym, naginać go do wszystkich potrzeb, wydobyć zeń całą jego śpiewność, melodyjność i bogactwo rytmiczne, włać weń wszystkie utajone piękności oryginału hebrajskiego, zabarwiać odpowiednio do nastroju pierwowzoru. Niesłychanie

⁵⁸ B. W. Segel, dz. cyt., „Izraelita” 1903, nr 9, s. 98.

⁵⁹ Oba przekłady porównują: ks. J. Frankowski, *Biblijne przekłady Miłosza*, „Więź”, 1984, nr 1, s. 35-56; M. Piel, *Czesław Miłosz jako tłumacz Biblii hebrajskiej*, „Studia Judaica” 8, 2005, nr 1-2 (15-16), s. 213-239.

rzadkim jest tłumaczenie tak poprawne i wierne, a zarazem tak niezależne, tak żyjące własnym życiem jak Biblia Cyilkowa. [...] Miejskami tłumaczenie samo pełni funkcje objaśnienia, zręcznym zwrotem, zgrabnym uszykowaniem wyrazów – bez hałasu, nie popisując się uczonością, nie obarczając czytelnika balastem uwag lub drobiazgów archeologicznych i gramatycznych – rozświetla on on sens zawiętego tekstu jakby światłem błyskawicy. Jakkolwiek Cyilkow wszędzie dbał o artystyczne wykończenie swego tłumaczenia, to jednak nigdy nie czynił tego kosztem jasności⁶⁰.

Opinia Segela była najwyższą pochwałą, jakiej tłumacz doczekał się za życia. Po śmierci zaś niemal całkowicie zapomniany, został odkryty przez polskiego poetę, który „od młodości szukając w języku biblijnym miary i wzoru dla poezji”, odnalazł ten wzór w Psalterzu Puławskim oraz – w Biblii Cyilkowa.

„Współzawodnik, a w niejednym i naśladowca Cyilkowa⁶¹, Miłosz znalazł w jego przekładach nie tylko maksymalną wierność wobec oryginału, nie tylko piękny język, żywy, a zarazem hieratyczny, ale też coś, co wymyka się pojęciowemu nazwaniu: „[...] raptem nabrałem innego stosunku do psalmów i w ogóle do Biblii”. Tłumaczenie Cyilkowa pełniło w pracy przekładowej poety rolę pierwszego klucza, dawało mu rozeznanie w składni tekstu hebrajskiego, podsuwało warianty wyborów własnych. Od Cyilkowa wzięł Miłosz werwet biblijny jako zgodny z polską tradycją przekładową. Gdy zastanawiał się nad imieniem Hiob, dwusylabowym hebrajskim Ijob, miał w pamięci opcję Cyilkowa⁶². (A może pamiętał też rosyjską wersję tego imienia, również dwusylabową – Iow? Cenił przecież rosyjski przekład synodalny, prawie współczesny Cyilkowowi, a jako czytelnik Lwa Szestowa znał zapewne jego dzieło *Na wiesach Iowa – Na szalach Hioba*)⁶³. Zapożyczeniem był też tytuł *Ksiąg pięciu megilot*.

Poeta chętnie zdawał sprawę z długu, jaki w toku pracy nad Starym Testamentem stopniowo zaciągał u swego poprzednika. Wiedział bowiem, że w ten sposób odnaleziony przez siebie „samotny monument na cmentarzysku polskich Żydów” ustawia pośrodku żywej tradycji kulturalnej Rzeczypospolitej wielu narodów.

⁶⁰ B. W. Segel, dz. cyt., „Izraelita” 1903, nr 10, s. 110; nr 11, s. 122.

⁶¹ Cz. Miłosz, *Przedmowa*, w: *Księgi pięciu megilot*, Paris 1982, s. 16.

⁶² Zob. Cz. Miłosz, *Słowo wstępne tłumacza*, w: *Księga Hioba*, tłum z hebrajskiego Cz. Miłosz, Lublin 1981, s. 48.

⁶³ Zob. Cz. Miłosz, *Szestow albo czystość rozpaczy*, w: tenże, *Zaczynając od moich ulic*, Paris 1985.



II

ŻYDZI ZE WSCHODU,
ŻYDZI Z BIAŁEGOSTOKU



Jolanta Szczygieł-Rogowska
(Białystok)

„PO TAK WIELU POZOSTAŁO TAK NIEWIELE”

1.

Czym jest pamięć społeczna? We współczesnym świecie migracji pamięć ta pozwala budować świadomość grupową, bez której żadna grupa społeczna nie może funkcjonować. Budowanie wspólnej przyszłości musi opierać się na akceptacji wspólnej przeszłości, bo tylko taki proces prowadzi do tworzenia własnej świadomości i tożsamości grupowej.

Muzea, deponując pamięć zbiorową, stają się przez to instytucjami poznawczymi, a zarazem miejscami przekazującymi tę pamięć szerszemu kręgowi odbiorców. Jak pisze Barbara Szacka: „Zdobywana przez historyka wiedza albo pozostaje hermetyczna i dostępna dla garstki specjalistów, albo wchodzi w obręb szeroko rozumianej pamięci społecznej – jest upowszechniana i popularyzowana”¹. To upowszechnianie, czy też popularyzacja, przejawia się głównie w organizowanych przez muzea wystawach, drugim równie ważnym aspektem jest pozyskiwanie przedmiotów lub nawet całych kolekcji składających się na tę pamięć. Czymże jest owa pamięć, przechowywana w muzealnych magazynach w postaci kartek papieru, książek, fotografii, mebli czy sprzętów domowych? Wydaje się, że są to raczej okruchy pamięci, z których my muzealnicy tworzymy pewien obraz przeszłości.

Musimy mieć świadomość, że nasza pamięć pokazywana na ekspozycjach spotkać się może z zupełnie inną pamięcią naszych odbiorców. Muzeum ma budować poczucie ciągłości dziejów zbiorowości, zdarza się jednak, że to poczucie wspólnoty jest odrzucane. To, co jest teraz, należy do nas, to, co było, jest obce, nie może być nasze. Takie sytuacje zdarzają się nierzadko w tych miejscowościach, w których dominuje l u d n o ś ć n a p ł y w o w a , a więc zbiorowość nie odczuwająca więzów historycznych z miejscem swego zamieszkania.

¹ B. Szacka, *O pamięci społecznej*, „Znak” 1995, nr 5, s. 69.

Staje tu przed muzeum niezwykle trudne, ale jakże ciekawe zadanie – pomoc w szukaniu własnej tożsamości kulturowej i budowania świadomości przynależności do grupy. Może to nastąpić dzięki gromadzonym w muzeum przedmiotom, a bezpośredni kontakt widza z nimi pozwala na obcowanie z dziedzictwem historycznym i kulturowym, pojmowanym jako wspólna własność. Aleksandra Rzepkowska zauważa: „Świadomość przynależności do grupy powoduje u widza uczucie, iż jest on sukcesorem tego dziedzictwa, a jednocześnie wzmacnia jego identyfikację ze zbiorowością i poczucie łączącej go z nimi więzi”². Trudno nie zgodzić się z tym stwierdzeniem; muzeum jako instytucja deponująca pamięć zbiorową staje się przecież jej odpowiedzialnym popularyzatorem.

2.

W Muzeum Historycznym – Oddziale Muzeum Podlaskiego w Białymstoku – zbiory judaików gromadzone są od niedawna. Wiąże się to z organizacją Muzeum Podlaskiego, albowiem tą tematyką zajmował się do tej pory Oddział Muzeum w Tykocinie, zaś Muzeum Historyczne do 1989 roku funkcjonowało jako Muzeum Ruchu Rewolucyjnego. Obecnie zbiór judaików stale się powiększa.

Kolekcja judaików w Muzeum Historycznym jest bardzo skromna. Jej podstawę stanowią w trzech czwartych zbiory dokumentów, małych archiwów, należące niegdyś do trzech rodzin żydowskich, mieszkających w różnych częściach Białegostoku. Wszystkie trzy zostały odnalezione w podobny sposób, w czasie rozbiórki budynków. Każdy ze zbiorów jest inny, wszystkie niezwykle cenne. Dzięki miejscom, w których zostały odnalezione, mogliśmy zidentyfikować ich właścicieli.

Metalowa skrzyneczka, zawierająca trochę rubli rosyjskich i plik dokumentów w jidisz, polskim i rosyjskim – ten zbiór opowie nam o staraniu *S o n d e r a L i w s z y c a* o obywatelstwo polskie.

Mała metalowa skrzyneczka, z wytartymi, niewyraźnymi literami rosyjskimi i zatartymi niemalże całkowicie portretami ostatniej pary carskiej, schowana przez prawie 50 lat na strychu domu przy ul. Warszawskiej, przechowała pamięć o rodzinie Sonda (Aleksandra Liwszyca), kupca z ulicy Lipowej. Pożółkłe kartki, zwitek rubli – to wszystko, co pozostało. Zdawałoby się, że to niewiele, prawie nic. A jednak kiedy oglądamy te dokumenty, odnajdujemy wśród nich historię rodziny żydowskiej, jednej z wielu w Białymstoku. Złożą się na nią świadectwa

² A. Rzepkowska, *Uwagi o deponowaniu przeszłości w muzeum*, „Wyznania i Perswazje”, t. I, 1998, s. 53.

odbycia służby wojskowej przez Sondera Liwszyca w armii rosyjskiej. Świadcstwo zawartego w Grodnie w 1909 roku ślubu z Gitlą Judelewną, zaświadczenia z białostockiej gminy żydowskiej o narodzinach dzieci: Marii, Fanii, Aleksandra. Wreszcie paszporty, nakazy meldunku wystawione przez niemieckie władze okupacyjne z sierpnia 1915 roku, a następnie pisma i zaświadczenia kierowane do magistratu miasta Białegostoku, dotyczące starania rodziny Liwszyców o uzyskanie obywatelstwa polskiego w wolnym Białymstoku.

Prawie wszystkie dokumenty napisane zostały w języku rosyjskim lub jidisz, bowiem tymi językami mówiła średnia klasa Żydów białostockich. Pojedyncze dokumenty, głównie podania, zostały napisane w języku polskim i podpisane tylko przez Sondera Liwszyca. Pisała je w jego imieniu siostra, Pesia Liwszyc, nauczycielka Pierwszej Powszechnej Szkoły Hebrajskiej przy organizacji „Tarbut” w Białymstoku.

Drugi, znacznie bogatszy, dotyczy rodziny *Notowiczów* z ulicy Czystej 8, przede wszystkim dowiemy się o kolekcjonerskiej namiętności Lejby Notowicza. W zeszytach do geometrii, języka francuskiego i kaligrafii będziemy też szukać obrazu *Idy Notowiczówny*, uczennicy II klasy gimnazjum.

Okazały album i druki zamówień na znaczki pocztowe, korespondencja z filatelistami z Holandii – to wszystko należało do Lejby Notowicza, właściciela małej fabryki przędzalnianej. Znajdziemy wśród nich znaną niemalże wszystkim dzieciom na świecie powieść *Amicisa Serce*, dalej wybór bajek i legend w języku hebrajskim, wreszcie powieść Jacka Londona *Odyseja północy* wydaną w języku polskim. Książeczki te należały do *Idy Notowiczówny*, uczennicy klasy II gimnazjum, jak informuje napis na jednym ze szkolnych zeszytów tego małego archiwum. Czym jeszcze interesowała się *Ida*? Odpowiedź znajdziemy w jej małym pamiętniku: „Do kina chodzę bardzo często, przynajmniej co tydzień. Miniony obraz pamiętam dobrze, ale jeżeli jest to obraz dobry, interesujący, to pamiętam go wręcz doskonale. Kino dość lubię i zwłaszcza obrazy, w których widać miasta cudzoziemskie...”

Trzeci zespół, zawierający głównie książki religijne, ale także utwory Szolem Alejchemy, opowiada o *uczonym handlarzu śledzi* z ulicy Białostoczańskiej. Odnalezione księgi mają olbrzymie znaczenia dla zbiorów Muzeum Historycznego. Żydzi mieli szczególny stosunek do ksiąg. Pisane z natchnienia boskiego, kiedy zostały zniszczone, musiały zostać pochowane tak, jak ktoś bliski.³ Te natomiast ukryte na strychu domu przetrwały do dnia dzisiejszego. Są to modlitewniki *Mechnor Raba*. Najcenniejszy z nich – wydany w 1865 roku – to *Mechnor Le-Rosz Ha-szana*.

³ A. Żbikowski, *Żydzi*, Wrocław 1997, s. 35.

Zespoły te przetrwały niczym okruchy pamięci uratowane przed zniszczeniem i zapomnieniem, podtrzymują dziś wraz z innymi pamięć deponowaną w muzeach o tych, którzy byli tu przed nami.

Niemniej jednak przekazując, a raczej popularyzując tę pamięć, poprzez kolekcje skrzętnie przechowywaną w muzealnych magazynach, a następnie udostępnianą w formie ekspozycji, musimy stworzyć wokół naszych wystaw cały program popularyzatorsko-edukacyjny. Ożywia on niezwykle samą ekspozycję poprzez odczyty, wieczory literacko-historyczne, pokaz filmów. Te wszystkie zabiegi mają przede wszystkim na celu szersze oddziaływanie pamięci deponowanej w muzeach i większe jej zrozumienie.

3.

Wystawy muzealne jako czynnik popularyzujący pamięć deponowaną w muzeach adresowane są szczególnie do najmłodszego widza. Mają mu uświadomić, że pomimo tego, iż jego przodkowie nie są związani z tym miejscem, jak to często się zdarza w Białymstoku, to on sam jest już spadkobiercą całego dziedzictwa, które pozostawili po sobie poprzedni mieszkańcy miasta. Albowiem stając się mieszkańcami pewnego miejsca, zostajemy przypisani do jego historii i kultury, a więc także pamięci, która utrwalała się o nim. Muzeum, jak widać w tym szczególnym wypadku, deponując zbiorową pamięć, staje się niekiedy łącznikiem między jednym pokoleniem a drugim⁴

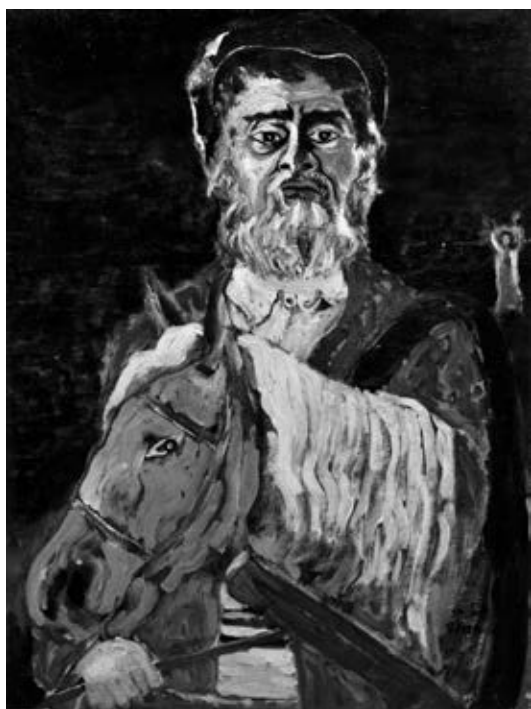
W ostatnich latach obserwujemy, szczególnie wśród młodzieży akademickiej i licealnej, rosnące zainteresowanie kulturą i historią Żydów. Co

⁴ O losie białostockich Żydów zobacz: A. Antoniuk, *Sztuki Piękne. Życie kulturalne Białegostoku w latach 1919–1939*, Muzeum Historyczne Oddział Muzeum Podlaskiego w Białymstoku 1996; D. Boćkowski, *Białystok w latach okupacji sowieckiej (1939–1941)*, „Białostoczczyzna” nr 2/42; A. Dobroński, *Białystok. Historia miasta*, Białystok 2001; A. Dobroński, *Z dziejów Żydów na Białostoczczyźnie w wieku XIX*, „Studia Podlaskie”, t. II, Białystok 1989; M. Gnатовski, *Białostoczczyzna w latach wojny i okupacji hitlerowskiej. Zarys dziejów politycznych regionu*, t. I, Białystok 1979; H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000; J. S. Maśnicki, *Gwiazda z oddali – opowieść o Norze Ney*, „Kino” nr 12/97, 12.1997; H. Mościcki, *Monografia Białegostoku*, Białystok 1933; M. Orłowicz, *Przewodnik ilustrowany po województwie białostockim*, Białystok 1937; E. Pankiewicz, *Okupacja radziecka na Białostoczczyźnie*, „Dyskusja” 1989; *Przywilej cechowy wydany przez Jana Klemensa Branickiego i Izabelę Branicką, 1769* przechowywany Muzeum Podlaskim MBHD/49; J. Szczygieł-Rogowska, D. Boćkowski, *Zdarzyło się dnia...*, Białystok 2001; A. Sztachelska-Kokoczek, *Spółeczność żydowska w Białymstoku w XVIII w.*, „Białostoczczyzna” nr 2/42; *The Białystoker Memorial Book*, New York, 1982; M. Wierzbicki, *Stosunki polsko-białoruskie w okresie okupacji sowieckiej ziem północno-wschodnich II Rzeczypospolitej (1939–1941)*, w: *Studia z dziejów okupacji sowieckiej (1939–1941)*, red. T. Strzembosz, Warszawa 1997.

roku w sierpniu Białystok gości wielu Żydów z całego świata. To białostoczanie, ich dzieci, wnuki, przyjaciele. Przypominają się słowa wypowiedziane przez bohatera powieści Josepha Rotha *Hotel Savoy*, milionera Henriego Bloomfielda:

*Jestem wschodnim Żydem, a my zawsze tam mamy ojczyznę, gdzie są nasze groby.*⁵

⁵ J. Roth, *Hotel Savoy*, przeł. S. Berman, Warszawa 1959, s. 138.



Dariusz Konrad Sikorski
(Słupsk)

„ŻYDOWSKI TRAGARZ DUCHA” – WOKÓŁ PORTRETÓW ŻYDÓW WSCHODNIEJ POLSKI

Nowela Szmuela Josefa Agnona *Opowieść o życiu i śmierci Mosze Azriela* rozpoczyna się od znamienych słów: „Mosze Azriel był tragarzem tak jak wszyscy z jego rodziny, i odznaczał się wielką siłą fizyczną i żarliwą pobożnością i służył Bogu tak, jak to tylko prostaczek potrafił. Co dzień wstał przed wschodem słońca do porannej modlitwy”¹. Dalej dowiadujemy się, że tragarz, który codziennie czeka na jakąś pracę, to pijak, z którego ludzie kpią, a ten i tak w duchu pokory łączy się z Bogiem. Kiedy dostaje zlecenie przeniesienia świętych ksiąg w pięknych oprawach (które jako bezcenne wymagały specjalnych umiejętności w przenoszeniu), wypowiada zdanie: „Biorę odpowiedzialność na siebie”. Skromny tragarz, mający kłopot z czytaniem i pisaniem, człowiek nieunikający karczmy, bierze odpowiedzialność za księgi, w przesłaniu Agnona, to on niesie tradycję. W końcu następuje w nim przemiana, staje się dobrym duchem miasteczka, w 1917 roku broni już ksiąg z beth-hamidraszu i ponosi męczeńską śmierć, powieszony za brodę – nie walczy zbrojnie, jego siłą jest duch. Portret Żyda Agnon podsumowuje ostatnim rysem: „To jest historia Mosze Azriela tragarza, strażnika świętych ksiąg”².

Nowela ukazuje się w „Nowym Głosie”, dzienniku, który wydawany był od końca 1937 roku do 1938 roku i chciał być medium kształtującym nie tylko wyobraźnię polsko-żydowskich czytelników, ale także ukazać innym Polakom wagę kultury i tradycji żydowskiej³. Jest tu istotne przesłanie, bliskie chyba romantyczno-syjonistycznym kreacjom Pereca, „tragarzem żydowskiego ducha” jest prosty, wschodni Żyd z małego miasteczka, będący poza światem zawi-

¹ S. J. Agnon, *Opowieść o życiu i śmierci Mosze Azriela*, „Nowy Głos”, 6 lutego 1938, s. 6.

² Tamże.

³ Słowo wstępne Abraham Insler – por. A. Insler, *Nowy Głos*, „Nowy Głos” 1937, nr 1, 21 XII, s. 3.

łych zagadnień halachy, które słucha z zainteresowaniem, ale ich nie rozumie. Duch żydowski to życie, a nie religijna nomenklatura, sugeruje pisarz.

Trzeba pamiętać, że „gazety codzienne” przynajmniej od XIX wieku są ważnym elementem kształtującym wyobraźnię zbiorową – portrety z gazet są wizerunkami społecznymi, ale jak w literaturze należą oczywiście do świata fikcji. Bronisław Baczko, analizując wyobraźnię społeczną, zauważa: „Od zarania dziejów społeczeństwa stale tworzą globalne wyobrażenia samych siebie, czyli idee-obrazy, za pomocą których nadają sobie tożsamość (...) i wypracowują modele stanowiące wzór do naśladowania dla ich członków, takie na przykład jak: ideał «mężnego wojownika», «dobrego obywatela», «oddanego bojownika» itp.”⁴.

Ja bym dodał do tych portretów „żydowskiego tragarza ducha”, z których przemawia twarz zatopiona w modlitwie, sugerująca odwieczne przymierze z Bogiem. Mówię tu nie tylko o sztukach plastycznych, ale o kreacjach słownych (publicystycznych czy literackich). Jean Starobinski w tekście *Spojrzenie na obraz* widzi relację obrazu, które tworzą słowa do obrazów przez wielkie „O”, w których obrazy wiążą się w pewien świat wyobrażeń⁵. Hans-Georg Gadamer, kiedy pisze o kształceniu *Bildung*, wyróżnia *Bild* – obraz, i dodaje, że *Bild* obejmuje zarazem *Nachbild* [podobiznę] i *Vorbild* [wzór]⁶. Parafrazując natomiast badacza autobiografii Michela Beaujoura, mógłbym powiedzieć, że portret (on pisze o autoportrecie) ma coś z montażu i określa się formułą: „nie opowiem wam o tym, co zrobiliście, ale powiem wam, kim jesteście, gdzie są wasze wzory i źródła”⁷. Na przykład na piątym miejscu w konkursie JIWO na *autobiografię młodzieży żydowskiej* jest tekst podpisany „Bronka”, w którym mamy klasyczne widzenie siebie, poprzez wzory, idee-obrazy: „i dlatego wierzę, że siły do wytrwania da nam nie prężność mięśni, ale właśnie pokrewieństwo z Majmonidesem i Einsteinem”⁸. Jan Turowski, badając rolę przywódców w grupie etnicznej, pisał: „(...) w grupie etnicznej ludzi identyfikuje się poprzez określoną kulturę narodową, tj. wybitnych twórców i przedstawicieli: artystów, uczonych, polityków, bohaterów, reformatorów...”⁹.

⁴ B. Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, przekład przejrzał B. Baczko, Warszawa 1994, s. 14.

⁵ Por. J. Sarobinski, *Spojrzenie na obraz*, „Kresy” 1995, nr 2, s. 28. D. K. Sikorski, *Obrazowanie jako hermeneutyka kultury*, w: *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, pod red. K. Kuczyńskiej-Koschany, M. Januszkiewicz, Poznań 2006, s. 251-260.

⁶ Por. H-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 43.

⁷ M. Beaujour, *Autobiografia i autoportret*, tłum. K. Falicka, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1, s. 319.

⁸ *Ostatnie pokolenie. Autobiografie młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego ze zbiorów YIVO Institute for Jewish Research w Nowym Jorku*, opracowała A. Cała, Warszawa 2003, s. 64.

⁹ J. Turowski, *Aspekty socjologiczne przywództwa w polskiej grupie etnicznej*, w: *Studia polonijne*,

Jeśli przyjmiemy, że kultura stanowi ogół tego, co „pielegnujemy”¹⁰, to możemy powiedzieć, że w ujęciu Agnona mamy do czynienia z „pielęgnacją” wizerunku¹¹ „ładnego Żyda” [*e szejner Jid*], o którym pisze w „Miesięczniku Żydowskim” Jeremiasz Frenkel. Wizerunek ten funkcjonuje jako figura znacząca w języku polskich Żydów¹¹. Frenkel przedstawia charakterystykę twórczości Szmuela Josefa Agnona w miesięczniku skierowanym do inteligencji żydowskiej, czytającej po polsku. Wchodzi na poziom uogólnienia, opierając się na portrecie literackim biednego, skromnego chasyda, jakim jest Reb Jidel, bohater powieści Agnona *Hachnasat Kala* (*Wydanie panny za męża*), który wędruje po miasteczkach północno-wschodniej Małopolski (bliski portretowi Don Kichota, ale także postaci Beniamina z twórczości Mendele Sforima). Ów „ładny Żyd” to zwrot, jak pisze, odnoszący się do świata ducha, fizycznie bowiem bohater, „ze swymi nieczesanymi nigdy włosami i kołtuniastą brodą, piękny naprawdę nie jest”¹² (pomyślmy, nie rozwijając tego zagadnienia, jak w wyobraźni zachodnich Żydów jawi się portret *Ostjuden*)¹³.

„Ładny Żyd” to teoretycznie eufemizm, który u człowieka „cywilizowanego” wywołuje śmiech. W tekście z „Miesięcznika Żydowskiego” stworzone zostaje napięcie między maskilem Heszlem a chasydem, który przychodzi po datek, zakłócając jego spokój. Powiedziałbym, że jak się nie widzi innego, pokracznej postaci na pograniczu kultur, to żyje się w magicznym pokoju. Frenkel opisuje to dziwne spotkanie. Maskil – „Roześmiawszy się, woła z kuchni swoją służącą – barwnie odzianą dziewczynę wiejską z grubymi warkoczami i zapytuje ją: >Kasiu, czy to ładny Żyd?<. Kasia krótko odpowiada na pytanie: splanuwa «ładnemu Żydowi» w twarz i ucieka do kuchni”¹⁴.

Portrety, także ten opluty, przedstawione są przez autora z „Miesięcznika Żydowskiego” na przenikających się poziomach, bohaterowie literaccy i Agnon, stróż pamięci Podola, który z kolei porównywany jest do innego wzoru, rabiego Nachmana z Braclawia, ale także są tu polscy Żydzi, odbiorcy

T. 5, Lublin 1982, s. 31.

¹⁰ Por. H. Rickert, *Człowiek i kultura*, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski i inni, Warszawa 2005, s. 23.

¹¹ Używam tu słowa wizerunek (zamiennie z portretem), zakładając jego komunikacyjną nośność, wpływ kreowanych wizerunków na wyobraźnię społeczną, podobnie jak ujmuję to Alina Cała – por. A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*, Warszawa 2012, roz. 2 *Antyjudaizm. Kształtowanie się wizerunku Żyda w Europie*, s. 45-137.

¹² Tamże, s. 520.

¹³ Ciekawy jest też, do tego wrócimy, wizerunek Żyda przedstawiony przez Salomona Majmona, por. S. Majmon, *Autobiografia*, t. I, II, wstępem poprzedził J. Woleński, przekł. L. Belmonta z oryginału niemieckiego z 1792 roku uwspółcześniła i poprawiła B. Szwarzman-Czarnota, tekst przejrzał i przypisami opatrzył P. Paziński, Warszawa 2007, Biblioteka Midrasza.

¹⁴ J. Frenkel, *Szemuel Josef Agnon*, dz. cyt., s. 520.

tekstu – tylko z jakim wizerunkiem się utożsamiają, gdzie odnajdują swoją tożsamość? Czytamy: „Nie jesteśmy wprawdzie na tyle bezpośredni, aby >ładnemu Żydowi< splunąć w twarz; Heszal – bezbożnik też tego nie czyni (...). Nie plujemy na własną przeszłość i na swych ojców; ale tej karygodnej przeszłości nienawidzimy i szczerze nią pogardzamy. Maskil Heszal nie jest zresztą wyjątkiem; cała literatura hebrajska, do Abramowicza (Mendele M. Sforim) włącznie, była jednym pasmem walk z tą estetyką, dla której ideałem piękna był Reb Jidel Chasyd. Dla należytego obrzydzenia «ładnego Żyda» zamknęliśmy oczy na wewnętrzne piękno, które na dnie duszy Reb Jidla bezsprzecznie się kryje»¹⁵. W tym dłuższym wyimku wyraźnie ujawnia się wielość, użyjmy przenośni malarskiej, szkół w portretowaniu lub przenośni reklamowej, szkół w kreowaniu wizerunku. Badając kulturę Żydów wschodniej Polski trzeba tę wielość szkół obserwować i uczyć się rozpoznawać sposoby obrazowania.

Wizerunki wschodnich Żydów w literaturze jidysz, oparte także na badaniach etnograficznych, jak u An-skiego czy Pereca, są jednym z narzędzi poznawania tego świata. An-ski, jak można sądzić, odnalazł u Pereca własne zainteresowania. Sam zajmował się badaniami etnograficznymi na Wschodzie, także Perec w 1891 roku opublikował swoje badania wśród Żydów w polskich miasteczkach (*Bilder fun a Prowinc Rajze – Obrazy z podróży po prowincji*)¹⁶. Jeremiasz Frenkel łączy Pereca z Agnonem: „J. L. Perec był tym, który w swym zapędzie ludowo-romantycznym zdołał odkryć wewnętrzne piękno, kryjące się pod odrażającą skorupą «ładnego Żyda»»¹⁷, o pisarzu z Buczacza powie, że nauczył nas Reb Jidla, «ładnego Żyda», to jest jego zasługą i dodaje: „Nie można zaś nauczyć kogoś miłości, jeżeli się samemu nie kocha. Agnon kocha naprawdę stare żydostwo»¹⁸. Zwróćmy uwagę na retoryczną stronę wypowiedzi, relacja między kształceniem – portretem (pielęgnowaniem wykreowanego wzoru) a tożsamością jest dość oczywista. Podobnie rysuje się pedagogiczny wymiar noweli Pereca *Imo lemaalah mi-zeh (Czy jeszcze nie wyżej)*, o przywódcy chasydów z Braclawia. Dobry czyn to mistyka, ważniejszy jest od rytuału – dobrze czyniący stają się prawdziwymi tragarzami ducha¹⁹.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. J. Strauss, *Odnaleziona tożsamość: rewaloryzacja chasydyzmu przez I. L. Pereca (1852–1915)*, w: *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin 1996, s. 233.

¹⁷ J. Frenkel, *Szemuel Josef Agnon*, dz. cyt., s. 521.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Frenkel pisał o odkryciach Żyda w utworach Pereca: „Odkrycie to miało dla naszej literatury znaczenie kopernikańskie; od tej chwili przestaliśmy mierzyć życie żydowskie kryterium przyjętym z zewnątrz – od panny Kasi – wróciliśmy do miernika własnego, które odsłonił przed nami nowe (a raczej stare) walory wewnętrznego piękna żydowskiego. Wystarczy jednak porównać artystyczne twory Pereca, choćby z jego własnymi felietonami, aby się prze-

Szalom Asz również pisze „powieść chasydzką” *Żyd psalmowy* (*Der thilim-jüüd*). Różne nurty tradycji składają się na późniejsze portretowanie Żydów, w narodowo-romantycznym klimacie. David E. Fishman, przedstawiając trendy w jidyszizmie, pisał, że „Perec pozbawił Biblię i literaturę rabiniczną ich statusu wytworów boskiego objawienia i wiążących kodeksów religijnego prawa. Ale ponownie uświęcił je jako narodowe składnice mądrości, piękna i moralno-etycznych wartości”²⁰.

Szukanie idei-obrazu staje się elementem kreacji. Zwracam uwagę, że wprawdzie mówimy tu o portretach kreowanych w literaturze jidysz, ale są one w międzywojniu adoptowane i przeobrażane w żydowskiej prasie polskojęzycznej. Tak na przykład w tygodniku „Opinia” z okazji trzydziestej rocznicy śmierci pojawia się publicystyczny portret podróżny Chaima Zeliga Słonimskiego (znany w literaturze hebrajskiej jako Chazas 1810–1904) (*Jak Zelig Słonimski via Wilno wyjeżdżał do Petersburga*), mieszczanina z Białegostoku, wybitnego maskila, jak go przedstawia autor z Wilna – i jest on także jakby odpowiedzią na podróż wnuka Antoniego Słonimskiego do Leningradu. Tu jednak, inaczej niż u Agnona, „ładny Żyd” jest człowiekiem poszukującym wiedzy świeckiej, jego portret (*notabene* dokładnie naszkicowany: wzrost 2 arszyny [1 arszyn = 0,711167 m] 5 werszków [16 wierszków – 1 arszyn – ok. 22 cm], włosy, brwi i oczy czarne, nos i usta – umiarkowane, twarz podłużna, broda – czarna) ujawnia żydowskie pragnienie mądrości, które pozwala mu „targać” (jako i on jest tragarzem) swój własny wynalazek: maszynę rachunkową.

Żyd z Białegostoku, który zna tradycyjną literaturę religijną, sportretowany jest jako prekursor nowoczesnej rachunkowości, swoją drogą portrecista trochę przesadził, sławiąc związki wschodniego Żyda z pieniędzmi, z szybkim liczeniem.

Portrety z przeszłości

Pisząc o żydowskich wizerunkach tragarzy ducha, chciałbym spojrzeć na kilka tekstów dotyczących dalszej przeszłości. Zacznę od pisma „Wschód” – tygodnika poświęconego sprawom żydostwa, mającego redakcję we Lwowie. 1 marca 1900 roku zamieszczony zostaje w nim odczyt z IV kongresu syjonistów,

konać, że nowe wartościowanie było często abstrakcyjne, romantyczne. Perec – równie, jak my wszyscy, cośmy w jego ślad wstąpili – nie przestał płuć na skorupę, chociaż wyrzył piękno wnętrza. Literatura nie pozbyła się wstrętu do «ładnego Żyda», do «batłana» - mimo zwycięstwa, jakie odniósł neochasydyzm w naszej twórczości beletrystycznej. Zdobyliśmy się na zrozumienie dla Reb Jidla Chusyda, nawet dla współczucie dla niego; ale zbyt przesiąknięci byliśmy europejskimi walorami estetycznymi, by móc tego «batłana» pokochać” – tamże.

²⁰ D. E. Fishman, *Judaizm świeckich jidyszystów*, w: *Duchowość żydowska w Polsce. Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka*, Kraków 2000, s. 371.

w którym autor opisuje tragedię getta we wschodnich miasteczkach. Co w tym krajobrazie zobaczymy: nędzę, błoto, ciasne i duszne maleńkie pokoiki, siedlisko mikrobów. „Synagoga raczej podobna do brudnej szopy, niż do świątyni Bożej; szkoły, czyli chejbery – ciasne ciupy, gdzie 15-20 chłopców siedzi od rana do późnej nocy zgarbionych nad książkami przy mrocznym świetle spływającym z 2-3 okienek, często zaklejonych na wpół przezroczystym papierem; małe budki do handlu, ciasno zbite w jedna kupę (...)”. W Wilnie mają mieszkać w szopach, gdzie „deszcz przecieka przez otwory w dachu” (ma tak być też w Grodnie, w Berdyczowie)²¹. Po takim przekazie zastanawiamy się, gdzie tu odnaleźć portret „ładnego Żyda”, czy w tym piekle bytu mogą żyć obrońcy tradycji, jak wygląda umysłowość i moralność Żydostwa polskiego na Wschodzie? Jaki cel ma syjonistyczny działacz, by przedstawiać takie wizerunki wschodnich Żydów?

W „Miesięczniku Żydowskim” z 1932 roku opublikowany został tekst Ajre Rassina *Umysłowość i moralność żydostwa polskiego w XVII i XVIII wieku w świetle literatury religijno-ludowej*²². Ta opowieść jest o czasach po rezi z 1648 roku we wschodniej Rzeczypospolitej, do której odnosi się znane dzieło Natana Hannovera *Jewein Mecula t. j. Bagno Głębokie. Kronika zdarzeń z lat 1648–1652*, wydane po raz pierwszy w Wenecji 1653 roku, przetłumaczone na polski przez Majera Bałabana i opublikowane we Lwowie w 1912 roku. Muszę koniecznie tu dodać, że pozycja ta jest źródłem dla powieści Szaloma Asza *Kidusz ha-szem*, gdzie odnajdziemy różnorodną mozaikę portretów – bohaterów żydowskich tamtych czasów. Trzeba zauważyć, analizując powieść, że autor stara się przywoływać postacie historyczne.

W kronikach Natana Hannovera *Jawein mecula*²³ portrety wschodnich polskich Żydów wypełnione są odniesieniami do Biblii, do portretów wzorcowych. Jeszcze dla Majera Bałabana, ważnego przecież historyka wśród polskich Żydów, dzieło Hannovera było zapisem świadectw niewiarygodnych mordów dokonanych na Żydach przez wojska Chmielnickiego. Podobne zdanie ma Mojżesz Schorr, który w różnych kontekstach przedstawiania kultury żydowskiej XVII wieku powołuje się na zapiski Hannovera²⁴.

²¹ „Wschód” 1 marca 1900, s. 2.

²² A. Rassin, *Umysłowość i moralność żydostwa polskiego w XVII i XVIII wieku w świetle literatury religijno-ludowej*, „Miesięcznik Żydowski” 1932, z. 11/12, s. 434-465.

²³ Ignacy Schiper, który oglądał książki w bibliotece Asza, twierdzi, że artysta bardzo dobrze orientował się w historii Żydów, czerpał wiedzę o dawnej duchowości i umysłowości żydowskiej z oryginalnej literatury religijno-ludowej. Por. I. Schiper, *Cadyk „pospolitego człowieka”*. (Na marginesie powieści Szaloma Asza „Der thilim-jüd”), „Opinia” 1935, nr 16 (114), s. 11; por. Natan Hannover, *Jewein Mecula t. j. Bagno Głębokie. Kronika zdarzeń z lat 1648–1652*, przeł. z oryginału i opatrzył wstępem i objaśnieniami M. Bałaban, Lwów 1912.

²⁴ M. Schorr, *Organizacja Żydów w Polsce (od najdawniejszych czasów aż do r. 1772)*, Lwów 1899.

W *Kidusz ha-szem* Asza wprowadzenie elementu mistycznego – krawczyka, opiekuna Żydów (tu „ładny Żyd” jest wręcz aniołem, duchem żydostwa), to uwypuklenie, kluczowych idei tej na wskroś religijnej kultury. W powieści krawczyk sprzedaje na jarmarku w Lublinie: pokutę, modlitwę i dobroczynność, a więc klasyczny, często wyśmiewany, biedny handlarz z jarmarków wschodnich pokazuje drogę do wolności. David Fischman, przypominając szkolną socjalistyczną antologię jidisz *Dos jidisze wort*, opublikowaną w Wilnie w 1912 roku, pokazuje, że okładkę pierwszego tomu zdobiły portrety Mendele Mojchera Sforima, I. L. Pereca, Szaloma Alejchema i Szaloma Asza. Dodaje, że „Współczesna literatura jidisz została w antologii wykorzystana jako środek do nauki o żydowskich świętych, wzbudzających narodowo romantyczne uznanie dla ich rytuałów” (antologia nie zawiera tekstów, w przeciwieństwie do zacytowanego „Wschodu”, „krytykujących sztetl, jako coś zacofanego i pełnych przesądów”)²⁵. *Kidusz ha-szem* była jedną z kluczowych dzieł kanonu świeckiej szkoły jidiszowców narodowo-romantycznej proweniencji.

Zanim wrócę do tekstu z „Miesięcznika Żydowskiego”, chciałbym przywołać, w kontekście portretowania tragarzy ducha, *Autobiografię* Salomona Majmona, ze wstępem, co ma oczywiście znaczenie, Leo Belmonta. Salomon Majmon [właściwe nazwisko: Salomon Ben Jehoszua (1754–1800)], urodzony we wsi Suchowyborze na Litwie, niedaleko Nieświeża, pochodził z rodziny chasydzkiej. Ten ubogi Żyd litewski, jak jest sportretowany, przygotowywał się na rabina, dzięki szukaniu mądrości, rezygnuje z Talmudu i staje się ciekawym i ważnym interpretatorem Kanta. Dla Belmonta *Autobiografia* Majmona – powiedzmy duchowy portret Majmona, to ważny element badania dziejów „kultury”, a właściwie, w wersji autora, ciemnoty Żydów polskich XVIII wieku. To ciekawy obraz Ostjuden, co znamienne – przez polskiego Żyda ze Wschodu wykreowany. Książka została wydana w Berlinie w 1792 roku.

Salomon Majmon, inny „ładny Żyd”, nie ma już pejsów, ale o świecie swojego dzieciństwa jako znawca chce się wypowiedzieć. Belmont porównuje Majmona do Meira Ezełowicza z utworu Elizy Orzeszkowej. Posługuje się figurą literacką z polskiej powieści, by scharakteryzować postać autora *Autobiografii*, to przekaz dla polskich i żydowskich czytelników. Poparcie „świętej pani z Grodna” w przedmowie z 1913 roku, jak ją nazywano w prasie polsko-żydowskiej, ma uzasadnić wartość wolnej myśli, którą przekracza w sobie wschodni, polski Żyd. Sam Majmon dość krytycznie odnosi się do przeciętnego Żyda.

²⁵ D. Fishman, *Judaizm świeckich jidyszystów*, w: *Duchowość Żydów w Polsce*, dz. cyt., s. 375.

Ajre Rassin, portretując umysłowość także Żyda wschodniej Polski XVII i XVIII wieku, pokazuje niechęć społeczności żydowskiej, ciężko doświadczonej, do świata chrześcijańskiego: „Ber z Bolechowa, ów mądry i uczony Żyd 18-tego wieku nie znajduje dla chrześcijan innego określenia, jak >nieobrzeżający< (arelim), zaś ojciec Salomona Majmona tłumaczy małemu chłopcu, gdy ten zachwyca się piękną księżniczką Radziwiłówny: >Osiołku! Na tym świecie „duksele” (księżna) będzie u nas paliła w pescure (w piecu)<”²⁶. Zwróćmy uwagę, że autor artykułu drukowanego w prestiżowym „Miesięczniku Żydowskim”, portretując Żydów wschodniej Polski, odwołuje się do ważnej, ale tendencyjnej, *Autobiografii* Majmona. Ten ciekawy artykuł przedstawia dalej źródła wyobraźni żydowskiej. Czytamy: „Wychwalana przez Natana Hannovera polpulistyka zabija wyobraźnię i wysysa soki żywotne u dzieci. W niej odradza się scholastyka średniowieczna ze swą karkołomną spekulacją umysłową, formalizmem i sofistycznym udowadnianiem sprzeczności”²⁷, panoszy się ciemnota. „Cudotwórcy wtajemniczeni w arкана magii i kabały z powodzeniem rozprawiają się z upiorami i czartami. (...) Lud obdarza swoich cudotwórców nieograniczonym zaufaniem. Złotnik Heszle z Wilna, któremu cudem została ukazana z nieba kabała, uchodzi za wyrocznię. On przewiduje wypadki...”²⁸.

Czy zatem Heszle jest wizerunkiem Żyda kształtującym wyobraźnię, na którym ustanawia się wspólnota, wierząca w moc wybranego, a tym samym będąca sama, mimo nędzy, pod opieką Opatrzności? Bronisław Baczek wskazuje, że „Jedną z funkcji wyobrażeń społecznych polega na organizowaniu i opanowywaniu na poziomie symbolicznym czasu zbiorowego”²⁹ – dobry portret, najlepiej w hagiograficznej aureoli, nie tylko scala wspólnotę, ale także reguluje życie zbiorowe.

Rassin, który w swoim szerokim studium pokazuje różne magiczno-dydaktyczne przewodniki życia zbiorowego, jest także narratorem nie tylko obrazującym świat zagonionego przez los do wsi rusko-ukraińskiej kolonisty żydowskiego, ale próbuje uchwycić eidos tego życia we własnej palecie kolorów, własną kreską, szuka obiektywnych wizerunków. Pytanie, które sam sobie stawia (i jest ono dla nas bardzo ważne), brzmi: „Czy literatura jest odzwierciedle-

²⁶ A. Rassin, *Umysłowość i moralność żydostwa polskiego*, dz. cyt., s. 435. Por. Salomon Majmon, *Autobiografia*, wstępem poprzedził J. Woleński, przekład L. Belmonta z oryginału niemieckiego z 1792 roku uwspółcześniła i poprawiła B. Szwarcman-Czarnota, tekst przejrzał i przypisał P. Paziński, Warszawa 2007, t. I., s. 64.

²⁷ Tamże, 436.

²⁸ Tamże, 438.

²⁹ B. Baczek, *Wyobrażenia społeczne*, dz. cyt., s. 15.

niem stanu, w jakim znajduje się społeczeństwo, czy też ono to społeczeństwo kształtuje i wychowuje³⁰. W rozumieniu autora, ten magiczny świat zacofania, ale także podskórnie poszukujący sensu, był przygotowaniem na przyjęcie nowego obrazu wschodniego Żyda, Baal-Szem-Towa. Karl E. Gözinger w artykule *Cadyk i baal szem w chasydyzmie wschodnioeuropejskim* wskazuje na potrzebę cudotwórców w opowieściach kształtujących wspólnotę. Pisze: „celem żydowskich gawędziarzy w końcu XVIII wieku było posiadanie bohatera tej samej rangi co niemiecki Doktor Faust i polski Pan Twardowski³¹. Według polskich dokumentów archiwalnych, w portrecie założyciela chasydyzmu *baal szem* przedstawiony jest jako „kabalista” i „doktor”, a więc mistyk i magiczny uzdrowiciel – portret „ładnego Żyda”.

Podsumowując, portret „żydowskiego tragarza ducha” jest uzależniony, zachowajmy metaforykę sztuk plastycznych, od „-izmu”, do którego przynależy autor portretu. Ideologia nie zawsze każe pluć na portrety. Leo Belmont w powieści *Mojżesz współczesny*, zgodnie zresztą z historyczną prawdą, pokazuje, że nie byłoby syjonizmu Teodora Herzla, bez świadectw żydostwa wschodniego, polskich Żydów. Martin Buber, którego źródłowym doświadczeniem jest Lwów, buduje swoją filozofię dialogu pod wpływem Żydów wschodniej Polski, chasydzkich tragarzy ducha. Franz Rozenzweig, autor *Gwiazdy zbawienia*, napisał swoje dzieło, bo zobaczył prawdziwą modlitwę i kulturę Ostjuden, chociaż dla niego byli to Żydzi wokół Warszawy.

Henryk Grynberg – pokazując źródła duchowości polskich Żydów – odwołuje się do Byrona Sherwina czy Abrahama J. Heschela. Czy zatem istnieje potrzeba przekazywania duchowej spuścizny z mistrza na ucznia?³² Czy duchowość nie tylko żydowska wymaga sięgania do tradycji Żydów wschodnich?

Sherwin pisał, odwołując się do Heschela: „trzeba kultywować żydowską pobożność, choć jej źródła, bijące niegdyś w Europie Wschodniej, zostały zniszczone. Trzeba poszukiwać prawdy i prawości nawet w konfrontacji z fałszem³³ – i dalej przypomina konstatacje swojego mistrza, który zauważył, że „Hitlerowskie Niemcy (...) były jednym z dowodów na to, że gwarancje udzielane przez cywilizację Zachodu «nie wytrzymały naporu fali okrucieństwa i występku, w jaką przerodziły się prądy zła ukryte w głębi ludzkiej duszy»³⁴.”

³⁰ A. Rassin, *Umysłowość i moralność żydostwa polskiego*, dz. cyt., s. 464

³¹ Karl E. Grözinger, *Cadyk i baal szem w chasydyzmie wschodnioeuropejskim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce*, dz. cyt., s. 117.

³² Por. B. L. Sherwin, *Mój Mistrz*, w: *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków 2005, s. 69-90. H. Grynberg, *Dziedzictwo duchowe*, w: tegoż, *Monolog polsko-żydowski*, s. 63nn

³³ Tamże, s. 74, 75.

³⁴ Abraham Joshua Heschel, dz. cyt., s. 90.

Duchowość i tradycja Żydów wschodniej Polski stają się w takim ujęciu niezbędnym elementem w odczytywaniu tożsamości. Nauka stoi przed wyzwaniem, by metodologia, jakże ważna, nie przysłoniła człowieka i jego kultury w całym ich bogactwie – portretowanie wymaga wielu technik.

Małgorzata Śliż
(Kraków)

ŻYDOWSCY STUDENCI Z BIAŁEGOSTOKU NA UNIWERSYTECIE JAGIELLOŃSKIM (1867–1939)

Tradycje studiów młodzieży żydowskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim sięgają początków XIX wieku. Pierwszy znany z imienia i nazwiska słuchacz religii mojżeszowej immatrykulował się na krakowskiej uczelni w 1802 roku. W następnych latach naukę podejmowali kolejni, aczkolwiek ich liczba pozostawała niewielka. Z dotychczasowych ustaleń, zapewne niekompletnych, wynika, że w pierwszej połowie dziewiętnastego stulecia zamykała się ona w cyfrze 78 osób¹.

Dynamiczny wzrost zainteresowania kształceniem na poziomie akademickim wśród żydowskich mieszkańców Galicji przyniosła dopiero epoka autonomii. Podczas gdy w pierwszym zimowym semestrze roku akademickiego 1866/1867 wpisało się na studia zaledwie 24 wyznawców religii mojżeszowej (nieco ponad 7 % ogółu studentów), to w prawie pół wieku później, w pierwszym semestrze roku akademickiego 1913/1914 było ich już ponad pół tysiąca (550 – 16% uczącej się młodzieży)². Trend rozwojowy utrzymywał się również w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości, a do jego załamania doszło w latach 30-tych XX wieku. Wówczas na fali wzbierającego antysemityzmu, wprowadzania różnego typu ograniczeń oraz szykan (getto ławkowe, *numerus clausus*, paragraf aryjski) liczba żydowskich słuchaczy spadła z blisko tysiąca w semestrze zimowym roku akademickiego 1918/1919 (996 – około 25% wszystkich studiujących) do niecałych 600 (578 – nieco ponad 9% ogółu studentów) w roku akademickim 1938/1939³.

¹ J. Bieniarzówna, *Studenci – Żydzi na Wydziale Lekarskim UJ w pierwszej połowie XIX wieku*, „Krzysztofor” 1988, t. 15, s. 33-34, 38.

² M. Kulczykowski, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918)*, Kraków 1995, s. 64.

³ M. Kulczykowski, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej*

Łącznie – między rokiem 1867 a 1939 – przez mury krakowskiej uczelni przewinęło się ok. 14,5 tys. Żydów⁴. Większość z nich stanowili mieszkańcy południowo-wschodnich ziem Polski, dawniej Galicji, a później województwa małopolskiego, stanowiących naturalne zaplecze rekrutacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego⁵. W poszukiwaniu wiedzy do Krakowa trafiała także młodzież z innych regionów, wśród której nie zabrakło reprezentantów Białostoczyzny, włącznie z samym Białymstokiem⁶.

Wyłonienie białostoczan spośród tysięcy słuchaczy Wszechnicy Jagiellońskiej stało się możliwe dzięki badaniom krakowskiego historyka prof. Mariusza Kulczykowskiego. Imienne wykazy słuchaczy wyznania mojżeszowego zamieścił on w swych dwóch pracach *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918)* z 1995 roku oraz ogłoszonej drukiem dziewięć lat później *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*. Prócz tego przy tworzeniu listy białostoczan posiłkowano się publikowanymi od 1999 roku wykazami studentów z lat 1850–1918, zatytułowanymi *Corpus studiosorum Universitatis Iagellonicae (1850–1918)*. Do tej pory ukazało się 5 tomów, obejmujących litery od A do Q⁷.

Dalszych szczegółów na temat interesujących nas młodych ludzi dostarczają dokumenty archiwalne, przede wszystkim karty wpisowe – zwane „rodowodami”. Wypełniane były one przez studentów własnoręcznie w kilku eg-

(1918–1939), Kraków 2004, s. 73.

⁴ Obliczenia własne za: M. Kulczykowski *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918)*, s. 36, tenże, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, Kraków 2004, s. 57. Ze względu na zastosowanie w obu wyżej wymienionych pracach kryterium wyznaniowego w trakcie dalszych wywodów będę posługiwała się terminem „żyd”, „żydzi”, a nie „Żyd”, „Żydzi”, sugerującym określoną przynależność narodową.

⁵ Przed 1918 rokiem Galicjanie stanowili ponad 82% wszystkich żydowskich słuchaczy, natomiast odsetek Królewaków wynosił ok. 15% – przy czym prym wiodły Warszawa oraz Łódź. Po odzyskaniu niepodległości sytuacja zmieniła się nieznacznie – odsetek osób urodzonych w granicach dawnego zaboru austriackiego sięgał 79% studiujących, zaś z obszarów Królestwa Polskiego zbliżył się do 20%. M. Kulczykowski, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918)*, s. 73, M. Kulczykowski, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, s. 83–84.

⁶ W okresie międzywojennym Mariusz Kulczykowski doliczył się 64 studentów żydowskich urodzonych na obszarze całego ówczesnego województwa białostockiego. M. Kulczykowski *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, s. 178, tab. 23.

⁷ *Corpus studiosorum Universitatis Iagellonicae 1850–1918* (od tomu drugiego wydawnictwo to ukazuje się pod nieco zmodyfikowanym tytułem jako *Corpus studiosorum Universitatis Iagellonicae 1850/51–1917/18*), Kraków 1999–2011, t. 1–5. Równocześnie Archiwum UJ prowadzi prace nad przygotowaniem bazy komputerowej zawierającej dane dotyczące studentów z tego okresu. Ma być ona dostępna w sieci, po planowanym na 2013 r. zakończeniu prac wydawniczych.

zemplarzach do 1921 roku przy okazji wpisu na każdy semestr, a później po wprowadzeniu trymestralnej organizacji roku akademickiego – raz do roku. Prócz obranych przedmiotów podawano skromny, niemniej przydatny z punktu widzenia badacza zestaw informacji o charakterze biograficznym – wiek lub rok urodzenia, miejsce urodzenia, wyznanie, narodowość czy też język ojczysty⁸. Ponieważ młodzi ludzie nie zawsze przywiązywali należyłą wagę do biurokratycznych formalności, niekiedy także nie chcieli ujawniać swych przekonań, stąd w zebranych materiale nie brak nieścisłości oraz luk mających z dzisiejszego punktu widzenia niekiedy charakter wprost kuriozalny. Znaleźć można trzy takie wypadki, kiedy oprócz Białegostoku podano inne miejsce urodzenia, na przykład: L. Kwartówna – Łódź, Ch. Rozenblat – Brześć, podobnie G. Szpirówna. Wpisywano także różne wersje imion czy nazwisk – przykładem może być Lew Raszkin występujący w dokumentach również jako Leon Raszkieś. Wspomniane usterki nie umniejszają wartości źródłowej tych materiałów, a niekiedy stanowią wymowne świadectwo rozterek młodych ludzi.

Analiza list opracowanych przez Kulczykowskiego oraz akt uniwersyteckich pozwoliła ostatecznie zidentyfikować 20 białostockich żydów – 6 kobiet to: Bejla Dines, Lija Goldmanówna, Lija Kwartówna, Gucza Szapirówna, Anna Szpiro, Gustawa Wajnberg; oraz 14 mężczyzn: Elkan Ałk, Samuel Aufman, Józef Fin, Jakub Hepner, Szymon Kronenberg, Henryk Lipszyc, Lew Raszkieś, Chajkiel Rozenblat, Beniamin Rozental, Leon Rubinlicht, Jehuda Szkolnikow, Łazarz Szpiro, Abram Wajntraub, Aleksander Zylberblat.

Przeciętna studentka z Białegostoku w momencie rozpoczęcia studiów w Krakowie liczyła sobie 20,5 lat (od 19 do 24 lat). Pochodziła z rodziny utrzymującej się z handlu lub działalności przemysłowej (w ankietach pojawiają się takie określenia, jak kupiec, fabrykant). Przynajmniej formalnie identyfikowała się z polskością, deklarując polską narodowość lub język ojczysty. Kształciła się na Wydziale Filozoficznym lub Prawa. Niemniej jednak słaby rozwój żeńskiego szkolnictwa średniego drastycznie ograniczał możliwości realizacji przez kobiety swych edukacyjnych aspiracji. Z braku odpowiednich dokumentów aż połowa z nich musiała zadowolić się uczęszczaniem na wykłady w charakterze słuchaczek nadzwyczajnych (Lija Kwartówna początkowo nawet jako hospitantka).

⁸ W niniejszym opracowaniu wykorzystane zostały następujące katalogi wydziałowe oraz se-nackie: WF II 388, WF II 389, WF II 390, WF II 391, WF II 392, WF II 393, WF II 394, WF II 395, WF II 396, WF II 397, WF II 466, WF II 469, WF II 474, WL II 327, WL II 328, WL II 330, WL II 331, WL II 332, WL II 333, WL II 334, WL II 335, WL II 345, WL II 354, WP II 295, WP II 297, WP II 298, WP II 299, WP II 300, WP II 301, WP II 302, WP II 303, WP II 304, WP II 306, WP II 308, WP II 310, WP II 492, WP II 493, S II 277, S II 278, S II 290 b, S II 290 c, S II 291 a, S II 291 b, S II 291 c, S II 294 a, S II 294 b, S II 295 a, S II 295 b, S II 303 a, S II 306, S II 311, S II 316, S II 423, S II 431, S II 644, S II 646, S II 647, S II 651.

Beila Dines co prawda studiowała dwa semestry prawo jako słuchaczka zwyczajna – niemniej w jej dokumentach znalazła się adnotacja, iż świadectwo maturalne, na podstawie którego wpisano ją na studia, nie jest „dostateczne”, o czym poinformował Uniwersytet Warszawski, na który chciała się przenieść. W tej sytuacji trudno się dziwić, iż żadnej z sześciu białostockich żydówek nie udało się zdobyć w trakcie pobytu pod Wawelem dyplomu ukończenia studiów.

Typowy białostocko-żydowski student w chwili przybycia do Krakowa liczył sobie około 18 lat (od 17 do 25). Podobnie jak jego koleżanka, wywodził się z rodziny żyjącej z handlu lub produkcji przemysłowej, jakkolwiek natrafic można także na pojedyncze osoby pochodzące z rodzin urzędniczych, nauczycielskich czy lekarskich. Większość, co prawda, jak wynika z deklaracji w dokumentach, uważała się za Polaków, jednak aż 1/3 zdarzyło się przynajmniej raz zadeklarować język lub narodowość żydowską⁹.

Rodowody stanowią ciekawe świadectwo dylematów targających młodymi ludźmi. Jehuda Szkolnikow uzupełniając uniwersyteckie dokumenty, równocześnie podał jako „język ojczysty” – język polski, zaś „narodowość” wpisał żydowską. Kilka lat wcześniej podobne rozterki przeżywał Józef Fin, który w trakcie dwóch pierwszych lat studiów deklarował narodowość polską, w dwóch rodowodach z roku akademickiego 1921/1922 w jednym wpisał narodowość polską, a w drugim – żydowską, po czym w następnym roku zadeklarował jako język ojczysty – język polski, aby w roku 1923/1924 zmienić go na żydowski, ostatecznie w czasie ostatnich dwóch lat pobytu na uczelni wpisał ponownie język polski.

Przeciętny białostoczanin pobierał nauki na wydziale prawa lub filozoficznym, przy czym aż czterech w trakcie studiów przewinięło się przez oba te fakultety. Motywy takich decyzji zapewne pozostawały zróżnicowane – od poszukiwania własnej drogi życiowej po planowe uzupełnianie wiedzy. Lew Raszkes początkowo zapisał się na Wydział Filozoficzny, aby po semestrze przenieść się na Wydział Prawa, odwrotnie postąpił Chajkiel Rozenblat, który rozpoczął studia na Wydziale Prawa, aby w końcu zdecydować się na Wydział Filozoficzny. Nieco tylko inną ścieżką kroczył Łazarz Szpiro, który po pierwszym semestrze spędzonym na prawie, w drugim wpisał się równocześnie na prawo i filozofię. Natomiast Józef Fin po zakończeniu studiów prawniczych zdecydował się wysłuchać dodatkowych wykładów na Wydziale Filozoficznym, zapewne celem lepszego przygotowania do rygorozów.

⁹ Por. M. Kulczykowski, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918)*, s. 187–188, 191–192. Było to zgodne z trendami obserwowanymi na UJ, natomiast odmiennie niż w samym Białymstoku, gdzie ponad 90 % żydowskich mieszkańców miasta identyfikowało się z narodowością żydowską.

Znacznie mniejszą popularnością cieszyły się wymagające studia medyczne na Wydziale Lekarskim, które podjęły dwie osoby.

Co prawda, mężczyźni także nie omijały problemy z formalnościami, mające źródło w różnicach w programach nauczania pomiędzy Imperium Rosyjskim a Austro-Węgrami (przykładowo uzupełnić maturę o egzamin z języka polskiego musieli J. Fin¹⁰ oraz L. Rubinlicht¹¹), w większości udało się im je jednak pokonać. Pobyt w Krakowie w przypadku młodych białostoczan był znacznie bardziej owocny niż w przypadku ich koleżanek – blisko 1/3 mogła się pochwalić dyplomem doktorskim, absolutorium lub zaliczeniem przewidzianych programem czterech lat studiów¹².

Do Krakowa białostoczanie na studia wyższe zaczęli przybywać stosunkowo późno – pierwszym studentem urodzonym w tym mieście, który rozpoczął naukę na Uniwersytecie Jagiellońskim, pozostaje Beniamin Rozentel. Wpisał się na Wydział Lekarski krótko przed wybuchem pierwszej wojny światowej w roku akademickim 1913/1914. Następne dwie osoby podjęły studia w 1917/1918 wraz z stopniowym wygasaniem walk. Apogeum zainteresowania krakowskim uniwersytetem wśród żydów z Białegostoku przypada na rok akademicki 1919/1920. Immatrykulowało się wówczas ich aż dwunastu. W roku akademickim 1920/1921 zapisało się dwóch, zaś w 1922/1923 już tylko jeden. Po kilku latach przerwy, w roku akademickim 1936/1937 rozpoczął studia ostatni reprezentant tej grupy – Jehuda Szkolnikow.

Z powyższego zestawienia wynika, że większość białostockich studentów immatrykulowała się w latach I wojny światowej lub krótko po odzyskaniu niepodległości. Co prawda krakowska uczelnia działała praktycznie nieprzerwanie przez cały okres I wojny światowej (wyjątkowo – w semestrze zimowym 1914/1915, gdy rosyjska armia stała u wrót Krakowa, zawiesiły pracę trzy spośród czterech jej wydziałów), niemniej jednak anormalne warunki nie sprzyjały pracy dydaktycznej. Masowy, ochotniczy zaciąg młodzieży akademickiej do polskiej armii spowodował zawieszenie wykładów w roku akademickim 1918/1919 zaledwie po czterech tygodniach od inauguracji, zostały one wznowione w maju 1919 roku. Ponownie studenci stanęli do walki w obronie granic odradzającej się ojczyzny w lipcu 1920 roku, na skutek czego rok akademicki 1920/1921 inaugurowano dopiero w styczniu 1921 roku¹³.

¹⁰ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego (cyt. dalej AUJ), sygn. WP II 294.

¹¹ AUJ, sygn. WP II 298.

¹² Magisterium jako niższy stopień wprowadzono dla ogółu studentów Wydziału Filozoficznego dopiero w latach 20 -tych XX w., wcześniej ukończenie studiów nie musiało wiązać się z uzyskaniem jakiegokolwiek stopnia czy tytułu.

¹³ A. Pilch, *Rzeczpospolita Akademicka 1918–1931*, Kraków 1997, s. 22-25, A. Pilch, *Studenci*

Nieoczekiwanym następstwem toczonych wówczas walk – swoistego praktycznego testu z patriotyzmu, któremu poddana została młodzież – było zamknięcie obu galicyjskich uczelni, Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Uniwersytetu Jana Kazimierza, przed młodymi ludźmi. Wpis na studia mogli uzyskać wyłącznie kombatancki „sprawy narodowej” lub osoby, które udowodniły, że z różnych względów obowiązku służby na rzecz odradzającej się Polski zrealizować nie mogli¹⁴. Zasada ta rozciągała się również na białostockich żydów – stąd na rodowodzie Józefa Fina znalazła się adnotacja: „Z Białegostoku nie było poboru”¹⁵, natomiast Samuel Aufmann – służył ochotniczo Wojsku Polskim, co również zostało zaznaczone w dokumentach. Większość studentów podawała w ankietach, że obowiązkowi służby wojskowej nie podlegała lub została z niej zwolniona.

Z perspektywy czasu i wobec skromnej podstawy źródłowej trudno domniemywać, co skłoniło poszczególne osoby do wyboru właśnie krakowskiej uczelni. W przypadku pierwszej trójki możemy sądzić, iż wpływ na decyzję o podjęciu studiów w Krakowie miał fakt przenosin rodzin do Warszawy lub Łodzi – wśród młodzieży żydowskiej z tych ośrodków studia na UJ pozostawały względnie popularne¹⁶. Podobnie względy rodzinne mogły przesądzić o wyborze Krakowa przez ostatniego wywodzącego się Białegostoku słuchacza – Jehudy Szkolnikowa, którego matka zamieszkiwała w Kłobucku¹⁷. Pozostałych prawdopodobnie rzuciła do Krakowa wojenna zawierucha. Przypadkowość wyboru uczelni, trudności formalne przesądziły, że większość z nich nie decydowała się związać się z nią na dłużej. Ponad połowa wszystkich białostockich słuchaczy ograniczyła swój pobyt do jednego lub dwóch semestrów (12 osób – 60 %), co przy znacznej mobilności młodzieży w okresie wojny i pierwszych latach niepodległości nie dziwi.

Odbijało się to jednak negatywnie na wynikach kształcenia całej białostockiej grupy młodzieży w Krakowie. Trudno uznać je za imponujące – pozytywne rezultaty mierzone uzyskanymi absolutoriami, dyplomami lub chociażby zaliczeniem obowiązujących programowo lat studiów osiągnęła zaledwie 1/4 z przyby-

Krakowa na przełomie wojny i pokoju (1917–1921), w: *Studia z historii Polski XIX i XX wieku ofiarowane profesorowi Józefowi Buszce w pięćdziesięciolecie doktoratu*, pod red. I. Paczyńskiej, Kraków 1999, s. 151–164.

¹⁴ M. Kulczykowski *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, s. 16–21.

¹⁵ AUJ, sygn. WP II 294.

¹⁶ Do 1918 roku na UJ studiowało aż 177 żydów urodzonych w Warszawie oraz 69 Łodzi. M. Kulczykowski, *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w dobie autonomicznej Galicji (1867–1918)*, Kraków 1995, s. 99–100, tab. 21.

¹⁷ AUJ, sygn. S II 431.

łych, podczas gdy całej grupy odpowiedni wskaźnik wynosił ok. 30%¹⁸. Doktoraty na krakowskiej Alma Mater udało się uzyskać zaledwie dwóm osobom. W 1927 roku Józef Fin, po trwających prawie siedem lat studiach, został promowany na prawie¹⁹. Ponad dekadę trwały studia Henryka Lipszyca, który w 1931 roku tytułem doktora wszech nauk lekarskich zwieńczył swą przygodę z krakowską uczelnią, rozpoczętą w roku akademickim 1917/1918 roku. W tym czasie uzupełnił maturę (w 1917 roku uniwersytecka administracja zakwestionowała jego świadectwo dojrzałości, w konsekwencji zmuszony był uczęszczać na zajęcia jako słuchacz nadzwyczajny) oraz słuchał wykładów na Uniwersytecie w Pradze²⁰.

W sposób znacznie mniej skomplikowany przebiegała edukacja drugiego z medyków – Beniamina Rozentała, pierwszego urodzonego w Białymstoku wyznawcy religii mojżeszowej immatrykulowanego na UJ. Wpisany w 1913/1914 roku, kontynuował naukę od roku 1915/1916 na mocy specjalnego pozwolenia udzielonego przez Ministerstwo Wyznań i Oświaty w czasie I wojny światowej. (Rozental był poddanym rosyjskim, zaś krakowska twierdza była ważnym ogniwem w systemie obrony Austro-Węgier wcześniej). Po złożeniu pierwszego rygorozum w 1921 roku opuścił Kraków, aby po zdaniu dwóch brakujących egzaminów uzyskać dyplom w styczniu następnego roku na Uniwersytecie Warszawskim²¹.

Prócz wyżej wymienionych czteroletnie studia na Wydziale Filozoficznym odbyli Chajkiel Rozenblat oraz Abram Wejntraub. Nie udało się odnaleźć informacji dotyczących zdobycia przez nich jakichkolwiek stopni czy tytułów, jednakowoż od absolwentów tego Wydziału ich nie wymagano. Obowiązkowe magisterium dla ogółu jako stopnie na UJ w tym czasie dopiero wprowadzano, a doktorat z filozofii nie był niezbędnym w karierze zawodowej. Jak można sądzić, spore szanse na ukończenie studiów w Krakowie posiadał inny ze słuchaczy Wydziału Filozoficznego, Jehuda Szkolnikow, który miał zaliczone trzy lata studiów, na przeszkodzie stanął tutaj jednak wybuch II wojny światowej.

Podsumowując, należy stwierdzić że żydowska młodzież z Białegostoku nie zaznaczyła się w życiu akademickim Uniwersytetu Jagiellońskiego zbyt silnie. Zainteresowanie wśród niej krakowską Alma Mater pozostawało nikłe. Generalnie, Kraków nie był brany pod uwagę jako miejsce zdobywania wyższego wykształcenia²². Przyczyn takiego stanu rzeczy było wiele – zapew-

¹⁸ M. Kulczykowski *Żydzi – studenci Uniwersytetu Jagiellońskiego w Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939)*, s. 409, tab. 64. Obliczenia własne.

¹⁹ AUJ, sygn. WF II 535, S II 523, poz. 7505.

²⁰ Por. *Corpus studiosorum Universitatis Iagellonicae...*, t. 3 s. 996.

²¹ Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego, sygn WL/RP 8709.

²² Zob. P. Wróbel, *Na równi pochylej. Żydzi Białegostoku w latach 1918–1939, demografia, eko-*

ne kluczową rolę należałoby przypisać dużej odległości dzielącej oba miasta i oddziaływaniu pobliskich ośrodków akademickich w Warszawie czy Wilnie, odmiennym realiom zaboru austriackiego, jak też jednoznacznie polskiemu charakterowi uczelni. W tej sytuacji godny podkreślenia wydaje się sam fakt obecność przedstawicieli żydowskich mieszkańców tego miasta na najstarszej polskiej uczelni wyższej.

Żydzi z Białegostoku studiujący na UJ w latach 1867–1939

| Lp. | Imię i nazwisko | Rok urodzenia | Rodzice i opiekunowie | Wydział | Początek studiów |
|-----|------------------------------------|---------------|--|------------------------|------------------|
| 1 | Elkan Alk | 1901 | – | Prawa | 1921/22 |
| 2 | Samuel Aufman | 1899 | Henryk – kupiec Białystok | Filozoficzny | 1920/21 |
| 3 | Bejla Dines (Dinesówna) | 1900 | Dawid – kupiec Białystok | Prawa | 1919/20 |
| 4 | Józef Fin | 1901 | Salomon – lekarz Białystok | Prawa | 1919/20 |
| 5 | Lija Goldmanowa | [1900] | Chaim – kupiec Białystok | Filozoficzny | 1919/20 |
| 6 | Jakub Hepner | [1902] | S. Hepner – kupiec Białystok | Filozoficzny | 1919/20 |
| 7 | Szymon Kronenberg | [1902] | Chaim vel Leon, fabrykant Białystok | Prawa | 1919/20 |
| 8 | Henryk Lipszyc | 1894 | Maurycy (Chaim Majer) urzędnik biurowy Łódź, oraz Hanna (Anna) | Lekarski | 1917/18 |
| 9 | Lija (Lisa) Kwartówna | 1896 | Józef, fabrykant Łódź | Filozoficzny | 1917/18 |
| 10 | Lew Raszkieś (Leon Raszkin) | 1901 | Aron, właściciel domu Białystok | Filozoficzny, Prawa | 1919/20 |
| 11 | Beniamin Rozentel | 1889 | Herman, a także Herc Rozentel, Hersz Rozentel, korespondent handlowy, buchalter Warszawa, Petersburg | Lekarski | 1913/14 |
| 12 | Chajkiel Rozenblat | 1902 | Lipa – handlarz, kupiec oraz Rywka Białystok | Filozoficzny Prawa | 1919/20 |
| 13 | Leon Rubinlicht | 1894 | Zyskind, kupiec Białystok | Prawa | 1919/20 |
| 14 | Gucza Szapirówna | 1900 | Abram, kupiec Białystok | Prawa | 1919/20 |
| 15 | Jehuda Szkolnikow | 1919 | Iszyja Mejer, profesor gimnazjalny Białystok Rywa lekarz dentysta Kłobuck | Filozoficzny | 1936/1937 |
| 16 | Anna Szpiro | 1898 | Chonon, fabrykant, kupiec Białystok | Filozoficzny | 1919/20 |
| 17 | Łazarz Szpiro | 1901 | Chaim, fabrykant Białystok | Prawa Filozoficzny | 1919/20 |
| 18 | Abram Wajntraub | 1902 | Izak, kupiec matka Etel Białystok, | Filozoficzny | 1919/20 |
| 19 | Gustawa Wajnberg (Wajnberżanka) | [1897] | Anna, Sosnowiec | Filozoficzny | 1919/20 |
| 20 | Aleksander Zylberblat | [1897] | Chana, fabrykant Białystok | Prawa | 1919/20 |

Joanna Auron-Górska
(Białystok)

ŻYDKI JAKO WIZERUNKI KULTOWE

1.

Artykuł Ireneusza Krzemińskiego *Czy Polacy są antysemitami?*, zamieszczony w książce *Trudne pytania w dialogu polsko-żydowskim*, zilustrowano fotografią rzeźby *Żyda z monetą*¹. Podobnie podpis pod zamieszczoną w książce Michaela Steinlaufa *Pamięć nieprzyswojona* fotografią przedstawiającą wyrzeźbione w drewnie figurki męskich postaci o długich brodach i pejsach brzmi „Żydzi oczami Polaków”. Już drugie stulecie obecne na polskich półkach sklepowych² owe rzeźbki, znane jako *żydki*, są odczytywane jako wizerunki „karykaturalne, a właściwie antysemityczne”³. Pragnąc podjąć dialog z badaczami tych wyobrażeń⁴, nie będę jednak omawiać związku *żydków* z ideologicznymi i wizualnymi tropami antysemityzmu. Twierdzę raczej, że interpretacja ograniczona do faktu wyrażania poprzez te wyobrażenia pogardy dla Żydów jest współcześnie niewystarczająca.

Do analizy należy wprowadzić dwie dodatkowe zmienne. Aby oddać sprawiedliwość skomplikowaniu znaczenia tych wizerunków tak, jak funkcjonują one dziś, do analizy artefaktów drewnianych i glinianych należy włączyć

¹ I. Krzemiński, *Czy Polacy są antysemitami?*, w: *Trudne pytania w dialogu polsko-żydowskim*, red. M. Kozłowski, A. Folwarczny, M. Bilewicz, Warszawa 2006, s.151.

² E. Banasiewicz-Ossowska, *Między dwoma światami. Żydzi w Polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 2007, s. 216-218. Zob. A. Cała, *Wizerunek Żyda w Polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 1992.

³ E. Banasiewicz-Ossowska, dz. cyt., s.218.

⁴ Figurki te wzbudziły zainteresowanie takich żydowskich naukowców, jak Ruth E. Gruber, badaczka odradzania się żydowskiej kultury w Polsce, i Ericy Lehrer, antropolog badającej związek między żydowskim dziedzictwem a polską kulturą. Ich fotografie ilustrują opowieści z podróży do Polski tak różnych autorów jak Barbara Milman, plastyczka, Jordie Gerson, rabin, Ben Cohen, jeden z dyrektorów *American Jewish Committee*, i Rachel Kadish, pisarka, czy fotograf i antropolog Frédéric Brenner oraz jego współpracownicy, naukowcy Benny Lévy i Daniel Dayan. W Polsce pisały o nich Alina Cała, Ewa Banasiewicz-Ossowska i Joanna Tokarska-Bakir.

interpretacje obecnie bardziej popularnych obrazowań malowanych. Analizę należy także poszerzyć o aspekt funkcji wszystkich tych wizerunków w tekstach współczesnej kultury. Widziane z perspektywy ich zastosowania raczej niż cech *stricte* wizualnych, wyobrażenia znane jako *żydki* okazują się nie tyle dowodem polskiego antysemityzmu (choć antysemickiemu charakterowi większości z nich nie da się zaprzeczyć), ile wizerunkami kultowymi o właściwościach magicznych.

Terminu *żydki* używam niechętnie i z zażenowaniem. Stosuję go jednak celowo, ponieważ jego użycie pozwala mi podkreślić odmienność omawianych tu wizerunków od malarstwa portretowego, gdzie imperatywem jest (zgodne z taką czy inną konwencją plastyczną) zobrazowanie konkretnego człowieka lub grupy ludzi. Wykorzystanie terminu *żydek* umożliwia mi także skupienie analizy na charakterze relacji współczesnych Polaków do treści odzwierciedlonych w owych figurkach i obrazkach, nie zaś na stosunku Polaków do współczesnych żydowskich społeczności. Termin ten pozwala mi także na zastanowienie się nad dwoistością stosunku Polaków do tego, co wyobrażają oni sobie jako obrazki wyobrażające Żydów; dwoistości, którą w tak poruszający sposób wyraził Abraham Joshua Heschel, pisząc w *Pańska jest ziemia*: „Ofiarowano nas jako wzór kultu i żer pogardy”⁵.

Analizę funkcji tych wizerunków we współczesnej polskiej kulturze należy zacząć od rozważenia charakteru straty wynikłej z nieomal całkowitego zniknięcia z Polski żydowskiej tradycji, obyczaju, kultury i religijności. Utrata ta nie sumuje się w fakcie, po raz pierwszy chyba w polskiej historii, praktycznej religijnej i kulturowej homogeniczności naszego kraju. Jest ona w swej naturze znacznie głębsza. Charakter tej utraty ujawnia Daniel Dayan, nazywając figurkę *żydka*, której fotografię zamieszczono w albumie Frédérica Brennera *Diaspora*⁶, jako element (symbolicznie) dzielący polskich Żydów od nie-żydowskich Polaków, „duchem martwych Żydów”. Podobnie Erica Lehrer uważa, że (z perspektywy ich roli w świeckim społeczeństwie i w oderwaniu od rytuałów wielkanocnych) tradycja wyrobu *żydków* wyraża identyfikację Polaków z żydowskością. Innymi słowy, Lehrer, a zapewne i Dayan, odczytują te drewniane rzeźby jako wyraz „potrzeby [Polaków], by uporać się ze stratą tej części polskiego świata, którą dla Polaków reprezentował żydowski Holocaust”.

Co utracili zatem Polacy w Zagładzie Żydów? Uważam, że *żydki* uosabiają aspekt polskości wytworzony w wyniku uzmysłowienia sobie przez Polaków

⁵ A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, Esprit 2010 [tłum. Henryk Halkowski], s. 145.

⁶ D. Dayan, *Passion Play in Tykocin*, w: F. Brenner, *Diaspora. Homelands in Exile, Voices*, Harper Collins, New York 2003, s. 122-123.

ich niewystarczającej zdolności do okazania współczucia Żydom w okolicznościach Zagłady. Dla tematu mojej analizy bez znaczenia jest, czy niezdolność ta miała charakter ułomności emocjonalnej lub/i moralnej, czy też była raczej uwarunkowana okolicznościami potwornego niemieckiego terroru: nieomal całkowite wymordowanie polskich Żydów pośród Polaków naruszyło polski obraz ja poprzez nadwątlenie jego uprzedniej niewinności.

Inaczej mówiąc, gdyby Niemcy nie ulokowali fabryk śmierci w Polsce, Polacy mieliby dziś zapewne większy komfort bycia sobą *vis-à-vis* żydowskości. Trauma patrzenia na Zagładę, potem niemożność naprawienia krzywd oraz świadomość korzystania z pozostałych po pomordowanych lub wypędzonych Żydach dóbr, a w końcu uczestniczenie w antysemityzmie lat 60-tych i 70-tych lub bierność wobec niego, naznaczyły stosunek Polaków do siebie samych.

W wizerunkach *żydków* można odnaleźć tak właśnie zraniony obraz ja. Oddzielone od zastosowań, jakie miały w zabawach wielkanocnych⁷ i od związanych z nimi antysemicko nacechowanych znaczeń, *żydki* istnieją nadal, lecz jako artefakty o zmienionej funkcji. Pozornie jest nią pomaganie szczęściu i odwracanie nieszczęścia. W rzeczywistości jednak *żydki* mają zastosowania typowe dla obrazów o charakterze kultowym, przekształciły się bowiem w tzw. „święte obrazki”.

Tak, jak owe „święte obrazki”, czyli wizerunki symbolicznie przedstawiające Jezusa i/ lub świętych, *żydki* nie są portretem, lecz znakiem, a schematyczność ich rysów wynika z wymogów podyktowanych funkcją kultową. To, co w nich wydaje się „portretem”, ma źródło nie w rysach rzeczywistego referentu, lecz w wizualnym kanonie umożliwiającym przekazywanie idei⁸. Zjawisko to można zilustrować na przykładzie relacji między obrazowaniem wizualnym, na którym opierają się wizerunki o charakterze dewocyjnym, a starotestamentowymi przepowiedniami interpretowanymi przez większość chrześcijan jako odnoszące się do Jezusa z Nazaretu pojmowanego jako Chrystus. Według Izajasza 53;2-3: „Nie miał postawy ani urody, które by pociągały nasze oczy, i nie był to wygląd, który by nam się mógł podobać”⁹. A jednak, zgodnie z kanonem zarezerwowanym dla wyobrażeń Jezusa, chrześcijanie nie wyobrażają go jako osoby brzydkiej, lecz, pomijając te same biblijne zapisy, na

⁷ E. Banasiewicz-Ossowska, dz. cyt., s. 216-218.

⁸ Zob. L. Goodstein, *Black-Christ figures and other Afrocentric touches are popping up in religious icons* („Washington Post”, June 01, 1994) na temat zależności cech fizycznych postaci wyobrażanych na „świętych obrazkach” od uwarunkowań kulturowych.

⁹ Iz 53:2-3, *Biblia Warszawska*: (<http://www.biblia-internetowa.pl/Izaj/53/2.html>, dostęp 12.05.2012); Por. „Nie miał On wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał”, *Biblia Tysiąclecia*, *ibid.*; „nie mając kształtu ani piękności; i widzieliśmy go; ale nic nie było widzieć, czemubyśmy go żądać mieli”, *Biblia Gdańska*, tamże.

które się powołują w interpretacjach pozawizualnych, konstruują wizerunek Jezusa tak, aby przywołać u patrzącego ideę *świętości*.

Podobnie nikły jest związek wizerunków znanych jako *żydki* z realnymi Żydami. *Żydki* nie funkcjonują w relacji do konkretnej osoby czy grupy osób, lecz do wybranych elementów pewnej symbolicznej struktury, która owe osoby zastępuje. Owe obrazki są zatem fetyszami.

2.

Portret służy upamiętnianiu. Funkcja *żydków* natomiast, podobnie jak jedno z zastosowań malowanych i rzeźbionych wizerunków świętych czy też amuletów w rodzaju noszonych na szyi medalików, jest apotropaiczna: ich zadaniem jest odwracać zło. Tak jak realny, historyczny święty zostaje dla potrzeb funkcji pełnionej w „świętym obrazku” czy medaliku ujęty w ramy zeschematyzowanej formy i treści (dla większości Polaków równie), tak wyobrażony „Żyd” ulega deformacji i fetyszyzacji, aby mógł stać się *żydkiem*, ponieważ tylko jako taki może funkcjonować na pograniczu religii i magii.

Aby wizerunek miał zdolność budzenia ufności w swe magiczne moce, musi on mieć cechy pozwalające patrzącemu używać go jako obiektu przeniesienia dla własnego lęku i fascynacji. *Żydek* służy jako przedmiot czci, kpiny i lęku zarazem. W najbardziej nietrafnym, wręcz z piekła rodem wydaniu, wizerunki te mają podkrążone oczy i karykaturalnie wydatne nosy, a ich workowate wargi zdają się rozciągać w kierunku patrzącego jak na fotograficznym zbliżeniu. Świadomie lub nie, rzemieślnicy stosują tu perspektywę „rybiego oka”, którą Slavoi Žižek¹⁰ uważa za charakterystyczną dla percepcji przedmiotów mających ucieleśniać, a zatem służyć pokonaniu tak ucieleśnionego strachu.

Wyjaśnienie współobecności lęku i fascynacji tak, jak wyobrażona jest ona w figurkach *żydków*, można odnaleźć w neuropsychologii. Jak wykazały badania przeprowadzone w 2008 roku w *Affective Neuroscience & Biopsychology Lab* na Uniwersytecie Michigan, choć lęk i pożądanie doświadczane są jako uczucia przeciwne sobie nawzajem, w ich powstawaniu pośredniczy ten sam, wielofunkcyjny układ funkcjonalny w mózgu¹¹. Dlatego *żydki*, funkcjonujące jak inne demonopodobne wizerunki, których fizyczne deformacje umożliwiają przeniesienie na nie lęku patrzącego, mogą być jednocześnie w paradoksalny sposób urokliwe i odrażające. Jako obiekt tegoż przeniesienia *żydki* „biorą na siebie” przerażenie patrzącego, wyzwalając uczucie ulgi. W ten sposób rzeczywiście „wpływają” na los wierzących w ich moce.

¹⁰ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 138-139.

¹¹ [b.a.], *Changing stress levels can make brain flip from 'desire' to 'dread'*, U-M's news releases [online], Mar 19, 2008, (<http://ns.umich.edu/new/releases/6419>; dostęp 12.01.2012).

Jako wizerunki kultowe *żydki* ucieleśniają koncepcję *świętości*. Bez wątplenia jest to *świętość* obca i egzotyczna. Jak pisze Stanisław Krajewski, Żydzi „byli i nadal są symbolem obcości”¹². Znaczenie *żydków* nie leży jednak w podobieństwie czy niepodobieństwie tych (tak z estetycznego i etycznego punktu widzenia nieatrakcyjnych) wizerunków do rzeczywistych przedstawicieli żydowskiego narodu, lecz w ich „uświęconej obcości” właśnie.

„Naznaczenie” tych artefaktów jako „żydowskie” (poprzez wyposażenie w pejsy, jarmułkę oraz chałat) ujawnia ich związek z wytworzonym przez polską tradycję postrzeganiem żydowskości jako elementu, który w żydowskiej *fizyczności* lokuje zagrażającą własnemu *ja* mieszanekę lęku i wrogości, złączonych z zadziwieniem i zachwytem. Jednak realni Żydzi nie są modelem ani dla twórców *żydków*, ani dla ich nabywców. Zgadając się ze Stanisławem Krajewskim, że dla rozczarowanych współczesnością Żydzi stali się „symbolem dawnej Polski, lepszej Polski”¹³ i że tęsknota za minionymi „lepszymi czasami” (wraz z, jak uważam, pewnym rozczarowaniem katolicyzmem) może częściowo wyjaśniać wzrost zainteresowania *żydowskością*, uważam, że znaczenie wyobrażeń pozornie przedstawiających „Żydów” leży w ich funkcja *kultowej*.

3.

Dewocyjny aspekt *żydków* pokazuje, że są one symptomem procesu, w którym Polacy rekonstruują pamięć własnej roli w Szoa. Rozważając przeszłość z perspektywy XXI wieku, Polacy nie mogą patrzeć na Zagładę Żydów z pozycji, w której byliby „absolutnie poza oskarżeniem (...) zupełnie czysti”¹⁴. Nie jest już możliwe wyobrażanie sobie, że Polacy są „także – i tylko – ofiarami”¹⁵. Wiedza o zbrodniach, które Polacy popełnili na Żydach w czasie wojny i po niej, wymusza radykalną zamianę miejsc, gdzie to Polak, postrzegany jako pomocnik niemieckiego agresora i morderca Żydów, staje się negatywnym odpowiednikiem równie stereotypowego obrazu Żyda jako bezgrzesznej ofiary. Dowodzi to, że świadomość skali zniesienia norm etycznych w relacjach do Żydów i z Żydami w czasach wojny i po niej modyfikuje w Polakach autostereotyp moralnej doskonałości – przynajmniej w relacji do żydowskości.

Poprzez *żydki* Polacy redefiniują zatem siebie samych. Dla powojennych pokoleń opowieść o utracie polskich Żydów jest narratywem zbiorowym i zapożyczonym, a nie indywidualnym, i nie częścią osobistego doświadczenia.

¹² S. Krajewski, *Żydzi, Judaizm, Polska*, Warszawa 1997, s. 154.

¹³ S. Krajewski, w: E. Berberysz, *My Brother's Keeper?*, s.108 [tłumaczenie moje – J. A-G.].

¹⁴ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny”, s. 13.

¹⁵ Tamże.

Znaczenia nadawane *żydkom* w relacji do rzeczywistych Żydów opierają oni na *wyobrażeniach minionych wyobrażeń*. Owi utraceni Żydzi (którzy są dziś przecież czystą konotacją) w życiu społecznym istnieją jednak realnie¹⁶. *Żydki* „przywracają” Polsce tychże *wyobrażonych* Żydów. Uobecniona w nich nieobecność czyni publicznie widzialną ukrytą przeszłość Polaków.

Na czym opiera się owo *ujawnianie*? Jego podstawą jest funkcja substytutowana wizerunku. Kanon wizualny umożliwia ruch od obrazu ku temu, co ów przedstawia. Jak zauważył David Freedberg, w wizerunkach *Pasji* Chrystus staje się *niekwestionownie i bezpośrednio obecny*¹⁷. Podobnie analizowane tu malowidła pozwalają Polakom uobecnić we współczesnej Polsce dawnych Żydów, podczas gdy popyt na nie dowodzi trwania (raczej nieuświadomionej) wiary w cudowną moc żydowskich cadyków.

Jeśli cuda opierają się rzeczywiście na pewnym „świętym zarażeniu”, to znaczy na elizji pomiędzy „kopią” a oryginałem, to wizerunek może działać tak skutecznie, jakby obecny był jego prototyp¹⁸. Gdy ukrytym referentem jest tu rzeczywisty przedwojenny „cadyk”, *żydki* nabywają mocy równej tej, jaką miałyby ów cadyk. (Skoro za takich „świętych mężów” są one uważane, to nie ma znaczenia, czy wyobrażone na wizerunkach postaci miałyby cechy wizualne przypisywane tradycyjnie autentycznemu cadykom.) Jak pisze Alina Cała, „[...] do dziś na groby cadyków udają się niektórzy katolicy, powołując się na liczne cudowne uzdrowienia, których jakoby doznali tam ich poprzednicy”¹⁹. Cała cytuje:

Tu [na cmentarzu żydowskim w Sieniawie] leży rabin. Wysłuchał każdego, nawet Polaka, każdym się opiekował. ... Dwa-trzy lata temu była tu dziewczyna chora na nogi – za rok przyjechała, już chodziła – powiedział, pełen niekłamanego podziwu mieszkaniec Sieniawy w 1984 r., o zmarłym w 1903 r. chasydzkim rabinie, potomku cadyka z Nowego Sącza.²⁰

Uważam, że zaufanie w magiczne siły żydowskich mędrców przekształciło się w wiarę w skuteczność proszalnych karteczek zostawianych na ich grobach, aby pojawić się znowu jako wiara w dobroczynną moc pseudo-żydowskich wizerunków. Jako należące do kategorii wizerunków czyniących cuda tak, jak mogą je czynić amulety, *żydki* działają na zasadzie *pars pro toto*: wizerunek –

¹⁶ K. Lehrer, *Art, Self and Knowledge*, New York 2012, s. 142.

¹⁷ D. Freedberg, *Potęga wizerunków*, Kraków 2005, s. 180.

¹⁸ Tamże, s. 408.

¹⁹ J. Koral, *Klucz*, „Wysokie Obcasy” (40/184) 2002, s. 8-15.

²⁰ A. Cała, *Przenikanie i wzajemne oddziaływanie. Żydzi i ich otoczenie: Polskie, niemieckie, litewskie*, „Żydowski Instytut Historyczny” (<http://www.jewishinstitute.org.pl/pliki/edukacja/5/59.pdf>, dostęp 12.04.2010), s. 7.

sprowadzony do wybranych, definiujących elementów – jest postrzegany jako przedstawiający całość i, w rezultacie, obdarzany siłami, które należałyby do przedstawionej postaci. Pisząc o wyobrażeniach Dziewicy Maryi, David Freedberg zauważa, że „pragnąc jej obecności, pragnąc, by była (...), skupiamy się na jej wizerunku, a wtedy to, co przedstawione, staje się (...) obecne. Jest ona (...) w sposób dosłowny ponownie uobecniona (*re-presented*)”²¹. Z tej perspektywy, zapelnianie polskich przestrzeni wizerunkami *żydków* stanowi próbę „ponownego zaludnienia Polski Żydami”²².

4.

Jaki jest związek między *żydkami* a polską pamięcią przedwojennych żydowskich mędrców? Jest nim (przynajmniej potencjalnie) typowa dla „świętych obrazków” zdolność czynienia cudów. Chociaż *żydki* nie są przedmiotem uwielbienia w ten sam sposób co wizerunki wyobrażające Chrystusa czy fotografie papieża Jana Pawła II, nabywcy uważają je za równie zdolne do czynienia *intercesji*. Z tą różnicą, że *żydki* pośredniczą w targach z fortuną, podczas gdy wizerunki Chrystusa czy fotografie Papieża reprezentują mniej czy bardziej bezpośredni dostęp do Boga. Związek między tymi wyobrażeniami potwierdza fakt, że na targowych stołach i w domach obrazki te umieszczane są razem.

Sąsiedztwo przedmiotów o charakterze *stricte* religijnym potwierdza dewocyjny charakter obrazów stanowiących przedmiot tej analizy. Ukryci pod postacią kultowych wizerunków święci są umieszczani nad drzwiami domów po to, by byli *materialnie* uobecnieni siłą wizualnego *znaku*. Jak inne przedmioty obdarzone magicznymi mocami (wizerunki wyobrażające Jezusa i świętych, dzwoneczki, czy woda święcona), także i *żydek* umieszczany jest nad drzwiami, naprzeciwko drzwi lub w oknie, gdzie, jak inne przedmioty tego typu, może chronić domostwo, „przekazując moc przedstawianego”²³. Wizerunek *żydka* to zatem znak potężnej obecności, zdolnej połączyć potrzebujących z mocą cadyków. Dlatego właśnie na przynoszącego szczęście w interesach *żydka* nie nada się ani gazetowa fotografia Benjamina Netanyahu ani portret Juliana Tuwima.

Kolejnym argumentem potwierdzającym kultowy charakter *żydków* jest kontekst dla umieszczonej w centrum wizerunku postaci. Stanowi go cia-

²¹ D. Freedberg, dz. cyt., s. 28.

²² E. Lehrer, *Repopulating Jewish Poland-in Wood*, in: An Offprint From „Polin. Studies In Polish Jewry” (vol. 16) 2003, M. C. Steinlauf, A. Polonsky (red), Oxford, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization [*tłumaczenie moje* – J. A.-G.].

²³ D. Freedberg, dz. cyt., s. 90.

sne, zaciemnione wnętrze, nieodmiennie w odcieniach złota, ciemnego brązu, czerni węglowej i czystej bieli. W centrum znajduje się stosik monet i/lub otwarta (jak można się domyślić) hebrajska księga. Emocjonalna i informacyjna funkcja inskrypcji podkreśla podobieństwo między tymi wyobrażeniami a innymi wizerunkami kultowymi (jak choćby wyobrażenia Jezusa i akronim INRI). Pseudo-hebrajskie litery (lub tekst pisany rzeczywistym hebrajskim alfabetem – tekst ten bywa jednak – nie potrafię określić, czy przez niewiedzę, czy celowo – odwrócony) mają za zadanie potwierdzić związek postaci *żydka* z magią. Liternictwo to stanowi ekwiwalent skomplikowanych ornamentów mających wzmacniać odczucia niezrozumienia, zadziwienia i lęku: jest ono zakodowanym tekstem magicznej formuły, dzięki której umacnia się siła centralnego wyobrażenia.

David Freedberg widzi teksty pokrywające krawędzie wizerunków kultowych jako swego rodzaju pułapkę na demony czy diabły²⁴. Tak samo hebrajsko-kształtne litery, czy to wokół obrazu, w tle, czy wewnątrz niego, stanowią pułapkę na (zły)los.

Nie jest moim celem zastanawianie się, dlaczego praktyki z użyciem takich wyobrażeń bywają uznawane za skuteczne, ani w jakim stopniu kupujący te wizerunki Polacy rzeczywiście wierzą w ich skuteczność. Jak zauważa Slavoi Žižek, niektóre wierzenia, przekazywane jako „ludzie mówią” (co implikuje istnienie jakichś ludzi, „którzy w to wierzą”), służą Polakom używającym *żydków* jako przedmiotów o charakterze dewocyjnym – tym samym Polakom, którzy nie są przecież „aż tak głupi”, żeby w to wierzyć – by mogli „przenieść” własne wierzenia na innych²⁵. Funkcja *żydków* pokazuje jednak wyraźnie, że przyczyną popytu na te obrazki nie jest antysemitka niechęć wobec referentu przypisywanego wyobrażeniu, lecz wiara w moc „bytów widmowych”, które owe wyobrażenia uosabiają. Dlatego popularność *żydków* nie dowodzi znaczenia rzeczywistych współczesnych żydowskich społeczności, lecz ukazuje miejsce, które wirtualna i na nowo wyobrażona żydowskość zajmuje w obrazie *siebie* Polaków. W ten sposób *żydki* pokazują, że, jak pisał Krajewski, polski „problem żydowski” nie polegał i nadal nie polega na „obecności Żydów, ile na stosunku do Żydów”²⁶.

5.

Jak wykazałam, sposób funkcjonowania tych wizerunków wskazuje na możliwość ich analizy w sferze badań nad kulturowym dziedzictwem Holo-

²⁴ Tamże, s. 135.

²⁵ S. Žižek, dz. cyt., s. 166-167.

²⁶ S. Krajewski, *Żydzi...*, s. 154.

kaustu. Obrazki te pokazują, że choć wolimy może mówić o życiu „w terażniejszości dla przyszłości”, to polskiej kultury nie można oddzielić od Zagłady Żydów. Fenomen popularności *żydków* jest manifestacją psychologicznych konsekwencji „zmasowanej traumy psychicznej”²⁷, wynikłej dla Polaków z upokarzającego doświadczenia własnej i cudzej bezsilności wobec przemocy. Unaocznia także lęk Polaków przed modyfikacją autostereotypu, która musi przecież wyniknąć z przyjęcia do zbiorowej świadomości własnej roli w Zagładzie i w prześladowaniach Żydów w powojennej Polsce.

Spojrzenie na *żydki* jako na element procesu redefiniowania obrazu siebie Polaków pozwala odkryć, że, choć w momencie ich powstania i w następnych stuleciach figurki te były wyrazem konfliktu, niezrozumienia i pogardy Polaków wobec Żydów, to ich zastosowanie – a co za tym idzie znaczenie – zmieniło się wraz z początkiem rozrachunku z przeszłością, w którym to procesie Polacy *re-konstruują* obraz siebie. (Słowa *re-konstruują* używam świadomie, pragnąc podkreślić fakt, że dopiero rozluźnienie narratywu konstruowanego przez powojenne rządy po roku 1989 umożliwiło Polakom rozpoczęcie procesu analizy własnych ról w tej wojnie i po niej²⁸.) Dla powojennych pokoleń Polaków opowieść o utracie polskich Żydów jest zatem narratywym zbiorowym i zapożyczonym, a nie indywidualnym, i nie jest częścią osobistego doświadczenia. Jako elementy procesu „przywracania” Polsce przeszłości *żydki* czynią publicznie widzialną część konstrukcji ja terażniejszych Polaków.

Nie wyczerpuje to jednak zdolności *żydków* do ujawniania tego, co zakryte. Odmienność sposobu, w jaki reagują na nie Polacy i Żydzi, ukazuje różnorodność znaczeń nadawanych im przez patrzących: między kultową i magiczną funkcją, którą nadają im Polacy, a poczuciem uprzedmiotowienia, stygmatyzacji i stereotypizacji, które widzą Żydzi, rozpatrujący owe wizerunki jako polskie postrzeganie Żydów, istnieje niemożliwa do pogodzenia sprzeczność. Zarazem jednak *żydki* istnieją na polskim rynku jedynie w wyniku tego, że jest na nie popyt²⁹.

Można by zatem zapytać: dlaczego żydowscy turyści, tacy, jak oburzone antysemityzmem tych przedstawień Millman, Kadish czy Gerson³⁰, świa-

²⁷ B. Engelking, *Zagłada i pamięć*, Warszawa 1994, R. 4.

²⁸ Zgadza się z Pawłem Machcewiczem, Dyrektorem Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku, który, w udzielonym w roku 2009 wywiadzie powiedział, że dla Polski II Wojna Światowa skończyła się po roku 1989.

A. Czupryn, *Gdańsk. Davies da twarz muzeum*, „Dziennik Bałtycki” [online], 2009-05-12, (<http://www.dziennikbaaltycki.pl/artukul/116207.gdansk-davies-da-twarz-muzeum,2,id,t,sa.html>, dostęp 12.02.2012).

²⁹ Tamże, s. 7.

³⁰ [b.a.], *Barbara Milman*, „Stanford Art Spaces”, (<http://cis.stanford.edu/~marigros/show17.html>, dostęp 12.05.2010.); [b.a.], *Rabbi Jordie Gerson*, „Joseph Slička Center – for Jewish Life at

dome zarówno tego, jak bardzo stereotypowo krakowskie figurki ukazują żydowskość, i tego, że trwanie tego stereotypu w formie rzeźbionego czy malowanego *żydka* jest uwarunkowane mechanizmem rynkowym, kupując je, wspierają ich produkcję? Czy kierują nimi inne, czy te same motywy, które sprawiają, że *żydki* kupują także polscy Żydzi-kolekcjonerzy tychże artefaktów, tacy jak Jan Gebert? Analiza istnienia tych artefaktów na polskim rynku musi, jak to już zauważyła Erica Lehrer, uwzględniać wpływ sił rynku (w tym także turystycznego) na ich popularność. Skoro nabywcami *żydków* są, obok Polaków, żydowscy turyści, to, choć ich motywacje są odmienne (gdy pierwsi nabywają je jako amulety, to drudzy jako kuriozalne pamiątki), portfele jednych i drugich jednak napędzają produkcję owych, komercyjnie przecież wykonywanych, figurek.

6.

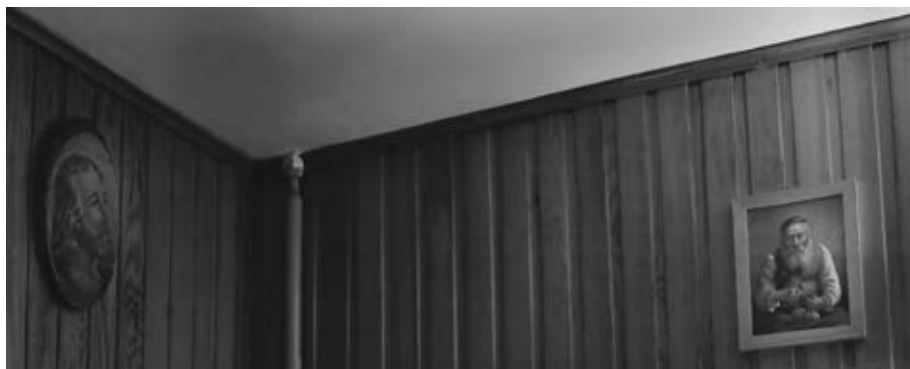
Wizerunek nie jest przedstawieniem, a obraz nie stanowi podobieństwa. Jednak łatwo je ze sobą pomylić; gdy do takiej pomyłki dochodzi, *żydki* stają się, oczywiście, niebezpieczne. Stają się wizerunkiem podstępny, obrzydliwym, wzmacniającym stereotyp „Żyda-dusigrosza”³¹ i umacniającym społeczną zgodę na uprzedmiotawianie i stygmatyzację żydowskości. Jednak widziane od strony funkcji pełnionej w polskiej kulturze te kontrowersyjne wyobrażenia mogą przynieść pewną korzyść relacjom polsko-żydowskim.

Analiza zabawy Polaków w czary ujawnia dokonywaną w tych czarach projekcję³² ich tożsamościowego lęku na *rzeczywistych* Żydów. Okazuje się wtedy, że owe wizerunki nie są niczym innym jak polskim wyrzutem sumienia... przebrany za Żyda.

Yale”, (<http://www.slifkacenter.org/about/people/rabbi-jordie-gerson/#>, dostęp 10.10. 2010); Gerson, J., *Zydki: Polish Figurines of Jews. Another chapter in Polish-Jewish relations*, „My Jewish Learning”, (http://www.myjewishlearning.com/hot_topics/ht/zydki.shtml, dostęp 20.06.2010); Kadish, R., *The Shadows of Another Time*, „JewishJournal.com”, April 20, 2006, (http://www.jewishjournal.com/world/article/the_shadows_of_another_time_20060421/, dostęp 12.01.2012)

³¹ B. Cohen, *Antisemitism as a Compliment*, „Community Security Trust” (Oct 26) 2009, (<http://thebst.org.uk/blog/?p=789>, dostęp 11.06.2011).

³² S. Žižek, dz. cyt., s. 26.



Mieszkanie prywatne, Białystok 2012



Stoisko na targu ulicznym, Jastrzębia Góra 2010



Maciej Tramer
(Katowice)

LEOPOLIS TANTUM FIDELIS

*Ustroił się w szaty świąteczne na przyjęcie wojsk polskich Lwów cały
z wyjątkiem jednej dużej dzielnicy.*

Tak wspominał piątek 22 listopada 1918 roku komendant Orląt Czesław Mączyński¹. Po trzech tygodniach walk o miasto wojska ukraińskie nad ranem wycofały się z zajmowanych stanowisk. Około godziny czwartej ostatnie jednostki opuściły posterunki. Mniej więcej godzinę później polski oddział zajął lwowski ratusz, na którego wieży zawieszono biało-czerwoną flagę. Relacjonujący ówczesne wydarzenia historycy zazwyczaj pozostają zgodni, że „do godziny ósmej cały Lwów był w rękach polskich”. W ten sposób odnotowywane jest pierwsze militarne zwycięstwo odradzającego się państwa polskiego. Po użyciu formuły korzystającej z upowszechniającego epitetu: „cały”, we wspomnieniach lub historycznych opracowaniach często następuje jednak swoista redukcja owej „całości”. Czasami, jak u Mączyńskiego, który ustalił jeden „wyjątek”, czasami zdecydowanie delikatniej, jak u Czesława Partacza, który odnotował, że „w atmosferę szczęścia i radości wdarł się nieprzyjemny zgrzyt”². Tym „wyjątkiem” lub „zgrzytem” były wydarzenia, do jakich doszło w dzielnicy żydowskiej Lwowa, nazywanej ówczesnie także dzielnicą trzecią. Zanim przyjdzie jednak tę rzecz opowiedzieć, trzeba przynajmniej na chwilę cofnąć się o trzy tygodnie wcześniej.

Rankiem 1 listopada 1918 roku żołnierze ukraińscy zajęli główne punkty strategiczne we Lwowie. Ukraiński Komitet Wojskowy uprzedził w ten sposób spodziewany przyjazd przedstawicieli Polskiej Komisji Likwidacyjnej, która powstała jako tymczasowy organ mający przejąć władzę w Galicji Wschodniej (trzyosobowa delegacja dojechała tylko do Przemyśla).

¹ Cz. Mączyński, *Boje lwowskie. Oswobodzenie Lwowa*, Część 2, Warszawa 1921, s. 5.

² Cz. Łukomski, Cz. Partacz, B. Polak, *Wojna polsko-ukraińska 1918–1919. Działania bojowe – aspekty polityczne – kalendarium*, Koszalin – Warszawa 1994, s. 80.

Zamiary Ukraińców dla sporej części działających we Lwowie polskich organizacji paramilitarnych nie były tajemnicą. Działający przy Polskiej Organizacji Wojskowej wywiad wielokrotnie informował o przygotowaniach Ukraińców, między innymi o ściąganiu do miasta pozostających w austriackim wojsku ukraińskich jednostek. Z tego powodu dowództwo lwowskiej POW planowało w ostatnim dniu października rozpoczęcie działań, które miały uprzedzić przeciwnika, ogłosiło mobilizację swoich żołnierzy i starało się nawiązać współpracę z pozostałymi działającymi w mieście organizacjami polskimi. Różnice polityczne okazały się jednak na tyle duże, że przekroczenie ich nie było możliwe. Nie do końca dawano również wiarę w prawdopodobieństwo zajęcia miasta przez Ukraińców. W przededniu ukraińskiego wystąpienia odbyło się co najmniej pięć spotkań przedstawicieli zaangażowanych organizacji, na których bezskutecznie usiłowano ustalić wspólną komendę oraz przyjąć wspólny plan działania. Zakładając, że w najbliższym czasie nie należy spodziewać się zwiększonej aktywności Ukraińców, postanowiono nie podejmować żadnych działań i dalsze obrady przesunięto na dzień następny. Pozwolono nawet rozejść się do domów zmobilizowanym już żołnierzom POW. Dzień następny dosyć dramatycznie obnażył niewłaściwą ocenę sytuacji, jaką przyjęła strona polska.

Poza *political fiction* „gdybanie” nie jest najlepszą metodą budowania historii, niemniej jednak bez zbytnej przesady można przyjąć, że szczególnie korzystne ze strategicznego punktu widzenia zaskoczenie, w pewnym sensie (dosyć dużym), żołnierze ukraińscy dostali w prezencie.

Ponieważ przedmiotem niniejszej opowieści nie jest jednak szczegółowa analiza historyczna niejednolitego stanowiska polskich organizacji w przededniu wojny o Galicję Wschodnią, przyjdzie ograniczyć się do konstatacji, że pomimo panującego w pierwszych dniach chaosu, udało się ustalić w miarę jednolite i uznawane przez większość władze w postaci Polskiego Komitetu Narodowego pod przewodnictwem Tadeusza Cieńskiego oraz podlegającą mu Naczelną Komendę Obrony Lwowa, dowodzoną przez kapitana Czesława Mączyńskiego. Co więcej – pomimo zajęcia przez ukraińskie wojsko strategicznych pozycji, trudno było mówić o opanowaniu Lwowa, ponieważ Polacy stanowili ponad połowę wszystkich mieszkańców miasta. Wydarzenia, które miały miejsce później, znane są dzisiaj powszechnie. Zresztą jeszcze w trakcie trzytygodniowych walk, docierające do kraju wiadomości o nich natychmiast nabierały charakteru legendy o heroizmie upominających się o polskość miasta mieszkańców, bez względu na ich status, wykształcenie czy wiek.

Tego samego dnia, kiedy ukraińskie wojska przejęły najważniejsze urzędy i obsadziły strategiczne pozycje, a polskie organizacje militarne przeprowa-

działy gorączkową mobilizację, około południa w domu gminy wyznaniowej żydowskiej odbyła się narada dotycząca mieszkańców III dzielnicy. Została ona zwołana w wyniku uzyskanych przez członków gminy oficjalną drogą wiadomości, że usiłująca przejąć w mieście władzę komenda ukraińska nie dysponowała wystarczającymi siłami, aby przyjąć odpowiedzialność za bezpieczeństwo oraz zapewnić porządek w trzeciej dzielnicy. Zarazem, mając świadomość, że w mieście przestały działać jakiegokolwiek instytucje odpowiedzialne za spokój, komenda ukraińska wyraziła zgodę na utworzenie milicji obywatelskiej, która miałaby pilnować porządku w III dzielnicy aż do momentu ukonstytuowania się władz. Część zgromadzonych, w tym przewodniczący gminy Emil Parnas oraz jego zastępca Ozjasz Wasser, uznali początkowo taki pomysł za „rzecz drażliwą” i postanowili nie brać udziału w jego realizacji. Po burzliwej dyskusji i zgodnym rozstrzygnięciu, że milicja nie będzie miała w żadnym wypadku politycznego charakteru i służyć będzie wyłącznie samoobronie:

(...) zgodzono się na utworzenie takiej milicji pod następującymi warunkami: 1.) milicja ma jedynie i wyłącznie czuwać w trzeciej dzielnicy, t. j. w ulicach zamieszkałych wyłącznie przez Żydów, nad bezpieczeństwem życia i mienia mieszkańców i niczym więcej nie ma się zajmować, 2.) utworzenie takiej milicji może nastąpić dopiero wtedy, gdy polski komitet, urzędujący w Izbie Przemysłowo-Handlowej, zgodzi się i zezwoli wyraźnie na utworzenie takiej milicji.³

Jednocześnie na zebraniu ukonstytuował się Żydowski Komitet Bezpieczeństwa Publicznego, który skupiał dwudziestu sześciu przedstawicieli większości działających we Lwowie społecznych i politycznych organizacji żydowskich. Postanowiono także, że działająca na terenie III dzielnicy milicja liczyć będzie dwustu uzbrojonych funkcjonariuszy, nad którymi dowództwo powierzono cieszącemu się powszechnym zaufaniem i szacunkiem byłemu kapitanowi wojsk austriackich Juliuszowi Eislerowi. Oznaką wyróżniającą tę formację miały być noszone na ramieniu białe opaski. Najważniejszym jednak postanowieniami była deklaracja zachowania „absolutnej neutralności” oraz przekazanie tej deklaracji obu skonfliktowanym stronom.

Wszak Ukraińcy obsadzili nie tylko miasto, ale także wszystkie miasteczka i wsie aż pod linię Sanu. Dla działaczy żydowskich było więc rzeczą jasną, że każdy krok imieniem Żydów uczyniony, musi być bardzo rozważony, bo może narazić Żydów mieszkających po wsiach bez wszelkiej opieki na najgorsze represje, na zupełne zniszczenie i zagładę⁴.

³ O. Wasser, *Rola Żydów w czasie listopadowej obrony Lwowa w r. 1918*, w: *Obrona Lwowa 1-22 listopada. Relacje uczestników*, T. II, red. E. Wawrzkowicz i J. Klink, Lwów 1936, s. 1061.

⁴ O. Wasser, *Rola Żydów w czasie listopadowej obrony Lwowa...*, s. 1059.

Ukraiński Komitet Wojskowy został o decyzji powiadomiony natychmiast, a trzy dni później, w trakcie czasowego zawieszenia broni właściwy komunikat przekazany został również Polskiemu Komitetowi Narodowemu. Sześć dni później, w związku z częstymi przypadkami nieuwzględniania przez polskich żołnierzy neutralności milicji żydowskiej, ponownie powiadomiono stronę polską, a dzień później podpisano umowę precyzującą obszar, na którym będzie działała milicja, a zarazem sposób traktowania milicjantów przez wojsko polskie oraz sposób powiadamiania Naczelnej Komendy Obrony Lwowa o składzie osobowym żydowskiej formacji porządkowej.

Polacy nie do końca zaufali neutralności Żydów. Zresztą Mączyński w swoich wspomnieniach nawet nie ukrywał dezaprobaty wobec przyjęcia żydowskiej deklaracji:

Uważałem to postanowienie P[olskiego] K[omitetu] N[arodowego] za nieszczęśliwe pod względem politycznym i za szkodliwe pod względem wojskowym. Mimo to, zaliczając to rozstrzygnięcie do politycznych, a więc podpadających pod atrybucję P. K. N. postanowiłem zastosować się doń, nie zważając na własne obiekcje i zarzuty innych członków sztabu⁵.

Po mieście zaczęły krążyć opowieści o współdziałaniu mieszkańców III dzielnicy z wojskami ukraińskimi, o ostrzeliwaniu przez żydowską milicję polskich pozycji, czy nawet o współdziałaniu przy mordowaniu polskich jeńców. Pojawiły się również informacje o entuzjastycznym powitaniu, jakie zgotowała dzielnica żydowska wkraczającym od północnej strony miasta jednostkom ukraińskim. Opowiadano także o strzałach, jakie oddawane były w stronę polskich żołnierzy z okien żydowskich domów, a nawet o rzucaniu z tych okien siekier lub polewaniu wrzątkiem. Repertuar uzupełniały zarzuty o gromadzeniu zapasów i ich sprzedaży po drastycznie zawyżonych cenach. W zablokowanym i odciętym od reszty świata mieście, gdzie trudności aprowizacyjne dawały się we znaki wszystkim skonfliktowanym stronom, dosyć klasyczny zarzut o żydowskiej spekulacji na pewno robił wrażenie. Co ciekawe, podobny repertuar pretensji zwyczajowo pojawiał się również przy okazji innych pogromów. Zresztą – to chyba warto podkreślić – pretensji, które sformułowane były wobec deklarujących neutralność Żydom nie tylko przez Polaków, ale również przez Ukraińców. Podobne zarzuty (zaskakująco podobne) pojawiły się podczas jednego z najstraszliwszych pogromów, jakich w lutym 1919 roku dopuścili się żołnierze Ukraińskiej Republiki Ludowej w Płoskirowie.

Niewiele wiadomo o tym, jak wyglądało funkcjonowanie milicji przez trzy tygodnie polsko-ukraińskich walk. Według późniejszych zeznań, na przykład

⁵ Cz. Mączyński, *Boje lwowskie...*, s. 7.

tych złożonych przez członków lwowskiej Organizacji Syjonistycznej przed komisją Henry'ego Morgenthaua, były to zadania polegające na dostarczaniu żywności, udzielaniu bezstronnej pomocy medycznej i transporcie rannych żołnierzy do szpitali, grzebaniu zmarłych oraz ochroną pozostającej w obrębie żydowskiej dzielnicy gazowni miejskiej⁶. Zeznania te, które są fragmentem formułowanych pod adresem zarzutów, mogą być mało wiarygodne, zwłaszcza że w niewielu wypadkach zostały udokumentowane inaczej niż oświadczeniami poszkodowanych. Z innych źródeł wiadomo jednak, że 5 listopada 1918 roku dowódca milicji, kpt. Eisler, przesłał do „Kuriera Lwowskiego” list zawierający „projekt utworzenia neutralnej milicji dla ochrony życia i mienia obywateli miasta Lwowa”. Propozycja ta była echem jednej z nielicznych wcześniejszych akcji poza terenem trzeciej dzielnicy. W jej wyniku ujęty został przebrany w oficerski mundur bandyta, który w kilku popularnych lwowskich kawiarniach dopuścił się co najmniej pięciu morderstw. Jednocześnie swój apel kpt. Eisler opatrzył gwarancją, że zadania takiego gotów podjąć się dopiero po udzieleniu mu pełnomocnictw ze strony polskich i ukraińskich komitetów oraz że jedynym celem milicji miałyby być zachowanie porządku w mieście „z oczywistym zobowiązaniem niewpływania w jakikolwiek sposób na toczące się w mieście walki”⁷. Trudno wyobrazić sobie realizację takiego idealistycznego projektu formacji dbającej o bezpieczeństwo mieszkańców, a zarazem pozostawiającej pełną swobodę uwikłanym w walki oddziałom. Bez żadnej wykładni w ogólnej wizji pozostał na przykład problem, jak zachować powinna się milicja wówczas, kiedy regularne walki zagroziłyby bezpieczeństwu lub mieniu postronnych mieszkańców. Żadna ze stron nie skorzystała zatem z równie szlachetnej, co – niestety – naiwnej propozycji żydowskiego komendanta.

Historia i wspomnienia nie przechowały szczegółów, na podstawie których można by dokładnie dowiedzieć się, jak wyglądały działania milicji wewnątrz neutralnej dzielnicy. Jeżeli brak informacji potraktować jako dane, wówczas świadczyłyby one o wyjątkowej skuteczności dowodzonej przez Eislera formacji. Nieco więcej wiadomo o starciach i potyczkach, jakie miały miejsce na obrzeżach pilnowanego przez żydowską milicję obszaru. Parokrotnie nawzajem ostrzelano swoje pozycje w rejonie Wysokiego Zamku. Do najpoważniejszych starć doszło parokrotnie w okolicach ulicy Źródlanej

⁶ P. Różański, *Pogrom lwowski 22 listopada 1918 roku w świetle zeznań Organizacji Syjonistycznej przed Komisją Morgenthaua*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2004, nr 1, s. 350.

⁷ „Kurier Lwowski” 1918, nr 512 [7 listopada 1918 r.]. Cyt. za: A. Insler, *Dokumenty fałszu. Prawda o tragedii żydostwa lwowskiego w listopadzie 1918 r.*, s. 85. Według Cz. Mączyńskiego: „Mimo to ilość przestępstw po stronie polskiej była przez trzy tygodnie minimalną. Dwie czy trzy kradzieże, jeden rabunek ot to wszystko” s. 17.

i Pod Dębem. Kilka miesięcy po zakończeniu polsko-ukraińskich walk w mieście, w grudniu 1918 roku odbył się przed sądem okręgowym proces Henryka Horowitza i siedmiu milicjantów oskarżonych o złamanie neutralności w tamtym rejonie. Sąd okręgowy postanowił jednak przekazać sprawę do rozpatrzenia przez sąd polowy, który w lipcu 1919 roku po zapoznaniu się z dowodami postanowił sprawę oddalić.

W zachowanych relacjach utarczki, do jakich dochodziło w tamtym rejonie, przedstawiane są w bardzo różny sposób. We wspomnieniach polskich świadków milicja żydowska zaatakowała nacierających na pozycje ukraińskie polskich żołnierzy, tym samym łamiąc umowę o zachowaniu całkowitej neutralności. Z kolei według źródeł żydowskich 14 lub 15 listopada⁸, po alarmujących informacjach o morderstwach i kradzieżach w rejonie ulic Źródlanej i Pod Dębem, Żydowski Komitet Bezpieczeństwa zwrócił się z apelem o interwencję do Polskiego Komitetu Obywatelskiego. Obszar ten leżał bowiem poza granicami działania milicji żydowskiej wyznaczonymi przez umowę z 10 listopada. Ponieważ nie doszło do żadnej interwencji, zdecydowano się wysłać tam oddział milicji żydowskiej, który po trzech godzinach walk pokonał grasujących tam bandytów i wycofał się na powrót poza obszar pozostający pod kontrolą wojsk polskich.

Wielostronność relacji na temat zajść w tamtym rejonie uzupełnia jeszcze opublikowany 19 listopada w ukraińskim „Dile” wojskowy komunikat informujący o natarciu „wrogich sił” odpartych przez milicję żydowską wspólnie z oddziałami ukraińskimi. Pomimo wysłanego natychmiast przez Żydowski Komitet Bezpieczeństwa do lwowskich gazet sprostowania dementującego informację, jakoby w starciu z bandytami milicja korzystała z jakiegokolwiek wsparcia wojska ukraińskiego, zostało ono opublikowane jedynie przez miejscowy „Tugblat”.

Z dzisiejszej perspektywy na pewno nie sposób zdecydować, która z relacji najlepiej dokumentuje ówczesne wydarzenia. Można też podejrzewać, że zarówno drukowane w ukraińskim „Dile” – podobnie jak dementowane w „Tugblacie” – komunikaty nie były masowo czytane przez polskojęzycznych mieszkańców Lwowa, a co za tym idzie nie miały wielkiego wpływu na sposób interpretowania jednego z epizodów, do jakiego doszło w uwikłanym w trzytygodniowe walki mieście. Każda z relacji odpowiada stanowisku zajmowanemu w konflikcie lub wobec konfliktu, każda ma nie tyle dokumentować wydarzenie, co przekonywać do swojego stanowiska, no i żadna z nich nie zwraca się do przeciwnika, lecz zwraca się przede wszystkim do swojego odbiorcy.

⁸ Część źródeł jako datę zajść podaje również 17 listopada 1918 roku.

*

Zresztą nawet zachowujący właściwy dystans współcześni historycy i znawcy tematu też zdaje się nie całkiem uwierzyli w bezstronność lwowskich Żydów. Jednym z istotniejszych argumentów jest tutaj wydobyta ze wspomnień sotennego Iwana Rudnickiego informacja, że milicja żydowska została wyposażona w broń i mundury przez Ukraiński Komitet Wojskowy. „Milicja Żydowska była zatem uzbrojoną formacją wspierającą oddziały ukraińskie”⁹ – odnotował jeden z najmłodszych i najlepszych znawców tematu Leszek Kania. Wniosek taki wydaje się jednak nieco ryzykowny, a przede wszystkim jednostronny. Zgoda i pomoc w uzbrojeniu i umundurowaniu milicji świadczy bowiem o tym, że w chwili zajmowania Lwowa Ukraiński Komitet Wojskowy nie miał problemu z uznaniem neutralności III dzielnicy. Oczywiście, mogło to być korzystne z przyczyn strategicznych, ale mogło również wynikać z przyczyn ideowych i politycznych. Usiłujące się ukonstytuować we Lwowie władze ukraińskie deklarowały poza niepodległością zrównanie w prawach wszystkich narodowości. Ukraińcy wystosowali nawet zaproszenie do udziału delegatów żydowskich w Ukraińskiej Radzie Narodowej. Tę propozycję mieszkańcy III dzielnicy odrzucili i – chyba tak należy rozumieć podjętą w domu gminy wyznaniowej decyzję – postanowili wobec niej zachować neutralność.

Warto zresztą podkreślić, że w chwili podjęcia decyzji o żydowskiej neutralności sytuacja była więcej niż nieklarowna. W momencie przejścia miasta przez wojsko ukraińskie nie istniało nawet polskie przedstawicielstwo, któremu można było podjąć decyzję zgłosić. W chwili, kiedy decydowano o bezstronności, militarna inicjatywa należała do Ukraińców. Od nich pochodziły informacje o niemożności zapewnienia bezpieczeństwa w dzielnicy, z nimi w pierwszym rzędzie się układano, a zatem w pierwszej kolejności odmówiono „wsparcia”. Powiedzmy zresztą, że dochodzące z różnych stron wieści o traktowaniu Żydów, na pewno ograniczały zaufanie wobec wszelkich ukraińskich obietnic. Nie trzeba było refleksji męża stanu, aby zrozumieć, że wszelkie zapewnienia mają wyłącznie doraźny charakter.

Strona polska miała zdecydowanie większy problem z przyjęciem deklaracji zachowania przez lwowskich Żydów bezstronności w konflikcie. Chociaż Polski Komitet Narodowy został powiadomiony o decyzji gminy wyznaniowej na samym początku swojej działalności, prowizoryczne porozumienie podpisano jednak przeszło tydzień później. Przez obrońców polskości Lwowa ogłoszenie eksterytorialności dużej części miasta oraz

⁹ L. Kania, *Lwów 1918. Pogrom i śledztwo*, „Rzeczpospolita” 2008, nr 273.

wyłączenie się z konfliktu jednej trzeciej lwowiaków, zostało najprawdopodobniej uznane za zamach na polskość miasta. W chwili, kiedy spór przekształcił się w dwustronne starcie, dla trzeciej strony nie było miejsca. Nieudzielenie pomocy i niepoparcie roszczeń uznano za wystąpienie antypolskie.

*

Można się zastanawiać, na ile owa podjęta 1 listopada deklaracja i konsekwencja w jej dotrzymaniu zadecydowały o tym, co wydarzyło się wówczas, kiedy „Ustroił się w szaty świąteczne na przyjęcie wojsk polskich Lwów cały”. 22 listopada około godziny ósmej Lwów był już kontrolowany przez polskie wojsko. Według źródeł żydowskich, podobno o tej samej porze pilnująca przez trzy tygodnie porządku w III dzielnicy „milicja żydowska została bez oporu rozbrojoną i internowaną”¹⁰. Mniej więcej godzinę później do dzielnicy wkroczyły polskie oddziały. W tym samym momencie w spokojnej dotychczas dzielnicy zaczęły się rozruchy. Według niektórych wspomnień żydowska milicja, a przynajmniej jej część, postanowiła bronić swojej dzielnicy i otworzyła ogień do polskich jednostek, czym sprowokowała gwałtowną reakcję spokojnych dotychczas żołnierzy. Ponadto z okien okolicznych budynków rzucono w żołnierzy kamieniami, siekierami i polewano ich ukropem. Po kilkugodzinnych walkach złamany został opór ostatniego żydowskiego stanowiska w budynku byłego Teatru Skarbkowskiego. Relacje opisujące tamte wydarzenia, a zachowało się ich niemało, różnią się między sobą do tego stopnia, że nie sposób dokładnie ustalić wszystkich szczegółów zajść, do jakich doszło w dzielnicy żydowskiej po opuszczeniu Lwowa przez wojsko ukraińskie.

Wyniki późniejszego dochodzenia w tej sprawie, przeprowadzonego przez powołaną 9 grudnia 1918 roku Nadzwyczajną Komisję Rządową pod kierownictwem sędziego Zygmunta Rymowicza, nie potwierdziły przypadków rzucania siekier czy wylewania ukropu. Nie ustaliły również, czy starcia Żydów z wkraczającym do III dzielnicy Lwowa polskim wojskiem, miały charakter zaczepny, czy były formą obrony przed dopuszczającymi się gwałtu żołnierzami. Zresztą poza kilkoma zaledwie szczegółami śledztwo w gruncie rzeczy nie odpowiedziało na najbardziej zasadnicze pytania i nie ustaliło okoliczności zdarzeń, do których doszło 22 listopada 1918 roku. Komisji nie udało się nawet jednoznacznie określić liczby ofiar śmiertelnych.

¹⁰ A. Insler, *Dokumenty fałszu...*, s. 86.

Pierwsze doniesienia mówiły o setkach czy nawet przeszło tysiącu zabitych. Takie informacje pojawiły się też w krajowej i zagranicznej prasie, jednak liczba ta, jak się później okazało, była dosyć mocno przesadzona. W ogłoszonym w styczniu następnego roku oficjalnym komunikacie Żydowski Komitet Ratunkowy zawiadamiał o ustaleniu listy 72 śmiertelnych ofiar z 22 i 23 listopada 1918 roku, zaznaczając jednocześnie, że komitet w dalszym ciągu prowadzi badania i poszukiwania osób zaginionych. Komisja Rymowicza zwiększyła liczbę ofiar śmiertelnych do 76 osób, z których najmłodsza miała 11, a najstarsza 80 lat, niemniej również tutaj pojawiło się zastrzeżenie, iż jest to lista wyłącznie potwierdzonych ofiar. Zarazem ogłoszono, że w trakcie zamieszek rannych zostało przeszło 340 Żydów.

Jedna z najistotniejszych różnic dotyczyła identyfikacji uczestników ruchów. Ofiary wielokrotnie oskarżały o udział w pogromie żołnierzy. Z kolei dowództwo obrony Lwowa jako dopuszczających się rozboju napastników wskazywało poprzebieranych w mundury kryminalistów, którzy puciekali lub zostali wypuszczeni z miejscowych więzień, a także dezertorów i morderców z byłej armii austriackiej, pozostałych w mieście żołnierzy ukraińskich czy w końcu lwowskich batiarów i „szumowiny przedmiejskie”. Sporadycznie o udział w pogromie oskarżano nawet Żydów. 26 listopada Polska Agencja Telegraficzna ogłosiła komunikat, że we Lwowie:

Do dzisiaj rana [...] aresztowano 1500 osób za rabunki kradzieże i podpalenia. W liczbie aresztowanych skonstatowano 60 procent Rusinów, 10 procent Żydów¹¹.

Z czasem sprawa „umundurowanych indywiduów zbrodniczych”¹² zaczęła być coraz bardziej drażliwa. Nie chodziło bowiem o skrupulatne zidentyfikowanie napastników, lecz o możliwość oskarżenia Żydów o wystąpienie milicji przeciwko regularnym jednostkom wojska polskiego. Z jednej strony ustalano bowiem, że „umundurowani bandyci” nie podlegali legalnej komendzie, z drugiej strony oskarżano żydowskich obrońców dzielnicy o podejmowanie działań zaczepnych, a przynajmniej o nieumiejętność rozpoznania oddziałów regularnego wojska udających się na stanowiska bojowe.

Być może należałoby zapytać, jakie znaczenie to miało. Otóż właśnie – miało przede wszystkim znaczenie. Zamiast dokumentować zdarzenia czy informować o nich, ogłaszane relacje miały przede wszystkim znaczyć. Sprawą sporną okazało się nie tylko to, co działo się od 22-go do 24-go listopada w dzielnicy żydowskiej, ale bodaj przede wszystkim to, jak nazywano

¹¹ „Kurier Lwowski” 1918, nr 521.

¹² *Delegacja Żydowska u generała. bryg. Roi*, „Kurier Lwowski” 1918, nr 518.

owe zajścia. Wypadki w III dzielnicy okazały się nie tylko plamą na świeżej legendzie o heroicznym zmaganiach obrońców polskości Lwowa, które śledzono i które starano się wspierać różnymi inicjatywami w całym odradzającym się państwie. Sprawa zajść w żydowskiej dzielnicy niemal natychmiast uzyskała międzynarodowy rozgłos. Do prasy zagranicznej docierać zaczęły pierwsze niesprawdzone jeszcze wiadomości, które wyolbrzymiały liczby ofiar antyżydowskich rozruchów. Co więcej, sprawa zaczęła być niebezpieczna, ponieważ zainteresowali się nią również decydujący o kształcie przyszłej Europy politycy. Zebrani na konferencji w Paryżu reprezentanci państw sprzymierzonych zwrócili się do Romana Dmowskiego z żądaniem wyjaśnień. Polski polityk uznał co prawda, że przekazywane przez prasę wiadomości są wyolbrzymione, jednak samym wydarzeniom, do jakich doszło we Lwowie, nie był w stanie zaprzeczyć. Dmowski starał się zatem uzasadnić wybuch antysemitycznych nastrojów w kraju spekulacyjnymi i monopolistycznymi praktykami Żydów.

W wyjaśnieniach pojawiły się też informacje o wypuszczeniu przez Ukraińców na początku listopadowych walk kryminalistów z więzień, którzy – zdaniem przewodniczącego polskiej delegacji – byli głównymi sprawcami rozbojów i napaści na lwowskich Żydów; jednocześnie powołano się na komunikat PAT-a z 26 listopada 1918 roku, gdzie ustalona została obciążająca Ukraińców statystyka aresztowań. Na międzynarodowym forum w mniejszym stopniu używano jednak argumentów związanych z różną interpretacją ogłoszonej w polsko-ukraińskim konflikcie żydowskiej neutralności. Tutaj (w Paryżu) argument o odmowie opowiedzenia się po polskiej stronie, czy nawet zarzut cichego (zresztą głośnego też) poparcia udzielanego stronie ukraińskiej, na reprezentujących różne państwa dyplomatach zapewne nie zrobiłyby właściwego wrażenia. Zarzut taki byłby nie tyle nawet retorycznie pusty, ile politycznie ryzykowny.

W kraju w tym samym czasie toczył się spór jeszcze bardziej zasadniczy – zarówno polityczny, jak i retoryczny – wydarzenia z dzielnicy żydowskiej weszły bowiem w spór z heroiczną legendą; starły się zatem nie tylko z wkraczającymi do dzielnicy żołnierzami, ale przede wszystkim z narracją. Śledztwa miały bowiem ustalić i wyjaśnić zdarzenia, ale o tym, co stało się we Lwowie zadecydowała opowieść, w której śledztwo, wyjaśnienie i zdarzenie są (i nadal pozostają) tej opowieści elementem.

Już na samym początku okazało się, że w próbie oceny wydarzeń jednym z najpoważniejszych problemów jest nazwa.

Pogrom lwowski stanowił epizod wojny polsko-ukraińskiej o Galicję Wschodnią, która wybuchła 1 listopada 1918 roku.¹³

W ten sposób swoją opowieść o pogromie lwowskim rozpoczął Przemysław Różański. Rozpoczynające opublikowany w „Kwartalniku Historii Żydów” artykuł zdanie nie różni się od poglądu większości polskich historyków, którzy opisywali to zdarzenie, chociaż tym razem anyżydowskie rozruchy nie stały się tylko „zgrzytem”, jaki „wdarł się w atmosferę szczęścia i radości”. A jednak, formuła wikłająca całą późniejszą analizę w konflikt niesie z sobą pewne ryzyko, od którego być może nie da się całkiem uciec, ale o którym trzeba pamiętać. Listopadowe walki były przecież zdarzeniem, wobec którego zamieszkujący Wschodnią Galicję Żydzi usiłowali zachować neutralność. We Lwowie (zresztą nie tylko we Lwowie) w polsko-ukraińską wojnę mieszkańców III dzielnicy nie wciągnęła żadna ze stron, ale wciągnęła ją lwowska opowieść. Bo w gruncie rzeczy to ona, bardziej niż cokolwiek innego, nie godzi się na neutralność.

Znaczy to tyle, że uznawanie lwowskiego pogromu za epizod polsko-ukraińskiej wojny o Kresy, chociaż historycznie zasadne, jest (a przynajmniej może być) retoryczną pułapką. Wszak wystarczyłoby dla przykładu przyjąć równie zasadną historycznie formułę, że pogrom lwowski jest epizodem z pierwszych dni międzywojennego Lwowa lub bardziej ogólną, lecz równie zasadną, że jest pogrom epizodem z początków II Rzeczypospolitej, albo jeszcze wciąż zasadną, że jest jednym z pierwszych z całego szeregu wypadków składających się na skomplikowaną historię polsko-żydowskich relacji w międzywojennej Polsce. W której z opowieści stanie się epizodem, cały czas będzie tym samym wydarzeniem, wszelako za każdym razem gotów być inną historią.

Kontynuując swoją opowieść Różański dosyć kategoriycznie podkreśla, że...

(...) ludność żydowska rzeczywiście przestrzegała neutralności, co stanowi mocny argument na odparcie oskarżeń, jakoby mniejszość żydowska poparła stronę ukraińską.¹⁴

Inaczej niż większość mniej wyrozumiałych dla postawy lwowskich Żydów badaczy, a jednak cały czas w retorycznej pułapce. Wbrew pozorom niemal wszystkie pozostałe opracowania problem neutralności pojmują w sposób podobny. Bez względu na to, czy uznają, że zadeklarowana bezstronność została zachowana, czy przyjmują, że żydowska milicja tę neutralność naruszyła. Nawet jeśli zauważyć, że część z opracowań zaprzecza,

¹³ P. Różański, *Pogrom lwowski 22 listopada 1918 roku...*, s. 347.

¹⁴ Tamże, s. 350.

a inna część (większa) potwierdza zarzuty, i czasem – jeśli badacz legitymuje się zrozumieniem i tolerancją – wybaczą, wszystkie te opracowania przyjmują wykładnię neutralności, która została sformułowana albo przez sam konflikt, albo w kontekście konfliktu. Jako „epizod wojny” nawet absolutna neutralność, która polegałaby na odmowie lojalności wobec wszystkich stron biorących udział w konflikcie, chcąc nie chcąc (raczej nie chcąc), zawsze będzie nosiła znamię nielojalności. W konsekwencji, chociaż ukraińskie wojska opuściły Lwów kilka godzin przed pogromem, nie opuściły opowieści o pogromie. Mówiąc najprościej – jeśli „pogrom lwowski stanowił epizod wojny polsko-ukraińskiej”, każdy oddany w stronę polskich napastników strzał, siłą rzeczy oddany był w imieniu Ukraińców. Wygląda to może na paradoks, ale naprawdę daleko tu do paradoksu.

12 czerwca 1919 roku na posiedzeniu Sejmu Ustawodawczego w trakcie zgłaszania wniosku dotyczącego antyżydowskich rozruchów Ignacy Daszyński zauważył: „na szczęście Polska jeszcze pogromem we właściwym sensie tego słowa nie splamiła się”¹⁵. Komendant Mączyński, opisując w swoich obszernych wspomnieniach wydarzenia, do jakich doszło 22-24 listopada w żydowskiej dzielnicy Lwowa, ilekroć używał słowa pogrom, za każdym razem zaopatrywał go w cudzysłów. Określenie to uznawał bowiem za szkalujące wojsko. Zresztą nie tylko on, bo nawet wyjątkowo niechętny Mączyńskiemu generał Bolesław Roja, po odsieczy przez krótki okres czasu naczelny dowódca wojsk polskich we Lwowie, kiedy przystąpił do drugoczącej krytyki nieudolności działań dowódcy Naczelnej Komendy Obrony w trakcie rozruchów w III dzielnicy uznał: „Nie skonstatowaliśmy też »pogromu« ludności żydowskiej. [...] Były trupy”¹⁶.

Drugiego dnia pogromu komendant Mączyński wystosował odezwę *Do ludności żydowskiej miasta Lwowa!* Podobno w założeniu odezwa ta miała uspokoić nastroje i zakończyć rozruchy w „jednej dużej dzielnicy”, która nie „ustroiła się na powitanie wojsk polskich”. W tekście apelu jako właściwy agresor przedstawiony został jednak:

[...] znaczny odłam ludności żydowskiej, który niejednokrotnie z bronią w rękę stawiał opór, a także w zdraziecki sposób starał się zatrzymać zwycięski pochód naszych wojsk. [...] Komenda wojska polskiego wstrzymuje naturalny odruch ludności polskiej i wojska. [...] Niemniej na ogóle ludności żydowskiej ciąży poważny obowiązek powściągnięcia części swoich współwyznawców, która w dalszym ciągu nie

¹⁵ Cyt. za: H. Bałabuch, *Antyżydowskie zaburzenia w Lublinie 24-25 kwietnia 1919 roku*. W: *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej w Lublinie*, red. T. Radzik, T. 2, Lublin 1998.

¹⁶ B. Roja, *Legends i fakty*, Warszawa 1931, s. 205-206.

przestaje działać tak, jakby chciała ściągnąć nieobliczalną katastrofę na ogół ludności żydowskiej¹⁷.

Propozycja uspokojenia rozruchów jak widać jest dosyć zawiła i należałoby ją pewnie zrozumieć w ten sposób, że „ogół ludności”, do której zwraca się apel, ma obowiązek urządzić pogrom „znacznemu odłamowi”, aby nie sprowokować pogromu „ogółu ludności”. Dodajmy jeszcze, że wściekły generał Roja rozkazał natychmiast zedrzeć plakaty i zakazał dalszego ich rozpowszechniania, ponieważ zauważył, że odezwa nie tylko nie uspokoi rozruchów, ale przede wszystkim rozpowszechnia oskarżenie Żydów o agresję i gotowa jeszcze bardziej zmotywować „naturalny odruch ludności polskiej i wojska”.

Zostawmy jednak przebrzmiały spór dwóch dawno nieżyjących antagonistów i zostawmy samą odezwę. Jeżeli fragment jej tekstu został w tym miejscu przywołany, zostało to uczynione wyłącznie dla ustalenia wynikającego z apelu prostego schematu, który nie tylko pozwalał uzasadnić agresję, ale w ogóle przekwalifikować (lub: zakwalifikować) rozruchy w dzielnicy żydowskiej w ekspedycję karną, a przynajmniej zaopatrzyć płamiące lwowską legendę słowo w cudzysłów. Zostawmy, gdyż od wyjaśnienia ważniejsze w tym momencie jest, aby dostrzec zawiłość.

Niedługo po zajściach, w gorącym komentarzu do antyżydowskich rozruchów, Andrzej Strug piętnował mętny sposób docierających ze Lwowa relacji:

Bandyci? Batiary? Jakoś za dużo tych batiarów. Kryminaliści spuszczeni z łańcucha przez Rusinów? Za długo im dano grasować. Udział Żydów w walce przeciwko Polakom? Należało walczyć z nimi jako z żołnierzami. A ofiarą padła ludność żydowska całej dzielnicy.¹⁸

Piętnaście lat później uczestnik i świadek ówczesnych wydarzeń nadal pytał Mączyńskiego i autorów publikowanych wspomnień o obronie Lwowa:

Co działo się naprawdę w owych dniach w III dzielnicy? Pacyfikacja czy pogrom? Bandyci czy wojsko? Czy wojsko robiło pogrom czy bandyci wojskową pacyfikację?¹⁹

Pytanie Inslera – bo on był jego autorem – wyraźnie podszyte było sarkazmem i w gruncie rzeczy nie oczekiwało odpowiedzi. Jednak nie o sarkazm chodziło, ani nawet o paradoks. Doskonale wiedział o tym Mączyński, kiedy

¹⁷ Tekst odezwy przedrukowany został parokrotnie w różnych opracowaniach. Zob. A. Insler, *Dokumenty fałszu...*, s. 90-91.

¹⁸ A. Strug, *Lwowski pogrom*, „Robotnik” 1918, nr 335, s. 1.

¹⁹ A. Insler, *Dokumenty fałszu...*, s. 78.

tłumaczył się z potraktowania pogromu (dosł. „pogromu”) jako części swoich wspomnień o bojach lwowskich i z potraktowania wydarzeń z 22 listopada 1918 roku jako epizodu w polsko-ukraińskich walkach.

[...] należą one z istoty swej do oswobodzenia miasta, gdyż wojsko polskie musiało tu stoczyć krwawą, rzeczywistą walkę z wrogiem stokroć gorszym, niż zewnętrzny.²⁰

W rzeczy samej – trudno nie uznać zasadności wyjaśnienia, podobnie jak trudno nie uznać retorycznej i kompozycyjnej sprawności autora wspomnień, bo też nie sposób pozostawić bez komentarza historię *oswobodzenia miasta* z przeszło jednej trzeciej jego mieszkańców.

Doskonale wiedział o tym Tobiasz Aszkenaze, kiedy w skierowanym do Tymczasowego Komitetu Rządzącego oświadczeniu demaskował nieuczciwość wpisywania pogromu w historię konfliktu oraz usiłował wytłumaczyć konieczność bezwarunkowego potępienia tego, co stało się w żydowskiej dzielnicy po opuszczeniu Lwowa przez Ukraińców.

Źródło zaś choroby leży w spotwarzeniu całej ludności żydowskiej, w tym całemu chrześcijańskiemu społeczeństwu sztucznie a fałszywie wpojonym przekonaniu, że Żydzi w tej wielkiej awanturze polsko-ruskiej rzekomo ogromnie zawinili, kiedy faktycznie po stronie żydowskiej nie ma i nie było najmniejszego cienia winy. Ten stan rozmyślnie w błąd wprowadzonej i dotąd rozmyślnie w błędzie utrzymywanej opinii publicznej polskiej [...] jest podłożem, na którym tak bujnie rozrasta się chwast pogromowy, którego nie usunie przyjęta przez Panów na zewnątrz formuła, że Żydzi wprawdzie zawinili, ale trzeba im wybaczyć lub że nie wolno karać za winę ogółu czy jego części niewinnych jednostek. Nie, Panowie! Tą drogą nie usuniecie zła, nie naprawicie nawet na zewnątrz przestępstw popełnionych!!²¹

Protestu Aszkenazego nie sprowokował brak stanowiska oficjalnych władz, ale sposób ich formułowania, który zamiast jednoznacznie potępić pogrom, zawsze pozostawiał niedomkniętą furtkę o faktycznej lub możliwej winie Żydów, które stały się przyczyną rozruchów. Nie o to więc chodziło, że nie pojawiły się oświadczenia potępiające pogrom, bo pojawiło się ich bardzo dużo, lecz o to, że regułą było, „że prawie całe społeczeństwo polskie potępiło pogromy z zastrzeżeniami”²². Taka formuła – nawet wbrew

²⁰ Cz. Mączyński, *Boje lwowskie...*, s. 5.

²¹ Cyt. za: A. Insler: *Dokumenty fałszu...*, s. 100-101. Podobną do T. Aszkenazego opinię wygłosił Dawid Schreiber w trakcie obrad zwołanej przez Tymczasowy Komitet Rządzący konferencji „W sprawie polsko-żydowskiej” w lutym 1919 roku. Zob. *W sprawie polsko-żydowskiej. Przebieg ankiety odbytej w dniach 2, 3, 4, 9 i 16 lutego 1919 we Lwowie tudzież wnioski Komisji wydelegowanej przez Tymczasowy Komitet Rządzący uchwałą z 1 stycznia 1919, Lwów 1919*, s. 19.

²² Zob. *W sprawie polsko-żydowskiej...*, s. 28.

intencjom – zamiast bezwarunkowo piętnować przestępstwo, gotowa była uwikłać się w wątpliwe obliczenia niewspółmierności kary wobec winy. Tak brzmiała między innymi przyjęta natychmiast po pogromie uchwała, w której lwowska Rada Miejska:

(...) wyrażała [...] współczucie i ubolewanie z powodu ohydneho gwałtu, którego nie mogłyby usprawiedliwić nawet nieprzyjacielskie czyny jednostek żydowskich, o ile by zostały stwierdzone.

Zaraz po pogromie, bo jeszcze 25 listopada, Tobiasz Aszkenaze usiłował powołać Żydowski Komitet Pomocy Ofiarom Pogromu. Inicjatywa ta nie powiodła się jednak, ponieważ nie zgodzono się na nazwę określającą rozruchy w dzielnicy żydowskiej jako pogrom. Ponieważ trzeba było podjąć działania, do których niezbędna była instytucja reprezentująca poszkodowanych, 1 grudnia zgodzono się na nazwę Żydowski Komitet Ratunkowy. Aszkenaze, który stanął na jego czele, zaangażował w sprawę potępienia pogromu cały swój autorytet. We Lwowie był postacią znaną i poważaną. Pełnił tam funkcję wiceprezydenta miasta, posłował do galicyjskiego Sejmu Krajowego, a zarazem sprawował przez wiele lat funkcję prezesa Izby Adwokackiej we Lwowie. Podczas trzytygodniowych walk z Ukraińcami Aszkenaze czynnie i energicznie pracował w polskiej administracji cywilnej. Bezkompromisowość, z jaką zaangażował się w działalność Komitetu, rzadko kiedy zjednywała mu dalszą sympatię, a na koniec stała się przyczyną ostracyzmu ze strony polskich adwokatów, którzy odmówili złożenia na jego ręce ślubowania korporacyjnego. Bezpośrednią przyczyną było wystosowanie oświadczenia, w którym przewodniczący Komitetu zakwestionował obciążającą Ukraińców statystykę, jaką podał komunikat PAT-a i obciążył winą za pogrom wszystkie szacowne środowiska lwowskie, nie podając jednocześnie żadnych dowodów, ani nie przywołując żadnych konkretnych nazwisk.

Znakomity znawca tematu, Leszek Kania, uzasadnienie dla zrujnowania przez Aszkenazego całej wcześniejszej kariery i autorytetu znaleźć potrafił jedynie w „przeżyciu wyraźnego załamania nerwowego”²³. Wszelako jeśli przytoczyć jeden jeszcze fragment apelu Aszkenazego do Tymczasowego Komitetu Rządzącego, sprawa znajdzie inny kontekst, całkiem racjonalny i wyraźnie wpisujący się w historię jednego z najgłośniejszych przypadków antysemityzmu. Wiedząc o polskich obawach dotyczących możliwości zaszkodzenia interesom odradzającego się państwa w trakcie odbywających

²³ L. Kania, *Od Orląt Lwowskich do Ostrej Bramy. Szkice z dziejów wojskowego wymiaru sprawiedliwości i posłuszeństwa rozkazowi w dawnym wojsku polskim*, Sulechów 2008, s. 55.

się w Paryżu rokowań, lwowski adwokat wykrzykiwał w kierowanym do TKR oświadczeniu:

Wiem, potrzebujecie tej formuły dla polityki zagranicznej; ale jesteście w błędzie. Zagranica wie wszystko i prawda nie da się zataić.

Przypominam, że cała afera Dreyfusa była też podtrzymywana rzekomo w imię racji stanu, ze względów na politykę zagraniczną.²⁴

Być może zatem nie załamanie nerwowe, ale doświadczenie znakomitego adwokata i znajomość głośniejszej sprawy Dreyfusa, podpowiedziało adwokatowi pomysł oskarżenia podobny do słynnego listu otwartego do prezydenta Republiki Francuskiej, który dwadzieścia lat wcześniej opublikował Emil Zola. Byłoby to wówczas świadome pomówienie, które miało sprowokować rozprawę sądową, w trakcie której musiano by przedstawić i zmierzyć się z szczegółowym materiałem dowodzącym Aszkenazemu popełnienie przestępstwa, ale zarazem zmusić reprezentujących poszkodowanych prawników do przeprowadzenia szczegółowego śledztwa. Być może jak Zola, przewodniczący lwowskiej Izby Adwokackiej postanowił autorytetem dać prawo głosu słabszym. Proces o pomówienie – gdyby do niego doszło – musiałby wszak wpiery osądzić zasadność oskarżeń. W tym sensie proces tylko częściowo byłby sądem nad Aszkenazem. Francuski pisarz swój proces przegrał, ale ujawnione w trakcie rozprawy dowody stały się jednym z przyczynków doprowadzających do rewizji skandalicznego procesu Dreyfusa. Przewodniczący komitetu, na którym wymuszono nieużywanie szkalującego określenia: pogrom, takiej rozprawy się nie doczekał.

Chciałoby się wzorem Inslera zapytać: „Co działo się tak naprawdę w owych dniach w III dzielnicy?”. Jeżeli żydowska milicja otworzyła ogień do polskich żołnierzy, reakcją wojska można by uznać za pacyfikację. Jeżeli jednak agresorami byli wkraczający do dzielnicy żołnierze lub jeżeli nie rozpoznano w napastnikach regularnych oddziałów przejmujących kontrolę nad opuszczonym przez ukraińskie oddziały miastem, czy wówczas agresję należałoby uznać za pogrom?

Kania podejrzewa, że wycofujące się ukraińskie oddziały nie powiadomiły żydowskich dowódców o swoich zamiarach. Takie założenie brzmi co najmniej prawdopodobnie. Informowanie i ujawnianie strategicznych zamiarów przez jakiegokolwiek wojsko byłoby przecież kuriozum. Z tego samego powodu ukraińscy żołnierze nie powiadomili również polskiej komendy. Jednak przypuszczenie Kani, podobnie jak większości polskich historyków, wynika z za-

²⁴ Cyt. za: A. Insler, *Dokumenty fałszu...*, s. 101.

łożenia żydowsko-ukraińskiej współpracy. Z tego samego powodu w żadnym ze wspomnień, ani w żadnym z historycznych opracowań na temat pogromu nie pojawiła się nigdy informacja, czy, kiedy i w jaki sposób dowództwo wkraczających 22 listopada do III dzielnicy wojsk polskich powiadomiło Żydowski Komitet Bezpieczeństwa Publicznego i żydowską milicję o przejęciu kontroli nad całym miastem. Co za tym idzie: czy i o której zażądano od milicjantów rozbrojenia się i rozformowania, czy powiadomiono o zamiarze wkroczenia na teren dzielnicy polskich jednostek i czy zagwarantowano przejęcie obowiązków mających zachować publiczny porządek. Jedynymi wątkami dotyczącymi polsko-żydowskich negocjacji pomiędzy 22 a 24 listopada są protesty lub próby interwencji przedstawicieli dzielnicy żydowskiej u polskich władz.

A jakie to ma znaczenie? Otóż właśnie poza znaczeniem dzisiaj już nic nie ma. Czym bowiem poza znaczeniem różniła się pacyfikacja od pogromu? Dla doświadczającej przemocy ofiary wydarzenia, bez względu na szkalującą nomenklaturę, wyglądały zapewne tak samo. Z pogromami bowiem jest tak, że nie do końca wiadomo, jaką – poza nienawiścią – mają przyczynę. Ale najczęściej bywa tak, że wiadomo, jakie mają konsekwencje. Pogromy przerażają ich ofiary – jeśli te ocaleją – ale historia o pogromach (ich bezzasadność) zaczyna przede wszystkim przerażać prześladowców. Dlatego pogrom z ulicy przenosi się w opowieść, a w niej – niewidocznie i niesłyszalnie – tkwi latami. Przemilcza ofiary, wyklucza, powtarza i zapomina. Staje się częścią splotu, z którego utkany jest tekst. Strach przecież pomyśleć, jak wyglądałaby opowieść, gdyby okazało się, że wkraczających do III dzielnicy żołnierzy nikt nie sprowokował. Nie o fakty tak naprawdę chodzi, ale o retorykę. Zresztą wystarczy zobaczyć, jak zagrały epitety w poświęconej *Bojom lwowskim* relacji komendanta Orłat:

[...] cała bateria jadąca dnia 22 listopada przez »żydowskie miasto« na nowe stanowisko w pościgu za uciekającym nieprzyjacielem, została przyjęta przez milicję żydowską ogniem. Dopiero odprzodkowawszy na ulicy i dawszy kilka armatnich strzałów utorowała sobie spokojną drogę przez ulicę polskiego Lwowa. Czy tę artylerię z rzeczywistymi armatami jadącą, także milicja żydowska za bandytów wzięła?²⁵

I naprawdę zostawmy już, kto kogo wziął za kogo. W historii, w której opowiedziane wydarzenie było epizodem „oswobodzenia miasta”, wystarczyło kilka armatnich wystrzałów, aby jedna duża dzielnica, która nie „ustroiła się na powitanie wojsk polskich”, utraciła na zawsze status „wyjątku”; aby „żydowskie miasto” stało się „polskim Lwowem”.

²⁵ Cz. Mączyński, *Boje lwowskie...*, s. 1040-1041.



Andrzej P. Kluczyński
(Warszawa)

CHRZEŚCIJAŃSKA LEKTURA BIBLI PRZYJAZNA ŻYDOM

Niniejszy artykuł dotyczy przede wszystkim Biblii hebrajskiej, ale także – chociaż w mniejszym stopniu – Nowego Testamentu. Z tego powodu w tytule znalazło się ogólne określenie Biblii jako takiej. Pod pojęciem Biblia hebrajska rozumiana jest nie tyle Biblia w języku hebrajskim, ile Tanach, czyli Stary Testament. Obecnie niektórzy teologowie chrześcijańscy unikają nazwy Stary Testament ze względu na przymiotnik „stary”, który może kojarzyć się z tym, co przestarzałe i nieaktualne. Jednakże użycie w artykule nazwy „Stary Testament” nie ma na celu deprecjacji tej części Biblii, ale zwrócenie uwagi na czysto chronologiczny aspekt, pisma wchodzące w skład tego dzieła potwierdzają bowiem pierwsze przymierze, które Bóg zawarł z Izraelem.

Artykuł omawia zagadnienie, posługując się perspektywą protestancką, ale wydaje się, że tematy w nim poruszane są na tyle szerokie i ogólne, że mogą dotyczyć również problemów, z którymi zmagają się Kościoły należące do innych nurtów chrześcijaństwa. Dlatego też przytaczane będą również pozycje z dziedziny biblistyki, które wyrosły na gruncie innych niż protestancka tradycji. Kolejnym powodem wyboru pozycji nieprotestanckich jest fakt, że na gruncie biblistyki różnice wyznaniowe odgrywają najczęściej mniejszą rolę, niż w przypadku pozostałych dyscyplin teologicznych, a także, z powodu niewielkiej liczby protestantów w Polsce, a co za tym idzie także książek protestanckich z dziedziny biblistyki. W kręgach protestanckich powszechnie używane są publikacje autorstwa nieprotestanckich biblistów.

Religie chrześcijańska i żydowska są sobie wyjątkowo bliskie. Chrześcijaństwo wyrasta z judaizmu, dzieli z nim także święte księgi, a mianowicie te, które wchodziły w skład Starego Testamentu. Owa bliskość skutkowałą potrzebą podkreślania własnej tożsamości, nierzadko poprzez negację poglądów i zasad drugiej religii. Z drugiej strony nawet wzajemna krytyka nie chroniła

przed przejmowaniem przez jedną religię elementów charakterystycznych dla religii drugiej¹.

Obie religie posiadają także własne tradycje interpretacji Biblii. Interpretacja chrześcijańska nierzadko bywała i bywa do dziś nieprzyjazna Żydom. Charakter tego rodzaju „nieprzyjaznej” interpretacji jest trochę inny w przypadku tekstów Starego, jak i Nowego Testamentu. W przypadku fragmentów Nowego Testamentu chodzi głównie o tzw. antyżydowskie teksty nowotestamentowe, najczęściej te, w których negatywnie oceniane są osoby sprzeciwiające się Jezusowi². Chrześcijańska lektura Starego Testamentu cierpiała zaś często z powodów deprecjonowania wagi Biblii hebrajskiej³ oraz tego rodzaju lektury tekstów starotestamentowych, które wykluczały wszelkie interpretacje poza chrystologicznymi, a przez to pozbawiały Żydów – z chrześcijańskiego punktu widzenia oczywiście – prawa do właściwej interpretacji Biblii. Dlatego że w Kościołach chrześcijańskich Biblia jest podstawowym źródłem dogmatu (jedynym w przypadku Kościołów protestanckich zgodnie z reformacyjną zasadą *sola scriptura*), to spoczywa na nich obowiązek uczciwego poszukiwania znaczenia wypowiedzi biblijnych, bez negowania ich pierwotnego przesłania, do którego to pozwalają biblistom dotrzeć współczesne metody egzegetyczne, a w szczególności metoda historyczno-krytyczna⁴.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że Kościoły zaangażowały się w dialog

¹ Oddziaływanie religii żydowskiej na chrześcijańską jest bardziej znane niż wpływy chrześcijaństwa na judaizm. Te ostatnie w interesujący sposób omawia książka: M. Hilton, *The Christian Effect on Jewish Life*, London 1994.

² Do antyżydowskich tekstów należą np. liczne wypowiedzi o Żydach w Ewangelii Jana, której autor wyraźnie separuje siebie i Jezusa od społeczności żydowskiej (J 2,6.13; 6,4.49; 7,19; 8,17; 10,34; 11,55). Żydzi nazwani są w niej „synami diabła” (J 8,44). W Ewangelii Mateusza znajduje się wypowiedź, wedle której „cały lud” bierze na siebie i na swoje dzieci odpowiedzialność za śmierć Jezusa (Mt 27,25). Również ta ewangelia posiada wygłoszone przez Jezusa oskarżenia znawców Prawa i faryzeuszy o odpowiedzialność za „całą sprawiedliwą krew przelaną na ziemi” (Mt 23,35). W Apokalipsie Jana czytamy o „synagodze szatana” (Obj 2,9; 3,9), a w 1 Liście do Tesaloniczan 2,15 apostoł Paweł twierdzi, że Żydzi „Bogu okazali się niemili i wszystkim ludziom przeciwni”.

³ W. H. Schmidt pisze, że chrześcijańskie zarzuty dotyczące Starego Testamentu ujęć można w następujących hasłach: partykularyzm, względnie nacjonalizm, prawność (formalizm) i doczesność, czyli brak „wiary w przyszłe życie”. W. H. Schmidt, *Wprowadzenie do Starego Testamentu*, Bielsko-Biała 1997, s. 326n. W skrajnych przypadkach dochodziło do całkowitego odrzucenia Biblii hebrajskiej (jak w przypadku ruchu Marcjona lub Deutsche Christen w nazistowskich Niemczech). O odrzuceniu przez chrześcijan Starego Testamentu zob. A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1988, s. 38n.126-131.

⁴ Jedynym polskim podręcznikiem do egzegezy Starego Testamentu jest: J. Ślawik, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004.

z judaizmem, czego implikacją są zmiany zarówno w chrześcijańskiej teologii Izraela, jak i w chrześcijańskiej hermeneutyce biblijnej⁵.

Mimo dużego postępu w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, pozycje z dziedziny biblistyki, nawet te z ostatnich lat, posiadają wypowiedzi, zdające się odzwierciedlać niektóre stereotypy i uprzedzenia. Na przykład A. Strus zajmując się interpretacją złorzeczeń Psalmu 109 pisze: „Dodajmy, że owo wołanie formułowane było na sposób właściwy epoce i mentalności mieszkańców Bliskiego Wschodu. Formuły złorzeczące są wiernym odbiciem impulsywnego temperamentu i nieokiełznanej wyobraźni Semitów... nikt dziś nie bierze na serio złorzeczeń Beduina...”⁶. Wypowiedź powyższa z jednej strony przypisuje Semitom, czyli starożytnym Izraelitom i współczesnym Beduinom, określone cechy charakteru (impulsywny temperament i nieokiełznaną wyobraźnię), a z owego przypisania wyprowadza wniosek, że pewnych wypowiedzi Starego Testamentu nie należy traktować poważnie i mogą zostać one zlekceważone.

Pytanie, które się od razu nasuwa po zapoznaniu się z takim stwierdzeniem, dotyczy granic tego, co może być traktowane jako wypowiedzi o hiperbolicznym charakterze. Może cała Biblia hebrajska, a nawet pisma Nowego Testamentu są wytworem nieokiełznanej wyobraźni Semitów i z tego powodu nie powinny być poważnie traktowane? Ten sam autor wypowiada kolejną opinię o wadze moralności starotestamentowej: „Stary Testament to nie jest jeszcze chrześcijaństwo i nie możemy od Starego Testamentu oczekiwać dojrzałych chrześcijańskich postaw”⁷. Oczywiście różnica między Starym a Nowym Testamentem jest duża i oczywista dla każdego, kto czytał te księgi, jednakże Nowy Testament nie prezentuje postaw etycznych, które nie byłyby znane Biblii hebrajskiej (Lv 19,17n; Ex 23,4nn; Prz 24,17; 25,21). W tego rodzaju wypowiedziach uwidacznia się przekonanie, że Biblia hebrajska jest jakościowo

⁵ Przełomowym dokumentem Kościoła rzymsko-katolickiego była deklaracja *Nostra Aetate* przyjęta na II Soborze Watykańskim 28. października 1965r (dokument można znaleźć w Internecie na stronie Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów: http://prchiz.free.ngo.pl/#_Toc478304171; dostęp dnia 4.09.2012). Ze strony protestanckiej wymienić można studium EKD (Ewangelicki Kościół w Niemczech) pt. *Christen und Juden* z roku 1975, a także drugie studium EKD pod tym samym tytułem z roku 1990. Zob. M. Bock, *Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?(Mk 8,29)*. *Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945*, Frankfurt am Main 1998, s. 90-97.154-156. Kościoły zrzeszone w tzw. Leuenberskiej Wspólnocie Kościołów (należy do niej ponad sto Kościołów europejskich, głównie z tradycji luterańskiej, reformowanej i metodystycznej) opracowały opublikowany w 1999 roku dokument pod tytułem *Kościół i Izrael* (dostępny w Internecie: http://prchiz.free.ngo.pl/#_Toc478304171; dostęp dnia 04.09.2012).

⁶ A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu (Księga Psalmów)*, w: *Pieśni Izraela*, opr. A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, Warszawa 1988, s. 46.

⁷ Tamże, s. 51.

gorsza od pism Nowego Testamentu, że nie tylko nie jest tak wysublimowana teologicznie, ale i znajduje się na niższym szczeblu pod względem moralnym.

Po takim stwierdzeniu narzuca się pytanie o moralność osób, które swoją pobożność i etykę budują przede wszystkim na Biblii hebrajskiej. Czy stoją one niżej pod względem moralności od tych, którzy za normę wiary i pobożności przyjmują teksty Nowego Testamentu? Trudno nad takimi wypowiedziami przejść do porządku dziennego, szczególnie, że znajdują się one w książkach używanych w dydaktyce na wydziałach teologicznych uniwersytetów i w seminariach teologicznych. Poglądy takie mogą być więc przejmowane przez studentów, którzy po ukończeniu studiów będą później pracować jako duchowni w lokalnych parafiach i przekazywać z kolei tego rodzaju przekonania wiernym.

Do tego – jak zostało to wspomniane – księgi Starego Testamentu postrzegane są nierzadko nie jako samodzielne, autonomiczne dzieło, ale jako literatura nabierająca wartości (przede wszystkim teologicznej) dopiero, czy też wyłącznie w zestawieniu z tekstami Nowego Testamentu i podczas lektury przez nowotestamentowy pryzmat. I nie chodzi tu tylko o stwierdzenia o charakterze dogmatycznym, traktujące Stary Testament jako całość, ale także o egzegezę poszczególnych perykop, które mają nieść chrystologiczne znaczenia, czy też wprost zapowiadać osobę Jezusa z Nazaretu. Z przekonania takiego wynikać może lekceważące podejście do Biblii hebrajskiej i bardzo stronnicza, wręcz apologetyczno-dogmatyczna jej lektura. Podejście podobne skutkowało pozbawianiem Żydów prawa do właściwej interpretacji Biblii. Jako przykład można podać tzw. Izajaszowe pieśni o słudze Pana (Iz 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12).

Najprawdopodobniej trzy pierwsze pieśni mają charakter autobiograficzny. Prorok wypowiada się w nich o sobie i swojej misji⁸. Czwarta pieśń mówiąca o śmierci sługi została spisana przez kogoś z otoczenia proroka, bardzo możliwe, że przez naocznego świadka jego śmierci i pogrzebu. Nie jest wykluczone, że postać sługi należy utożsamić z Deuteroizajaszem, czyli działającym w połowie VI wieku p.n.e. autorem znacznej części tekstów w rozdziałach Iz 40-55. Na kolejnych etapach redakcyjnych Księgi Deuteroizajasza postać sługi utożsamiano z perskim monarchą Cyrusem II, a także nadawano mu znaczenie kolektywne – sługą Pana miał być cały Izrael. Natomiast w prawie wszystkich polskich publikacjach poświęconych temu tematowi sługa utożsamiany jest z Jezusem z Nazaretu, a ostatnia, czwarta pieśń traktować ma o jego śmierci i zmartwychwstaniu.

⁸ O znaczeniu pieśni o słudze Pana zob. A. P. Kluczyński, „Księżę Pokoju” (Iz 9,5). *Obraz monarchii izraelskiej w księgach prorockich Starego Testamentu*, Warszawa 2012, s. 345-358.

W wydanej w 2008 roku książce *Nadzieje mesjańskie w historii starożytnego Izraela* czytamy: „Pieśni o słudze Pana utożsamiają sługę z mesjaszem, stanowiąc w ten sposób proroczą zapowiedź Mesjasza, jego męki i uwielbienia”, natomiast dowodem na takie ich znaczenie są pisma Nowego Testamentu będące „ostatecznym potwierdzeniem mesjańskiego charakteru Pieśni o Słudze Pana”⁹. W ten sposób teksty napisane 600 lat później miałyby być kluczem do interpretacji czterech wcześniejszych utworów. Podobną metodą interpretacyjną posługuje się protestancki egzegeta R. B. Chisholm, pisząc: „Z upływem lat pojawił się Jezus Chrystus jako postać zapowiadana przez Izajasza w pieśniach sługi Pana (...). Doświadczenie Jezusa pozwala wyjaśnić niejednoznaczny język czwartej pieśni sługi (...). Język Iz 53,7-12, który w swoim pierwotnym kontekście mógł być rozumiany jako stereotypowy i hiperboliczny, realizuje swój pełny potencjał w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa”¹⁰.

W komentarzu wydanym w 2010 roku w części odnoszącej się do tzw. wyroczni Immanuela (Iz 7,10-17), czyli zapowiedzi pomocy udzielonej królowi Judy Achazowi podczas wojny syro-efraimskiej w 734/3 roku, gdzie znakiem pomocy władcy i Jerozolimie ma być urodzenie dziecka (prawdopodobnie Hiskiasza, czyli syna władcy) przez młodą kobietę, T. Brzegowy opowiada się za mesjańską, wręcz chrystologiczną interpretacją: „U Izajasza już nastąpiła Inkarnacja: Bóg przybrał ludzką postać, przynajmniej na piśmie (...). Pozostaje tylko wyjaśnić ów związek, w jakim Izajasz stawia narodzenie Emmanuela i uwolnienie z niebezpieczeństwa wojny syro-efraimskiej... Ponieważ zbawienie mesjańskie jest faktem obiecanym, naród nie może zginąć wśród dziejowych doświadczeń (...). Proroctwo miało zatem swoje podwójne wypełnienie: jedno niedoskonałe w historii; drugie doskonałe w Jezusie Chrystusie”¹¹.

R. Krawczyk, autor wspomnianej już książki *Nadzieje mesjańskie*, dokonując analizy perykopy, stwierdza: „Emmanuelem jest mesjasz, a haalma to jego matka, Najświętsza Maria Panna”¹². W przypadku takiej interpretacji zapominamy o formalnym charakterze tej perykopy biblijnej, nie jest to bowiem zapowiedź dziecka, lecz określonej przyszłości, a dziecko jest tylko prorockim znakiem. Błędem egzegetycznym jest skoncentrowanie się na dziecku, zamiast na tym, co jego narodzenie ma zapowiadać¹³.

⁹ R. Krawczyk, *Nadzieje mesjańskie w historii starożytnego Izraela*, Warszawa 2008, s. 176n.

¹⁰ R. B. Chisholm, *Teologia Księgi Izajasza*, w: *Teologia Biblijna Starego Testamentu*, red. R. B. Zuck, Warszawa 2003, s. 386n. Książka wydana została przez Chrześcijański Instytut Biblijny, zajmujący teologiczną edukacją w środowiskach ewangelikalnych.

¹¹ T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 440n.

¹² R. Krawczyk, dz. cyt., s. 80.

¹³ Zob. A. P. Kluczyński, dz. cyt., s. 159-176.

Podobnie inny fragment prorocki Iz 9,1-6, który jest – jak się wydaje – reakcją na upadek władzy asyryjskiej w Judzie i na objęcie rządów przez kilkuletniego Jozjasza, który potem okazał się sprawiedliwym królem¹⁴.

T. Brzegowy przytacza słowa H. Wildbergera (*Die Thronnamen des Messias, Jes 9,5b, ThZ 16* (1960), s. 332), który napisał, że Iz 9,1-6 „stawia nas wobec opatrznosciowej godziny, kiedy to narodziła się nadzieja mesjańska w ścisłym sensie”. R. Krawczyk sądzi z kolei, że „prerogatywy przypisane Dziecięciu (w. 6) w żaden sposób nie mogą być przypisane nie tylko synowi Achaza, ale żadnemu królowi ziemskiemu, natomiast doskonale harmonizują z tym, co wiemy o Chrystusie”¹⁵. Jednakże wypowiedzi wersetu 6. bardzo trudno odnieść jest do osoby Jezusa Chrystusa. Werset ten brzmi: „wielka będzie władza i pokój bez końca na tronie Dawida i w jego królestwie, ażeby wzmocnić ją i utwierdzić w prawie i sprawiedliwości od teraz aż na zawsze. Żarliwość Pana Zastępów uczyni to”¹⁶. Jezus z Nazaretu nie zasiadł wszak na tronie Dawida, nie zaprowadził pokoju bez końca, a co za tym idzie – nie utwierdził tej władzy w prawie i sprawiedliwości. Nowy Testament łączy z osobą Chrystusa predykat wieczności, ale w przytaczanym wersecie rzecz, która jest zapowiadana, to władza królewska w Jerozolimie i pokój.

Podobnych przykładów można by podać o wiele więcej. Tymczasem osiągnięcia współczesnej egzegezy – szczególnie metody historyczno-krytycznej – pokazały, że to raczej Nowy Testament dokonuje wczytywania w wypowiedzi i wersety starotestamentowe nowych treści, których w ogóle tam nie było¹⁷. Obecna wiedza z dziedziny biblistyki i metody w niej stosowane nie pozwalają na tego rodzaju egzegezę. Przytoczone powyżej przykłady tzw. zapowiedzi mesjańskich Biblii hebrajskiej mogą dość dobrze być interpretowane poprzez wydarzenia złożonej i niełatwej historii Izraela.

W jaki sposób chrześcijanin powinien czytać Biblię Pierwszego Przymierza, ażeby lektura ta nie była wroga Żydom, a zarazem miała charakter chrześcijański? Postulaty przedstawione są w paru punktach.

1. Pierwszym podstawowym założeniem, bazującym na tekstach nowotestamentowych, a przede wszystkim na liście apostoła Pawła do Rzymian, jest przyjęcie, że Izrael nie został przez Boga odrzucony, a przymierze zawarte

¹⁴ Tamże, s. 176-189.

¹⁵ R. Krawczyk, dz. cyt., s. 90.

¹⁶ Tłumaczenie autora.

¹⁷ I tak np. Ewangelia Mateusza zapowiedzi narodzenia Jezusa z dziewicy doszukuje się w Iz 7,14, zabójstwa dzieci przez Heroda w Jr 31,15; wjazdu Jezusa do Jerozolimy w Za 11,9n, zdrada Jezusa przez Judasza tłumaczona jest zaś za pomocą Za 11,9n. Zob. R. Bultmann, *Weissagung und Erfüllung, w: Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, red. C. Westermann, München 1960, s. 29n.

z Izraelem jest wieczne, Kościół zaś nie jest substytutem Izraela i nie zajmuje jego miejsca¹⁸. Akceptacja tego przekonania oznacza, że Szechina jest pośród Izraela, Bóg działa zaś w Nim w sposób zbawczy¹⁹. Kościół i Nie-Żydzi mogą w pełniejszy sposób zrozumieć Bożą miłość tylko zakładając, że Izrael pozostaje wciąż najdroższym dziedzictwem Wszchemogącego i że właśnie w takiej sytuacji Bóg, mimo objawienia się swojemu ludowi Izraelowi i udzielenia mu obietnic, skierował swoje oblicze ku Nie-Żydom, poprzez przyznanie się do dzieła Jezusa z Nazaretu, włączając ich w przestrzeń wiary, przekonania i oczekiwań, w której Izrael się znajdował. Jako dobry przykład owego włączenia w teologiczną i duchową rzeczywistość Izraela można podać modlitwę chrześcijan *Ojciec nasz*. Ma ona bardzo żydowski charakter, jest ona bowiem skrótem tego, co pobożni Żydzi odmawiają codziennie w modlitwie *Szmona Esre*. Do wspólnych elementów należy świętość imienia Bożego (prośba trzecia w modlitwie *Szmona Esre*), prośba o wybaczenie (prośba szósta), zbawienie (prośba siódma), o plon (prośba dziewiąta), o przywrócenie królestwa (prośba piętnasta), Bóg nazywany jest „naszym królem i ojcem” (prośba szósta)²⁰.

Żydowska niezgoda na akceptację głównego – chrystologicznego – założenia chrześcijaństwa wynika nie z czego innego, jak tylko z wierności wobec Tory. Zgodnie z tym, co mówił apostoł Paweł (Rz 11,33-36), a później deklaracja *Dabru Emet*: „Różnica pomiędzy Żydami a chrześcijanami nie może być przezwyciężona siłami ludzkimi. Stanie się to, gdy Bóg zbawi cały Świat, jak obiecuje Pismo”²¹. Pogląd o trwałości przymierza Boga z Izraelem implikuje przekonanie o prawomocnej teologicznie lekturze judaizmu Biblii hebrajskiej.

2. Osiągnięcia współczesnej biblistyki nie pozwalają na alegorezę, pokazują one, że tzw. chrystologiczne zapowiedzi mesjańskie dają się doskonale inter-

¹⁸ Deklaracja *Nostra Aetate* wyraźnie mówi, że Żydzi nie są przez Boga odrzuceni, zdaje się też stać na stanowisku, iż przymierze Boga z Izraelem jest aktualne. Chrześcijańska deklaracja *Święty Obowiązek* ogłoszona w 2002 roku jako odpowiedź na żydowską deklarację *Dabru Emet (Mówcie prawdę)* przez grupę amerykańskich naukowców skupionych w Grupie Uczonych Chrześcijańskich ds. Stosunków Żydowskich wyraźnie stwierdza w punkcie pierwszym: „przymierze Boga z ludem żydowskim trwa na wieki”. Tekst deklaracji *Święty obowiązek* dostępny jest w Internecie: http://prchiz.free.ngo.pl/#_Toc478304171; dostęp dnia 04.09.2012.

¹⁹ Deklaracja *Święty obowiązek* stwierdza, że „chrześcijanie są obecnie w stanie uznać działanie odkupieńczej mocy Boga w tradycji żydowskiej”; Żydzi zaś „nie podzielając naszej wiary w Chrystusa, pozostają w zbawczym przymierzu z Bogiem” (pkt 6).

²⁰ H. G. Pöhlmann, M. Stern, *Die Zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog. Ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik*, Frankfurt am Main 2000, s. 78n.

²¹ Deklaracja *Dabru Emet (Mówcie prawdę)* ogłoszona została w 2000 roku przez grupę ponad 120 żydowskich uczonych, rabinów i nauczycieli. Deklaracja poświęcona jest chrześcijaństwu. Jej tekst dostępny jest na stronie internetowej Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów: <http://prchiz.free.ngo.pl/prchizwypzyd1popup.html>; dostęp dnia 04.09.2012.

pretować przez pryzmat złożonej historii Izraela. Nowotestamentowe perykopy przywołujące fragmenty starotestamentowe, mające mieć chrystologiczne znaczenie, należą do dziedziny egzegezy Nowego, a nie Starego Testamentu.

3. Dla chrześcijańskiego przyjaznego Żydom podejścia do Biblii hebrajskiej kluczowe jest uznanie, że Biblia hebrajska jest księgą autonomiczną, posiadającą swoje autonomiczne poselstwo, zapraszającą czytelnika do swojego świata niezależnie od nowotestamentowego poselstwa. Chociaż Biblia hebrajska traktuje także o narodach, to jest księgą mówiącą głównie o Izraelu i skierowaną do Izraela. Kościół nie jest jej bezpośrednim adresatem. Czytając ją, powinien więc dbać o to, by jej hermeneutycznie nie zawłaszczyć. Chrześcijanie winni mieć świadomość, że księga ta kieruje do nich poselstwo niejako przez Izrael, a chrystologiczna interpretacja nie jest interpretacją dla niej naturalną, lecz niejako nadnaturalną i nadzwyczajną.

4. Przyjęcie dogmatu, wedle którego Biblia jest Pismem św. i Słowem Boga, nie pozwala na traktowanie jej z lekceważeniem. Wszelkie trudne teksty domagają się znalezienia odpowiedniego klucza i sposobu interpretacji. To samo dotyczy tekstów, zarówno Biblii hebrajskiej, jak i Nowego Testamentu, które w przeszłości były używane w antyjudaistycznej i antysemitycznej polemice. Do tekstów takich pochodzących ze Starego Testamentu, należą prorockie zapowiedzi kary dla Izraela, niektóre bardzo kategoryczne, zapowiadające definitywne zniszczenie Izraela. Kluczem do starotestamentowego rozumienia tych wypowiedzi może być np. Oz 11,1-11²². Pierwsza część wypowiedzi ukazuje Izraela jako syna Bożego, któremu jego boski rodzic okazywał miłość i troskę, a wobec którego Izrael okazał się niewierny. Część ta kończy się zapowiedzią ogłaszającą definitywny koniec, a konkretnie powrót ludu do Egiptu, czyli niejako anulowanie całej historii i egzystencji ludu. Wydaje się więc, że wszystko zostało powiedziane i nic nie domaga się kontynuacji.

Tymczasem część druga perykopy zaczyna się pytaniem retorycznym Boga, które niejako stoi w sprzeczności z wcześniejszym ogłoszeniem kary: „Jakże mógłbym cię porzucić, Efraimie, zaniechać ciebie, Izraelu (...), zadrżało we mnie moje serce, byłem do głębi poruszony (...), nie wyleję mego srogiego gniewu, bo jestem Bogiem, a nie człowiekiem, jestem pośród ciebie jako święty i nie przychodzę, aby niszczyć (...). Przylecą z drzeniem jak ptaki z Egiptu i jak gołębie z ziemi asyryjskiej i pozwolę im znowu mieszkać w ich ziemi” (Oz 11,8-11). Fragment pokazuje, że motywem Bożego działania jest miłość, przewyższająca wszelką ojcowską miłość człowieka. Dlatego, że Bóg jest Bo-

²² O znaczeniu perykopy zob. A. P. Kluczyński, *Historie aktualne. Zrozumieć Stary Testament*, Dzięgielów 2011, s. 100-106.

giem, a nie człowiekiem, to doprowadzi On dzieje swojego ludu do szczęśliwego dopełnienia. O ile grzech Izraela wywołuje Boży gniew, to z tego powodu, że Bóg kocha swój lud, którego jest ojcem, nie jest w stanie zrealizować kary i sam bierze odpowiedzialność za los swojego dziecka. Teologia protestancka zna bardzo podobną dialektykę, a mianowicie przeciwstawienie słowa Bożego sądu słowu łaski, które dotyka każdego człowieka jednocześnie – ze względu na grzech i występki człowieka każdemu z nas ogłaszany jest sąd, ze względu na Bożą łaskę okazaną przez Boga w Jezusie Chrystusie każdemu ze zwracających się Doń szczerze w wierze ogłaszane jest Boże przebaczenie i miłosierdzie²³.

Tak więc chrześcijanin czytając starotestamentowe zapowiedzi kary skierowane do Izraela nie ma prawa czuć się lepszym, gdyż nie znajduje się wcale w innej sytuacji. Z drugiej strony nie jest też w gorszej sytuacji, ponieważ Bóg wyszedł i wciąż wychodzi ze swoją miłością do każdego człowieka.

5. Odpowiednio powinny być interpretowane tzw. antyżydowskie wypowiedzi Nowego Testamentu. Trudno wszystkie z nich poddać tylko jednemu sposobowi interpretacji, ponieważ tekstów tego rodzaju jest wiele i znajdują się one w księgach należących do różnych tradycji Nowego Testamentu. Powtórzyć można jednak za deklaracją *Święty obowiązek*, która w punkcie 3. posiada następujące stwierdzenie: „Zniszczenie przez wojska rzymskie Świątyni Jerozolimskiej w 70 roku spowodowało kryzys wśród Żydów. Różne ugrupowania, w tym chrześcijaństwo i wczesny judaizm rabiniczny, rywalizowały o przywództwo we wspólnocie żydowskiej, a każde podawało się za jedyne spadkobiercę biblijnego Izraela. Ewangelie odzwierciedlają to współzawodnictwo, w którym strony obrzucały się nawzajem rozmaitymi oskarżeniami. Chrześcijańskie zarzuty hipokryzji i legalizmu przedstawiają judaizm w sposób fałszywy i stanowią niechlubny fundament tożsamości chrześcijańskiej”. Teksty te powinny być czytane w kontekście ogólnego, inkluzywistycznego poselstwa Nowego Testamentu, w ten sposób, by nie stały się narzędziami antyjudaistycznej retoryki.

6. W jaki sposób zaś może chrześcijanin czytać chrystologicznie Biblię hebrajską? Nowy Testament informuje nas, że cała Biblia hebrajska mówi o Jezusie z Nazaretu (np. Łk 24,27). Wydarzenie Jezusa z Nazaretu jest według tekstów NT obietnicą, przez którą wierzący weń włączani są w część obietnic Biblii hebrajskiej (np. 1 Kor 15,20 i Dn 12,2; Obj 21,4 i Iz 25,8). Przytaczane

²³ Zob. W. Joest, *Dogmatik Bd. 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Göttingen 1996, s. 439-443; D. Chwastek, *Człowiek w obliczu Słowa. Nauka o usprawiedliwieniu Marcina Lutra a program demitologizacji Rudolfa Bultmana*, Lublin 2008, s.38-39. Marcin Luter dialektykę tę wyraził w zdaniu, wedle którego człowiek wierzący jest „simul iustus et peccator”. Zob. M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklezjalny*, Warszawa 2007, s. 57.

powyżej teksty mówiące o władcy dotyczyły takich aspektów, jak sprawiedliwość, pokój, bezpieczne mieszkanie Izraela w swoim kraju. Pojęcia te zostały przekształcone w chrystologicznej refleksji Nowego Testamentu, wedle której Bóg poprzez wydarzenie Jezusa Chrystusa obdarza sprawiedliwością, życiem wiecznym i pokojem (Rz 1,17; J 3,14; 6,40; 14,27). W ten sposób Jezus może być obecny w tekstach Biblii hebrajskiej, które akcentują wspomniane wyżej aspekty i obietnice. Zauważyć należy, że tego rodzaju chrystologiczna lektura Starego Testamentu nie powinna negować podstawowego, pierwotnego znaczenia tekstów starotestamentowych, ani nie może mieć charakteru polemicznego argumentu wymierzonego w tych, którzy nie czytają Starego Testamentu w sposób chrystologiczny.

Chrześcijańska lektura i hermeneutyka Biblii, a szczególnie Starego Testamentu przynieść może same korzyści. Przyczynić się może zarówno do poprawy relacji żydowsko-chrześcijańskich, jak i do niezafałszowanego, opartego na jasnych pryncypiach interpretacyjnych rozumienia Biblii hebrajskiej, co będzie znacznym ubogaceniem teologii Kościołów chrześcijańskich.

Jako zakończenie owego krótkiego artykułu niechaj posłuży cytata z Listu do Rzymian apostoła Pawła, który zastanawiając się nad relacją narodów i Izraela, kieruje do Nie-Żydów, konfrontowanych z Żydami, następujące przesłanie:

„Nie wzbijaj się w pychę, ale się strzeż” (Rz 11,20).

Wykaz skrótów ksiąg biblijnych:

- Ex – 2. Księga Mojżeszowa
- Lv – 3. Księga Mojżeszowa
- Prz – Księga Przypowieści
- Iz – Księga Izajasza
- Dn – Księga Daniela
- Oz – Księga Ozeasza
- Mt – Ewangelia według św. Mateusza
- Łk – Ewangelia według św. Łukasza
- J – Ewangelia według św. Jana
- Rz – List św. Pawła do Rzymian
- 1 Kor – 1. List św. Pawła do Koryntian
- Obj – Objawienie św. Jana





III

PEKNIĘCIE SZOAH



Jacek Leociak
(Warszawa)

MIEJSCA PRZEJŚCIA, ALBO O PRZEKRACZANIU GRANIC NIEPRZEKRACZALNYCH

Wprowadzenie metodologiczne

Moje wystąpienie na dzisiejszej konferencji utrzymane będzie w nurcie prowadzonych przeze mnie od dawna badań nad topografią getta warszawskiego i przestrzennym wymiarem doświadczenia Zagłady (od badań nad kształtowaniem się obszaru getta, poprzez zagadnienia związane z relacjami między topografią i egzystencją w sytuacjach granicznych, po spojrzenia na biografie muranowskich ulic)¹. Ten typ zainteresowań badawczych należy umieścić w metodologicznych ramach „zwrotu topograficznego” we współczesnej humanistyce, który – by nie wdawać się w tym miejscu w dyskusje terminologiczne i pojęciowe dystynkcje – ma swoje źródła w nowszych teoriach antropologii kulturowej, filozofii i socjologii, a także geografii humanistycznej czy tzw. nowej geografii kulturowej oraz – w mających już swoją długą tradycję – socjologii miasta i antropologii obszarów miejskich. Zwraca uwagę interdyscyplinarna perspektywa, jaką ów „zwrot przestrzenny” otwiera. W kategoriach bliższych literaturoznawstwu mówi się o „geopoetyce”, której przedmiotem – najkrócej mówiąc – „byłyby topografie – zapisy miejsc w tekstach kultury”².

W polu tych wielonurtowych dociekań znajdują się między innymi kluczowe dla moich rozważań rozróżnienia między miejscem i przestrzenią, przestrzenna topika oraz przestrzenne instrumentarium pojęciowe (tu kwestia

¹ B. Engelking, J. Leociak, *Topografia i komunikacja*, w: tychże, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001; J. Leociak, *Topografia i egzystencja*, w: tegoż: *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Warszawa 2009; J. Leociak, *Spojrzenia na warszawskie getto*, Warszawa 2011.

² E. Rybicka, *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 480.

terytorium, granicy, obszarów pogranicznych, itinerarium), wyobrażenia topograficzna³. Jest wreszcie to, co chciałbym nazwać „topografią doświadczenia” z jednej i „doświadczeniem topografii” z drugiej strony⁴.

Relacje między przestrzenią, miejscem i przeszłością wpisują się w inny, niezmiernie popularny obszar badań nad pamięcią: od klasycznych ujęć „społecznych ram pamięci” Maurica Halbwachsa, przez koncepcje „miejsc pamięci” Pierre’a Nory, po studia Jana i Aleidy Assmannów nad pamięcią indywidualną, zbiorową i kulturową, nad jej wymiarem egzystencjalnym, społecznym i politycznym⁵. Ten splot zagadnień jest szczególnie nośny poznawczo w nowszych badaniach nad problematyką żydowskiego doświadczenia Zagłady oraz żydowskiej tożsamości po Zagładzie. Różne strategie pamięci i upamiętniania są na różne sposoby związane z po-holokaustową topografią: tą istniejącą i będącą domeną nieistnienia, pustki; tą, która przechowała się w domagających się odkrycia i odczytania śladach, zatartych tropach i fragmentach, oraz tą, która uległa destrukcji i zapomnieniu, a także przesłonięciu czy wyparci⁶.

Przejścia przez granice

W tajnym protokole załączonym do paktu Ribbentrop – Mołotow z 23 sierpnia 1939 roku przyszli okupanci nakreślili przewidywane granice między Trzecią Rzeszą a ZSRR. Miały one bieć „mniej więcej wzdłuż linii rzek Narwi,

³ Zob. E. Rybicka, tamże. E. Rybicka, *Zwrot topograficzny w badaniach literackich. Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012 (tam obszerna bibliografia przedmiotu). M. Czermińska, *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5.

⁴ O topografiach doświadczenia oraz doświadczaniu topografii pisałem w książce *Tekst wobec Zagłady. (O relacjach z getta warszawskiego)*, Wrocław 1997 (szczególnie rozdz. *O autorach, miejscu i czasie*) oraz w książce *Doświadczenia graniczne...* (szczególnie rozdz. *Topografia i egzystencja*).

⁵ Pomijam tu bogate odniesienia bibliograficzne i specjalne wydania fachowych periodyków akademickich, by zwrócić uwagę na najnowsze podsumowanie polskich prac z tej dziedziny w monograficznym numerze kwartalnika „Kultura i Społeczeństwo” 2011 nr 4 pt. *Przeszłość i pamięć*, tam znajduje się syntetyczne studium Kornelii Kończal i Joanny Wawrzyniak *Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*.

⁶ Wspomnę w tym kontekście tylko o klasycznej już dziś książce zajmującej się *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Places*, pod redakcją Julii Brauch, Anny Lipphardt, Aleksandra Nocke, Ashgate Publishing 2008, której sam wiele zawdzięczam. Jeśli chodzi o polskie publikacje, warto zwrócić uwagę na książkę Izabeli Suchojad *Topografia żydowskiej pamięci. Obraz krakowskiego Kazimierza we współczesnej literaturze polskiej i polsko-żydowskiej*, Kraków 2010 oraz na wyjątkową publikację będącą owocem projektu Wojciecha Wilczyka *Niewinne oko nie istnieje*, Łódź – Kraków 2009. Wilczyk sfotografował ok. 300 miejsc na terenie Polski, gdzie do dziś stoją budynki po synagogach.

Wisły i Sanu”. Kwestie „utrzymania odrębnego państwa polskiego i jakie mają być granice tego państwa” miały być przez sygnatariuszy „ostatecznie rozstrzygnięte dopiero w toku wydarzeń politycznych” na drodze „przyjaznego porozumienia”⁷.

Po wkroczeniu Armii Czerwonej na terytorium Polski „Izwestia” opublikowały mapę przedstawiającą linię demarkacyjną między wojskami sowieckimi i niemieckimi, biegnącą na linii Wisły, zostawiającą lewobrzeżną Warszawę po stronie niemieckiej⁸. Podpisany 28 września 1939 roku „Traktat w sprawie granic i przyjaźni między Niemcami a ZSRR” ostatecznie ustalał podział okupowanej Polski, tego „poczwarne go bękarta Traktatu Wersalskiego” – jak się obrazowo wyraził Mołotow. Rozważano dwie możliwości: pierwsza – to granica biegnąca wzdłuż Pisy, Narwi, Wisły i Sanu, trzymająca się mniej więcej ustaleń z 23 sierpnia; druga – to wariant forsowany przez Stalina, w którym Niemcy przesuwają swój stan posiadania aż do Bugu, natomiast ZSRR dostaje Litwę. Wybrano wariant Stalina, ale niepewność co do granic trwała jeszcze w listopadzie 1939 roku.

Ludwik Landau notuje pogłoski „o zamierzonym oddaniu Rosji Warszawy w zamian za zagłębie naftowe (Borysław). Podawane są już nawet szczegóły, np. data wkroczenia wojsk sowieckich – 10 listopada. (...). Cała Warszawa jest pochłonięta jedną myślą: czy Niemcy stąd wyjdą?”⁹. Pogłoski o rychłym wejściu Rosjan do Warszawy współtworzyły atmosferę pierwszych tygodni okupacji i towarzyszyły licznym próbom uciezek na Wschód, jakie wówczas podejmowali Żydzi. Perec Opoczyński w reportażu *Dom nr 21* opisuje ten okres gorączkowych starań przedostania się z Warszawy do strefy sowieckiej: „jeden drugiemu szepcze w ucho: idzie Ruski... jest już niedaleko Pragi... już otwarto granice... Żydzi przechodzą swobodnie na »tamtą stronę«. (...) Całe miasto mówi o wyjeździe. Robotnicy i rzemieślnicy, kupcy i urzędnicy, nauczyciele i pisarze, lekarze i adwokaci. Nie ma takich Żydów, którzy nie myśleliby o wyjeździe”¹⁰.

Wyjeżdżano pociągami (pomimo obowiązującego w Generalnym Gubernatorstwie od stycznia 1940 zakazu jazdy koleją dla Żydów), korzystano ze

⁷ Tajny protokół cytuję za: <http://www.1939.pl/przed-wybuchem-wojny/pakt-ribbentrop-molotov/index.html>.

⁸ Zob. mapę opublikowaną w „Izwestiach” 18 września (według niektórych źródeł 23 września), tamże.

⁹ L. Landau, *Kronika lat wojny i okupacji. Tom I: wrzesień 1939 – listopad 1940*, oprac. Z. Landau i J. Tomaszewski, Warszawa 1962, zapis z 4 XI 1939 (s. 55); zapis z 7 XI 1939 (s. 61).

¹⁰ P. Opoczyński, *Reportaże z getta warszawskiego*, przekład, red. naukowa i wprowadzenie M. Polit, Warszawa 2009, s. 35, 42. Zbiór reportaży Opoczyńskiego pisanych w jidysz ocalał zdeponowany wśród dokumentów Archiwum Ringelbluma.

specjalnych autobusów ruszających z Nalewek ku granicy, bądź podejmowano piesze wyprawy. Między niemiecką i sowiecką strefą okupacyjną odbywał się intensywny ruch uchodźców, w pierwszej fazie napływających z Generalnego Gubernatorstwa, w drugiej – usiłujących tam powrócić. Przepawy przez granice jesienią 1939 roku przybierały formę masowych ucieczek, potem miały zazwyczaj charakter zbiorowych wypraw organizowanych przez szmuglerów, zawodowych przewodników i stanowiły skomplikowane przedsięwzięcie logistyczne. I w jednym, i w drugim przypadku były traumatycznym doświadczeniem dla uczestników. W świadectwach tych, którzy przekraczali granice, odnajdujemy zapis owego „doświadczenia przejścia”.

Posługuję się tu pojęciem *przejścia* raczej w potocznym, niż ściśle terminologicznym znaczeniu, odwołującym się do koncepcji Arnolda van Gennepa z jego klasycznej książki *Les rites de passage* (1909). Opisane przez van Gennepa obrzędy przejścia dotyczą wszystkich dziedzin życia ludzkiego i w symboliczny sposób wyrażają przełomowe momenty, w których pojawia się zmiana (narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, macierzyństwo i ojcostwo, śmierć). Ja koncentruję się jedynie na tym, co van Gennep nazywa „przejściem fizycznym”, a więc przekraczaniem granic oddzielających od siebie określone terytoria. „Każdy, kto przechodzi z jednego z nich do drugiego, przez jakiś czas w sensie fizycznym oraz magiczno-religijnym znajduje się w specyficznej sytuacji zawieszenia między dwoma światami. Taką właśnie sytuację nazywam *stanem przejściowym* – pisze van Gennep, a termin „rytuały liminalne” odnosi do obrzędów odprawianych podczas stanu przejściowego¹¹.

Po wybuchu wojny Białystok znalazł się w strefie swoistej wymiany terytorialnej. Przechodził z rąk do rąk. 15 września 1939 roku wojska polskie wycofują się, a miasto zajmują Niemcy, do których po dwóch dniach dołączają Rosjanie, odbywa się uroczysta wspólna defilada wojskowa, po czym Niemcy wycofują się, a miasto zostaje włączone do Białoruskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej jako stolica obwodu. 27 czerwca 1941 roku Niemcy ponownie wkraczają do Białegostoku, dokonując od razu masakry Żydów w Głównej Synagodze. W sierpniu 1941 roku powstaje getto, po dwóch latach wybuchu powstanie, a po jego zdławieniu – następuje ostateczna likwidacja getta. Białystok znajdował się zatem w dwóch strefach okupacyjnych.

Oto anonimowe świadectwo uciekiniera z Warszawy, który w listopadzie 1939 roku przeszedł granicę i dostał się do opanowanego przez sowieców Białegostoku, a we wrześniu 1941 roku wydostał się z getta białostockiego

¹¹ Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przełożyła B. Biały, wstęp J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006, s. 43, 45.

i przeprowił do Generalnego Gubernatorstwa, docierając w końcu do getta warszawskiego, gdzie na początku 1942 roku złożył relację dla Archiwum Ringelbluma. Szczególnym doświadczeniem tego przejścia z jesieni 1939 roku jest częściowa tylko przepuszczalność granicy – otwartej od strony niemieckiej, zamkniętej od strony sowieckiej – uwięzienie na pasie „ziemi niczyjej” oraz zbiorowe, rozpaczliwe przedzieranie się przez bariery graniczne przy bierności strażników.

Na granicy okazało się, że jest ona otwarta ze strony niemieckiej, niemniej zostaliśmy ponownie zrewidowani, zanim wpuszczono nas na pas graniczny, oddzielający Niemców od Rosjan. Po przebiegnięciu pasa granicznego dotarliśmy do bramy ozdobionej wielką czerwoną gwiazdą. Chcieliśmy ją przejść, lecz odpędzali nas sowieccy strażnicy, krzyżąc „Dawaj nazad”. Stanęliśmy, by się rozejrzeć, co się wokół dzieje. Szybko zorientowaliśmy się, że na pasie wzdłuż sowieckiej granicy znajduje się co najmniej dwa tysiące Żydów – mężczyzn, kobiet i dzieci. Widząc taki obrazek, można było popaść w całkowite zwątpienie. Zamilkliśmy, zorientowawszy się, że choć udało nam się uciec od bandytów, tutaj nas nie chcą wpuścić. (...) Na pasie granicznym znalazły się tysiące osób nie mających dachu nad głową ani żywności. (...) Setki uchodźców tłoczyło się przy samej granicy, próbując przedrzeć się przez strażę. Trzeba pamiętać, że sowieccy strażnicy do nich nie strzelali, ani ich nie bili, tylko odpychali tłum od granicy. Mimo to codziennie udawało się kilkuset osobom przez nią przedrzeć. Z godziny na godzinę sytuacja na granicy stawała się coraz poważniejsza. Nie było gdzie spać, gdzie się ogrzać, nie można było dostać nic do jedzenia. (...) Zaczęło padać, a nie było gdzie się skryć przed deszczem. Zrobiło się też bardzo zimno. Powyrwaliśmy wszystkie drzewa i krzaki rosnące na tej „ziemi niczyjej” i ogrzewaliśmy się przy ogniskach. Na naszych oczach zmarło jednak dwoje dzieci i jedna kobieta. Pochowaliśmy ich na pasie.¹²

Podróż powrotna do Warszawy zaczęła się dla autora relacji we wrześniu 1941 roku ucieczką z getta białostockiego. Dociera z grupą uciekinierów nad Narew, tam napotkany Polak przeprowia ich łódką przez rzekę, ale wysadza na wyspie. Porzuceni i ograbieni przedostają się wpław na drugi brzeg. Okoliczni chłopcy sprzedają im żywność i wskazują bezpieczną drogę do Warszawy.

Swoje przeżycia na „ziemi niczyjej” między strefą niemiecką i sowiecką relacjonowała dokumentaliście z Archiwum Ringelbluma pani G., która przedzierała się z Warszawy do Wilna, by połączyć się z mężem. Wyruszyła w drogę autobusem i wraz z innymi pasażerami dotarła o zmroku w okolice Małkini. Tam grupę przejął przewodnik.

Posuwali się jakimiś ledwo dostrzegalnymi ścieżynami przez las, wsłuchani czujnie

¹² ARG I 1041. (Ring. I/433), j. jidysz, tłum. A. Żbikowski. Cyt. za: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy. Tom 3. Relacje z Kresów*, oprac. A. Żbikowski, Warszawa 2000, s. 349.

w ciszę. Najłżejszy szmer paraliżował ich kroki: padali wówczas na ziemię i pełzali jak duże robaki. Wreszcie dotarli do tzw. zielonej granicy. Był to pas neutralny dzielący ziemie »rosyjskie od niemieckich«. Tu »przewodnik« kazał im się zatrzymać. Należało wy-
czekiwać odpowiedniej chwili, dla przekroczenia granicy [nie]mieckiej. Pas usłany był
kobiercem ciał ludzkich. Tysiące rodzin czekało na podobną, jak pani G. szczęśliwa oka-
zję już od wielu dni. Działy się tam rozdzierające serce sceny: ludzie mdleli z głodu i wy-
cieńczenia, lament dorosłych mieszał się z krzykami dzieci. Pani G. spędziła na pasie
dwa dni. Wreszcie pod osłoną nocy ruszyła za »przewodnikiem« ku granicy sowieckiej.
Chodzili i pełzali na przemian, przedzierając się przez gąszcz ciał ludzkich. Byli już bli-
sko granicy, gd[*y*] nagle rozległ się grzmot wystrzałów i mro[*wie* ludz]kie na »zielonym
pasie« stanęło w [...] ognia karabinowego. To z rosyjskiej st[*rony* pa]dły »ostrzeżenia«,
a może – kto wie – [...] w przemytników. Nieopodal pani G. p[*a*]dły [of[*ary*]. Wstrzą-
śnięta zaczęła uciekać z powrotem. Zgubiła swoją grupę i swego »przewodnika«. Żadna
siła nie nakłoniłaby jej już do podjęcia now[*e*j p]róby przebycia granicy. Przyłączyła się
wi[*ęc*] do jakiejś przygodnej grupy, wracającej do [W]arszawy.¹³

Z upływem czasu przechodzenie na teren okupacji sowieckiej było co-
raz trudniejsze i niebezpieczniejsze. Granice uszczelniały się coraz bardziej.
W pierwszym okresie sowieccy pogranicznicy byli neutralni czy nawet względn-
ie życzliwi. Syn Rywki z ul. Wołyńskiej w Warszawie przeleżał wprawdzie
na „ziemi niczyjej” cały tydzień, „ale potem przyszedł lepszy czas i żołnierze
zawołali: »Towariszczu, perechoditie!«, to znaczy »Towarzysze, przechodźcie«,
i przeszedł. Teraz jest nie w Białymstoku, ale zupełnie gdzie indziej, w jakimś
małym miasteczku i jest mu bardzo dobrze” – pisze Opoczyński¹⁴. Potem było
już coraz gorzej, „ludzi schwytych na przekradaniu się przez granicę osadza-
no w pasie granicznym między zasiekami z drutu kolczastego, oświetlonymi
reflektorami i dodatkowo pilnowanymi przez wyćwiczone psy. Nikt nie mógł
z tego pasa ujść” – czytamy u Henryka Bryskiera, który dodaje, że takie prze-
życia pozostawiały „niejednemu trwałą pamiętkę”¹⁵. Na ową traumę przejścia
składały się nieudane próby przedarcia się przez kordon i wymuszone odwro-
ty, groza na „ziemi niczyjej”, gdzie stłoczeni Żydzi w strasznych warunkach
wyczekiwali na otwarcie granicy, aresztowani, okradani, bici i zabijani przez
strażników, oszukiwani przez przewodników i ograbiani przez snujące się przy
granicy bandy rabusiów. Raz jeszcze zacytujmy Opoczyńskiego:

Słychać też, że granica jest ciągle zamknięta. Leży się na pasie »ziemi niczyjej«
tydzień, dwa, trzy – i przez granice w ogóle przedostać się nie można. Wielu choru-
je, poniewierając się w te deszczowe, zimne, późnojesienne dni i jeszcze zimniejsze
noce spędzane pod gołym niebem. Dzieci padają jak muchy. Słyszy się też, że nawet

¹³ ARG I 506 (Ring. I/158). Cyt. za: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta War-
szawy. Tom 5. Getto warszawskie. Życie codzienne*, oprac. K. Person, Warszawa 2011, s. 204.

¹⁴ P. Opoczyński, dz. cyt., s. 40.

¹⁵ H. Bryskier, *Żydzi pod swastyką, czyli getto w Warszawie w XX wieku*, Warszawa 2006, s. 56.

i Niemcy już nie przepuszczają, zawracają napotkanych wędrowców, zabierają im wszystko – nie tylko ostatni grosz, ale i pałta, buty, i na dokładkę częstują paroma silnymi, okrutnymi ciosami, po czym przeganiają z powrotem. Ludzie gadają, że Rosjanie przestali nazywać przekradających się »towariszczi« – teraz przeklinają ich, biją, a nawet zawracają. Zdarza się, że zamykają w areszcie. Lasy pełne są polskich band czatujących na zabłąkanych, których okradają, biją i wyrwują im złote zęby.¹⁶

Opisane tu przeprawy przez granice odbywały się według określonego scenariusza. Miał on swoje warianty, różniące się od siebie sposobem dotarcia do granicy, stopniem zaangażowania „przewodników” w cały proceder, zachowaniem pograniczników, ale wspólne dla wszystkich odmian jest doświadczenie przebywania w strefie buforowej. Stanowi ono niewątpliwie punkt kulminacyjny całej przeprawy, szczególny rodzaj „rytuału liminalnego”, by przywołać tu kategorie van Gennepa. Żydzi są zawracani z obu stron, nie mogą ani „wejść”, ani „wyjść”, znajdują się w sytuacji zawieszenia między światem, z którego chcą się wydostać i światem, do którego dążą. Są unieruchomieni w przestrzennym potrzasku, na terytorium wyłączonym, pomiędzy dwoma obszarami, do których nie ma dostępu. Jeden obszar już opuścili, do drugiego jeszcze nie wkroczyli. Tkwią nieruchomo w miejscu, gdzie zderzają się dwa przeciwnie skierowane wektory ruchu, znosząc się wzajemnie: jeden – uciezki lub wygnania, który pcha ich do przodu, drugi – odepchnięcia i odgradzenia, który nie dopuszczając do wejścia spycha ich w tył. Istotną częścią tego rytuału jest upokorzenie, strach, fizyczne i psychiczne cierpienie, a także poczucie degradacji, jaka staje się udziałem przetrzymywanych na „ziemi niczyjej”.

Prototypem tych przeżyć jest dramat rozgrywający się rok wcześniej w Zbąszyniu. W październiku 1938 roku ok. 17 tys. polskich Żydów nieposiadający obywatelstwa niemieckiego zostało wyrzuconych z Trzeciej Rzeszy. W okolicy Zbąszynia wygnano 9 300 osób¹⁷. Wieczorem 28 października na pasie przygranicznym pojawili się pierwsi wygnańcy. Zaskoczona straż graniczna cofnęła wszystkich w stronę granicy niemieckiej i otoczyła kordonem, czekając na decyzje władz.

Tymczasem na „ziemię niczyją” napływali wciąż nowi wygnańcy, zmuszeni koczować tam przez całą dobę w tłoku, w jesiennym deszczu i chłdzie, zanim zostali wpuszczeni do Polski. „Wreszcie doszliśmy do granicy – relacjonują małżonkowie z Hamburga. – Po polskiej stronie stał samotny strażnik z zardzewiałym karabinem. Nie chciał nikogo przepuścić. Niemcy jednak

¹⁶ P. Opoczyński, dz. cyt., s. 45-46.

¹⁷ O sprawie Zbąszynia zob. J. Tomaszewski, *Preludium zagłady. Wygnanie Żydów polskich z Niemiec w 1938 r.*, Warszawa 1988; „Do zobaczenia za rok w Jerozolimie”. *Deportacje polskich Żydów w 1938 roku z Niemiec do Zbąszynia*, red. I. Skórzyńska, W. Olejniczak, Zbąszyń – Poznań 2012.

pchali z tyłu, szturchali (...). Z polskiej strony wystrzelono parę razy w powietrze, ale tłum napierał i zaledwie szlaban podniósł się w górę, cały pochód przedostał się na polską stronę. (...) Od około dziesiątej do pierwszej byliśmy w lasku pod deszczem”¹⁸. Willi Najman z Hamburga wspomina: „W pobliżu granicy po obu stronach drogi znajdowały się obszary błotniste i mokradła. To była »ziemia niczyja« między Niemcami a Polską. Nagle Niemcy zaczęli strzelać w stronę długiej kolumny Żydów – mężczyzn, kobiet i dzieci. Uciekliśmy na mokradła. (...) W końcu strzały ustały. Wolno wygramoliliśmy się z mokradła i przeszliśmy w bród rzekę na terytorium Polski. (...) Rozłożyliśmy się na bardzo dużym polu”¹⁹.

Wkrótce w Zbąszyniu powstał obóz dla uchodźców. Pomoc dla wygnanców ze strony środowisk żydowskich organizował Emanuel Ringelblum, skierowany tam przez polski oddział żydowskiej organizacji charytatywnej Joint²⁰.

Przekroczenie granic Polski w październiku 1938 roku, a później przechodzenie między niemiecką i sowiecką strefą okupacyjną, zarówno z zachodu na wschód, jak i ze wschodu na zachód nabierało wymiaru egzystencjalnego. Oznaczało nie tylko radykalną zmianę w dotychczasowym sposobie istnienia, lecz także okazywało się walką o życie.

Inny charakter przybiera przekraczanie granicy jako nieodłączny element szmuglerskiego proceduru lub działalności przewodników. Najczęściej obie te profesje były połączone. Nadzwyczajne warunki okupacyjne stwarzały okazję do zarobku. „Przemyt ludzi rozwinął się na granicy sowiecko-niemieckiej. Uprawiali go rzykanci, którym bez przeszkód udało się przejść tzw. zieloną granicę, oraz chłopci zamieszkujący okolice względnie pas graniczny” – pisze Henryk Bryskier, zaznaczając, że szmuglerzy parali się także przemycaaniem ludzi przez granicę: „Otóż typy te, pobierając wysokie wynagrodzenie za wskazanie dróg i bezpiecznych ścieżek przygranicznych, stawali się panami życia i śmierci tych, którym przewodzili”²¹. Opoczyński zapisuje: „Chłopcy z Wo-

¹⁸ Fragment relacji przechowywanej w Yad Vashem w Jerozolimie, cyt. za: „Do zobaczenia za rok w Jerozolimie”..., s. 71.

¹⁹ Cyt. za: dz. cyt., s. 161-162.

²⁰ Zbąszyń był dla Ringelbluma, twórcy Podziemnego Archiwum Getta, z którego tak obficie korzystam w tym artykule, wydarzeniem formacyjnym. „Doświadczenie zbąszyńskie dało Ringelblumowi bezpośredni wgląd w barbarzyństwa nazistów, pomijając już fakt, że jednocześnie ujawniło jego talenty pierwszorzędego organizatora i specjalisty od rozwiązywania problemów. Zbąszyń umocnił pozycję Ringelbluma w Joincie i stał się odskocznią, dzięki której znalazł się on w centrum działalności społecznej getta w Warszawie”. Samuel D. Kassow, *Kto napisze nasza historię? Ostatni rozdział zagłady warszawskiego getta. Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przeł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010, s. 96.

²¹ H. Bryskier, *Żydzi pod swastyką, czyli getto w Warszawie w XX wieku*, Warszawa 2006, s. 52.

łyńskiej chodzą tam i z powrotem. Wracają stamtąd po kilku tygodniach, aby następnym razem, już jako doświadczeni przewodnicy, zdobyć przy przeprawie parę groszy. Zabierają ze sobą bardzo drogie tam, a tu tanie jak barszcz zegarki, no i garnitury i buty, które po »tamtej stronie« są na wagę złota»²². Henryk Gotland, student historii Uniwersytetu Warszawskiego, na apel pułk. Umiastowskiego opuszcza Warszawę 7 września 1939 roku wraz z falą uchodźców. Zatrzymuje się w Białymstoku, gdzie zaczyna karierę handlarza i szmuglera, przekraczając wielokrotnie granice stref okupacyjnych. Przenosi przez granicę towary, pieniądze, kosztowności, w tym złote obrączki i zegarki. Ostatecznie wraca do Warszawy na wiosnę 1940 roku, jeszcze przed zamknięciem getta. Handluje złotem i dewizami. Jak czytamy w relacji spisanej dla Archiwum Ringelbluma: „z obecnego swego zajęcia wydaje się zadowolony”²³.

Dla Gotlanda czy chłopców z Wołyńskiej doświadczenie przekraczania granicy miało przede wszystkim wymiar ekonomiczny i przynosiło spore dochody, a sama sytuacja została sprofesjonalizowana. Chociaż zawsze wiązało się to z niebezpieczeństwem, w najlepszym razie – stratami materialnymi, w najgorszym – utratą życia, to jednak wliczało się to w koszty uprawianego zawodu. Szmugler to zawód podwyższonego ryzyka.

Getto warszawskie – wejście i wyjście

Chciałbym się teraz przyjrzeć różnym sposobom wchodzenia do getta i wychodzenia z getta. Należy zaznaczyć, że – posługując się kategoriami Arnolda van Gennepa – znajdujemy się wciąż w obszarze tego, co francuski etnolog nazywa „przejściem fizycznym”. Rytuálom wejścia czy wkroczenia do domu, świątyni (a w naszym przypadku – do getta) odpowiadają identyczne bądź stanowiące ich odwrotność rytuały wyjścia, opuszczenia²⁴. Getto jako obszar wyłączony, oddzielony i ściśle odseparowany granicami, których nie wolno było przekraczać pod groźbą śmierci, stanowiło terytorium osobne zarówno pod względem formalno-prawnym, egzystencjalnym, a także w pewnym sensie ontologicznym.

– Kwarantanna Leszno 109 – próg getta warszawskiego dla uchodźców i przesiedleńców

W obszernym opracowaniu autorstwa (najprawdopodobniej) Salomei Ostrowskiej, sporządzonym jesienią 1941 roku dla Archiwum Ringelbluma, czytamy: „Kwarantanna Leszno 109 stanowi próg ghetta. Wszystko, co przy-

²² P. Opoczyński, dz. cyt., s. 45.

²³ ARG I 623 (Ring. I/161). Cyt. za: *Archiwum Ringelbluma. Tom 5. s. 370.*

²⁴ Zob. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia...*, s. 48.

bywa i co wychodzi z żydowskiej Warszawy przewija się przez tę instytucję. (...) Nocą i dniem, koleją, wozami, autobusami jadą do nas Żydzi z miast i wsi polsk[ich. Za] nimi dom wysiłkiem i trudem lat całych zbudowany, przed nimi głód, nędza i bezrobocie. U progu nowego życia kwarantanna. (...). Fale nieszczęścia w swoim przyptywie i odpływie odbijały się o jej stopnie. W wadze biedy żydowskiej, chylącej to w tę, to w drugą stronę, punkt stały to kwarantanna, Leszno 109. Było to wejście i wyjście dla nędzy żydowskiej²⁵.

Słowa te potraktować można jako przykład funkcjonowania symboliki progu w rytuałach liminalnych związanych ze stanem przejściowym, o jakich pisał van Gennep. Według niego, próg jest granicą między światem zewnętrznym a domowym oraz między rzeczywistością *sacrum* a *profanum*. Przejście przez próg oznacza włączenie do nowego świata. Towarzyszą mu obrzędy „oczyszczania” – ten, kto wchodzi, obmywa się, pozbywa się brudu, jaki przyniósł z zewnątrz, co jest wyrazem wyłączenia z dawnego środowiska, po czym następują obrzędy włączania, często wspólna uczta. W kontekście rozważań nad statusem obcego i opisem ceremonii, jakimi poddawani są obcy jako jednostki i jako grupy w sytuacji spotkania z inną społecznością, van Gennep wskazuje na sekwencję rozmaitych działań, układających się w jeden schemat: zatrzymanie, oczekiwanie, przejście, wejście, włączenie²⁶.

Zdarzenia rozgrywające się w kwarantannie na ul. Leszno 109 układają się w scenariusz o podobnej strukturze, a jej poszczególne ogniwa zakorzenione są głęboko w realiach gettowych, o których francuski etnolog nie mógł mieć pojęcia. Wygnani siłą z rodzinnych domów i mieszkań, czy też różnymi sposobami zmuszeni do ich opuszczenia, Żydzi wchodzi do budynku kwarantanny, zostawiając za sobą swój dawny świat i czekają na wprowadzenie do świata innego, nowego, w którym rządzą nie znane im jeszcze reguły. Sam budynek kwarantanny nie należy do getta, jest położony tuż przed właściwą granicą, a więc w dosłownym, przestrzennym sensie doskonale spełnia funkcję progu. Przybysze udawali się do mieszczonej w tym samym budynku łaźni, a ów akt kąpieli, obmycia, oczyszczenia wpływał bezpośrednio na wewnętrzną organizację przestrzeni kwarantanny.

W anonimowej relacji o pracy w kwarantannie na ul. Leszno 109 czytamy: „U progu nowego życia. Kwarantanna [zajmuje] trzypiętrowy gmach. Długie korytarze – jasne i widne. Ostry zapach sia[rki sta]ra się przebić poprzez nagrom[adzoną] woń ludzkiego brudu. Duże sa[le] szkoły powszechnej szare są od [...] i wyziewów ludzkich. Zad[uch] ciał niemytych przyprawia

²⁵ ARG 515 (Ring. I/243). Cyt. za: *Archiwum Ringelbluma. Tom 5...*, s. 134, 137, 169.

²⁶ Zob. A. van Gennep, dz. cyt., s. 45, 50-52.

o młodość[i]. Gmach przedzielony jest na par[tie] drewnianymi drzwiami oddzielającymi część tzw. brudną od części zwanej [czystą]. Do tej pierwszej kieruje się przesiedleńców, którzy przybyli z drogi i je[szcze] nie są wykąpani i wydezynfekowani, do drugiej wchodzi się po kąpieli. Ubrudzeni drogą, głodni przybywają na miejsce, gdzie otrzymują kubek kawy i chleb, o ile jest”²⁷

Posiłek jako element rytuału włączenia był w kwarantannie na Leszno 109 częścią najbardziej problematyczną. W wielu świadectwach powtarzają się zapisy o dramatycznym niedoborze chleba dla przesiedleńców, o skrajnie wyczerpanych przybyszach, pozostających w kwarantannie bez jedzenia i bez środków do życia. Za inny, specyficznie gettowy element rytuału włączenia można by uznać rabunek, jakiego dopuszczał się na przesiedleńcach personel kwarantanny i ludzie z nim związani. Jest wiele relacji na ten temat. Najbardziej narażony był bagaż, ostatni dobytek przybyszów. „Tłumoki odbierano do dezynsekcji, a ludzi kierowano do łaźni, zaś w międzyczasie rozwiązywano, względnie rozpruwano bagaże i co było lepszego – wykradano”²⁸. Zabierane od przebywających w kwarantannie rzeczy składowano osobno, utrudniano do nich dostęp, by następnie za łapówkę oferować możliwość odbioru bagażu, należącego często do kogoś innego. Przesiedleńca z podwarszawskiej Jeziorny relacjonuje: „przypadkiem natrafiłem na jego mościa, który najspokojniej niósł jedną z moich walizek. Na alarm mój przybiegł funkcjonariusz naszej Służby Porządkowej, który złodzieja z walizką odprowadził do kierownika”²⁹. Mimo złapania sprawcy kradzieży, walizki nie udało się odzyskać. Utknęła w gabinecie kierownika kwarantanny. Umyty, zdezynfekowany i ograbiony dawny mieszkaniec Jeziorny mógł przekroczyć próg i wejść do getta.

– Mury i bramy do getta

Analizując formy zapisu doświadczenia topografii getta warszawskiego, pisałem: „Mur był dla dawnego miasta czymś absolutnie podstawowym, stanowił jego czynnik konstytutywny, a nawet element definicji³⁰. Nie tylko zakreślał granice obszaru przestrzeni miejskiej i pełnił funkcje obronne, lecz także miał zasadnicze znaczenie symboliczne. Można powiedzieć, iż czynił opasane

²⁷ ARG I 489 (Ring. I/1069). Cyt. za: *Archiwum Ringelbluma. Tom 5...*, s. 97.

²⁸ H. Bryskier, dz. cyt., s. 67.

²⁹ ARG I 488 (Ring. I/22). Cyt. za: *Archiwum Ringelbluma. Tom 5...*, s. 96.

³⁰ Według definicji cytowanej przez Fernanda Braudela za słownikiem Fureti`er'a z roku 1690, miasto to „miejsce zamieszkania ludu dość licznego, zwykle zamknięte w murach”. F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV – XVIII w.*, t. 1. *Struktury codzienności*, [tłum. różni], Warszawa 1992, s. 410.

sobą miejsce miastem, nadawał mu miejską tożsamość. Już od starożytności mur miasta rozdzielał ówczesny świat na przestrzeń cywilizacji (*intra muros*) i dzikości (*extra muros*). Krąg murów chronił zorganizowany w urbanistyczną strukturę przestrzenną obszar prawa i bezpieczeństwa, poza nim rozciągały się bezkresne ostępy, gdzie grasowały dzikie zwierzęta, bandy rozbójników, wrogie wojska. Przeciwwstawienie miasto – puszcza stało się jednym z podstawowych elementów wyobraźni średniowiecznej³¹. (...) Mur jako stygmat getta, przynajmniej w pierwszym okresie kształtowania się odrębnych dzielnic żydowskich, ujawnia jeszcze ambiwalencję swego symbolicznego znaczenia. (...) Jednakże mur otaczający getto w okupowanej przez Niemców Warszawie może być już tylko znakiem zniewolenia, opresji i gwałtu, podziału i separacji. Znakiem głęboko zakorzenionym w żydowskiej tradycji, a przez to najlepiej rozpoznawalnym³².

Rezygnując tu z przedstawienia kalendarium budowy muru oraz wytyczania i zmian granic getta warszawskiego³³, zaznaczę tylko, że początek akcji budowy murów (na koszt samych Żydów, jak w papieskim Rzymie w 1555 roku) zbiegł się w czasie z trwającymi od 22 do 29 marca 1940 roku ekscesami antyżydowskimi w Warszawie, zwanymi pogromem wielkanocnym. Czerniaków relacjonował w dzienniku słowa adiutanta Stadthauptmanna Warszawy Ludwiga Leista: „«Mury są po to, aby Żydów bronić przed ekscesami»” (1983: 102). W pierwszej dekadzie czerwca 1940 Judenrat kończy budowę murów i ustawianie tablic ostrzegawczych na obrzeżach „obszaru zagrożonego epidemią”. 16 listopada getto zostaje zamknięte. Ustalono wówczas 22 bramy do getta (tzw. wachy). Później liczba bram będzie się systematycznie zmniejszać. Granice getta, w zamyśle ich twórców trwałe, rozdzielające w sposób ostateczny „tą” i „tamtą” stronę, życie od śmierci, podlegały nieustannym niemal zmianom i korektom. Było to kolejną torturą, na jaką skazano jego mieszkańców.

Nieprzerwanie wznoszone, rozbudowywane, przesuwane i naprawiane mury, ryglowały coraz bardziej zacieśniającą się przestrzeń getta i dławiły jego mieszkańców, niczym pętla na szyi skazańca. W listopadzie 1941, w związku ze zmianami granic i odpadnięciu od getta zachodniej strony ul. Żelaznej, na

³¹ F. Braudel, dz. cyt., s. 408. O praktycznych i symbolicznych funkcjach muru w miastach starożytnych, a także o psychologicznej roli muru w mieście średniowiecznym zob. L. Mumford, *The City in History*, New York 1961, s. 64-70; 304-305. O przeciwstawieniu miasto – puszcza i średniowiecznych wyobrażeniach urbanistycznych pisze J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 207-245.

³² J. Leociak, *Doświadczenia graniczne...*, dz. cyt., s. 83-84.

³³ Zob. *Przebieg i zmiany granic getta warszawskiego*, w: B. Engelking, J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001, s. 69-114.

rogu ul. Chłodnej i Żelaznej utworzono dwie bramy, popularnie zwane żelaznymi wrotami, uwiecznione na wielu fotografiach i opisane w wielu relacjach. W poetyckim zapisie świadka z drugiej strony muru, Mirona Białoszewskiego, cała ta dziwaczna maszyneria przeistacza się w biblijne wrota, oddzielające naród wybrany – oczekujący przejścia – od reszty świata. Chodzi o opublikowany w 1946 roku poemat *Jerozolima*.

Naprzeciw siebie zatrzaśnięte,
żelaznym chwieją się lamentem
drzwi Małego Getta
drzwi Dużego Getta...

Za pojazdami, przy murze,
toczy się karawana chrześcijan.
Patrzy w to Małe – i Duże –
gdzie naród Malchizedeka
oczekuje przejścia.

Przez czarne galerie prętów
spojrzenia spinają się prędko
aż dwoje wrót
skrzydłami ku sobie łopoce
i jezdnię w poprzek zamyka,
jak Morze Czerwone.³⁴

Po wielkiej akcji likwidacyjnej i wywiezieniu 300 tysięcy Żydów z Warszawy do Treblińki w drastycznie zmniejszonych granicach ostało się tzw. getto szczątkowe i rozrzucone po nim wysepki szopów – odgrodzone drewnianymi płotami małe obozy pracy. Między nimi rozciągała się dzika, martwa przestrzeń po wywiezionych, w której nie wolno się było poruszać. Zapis Stanisława Sznajmana dotyczy końca 1942 roku: „Zmniejszając teren szopu budują nowy mur, jednocześnie rozwalają stary. I tak w kółko. Budowa murów, rozwalanie murów, przeprowadzki, wyjazdy. Oto XX wiek”³⁵.

Ostateczna zagłada ulic i domów dokonała się w ogniu powstania. Przestrzeń getta straciła wtedy znamiona jakiegokolwiek, nawet obłądnego, ładu. Obrócona została w chaos gruzów i zgliszczy, pod którymi tliło się jeszcze przez długi czas ukryte w bunkrach życie.

³⁴ Pierwodruk „Akademik”, Warszawa 1946 nr 14/19. Cyt. za: *Męczeństwo i Zagłada Żydów w zapisach literatury polskiej. Antologia*, wybór, opracowanie i wprowadzenie J. Maciejewska, Warszawa 1988, s. 140.

³⁵ S. Sznajman, *Dziennik z getta*, Archiwum ŻIH, 302/198. Cyt. za: *Pamiętniki z getta warszawskiego. Fragmenty i rejestry*, wyd. drugie poprawione i rozszerzone, oprac. M. Grynberg, Warszawa 1993, s. 142.

– Szmugiel – przenikanie przez granice

Mówimy o szmuglu indywidualnym, amatorskim, detalicznym, uprawianym przeważnie przez dzieci, oraz o szmuglu grupowym, zawodowym, hurtowym, często zorganizowanym na wielką skalę. Skupmy się na miejscach szmuglu – bo są to zarazem „miejsca przejścia”, miejsca przenikania się światów, kanały komunikacyjne łączące „tą” i „tamtą” stronę.

Sąsiadujące domy (stykające się ściany kamienic, podwórka, dachy). Sławę największej mety szmuglerskiej w getcie zdobyła ulica Koźła, gdzie domy od strony getta stykały się bezpośrednio z domami strony aryjskiej. Metę obsługiwały zgrane zespoły szmuglerów. Ustalone tam ceny obowiązywały w całym getcie. Tu opracowano słynną metodę przemytu mleka: wlewano je do rynny od strony aryjskiej – wypływało już w getcie. „W ten sam sposób szmugluje się kasze, proso, drobny cukier kryształowy [...] i inne produkty” – w reportażu o szmuglu na Koźlej pisał Perec Opczyński.³⁶

Szmugiel przez mury, druty kolczaste, płoty przybrał na sile po zmianie przebiegu granic getta jesienią 1941 roku i przesunięciu ich na środek ulic. Ten rodzaj szmuglu był bardziej niebezpieczny i ryzykowny niż przemyt przez sąsiadujące ze sobą posesje. Granice getta były patrolowane całą dobę przez posterunki polskie i zmotoryzowane posterunki niemieckie, a od wewnątrz przez policję żydowską. W murach wybijano otwory, często pogłębiane wykopem, które po przetransportowaniu produktów z powrotem zamurowywano. Istniały też, znane tylko wtajemniczonym miejsca, gdzie łatwo było wyjąć celowo obluzowane cegły. Szmuglowano także górą: podstawiając drabiny z jednej i z drugiej strony muru. Szmuglerzy byli niezwykle zwinni i szybcy. Dzieci przeciskały się przez dziury, dorośli potrafili przerzucić przez mury sto worków w ciągu kilkunastu minut.

Szczególnym rodzajem szmuglu przez mury był szmugiel przez cmentarz żydowski, sąsiadujący z cmentarzem katolickim na Powązkach i ewangelickim na Młynarskiej. Z Powązek poprzez przygotowane w murze przejścia przeprowadzano na cmentarz żydowski cielęta i krowy, które stamtąd przedostawały się do getta. Pewną rolę w szmuglu – szczególnie przy transporcie towarów między małym a dużym gettem oraz przy wwożeniu do getta towarów przemysłowych z aryjskiej strony na cmentarz (który został w grudniu 1941 roku wyłączony z getta, i był dostępny jedynie za specjalną przepustką) – odgrywały wozy towarzystw pogrzebowych. Niemcy nie kontrolowali ich

³⁶ P. Opczyński, *Reportaże z getta warszawskiego*, przeł. z jidysz M. Polit, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2009, s. 150.

z obawy przed tyfusem, karawany woziły więc nie tylko zwłoki. Na cmentarz wieziono nieboszczyka, a z powrotem – kontrabandę.

Tramwaje przejeżdżające tranzytem przez getto stanowiły kolejną okazję do szmuglu. Nie mogły co prawda zatrzymywać się w getcie i były eskortowane przez polskich policjantów, ale te przeszkody dało się obejść. Policjanta można było przekupić, a tramwaj nie zatrzymywał się, lecz tylko zwalniał na tyle, by można było wyrzucić z niego worki z towarem lub do niego wskoczyć.

Wielki hurtowy szmugiel szedł przez przekupione wachy (bramy do getta), przez które przejeżdżały zblatowane samochody ciężarowe czy wozy konne ze szmugłem.

– Przejście na stronę aryjską

Z getta wychodziło się najczęściej z tzw. placówką (grupa żydowskich robotników zatrudniona poza gettem, codziennie wychodząca do pracy na zewnątrz murów i codziennie wracająca do getta). Trzeba było się w odpowiednim momencie dołączyć do grupy, przejść razem przez wachę, a potem umiejętnie odłączyć i zdejmując opaskę zniknąć w tłumie, co było jednak dość trudne, zważywszy na szajki (zazwyczaj młodocianych) szmalcowników, czyhające przy wylotach z getta. Można było też wyjść przez wcześniej zblatowane (przekupione) posterunki przy bramach. Ita Dimant opisuje swoje wyjście z getta w sierpniu 1942 roku, podczas trwania akcji likwidacyjnej:

(...) żydowski policjant, trzymający wachę razem z żandarmami niemieckimi, ma już swoich żandarmów, z którymi jest umówiony. (...) Sprawę z wacha załatwia się szybko (...) i przechodzimy te kilka metrów oddzielających getto od dzielnicy polskiej. (...) Zaledwie mamy za sobą wachę i skręcamy w Żelazną, gdy chmara wyrostków otacza nas ze wszystkich stron i początkowo nic nie mówią, tylko biegną za nami. (...) Jeden odchodził – przysyłał drugiego, drugi odchodził – przysyłał trzeciego. (...) Co tu dużo opowiadać. Jak żeśmy (wsiedli do pociągu) – nie mieliśmy już ani pierścionków, ani zegarka, ani butów. Nic nie mieliśmy już.³⁷

Szczególnym miejsce przejścia, ale także miejscem spotkań Polaków i Żydów, był eksterytorialny gmach Sądów Grodzkich, od ul. Leszno graniczący z gettem (gdzie było wejście dla Żydów), od ul. Ogrodowej graniczący ze stroną aryjską (wejście dla aryjczyków). Przez sądy nie tylko wychodziło się z getta – wtedy przed wyjściem na Ogrodową trzeba było pozbyć się opaski, ale też – jak w przypadku łączniczek podziemia – wchodziło za

³⁷ I. Dimand, *Moja częśćka życia*, Warszawa 2001, s. 71-73.

mury. Jedna z nich, Helena Rufeisen-Schüpper (członkini chalurowej grupy „Akiba”), korzystała z tej drogi:

Trzeba było iść na trzecie piętro pod pozorem załatwienia jakiejś sprawy, a potem ukradkiem przejść na boczne schody i znowu zejść na parter. (...) Nim weszłam do getta, kupiłam bazie. Chciałam przynieść ludziom pozdrowienie wiosny i wolności. Z chwilą gdy włożyłam opaskę uświadomiłam sobie, że kwiaty mnie zdradzają. Zostałam je z żalem niepostrzeżenie w kącie. Drzwi wejściowych do sądu od strony getta pilnował polski policjant. Zatrzymał mnie, pytając: „Czy pani czasem nie jest Polką?” Odpowiedziałam: „Czasem tak, a czasem nie”³⁸

– Doświadczenie „przejścia na drugą stronę”

W relacjach tych, którzy wyszli z getta, odnaleźć można zapis swoistego doświadczenia „przejścia na drugą stronę”. Wyrażane jest ono w kategoriach radykalnej odmiany. Tak jakby owo przejście było pokonaniem przepaści nie do pokonania, przemieszczeniem się między różnymi formami bytu lub różnymi stanami istnienia i nabierało sensów metafizycznych. Wskażmy trzy zasadnicze właściwości doświadczenia przejścia.

Po pierwsze – paradoks przestrzenny. Świat za murami był tuż, na wyciągnięcie ręki. Ale z fizyczną bliskością obu światów drastycznie kontrastowała dzieląca je przepaść. Pokonanie odległości kilku kroków między jedną a drugą stroną ulicy przedzieloną murem było zabronione pod karą śmierci. Niektóre świadectwa ujmują przekroczenie granic dzielnicy zamkniętej w kategoriach ostatecznych: przejścia z jednego do drugiego świata, z życia do śmierci.

Po drugie – szokująca normalność. Autorzy relacjonują uderzającą zmianę: od monstrialności do zwyczajności, od grozy do spokoju. Zostawiają za sobą przerażający świat na opak i wkraczają w rzeczywistość, która odzyskuje właściwe proporcje. W tych zapisach moment przejścia podobny jest do przebudzenia się z koszmarne snu. Mając jeszcze pod powiekami senne majaki, wita się z ulgą zwyczajne sprzęty domowe, okno, przez które widać normalny świat. Leokadia Schmidt, która z ogołoconego wielką akcją likwidacyjną getta przechodzi na stronę aryjską, nie dowierza własnym oczom, „widząc normalny ruch uliczny, tramwaje, otwarte sklepy. Po piekle w getcie, gdzie wszelki ruch i życie zamarły, robiło to wrażenie czegoś nierzeczywistego”³⁹.

Po trzecie – nie dający się oswoić kontrast. Doświadczenie rozdarcia formułowane jest nieraz w języku sakralnym, z użyciem metaforyki biblijnej. W relacji Franciszki Grünberg brama getta przybiera postać bramy do piekła, przy której pełni straż anioł śmierci. Ten, kto ją przekracza, wychodzi z ciem-

³⁸ H. Rufeisen-Schüpper, *Pożegnanie Milej 18. Wspomnienia łączniczki Żydowskiej Organizacji Bojowej*, Kraków 1996, s. 25.

³⁹ L. Schmidt, *Cudem przeżyliśmy czas zagłady*, Kraków 1983, s. 153.

ności do światła. Wszystko ulega radykalnej przemianie. Zbity tłum nędzarzy, zgiełk i brud getta zamieniają się pustką czystej ulicy aryjskiej. Ten kontrast jest nie do zniesienia. Jasność oślepia.

Żandarm jak najspokojniej otworzył bramę. Zdawało mi się, że to anioł śmierci wypuszcza mnie z piekielnych czeluści. Po chwili zamiast zbitego tłumu nędzarzy o żółtych spuchniętych twarzach, zamiast rozpaczliwego zgiełku, przestraszonej gromady, zamiast brudnych, zaśmieconych ulic zobaczyłam pustą, czystą ulicę, na której gdzieś pojawiła się jakaś postać. Byłam jak zahipnotyzowana. Zupełnie odmienny widok, odmiana strachu, wszystko nieznanne i niewiadome stworzyły w mej biednej głowie zupełny chaos. Nie widziałam przed sobą nic. Otaczała mnie gęsta mgła. Byłam jak ten, kto wychodzi po długim siedzeniu w ciemnicy. Nic nie widzi wokoło. Słońce i jasność razi go, widzi jeszcze ciemności wokół siebie, musi mrużyć oczy, światło go oślepia. Tak i ja wokół siebie nie widziałam nic.⁴⁰

*

W ten sposób doszliśmy od topografii realnej, materialnej, historycznej – do topografii symbolicznej, metafizycznej, by nie rzec eschatologicznej. Od bram getta do bram piekielnych i niebiańskich. Od natury do kultury. Taki jest właśnie obszar badań nad doświadczeniem przestrzeni w sytuacjach granicznych.

⁴⁰ F. Grünberg [bez tytułu], Archiwum ŻIH 302/97. Cyt. za: *Pamiętniki z getta warszawskiego. Fragmenty i regesty*, wyd. II poprawione i rozszerzone, oprac. M. Grynberg, Warszawa 1993, s. 203.



Sławomir Buryła
(Olsztyn)

TOPIKA HOLOCAUSTU. WSTĘPNE ROZPOZNANIE

Pośród licznych zadań, przed jakimi stoją badacze Holocaustu w Polsce, jako jedno z najważniejszych wymienić należy zrekonstruowanie i omówienie topiki Zagłady. Rodzima poezja i proza stanowią naturalny i najlepszy kontekst dla stworzenia matrycy *loci communes* Holocaustu. Dzieje się tak z dwóch oczywistych powodów.

Po pierwsze, literatura polska zawiera najbogatszy objętościowo kompleks tekstów o Shoah, przewyższając pod tym względem zbiór anglojęzyczny, jak i ten utrwalony w jidysz oraz w hebrajskim. Zagłada znalazła w polskiej prozie (ale też poezji, w mniejszym stopniu w dramacie) najliczniejszą reprezentację spośród wszystkich literatur światowych¹.

Po drugie, jako że Holocaust dokonał się na obszarze oraz w realiach społecznych, kulturowych i politycznych ziem, które wchodziły w skład II Rzeczypospolitej, rodzimi twórcy znaleźli się w uprzywilejowanej sytuacji: byli bezpośrednimi lub pośrednimi świadkami tego, co się działo. Dlatego to literatura polska stanowi residuum topiki Shoah. *Notabene* osadzenie w polskim kontekście społecznym i kulturowym w przypadku niektórych *loci communes* okazuje się kluczowe dla uchwycenia wszystkich konstytuujących je sensów (na przykład: KARUZELA, UMARLI POECI, POLSKA ŚMIERĆ : ŻYDOWSKA ŚMIERĆ).

We wnikliwym szkicu poświęconym w całości topice judajskiej Władysław Panas skoncentrował się przede wszystkim na omówieniu motywów związanych z tradycją biblijną, talmudyczną i kabalistyczną (TORA, MĘDRY TALMUDU, ŚWIATŁO, KSIĘGA AUTENTYK), z obszarem legend,

¹ Bogactwo to w pełni ukazuje tom: *Literatura polska wobec Zagłady 1939–1968* (red. S. Buryła, D. Krawczyńska, J. Leociak, druk w 2013 roku).

obyczajowości i historii diaspory (GOLEM, EREC ISRAEL, ŻYD WIECZNY TUŁACZ, MIASTECZKO)². Panas miał świadomość, iż topikę zagładową potraktował dość pobieżnie, sygnalizując zaledwie problemy – poprzez odwołanie do najbardziej znanych dzieł – a nie dając ich rzetelnej eksplikacji. Rozważania Panasa pośrednio odsyłają do licznego zbioru tematów i obrazów zaczerpniętych z przekazów biblijnych wykorzystywanych w celu opowiedzenia tragedii Shoah³. Jest to zagadnienie omówione w odniesieniu do niektórych autorów⁴.

Józef Wróbel – analizując *Ofiarowanie Izaaka* Adolfa Rudnickiego – jednocześnie formułuje ogólniejszą zasadę dotyczącą tekstów, w których symbolika biblijna spotyka się z doświadczeniem Shoah: „W utworach nawiązujących bezpośrednio do Biblii uderzająca jest śmiałość przekształceń, jakim poddawany jest pierwowzór. Brak jakiegokolwiek dystansu do Księgi czy obawy przed obrazoburczą przeróbką jest właśnie, paradoksalnie, wyrazem wierności wobec tradycji wielowiekowego uzupełniania i nieustannego komentowania sakralnego tekstu”⁵. W konfrontacji z Zagładą fundamentalne dla kultury Zachodu motywy i obrazy ulegają najróżniejszym przekształceniom i modyfikacjom. Powstaje nowa płaszczyzna interpretacyjna pozostająca w relacji z pierwowzorem, ale zarazem uruchamiająca dodatkowe konteksty, które wprowadza eksterminacja narodu wybranego⁶.

Jakie kategorie – konstytutywne dla reprezentacji Zagłady w sztuce – w swoim szkicu wyszczególnił Panas? Zaledwie kilka: STARY DOKTOR, KARUZELA, UMARLI POECI, PUSTE MIEJSCE. Zestawienie to nader skromne, a jego skromność uświadomić sobie może w pełni jedynie ten, kto zapoznał się z całym bogactwem tematyki Holocaustu w literaturze polskiej. Nie aspiru-

² W. Panas, *Topika judajska*, w: *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*. Lublin 1996, s. 117-141. W ostatnim czasie kilku badaczy omawiało zagadnienie topiki judajskiej w literaturze polskiej. Zob. E. Prokop-Janiec (*Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992), S. J. Żurek („...lotny trud półistnienia”. *O motywach judaistycznych w poezji Arnolda Śluckiego*, Kraków 1999 oraz rozdział *W kręgach polsko-żydowskich* z książki *Z pogranicza. Szkice o literaturze polsko-żydowskiej*, Lublin 2008).

³ Panas słusznie dowodzi, że winno się mówić raczej o topice judeochrześcijańskiej, „w której Biblia stanowi wspólne źródło topoi i gdzie ten sam motyw może mieć sens bądź chrześcijański, bądź judaistyczny w zależności od kontekstu” (W. Panas, dz. cyt., s. 119).

⁴ Zob. J. Wróbel, *Miara cierpienia. O pisarstwie Adolfa Rudnickiego*, Kraków 2004; S. J. Żurek, *Synowie księżycy. Zapisy poetyckie Aleksandra Wata i Henryka Grynberga w świetle tradycji i teologii żydowskiej*, Lublin 2004.

⁵ J. Wróbel, dz. cyt., s. 270.

⁶ Motywy staro- i nowotestamentowe w poezji o Zagładzie omawiają Alina Molisak i Aleksandra Sekuła. Zob. *Wątki biblijne w literaturze o Zagładzie. Wybrane przykłady*, w: *Stosowność i forma*, red. M. Głowiński, K. Chmielewska, K. Makaruk, A. Molisak, T. Żukowski, Kraków 2005.

jąc do wyczerpania kategorii hasłowych, chcemy niektóre wymienić, tworząc wstępny indeks dla przyszłego słownika topiki holocaustowej:

INNY ŚWIAT, DYM, CISZA, MILCZENIE, BONA, MUR, SZMALCOWNIK, DZIECKO-SZMALCOWNIK, SZAFA, KAT, MAŁY SZMUGLER, MYDŁO, PIERZE, ANIELEWICZ, RUMKOWSKI, CZERNIAKÓW, RUBINSZTAJN, SZMUL ZYGIELBOJM, ANIOŁ ŚMIERCI/MENGELE, FRANKENSTEIN, WIELKA AKCJA/GROSSE AKTION, OSMALENI⁷, KLÓTNIA Z BOGIEM, ŻYDOWSKA ŚMIERĆ:POLSKA ŚMIERĆ, POCIĄGI ŚMIERCI/LOKOMOTYWA, ŻYDOWSKIE OCZY, OKNO, POPIÓŁ, ŻYDOWSKA WOJNA, ARYJSKIE PAPIERY, CHRYSZTUS WSPÓŁCIERPIĄCY, KREMATORIUM, SELEKCJA, DOBRY WYGLĄD:ZŁY WYGLĄD, ŻYDOWSKA TWARZ, NIEOBECNOŚĆ, SELEKCJA, DOROSŁE DZIECKO, DZIECKO ŻYDOWSKIE, WARIAT, ŻYD-TCHÓRZ, ŻYDOWSKA MATKA, ŻYDOWSKIE RZECZY, MIASTECZKO/SZTETŁ, ŻYDOWSCY KOLUMBOWIE, MUZUŁMAN, AUSCHWITZ, PIEKŁO, RAMPA, GWIAZDA DAWIDA/ŻYDOWSKA GWIAZDA, ARYJSKA STRONA, WYCIECZKA DO MUZEUM, NIOBE, ŚWIADEK, UMSCHLAGPLATZ, STRAŻNIK ŻYDOWSKICH GROBÓW, ŻYDOWSKIE ZŁOTO.

Choć podstawę do sporządzenia powyższego wykazu stanowiły teksty prozatorskie, dzieła poetyckie nie powinny – jak się wydaje – dokonać tu zasadniczych modyfikacji. Z pewnością zaś zdecydowana większość z wyszczególnionych przez nas haseł-motywów znajdzie swoje odpowiedniki i rozwinięcie również w poezji.

Jak łatwo zauważyć, sporządzony rejestr toposów daje się pogrupować w trzy wielkie zespoły tworzące rozległe pola semantyczne. Są to: Getto, Lager⁸, Życie po aryjskiej stronie. Ich duża pojemność znaczeniowa (zwłaszcza

⁷ Kategoria pochodząca od tytułu znakomitej książki Irit Amiel, a zaproponowana przez Michała Głowińskiego w *Posłowniu* do tomiku Amiel na określenie sytuacji egzystencjalnej ocalonych, znalazł wcześniej literacką realizację w takim oto fragmencie *Spotkania* Marii Szczepańskiej: „Dla ludzi, którzy [...] przeżyli getto, żadnego znaczenia nie mają łyzy nad jednym grobem, skoro tu tych grobów jest dziewięćdziesiąt tysięcy. Dlatego oni już nie płaczą. Oni milczą. Bardzo są twardzi, osmaleni wyszli z ognia” (M. Szczepańska, *Ratunek i inne opowiadania*, Kraków 1957, s. 349). To koncept, który kilkadziesiąt lat później wykorzysta Amiel w opowiadaniu *Z izraelskiego tygla*, w którym posłuży się pojęciem „osmalonych”.

⁸ Arkadiusz Morawiec (*Literatura w lagrze, lager w literaturze. Fakt – temat – metafora*, Łódź 2009, s. 296) wymienia następujące „miejsca wspólne” w literaturze lagrowej: „Kain (wiersz Lurczyńskiego K. Z., *Z Auswicu do Belsen* Pankowskiego), Wieża Babel (*Z otchłani* Kosak, *Czy to jest człowiek* Leviego), Pasja (*Las umarłych* Wiecherta), Sąd Ostateczny (*Ludzie, którzy szli* Borowskiego), rzymskie Koloseum (*Listy z mojego Rzymu* Morcinka, *Syn zdżumionych* T. Nowakowskiego), Pompeje (*Pieśni pompejańskie* Pankowskiego), „świat na opak” (*Wielka podróż* Sempruna) czy motywowany poczuciem nierealności topos *theatrum mun-*

dwóch pierwszych) każe zastanowić się nad tym, czy są one toposami? Idąc śladem myśli Janiny Abramowskiej należałoby bowiem mówić o topice lagrowej, gettowej, tak jak mówi się o topice Holocaustu, a nie o toposie Holocaustu, lagru czy getta⁹.

Topika Holocaustu, choć wchodzi w rozliczne związki z topiką judajską, nie jest z nią tożsama. Tylko niewielka część obrazów typowych dla żydowskiej tradycji religijnej i obyczajowej ma swoje bezpośrednie odniesienie do Shohah. Nie da się bez niej zasadnie mówić o postaci ANIELEWICZA, za którym stoi pamięć o Machabeuszach, powstaniu Bar Kochby i samobójczym geście w Massadzie (by nie przywoływać innych starotestamentowych wojowników z dni chwały narodu wybranego). Jest on zaprzeczeniem stereotypu ŻYDA-TCHÓRZA. Uosabia dumę i odwagę narodu (przez ruch syjonistyczny jest postrzegany jako obrońca żydowskiego honoru). Mimo iż postać komendanta pojawia się relatywnie często na kartach wspomnień, wśród tekstów *stricte* literackich jedynym utworem w całości poświęconym Anielewiczowi jest *Złota czara* Barbary Nawrockiej-Dońskiej¹⁰. Anielewicz kieruje naszą uwagę w stronę ŻYDOWSKICH KOLUMBÓW. Przez analogię do Kolumbów ze słynnej powieści Romana Bratnego tym mianem należy określić żydowską młodzież urodzoną między 1918 a 1924 rokiem zjednoczoną w idei walki z wrogiem.

Biblijne tropy są znaczące również dla interpretacji takich kategorii jak: ŻYDOWSCY KOLUMBOWIE, POPIÓŁ, ŻYDOWSKA WOJNA, GWIAZDA DAWIDA/ŻYDOWSKA GWIAZDA. Mocno zakotwiczone w tradycji – choć już nie starotestamentowej a chrześcijańskiej i europejskiej – są wyobrażenia ŻYDA-TCHÓRZA i Żyda-Bogobójcy. By uchwycić wszystkie sensy konotowane przez wymienione toposy, nie trzeba odwoływać się do religii moźeszowej. Należy natomiast sięgnąć do wielowiekowego dziedzictwa europejskiego antysemityzmu, do fundujących go miazmatów i stereotypów. W przypadku CHRYSTUSA WSPÓŁCIERPIĄCEGO właściwym punktem odniesienia jest

di (Czy to jest człowiek Leviego). Przede wszystkim jednak aktualizowany jest, niezbywalny w literaturze obozowej, topos »piekło«, kontrapunktowo zestawiany często z toposem Raju/ Arkadii (*Raj Hołuja, Moja SS Rottenführer Johanna Pankowskiego, Wakacje nad Adriatykiem* Posmysz, *Ruchome schody* Romanowiczowej)».

⁹ Janina Abramowska argumentuje: „Tak więc nie godząc się na określenie »topos ogrodu«, uważam za całkowicie zasadne wyróżnienie »topiki ogrodu«, czyli grupy toposów w y r a s t a j ą c y c h z t e g o s a m e g o o b r a z u, ale wykorzystujących różne jego konotacje i różne uwikłania kulturowe. Jest więc ogród rozkoszy, ogród twarzy, ogród duszy [...], jest topos zawiedzionego ogrodnika i poeta-ogrodnik uprawiający szpalery zdań i kwiaty metafor” (J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 13).

¹⁰ B. Nawrocka-Dońska, *Złota czara*, Warszawa 1979.

przekaz ewangeliczny, ale też szczególna pozycja nauczyciela z Nazaretu w żydowskiej świadomości i historii.

Topika Holocaustu, choć w dużym stopniu ukształtowana – zresztą dość wcześnie, bo w pierwszych latach powojennych – znajduje się wciąż w fazie *in statu nascendi*. Jej żywot jest relatywnie krótki, czym różni się od innych toposów kultury. Zdecydowana większość z nich ma umocowanie w odległej przeszłości, niekiedy w wielowiekowej tradycji.

Znacząca część holocaustowych *loci communes* zrodziła monstrualna rzeczywistość Ostatecznego Rozwiązania. Ona też stanowi ich podstawowy, a niekiedy jedyny punkt odniesienia. Pewne toposy (na przykład: DYM, MUR, SZMALCOWNIK, MAŁY SZMUGLER, RUMKOWSKI, OKNO, POPIÓŁ, ŻYDOWSKA WOJNA, ARYJSKIE PAPIERY, DOBRY : ZŁY WYGLĄD, NIEOBECNOŚĆ, UMSCHLAGPLATZ, ŻYDOWSKIE ZŁOTO) przekraczają ramy literatury polskiej. Mają wymiar uniwersalny. Są charakterystyczne dla całej literatury Holocaustu – niezależnie od języka, w którym utrwalono doświadczenie Zagłady. Niektóre z nich stały się synonimami przedstawienia Zagłady (POCIĄGI ŚMIERCI, MUR, AUSCHWITZ, DYM, SELEKCJA, UMSCHLAGPLATZ, KREMATORIUM). Odnajdujemy je również w literaturze innych krajów.

Zmienna jest częstotliwość występowania poszczególnych toposów. Jedne pojawiają się niemal w każdym świadectwie; inne mają niską frekwencję (NIOBE, WYCIECZKA DO MUZEUM). Niektóre spotykają się z literaturą lagrową (AUSCHWITZ, DYM, ANIOŁ ŚMIERCI/MENGELE, LAGER/OBÓZ KONCENTRACYJNY¹¹, KREMATORIUM, SELEKCJA, POPIÓŁ, MYDŁO, RAMPA, MUZUŁMAN, WYCIECZKA DO MUZEUM) czy z literaturą wojenną (KAT). Większość zagładowych topoi jest typowa tylko dla żydowskiego losu (INNY ŚWIAT, BONA, MUR, SZMALCOWNIK, SZAFKA, TAMTA STRONA, MAŁY SZMUGLER, PIERZE, ANIELEWICZ, RUMKOWSKI, CZERNIAKÓW, RUBINSZTAJN, OSMALENI, JASNA/CZARNA ŚMIERĆ, OKNO, ŻYDOWSKA WOJNA, ARYJSKIE PAPIERY, CHRYSZTUS WSPÓŁCIERPIĄCY, DOBRY: ZŁY WYGLĄD, DZIECKO ŻYDOWSKIE, WARIAT, ŻYD-TCHÓRZ, ŻYDOWSCY KOLUMBOWIE, GWIAZDA DAWIDA/ŻYDOWSKA GWIAZDA, DZIELNICA ZAMKNIĘTA, NIOBE, UMSCHLAGPLATZ, ŻYDOWSKIE ZŁOTO). Nawiczej jest toposów związanych z gettem i ukrywaniem się po aryjskiej stronie.

Niekiedy toposy przecinają się – spotykają lub sąsiadują ze sobą – w jednym tekście. W opowiadaniu Józefa Ratajczaka *Jezus z Bardłowki (Sny w słoń-*

¹¹ Zob. omówienie tego toposu w szkicu *Lagerland, czyli o rzeczywistości w lager przemienionej* w książce Morawca (*Literatura w lagrze, lager w literaturze. Fakt – temat – metafora*).

cu) obok siebie funkcjonuje temat ŻYDOWSKIEGO ZŁOTA i CHRYSYUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO. W *Poczuciu (Kraj i świat)* Janusza Andermana STRAŻNIK ŻYDOWSKICH GROBÓW pojawia się w kontekście ŻYDOWSKIEGO ZŁOTA. W dramacie Mariana Pankowskiego *Podróż rodziców mojej żony do Treblinki*¹² wątek ŻYDOWSKIEGO ZŁOTA sąsiaduje z WYCIECZKĄ DO MUZEUM, a w *Złotej czarze* Barbary Nawrockiej-Dońskiej z PIERZEM¹³.

Istnieją też topoty łączące się w pary (ŻYDOWSKIE OCZY konotują motyw SZMALCOWNIKA). Niekiedy związek taki ma charakter antynomiczny: DOBRY WYGLĄD:ZŁY WYGLĄD, RUMKOWSKI:CZERNIAKÓW, POLSKA ŚMIERĆ: ŻYDOWSKA ŚMIERĆ.

Topika Holocaustu – kilka przybliżeń

Do najtrwalszych, najmocniej związanych z Shoah toposów należą POCIĄGI ŚMIERCI. Nie sposób wyliczyć wszystkich dzieł, w których znajdziemy odniesienia do POCIĄGÓW ŚMIERCI. Najwcześniejsze, a zarazem najciekawsze, realizacje poetyckie tego motywu przynoszą: *Lokomotywa*¹⁴ – odsyłająca do słynnego wiersza Juliana Tuwima – *Zona* Stanisława Wygodzkiego (*Pamiętnik miłości*) oraz *Jeszcze* Wisławy Szymborskiej (*Wołanie do Yeti*). Wśród najnowszych przetworzeń słynnego tuwimowskiego obrazu wymienić trzeba opublikowaną pod koniec dwudziestego wieku *Lokomotywę* Anny Frajlich¹⁵ oraz *Pożegnanie mojej martwej klasy (Podwójny krajobraz)* Irit Amiel. Polsko-izraelska pisarka umieszcza w *Pożegnaniu mojej martwej klasy* zdanie, które – jak u Wygodzkiego – zrównuje dwa konteksty historyczne: „Uczyliśmy się na pamięć i deklamowali sobie nawzajem *Piotra Płaksina* i *Lokomotywę* Tuwima, a potem ta lokomotywa zabrała ich bezpowrotnie”¹⁶. POCIĄG stał się znakiem rozpoznawczym Shoah, na tyle wyrazistym i mocno zakotwiczonym w świadomości powszechnej – wcześniej uformowanej za sprawą przedstawień literackich i filmowych – że wszelkie (nawet pośrednie) aluzje

¹² M. Pankowski, *Podróż rodziców mojej żony do Treblinki*, „Dialog” 2003, nr 12. Pankowski w charakterystyczny dla siebie sposób miesza naturalistyczne obrazowanie z dylematami etycznymi nie oszczędzając czytelnika – posiłkuje się prowokacją, estetyką szoku, które użykuje łącząc skatologię z fizjologią (zob. tamże, s. 73).

¹³ Chodzi o następujący fragment z powieści Nawrockiej-Dońskiej: „O n i spruli wiele poduszek na Gęsiej i w okolicy, wypchanych pierzem Rywy. Zawsze szukają złota w pościeli. Mieszkania żydowskie po najściach i rewizjach pokrywa [...] ulotna mgła łabędziego puchu, osiadającego bezszmerowo na martwych twarzach ludzi, którzy obejmując się zasypiali na tych poduszkach, kochali się, płodzili dzieci” (*Złota czara*, Warszawa 1979, s. 84).

¹⁴ Zob. analizę tego wiersza w książce Wojciecha Tomasika (*Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*, Wrocław 2007, s. 227-235).

¹⁵ Zob. interpretację Tomasika (tamże, s. 235-240).

¹⁶ I. Amiel, *Pożegnanie mojej martwej klasy*, w: *Osmaleni*, Izabelin 1999, s. 82.

drugowojenne do kolei wywołują skojarzenia z Zagładą¹⁷. Tak jak w *Dworcu w Monachium* Stanisława Dygata¹⁸.

POCIĄG – będący synonimem żydowskiej gehenny w czasie wojny, nie tylko w tekstach literackich, ale też w ikonografii¹⁹ – stanowi wymowne połączenie techniki i barbarzyństwa cechującego „epokę pieców”. Jest idealnym skrótem baumanowskiej idei cywilizacji w służbie zbrodni²⁰. Zarazem znakomicie oddaje inny fenomen *Endlösung* – anonimowość zbrodni, niemożność wskazania bezpośredniego sprawcy. Słusznie powiada Wojciech Tomasik: „To rozproszenie sprawstwa, któremu towarzyszy zagmatwanie relacji między ofiarą a katem, przekładane bywa na obrazy poruszających się pociągów z niewidoczną obsługą”²¹.

W prozie Holocaustu dominuje ujęcie realistyczne POCIĄGÓW ŚMIERCI. Opisów tego typu jest nazbyt wiele, aby je wszystkie wymienić. Przywołajmy jedynie *Dokąd oczy poniosą* (Człowiek z wózkiem) Wygodzkiego, *Oblężenie Hippony* (Sezon w pełni) Władysława Terleckiego, *Tango* (Wszystko zasypie śnieg) Mieczysławy Buczkówny. Rzadziej do głosu dochodzi konwencja oniryczna, metaforyczna: choćby *Daleka północ* Alfreda Łoszewskiego, *El Pelele* (Szpica) Zygmunta Haupta, *Pociągi* (Czasy małego szczęścia) Anny Kamieńskiej. Zazwyczaj jednak ujęcie metaforyczne wdzierą się w narrację dokumentalną, jak w *Pustej wodzie* Krystyny Żywulskiej: „Ten pociąg jest już daleko. Ale odtąd już zawsze będzie przejeżdżał przede mną”²².

Modyfikację POCIĄGU stanowi TRANSPORT. To POCIĄG oglądany z perspektywy więźniów. Dla lagrowców oznacza on dostawę żydowskiej waluty i kosztowności, za które obóz będzie mógł żyć przez najbliższych kilka tygodni. Wzorcowe przedstawienie tego toposu znajdziemy u Tadeusza Borowskiego (*Proszę państwa do gazu*). TRANSPORT obecny jest w przeważającej części tekstów wspomnieniowych z obszaru literatury lagrowej.

Do POCIĄGU nawiązuje wyróżniony przez Panasa DWORZEC GDAŃSKI. Atmosfera poprzedzająca exodus, jak też miejsce, skąd odjeżdżali żydowscy uchodźcy w Marcu '68 (dworzec znajdował się w bezpośrednim sąsiedztwie Umschlagplatzu, z którego w czasie okupacji odprawiane były transporty do Treblinki) nieuchronnie przywoływały na myśl zdarzenia sprzed dwudziestu

¹⁷ Tomasik pisze: „Jeśli pomnikiem XIX stulecia, epoki pary i elektryczności, pozostaje parowóz, to stulecie następne, jakie przeszło do historii pod nazwą wieku totalitaryzmów, może być wyobrażone [...] w formie towarowego wagonu, którego stacją przeznaczenia był nazistowski obóz śmierci” (s. 235).

¹⁸ Zob. S. Dygat, *Dworzec w Monachium*, Warszawa 1973, s. 69.

¹⁹ Zob. E. Jedlińska, *Sztuka po Holocaustcie*, Łódź 2001, s. 157.

²⁰ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przełożył T. Kunz, Kraków 2009.

²¹ W. Tomasik, *Ikona nowoczesności*, s. 261.

²² K. Żywulska, *Pusta woda*, Warszawa 1963, s. 97.

kilku lat. Odniesienia do Shoah znajdziemy w *Memorbuchu* u Grynberga, *Nie kocha się pomników* Niny Karsov oraz Szymona Szechtera, *Nawróceniu* Andrzeja Kuśniewicza. Najbardziej wymowny przy szukaniu analogii z Zagładą jest fragment z *Westernu* Hena:

Na Dworzec Gdański przyszedłem za kwadrans siódma. [...] Szedłem między numerowymi, którzy dźwigali walizki. Ciekaw byłem ich reakcji, ale nie dostrzegłem nic osobliwego, wykonywali swój fach, tylko tym razem chętniej i bardziej dziarsko, bo po emigrantach można się spodziewać desperackiej hojności. Tunelem cisnęli się ludzie z kwiatami. Było kilku pijanych. Jakiś spóźniony odprowadzający, rozchełstany i spocony byk, przepychał się przez tłum wykrzykując: „Gdzie tu ten pociąg do Treblinki?”. Ktoś się roześmiał, ktoś z tych wyjeżdżających²³.

Miasto niepokonane przypomina o toposie – ŻYDOWSKICH OCZU. Dla szantażysty są one ostatecznym potwierdzeniem domysłów i przypuszczeń, a dla ich właściciela znamieniem trudnym do ukrycia. Zdradzającym ich posiadacza tym bardziej, im bardziej starał się je ukryć. Czał się w nich strach i dziwny smutek, który był jeszcze bardziej podstępny i zdradziecki niż ich czarny kolor²⁴. „Mały szkielec w kapocie do ziemi prawie, duże czarne oczy, wprost kłujące strachem i rozpaczą” – czytamy w *Bocznicy* Stanisława Kowalewskiego²⁵. To w nich skrywała się tajemnica pochodzenia, jak powiada narrator *Postscriptum* Marii Nurowskiej²⁶.

Unikać śmierci to sprawić, by wzrok nie był ani zbyt odważny, ani zbyt uległy, tym bardziej że ten drugi przypisywano zazwyczaj Żydom. Melchior Wańkowicz pisze o „smutku sześciu tysięcy lat”²⁷, zrodzonym ze stuleci ucisku i szykan. Czarne, „niebezpieczne oczy”²⁸ – jak w opowiadaniu Wygodzkiego – oznaczały wyrok. O zdradliwym smutku gnieźdzącym się w żydowskich oczach wspomina wielu autorów. Co znamienne, mógł on skompromitować nawet osobę o „dobrej” fizjonomii:

Przyglądam się Ance. Długie rude włosy opadały jej na ramiona, oczy miała aryjskoniebieskie, ale smutne, takie właśnie, jakie mieli wszyscy Żydzi w czasie okupacji. Oczy zdradzały „gettowca”, oczy były zawsze żydowskie, zawsze smutne²⁹.

²³ J. Hen, *Western*, w: *Oko Dajana*, Warszawa 1990, s. 39.

²⁴ Jedna z rozmówczyń Małgorzaty Melchior wyznaje: „Smutne oczy to już nasuwało im [szmalcownikom] podejrzenie, że to jest Żyd. Nawet [mogły być] niebieskie – jak u mnie – ale smutne oczy” (*Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa 2004, s. 213).

²⁵ S. Kowalewski, *Bocznica*, w: *Ofiarowanie*, Warszawa 1947, s. 76.

²⁶ Zob. M. Nurowska, *Postscriptum*, Kraków 1989, s. 61.

²⁷ M. Wańkowicz, *Drogą do Urzędowa*, Warszawa 1989, s. 21.

²⁸ S. Wygodzki, *Oczy*, w: *Opowiadania wybrane 1955–1962*, Warszawa 1963, s. 249.

²⁹ S. Benski, *Ocaleni*, Warszawa 1986, s. 81.

Obsesja „złych oczu” i badawczego wzroku prześladowuje ocalonych również po wojnie³⁰.

Motyw ŻYDOWSKICH OCZU wchodzi w zależność z metaforyką czerni i bieli, jak to się dzieje w *Czarnej żonie* Stanisława Grochowiaka (*Lamentnice*), *Macierzyństwie z wyboru* Zofii Nałkowskiej (*Charaktery dawne i nowe*), *Obowiązku* Hanny Piekarskiej³¹, *Dwóch miłościach* Barbary Nawrockiej, a przede wszystkim w znakomitej *Sublokatorce* i *Białej Marii* Hanny Krall.

Złe czarne oczy konwenują z podejrzliwym wzrokiem świadka i oprawcy. Ścigany popada w obsesję, każde dłuższe spojrzenie skierowane w jego stronę wywołuje lęk i sprawia, że ofiara sama się dekonspiruje. Eleonora z powieści Barbary Gordon *Niobe* ma wrażenie, iż przypatrują się jej setki anonimowych oczu. Reakcją na paranoję wszechobecnego podejrzliwego spojrzenia jest – znane z opowiadań Grynberga – pragnienie bycia niewidzialnym. Stan osaczenia i permanentnego strachu sprawiał, że czujność Żyda „wydanego na spojrzenia innych” musiała łączyć się z antycypowaniem niebezpieczeństwa, a niekiedy dostrzeganiem go tam, gdzie go nie było lub były zaledwie nikłe oznaki.

Jednocześnie „zaszczute spojrzenie” powodowało, że cała twarz stawała się „żydowska” – smutna i podejrzana, jak u Zygmunta z *Granatowego* Marii Szczepańskiej³². Często była to twarz starca. Jej rysy żłobiło cierpienie i troska, które sprawiały, że młodość traciła właściwy sobie wigor i pewność, oblicze ofiary nabierało starczego odrętwienia i rezygnacji. Twarz i oczy – jako jej najłatwiej zauważalny element, obok koloru włosów i kształtu nosa – demaskowały ich właściciela. Stawała się jego największym wrogiem³³. Tropiony Żyd doświadczał obcości własnej twarzy.

Popularny SZMALCOWNIK – licznie reprezentowany w opowiadaniach i powieściach w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i późniejszych – w prozie tużpowojennej prawie jest nieobecny. *Miasto niepokonane* stanowi jeden z wyjątków, o tyle jednak doniosły, że SZMALCOWNIK odsyła do czarnych ŻYDOWSKICH OCZU. Dla szantażysty są one ostatecznym potwierdzeniem domysłów i przypuszczeń, a dla ich właściciela znamieniem trudnym do ukrycia. Zdradzającym posiadacza tym bardziej, im bardziej starał się je ukryć. Czaił się w nich strach i dziwny smutek, który jeszcze bardziej podstępny

³⁰ S. Benski, *Duże czarne oczy Ethel*, w: *Tyle ognia wokoło*, Warszawa 1979.

³¹ H. Piekarska, *Obowiązek*, w: *W trzecią rocznicę zagłady getta w Krakowie*, Kraków 1946.

³² M. Szczepańska, *Grantowy*, w: *Ratunek i inne opowiadania*, dz. cyt., s. 299-300.

³³ Pojmuje to Emanuel Krakowski z opowiadania Rudnickiego *Żywe i martwe morze*: „W pewnej chwili przypomniał sobie swego najgorszego wroga – własną twarz. Nie był nawet czarny, miał popielate włosy, wysokie czoło, równy nos, szare oczy, był mocno zbudowany, a l e m i m o t o” (*Żywe i martwe morze*, Warszawa 1956, s. 662).

i zdradziecki niż ich czarny kolor³⁴. Narrator opowiadania Jacka Bocheńskiego *Róża, dobra żona* powie o nich „złe oczy”, czyli groźne nie tylko dla posiadacza, ale i dla otoczenia. Groźne w szczególnym sensie. Zakłócają bowiem ustalony porządek rzeczywistości. Niosą ze sobą zapowiedź nieszczęścia. Są wyzwaniem dla świadka, od którego domagają się jasnej deklaracji „za” lub „przeciw”. Złe również dlatego, że to one i reprezentowany typ urody – jak stwierdza bohater *Nazwiska* Wygodzkiego – a nie samoidentyfikacja jednostki były czynnikiem definiującym³⁵.

ZYDOWSKIE OCZY wskazują na inny topos – ZŁEGO WYGLĄDU. Decydowały o nim czarne oczy i włosy, zakrzywiony nos, ciemna karnacja twarzy, jak też zasób słownictwa i wymowa (tzw. żydłaczenie).

Charakterystyczne rysy lambertowskich twarzy – zdradzające pochodzenie mężczyzn, zwłaszcza gdy byli nieogoleni – lekko przygarbiony nos, nieco wzdęta dolna warga, brunatny ton skóry i bardzo czarne, prawie niebieskie włosy, były udzielone każdemu z nas w równej mierze³⁶.

Ale ZŁY WYGLĄD to nie tylko cechy fizyczne – również coś mniej uchwytnego, owe „smutne i przestraszone oczy”. Cechy te dyskwalifikowały każdego, kto chciał się wydostać z getta na ARYJSKĄ STRONĘ. DOBRY WYGLĄD to zaprzeczenie semickiej urody.

Literatura Holocaustu rozbrzmiewa głośnym wołaniem o pamięć dla poświęcenia i odwagi żydowskich dziewczyn oraz chłopców – MAŁYCH SZMUGLERÓW. W eseju zatytułowanym *Bohaterstwo dzieci Holocaustu*³⁷ Grynberg przywołuje nieletnich przemytników przynoszących żywność ze strony aryjskiej i utrzymujących w ten sposób całe rodziny. Noemi Szac-Wajnkranec (*Przeminęło z ogniem*) pisała o nich: „Nie będzie pomnika, nikt go nie postawi. Wiem, są większe bohaterstwa i ważniejsze sprawy...”³⁸. A przecież bez szmuglu getto nie byłoby w stanie funkcjonować³⁹. Determinacja i spryt przemytników-dzieci bu-

³⁴ Maria Orwid wspomina: „Na dworcu we Lwowie musiałyśmy przejść w niesłychanie ostrym świetle reflektorów, przez które Niemcy kierowali na wszystkich podróżnych. Od tamtej pory nie znoszę zbyt jasnego światła. Mamusia ze wszystkich sił próbowała panować nad oczami, w których kryła się straszliwa rozpacz. Właśnie po takich oczach szmalcownicy rozpoznawali Żydów” (*Przeżyć... i co dalej?* Rozmawiają Katarzyna Zimmerer i Krzysztof Szwejca, Kraków 2006, s. 58).

³⁵ S. Wygodzki, *Nazwisko*, w: *W kotlinie*, Warszawa 1949.

³⁶ P. Hertz, *Ucieczka z krainy Lambertów*, w: *Sedan*, Warszawa 1948, s. 100-101.

³⁷ H. Grynberg, *Bohaterstwo dzieci Holocaustu*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 8.

³⁸ N. Szac-Wajnkranec, *Przeminęło z ogniem*, Warszawa 1990, s. 24.

³⁹ Jak oceniają badacze (B. Engelking, J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001, s. 450-451), szmugiel mógł zaspokajać nawet 80-90% zapotrzebowania aprowizacyjnego getta. Zob. też M. Passenstein, *Szmugiel w getcie*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1958, nr 26 (styczeń-marzec).

dziły powszechny podziw. Z uznaniem mówi o nich Ringelblum:

Na szczególne współczucie zasługują ci najmłodsi szmuglerzy, którzy niby szczerzy przemykają się przez otwory ściekowe przy bramach. Nie sposób opisać, ile odwagi wykazują przy przedostawaniu się na tamtą stronę, gdzie znęca się nad nimi polska policja oraz łobuzeria⁴⁰.

W getcie warszawskim popularny był wiersz Henryki Łazawertówny *Mały szmuglerek*⁴¹. Na topos MAŁEGO SZMUGLERA składa się więc odwaga, poświęcenie i ryzyko śmierci. To o żydowskich dzieciach-szmuglerach traktują: *Ślady* Ludwika Heringa⁴², *Mosiek, syn komunisty* Władysława Kowalskiego (*Bestia*), *Kartofle (Czujne sny)* Ryszarda Liskowackiego, *Papierosiarze z placu Trzech Krzyży* Józefa Ziemanina czy *Szmuglerzy* Grynberga. Bogdan Wojdowski w *Chlebie rzuconym umarłym* zawarł istotę dziecięcej desperacji i bohaterstwa, doskonale oddając również dziecięcą naiwność, dziecięcy sposób myślenia:

Gdyby Żydzi rzucili się z oskardami na mury, getto przestałoby istnieć. Zauważył, że dorośli są tchórzami z rozsądku. Nie stawiali oporu, a przecież szczeniakeria dawno wprowadziła w czyn lekkomyślną ideę – biegła tłumem na oslep przed siebie i strażnik mógł oddać parę strzałów w pośpiechu, trupem na miejscu położyć jednego, drugiego, kiedy reszta cało i bezkarnie przekraczała mur z triumfalnym wrzaskiem⁴³.

Czternastoletni (w chwili zakończenia wojny) Icek Goldman (*Żydzi jeżdżą na hulajnodze*) Heleny Boguszewskiej swą okupacyjną egzystencję, której sednem były „wyprawy za mur”, określa jako grę przypadku: każdemu „niestety” odpowiadało jedno „na szczęście”, każdemu „na szczęście” jedno „niestety”⁴⁴. Aby Icek mógł przeżyć, pomiędzy „niestety” i „na szczęście” musiała zachodzić równowaga.

Inaczej oceniano zawodowych przemytników współpracujących z urzędnikami i policją niemiecką. Często stanowili oni element kryminalnego półświatka, jak to przedstawiają Jerzy Jesionowski w powieści *Poszukiwany Albert Peryt* czy Jerzy Stegner w *Żydówce Noemi*. Zysk, jaki czerpali ze szmuglu, nie rodził uznania, lecz oburzenie pozostałych mieszkańców getta.

Niesłychanie rzadko wspomina się w polskiej literaturze przedmiotu o DZIECIACH-SZMALCOWNIKACH. Topos ten można postrzegać jako dokładne odwrócenie (w porządku generacyjnym i etycznym) MAŁYCH SZMUGLERÓW. Tymczasem proza polska odnotowuje to zjawisko z całą

⁴⁰ E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego*, przeł. A. Rutkowski, Warszawa 1983, s. 306-307.

⁴¹ Przytaczają go autorzy *Getta warszawskiego* (s. 441-442).

⁴² L. Hering, *Ślady*, w: *W oczach pisarzy. Wybór opowiadań wojennych, 1939-1945*, opr. G. Herling-Grudziński, Rzym 1947.

⁴³ B. Wojdowski, *Chleb rzucony umarłym*, Warszawa 1979, s. 243.

⁴⁴ H. Boguszewska, *Żydzi jeżdżą na hulajnodze*, w: *Pozbierane dzieci*, Warszawa 1955.

właściwą mu grozą. Chyba jedynym utworem w całości poświęconym DZIECIOM-SZMALCOWNIKOM jest mało znane opowiadanie Moniki Kotowskiej *Wyplata będzie w niedzielę*. Ukazuje ono grupkę sierot polujących wspólnie z dorosłymi na Żydów wychodzących z getta. Nadzorujący ich pracę Krawiec lakonicznie oznajmia młodym praktykantom: „W maju był sezon na truskawki, we wrześniu na jabłka i gruszki, a teraz jest sezon na Żydów”⁴⁵.

Dzieci Kotowskiej to szmalcownicy doskonali, nie objawiający żadnego stosunku emocjonalnego do ofiary, działający sprawnie i automatycznie, w przekonaniu, że „tak trzeba”⁴⁶. Jako wzorowe narzędzie do zadawaniu bólu, nie znające miłosierdzia ukazuje dzieci we wspomnieniach Wilhelm Dichter. To ich najbardziej obawia się mały bohater *Konia Pana Boga*⁴⁷. Jego rówieśnicy wydawali się bowiem dysponować jakimś odrębnym zmysłem, który naprowadzał ich na ofiarę. Instynktownie – stwierdza narrator *Anopheles* Kalmana Segala – wyczuwały strach w oczach napiętnowanego i nieomylnie rozpoznawały maskującego się Żyda⁴⁸.

Jedenastoletni chłopiec z *Ronda* Stanisława Wygodzkiego zachowuje się „jak stary praktyk o bogatym doświadczeniu, obeznany z techniką działania, zaskakiwania, zbijania z tropu, pozbawiania okrucich pewności, które pozwoliłyby myśleć, rozważać, szukać wybiegu...”⁴⁹. Jacek Leociak stwierdza: „W szczególny sposób zostaje [...] zachwiana kulturowa opozycja dziecko – dorosły. Zdolność do czynienia zła, przypisywana dorosłym, ujawnia się naraż w sposób niepojęty u dzieci”⁵⁰. Grupy wyrostków wszczynających rwetes i reagujących krzykiem „Żyd, Żyd” za podejrzenie wyglądającym osobnikiem, to obraz utrwalony nie tylko przez Segala, Janusza Rychlewskiego w *Licht aus* czy Kazimierza Traciewicza w *Jom Kipur*⁵¹. Pojawia się także w literaturze wspomnieniowej⁵². Znamy go również z opracowań historycznych⁵³ i tekstów

⁴⁵ M. Kotowska, *Wyplata będzie w niedzielę*, w: *Bóg dla mnie stworzył ten świat*, Warszawa 1959, s. 19.

⁴⁶ Wypada pamiętać, że u Kotowskiej dzieci są niewinne. Wynędzniałe, spragnione miłości, wykorzystywane przez dorosłych wciągających je w świat, w którym Żyd to intratne źródło dochodu.

⁴⁷ „Dorośli mogli okazać litość, ale nie dzieci” – stwierdza z przerażeniem narrator (*Koń Pana Boga. Szkoła bezbożników*, Kraków 2003, s. 34).

⁴⁸ Zob. K. Segal, *Anopheleses*, w: *Ludzie z jamy*, Warszawa 1957, s. 127-128.

⁴⁹ S. Wygodzki, *Rondo*, w: *O świecie*, Warszawa 1959, s. 182.

⁵⁰ J. Leociak, *Wizerunek Polaków w oczach Żydów z dystryktu warszawskiego*, w: *Prowincja noc. Życie i zagłada Żydów w dystrykcie warszawskim*, red. B. Engelking, J. Leociaka, D. Libionki, Warszawa 2007, s. 422.

⁵¹ J. Rychlewski, *Licht aus*, w: *Człowiek z gutaperki*, Warszawa 1949, s. 110; K. Traciewicz, *Jom Kipur*, Warszawa 1992, s. 18.

⁵² Zob. L. Hirszfeld, *Historia jednego życia*, Warszawa 2000, s. 471.

⁵³ O udziale zgrai wyrostków i młodzieży w wydarzeniach z wiosny 1940 roku w Warszawie

wspomnieniowych⁵⁴. Irena Chmieleńska na łamach „Kuźnicy” w 1945 roku w artykule *Dzieci wojenne* pisała:

Dwa były główne źródła demoralizacji dziecka Warszawy: sprawa żydowska oraz handel [...]. Chłopcy już od lat sześciu, najczęściej dziesięcio-, trzynastoletni, spędzali całe noce na dyżurowaniu przy murach getta i szantażowaniu przechodzących przez mury Żydów⁵⁵.

Moja częśćka życia Ity Dimant przynosi pełen grozy, napawający odrazą, opis spotkania z „dziecięcą watahą”, nieustępliwą i nienasyconą⁵⁶. Zgraja wyrostków przypomina wygłodniałe wilki bezwzględnie tropiące ofiarę, gdy wyczuły, że ta jest bezbronna i wydana ich woli.

Dziecko-szmalcownik, dziecko-donosiciel, dziecko-szantażysta stanowią przedziwny wytwór okupacji. Justyna Kowalska-Leder w *Doświadczeniu Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego* stwierdza: „Do rzadkości w analizowanych przeze mnie tekstach należą opisy odruchów solidarności i współczucia okazywanych przez polskich rówieśników⁵⁷. Szkic Leociaka pod tytułem *Wizerunek Polaków w oczach Żydów z dystryktu warszawskiego* pozwala wzmocnić konstatację Kowalskiej-Leder. Badacz zauważa bowiem: „Dzieci są szczególnie bezwzględne wobec dzieci⁵⁸”.

DZIECKO-SZMALCOWNIK to swoiste monstrum, w którym często pod niewinną powłoką skrywała się dusza okrutnika (a niekiedy mordercy) – funkcjonującego ponad rozróżnieniami etycznymi. Rozumiała to dobrze Zofia Nałkowska, gdy w słynnej scenie z *Medalionów* przedstawiała dzieci bawiące się w palenie Żydów. Do groteski wprost nawiązuje Artur Sandauer. *Czerwony języczek* mógłby mieć tytuł „Zabawa w śmierć”. Prześladowcy są zresztą nie tyle zaaferowani perspektywą i wysokością nagrody, ile udziałem w „zabawie ludowej, podziemnym festynie z fantami, loterią i słupem

pisze Tomasz Szarota. Zob. rozdz. *Organizatorzy i uczestnicy zająć* w książce *U progu Zagłady. Zajścia antyżydowskie i pogromy w okupowanej Europie: Warszawa, Paryż, Amsterdam, Antwerpia, Kowno*, Warszawa 2000, s. 38-64.

⁵⁴ Antoni Reński w autobiograficznej powieści odnotowuje: „Przy Grzybowskiej zaczęła nas żulia szczeniaków, która pełniła stałe dyżury szmalcowników w pobliżu gettowej bramy” (*Czytanie z dłoni*, Warszawa 1983, s. 128).

⁵⁵ I. Chmieleńska, *Dzieci wojenne*, „Kuźnica”, nr z 9 grudnia 1945. Cyt. za: J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross, *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków 2011, s. 153.

⁵⁶ Zob. I. Diamant, *Moja częśćka życia*, Warszawa 2001, s. 71-72.

⁵⁷ J. Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*, Wrocław 2009, s. 248.

⁵⁸ J. Leociak, *Wizerunek Polaków w oczach Żydów z dystryktu warszawskiego*, s. 424. Leociak podaje kilka przykładów z literatury wspomnieniowej okrucieństwa polskich dzieci wobec ich żydowskich rówieśników (zob. s. 422-425).

szczęścia”⁵⁹, w której rolę zdobycznego trofeum – zamiast kiełbasy i wódki – odgrywali Żydzi. Podekscytowani kanalarze nasłuchują przy włazach i wabią Żydów schowanych w podziemiach. Śmiechy, pokrzykiwania i ogólna wesołość w połączeniu z tragiczną sytuacją ukrywających się mieszkańców getta, wywołują nieuchronne wrażenie makabry. Wzmacnia je dodatkowo obecność dzieci, błaznujących i nieudolnie naśladowujących rodziców. Przed naszymi oczyma rozgrywa się osobliwe widowisko – na poły realne, na poły fantastyczne.

NIOBE w ten sposób – za tytułem powieści Barbary Gordon – należałoby nazwać tragedię matek, których wojna zmusiła do oddawania swoich dzieci na wychowanie aryjskim rodzicom⁶⁰. W imię nadziei na przetrwanie, żydowskie matki rezygnowały z miłości macierzyńskiej. Dramat współczesnej NIOBE nie wiąże się jednak – jak w greckim micie – z doświadczeniem śmierci potomstwa, ale ze stanem rozłąki, doznaniem śmierci w warstwie symbolicznej. Dwudziestowieczna NIOBE to także ból kobiet, których dzieci, znając tylko aryjską matkę, nie chcą wracać do biologicznej (*Ida* z tomu *Mrok, światło i półmrok* Ireny Krzywickiej). Na topos NIOBE składa się również ból aryjskich rodzin, które w czasie okupacji przechowywały (i wychowywały) żydowskie dzieci, z którymi zdążyły się emocjonalnie związać (*Ucieczka od Anny* Jana Kurczaba).

U początków motywu WYCIECZKI DO MUZEUM⁶¹ opisującego sytuację po Zagładzie, znajdują się tużpowojenne „wyprawy” – najczęściej do Dachau i Buchenwaldu. Organizowano je dla

[...] dygnitarzy, urzędników, kongresmenów, członków parlamentu, brytyjskich i amerykańskich oficerów i żołnierzy, wydawców, dziennikarzy i fotografów, aby mogli zobaczyć wszystko na własne oczy. [...] W Buchenwaldzie goście oglądali „równo ułożone stopy ciał” i stoły, na których wystawiono jako eksponaty zakonserwowane ludzkie organy, używane w eksperymentach medycznych, skurczone ludzkie głowy i tatuowaną ludzką skórę. W Dachau pociąg pełen zwłok „stał nietknięty przez kilka dni, aby goście mogli go zobaczyć”. W relacjach prasowych ukazywały się fotografie z wycieczek po obozach, przedstawiające delegatów oglądających ludzkie szczątki w krematoriach, patrzących na stopy martwych ciał, pokazujących sobie „stoły selekcyjne”, dokonujących „inspekcji” pryczy, na których spali więźniowie, czy przechodzących obok wagonów pełnych zwłok⁶².

Konsternacja towarzyszy również współczesnemu czytelnikowi przy lekturze podobnych relacji.

⁵⁹ A. Sandauer, *Czerwony jęczmierz*, w: *Proza*, Warszawa 1974, s. 165.

⁶⁰ B. Gordon, *Niobe*, Warszawa 1966.

⁶¹ Zob. krótki artykuł Tadeusza Błażejewskiego pt. *Kontynuacja literatury obozowej (Motyw wycieczki do obozu)* na łamach „Prac Polonistycznych” (1970, seria 26).

⁶² J. Struk, *Holokaust w fotografiach. Interpretacje dowodów*, przełożył M. Antosiewicz, Warszawa 2007, s. 178.

Najdoskonalszą realizację WYCIECZKI DO MUZEUM znajdziemy w tekście Tadeusza Różewicza pod tym właśnie tytułem⁶³. Najpełniej wydobywa on to, co stanowi o sednie tego motywu – niekomunikowalność doświadczenia Zagłady. Zamiar dotarcia do istoty przeżycia lagrowego kończy się karykaturą, niezamierzoną demaskacją. Podobnie dzieje się w *Wycieczce: Auschwitz-Birkenau* Andrzeja Brychta, *Nikt nie wyrzywa trawy (Dialog w domu)* oraz *Wycieczce* Janusza Koniusza⁶⁴, *Cieniu trawy, cieniu drzew (Trawa)* Józefa Ratajczaka, *Sianokosach w Brzezince (Baśnie udokumentowane)* Krzysztofa Kąkolewskiego czy w dramacie *Wergili* Stanisława Grochowiaka. Wymieńmy też *Stację płonącej nocy (Brudne śniegi)* Jana Marii Gisgesa i *Brzezinkę (Całkowity koszt wszystkiego)* Agnieszki Kłos⁶⁵.

W polu znaczeniowym WYCIECZKI DO MUZEUM sytuować należy inny powtarzający się temat – powstawania filmu (przygotowanie przedstawienia teatralnego) po latach odtwarzającego (a raczej usiłującego odtworzyć) rzeczywistość za drutami śmierci. Można przywołać kilka tytułów dzieł prozatorskich wykorzystujących ten chwyt kompozycyjny (na przykład *Ucieczka z Himmelkommando* Gerarda Górnickiego z tomu *Potret kota*). W tym miejscu chcemy jednak wskazać na dwa dramaty: *Puste pole* Tadeusza Hołujy i *Jasieńka moderne* Ireneusza Ireduńskiego.

Osobny krąg tworzą obrazy i tematy, które Holocaust zastaje już ukształtowane i które podlegają transformacji w zderzeniu z najtragiczniejszym doświadczeniem w dziejach europejskiej diaspory. Należy do nich EREC ISRAEL, nabierający szczególnego znaczenia w literaturze polsko-izraelskiej, gdzie wysniona ziemia obiecana europejskich Żydów okazuje się miejscem wrogim i obcym⁶⁶. Z tej samej grupy przed-holocaustowych motywów pochodzi MIASTECZKO – obecne zarówno w literaturze żydowskiej, jak w polsko-żydowskiej i polskiej. MIASTECZKO po Shoah uosabia nie tyle *Erec Israel* (jak to miało miejsce w literaturze żydowskiej pierwszej połowy XX wieku), ile cały żydowski świat przed Katastrofą. Po Zagładzie sztętlę podlega procesowi idealizacji, uwznioślenia, stając się synonimem utraconego rajy, utraconej młodości i szczęścia.

⁶³ T. Różewicz, *Wycieczka do muzeum*, Warszawa 1966. Zob. ciekawą interpretację *Wycieczki do muzeum* Anny Filipowicz pt. *Dwaj biedni Polacy patrzą na Auschwitz. Oświęcimskie strategie opresji „Wycieczce do muzeum” Tadeusza Różewicza i „Tresurze” Marcina Świetlickiego (Wojna i postpamięć*, red. Z. Majchrowski, W. Owczarski, Gdańsk 2011).

⁶⁴ J. Koniusz, *Wycieczka*, „Życie Literackie” 1967, nr 3.

⁶⁵ W charakterystycznej dla siebie obrazoburczej i antymartyrologicznej tonacji WYCIECZKĘ DO MUZEUM w *Męce kartoflanej* ujmuje Janusz Rudnicki.

⁶⁶ Złożone i drażliwe problemy osadnictwa polskich Żydów – ocalańców z Zagłady – w prozie i poezji omawia Karolina Famulska-Ciesielska (*Polacy, Żydzi, Izraelczycy. Tożsamość w literaturze polskiej w Izraelu*, Toruń 2008).

Najoczywistszym bodźcem skłaniającym pisarzy do odmalowania jak najszerzej pojętej rzeczywistości sztetł pozostaje fakt jej całkowitego unicestwienia, mordy większości jego żydowskich mieszkańców w czasie drugiej wojny oraz ostatecznej emigracji z Polski nielicznych ocalałych z Holocaustu wskutek, między innymi, powojennych pogromów, antysemityzmu, warunków ekonomicznych oraz traumy związanej z utratą bliskich⁶⁷.

Powieści i opowiadania Juliana Strykowskiego dobrze oddają ambiwalencję cechującą MIASTECZKO u autorów przedwojennych – sielskość i arka-dyjskość, poetyckie opisy sąsiadują z biedą, marazmem i zacofaniem. Po roku 1989 sztetł – między innymi w dorobku Piotra Szewca – traci wyraziste rysy, staje się miejscem poza czasem i przestrzenią – widmowym, nierealnym⁶⁸.

Szczególnego znaczenia nabiera MIASTECZKO skonfrontowane z syndromem ocalonego. Konstytuujące go poczucie winy, wydziedziczenia (wygnania) z rzeczywistości oswojonej, bliskiej, osamotnienie i duchowe bliźny okazują się jeszcze bardziej dotkliwe, gdy bezwiednie zestawiać je ze światem być może ubogim, myślowo zacofanym i trwającym na marginesie przemian cywilizacyjnych, ale bliskim i znanym, wewnątrznie uporządkowanym, od wieków kierującym się ustalonymi prawami. Znakomicie przedstawia to Wojdowski w *Krzywych drogach* – podzwonnym dla diaspory żydowskiej w Polsce:

Ach, żyć w takim małym, cichym miasteczku. Cała moja młodość. Wśród samych swoich. [...] Do Boga tak blisko. I Bóg też na swoim miejscu. A każdy grzech i dobry uczynek też na swoim miejscu. I kupcy za ładą. I furmani przy konikach. Wszystko takie małe, ładne i konieczne. [...] W małej mieścinie jest mniejszy strach, mniejsze zło, nawet i diabeł mniejszy niż gdzie indziej⁶⁹.

Również KŁÓTNIA Z BOGIEM – obraz dotkniętego cierpieniem Żyda prawującego się z Jahwe – to dawny żydowski motyw⁷⁰. Należy on do najmocniej związanych z kulturą, obyczajowością i religią judaizmu. Antropomorfizm od wieków stanowił i stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech swoistej teologii żydowskiej. Głównym źródłem metafor ukazujących Boga na kształt zachowań ludzkich jest oczywiście Biblia, ale też Talmud i modlitewniki żydowskie. Literatura Holocaustu asymilowała KŁÓTNIĘ Z BOGIEM do wyrażania skrajnego cierpienia. Bóg przeistacza się w kogoś bliskiego, powiernika bólu. Rozmiar i głębia tego bólu są o tyle większe, o ile większa i do-

⁶⁷ K. Więclawska, *Zmartwychwstałe miasteczko... Literackie oblicza sztetł*, Lublin 2005, s. 181.

⁶⁸ Pisała na ten temat Aleksandra Ubertowska w szkicu „Wspomnienia wspomnień”. *Zagłada w perspektywie postpamięci. (O prozie Piotra Szewca)* zamieszczonym w książce *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holocaustu* (Kraków 2007).

⁶⁹ B. Wojdowski *Krzywe drogi*, w: *Krzywe drogi*, Warszawa 1987, s. 29-30.

⁷⁰ A. Żuk, *Proces albo kłótnia z Bogiem*, „Więź” 1984, nr 4.

tkliwsza była skala żydowskiego cierpienia w „epoce pieców”. Determinacja pytającego w dawnym sporze z Najwyższym, w którym było wiele z oddania i zawierzenia Jedynemu, nabiera szczególnego dramatyzmu w kontekście doświadczenia Zagłady. Bóg zostaje umieszczony na ławie oskarżonych, a jednym z głównych punktów oskarżenia jest milczenie Jahwe w opoce Shoah. KŁÓTNIA Z BOGIEM przechodzi u wielu autorów w jawny atak połączony z odrzuceniem idei boskiej opieki nad swoim ludem. U innych zachowuje dawną formę pomiędzy modlitwą, pertraktacją a skargą i żalem (jak w *Listie do Wojtka* Jana Kurczaba⁷¹).

Inny ważny obraz – ŻYDOWSKIEJ MATKI – wydobyl Julian Tuwim w utworze *Matka* oraz w dedykacji do *My, Żydzi polscy...*: „Matce w Polsce lub najukochańszemu Jej cieniowi”. Zatraskana i nadopiekuńcza ŻYDOWSKA MATKA dobrze znana z piosenki *Mein Jidisze Mame* spotyka się z tematem Matki Izraelki (czującej się jednocześnie Polką i Żydówką). W „epoce pieców” następuje znamienna modyfikacja tego obrazu. ŻYDOWSKA MATKA staje się nie tylko tą, która jest źródłem życia, ale i jego obrończynią, tą, która często potrafi go lepiej strzec niż ojciec (mężczyzna). Niejednokrotnie słyszymy w literaturze Holocaustu o heroizmie, pomysłowości i wytrwałości kobiet w ratowaniu swego potomstwa. Do dwóch przeznaczonych im od wieków ról (żon i matek) Zagłada dopisuje kolejną – strażniczkę życia. Zwyczajowo łączone z matczyną opieką praktycyzm, zapobiegawczość, zdrowy rozsądek w czasie wojny okazywały się o wiele bardziej przydatne niż wzniosły i uduchowiony świat mężczyzn. Topos ten odsyła do jeszcze jednego ciągu skojarzeń. Chodzi o szaleńczą i drapieżną miłość, jaką darzy swe dzieci *jidyse mame*.

Proza polska postawiła wiele pomników bohaterstwa żydowskich matek. Są wśród nich utwory mniej (jak niedoceniany, ciekawy tomik Jana Kurczaba *Wojna nie zabija matek*) i bardziej znane (jak *Dziewczynka w czerwonym płaszczyku* Romy Ligockiej). Do najwspanialszych należą te pomniki, które wyszły spod pióra Grynberga. Nie znaczy to jednak, by temat ŻYDOWSKIEJ MATKI miał tylko jedną, wzniosłą postać. Komplikacja sensów konstytuujących ów topos dokonała się na długo przedtem, zanim w 2008 roku ukazał się *Utwór o Matce i Ojczyźnie* Bożeny Umińskiej-Keff.

Jako ostatni wymieńmy – uaktywniający się szczególnie w momentach katastrofy i zagrożenia narodowego bytu – kluczowy dla kultury żydowskiej obraz MESJASZA⁷². Holocaust – zwłaszcza w środowiskach ortodoksyjnych

⁷¹ Zob. monolog adwokata (*List do Wojtka*, Warszawa 1963, s. 151-152).

⁷² Topikę mesjańską w literaturze żydowskiej koncentrując się na epoce międzywojennej oraz prozie Juliana Strykowskiego – referuje Ireneusz Piekarski w rozdziale *Fałszywy mesjasz (Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego)*, Wrocław 2010, s. 146-194). Na temat idei

– wzmógł stale obecną w historii Izraela potrzebę myślenia soteriologicznego. Współczesna proza podejmująca wątki zagładowe restytuuje topos MESJASZA i – będący jego lustrzanym odbiciem, skorelowany z nim licznymi węzłami – fałszywego Mesjasza. Holocaust – w zgodzie z żydowską tradycją – wydawał się być czasem poprzedzającym nadejście bezpośrednio Odkupiciela. Miały go zapowiadać „bóle porodowe” – kataklizmy i klęski spadające na Izrael. Dla ortodoksyjnych środowisk żydowskich wiara w rychłe przyjście MESJASZA była źródłem siły i nadziei na przetrwanie, uzasadniała również wyczekującą postawę i dystans wobec rewolty zbrojnej. *Smocza 13* Zahorskiej zawiera obraz modelowy w tym względzie: starsi, religijni Żydzi studiują księgi – jednoznacznie odcinając się od młodych, żądnych walki – wypatrują MESJASZA. Pożywką dla wiary w bliski czas wybawienia z cierpień były na równi plotka i spekulacje kabalistyczne. Tak jak dla Izaaka Fuchta z *Jom Kipur*:

„Czy doktor wie, czy słyszał, że zbliżają się czasy Mesjasza? Ludzie wyliczyli...” „Jacy ludzie, co za ludzie?”. Fucht tego nie wiedział, ale był pewien prawdy tego wyliczenia – zbliżają się czasy Mesjasza, który ma przyjść w roku Tszab, w roku 5702, kiedy to litery roku Tszab ułożą się w słowo szabat, czyli odpoczynek⁷³.

Notabene ta sama przepowiednia kołaczę się w głowie młodego Dawida z *Jutrzenki* Hołuja:

Jest jesień 1941 roku. Jeszija! Mesjasz przyjdzie w roku tszab, to znaczy za kilka miesięcy. Tak mówią liczby świętej Kabały – przypomina sobie rzuconą w tłum przepowiednię⁷⁴.

Wyzwolenie się spod presji prorocत्व mesjańskich jest tym, czego pragnie młody bojownik. Idea mesjańska oglądana od strony pokolenia ŻYDOWSKICH KOLUMBÓW okazuje się hamulcem i przeszkodą na drodze do oporu, przeciwstawienia się oprawcom, złudą, z którą należy jak najszybciej się rozstać dla dobra narodu.

CHRYSTUS WSPÓLCIERPIĄCY – przykład opracowania hasłowego

Topos CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO należy do najbardziej nośnych znaczeniowo i najczęściej występujących w literaturze Holocaustu

mesjańskich w historii polskiego żydostwa zob. dwie książki Jana Doktora: *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji* (Wrocław 1998) oraz *Początki chasydyzmu polskiego* (Wrocław 2004).

⁷³ K. Traciewicz, *Jom Kipur*, Warszawa 1992, s. 95.

⁷⁴ T. Hołuj, *Jutrzenka*, w: *Opowiadania wybrane*, Kraków 1977, s. 9.

(tak wojennej i powojennej). Porównanie tragedii narodu wybranego i Męki Pańskiej mogło się narzucać samoistnie – zwłaszcza, gdy pamiętamy, iż Zagłady dokonano rękoma przedstawicieli kultury ukształtowanej przez chrześcijaństwo. W mniej lub bardziej zawołowany sposób obraz CHRYSYUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO obecny jest u autorów polskich i żydowskich. Został częściowo omówiony przez badaczy⁷⁵.

Obraz CHRYSYUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO z narodem żydowskim sprowadza się do dwóch podstawowych tematów. Pierwszy konstytuuje swą wspólną bolą, u podstaw której znajduje się ludzkie pragnienie ulżenia w udręce bliźniemu. Decyzja Jezusa jest porwywem serca, reakcją duszy zdruzgotanej widokiem niezawinionego cierpienia. Drugi krąg zagadnień wynika z pierwszego i wiąże się z tematem współczucia. Bóg-człowiek pochyla się nad poniżanymi i prześladowanymi Żydami. W opowiadaniu *Kuzyn Benito z Drohobycz*, *Drohobycz* Grynberga opis wnętrza kościoła przywodzi na myśl synagogę, także przez to, że brakuje w nim krzyża. Znamienne jest jednak wytłumaczenie tego faktu. „Jezus poniósł go za nich” – czytamy⁷⁶. Niekiedy jednak sięga się po wizję Męki Pańskiej dla uwydatnienia ogromu żydowskiej gehenny, która – zestawiona z cierpieniami Chrystusa – okazuje się czymś jeszcze straszliwszym. Tak czyni Andrzej Szczypiorski w powieści *Noc, dzień i noc*⁷⁷.

Topos CHRYSYUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO odnajdujemy w *Trenie I* Krzysztofa Kamila Baczyńskiego, *drogach krzyżowych* Janusza Stanisława Pasierba, *Psalmie Żyda po stronie aryjskiej* Stanisława Jerzego Leca, *Pogrzebie Mieczysława Jastruna*, w *Dwóch drogach krzyżowych* Irit Amiel oraz w „*Balladach i romansach*” Władysława Broniewskiego. W wierszu pochodzącym z 1942 roku pod tytułem *W bazylice Świętego Piotra* Mieczysław Jastrun połączył go ze sprawą milczenia Piusa XII w czasie eksterminacji Żydów. Spośród dzieł prozatorskich warto wspomnieć: Adolfa Rudnickiego *Troje ludzi* i *Szczotkę do zębów* (*Zabawa ludowa*), *Sądny Dzień* (*Krowa*) oraz *Wielkiego Stefana Koneckiego* (*Żywe i martwe morze*), Mieczysława Frenkla *Podrzutka* (*To jest morderstwo*), Hanny Krall *Portret z kulą w szczęce* (*Taniec na cudzym weselu*), Stanisława Wygodzkiego *Oczy* (*O świecie*), Stefanii Zahorskiej *Ofiarę*, Władysława Machejka *Powstańcze dziecko* (*Dzień się zaczyna*), Mieczysławy Buczkówny *Tango* (*Wszystko zasypie śnieg*), Sydora Reya *Chustę Naści* (*Księga rozbitków*), Stanisława Kasprzysiaaka *Kristallnacht* (*Raz na kilka lat*), Henryka Grynberga *Kadisiz*.

⁷⁵ Zob. S. Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław 2006, s. 245-258.

⁷⁶ H. Grynberg, *Kuzyn Benito*, w: *Drohobycz, Drohobycz*, Warszawa 1998, s. 228.

⁷⁷ Zob. A. Szczypiorski, *Noc, dzień i noc*, Poznań 1991, s. 154.

Na analogię między tragicznymi dziejami Żydów w „epoce pieców” a przekazanym przez tradycję ewangeliczną obrazem Męki Zbawiciela często wskazuje Grynberg. Topos CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO przyjmuje u niego najbardziej rozwiniętą postać w literaturze polskiej. W *Prawdzie nieartystycznej* Grynberg określa Zagładę jako „największe ukrzyżowanie w dwudziestym wieku”⁷⁸.

Proza autora *Memorbucha* naprowadza na jeszcze inne ujęcie CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO. W *Kadiszu* matka bohatera nazwana jest „żydowską Madonną”, chroniącą syna przed „pachołkami Heroda”⁷⁹. Porównanie to antycypuje wątek z *Żydowskiej wojny* – matki ukrywającej dziecko przed hitlerowskimi oprawcami. ŻYDOWSKA MADONNA odsyła do setek przypadków matek biorących udział w straszliwej i nierównej grze o przetrwanie narodu. Tym samym historia ocalenia żydowskiego dziecka zostaje porównana do dziejów Świętej Rodziny. Jeśli nie musi to budzić zdziwienia w piarstwie Grynberga, to w przypadku Stanisława Wygodzkiego może się wydawać nieco zaskakującym zestawieniem. Tym bardziej, że fragment ten pochodzi z socrealistycznego tomu zatytułowanego *Widzenie*:

Dopalali się ludzie: mężczyzna, kobieta i dziecko tulące się do kolan matki. Jakiś Józef, Maria i Dzieciątko spaleni żywcem, którzy zachowali gest wyruszania w drogę – jeszcze nie marszu, ale już nie trwania w miejscu⁸⁰.

Literatura Holocaustu zna więc także temat MATKI WSPÓLCIERPIĄCEJ z narodem żydowskim. W *Zbawieniu* Krall Chrystus schodzi z krzyża i zabiera ze sobą Miriam na Umschlagplatz⁸¹. W literaturze Holocaustu zbliża się do postaci chrześcijańskiej *Mater dolorosa*. W *Psalmie* Jerzego Zagórskiego: „Madonna mazowiecka/ Z rozpaczy pełnym licem/ Jak zatroskana mieszcza/ Patrzy z Freta ulicy”⁸². Stabat Mater w wierszu Józefa Wittlina pod tym samym tytułem ma: „Z cierni [...] koronę na skroniach”⁸³. Staje się chrześcijańską *Mater dolorosa*, współuczestniczką bólu Syna. Zarazem uruchamia dwa konteksty interpretacyjne. Pierwszy wynika ze szczególnej roli matki w kulturze polskiej oraz kultu maryjnego w rodzimym katolicyzmie. Drugi wiąże się ze sferą em-

⁷⁸ Paralela ta nieraz narzucała się pisarzom podejmującym temat Zagłady. Chyba najwcześniej odwołał się do niej Mirosław Żuławski w powstałej w czasie wojny miniaturze *Przystanek Męki Pańskiej* (*Ostatnia Europa*, Warszawa 1947).

⁷⁹ H. Grynberg, *Kadisz*, Kraków 1987, s. 57–58.

⁸⁰ S. Wygodzki, *Czy napiszę powieść?*, w: *Widzenie. Opowiadania*, Warszawa 1950, s. 80. Ten sam utwór w zbiorze *Upalny dzień* (Warszawa 1960) nosi tytuł *Wawrzyniec*. Cytowana scena znajduje się na stronie 120.

⁸¹ H. Krall, *Zbawienie*, w: *Dowody na istnienie*, Kraków 2000.

⁸² J. Zagórski, *Poezje*, Warszawa 1983, s. 72.

⁸³ J. Wittlin, *Poezje*, Warszawa 1981, s. 128.

patii i współczucia, jakie wywołuje w nas cierpienie kobiet. Dodatkowo ból Maryi „uwiarygodnia” wzniosłą mękę Chrystusa, dodaje jej ludzkiego wymiaru – bardziej realnego, bliższego znanym nam formom przeżywania cierpienia; z boskiego i nieosiągalnego staje się ono dojmująco ludzkie.

Ciekawą realizację toposu CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO przynosi dramat Romana Brandstaettera *Dzień gniewu*. Do Męki Pańskiej porównane są tu cierpienia Żyda, Emmanuela Blatta, ratujących go zakonników, narodu żydowskiego i całej ludzkości w epoce pieców. *Dzień gniewu* stanowi przykład tego, co w teodycei poholocaustowej nazywane jest „chrystianizacją Zagłady”. Konstruuje ją chrześcijańska koncepcja świata, w ramach której swoje wyjaśnienie znajduje również Holocaust. Centralny dla dramatu intelektualny i psychologiczny pojedynek przeora ze sturmbanführerem Bornem staje się zrozumiały dopiero w kontekście walki z judeochrześcijańskim Bogiem. Born bowiem chce za wszelką cenę zmusić przeora, by zdradził Chrystusa. Przybycie stolarza Emmanuela (imię znaczące) do klasztoru to część planu cynicznego esesmana, który w ten sposób zamierza sprawdzić głębię chrześcijańskiego przykazania miłości. Figura CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO – acz ważna dla wymowy dramatu – zostaje sprzęgnięta z chrześcijańską wizją eschatologiczną, w której bolesć, upokorzenia i cierpienia Żydów okazują się częścią boskich zamiarów wobec świata.

Chrystus współczujący Żydom to – w kontekście pytań o winę Żydów, którzy ściągnęli na siebie karę za bogobójstwo – ostateczny dowód ich niewinności. To również medium, dzięki któremu autorom literatury Holocaustu łatwiej dotrzeć do świadomości chrześcijan. Osoba Chrystusa jest nie dającym się zapomnieć wyrzutem sumienia dla nieudolnych imitatorów przykazania miłości. Kalman Segal w tomie *Świat pełen racji* dokonuje transformacji antysemickiego obrazu Chrystusa ukrzyżowanego przez Żydów. W *Domu przy drodze* to chrześcijanie, którymi są hitlerowscy oprawcy (przynajmniej jako wychowani w jej kręgu), krzyżują współczesnego Chrystusa w osobie Żydów pędzonych do komór gazowych⁸⁴. Najnowszą realizację tego toposu znajdziemy u Józefa Hena w *Pingpongiście*, którego akcja zawiera liczne odniesienia do mordu w Jedwabnem. Znaczące, że poniższą kwestię wypowiada ksiądz z parafii, na terenie której dokonano zbrodni na wyznawcach Jahwe: „ – A wiesz, być może Jezus pojawił się nam powtórnie i krążył tu, w Choremcu, między nami. [...] – I spłonął w tej stodole”⁸⁵.

Motyw Chrystusa (jak też CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO) w literaturze o Zagładzie wymaga osobnego opracowania⁸⁶. Topos ten pełni kilka

⁸⁴ Zob. K. Segal, *Dom przy drodze*, w: *Świat pełen racji*, Katowice 1967, s. 27-28.

⁸⁵ J. Hen, *Pingpongiści*, Warszawa 2008, s. 215.

⁸⁶ Zob. wstępne uwagi na temat postaci Chrystusa w literaturze o Zagładzie w artykule A. Moli-

istotnych funkcji: staje się narzędziem sakralizacji żydowskiego doświadczenia, metaforą wykorzystywaną do empatycznego porozumienia z chrześcijańskimi świadkami poprzez porównanie cierpienia narodu wybranego i Chrystusa, sposobem odwoływania się do sumień wyznawców Jezusa, jak też przypomnienia o żydostwie Zbawiciela. Bodaj tylko raz we współczesnej prozie polskiej pojawia się obraz stanowiący dokładne odwrócenie motywu CHRYSTUSA WSPÓLCIERPIĄCEGO. W *Rudym Mojżeszu* Bolesława Koguta stara kobieta opowiada o cudzie w kościele w Poznaniu, gdzie „co rok się pan Jezus dopomina o pomstę nad Żydami”⁸⁷.

Topos, konwencjonalizacja, kultura popularna

Pojęcie Holocaustu również podlega procesowi konwencjonalizacji. Zagłada stała się synonimem zbrodni przekraczającej ludzkie wyobrażenia. Jako metafora bestialstwa na niespotykaną skalę wykorzystywana jest do nazywania najróżniejszego rodzaju zjawisk⁸⁸. Choć prowadzi to do konfliktu z tezą o wyjątkowości Shoah, pozostaje jednak w zgodzie z nazistowską wizją *Endlösung*. Zagłada od początku poddawana była przez hitlerowców zabiegom pseudonimizującym, maskującym i deformującym właściwy sens ich działań⁸⁹.

sak, A. Sekuły *Wątki biblijne w literaturze o Zagładzie* (w: *Stosowność i forma*, dz. cyt.).

⁸⁷ B. Kogut, *Rudy Mojżesz*, Warszawa 1959, s. 191.

⁸⁸ Pojęcie Holocaustu bywa używane w najróżniejszych kontekstach. Często odnosi się to zdarzenie do faktów nie mających nic wspólnego z eksterminacją Żydów. Publicyści i badacze z kręgu skrajnej prawicy opatrują nim cierpienia Polaków na kresach wschodnich (zob. E. Prus, *Holocaust po banderowsku*, Wrocław 1995; R. L. Lukas, *Zapomniany holocaust. Polacy pod okupacją niemiecką 1939–1944*, przełożył S. Stodulski, Kielce 1995). Dość często spotyka się termin Holocaust używany na określenie mordu na Cyganach w Europie (zob. L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holocaust*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, z. 2 oraz W. Chrostowski, *Zapomniany holocaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, w: *Auschwitz – oczyszczanie pamięci*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001. W angielskojęzycznych publikacjach Holocaust bywa wykorzystywany do nazywania odmiennych zjawisk. Judy Chicago (*Holocaust Project. From Darkness into Light*, New York 1993) łączy go z losem Indian Ameryki Północnej i australijskich Aborygenów wskazując jednocześnie na silny związek między patriachatem a ludobójstwem (zob. polemikę L. L. Langer, *Neutralizowanie Holocaustu*, przełożył L. Mikos, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1/2). Charles Patterson stosuje tę kategorię do transportu, losu oraz sposobu traktowania zwierząt w rzeźniach (*Wieczna Treblinka*, przełożył R. Rupowski, Opole 2003, tu zwłaszcza podrozdział *Holocaust zwierząt*). Z kolei Bohdan Wytwycky (*The Other Holocaust. Many Circles of Hell*, Washington 1980) rozciąga to pojęcie na 9–10 milionów osób zamordowanych przez rasizm nazistowski razem z 6 milionami Żydów. Możemy się też spotkać – tak w internecie, jak i w historiografii – z określeniem „holocaust Ormian”, „holocaust w Rwandzie”.

⁸⁹ Anna Ziębińska-Witek charakteryzując korespondencję urzędową hitlerowskich zbrodniarzy pisze: „Rzadko można natrafić na dokumenty, w których występują tak jednoznacznie brzmiące słowa, jak: «eksterminacja», «likwidacja» czy «egzekucja». Obowiązującymi kryp-

Od pewnego czasu mamy do czynienia z nową sytuacją w literaturze o Shoah. Coraz częściej relacje świadków zastępują teksty, których autorami są osoby urodzone po wojnie. Coraz częściej też Auschwitz i Holocaust stają się (mniej lub bardziej uzasadnionymi) metaforami służącymi do diagnozowania współczesnej rzeczywistości. Holocaust znalazł swój semantyczny zamiennik w nazwie Auschwitz. Symbolika Oświęcimia stała się w historiografii, ale także w świadomości ofiar, świadków i oprawców, znakiem żydowskiego cierpienia⁹⁰. Na naszych oczach dokonuje się jeszcze inne przesunięcie, w którym refleksja na temat prawdy historycznej wypierana jest przez namysł nad sposobami pamiętania, nad formami obecności w imaginariu społecznym wyobrażeń o przeszłości.

Nieuchronnie wchodzimy na obszar post-pamięci, która – według znanej definicji Marianne Hirsch – stanowi próbę dotarcia do traumy Shoah przeszłości przez osoby urodzone po tragicznych zdarzeniach (zwykle chodzi o tzw. drugie i trzecie pokolenie) i mające do nich dostęp jedynie poprzez zastane kulturowe reprezentacje Katastrofy. „Post-pamięć to doświadczenie charakterystyczne dla tych, którzy dorastali w środowisku zdominowanym przez opowieści o zdarzeniach sprzed ich narodzin”⁹¹. Agnieszka Graff i Tomasz Basiuk omawiają w tym kontekście słynne *Fragments* Binjamina Wilkomirskiego.

Falszerstwo Wilkomirskiego trafiło na podatny grunt nie dlatego, że on sam był szczególnie wiarygodny [...], ale dlatego, że w nasyconej post-pamięcią o Holocaustie kulturze bardzo chciano mu wierzyć, a on to pragnienie potrafił zdyskontować⁹².

Ale też Wilkomirski dawał powody, by mu wiercono. Umiejętnie wykorzystał dobrze znaną z najnowszych badań nad Zagładą zbieżność między strukturą traumy a ideą niewyrażalności doświadczenia Shoah. Sięgając po przyjętą jako pewnik i po wielokroć podnoszoną jako swoistą kliszę epistemologiczną poetykę traumy, Wilkomirski wprowadza do narracji zespół ukształtowanych, gotowych formuł językowych i wyobrażeniowych⁹³. Wszystkie je

tonimami zabijania były wyrazy: »ostateczne rozwiązanie« (*Endlösung*), »ewakuacja« (*Ausiedlung*) oraz »specjalne traktowanie« (*Sonderbehandlung*)”. Zob. *Holocaust. Problemy przedstawiania*, Lublin 2005, s. 29.

⁹⁰ Ewolucje społecznych wyobrażeń na temat Auschwitz jako miejsca żydowskiej martyrologii szczegółowo omawia Marek Kucia (*Auschwitz jako fakt społeczny. Historia, współczesność i świadomość społeczna KL Auschwitz w Polsce*, Kraków 2005).

⁹¹ M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge (Massachusetts) – London 1997, cyt. za: T. Basiuk, A. Graff, *Falszerstwo Wilkomirskiego. Trauma jako konwencja kulturowa i narracyjna*, w: *Stosowność i forma*, dz. cyt., s. 392.

⁹² Tamże, s. 392-393.

⁹³ Odwołuję się do sposobu rozumienia toposu bliskiego tradycji retorycznej, w której jest on

zastaje – dobrze zadomowione w kulturze, na tyle mocno, że stanowią rodzaj znaków rozpoznawczych dla Shoah. Przykład Wilkomirskiego każe myśleć o kulturze popularnej. Paweł Wolski konkluduje:

Internet jest [...] medium, na przykładzie którego można obserwować coś, co nazwać by można „leksykalizacją” czy „topizacją” Zagłady, tj. procesu, który sprawia, że Holocaust nie jest już (tylko) znacznikiem doświadczenia drugowojennego, ale przenikającym do codzienności zestawem retorycznych konstrukcji opisujących doświadczenie wykraczające po Zagładę. Proces ten nie jest jednak domeną Internetu. Odwrotnie: topizacja Zagłady w Internecie jest dopiero wynikiem tego, co dzieje się od wielu dekad w literaturze i kulturze⁹⁴.

Śmierć ostatnich świadków Shoah spowoduje, że Zagłada, jeśli będzie się pojawiać w polu refleksji współczesnej kultury i sztuki, to jako doświadczenie zapośredniczone, ale już nie jako przekaz obserwatora i uczestnika zdarzeń. Ukształtowane przez sztukę *loci communes* staną się pozytywnym bądź negatywnym punktem odniesienia nie tylko dla artystów, ale i członków nowej wspólnoty, dla której „epoka pieców” to część biografii ich dziadków, nie rodziców. Z linii rozwojowej i trendów obowiązujących w kulturze współczesnej możemy jedynie ogólnikowo wnosić, jakie siły oddziaływać będą na przedstawienia Shoah w sztuce i w kulturze popularnej.

Należy przyjąć, że topika Holocaustu (jak to już można zauważyć) w większym stopniu będzie przechwytywana przez szeroko pojętą kulturę popularną i masową: film, internet, estetykę rocka (teksty piosenek, okładki płyt i działania sceniczne), świat reklamy. Może to oznaczać fascynację faszystowską supremacją siły i przemocy z uwzględnieniem nazistowskich emblematów i prowadzić do kiczu, pustej zabawy ignorującej konteksty historyczne i moralne⁹⁵. Ale może również skutkować inspirującym wykorzystaniem metod oraz narzędzi właściwych kulturze niskiej przez kulturę wysoką.

środkiem pomocniczym w argumentacji i wyraża się w formie „silnie uschematyzowanych konstrukcji słownych (klisz, szablonów stylistycznych, sztamp)”. Zob. W. Tomasiak, *Socrealistyczne „miejsca wspólne”*, „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 4, s. 135.

⁹⁴ P. Wolski, *Holocaust online, czyli internetowa topizacja Zagłady* (maszynopis).

⁹⁵ Zob. L. Saltzman, *Awangarda i kicz raz jeszcze. O estetyce reprezentacji*, przełożyła K. Bojarska, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1/2, s. 201.

Jarosław Ławski
(Białystok)

TRADYCJA I WYNISZCZENIE. GWIAZDY FELICJI NOWAK

W oddali te srogie głosy
co mnie wywiodą z ukrycia,
przemienię dotąd złe losy,
lecz zmarłych nie wskreszę do życia – gorzko szlochałam...

Felicja Raszkin-Nowak, *Dwa uczucia*¹

Tradycja i monstruarium

Słowa tego nadużywamy. A nawet jeśli sięgamy po głębsze jego znaczenie, skacząc myślą aż po jego etymologiczne pokłady znaczeń (*traditio* – przekaz, *tradere* – przekazywać)², czynimy to bez głębszego namysłu. W potocznym rozumieniu tradycja jest wszystkim tym, na czym się opieramy w naszych zmaganiach z życiem, naturą, losem, a co otrzymaliśmy od przodków, co nas z nimi spaja, dodając sił w zmaganiach z losem. A więc jest ona: językiem, kulturą, ethosem, obyczajem, obrzędowością świąteczną i zwyczajem, ot, choćby zwyczajem czytania, opowiadania dzieciom bajek przez ojca. Oddychamy

¹ F. Raszkin-Nowak, *Dwa uczucia*, w: tejże, *Gwiazdy w mroku*, posłowie T. Zaniewska, Białystok 2003, s. 29. Felicja Nowak *de domo* Raszkin podpisuje swe książki: Felicja Raszkin-Nowak, Felicja Nowak. Używam wymiennie nazwisk, dodając jeszcze panięskie nazwisko: Felicja Raszkin, wskazując na jej żydowską tożsamość.

² Dziwne, że o żydowskiej tradycji milczy *Słownik mitów i tradycji kultury* Władysława Kopalińskiego (Warszawa 2006, s. 1328-1329), gdzie czytamy: „*Tradycja* – przekazywanie z pokolenia w pokolenie obyczajów, przekonań, zasad, wierzeń, sposobów myślenia, odczuwania a. postępowania, wydarzeń z przeszłości traktowanych jako historia (choć niesprawdzalnych), umiejętności art. a. rzemieślniczych itd.; przekazany przez przodków obyczaj, wierzenie, zasada itd.; w wielu religiach ustne podanie będące drugim, obok pism świętych, źródłem wiedzy religijnej a. objawienia, jak w kościele rz.-kat. i prawosławnym tradycja obok Biblii, w przeciwieństwie do protestantyzmu, uznającego Biblię za jedyne źródło objawienia; w islamie Sunna (zob.) obok Koranu (zob.); z łac. *traditio* ‘przekazywanie.’”

tradycją, żyjemy w niej i jesteśmy nią. Czy jednak rzeczywiście rozumiemy ją wrzuceni w tryby codzienności? Czy ona tworzy nasze życie? Ma w nas oparcie, a my w niej?

Tradycją jest to, co się ostaje.

Kiedy? Wtedy ostaje, gdy przychodzą noce i dni, jak te, które zalały świat, spustoszyły go do-szczętnie, wy-niszczyły w latach 1939–1945. A wtedy, pi-sze wspaniała Felicja Raszkin-Nowak, Żydówka z Warszawy, cudem ocalona w podbiałostockiej wsi, a wtedy właśnie nastają... „Cicha noc i głęboki sen. Świt. Nagle straszny huk, po nim kilka podobnych. Z przestraczem zerwali-smy się z pościeli. Może to burza, może manewry?”³. Noc będzie trwać pięć lat. Noc, która sprawdzi i siłę tradycji jako oparcia człowieka, i moc człowieka jako źródło tradycji. Chwiejne oparcie, zmaćone źródła – tak to się skończy?

W refleksji o „tradycji” zbyt łatwo przychodzi szafowanie mądrościami ludzi i ludów. Tradycja żydowska, holenderska, polska, a potem idzie sefardyjska i aszkenazyjska, huttentocka i mormońska, podlaska i mazowiecka i tak dalej, i dalej. Tradycja, gdy milczą armaty, jest tym i tamtym: wyborem i nakazem, spadkiem i obciążeniem, przekleństwem i ocaleniem przed obcym światem. W obliczu Zagłady pytania o tradycję Żydów asymilujących się i ortodoksyjnych, wszystkie dyskursy – syjonistyczny, mistyczny, asymilatorski, antyasymilatorski, polsko-żydowski i żydowsko-niemiecki etc. – nie tyle nie nabierają nowych sensów, ile zostają (zupełnie) przekroczone. Zagłada nie idzie na spotkanie dyskursów, idei, myśli żydowskich; ona idzie je zgładzić, wymazać, wyniszczyć. Do końca.

Toż samo dzieje się z tą (zawsze) mieszanką tradycji, w których żyją Ży-dzi Europy. I w której żyje Europa Żydów. Gdzie jedni i drudzy, świadomie i bezwiednie, użyczają sobie – przed Zagładą – cząstek swego kulturowego dziedzictwa, wymieniając się tradycją; nawet w najbardziej ortodoksyjnych środowiskach Żydów i nie-Żydów.

A potem jest nagle bez precedensu, potworna ironia – jak w wierszu Wła-dysława Schlegla:

A stacja jest małeńka
I rosną trzy choinki
I napis jest zwyczajny:
Tu stacja Treblinki.⁴

³ F. Nowak, *Moja gwiazda*, posłowie A. Szczypiorski, projekt okładki i ilustracje H. Bohle-Szacka, Białystok 1991, s. 42: *Wojna*.

⁴ W. Schlegel, *Co czytałem umarłym*, Warszawa 1979, cyt. za: T. Żukowski, *Władysław Schen-gel – ironia a strategia świadectwa*, w: *Ślady obecności*, red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków 2010, s. 126.

Deportacje, wysiedlenie, transporty, egzekucje, mordy. Ucieczki, skoki, zdrady, szmalcownicy, obojętność gapiów, szlachetni i szlachetowani, nikczemnicy, dzieci-hieny polujące na Żydów, Niemiec, który zamyka oczy, gdy ucieka żydowska dziewczyna, krew, koszmar, nadzieja – w tym kotle strachu sprawdzała się nadzieja. Także nadzieja Felicji Nowak zapisana w jej wspaniałym wspomnieniu *Moja gwiazda*:

Nagle zdobyłam się na desperacki krok. Powiedziałam żołnierzowi, żeby nie żartował, ale pomógł mi.

Nie zrozumiał. Wyznałam, że chcę uciec. Roześmiał się. Zapytał, dokąd się udam, poprosił o adres. Przeleżałam się podstępnie i zdrady. Odpowiedziałem, że nie wiem, pójdę przed siebie do jakiejś wsi.

Przyjrzał się uważnie.

– Szkoda ciebie. Odwróć się, nie będę patrzył, rób co chcesz – powiedział.

Czy mogłam mu ufać? Uzbrojony był po zęby i miał właśnie pilnować, aby nikt nie uciekł. Musiałam zaryzykować. Cóż miałam do stracenia? Śmierć od kuli pistoletu maszynowego byłaby natychmiastowa, więc lekka. Rozejrzałam się. Bryczka z eskortującymi nas gestapowcami jechała z przodu, żandarmi przy woźnicy siedzieli tyłem, ale w każdej chwili ktoś mógł się odwrócić.

Nie miałam sekundy do stracenia. Serce waliło. Młody Niemiec nie patrzył w moją stronę, odwrócił się.

Zeskoczyłam z platformy. Ukryłam się w pobliskich krzakach. Przykucnęłam. Zdarłam żółte łąty z płaszczka. Drżącymi rękoma zawiązałam na głowie chustkę, jak czyniły to polskie dziewczęta. Kurczowo ścisnęłam podróżną torbę. Spoza zielonych gałęzi krzaka, w skupieniu obserwowałam oddalającą się platformę. Nasłuchiwałam, czy Niemcy nie podnoszą alarmu. Tętent końskich kopyt cichł.

W skroniach pulsowało, serce waliło jak młotem i czułam je w gardle.⁵

Po *Życiu z wyrokiem śmierci* przychodzi opowieść o *Polskiej dziewczynie*, o „panu Piotrze”, który ratuje Felicję. Jej gwiazda świeci dalej. Nowak bez sileńia się na głębokie sensy łączy symboliczne znaczenia swego imienia (Felicja – od imienia męskiego Feliks – od łac. *felix* – szczęśliwy) z symboliką gwiazdy (los), gwiazdy Dawida (jej żydostwo, które z zasymilowanej dziewczynki warszawskiej wydobywa wojna) i symbolicznymi znaczeniami powiedzenia: *urodzić się/żyć pod szczęśliwą gwiazdą...*

Gwiazdny język ta polszczyzna: *być spod ciemnej gwiazdy, ale i czytać w gwiazdach, dalej urodzić się pod szczęśliwą gwiazdą, lecz i wierzyć w swoją gwiazdę, choć niektórym przyjdzie także zobaczyć wszystkie gwiazdy!* Może się też zdarzyć, że *czyjaś gwiazda świeci przyćmionym blaskiem, zbladła, zgaśła*. Ach, w Boże Narodzenie *chodzi się z gwiazdą*. No i jest jeszcze: *żydow-*

⁵ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 130.

ska gwiazda.⁶ Tyle gwiazdnych wyrażen. Bohaterka tej opowieści zda sprawę z tego, co zdarzyło się pod jej własnymi gwiazdami. A wiele ich.

Nie ma u wspominającej żadnej pretensjonalności, oskarżeń i pochwał, emocji lub popisów cynicznego rozumu. Raszkin-Nowak zdaje sprawę z tego, co jej się zdarzyło: z katastrofy i ocalenia.

Wcale nie mimo woli – w sposób zapierający dech w piersiach – pozwala zrozumieć to, czym jest tradycja. Nie jako definicja, nie jako codzienność, w której żyjemy, ale jako świadectwo. Jeśli istnieje coś takiego, jak troska ostateczna, to istnieją też ostateczne poświadczenia. Poświadczają one nie to, że coś jest takie czy inne, ale to, że to jest. To jest. Że jest tradycja. I może ona sprostać – nie, nie „próbie”. Że może ona sprostać Wyniszczeniu. Tradycję sprawdza mała Felicja na poddaszu zwykłej, podlaskiej szopy, w warunkach schronienia, które stanie się dla młodej dziewczyny na dwa lata próbą cierpliwości, polem walki z wyrzutami sumienia, przestrzenią marzeń i lęków:

Spadzisty dach, tuż nad głową, nie pozwalał się wyprostować. Można było jedynie siedzieć, lub leżeć na posłaniu. Tylna ściana tego schronienia wychodziła prosto na pole. W przedłużeniu stajni, na dole, mieściło się niskie pomieszczenie dla cielaków i w szparze podłogi mogłam obserwować zwierzęta.

W drugim końcu podłogi, w nogach siennika, zrobiono większą dziurę, która miała mi służyć do celów higienicznych. Pouczono mnie, abym za każdym razem zrzuciła trochę złożonej obok słomy, żeby zakryła ślad ludzkiej obecności.⁷

To miejsce niech będzie punktem wyjścia dla myśli o Wyniszczeniu, myśli, którą, jasno, choć to myśl okrutna, sformułował Michał Głowiński⁸, gdy Zagłada, Holocaust i Szoah zdały mu się już albo bezemocjonalnymi, albo znaczeniowo wyeksploatowanymi pojęciami z pogranicza metafory, symbolu, abstrakcji, w której mieści się wszystko i... nic. „Zagłada” – jak „czasy Nerona” – wchłonęła w siebie te wszystkie tragedie i zarazem je zastąpiła; objęła i uwyraźniła bezmiar zła i cierpienia, ale też odjęła temu bezmiarowi ostrze, ten smak brzytwy, którą przykładał do szyi Żydom ten i tamten zły człowiek, najczęściej Niemiec.

⁶ S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1987, s. 237.

⁷ Tamże, s. 145.

⁸ *Zapisywanie Zagłady. Z Michałem Głowińskim rozmawia Anka Grupińska*, „Tygodnik Powszechny” 25 marca 2001, s. 15.

~ Zduje się, że nie lubi Pan słowa Holocaust.

~ Zagłada jest chyba stosowniejszym słowem. Natomiast Holocaust jest słowem o nasyceniu religijnym: całopalenie, palenie ofiary. A poza tym ono jest od niedawna przyswojone polszczyźnie. Ja bym zaproponował inne określenie: Wyniszczenie. W pewnych kontekstach można używać hebrajskiego Szoa, bo ono ma swój patos.”

W konstrukcji terminologicznej „Wyniszczenia” widzę i zbiorowość, i jednostkowość zniszczenia narodu żydowskiego, bo wy-niszczeni mają zostać wszyscy i wy-niszczony, do-niszczony, dorznięty (ale bez godności ofiarnego zwierzęcia) ma być każdy Żyd (imiennie i bezimiennie) właściciel „sklepu z futrami Apfelbauma”⁹ i Anna Frank, Michał Głowiński i Betty, z domu Szapiro, matka Felicji Raszkin, a także jej ojciec Jakub Raszkin, których widzę na fotografii pozujących do zdjęcia na „podwarszawskim lotnisku”¹⁰.

Wyniszczenie nie jest zniszczeniem; to plan i czyn, polegający na niszczeniu do samych korzeni świata żydowskiego. Plan obłądny i bezosobowy, wymierzony w duchową konstrukcję „światowego żydostwa”, a opłacony krwią milionów Żydów, z których każdy miał imię, dom, matkę i ojca, życie, przyszłość, uczucia, pragnienia i tradycję.

Wyniszczenie ma swoją dynamikę. Zaczyna się od maligny zamysłu, od najgorszej wizji, zmienionej w plan eksterminacji. Potem jest opresją, której imię straszne: z a s z c z u c i e. Potem: mord. Jeszcze potem: wykorzenianie, wymazywanie, wyniszczenie do szczątków szczątków. Potem jest: nic, świat bez Żydów. A jeszcze potem: obłądne fantazje tysiącletniej Rzeszy Niemieckiej, które z takim bezwstydem zapisał architekt Führera – Albert Speer¹¹.

„Potem”, „a potem”, „i jeszcze potem” – w końcu: grozą nabrzmiała pustka. Świat Herrenvölku. Nade wszystko: świat bez Żydów.

I jeszcze: kiedy przystępowano do wypełnienia nakazów Endlösung, gdy rozpoczynało się Wyniszczenie, losy wojny przechylały się na stronę napadanych i wyniszczonych. W Wyniszczaniu i planie Wyniszczenia tkwi smak zemsty, vendetty, która z dzieci idzie na ojców i dalej – aż po granice ontologicznych, sprawczych mocy człowieka – wgrzyza się śmiercią we wszystko, co stworzyli żydowscy praojcowie od Adama i Ewy.

W tym mścielskim szale Wyniszczenie mierzy toporem w tradycję, pamięć i narrację Narodu Żydowskiego. Jest ono paralogizmem wytworzonym przez najlogiczniejszy rozum niemiecki, działający ręką w rękę z najbardziej zachłanną i pyszną wyobraźnią. To makabryczna utopia pustki. Ogół przedstawień tej wyobraźni Wyniszczenia nazywam tu m o n s t r u a r i u m . Jego częścią: myśl/obraz, że można wypłenić żydowskość, wyniszczyć tradycję Żydów do ziarna, z którego wzrosła. To niemożliwe. Wściekle i szalone.

⁹ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 15.

¹⁰ Tamże, s. 207.

¹¹ O szaleńczych fantazjach na temat przyszłości Rzeszy zawartych we *Wspomnieniach Speera* piszę w: J. Ławski, „Bezgraniczna historia trwała w tym momencie...”, w: *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, t. I, red. K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2006, s. 429-432.

Jest to niemożliwe, bo mierzy w kulturę, której zniszczyć nie sposób, choć można ją krwawo wyniszczać. Ale jest to niemożliwe także dlatego, że tradycja Żydów europejskich jest tradycją innych ludów Starego Kontynentu. Jest daniem, wzbogacaniem się: Żydów i Niemców (o!), Polaków i Żydów, Francuzów i Żydów, Rumunów i Żydów *et caetera*. W sytuacji Wyniszczenia pamięć, narracja i tradycja okazują się niewidzialną siecią spowijającą Żydów i inne narody Europy, ofiary i katów. Ostatecznie: Goethe i Mendelssohn-Bartholdy, Mickiewicz i Chagall należą do **tradycji** i Żydów, i Polaków, Francuzów oraz Belgów, Węgrów...

Niewidoczna sieć tradycji oplata nas wszystkich. Wyrzeka się katów. Ofiarom mówi: nie tylko mnie, twej tradycji, nie odrzucaj, ale pamiętaj o mnie, bo jestem. Znaczenie tego „jestem” przychodzi poznawać w sytuacjach nie do wyrażenia.

Felicja

Felicja ma 18 lat, kiedy wybuchła wojna. Mieszka w 1939 roku w Warszawie. Rodzice, Betty i Jakub Raszkini, to zasymilowani Żydzi. Już w getcie mała Felicja odkryje, że świat jidysz i hebrajskiego to „nie moja ulica”. Rodzice są dość dobrze sytuowani, ojciec pracuje jako przedstawiciel dużej firmy. Jest powszechnie lubiany. Matka zamknięta, neurotyczna. W szkole dziewczynka przyswaja kulturę polską, a z nią – głównie dzięki lekcjom języka – kulturę niemiecką. Chodzi na lekcje religii żydowskiej. Jest polską patriotką¹². Wojna, jak pisze w *Mojej gwiazdzie*, jest wtrąceniem w zupełną noc. Chaos.

Z warszawskiego getta trafia do Białegostoku. Przez rok po wkroczeniu wojsk sowieckich uczy się, przeżywając też przymusową białorusyzację i komunistyczną indoktrynację. Ale to wciąż jest dla Żydów świat bezpieczny. Jeszcze... W czasie straszliwej likwidacji białostockiego Małego Getta ucieka z wozu, na co przyzwala niemiecki żołnierz. Ukryta w przydrożnym rowie, zostaje odnaleziona przez obserwującego ucieczkę chłopca. Odwieziona do Białegostoku, zagubiona, zrozpaczona, przez kilka dni i nocy tułała się od domu do domu. W końcu: przyjeżdża po nią pan Piotr, chłop spod białostockiej wsi. Ukryta w rogu stajni na poddaszu, spędza w niej jedenaście miesięcy: na przemian rozpaczy i nadziei, tęsknoty i marzenia.

¹² Zob. F. Nowak, *Obrona Warszawy*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 12:

Stolica traci swe siły,
lecz dzielnie w walce ginie,
Wspomnienia te będą żyły –
Warszawy obrona słynie.

Tajemnicę ukrytej Żydówki znają prawie wszyscy domownicy w gospodarstwie pana Piotra. Ale: nie wszyscy. Atmosfera zaszcucia każe trzymać tę tajemnicę nawet przed najbliższymi, seniorami rodu:

Zaznajomiona zostałam z sytuacją domowo-rodziną. O moim przebywaniu na strychu wiedziały córki – Danusia i Krysia. Trzecia, 3-letnia Basia, oczywiście wyłączona była ze wszystkich spraw domowych. Wtajemniczono też syna Bartka, nieco ode mnie młodszego. Ojciec gospodarza, pan Jan i jego chora żona, nie wiedzieli o niczym. Obawiano się, że ze strachu mogliby się wygadać i sprowadzić niechybne nieszczęście nie tylko na najbliższych, ale i na całą wieś.¹³

Uciekłszy przed mordem, w stanie permanentnej opresji, z kryjówki pa-trzy na świat przez szpary między deskami. Jak tyłu Żydów tej wojny – z pod-dasz, piwnic, ziemianek, kryjówek. Aż chciałoby się napisać, że z tego ho-ryzontu prześwitu między deskami Felicja widzi więcej niż my dziś. Że, na przykład, widzi Kantowskie niebo gwiaździste, pod którym rodacy filozofa z Königsbergu zdradzają prawo moralne. Chlew i niebo Felicji to niebo filozo-fów, gdy wspomina...

Chciał mi jeszcze coś wręczyć. Poznałam małe zawiniątko od mamy. Nie rozumia-łam, o co mu chodzi i cofnęłam rękę.

– Weź to, dziecko, i trzymaj przy sobie. Uradzili my z żoną, że w razie niebezpie-czeństwa, jakbyś musiała uciekać, nie będzie czasu na wygrzebywanie tego z jakiegoś schowka, a to jedyna rzecz, jaką masz z domu i trzeba żebyś zawsze miała przy sobie – powiedział rzeczowo.

Gdybym posiadała znacznie większe bogactwo, też wszystko bym oddała. Oca-lenie życia było największym skarbem i żadna cena za to nie wydawała się zbyt wy-soka. Ale ten człowiek ani przez moment nie pomyślał, aby klejnoty zachować dla siebie. Nie chciał niczego. Jego szlachetność była czysta i bezinteresowna. Poczula-m się wzruszona. Stałam w obliczu niezwyklej prawości.

Sześcioramienna rodzinna broszka, jak żydowska gwiazda Dawida, stała się moją tarczą ochronną.

Po odejściu gospodarza zbliżyłam do ściany twarz, po której płynęły łzy. Przez szparę ujrzałam skrawek gwiaździstego nieba.

Czy tam w górze świeciła gwiazda, pod którą się urodziłam i czy miała mnie dalej prowadzić przez życie.¹⁴

Ale tak dobrze nie jest. Niebo to niebo. Ptaki to ptaki. Wiosna jest wio-sną i tyle. Ani Kanta, ani Saint-Säinsa, ani Milleta interpretator nie powinien uruchamiać jako świadków losu małej dziewczyny. Czy małej? Między de-skami schronienia, właściwie już nie czując zapachu wszechobecnego siana

¹³ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 146.

¹⁴ Tamże, s. 147. Por. M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*. Analiza doświadczenia biograficznego, Warszawa 2004.

i końskiego obornika, zmuszona panować nad fizjologią, ostrożnie uruchamiać „niebezpieczną” latarkę, Felicja Raszkin zdobywa się na jedyne w swoim rodzaju poświadczenie siły. Własnej siły i kultury, z której czerpie tradycję. Jest to jedna kultura, której podziałów dziewczynka nie rozumie. Nie ogarnia jeszcze skali Wyniszczenia.

Nie pojmuje nici więzi i rozpadlin wyborów, jakie historia tworzy między Niemcami, Żydami, Polakami, Białorusinami, Rosjanami.

Felicja jest wtedy... Felicją, córką Betty i Jakuba. Polką żydowskiego pochodzenia. Nie chce niczego poświadczać, zaświadczać.

A jednak napęczniały, leniwy czas stajennej norki na poddaszu uruchamia w niej, w jej umyśle, pamięci i wyobraźni wszystko to, czego się nauczyła w warszawskim życiu: lektury, predyspozycje, emocje, zdolności. Także pragnienie zapisania losu. „Zapisanie” jest tu utrwaleniem, ale też zasypaniem przymusowej nudy ukrycia, potem zaś w końcu: świadczeniem tradycji. Wysznuwaniem jej z siebie na przekór wszystkiemu. Zagoniony Calek Perechodnik w azylu w Warszawie pisze arcydzieło wścieklej wiedzy o upadłym człowieku, jakim i on sam jest¹⁵. Felicja – już nie tylko naiwna, ale jeszcze nie dojrzała – słowo po słowie wydobywa z Nieznanej Przestrzeni wiersze. Czyta:

Każde zajęcie w mojej samotni było wybawieniem. Szyłam, reperowałam, robiłam na drutach. Czytałam wszystko, co mi przynoszono. Otrzymałam pozdrowienia od Marii, która posyłała mi niemieckie książki. Niełatwo było mi zapomnieć o otaczającej mnie rzeczywistości, ale lektura przynosiła ulgę. Otwierał się inny świat w *Księdze Dżungli* Kiplinga, wciągała historia *Salambo* Flauberta.¹⁶

Potem zaczyna odpamiętywać wiersze przyswojone w szkole. O, wy szkolne lektury, tak poniewierane przez uczniów, gdybyście mogły zobaczyć, czym stałyście się w obliczu Wyniszczenia tu, w szopie polskiego chłopca, w której kryje się Felicja. – Tak chciałbym westchnąć. Z gwiazd Felicji to poezja świeci wtedy, gdy przychodzą jesienne ciemności...

Jesienna aura działała jednak bardzo przygnębiająco. Październikowe dni były pochmurne i wietrzne. Wsłuchiwałam się w szum drzew w ogrodzie. Przez szpary w deskach widziałam ołowiane niebo. Zniknęła zieleń z pola. Wszystko było szare. Coraz częstsze dni bez słońca i deszcze nastrajały melancholijnie. Robiąc na drutach sweter dla Bartka, w myślach powtarzałam wiersz Staffa: O szyby deszcz dzwoni, deszcz dzwoni jesienno...

Jednostajnie padały krople deszczu, ale nie dzwoniły o szyby, nie tłukły o okno. Słyszałam jak pluskały na dachówki, spadziście ułożone nad moją głową. Po rynnie,

¹⁵ Mój szkic jest częścią opowieści, której początek stanowił artykuł: J. Ławski, *Narracja i Wyniszczenie. O „Spowiedzi” Calka Perechodnika*, w: *Stosowność i forma. Jak opowiadać o Zagładzie?*, red. M. Głowiński, K. Chmielewska, K. Makaruk, A. Molisak, T. Żukowski, Kraków 2005.

¹⁶ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 151.

strumykiem spływały w dół, tworząc bajorko, po którym trudno było przejść na gumno. Mój koc bywał mokry. W kącie strychu powstała kałuża i trzeba było szczelinę w dachu założyć kawałkiem papy.

Siedziałam w płaszczu, okryta kocem, a deszcz wciąż padał...

Pod wpływem wierszy, które pamiętałam, zapragnęłam wyrazić refleksje w jakiejś własnej formie. Zaczęłam ćwiczyć myśli, aby poddały się rytmom i rymom.¹⁷

Leopold Staff, dusza klasycystyczna, nie potrafił jako poeta udźwignąć wstrząsu I Wojny Światowej. Wszystko, co wtedy pisał, wydaje się sto lat później pretensjonalne¹⁸. Modernista i neoklasycysta nie sprostał próbie słowa o krwi i rzezi. O dziwo, opublikowany w 1903 roku w tomie *Dzień duszy* wiersz *Deszcz jesienny*, którego uczyłem się na pamięć w szkole polskiej połowy lat 80. XX wieku, którego uczą się młodzi i dziś, sprostał próbie wojny.

Modernistyczny *Stimmung* (znów niemczyzna...) wyraził położenie człowieka, który na świat patrzy z ukrycia, zagnany przez sforę oprawców. Zapisuje Staff, *nolens volens*, mroczną nudę i niewygody ukrycia, a nade wszystko jego nastrój: pełen cichej grozy, jednostajności, którą w każdej chwili przerwać mogą krzyki obławy. U Staffa brzmi monotonia grozy, rytm pustki, a szczególnie wymowny jest finał wiersza...

Przez ogród mój szatan szedł smutny śmiertelnie
I zmienił go w straszną, okropną pustelnię...
Z ponurym, na piersi zwieszonym szedł czołem
I kwiaty kwitnące przysypał popiołem,
Trawniki zarzucił bryłami kamienia

I posiał szal trwogi i śmierć przerażenia...
Aż, strwożon swym dziełem, brzemieniem ołowiu
Położył się na tym kamiennym pustkowiu,
By w piersi łkające przytłumić rozpaczę,
I smutków potwornych płomienne łzy płacze...

To w szyby deszcz dzwoni, deszcz dzwoni jesienny
I pluszcze jednaki, miarowy, niezmienny,
Dżdżu krople padają i tłuką w me okno...
Jęk szklany... płacz szklany... a szyby w mgłę mokną
I światła szarego blask sączy się senny...
O szyby deszcz dzwoni, deszcz dzwoni jesienny...¹⁹

¹⁷ Tamże, s. 155-156.

¹⁸ Zob. A. Poprawa, *Leopolda Staffa porażenie wojną. „Tęcza łez i krwi”*; A. Czabanowska-Wróbel, *Postscriptum: powrót do Staffa*, w: *Poezja Leopolda Staffa. Interpretacje*, red. A. Czabanowska-Wróbel, P. Próchniak, M. Stala, Kraków 2005.

¹⁹ L. Staff, *Deszcz jesienny*, w: tegoż, *Wybór poezji*, wybór i wstęp M. Jastrun, przypisy M. Bojarska, wyd. III, Wrocław 1985, BN S. I, nr 181, s. 15-16. Przypis do utworu: „Wiersz ten należy do utworów najbardziej typowych dla nastrojowej poezji Młodej Polski”. Zob. w tym kontekście: H. Krukowska, *Orfizm Leopolda Staffa*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza*

Deszcz jesienny z tomu *Dzień duszy* to jeden z wielu wierszy, które mogłyby Felicja ze Staffem powtarzać – tego poety gwiazd, nocy i dnia, kosmosu i klasycznej pełni, przesytej lirycznym niepokojem, ale nie jakimś kosmicznym buntem, szałem, protestem. Tak tradycja literacka klasycyzmu w oprawie modernistycznej liryki nastrojowej wypełnia wnętrze poddasza, gdzie ukrywa się dziewczyna, ofiara Szoa. Rytm dnia i rytm wierszy zestrzajają się, przechodząc w naturalny sposób w pismo: „Zaczęłam ćwiczyć myśli, aby poddały się rytmom i rytmowi.” Po co? Dlaczego?

Bo świat rytmu, rytmu, liryzmu, poezji, literatury, sztuki to tradycja Felicji. Jej powietrze. To Coś, co całym sobą mówi: n i e j e s t e m ś w i a t e m k a t ó w. Jestem tym światem, który oni wyniszczają i profanują, choć są dziećmi Hölderlina i Goethego. Nie-tu, nie-teraz, tam – jako inny, lepszy świat niezniszczalny – to właśnie literacka gałązka tragedii, którą ponad stertami siano, wonią odchodów, ciemnością i rzeniem koni, co zagłuszyć ma odgłosy utajonego życia Felicji, pielęgnować chce Żydówka. Pamięta Staffa i próbuje nim żyć. Nagina umysł do rytmu i rytmu. 1 marca 1944 roku z tej pracy zrodzi się *Deszcz...*

Pada deszcz chłodny,
we mnie smutek i żal.
Może ktoś bliski głodny.
Spoglądam w siną dal.

Kropla za kroplą pada
miarowo, tęsknie dźwięczy
i smutkiem do mnie gada,
marami złymi męczy.

Pada miarowo deszcz
i w sercu budzi lęk.
Wstrząsnął mną strachu dreszcz
i słyszę cichy jęk.

Chłód mnie całą przenika,
wiatr po polach goni.
Chmura na niebie nie znika,
a deszcz wciąż dzwoni.²⁰

w kulturze XIX i XX wieku, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008 [tu o filozoficznie rozumianym nastroju]; A. Czabanowska-Wróbel, *Złotnik i śpiewak. Poezja Leopolda Staffa i Bolesława Leśmiana w kręgu modernizmu*, Kraków 2009 [tu pogłębione czytanie Staffa].

²⁰ F. Raszkina-Nowak, *Deszcz*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 10. Por. M. Stanisław, *Obrazy kosmosu w poezji Krzysztofa K. Baczyńskiego*; E. Niwińska-Lipińska, „*Nic nie powróci...*” – poszukiwanie kosmicznego ładunku w wybranych wierszach Krzysztofa K. Baczyńskiego, w: *Poezja i astronomia*, red. B. Burdziej, G. Halkiewicz-Sojak, Toruń 2006.

Tak zużyte przez poetów Młodej Polski instrumentarium poetyckich jęków, smutków, żalów, niedoli, mar, lęków, chmur, chłódów i ogni – tu: przemawia prawdą zupełną. Aż nieswojo czuję się, gdy muszę napisać o „intertekstualizmie” tego wiersza. Przecież nie o świadomą grę tu chodzi, nie o rozgrywanie w innej konwencji estetycznej młodopolskiego tekstu. Wiersz Felicji jest – zaświadczeniem życia. Jej życia. I poświęceniem tradycji, poprzez którą życie Felicji się przejawia. Nie: intertekst, hipotekst, prototekst. Tego tu nie ma.

Oto w warunkach bez warunków, w sytuacji bez sytuacji tradycja przemawia przez żydowską dziewczynkę najpierw wierszem polskiego poety, a potem jej własnym wierszem, któremu słów używa liryk Staffa. Ale to nie jest gra, bo to jest użyczenie-dar. I zarazem poświęcenie, że razem Felicja i ci lepsi polscy chłopcy, którzy kryją się ze swym wyborem ratowania dziewczyny nawet przed własnymi ojcami, należą do jednej tradycji, by udźwignąć tę sytuację nie do udźwignięcia.

W wierszu Raszkin ujmuje prostota pierwszego rymowania, naturalność niezgrabnej strofiki. A przede wszystkim ciemny liryzm. W tej sytuacji widać jedność tekstu i autora. *Deszcz jesienny* i Staff, *Deszcz* i Felicja Raszkin – jedno. Literacka tradycja nie ma sensu bez ludzi, którzy ją tworzą i żyją nią. Człowiek mówi do człowieka: wierszem, słowem, tradycją. Ta elementarna prawda nabiera kształtu w przedziwnej relacji, jaka nawiązuje się między życiem i tekstem poety trzech epok i dwu Wielkich Wojen, Leopolda Staffa, prostym tekstem uczenicy Raszkin a moim życiem wychylonym ledwie w pierwszą część XXI wieku.

(Gdy upłynie sto lat od owego 1 marca 1944 roku, moje życie powinno się kończyć lub będzie skończone; zapewne będzie! Ale nie tradycja, w której to życie moje spędziłem.)

Oplątuje nas ta sama sieć tradycji, którą Wyniszczenie usiłowało zerwać. Jakkolwiek chronilibyśmy się w kokonie indywidualności, skorupie grupy, narodu, oplata nas ta sama nić tradycji. Wiersze Felicji Raszkin-Nowak zapisane w podbiałostockiej wsi, w stajni są czymś więcej, o wiele więcej wartym niż świadectwo. Autentyzm, przenikające je miłość i trwoga, czystość słowa, które nie gra, nie podsumowuje Zagłady, ale spowiada jej intymny wymiar, bezprezjonalność i nakierowanie na jednego jedynego czytelnika, którym w tym momencie jest autor, a nade wszystko jedność życia-tradycji-słowa, czynią je przekazem znakomitym. Wartym więcej niż setki przekazów, w których wybrzmiewa szlachetne wołanie „Błogosławieni ci co zginęli / Nigdy więcej taka zagłada” (Yala Korwin)²¹.

²¹ Y. Korwin, *Nigdy więcej*, w: tejże, *Potęga cieni. Poematy Holokaustu (To tell the Story. Poemas of the Holocaust)*, maszynopis, s. 94. Dziękuję dr Katarzynie Sokolowskiej za udostępnienie mi wierszy Yali Korwin.

Słowa autorki *Deszczu* są czyste, a przecież stanowią emanację tradycji polskiej Żydówki, tradycji, w której to, co polskie, i to, co żydowskie, jest (tu) nierozdzielne, bo jest jednym, spójnią życia. W monstruarium Zagłady, którą nazywam Wyniszczeniem, rozbrzmiewa cichy, a może niesłyszalny głos Felicji urodzonej pod żydowską Gwiazdą Dawida pod polskim niebem gwiazdzistym. I jest to piękny głos, który kruszy mury monstruarium.

Ile takich głosów zginęło bez wieści, ile takich głosów nie zaświadczyło? Felicja – w tej norze – jest teraz całą kulturą, to jest i całą tradycją. Jeśli przeżyje, głos tradycji wybrzmi i w naszym świecie. Nie jest to pewne. Ale żeby przeżyła jedna na tysiąc Felicji, musi spotkać „pana Piotra”, a potem przetrwać kołysana w norze przez ten cichy głos: „O szyby deszcz dzwoni, deszcz dzwoni jesienny...” W końcu napisać dwa dni po *Deszczu* wiersz wychylony już w zranioną, choć jeszcze tylko marzoną przyszłość... *Cierpienie*:

Kocham i tęsknię, przeżywam katusze,
Głowa opada, a walczyć wciąż muszę.
Los jest okrutny i zły.

Pień rozrywa bolesne wspomnienie,
Uciekło nawet przyszłości marzenie
Męczą mnie straszne sny.

Ja cierpieć będę przez życie całe,
Bo ranę wieczną ma serce małe
W oczach mam żalu łzy.²²

„Kocham i tęsknię, przeżywam katusze” brzmi tak samo autentycznie jak fraza tłumaczonego przez Staffa geniusza, Michelangelo Buonarrotiego: „Żyję dla grzechu, przeżywam swe zgony, / Życie mrze we mnie, a wina ma żywa / Dobro me z nieba, / Zło ze mnie wypływa, / Z woli mej, której władztwam pozbawiony”²³. To nie jest estetyzacja Holocaustu. W opowieści o Felicji Raszkin rytm jest przeciw dysrytmice rzezi, rym przeciw brzydocie zaszczucia, słowo przeciw bezmowie Wyniszczonych.

Erlkönig – Król Olch

Zagłada to czas w życiu Felicji, kiedy przeżywa ona inicjację. Wszyscy ukochani przepadają w wirze Wyniszczenia, także chłopak, z którym kocha się po raz pierwszy. Ocaleje Stefan, chłopiec, którego losy rzucą hen do Ameryki; z nim wiązała bohaterka plany na życie. Spotkają się potem szczęśliwie, ale już obcy, z własnymi rodzinami, po dziesiątkach lat. Równocześnie dziew-

²² F. Raszkin-Nowak, *Cierpienie*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 11.

²³ Zob. Michał Anioł Buonarroti, *Poezje*, przekład i wstęp L. Staff, Warszawa 1922.

czyna przeżywa intensywnie dojrzewanie intelektualne. Jak wszyscy, dorośleje w kilka miesięcy. Nieco inaczej niż większość, czyta wtedy zachłannie wszystko, co wpadnie w ręce: klasykę polską, niemiecką i światową. Dziewczyna czyta, ucieka w świat wymarzony, marzy z dna Holocaustu:

Teraz dzień mój wyglądał inaczej niż dawniej. Nie trzeba już było pracować w nocy. Po zajęciach domowych zostało jeszcze trochę czasu na lekturę i naukę. Książka podtrzymywała na duchu, dawała możliwość oderwania się od tego beznadziejnego życia. Pozwalała uciec w świat wzniosłych ideałów, ludzkich dążeń, fantazji i marzeń. Wprowadzała w nastrój wiary, że ten koszmar rzeczywistości minie, że przetrwamy i znowu zapanuje zwykły rytm życia i wrócą normy etyczno-moralne. Najwartościowsze, najpiękniejsze dzieła literatury światowej, przechodziły z rąk do rąk jak największe skarby. Były cenne jak chleb, bo można było przy nich zapomnieć o niedostatku.²⁴

Zarazem Nowak z dojrzałością wspomina dramatyczny skok świadomości, który był jej i rówieśników przeżyciem – postarzeni się w jednej chwili, a niekoniecznie wydorosłeli. Stali się starymi dziećmi, wciąż dziećmi, a już o wiedzy starców:

Spotykałam często grono najbliższych koleżanek i kolegów. Wpadaliśmy do siebie choćby na chwilę, aby się dowiedzieć „co słyhać”. Wymieniając książki i dzieląc się uwagami na ich temat, nie wspominaliśmy już szkolnych lat, stały się zbyt odległe, nierealne. O czym byśmy nie mówili, wracało się do najważniejszego tematu: niebezpieczeństwa wiszącego nad naszymi głowami. Odgrodzone murami i płotami getto, było wyobcowane i osamotnione, ale wewnątrz czuliśmy się związani wspólnotą losu. Lgnęliśmy do siebie instynktem młodości, wzajemna serdeczność miała chronić przed wrogością otaczającego świata. Relacje ludzi, którzy zbiegli z różnych miejscowości potwierdzały nasze przypuszczenia, że nie istnieją już skupiska żydowskie w okolicy Białegostoku.²⁵

W tym piekle trafia na romantyczną tradycję. Felicja czyta wszystko, a więc Sienkiewicza, Żeromskiego, Kiplinga, Flauberta, lecz pewien typ lektur marzycielskich, budzących imaginację kieruje ją ku romantyzmowi, który zaszczepiła jej – jako podstawę polskiej nowoczesnej tradycji literackiej – przedwojenna szkoła warszawska. Dopełnieniem polskiej romantyki staje się ta niemiecka. Tak, wiemy, nie tylko w białostockim getcie słuchano muzyki niemieckiej i czytano Goethego. Bywało jednak, że literatura i sztuka narodu nazistów były wykluczane, odrzucane. Felicja Raszkin c z y t a w i e l k ą l i t e r a t u r ę n i e m i e c k ą w b r e w w s z y s t k i e m u . J e s t t o j e j p r o t e s t p r e c i e w k o z b r u k a n i u n i e m c z y z n y , s t a j ą c e j s i ę n a j e j o c z a c h c z ę ś c i ą m o n s t r u a r i u m W y n i s z c z e n i a . T a k t o u j m u j e :

²⁴ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 80.

²⁵ Tamże, s. 102.

Dla mnie spotkania z panią Reginą [nauczycielka niemieckiego] były namiastką szkoły, której mi ogromnie brakowało. Nie chciałam pogodzić się z losem prostej robotnicy. Przeciwstawiałyśmy się dźwiękom niemieckiej mowy, którą znałyśmy z codzienności w jej najgorszym, strasznym brzmieniu, tym słowom: „raus”, „schneller”, „verfluchte Jude”. Szukałyśmy piękna w tym samym języku, lecz jakże inaczej brzmiącym w rymach i rymach Schillera, Goethego czy Heinego:

Ich weiss nicht was soll es bedeuten
das ich so traurig bin.
Ein Märchen aus alten Zeiten
es kommt mir nicht aus dem Sinn...²⁶

Uciekałam myślami od rzeczywistości do świata baśni. Do jasnowłosej Lorelei, która grzebieniem z gwiazd czesała swoje sploty i pieśnią uwodziła rybaków, a ci, zasłuchani, tonęli w falach Renu.

Poznawałam kulturę niemiecką, nie hitlerowskich „Kulturträgerów”, ale tę prawdziwą, która stworzyła wielkie dzieła. To podtrzymywało wiarę, że nie zniszczy jej czas barbarzyństwa. Zniknie w końcu, jak zły sen.²⁷

Dziewczyzna nie ma jeszcze przyzwyczajęń czytelnicznych. Warunki na to nie pozwalają – czyta się wszystko, co wpadnie w rękę. Ale jej wybór romantyzmu niemieckiego w tym momencie Wyniszczenia jest świadomy, jest przywołaniem Wielkiego Kulturowego Cytatu Romantyzmu z głębi kultury, która się na romantyzm powołując, wydaje antykulturalny posiew barbarzyństwa.

Z uporem i pasją wraca Felicja do niemieckiego romantyzmu, mówiąc: to nie wy, nie wy, Goethe, Schiller, Heine, twórcy to piekło – czy jesteście tradycją i kulturą, którą ci sami Niemcy dziś zarzynają, perfidnie mordując takich współobywateli republiki tradycji literackiej, jak polscy Żydzi, jak Felicja Raszkin. Pokazuje w ten sposób, chcąc nie chcąc, że oprawcy i zgładzeni należą do tego samego kręgu tradycji – ale należą inaczej. Naziści przez wynaturzenie tradycji. Oprawcy przez jej potwierdzenie.

W „jakiś” niesamowity sposób ta Żydówka i Polka z Warszawy i Białegostoku staje się strażniczką najwyższych wartości kultury. Wszystko to jest ciche, bezradne, ale świadome, bo Felicja wie, przeciw komu i czemu czyta Goethego.

Tego Goethego, którego Niemcy czasów Hitlera wydają w ogromnych nakładach. Leży przede mną jeden z takich tomików, które uciekają lub mordo-

²⁶ Druga strofa wiersza Heinego *Lore-Ley* z 1824 roku, do którego muzykę napisał w 1837 roku Franciszek Liszt [utwór niezmiernie popularny w niemieckim kręgu kulturowym]; tu: strofa cytowana z pamięci, nieznacznie odbiegająca od oryginału.

²⁷ Tamże, s. 81. Zob. K. Cieśluk, *By się nie poddać woli okupanta*, „Białostoccy Żydzi”, T. 2, red. A. Cz. Dobroński, W. Monkiewicz, Białystok 1997, s. 132: „Przebywający w getcie ludzie muzyki urządzali w prywatnych mieszkaniach wieczory, podczas których wykonywano utwory Chopina, Liszta, Bacha, Beethovena i Mendellssona.”

wani przez Armię Czerwoną Niemcy z Prus Wschodnich pozostawili na poddaszu domów, w piwnicach – aforyzmy, mądrości Goethego²⁸. Z nadgryzionym przez szczury lub myszy grzbietem, co robił ten tomik z 1940 roku w strasznym świecie 1943 roku, gdy Felicja grała o życie z losem? Naiwne pytania, nieuprawnione? Co robi „biedny” Goethe w monstruarium Wyniszczenia? Ale tak już niedawno było. Kiedy wybuchła I Wojna Światowa, Niemcy sięgnęli po klasykę w celach propagandowych, podtrzymywania „niemieckiego ducha”.

Właściwie – jest to pytanie do szermierzy niemieckiego „przewyciężenia historii”, *Vergangenheitsbewältigung*, które dokonywało się w Niemczech w ostatniej dekadzie XX wieku²⁹. Jak wytłumaczyć ten skandal – naiwny? – Goethe i Szoah. Naziści szermujący romantyczną klasyką w imię barbarzyństwa. *Herrenvölk* i Goethe. W którymś fragmencie *Mojej gwiazdy* Felicja Nowak dostrzega nieprawdopodobny kontrast między rzekomym arystokratyzmem władców Białegostoku a ich zwierzęcością przebraną w pozor manieri:

Władzę z ramienia policji pełnił rezydent SA Eugen Dorsch. Podobno zachowywał się jak arystokrata, ale z perfidnie zimnym spokojem wydawał brutalne zarządzenia wobec Żydów. Hierarchia władzy nad nami była wielka i rozbudowana: wojskowa, cywilna, gestapo i SS. Zmieniali się też urzędnicy, ale od najmniejszego aż do gauleitera byli groźni i trzeba było ich się bać.³⁰

Goethe był z mordowanymi. Był z Felicją z domu Raszkin, potem po mężu Nowak. Żydowska dziewczynka z Polski wystawia Weimarczykowi nie tyle świadectwo moralności, ile wielkości. Bo w tej sytuacji schronienie znalazła w Gothem i Mickiewiczu, w Schillerze i Heinem, ale i w Staffie czy Żeromskim. Schroniła się w domku tradycji, jak na poddaszu stajni pana Piotra. Koniec dygresji.

Jeszcze w Warszawie dziewczę poznało *Króla Olch* Goethego. Uczy się niemieckiego w szkole i – tak! – uczyć się będzie w getcie. Tuż przed wojną zauroczona „uciekinierem z Gdańska – Alexem Hubermanem, krewnym znanego skrzypka Bronisława Hubermana”³¹ uczy się na pamięć wiersza, który takie odcisnął piętno na wyobraźni Brunona Schulza, autora *Sklepów cynamonowych*. Felicja nic o Schulzu wiedzieć nie może. Za młoda, zbyt niedojrzała:

²⁸ Mieszkańcy Warmii i Mazur znają dobrze dramatyczne losy książek pozostawionych przez wschodniopruskich Niemców – książek palonych, porzuconych, zalegających strychy i piwnice.

²⁹ Zob. znakomity artykuł niemieckiego autora, demaskujący też strategię wpisywania się w „przewyciężenie historii” u Szczypiorskiego: Dirk Uffelmann, *Wątek żydowski w literaturze polskiej wobec niemieckiego adresata*, w: *Pisarze polsko-żydowsy XX wieku. Przybliżenia*, red. M. Dąbrowski, A. Molisak, Warszawa 2006.

³⁰ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 82.

³¹ Tamże, s. 38.

Pomagałam mu w polskim, a on sprawdzał moje wypracowania z niemieckiego. Czasem prosiłam, aby mówił do mnie po niemiecku i wsłuchiwałam się w jego ładnie brzmiący głos i bezbłędną dykcję.

Recytował „Króla Olch” Goethego i powtarzałam za nim:
 Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
 Es ist der Vater mit seinem Kind;
 Er hat den Knaben wohl in dem Arm,
 Er fasst ihn sicher, er halt ihn warm.

Ta przyjaźń była dla obu stron bardzo interesująca, rozszerzała wiadomości o świecie. Rodzice nie sprzeciwiali się naszym długim spacerom. Wybieraliśmy się też razem do kina.³²

Jeszcze też nie wie, że *Król Olch* i Goethe odegrają w jej życiu rolę znaczącą. Tymczasem w proteście przeciw gęstniejącemu nad Europą złu dzieci „na zakończenie roku szkolnego” grają sztukę. Znów w centrum Goethe! –

Na zakończenie roku szkolnego zaprosiłam Alexa na przedstawienie, które odbyło się w teatrze „Ateneum”. Pilnie przygotowaliśmy się cały rok, a pracy było moc. Wzięliśmy na siebie nie lada zadanie. Była to przeróbka poematu Goethego *Lis Przechera* z muzyką i śpiewami. Byłam pająkiem w tanecznej, niemej roli, bardzo dla mnie odpowiedniej. Czarny gładki kostium z trykotu oblegał moją figurę, srebrny sznur owijał ręce i nogi. Na głowie miałam czarną czapkę-pilotkę, twarz zakrytą tiulem. Oczy zrobione z cekinów błyszcząły niespokojnie. Czarny potworek, chcący swoimi mackami omotać ofiarę. Chyba pierwszą był Alex. Dostałam od niego kwiaty.

Główny bohater przedstawienia, Lis Przechera, wypadł świetnie, grała go bardzo zdolna koleżanka ze starszej klasy.

Podobno Stefan Jaracz, znakomity aktor, był obecny na przedstawieniu i wyraził uznanie, zapanowała więc radość i duma. Wybór sztuki nie był przypadkowy. Odczuwałyśmy, że jest to wyzwanie złu, sztuka brzmiała aktualnie. Lis Przechera swoją chytryścią chciał wszystkich oszukać, ale w końcu przegrał. Zwyciężyły zjednoczone zwierzęta i radosna pieśń ogłosiła sprawiedliwość.³³

Już po zagładzie getta białostockiego, potem Małego Getta, skryta w stajni pana Piotra mała-duża Felicja, dziewczyna czy może już kobieta, pisze – jak byśmy, sięgając do tradycji i Żydów, i nie-Żydów, rzekli – *de profundis*, ze starotestamentowej otchłani: „Teraz byłam sama. Sama ze swoją rozpaczą. Otaczająca mnie ciemność nastrojała do ujmowania myśli w strofy wierszy”³⁴. Jest to ciemność psychologiczna, ale i ciemność historii. Ciemność fizyczna,

³² F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 38.

³³ Tamże, s. 38-39.

³⁴ Tamże, s. 162. Zob. o ciemności jako motywie literatury Zagłady: A. Morawiec, *Dwie noce w Auschwitzu. „Biała noc” Juliusza Kydryńskiego i „Apel” Jerzego Andrzejewskiego*, w: *Noc. Symbol – Temat – Metafora*, t. II: *Noce polskie, noce niemieckie*, red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajko, Białystok 2012.

otaczający Felicję mrok poddasza, które ratuje-więzi jej ciało. Ciemność myśli. Ciemność ontologiczna – bo czym jest ten monstrualny świat, który zapędził Felicję na poddasze stajni chłopa z Podlasia, dziewczynkę, która nie powinna już żyć. Tak chcą Niemcy, naród Goethego. I niektórzy Polacy, naród Mickiewicza. Ciemność.

W końcu ratują Felicję, co opisuje ona na przekór stereotypom łatwych powojennych sądów, i ten Niemiec Goethe, i ten chłop z narodu autora *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, ksiąg pisanych „żydowską”, biblijną prozą. Jest w tym coś niesamowitego. Felicja Raszkin-Nowak w kryjówce, jak dziecko, które nie dokończyło edukacji, ale i jak świadoma odbiorczyni uczy się w proteście przeciw nieuctwu profanatorów kultury – Niemców współczesnych.

Uczy się dla siebie: „Siły fizyczne były potrzebne, abym mogła wspierać duchowe. Musiałam walczyć z czasem i konieczne było jakieś zajęcie dla rąk i umysłu”³⁵. Chcę przywołać w tym miejscu długi cytat, pokazujący efekt tych nauk, czyli przekład *Króla Olch* Goethego, dokonany przez Felicję Raszkin na poddaszu drewnianej szopy, w towarzystwie zwierząt, w otuleniu z siana, z użyciem drobin światła, które prześwitywało przez dach. Taki to Goethe XX-wieczny! Oświecenie. Romantyzm. Tradycja:

Kto pędzi nocą, gdy szumi wiatr?
To ojciec przed sobą ma drogi szmat.
Ogrzewa syna i tuli do łona,
spogląda w twarzyczkę, co dziś strapiona.
– Czemu tak trwożny wzrok jest twój?
– Czy widzisz Olch Króla, ojcze mój,
Króla w koronie, co ogon ma? –

– Synku kochany, to tylko mgła.
Dziecino droga, ty ze mną dąż,
znam dużo zabaw, choć jestem mąż.
Na brzegu u nas są barwne kwiaty,
a stara matka ma złote szaty.

– Ojczulku, ojczulku, czy słyszysz ty
co Król Olchowy przyrzeka mi?

– Spokojnie synku, tylko bez lęku,
to szumią gałęzie w wiatrowym jęku.
Czy chcesz chłopczyno ze mną spieszyć,
córeczki również będą się cieszyć.
Korowód zrobią córki moje,
bo tańców, pieśni znają roje.

³⁵ Tamże, s. 160.

– Ojczulku, czy widzisz ten kąt ponury,
tam siedzą księżniczki, Olchowe córy.

– Mój synku, mój synku, ja widzę dokładnie,
to stare wierzby widnieją niezgrabnie.
Ja kocham ciebie, twa postać jest miła
pójdź ze mną sam, bo wezmę cię siłą.

– Ojczulku, ojczulku, Król objął mnie
i coś przykrego uczynić chce. –
Ojciec się przeląkł, pędzi, nie staje,
A synek cichutko jęki wydaje.
Zmęczony przybył, już późna godzina,
W ramionach trzyma martwego syna.³⁶

20.05.1944 tłumaczenie z niemieckiego *Erlkönig* – J. W. Goethe

Romantyzm polski, o czym na Zachodzie się nie wie, ot, po prostu nie wie, bo kto by tam wśród „panów” kultury interesował się Polakami, Żydami, Ukraińcami, Białorusinami, otóż był on genetycznie związany silnie z kulturą niemiecką³⁷. Dziwne to było czerpanie z niemieckiego zasobu, gdyż polscy poeci romantyczni jako romantycznych protoplastów potraktowali ludzi wyrosłych z ducha dojrzałego niemieckiego Oświecenia: Goethego, Schillera, a nawet Herdera. Mniej działała w Polsce – po rozbiorach kraju – magia romantyzmu ironicznego, baśniowego, estetycznie buntowniczego spod znaku kręgu jenajskiego, Tiecka, Schległów, Wackenrodera, Bonawentury³⁸. Polscy intelektualiści pojąć nie mogli, jak naród Goethego posyła do Oświęcimia i Sachsenhausen profesorów literatury? I też czytano Niemców, choć – co paradoksem jest – w warunkach nieco większej niż ta, którą ma skryta na poddaszu Felicja, swobody, z większą nieufnością i przenikliwością przepatrywano *Fausta* Goethego czy książki Nietzschego³⁹. Już nie było bezkrytycyzmu, germanofilii. *Faust* budzi grozę.

Felicja tłumaczy *Króla Olch*, arcydzieło. Zostawiam translatołogom rozbiór przekładu. Co ten wiersz mówi do autorki? Pierwsza rzecz: dokonuje

³⁶ F. Raszkin-Nowak, *Król Olch*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 20-21.

³⁷ Por. M. Kopij, *Polski przełom romantyczny i transfer niemieckich idei wczesnoromantycznych*; J. Winiarski, *Zanim rozgorzały spory o poezję romantyczną. Polscy tłumacze nad głębią „Nurka” Friedricha Schillera*, w: *Noc. Symbol – Temat – Metafora*, t. I: *Wokół „Straży nocnych” Bonawentury*, Białystok 2011.

³⁸ Choć, oczywiście, interesowano się Schległami, ale niczego nie wiedziano o *Strażach nocnych* Bonawentury, incydentalnie zaglązano do prac Ludwiga Tiecka z jego ironicznego okresu.

³⁹ Patrz: W Próchnicki, *Władza demonów*; S. Krzemień-Ojak, *Goethe, Faust i Vincenz*; C. Baldyga, *Samotność faustyczna bohaterów prozy Tadeusza Różewicza*, w: *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, Białystok 23-26 października 1997 r.*, t. 2, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2001.

przekładu z niemieckiego na polski; z jednego na drugi język ojczysty. Bo niemczyznę dziewczynka adoptuje, ocala, chroni. Z niemieckiego na polski – w tej sytuacji! To nie jest zwykłe zabijanie nudy. W balladzie znajdujemy odwrócenie sytuacji, którą dopiero co przeżywała dziewczynka: ojca wywleczono z domu razem z 5 tysiącami mężczyzn z Białegostoku, pytając tylko o jedno „Jude?”. Przepadł. Został rozstrzelany niemal natychmiast w Pietraszach pod Białymstokiem. Felicja przeżywa rozstanie z ojcem, pozostawienie matki na śmierć w Małym Getcie.

Ten wiersz o ojcu, który wiezie umierającego synka, jest narracją o niej, dziewczynce, która wolałaby umrzeć otulona ramionami ojca i matki, niż tkwić tu, tlić się życiem ofiary. W tym wierszu jest też śmierć – jako próg, który przekracza się bezszelestnie: „Zmęczony przybył, już późna godzina. / W ramionach trzymał martwego syna”. Romantyzm niemiecki i polski bardziej niż wszystkie inne są sztuką nocy, opowieścią o nocy. Dla Niemców jest to noc poznawcza, dla Polaków noc historii. Obie spletają się w horrendum śmierci. Śmierć. Kiedy się ma 19 lat, jest ona nade wszystko niepojęta. W sytuacji Felicji Raszkin jest: zniknięciem Rodziców i stosem martwych ciał Żydów, które dziewczynka ogląda w getcie:

W chwili gdy wychodziliśmy, przejeżdżały konne platformy naładowane trupami. Bezładne ciała leżały jedne na drugich, zwisały nogi i ręce, objając się o opony kół. Przodem szedł Niemiec, za wozem dwóch żydowskich policjantów ze spuszczoneymi głowami Największe wrażenie wywarł na mnie starzec, siedzący pośród tych trupów. Chudy, o bladej, kamiennej twarzy z siwą długą brodą, wydawał się zupełnie obojętny. Patrzył gdzieś w dal, może już w zaświaty.⁴⁰

Tak mieliby zginąć Rodzice? *Król Olch* jest, sędzę, zapisem pocieszenia, wizją śmierci, która przychodzi cicho i szybko. Niedostrzegalnie. Przychodzi i przeprowadza ze świata ojcowsko-synowskiej i rodzicielsko-dziewczęcej miłości, czułości, opiekuńczości. Na miłość brak słów. Na śmierć brak ich jeszcze bardziej. Na Wyniszczenie nie ma słów. Jest Tradycja, kultura, literatura, które w tym momencie stają się dla Felicji, choć to trudne do pojęcia, razem:

- Ideałem sztuki, arcyliteraturą, poezją najczystsza.
- Nie-sztuką, nie-literaturą, nie-liryką.

To możliwe, bo słowa *Króla-Olch*, a raczej to wszystko, co dzieje się między oryginałem *Erkönig* a przekładem *Króla Olch*, jest głosem Felicji Raszkin. Nawet nie jej „własnym”, tylko po prostu jej. To ona tak mówi. Chce powiedzieć Goethego po polsku, po żydowsku, po... Nie „po”! Słowa przekładu to jej rozumienie nocy, śmierci, rozstania. Jej trwoga ostateczna, męstwo bycia,

⁴⁰ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 124.

pokonywanie tragizmu. Mówi nie jak Goethe, ani Goethem. Uwewnętrznia ją ten wiersz, chroni się w nim i ocala. Słowo ją obejmuje, by mogła zrozumieć. Że jej rodzice, że ona przechodzą na Tamtą Stronę nocy, gdzie Król Olch. Kimkolwiek, czymkolwiek jest. Do Felicji w szacie nocy przybywa On, Bóg. Do Niego modli się jak Żydówka (tę żydowskość pojęła sercem w getcie) i jak Polka (tę polskość wchłonęła w szkole). I jak kobieta, córka:

Panie Wszchemogący!
Ja robak grzeszący
skroń swoją podnoszę,
dłoń do Ciebie – wznoszę,
o litość błagam.

Ja, grzesznica świata.
Pieśń do Ciebie wzlata.
odpuść winy moje,
miłosierdzie Swoje
mi okaż.

Głęboka moja wiara,
że się skończy kara.
Polski ład miłujesz,
Ojczyznę zbudujesz
na wieki.

W szczęśliwą godzinę
pieśń znowu popłynie,
do Niebios wzięci,
błękity oświeci
Tyś jest Wielki!⁴¹

Oglądana z tego horyzontu śmierć jest już czymś innym, jednym... z ziaren nadziei. Goethe nie wyjaśnia, dlaczego Niemcy są głównie straszni, niektórzy Polacy zachowują się potwornie, a niektórzy żydowscy policjanci kradną i zdradzają. Na poziomie racjonalnych roztrząsań sytuacji Felicja żyje w chaosie: skąd zło wyznawców Chrystusa? W ogóle: zło ludzi? Czyta „Historię Żywotów Wszystkich Świętych”, by postawić pytania:

Chrystus mówił o Miłości do bliźniego, Dobroci i Równości, ale co zostało z tych nauk? Ilu ludzi postępowało zgodnie z głoszonymi przez Niego naukami? Jak mogło dojść do tych wszystkich zbrodni, nie znanych dotąd w dziejach ludzkości, do mordów i komór gazowych, do zamiaru wymordowania całego narodu? Zbrodniarze byli przecież chrześcijanami i na swoich pasach nosili napis „Gott mit uns”⁴²

⁴¹ F. Raszkin-Nowak, *Modlitwa*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 9.

⁴² F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 164.

Ci, którzy uratowali Felicję, chłopci spod Białegostoku, już po wojnie nie godzili się na ujawnianie własnych nazwisk. Ze strachu przed tymi chłopcami, którzy w ich czcigodnym zachowaniu widzieliby – co? Strach pytać. Co się z ludźmi wtedy działo! To musi wystarczyć za wszystko.

Felicja wybiera najprostsze: czyta, tłumaczy Goethego, pisze wiersze, pamiętnik (spłonął), modli się wierszem. Nie rozumie tego, czego zrozumieć nie może nikt. Nie ocenia, nie rzuca słów na wiatr.

W sytuacji, kiedy w każdej chwili z ofiary zaszczucia może stać się ofiarą zdrady lub rewizji, zdobywa się na heroizm, który ją ocali duchowo: uczy się niemieckiego, przekłada balladę *Erlkönig* i, co wstrząsa mną, sięga po wiersze polskich poetów, którzy znaczeń Nocy uczyli się od Goethego i Schillera.

Es ist der Vater mit seinem Kind.

„Oda do młodości”

Pośród liryków pisanych na poddaszu stajni jest *Oda do Młodości* Felicji Raszkin-Nowak. Ze szkolnej edukacji w polskiej szkole wyniosła poetka pamięć *Ody do młodości* Adama Mickiewicza. To jeden z najważniejszych wierszy polskich – manifest romantyzmu, siły młodości jako kosmicznej mocy, pisany przez 20-letniego Mickiewicza⁴³. Klasycystyczna *Oda* ma tu treść rodem z XVIII wieku, ale ostateczną wymowę już romantyczną. I ona powstała z inspiracji oświeconych Niemców! Historia tego utworu w polskiej kulturze to jego walka z innym tekstem Mickiewicza – balladą *Romantyczność*. Ostatecznie w szkołach wygrała *Oda do młodości* – manifest życia, postępowy, nadający się do dydaktycznego wykładu. W balladzie raził bohater – młoda, „oszalała” z miłości dziewczyna, która rozmawia z duchem zmarłego kochanka⁴⁴.

Felicja Raszkin „jest” dziewczynką z *Romantyczności*, która w wierszach rozmawia z już duchami Rodziców: „Matus, ja Ciebie kocham” (w dzień urodzin Matki) lub „Pamiętam, kiedy Tata / brał mnie na swe kolana, / a Jego twarz kochana / znów się wesoło śmiała / i bajki mówiła różne” (*Bajki dzieciństwa*)⁴⁵. Nie ma w polszczyźnie słów napełnionych większą miłością-tęsknotą niż te zdrobnienia dziewczyny żydowskiej, czyste i piękne, z jej wierszy: Matus, Tata. Ale oni są już duchami ukochanych.

A sytuacja z *Romantyczności* – rozpamiętywanie straty – nie ocali dziewczyny. Dlatego sięga ona pamięcią po Mickiewiczowską *Ode...*, pełną werwy, witalności. Żydowskiego pochodzenia wielki badacz polskiego romantyzmu,

⁴³ Zob. A. Witkowska, *Romantyzm*, Warszawa 1984.

⁴⁴ Zob. J. Ławski, *Wojna ody z balladą. Przypadek Adama Mickiewicza*, w: *Romantyczne repetycje i powroty*, red. A. Czajkowska i A. Żywiołek, Częstochowa 2011.

⁴⁵ F. Raszkin-Nowak, *Bajki dzieciństwa*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 18.

Juliusz Kleiner, nazwał ten utwór „poematem wysiłku mięśniowego”⁴⁶, tak wielką promieniuje siłą! Oskarżany o antysemickie sympatie, mądry Ignacy Chrzanowski, widział w *Odzie* z ducha Friedricha Schillera zrodzony, ale oryginalny „talizman wiekuiestej młodości”: „Ten zaś entuzjazm cudotwórczy *Ody* jest entuzjazmem m ł o d o ś c i, toteż nie starych, tylko młodych wzywa Mickiewicz do pchnięcia świata na nowe tory. To także nowa nuta poezji polskiej”⁴⁷.

Młodość! Przemiana świata... Pierwotną wersję *Ody*, to jest wiersz *Do Młodości* Mickiewicza poprzedza motto z Schillera: *Und die alten Formen stürzen ein!*⁴⁸. Tymczasem młodość w osobie Felicji Raszkin siedzi w stodole, wokół jatka Wyniszczenia, ze starych form świata nie zostało nic. Dziewczyna pisze *Odę do młodości*. Swoją, własną, intymną:

Młodości, wzmocnij me serce,
spraw bym w niewoli udręce
duszę wciąż hartowała
lęku w cierpieniach nie znała.
Wzmocnij me serce!

Młodości tyś jest mocą,
spraw niech się myślę me złocą,
niech prawdy usłyszę głos.
O lepszy walczyć chcę los.
Tyś jest mocą!

Młodości dodaj mi sił.
Orzeł do góry się wzbił,
ja go dogonić muszę,
błękitny niebios poruszę.
Dodaj mi sił!⁴⁹

Z inspiracji ogromnego pierwowzoru Mickiewicza powstaje maleńki kamyk liryki, esencjonalny, spisany 24 marca 1944 roku. Wyzwolenie jest bliżej. Ale może w ogóle nie nadejść. Trzeba sił. Autorka jest tu w naturalny sposób adresatką apostrof do młodości. Mogłaby wołać: ty, moja młodości, „wzmocnij me serce”. Ale u Mickiewicza skala jest inna: kosmos, ludzkość, przemiana, jakaś kosmochachia młodości i „płazu w skorupie”, dnia i nocy. Jest u Mickiewicza osobista perspektywa poety-kapłana („Młodości / dodaj mi skrzydła!”), ale i zbiorowa,

⁴⁶ J. Kleiner, Mickiewicz, t. I: *Dzieje Gustawa*, wyd. 2, Lublin 1948, s. 29: „poemat wysiłku ideowego, mięśniowego i głosowego”.

⁴⁷ I. Chrzanowski, *Chleb macierzysty „Ody do młodości”*, Warszawa – Lublin – Łódź – Poznań 1920, s. 54.

⁴⁸ A. Mickiewicz, *Do Młodości*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, pod red. K. Górskiego, T. I: *Wiersze 1817–1824*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk MCMLXXI, s. 89.

⁴⁹ F. Raszkin-Nowak, *Oda do młodości*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 10.

braterska, męska („Razem młodzi przyjaciele!...”). Felicja wydobywa z monumentalnej *Ody do młodości* Mickiewicza intymny, liryczny pisk-prośbę, jęk-nadzieję, głos, który więźnie w gardle, więc rozlewa się rytmem w 15 wersach.

Jeśli Mickiewicz romantyzował klasycystyczną odę, to Raszkin ją liryzowała i tragizowała. Serce, niewoli udręka, dusza, lęk w cierpieniach – to jej duchowe monstruarium Wyniszczenia. Drugi biegun to czysty apel, jakby modlitwa do siebie samej o to, by wytrzymać! „Wzmocnij me serce!”, „spraw abym... dusze hartowała”, „lęku... nie znała”, „wzmocnij me serce!”, „niech się myśli me złocą, niech prawdy usłyszę głos, o lepszy walczyć chcę los”, „dodaj mi sił!”, „ja go [orła] dogonić muszę, błękitny niebios poruszę” – to są czyste błagania-marzenia Felicji. W piekle zaszczucia niewiele jest pewników: młodość, serce, moc młodości, siła. „Dodaj mi sił!” – kwintesencja pragnienia.

Powinienem teraz – jak czynią to historycy literatury (z którymi nie jestem spokrewniony) – objaśnić „intertekstualizm” wiersza, siłę tradycji literackiej, pokazać przemianę motywów (tu orzeł, tam orzeł...) ⁵⁰, ukazać prostotę i poetycką lichotę wiersza Raszkin. Niczego takiego nie uczynię.

Przez dwadzieścia pięć lat czytania polskich i światowych klasyków romantyzmu, pisania o nich, nie spotkałem nigdy czegoś tak czystego i poruszającego jak romantyczne wiersze Felicji Raszkin. Żadne poświadczenie roli tradycji XIX wieku nie ujęło mnie tak i emocjonalnie, i... estetycznie. To nie są słabe wiersze. Słabe – dlaczego? To są wiersze świetne dzięki swej niezgrabności. Tysiące zgrabnych wierszy nie są w stanie wywołać we mnie takiego odzewu jak „niezgrabne” wiersze poetki z poddasza.

Powiecie: porusza Cię sytuacja, jakich tysiące w epoce Holocaustu! Ale właśnie porusza. Porusza, bo człowiek i świat należą do tego, co jest dziełem sztuki. Felicja nie planowała >tworzenia dzieł sztuki<, nie zamyśliła gier intertekstualnych, nie określiła adresata, ba, nawet nie mogła o nim marzyć. Jej pamiętnik poszedł w ogień, gdy żandarmi przeszukiwali wieś, gdzie się kryła. A jednak jest w tych wierszach wartość i estetyczna, i ponadestetyczna: naturalność – czystość – piękno, przysługujące słowu w rzadkich tylko wyjawach.

Dokonuje się tu proces wprost przeciwny do tego, jaki uruchamia intertekstualna gra: autorka sięga po cudzy tekst nie po to, by z nim „grać”, ale dlatego, że tylko tym tekstem może wyrazić sytuację liryczną. Nawet zużyte słowa, oklepane frazy w tym procesie deintertekstualizacji nabierają głębi, autentyczności i świeżości. Oczywiście, przyporządkowanie gatunkowe, estetyka, frazy, symbole – to wszystko jest. Ale w innej roli – ponad pisaniem jako grą,

⁵⁰ O Mickiewiczowskiej *Ody do młodości* zob. Z. Kępiński, *Mickiewicz hermetyczny*, Warszawa 1980; S. Zabierowski, *Między poetyką a polityką. Odbiór „Ody do młodości” w latach 1820–1970*, Katowice 1976.

a nawet jako uprawianiem sztuki. Jest tu оголоzenie słowa, jego oczyszczenie – i ocalenie!

To wszystko ma sens ponad- czy nadestetyczny jako tekst z epoki Holocaustu, to prawda. Lecz z tą epoką i z tą próbą tradycji musimy i, *nolens volens*, chcemy żyć. I właśnie wtedy okazuje się, że dzięki Felicji Nowak to wszystko – świat i życie – ma sens. A przede wszystkim, że Goethe, Schiller, Mickiewicz, Staff..., że to jest to, co się ostaje. *Traditio*.

W 1917 roku inna polska dziewczyna, gorąca patriotka i społeczniczka, umierała w wieku 26 lat na chorobę nerek. Umierała powoli i świadomie – w przeddzień odzyskania wolności przez kraj, który szczerze kochała. Została po niej jedna, do szczytu zapomniana książka: Krystyna Chełmicka-Iwańska, *Miłości na chwałę czy w ofierze. Wydanie pośmiertne*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1917. Książkę poprzedza wstęp o wymownym tytule *Śmierci nie ma*. Są w nim zdania wstrząsające autentyzmem: „Śmierci nie ma... To mówię ja, od czary życia losu wyrokiem odtrącona, na śmierć młodą skazana nieuchronnie. Kocham życie i kocham piękno”⁵¹. I gest ostatni: „Kocham piękno życia i nad grobem stojąc życiu i pięknu błogosławię. Niech żyje życie i niech świeci słońce!”⁵². Oda do życia i młodości...

Prawda słowa przynależy tekstom w różnym stopniu. Co zdumiewające, *Odzie do młodości* Felicji Raszkin przysługuje ona w stopniu absolutnym. To jest tradycja. Której nie zetrze Wyniszczenie. To, co się ostaje. Język serca. Drobinę przenikliwego piękna. Gwiazda poezji. Jedna z *Moich gwiazd* Felicji Raszkin-Nowak.

Powinności serca

Książka *Moja gwiazda* Felicji Nowak ma dedykację: „Pamięci Tych – którzy dali mi życie i Tych – którzy je ocalili”. Napisana została pięćdziesiąt lat „od wybuchu II Wojny Światowej” w Kopenhadze, wydana w 1991 roku w Białymstoku. Książkę zawdzięczamy, co autorka z uznaniem obwieszcza, znakomitej pasji historycznej dziennikarza Tomasza Wiśniewskiego:

W tym też roku [1987] przysłano mi wycinki z białostockiej gazety „Kurier Podlaski”, w której ten sam autor prowadził rubrykę pt „Kartki z Atlantydy” poświęconą sylwetkom Żydów związanych z Białymstokiem. Ku mojemu zdziwieniu odnalazłam skrótowny opis moich wojennych przeżyć w tym mieście i trzy wiersze. Tomasz Wiśniewski powołał się na odnalezione materiały z archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego pod Nr. 6555.

⁵¹ K. Chełmicka-Iwańska, *Śmierci nie ma*, w teźże, *Miłości na chwałę czy w ofierze*, Warszawa 1917, s. 12.

⁵² Tamże, s. 13.

Wzruszył mnie fakt, że po tylu latach ktoś natrafił na moje relacje. Powróciła myśl, czy nie powinnam szerzej opisać swoich przeżyć, wspomnieć szczęśliwe dzieciństwo i najbliższych.⁵³

Jak wszystko w tej świetnej prozie, więc i motywy opisanie wspomnień, są tu skromne i szczerze: utrwalić pamięć Rodziców, przeżycia własne i spłacić dług „niezwykłej szlachetności ludzi, którzy mimo terroru, zagrożenia utraty własnego życia, zachowali najwyższe wartości moralne”. Jest to książka obdarzona przez autorkę rzadkim rodzajem piękna mądrości i autentyzmu. Wspomnienia czyta się jakby były spisane tuż po wojnie. Język został w nich zredukowany do roli wyraziciela wspomnień i uczuć. Proste zdania i „obrazki” składają się na krótki (stron 200), lecz poruszający obraz życia i Wyniszczenia. Bo Nowak przedstawia najpierw życie przed Szoah (rozdziały: *Dzieciństwo, Szkoła, Uroki mundurka*), potem Wyniszczenie (*Wojna, Białystok z sierpem i młotem, W niemieckim Białymstoku, Turkot maszyn, W zamkniętym getcie, Akcja wysiedleńcza, Życie z wyrokiem śmierci*), ocalenie (*Polska dziewczyna, Moja gwiazda, Walka z czasem*), a potem jeszcze powrót do życia, właściwie dwa powroty (*Powrót do życia, Polityczne wstrząsy, Epilog*).

Felicja Nowak nie jest, oczywiście, naturšzczykiem, amatorem. Przez lata pracowała w Polskim Radio jako reżyser radiowy, asystowała reżyserom w polskich teatrach. Zna siłę słowa. Operuje nim oszczędnie, ale tak, że widzimy i słyszymy to, co się dzieje. I wierzymy jej. Minimalizm zastosowanych środków w *Mojej gwiazdzie* nie jest li tylko kwetią przypadku, to świadomy wybór a u t o r k i . Rytm wspomnień jest tu naturalny, pozbawiony sztucznych napięć, niepodrasowany jednak właściwymi prozie fabularnej przyspieszeniami i zwrotami akcji. To piękna opowieść. „Literatura”.

Od czasu gdy dziewczynka pisała w ukryciu wiersze, minęły dziesięciolecia. Niewątpliwie świadomym zabiegiem jest też nawiązanie w tytule do symboliki gwiazdy. Tomik ma znaczący tytuł: *Gwiazdy w mroku*, wspomnienia to *Moja gwiazda*. Czy powinniśmy tu nadpisywać erudycyjne konteksty: niebo gwiazdziste Kanta, tom *W mroku gwiazd* Tadeusza Micińskiego, *Gwiazdę Zbawienia* Franza Rosenzweiga, gwiazdy z astrologicznych kalendarzy, spadające gwiazdy Apokalipsy? Jako badacze – tak; jako czytelnicy – niekoniecznie.

Monstruarium malowane tu jest bez naddatku ekspresji. Autorka tak czule i poruszająco odmalowuje dzieciństwo warszawskie, że opisy wojny mogą być oszczędne. Każde z tych prostych zdań ma w sobie siłę uczuć. Dziwne, nigdzie nie ma nienawiści. Nie ma też osądów i wybaczenia. *Moją gwiazdę*

⁵³ F. Nowak, *Moja gwiazda*, s. 5.

powinien czytać każdy warszawski i białostocki uczeń jako lekturę. Nie czyta. Książka powinna być porządnie wydana: z przypisami, planem miasta, wstępem historyka i historyka literatury, bez błędów. Nie jest. *Moja gwiazda* i wiersze z tomu *Gwiazdy w mroku* powinny być wyczerpująco opracowane przez badaczy literatury i historiografów. Nie są.

Czy tym tekstem przysługuje piękno? Bezwzględnie. Piękno sztuki. Tak. Inne, swoiste, jedyne w swoim rodzaju piękno słów, które nie są tekstami literackimi, ale właśnie dlatego... są nimi w najwyższym stopniu. Uniewinniając literaturę z grzechu udawania, masek, sztampy. Tekstów, których autorzy sięgają po inne teksty – sprzed Holocaustu – by opowiedzieć dzieje Zagłady, są tysiące. Na ich nawet tle sposób, w jaki Goethe i Mickiewicz, Schiller i Staff towarzyszą życiu, skryciu, pisaniu Felicji jest jeden jedyny.

Nawet gdybyśmy w obliczu ludzkich zbrodni stracili wiarę w sens literatury i sztuki, kultury i tradycji, przeciw naszej rezygnacji świadczyć będą, ocalając ich sens, wiersze i pamiętnik Felicji Nowak. A właściwie... Felicji Raszkin, Felicji Raszkin-Nowak, bo i tak się autorka podpisuje na książkach. Jeśli nie przekonuję, czytajcie, spisane 10 kwietnia 1944 roku – na poddaszu stajni, gdzie przesiedziała 11 miesięcy za towarzyszy mając zwierzęta i samą siebie – jej *Bajki dzieciństwa*...

Minęło dzieciństwo moje,
daleko beztroskie lata,
lecz wspomnień miewam roje.
Pamiętam, kiedy Tata
brał mnie na swe kolana,
a Jego twarz kochana
znów się wesoło śmiała
i bajki mówił różne.
W nich elfy żyją skromne,
król córki miewa próżne,
Twardowski zerkał do mnie,
a w innej chochlik psoci,
lub chłopczyk chce łakoci,
by matka kłopot miała.

Gdzieś rycerz do brak kołacze,
rzeką syrena płynie,
Kopciuszek smutny płacze,
królowna z urody słynie,
lub straszne czarownice
uśpiły dwie dziewice,
bo znały zaklęć moc.

Te bajki nie nudziły.
Siedziałam zasłuchana
choć oczka się kleiły,
a Matusz zatroskana
łóżeczko moje słała.
Mówiła, abym miała
wesołe sny w tę noc.⁵⁴

Tradycja literacka – nudne zagadnienie. Tradycja – senne jakieś słowo w ogóle! Tradycja, czyli wszystko. Ale tu wokół trwa: Wyniszczenie. Więc: tradycja, czyli Nic! Nie. Nie ma u Felicji Raszkin-Nowak tradycji pojętej jako nieprzerwane tworzenie osadzone w rodzie; jak u Belli Szwarzman-Czarnoty:

Myslałam, że mój dom nie był ani zbyt udanym ani szczęśliwym. Okazało się jednak, że dał mi – a może nam, bo przecież mam siostrę – coś wyjątkowego w tej powojennej, pomarcowej Polsce. Tym darem była nieprzerwana tradycja, zachowana pamięć, zwyczaj język, niewypieranie się niczego ani nikogo, zachowanie imion i nazwisk. To był prawdziwy dom, przeniesiony przez lata wojny. Przetrwiał wstrząsy, Zagładę, zmiany adresów i ustroju.⁵⁵

Tego w *Mojej gwieździe* nie ma. Holocaust dopiero wyzwala w dziewczynie solidarność z żydowską tradycją⁵⁶. Ale – nie ma tu też tradycji jako zadania, brzemienia i misji. Czytam ostatnimi laty z niekłamanym zdziwieniem Abrahama Joshuę Heschela, który powiada: „Autentyczna wiara jest czymś więcej niż echem tradycji. Jest ona sytuacją twórczą, wydarzeniem”⁵⁷. Dziewczynka z poddasza wchodzi tymczasem w sytuację, w którą nikt, nigdzie, przenigdy nie wchodzi dobrowolnie. To żadna próba wiary etc. To mus: siedzieć w słomie, w oborze, stajni, ślepieć, słabnąć bez ćwiczeń. I tu się zdarza: wszystko. Co? Tego nie dopowiem.

I Warszawa, i Białystok są moimi miastami z wyboru. Do obu dorastałem przez ćwierćwiecze. Na oba po lekturze Felicji Raszkin-Nowak nie mogę już patrzeć jak kiedyś. (A przecież tyle czytałem tekstów o Szoa.) Nie zniechęciłem tych miejsc. Przeciwnie, bardziej je rozumiem, bardziej są moje. Ze zrozumienia tych śmierci...

⁵⁴ F. Raszkin-Nowak, *Bajki dzieciństwa*, w: *Gwiazdy w mroku*, s. 18.

⁵⁵ B. Szwarzman-Czarnota, *Znalazłam wczorajszy dzień. Moja osobista tradycja żydowska*, Kraków 2009, s. 5.

⁵⁶ Por. też: *Polskie gadanie*. Z Michałem Głowińskim rozmawia Teresa Torąńska, „Gazeta Wyborcza” 23 maja 2005, s. 5.

⁵⁷ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, wstęp S. Krajevska, Kraków 2008, s. 138. Tamże: jednakże posiadać wiarę to nie znaczy zamieszkiwać w cieniu starych idei wymyślonych przez proroków i mędrców, żyć z odziedziczonego zasobu doktryn i dogmatów. W dziedzinie ducha tylko pionier jest w stanie być dziedzicem. Ceną duchowego plagiatu jest utrata prawości; wywyższanie się jest zdradą siebie.”

Oplata nas sieć tradycji. Snujemy miliardy narracji jako jednostki, większe narracje jako narody i grupy, jedną opowieść jako ludzkość. Ani tej narracji, ani tradycji – listu do przyszłości, który podajemy sobie z rąk do rąk – nie jest w stanie zniszczyć Wyniszczenie. Jest ono nie-Tradycją, anti-Tradycją i nie-Językiem. Jest zimnym *wyniszczyć!* Nicość się nie ostaje. Ostaje się to, co jest: tradycja.

Dlatego dziewczynka z Białegostoku w kryjówce na poddaszu pisze wiersze słowami Goethego i Mickiewicza, które są jej własne.

Jej własne.

Katrin Stoll
(Warszawa)

SZYMON DATNER – HISTORYK BIAŁOSTOCKICH ŻYDÓW

*Perhaps the time has come not to slow
the pace of empirical study [of the Holocaust]
– this will always be worthwhile for without it
there is nothing to discuss – but to complement
the mass of archival work with greater reflection
on the reasons that brought this scholarship
into being in the first place.*

Dan Stone¹

Prolog

„Przywracanie pamięci o tekstach i ludziach jest jednym z zadań historyka”². Autorem tego zdania jest historyk Tomasz Szarota. Zgadzam się z tym stwierdzeniem. Pamięć i historia są dziedzinami ściśle ze sobą splecionymi³,

¹ „Być może nadszedł czas – nie by zwolnić tempo empirycznych studiów nad Holocaustem, bo te zawsze będą czymś cennym i bez nich nie byłoby tu o czym dyskutować – ale by uzupełnić je głębszą refleksją; przede wszystkim nad przyczynami, które powołały tę dyscyplinę do życia.” – Dan Stone, *Histories of the Holocaust*, New York 2010, s. 286.

² T. Szarota, „Gazeta Wyborcza”, 14.X.2011.

³ White pisze na ten temat: „Już tradycyjnie odróżniamy [...] przeszłość zapisaną w pamięci od przeszłości historycznej, gdzie ta ostatnia uznawana jest za efekt korekty lub poprawki – krytycznie skonstruowaną wersję lub alternatywę – tej pierwszej. Pamięć wymaga korekty w przypadkach, kiedy zawodzi, co do tego nie ma wątpliwości, ale wymaga ona korekty także wówczas, gdy obawy czy nadzieje powodują jej zniekształcenia i wywołują obrazy wydarzeń, które powinny lub mogły wystąpić, mogły bądź nie mogły mieć miejsca”. White jest przekonany, „że najważniejszym społecznym zadaniem historyka jest nie tyle ustalanie prawdziwej wersji przeszłych wydarzeń, ile pośredniczenie między tym, co naukowa relacja o przeszłości może nam zgodnie z prawdą o tej przeszłości powiedzieć, a tym, co pamięć, działając pod presją nakazów moralnych, domaga się, by o niej powiedzieć”. Zgadzam się z tym stwierdzeniem. H. White, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: Hayden White. *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2010, s. 32-38, tu: s. 35.

a wydarzenia z przeszłości trwają i działają w pamięci ludzi, którzy bezpośrednio ich doświadczyli. Ten mechanizm jest szczególnie widoczny w wypadku osób ocalałych z Holocaustu. Dla nich Holocaust nie jest przeszłością, lecz trwa w ich świadomości, wpływa na obecne życie we wszystkich jego wymiarach. Analizując działalność Szymona Datnera jako prekursora historiografii białostockich Żydów, nie wolno zapominać, że osobiście doświadczył on sytuacji i wydarzeń, o których pisał. Jego twórczość stanowi szczególnie splot osobistej pamięci i dążenia do wyrażenia doświadczeń zbiorowych – Datner łączy funkcję historyka i świadka.

Przed wojną Datner nie był profesjonalnym historykiem. Pracował jako nauczyciel – od 1922 do 1923 w męskim gimnazjum hebrajskim w Kielcach, od 1924 do 1928 w gimnazjum hebrajskim w Pińsku i w latach 1928–1941 w g i m n a z j u m h e b r a j s k i m w B i a ł y m s t o k u, gdzie nauczał sportu, muzyki i w niektórych klasach historii powszechnej⁴. W okresie niemieckiej okupacji Białegostoku przez dwa lata przebywał w getcie wraz ze swą żoną Różą oraz córkami Miriam i Shulamit.

Po pierwszych deportacjach tysięcy białostockich Żydów do Trebłinki i Auschwitz w lutym 1943 roku nabrał przekonania, że Niemcy zamierzają wymordować wszystkich Żydów i przyłączył się do organizacji bojowej, na czele której stała komunistka Judyta Nowogródzka, opowiadająca się za walką zbrojną z Niemcami w lasach. Datner po raz pierwszy opuścił getto w nocy 24 maja 1943 roku na czele uzbrojonych bojowników „Organizacji Judyty”. Grupa ta musiała jednak wrócić do getta⁵. 3 czerwca 1943 roku udało mu się wraz z innymi członkami „Organizacji Judyty” uciec z getta⁶. Po udanej

⁴ Por. Sz. Datner, *Moi nauczyciele (Szkic autobiograficzny)*, „Kalendarz Żydowski” 5748 (1987–1988), s. 120-129, tu: s. 128.

⁵ AŻIH 301/1280, Sz. Datner, *Nieudany wypad z ghetta*, 20.XII. 1945.

⁶ Do grupy, której pod wodzą Datnera udało się opuścić getto, dołączyło wkrótce potem ośmiu uzbrojonych członków „Organizacji Judyty”, którymi dowodził Chaim Chalef-Sokołowski. W 1944 roku doszło do połączenia oddziałów „Judyta” i „Forojs”. 9 IV 1944 roku żydowski „Forojs” przyłączył się w Dworzysku do radzieckiego oddziału partyzanckiego „Nikołaj”. Oddalony o 8 km od Supraśla Dworzysk leży w Puszczy Knyszyńskiej nad rzeką Sokołdą. W imieniu oddziału „Forojs” Datner (ps. „Talk”) nawiązał kontakt ze wsią, zamieszkiwaną przez niewielką liczbę katolickich i prawosławnych chłopów. Mieszkańcy informowali partyzantów o ruchach Wehrmachtu, niemieckiej żandarmerii, straży leśnej (*Forstschutz*) oraz „antypartyzantów”. Ponadto zaopatrywali ich w żywność i udzielali im schronienia. Według Datnera, bez wsparcia dworzyskich chłopów żaden z partyzantów należących do oddziału „Forojs” nie przetrwałby surowej zimy 1943/1944 roku. Por. Szymon Datner, *Szkice do studiów nad dziejami żydowskiego ruchu partyzanckiego w Okręgu Białostockim*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 73 (1970), s. 3-46, tu: s. 46. Pod koniec maja 1944 roku wszystkie oddziały partyzanckie operujące w okolicach Białegostoku przyłączyły się do brygady Kalinowskiego. Żydowski partyzanci zostali zgrupowani w oddziałach „Aleks-

ucieczce walczył w różnych oddziałach partyzanckich. Jego rodzina pozostała w getcie. Datner miał zamiar wrócić po żonę i córki⁷, jednak już nigdy ich nie zobaczył – zostały zamordowane przez Niemców.

Datner odczuwał egzystencjalną potrzebę opowiadania o Holocauście i zbrodniach Niemców w Polsce. Zaczął pisać o Zagładzie już w getcie. Na marginesach swego trzynomowego angielskiego wydania *David Copperfielda* prowadził w języku hebrajskim kronikę wydarzeń, która się niestety nie zachowała. Po ucieczce z getta kontynuował pisanie w lesie jako partyzant. Na początku lata 1944 roku prowadził archiwum partyzanckie, w którym zgromadził relacje towarzyszy partyzantów na temat zbrodni niemieckich i krótkie teksty o swoich doświadczeniach. Notował fakty i rozmowy: „Chłonałem wydarzenia, jakie działy się wokół mnie i w których w większej lub mniejszej mierze uczestniczyłem, rejestrowałem wydarzenia przeżywane przez innych. W czasach trudnych, w warunkach niezwykłych wzrastało przeświadczenie, że jest moim obowiązkiem, żeby po pewnych sprawach pozostał ślad, że trzeba przekazać je innym, że powinny przetrwać, gdy nas już nie stanie”⁸. Z tego okresu pochodzi pierwsze opowiadanie zatytułowane *Nocni grabarze*, a potem drugie – *Nazywam się Halinka*⁹. Tylko część archiwum partyzanckiego ocalała.

Teksty literackie Datnera, które powstały w latach 1944–1946, zostały – wraz z jego opowiadaniem z lat 60. i 80. – przepisane i uporządkowane, a tomowi nadano tytuł *Szkice partyzanckie i inne*. Wybrane opowiadania z tego cyklu ukazały się w „Naszym Głosie”, „Naszym Słowie” oraz „Kalendarzu Żydowskim”. Opowiadania zostały przygotowane do druku w latach osiemdziesiątych. W ich publikacji chciał pomóc pisarz Bogdan Wojdowski, który przesłał maszynopis do wydawnictwa. Do edycji jednak nie doszło¹⁰.

Poniższy artykuł poświęcony jest analizie części historiograficznych tekstów Szymona Datnera. Jego celem jest odpowiedź na następujące pytania: dla-

sander Matrosow” i „26 liet Oktiabria”. Datner walczył w tym ostatnim od wiosny do lipca 1944 roku. Oddziały „26 liet Oktiabria” i „Aleksander Matrosow” wchodziły w skład brygady Konstantina Kalinowskiego. Por. Sz. Datner, *Getto białostockie i jego podziemne archiwum*, w: *Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku*, red. J. Antoniewicz, J. Jok, t. 2, Białystok – Warszawa 1970, s. 93–112, tu: s. 94. Por. Sz. Datner, *Szkice do studiów...*, s. 33, 35, 45; AŻIH, Dział Kadr,teczki personalne, 80, Szymon Datner, *Życiorys*, 13 VI 1970 r., k. 14.

⁷ Sara Bender, *The Jews of Białystok during World War II and the Holocaust*, Waltham 2008, s. 226.

⁸ Sz. Datner, *Wymarsz*, „Nasz Głos. Dodatek do Folks-Sztyme”, 4 (317), 26 kwietnia 1969, s. 2. *Wymarsz* to zmieniona wersja tekstu pt. *Nieudany wypad z ghetta*. Por. AŻIH 301/1280.

⁹ Zob. Sz. Datner, *Nazywam się Halinka...*, „Nasz Głos. Dodatek do Folks-Sztyme”, 2 (315), 22 lutego 1969, s. 7. Zobacz też: K. Stoll, *Mowy pamięci Szymona Datnera: wczesne świadectwa białostoczanina ocalałego z Holocaustu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 3 (2012).

¹⁰ Po śmierci Wojdowskiego Helena Datner otrzymała teksty z powrotem. Por. wprowadzenie Heleny Datner do: Sz. Datner, *Opowiadania*, „Midrasz” 3 (155), 2010, s. 78–83, tu: s. 79.

czego Datner został kronikarzem i historykiem Zagłady białostockich Żydów? Czym charakteryzuje się jego wczesne i późniejsze piarstwo historyczne na ten temat? Te pytania chciałabym umieścić w kontekście teorii angielskiego filozofa Michaela Oakeshotta, według której istnieją dwie przeszłości: „przeszłość historyczna” i „przeszłość praktyczna”¹¹. Na czym polega zatem różnica między nimi?

Aby ją zrozumieć, należy uświadomić sobie, że nie mamy bezpośredniego dostępu do przeszłości, lecz poznajemy ją tylko przez materialne pozostałości, teksty źródłowe i historiograficzne. Każde z tych źródeł jest tylko fragmentaryczne. Każde stanowi tylko reprezentację przeszłości, której nie można identyfikować z „oryginałem”, czyli rzeczywistymi przeszłymi wydarzeniami. Zagadnieniem tym zajmuje się obszernie amerykański historyk i teoretyk kultury Hayden White. White przyczynił się do tak zwanego ‘zwrotu lingwistycznego’ w teorii historii. Wspomniana wyżej różnica pomiędzy reprezentacją przeszłości w opowieści historycznej a przeszłością jako taką stanowi istotę tego zwrotu¹². White podkreśla, „że *przeszłe* wydarzenia, procesy, instytucje, osoby i rzeczy wymknęły się już postrzeganiu i nie można ich bezpośrednio poznać w sposób, w jaki można postrzegać i poznawać byty istniejące aktualnie tu i teraz”¹³. Według White’a, przeszłość historyczna „składa się z odniesień do różnych aspektów tego, co minione, najpierw badanych, a później przedstawianych (czy reprezentowanych) za pośrednictwem różnych rodzajów piarstwa”¹⁴. Innymi słowy: istnieje różnica pomiędzy reprezentacją przeszłości w opowieści historycznej a przeszłością jako taką.

White wprowadza również związane z tym bardzo istotne rozróżnienie pomiędzy wydarzeniem a faktem. „Wydarzenia faktycznie mają miejsce. Z wydarzeń, które mają miejsce, tworzy się ‘fakty’, [czyli] twierdzenia o tych ‘wydarzeniach’. Jednak wydarzenia należą do porządku rzeczy, ‘fakty’ zaś do porządku języka. Fakty zatem, jak głosi sławne powiedzenie Barthes’a, są ‘tylko rzeczywistością lingwistyczną’. Wydarzenia mają miejsce, fakty są tworzone”¹⁵. Żyjąc tu i teraz, mamy dostęp zaledwie do faktów, czyli językowego przedstawienia *ex post* w narracji historycznej. Trzeba pamiętać, że narracje historyczne są tworzone w różny sposób.

¹¹ Michael Oakeshott, *On History and Other Essays*, Indianapolis 1999.

¹² White opisał relację między rzeczywistością historyczną, czyli przeszłością, oraz piarstwem historycznym i imaginatywnym (fikcją) i przyczynił się do przewyższenia przeświadczenia, że historia i literatura „pozostają względem siebie w opozycji i stanowią wykluczające się alternatywy.” H. White, *Przedmowa*, w: tegoż, *Proza historyczna*, red. E. Domańska, Kraków 2009, s. 9-18, tu: s. 13.

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 14.

¹⁵ White, *Przedmowa do wydania polskiego...*, s. 34-35.

Dan Stone, Sigrid Weigel, Hayden White i inni podkreślają, że Holocaust stanowi problem dla konwencjonalnej reprezentacji przeszłości¹⁶. W historiografii Holocaustu, zwłaszcza w pisarstwie historycznym, które oparte jest na pisemnych zapisach (oficjalnych lub prywatnych dokumentach) z czasu, gdy miało miejsce wydarzenie, dominują realistyczne reprezentacje. Często są one chronologiczne i spójne i mając na celu ukazanie tego, dlaczego i ‘co się naprawdę wydarzyło’. Z jednej strony taka faktograficzna i pozytywistyczna historiografia jest potrzebna, ponieważ jej autorzy produkują wiedzę o przeszłości. Z drugiej strony jednak tradycyjne koncepcje reprezentacji Holocaustu, jak podkreśla Dan Stone, „nieświadomie utrwalają sposoby myślenia, które są zamieszane w upadek modernistycznego projektu”¹⁷. Holocaust wskazuje zatem na porażkę tradycyjnego sposobu myślenia¹⁸.

Zgadzam się z twierdzeniem White’a, że Holocaust „jako ekstremalne, bezprecedensowe, modernistyczne wydarzenie wymaga specjalnej formy reprezentacji, wyjaśniania modeli i etycznego podejścia, którego nie może zapewnić konwencjonalna historiografia z jej trzymaniem się faktów i tylko faktów”¹⁹. Pytanie brzmi, czy twórczość Szymona Datnera spełnia te postulaty? Waga historycznych i literackich prac Datnera o Holocaustie nie jest ograniczona do wiedzy o bezprecedensowych wydarzeniach. Jego twórczość jest tak ważna, ponieważ dotyczy zarówno „przeszłości historycznej”, jak i „przeszłości praktycznej”.

Powołując się na Oakeshotta, pisze White, że „przeszłość historyczna” jest „domeną profesjonalnych historyków zainteresowanych badaniem przeszłości jako ‘tego, co się naprawdę wydarzyło’ i ‘jako celu samego w sobie’”. Według Oakeshotta, „przeszłość historyczna” jest konstrukcją teoretyczną istniejącą tylko w książkach historycznych. Zawodowi historycy tworzą opowieści o przeszłości historycznej według specyficznego systemu zasad. Takie wersje przeszłości (zwykle oparte na *quasi*-sądowych dowodach) nie mogą objąć aspektów przeszłości, które doświadczane są w pamięci jako „nieobecna obecność” i wymagają upamiętnienia²⁰. W przeciwieństwie do tworzonej przez

¹⁶ Zob. D. Stone, *Constructing the Holocaust. A Study in Historiography*, London 2003, s. 23. Sigrid Weigel pisze: „Załamanie się cywilizacji, jakim był dla europejskiej nowoczesności Holocaust, nieuchronnie pociąga za sobą przerwanie ciągłości historiografii, zerwanie, któremu grozi jednak obecnie zapomnienie.” Sigrid Weigel, *Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Zur Differenz verschiedener Gedächtnisorte und -diskurse*, w: *Gedächtnis, Geld und Gesetz. Vom Umgang mit der Vergangenheit des Zweiten Weltkrieges*, red. Jakob Tanner, Sigrid Weigel, Zürich 2002, s. 39-62, tu: s. 44.

¹⁷ D. Stone, *Constructing the Holocaust...*, s. 31.

¹⁸ Tamże, s. 232.

¹⁹ H. White, *Historical Truth, Estrangement, and Disbelief*, archiwum prywatne autorki.

²⁰ H. White, *The Public Relevance of Historical Studies. A reply to Dirk Moses*, „History and The-

zawodowych historyków „przeszłości historycznej”, „przeszłość praktyczna” jest to „taka przeszłość, którą jednostki i członkowie wspólnot posługują się w praktycznym działaniu i która pomaga im orientować się i podejmować decyzje zarówno w zwykłym codziennym życiu, jak i w sytuacjach ekstremalnych (w obliczu katastrof, klęsk żywiołowych, bitew i innych sytuacji związanych z zagrożeniem życia)”²¹.

„Przeszłość praktyczna” jest „magazynem pamięci [*storehouse of memory*]”, do której zwykli ludzie zwracają się powodowani etycznymi i poznawczymi potrzebami, Kantowskim pytaniem „Co ja teraz powinnam zrobić?”. Z perspektywy etycznej dostrzegamy różnicę „pomiędzy tym, co jest (albo było), a tym, co powinno być (albo powinno było być). [...]”²². W odniesieniu do Holocaustu przychodzi na myśl słynne powiedzenie Hannah Arendt: „To nigdy nie powinno było się zdarzyć. Stało się coś, z czym już nie jesteśmy w stanie się uporać.” (*Dies hätte niemals geschehen dürfen [...] Da ist irgend etwas passiert, womit wir alle nicht mehr fertig werden.*)²³

Jak dalece te teoretyczne rozważania są istotne? Wydaje mi się, że post-holocaustowa dokumentacja, pisma i wspomnienia ocalałych nie należą do klasycznej akademickiej historiografii funkcjonującej tylko w zamkniętym obiegu profesjonalistów. Wykraczają poza ten dyskurs, kierując swój przekaz do szerszych grup odbiorców – do zwykłych ludzi, do innych ocalałych, a także tych, którzy zginęli i nigdy nie będą mogli go usłyszeć. Czerpiąc bezpośrednio z własnej pamięci i świadectw pozostawionych przez inne ofiary, ocaleni tworzą narracje żywe, emocjonalne i wielowymiarowe.

Nie wszyscy jednak postrzegają to jako wartość.

Historiografia praktyczna

W 1944 roku profesjonalny historyk żydowski, Filip Friedman, który już przed wojną zdobył rozgłos jako historyk narodu żydowskiego²⁴, założył w Lublinie Centralną Żydowską Komisję Historyczną (w skrócie CŻKH), mającą regionalne filie w innych miastach²⁵. Friedman i jego współpracownicy, którzy

ory” 44 (2005), s. 333-338, tu: s. 334.

²¹ H. White, *Przedmowa*, w: tegoż, *Proza historyczna*, s. 15.

²² H. White, *The Public Relevance of Historical Studies...*, s. 338. Ważne jest odróżnienie etyki od moralności. Zdaniem White’a: „Na bazie pewnego dogmatyzmu moralność zmusza nas do mówienia, co musimy albo czego nie musimy robić w sytuacji pewnego wyboru.”

²³ H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, w: *Gespräche mit Hannah Arendt*, red. Adalbert Reif, Monachium 1964, s. 13-32, tu: s. 24.

²⁴ Zob. Roni Stauber, *Laying the Foundations for Holocaust Research. The Impact of the Historian Philip Friedman*, Jerusalem 2009.

²⁵ W marcu 1945 roku Komisja została przeniesiona do Łodzi. Zostały założone regionalne

zebrali świadectwa i dokumenty na temat Holocaustu w Polsce, zabrali się „do pracy badawczej nie tylko jako ‘obiektywni’ naukowcy”. Jak podkreślał Friedman: „oprócz zainteresowania natury naukowej i teoretycznej działały i inne motywy: Przystąpiliśmy do stworzenia wiedzy nie tylko dla wiedzy, lecz wiedzy-pomnika dla naszych ojców i matek, braci i sióstr. Chcieliśmy uwiecznić pamięć naszych zgładzonych rodziców, braci i dzieci – naszych poległych bohaterów. Pragnęliśmy zdemaskować hitleryzm, rasizm i antysemityzm, i wezwać do walki i sprawiedliwej kary za zbrodnie popełnione”²⁶. Krótko mówiąc: ocaleni zajmowali się przeszłością swojej społeczności przede wszystkim z powodów praktycznych i etycznych.

Wydaje się, że ta zasada odnosi się również do Datnera. Wrócił on do wyzwolonego Białegostoku w 1944 roku. Niemieckie prześladowania i Zagładę przeżyła jedynie niewielka grupa spośród 50 tys. białostockich Żydów. Gdy 27 lipca 1944 roku Armia Czerwona wyzwoliła zniszczone miasto, na jego terenie przebywało zaledwie nieco ponad 100 Żydów²⁷. Datner uważał, że to, co wydarzyło się jemu i całemu narodowi żydowskiemu podczas drugiej wojny światowej, było zdarzeniem bez precedensu ze względu na swe rozmiary, środki i skutki, a także ze względu na przyczyny i czynniki, które do niego dopro-

filie w Warszawie, Krakowie, Białymstoku, Katowicach, Wrocławiu i innych miejscowościach. Zespół liczył około 20 naukowców i od 60 do 70 pracowników technicznych i administracyjnych. Por. Philip Friedman, *European Jewish Research on the Holocaust*, w: Ph. Friedman, *Roads to Extinction. Essays on the Holocaust*, red. Ada June Friedman, New York 1980, s. 500-524, tu: s. 509-510; Natalia Aleksion, *The Central Jewish Historical Commission in Poland 1944-1947*, „Polin. Studies in Polish Jewry” 20 (2008), s. 74-97. Friedman podkreślał konieczność tworzenia historiografii „żydowsko-centricznej” [Judeo-centric]. Stwierdził w 1955 roku, że większość pisarstwa historycznego na temat Holocaustu dotyczy tematu polityki antyżydowskiej oraz jej skutków. Nad takie „nazistowsko-centriczne” podejście Friedman przedkładał historię żydowskiej ludności pod władzą nazistów, w której Żydzi grają centralną rolę. W tej perspektywie Żydzi występują „nie tylko jako ofiary, ale również jako przedstawiciele społecznej egzystencji w różnorodnych i licznych aspektach”. Jednocześnie Friedman zwrócił uwagę na fakt, że analiza „życia wewnętrznego” ma szczególne znaczenie nie tylko z perspektywy żydowskiej, lecz także uniwersalnej. Por. Ph. Friedman, *Problems of Research on the Holocaust: An Overview*, w: tegoż, *Roads to Extinction...*s. 562.

²⁶ Noe Grüss, *Rok pracy Centralnej Żydowskiej Komisji Historycznej*, Łódź 1946, s. 9-10. Między rokiem 1944 a grudniem 1947 roku zebrano 3000 zeznań ocalonych, głównie w jidysz i w języku polskim. Por. F. Tych, *The Emergence of Holocaust Research in Poland. The Jewish Historical Commission and the Jewish Historical Institute (ŻIH), 1944-1989*, w: *Holocaust Historiography in Context. Emergence, Challenges, Polemics and Achievements*, red. David Bankier, Dan Michman, Jerusalem 2008, s. 227-244, tu: s. 232.

²⁷ Na liście sporządzonej tuż po wyzwoleniu Białegostoku Rosjanie odnotowali 114 Żydów, w tym osoby pochodzące z okolicznych miejscowości. Por. Lucjan Dobroszycki, *The Jewish Community in Poland, 1944-1947*, w: *She'erit Hapletath, 1944-1948. Rehabilitation and Political Struggle*, red. Yisrael Gutman, Avial Saf, Jerusalem 1990, s. 1-16, tu: s. 8.

wadziły. Datner został kronikarzem i historykiem białostockich Żydów w czasie Holocaustu, ponieważ czuł się odpowiedzialny za tę społeczność. Dlatego kierowała nim nie tylko potrzeba ustalania faktów, lecz także stworzenia jakiejś formy historycznej narracji, która mogłaby połączyć jego terażniejszość i doświadczenie żydowskiej społeczności, której był częścią. Ta narracja miałaby pomóc odpowiedzieć na pytania: dlaczego mord Żydów z Białegostoku i okolic został przeprowadzony w ten właśnie sposób? Dlaczego ocalała zaledwie garstka Żydów z tego terenu? Jak zrozumieć i wytłumaczyć Zagładę i jak z nią żyć? Jak upamiętniać te wydarzenia i tych, którzy zostali zamordowani? Jak zapewnić kontynuację żydowskiego życia i judaizmu w obliczu trwającego w Polsce antysemityzmu i nienawiści?

Jako przewodniczący Żydowskiego Komitetu i członek Żydowskiej Komisji Historycznej w tym Komitecie Datner musiał ustosunkować się do powyższych zagadnień. Po wyzwoleniu odgrywał on, jak opisała to ostatnio Ewa Rogalewska, istotną rolę w spisywaniu, dokumentowaniu i upamiętnieniu Zagłady Żydów w Białymstoku i okolicach²⁸. Uczestniczył w zbieraniu materiałów źródłowych, spisywaniu zeznań świadków, a także dawał własne świadectwo. Celem jego było zachowanie pamięci o tych, którzy zostali wymordowani. Tuż po wyzwoleniu Datner napisał – oprócz opowiadań – dwa faktograficzne teksty o Holocauście w Białymstoku i jego okolicach. Oba poświęcone są „pamięci dwustu tysięcy Żydów województwa białostockiego wymordowanych przez Niemców”. Jeden z nich – *Der kamf un khurbn fun yidishn bialistok un bialistoker provints* – został napisany w języku jidysz na użytek Żydowskiej Komisji Historycznej w Białymstoku w 1946 roku²⁹. Oprócz jednego rozdziału (o czym będzie mowa później) nigdy nie został opublikowany. Drugi tekst to krótka książka zatytułowana *Walka i zagłada białostockiego getta*, wydana przez CŻKH w 1946 roku.

Walka i zagłada białostockiego getta, oparta na własnych obserwacjach, przeżyciach i doświadczeniach autora oraz interpretacjach i świadectwach niedoszłych ofiar, jest pierwszą publikacją o białostockim getcie z perspektywy żydowskiej. Powstała w języku polskim. Datner opisuje reakcję ofiar na politykę antyżydowską. Píše o lękach ludzi i ich nadziejach, o zachowaniu

²⁸ E. Rogalewska, *Strażnicy pamięci. Orędownicy sprawiedliwości. Wojewódzka Żydowska Komisja w Białymstoku*, referat wygłoszony 15 maja 2012 na konferencji „Zostać czy wyjechać? Żydzi w Europie w pierwszych latach po Holocauście” w Żydowskim Instytucie Historycznym.

²⁹ Praca ta, złożona z 21 rozdziałów, przechowywana jest w Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego (dalej: AŻIH), gdzie została podzielona na części. Rozdziały od 1 do 11 otrzymały sygnaturę 301/1859, rozdział 12 – 301/1992, rozdział 13 – 301/1993, rozdział 14 – 301/1994, rozdział 15 – 301/1995, rozdział 16 – 301/1996, rozdział 17 – 301/1997, rozdział 18 – 301/1998, rozdział 19 – 301/1999, rozdział 20 – 301/2000, a rozdział 21 – 301/2001.

jednostek i grup w białostockim getcie. Czym charakteryzuje się stworzona przez niego historyczna narracja? Jest fragmentaryczna i pozbawiona wyraźnej struktury tematycznej. Jedyne fragmenty, w których Datner przypisuje wydarzeniom moralne znaczenie, to te, które dotyczą zachowania Judenratu. Potępia on działalność przewodniczącego Judenratu, Ephraima Barasza, którego uważa za zdrajcę i wykonawcę niemieckiej polityki Zagłady. Datner pisze o pierwszej deportacji z getta w lutym 1943 roku, podczas której Niemcy deportowali około dziesięć tysięcy Żydów do obozów śmierci w Auschwitz i Treblince, a kilkuset wymordowali na miejscu:

„Wierzył on [Barasz], że wydając na śmierć 6.000 swoich braci, ratuje pozostałych 50.000. Jego największą zbrodnią było to, że zgodził się na tę potworność, że zaufał Niemcom, oszukując jednocześnie masy, które mu wierzyły. Odtąd przysł nimb inżyniera Barasza, zbawcy ghetta (człowieka, który wszystko może). Odtąd był to tragiczny współnik morderców narodu żydowskiego, który przeżył swą zbrodnię o pół roku, pociągając za sobą w otchłań resztę ghetta. W piątek 5 lutego 1943 r. o godzinie czwartej nad ranem wkroczyli Niemcy do ghetta. Rozpoczęła się pierwsza ‘akcja’. Na czele gestapo szedł Barasz z listą w rękę, wywołując z domostw skazanych na śmierć. (Wisielczy humor ghetta ujął to później w słowa: Barasz przeciął wstęgę). Dopomogła Baraszowi w tym zbożnym dziele policja żydowska (Ordnungsdienst), rozbijając schrony i wykrywając nory, w których kryli się ludzie. Męty społeczeństwa żydowskiego rabowały mieszkania opuszczone przez nieszczęśliwych. Po ulicach i domach uwijało się kilkudziesięciu ‘mosrim’ (donosicieli), oni to za cenę swego nędznego życia wykrywali schrony żydowskie i wskazywali je Niemcom. Barasz, żydowska milicja i ‘mosrim’ to hańbiące piętno na bezprzykładnym męczeństwie milionów”³⁰.

Ta metafora piętna wyraża głębię oburzenia i pogardy Datnera wobec opisywanych postaw.

Członek ruchu oporu Mordechaj Tenenbaum w swoim dzienniku z getta umieścił opis zachowania żydowskiej policji, który stoi w ostrej sprzeczności z relacją Datnera. Tenenbaum wspomina, że policjanci „odmawiali kolaboracji” i że „przy wielu okazjach ryzykowali własnym życiem, aby chronić dziesiątki i setki ukrytych Żydów”. Te słowa przytacza w swojej monografii białostockiego getta historyczka Sara Bender. Idąc za relacją Tenenbauma, utrzymuje ona, że „zdecydowana odmowa żydowskiej policji w sprawie udziału w deportacji” była zjawiskiem „unikalnym, właściwym tylko gettu białostockiemu”. Bender twierdzi, że nie ma dowodu, że Barasz lub Marcus [Izaak Marcus – główny in-

³⁰ Sz. Datner, *Walka i zagłada białostockiego ghetta*, Łódź 1946, s. 31.

spektor żydowskiej policji] z powodu strachu przed odwetem [„negative backlash”] próbowali wpłynąć na policjantów, by ci współpracowali z Niemcami³¹. Według Bender, nawet jeśli Barasz wiedział, że odmowna decyzja policjantów może narazić całe getto na represje, nie był w stanie nakłaniać żydowskich policjantów, by ci zdradzali swoich towarzyszy. Bender nie wspomina opisu Datnera i faktu, że odbiega on od relacji Tenenbauma i innych. Jednak w obliczu twierdzenia, że „nie ma jednej ‘prawdziwej’ wizji wydarzeń”³², warto zauważyć, że w tym konkretnym przypadku mamy do czynienia z dwiema odmiennymi reprezentacjami *tych samych* rzeczywistych wydarzeń z przeszłości. Do nas zatem należy decyzja, którą z przedstawionych wersji uznamy za ‘prawdę’, w którą z nich ‘uwierzemy’. Istnieje jednak jeden wątek opowieści o ‘akcji lutowej’ wspólny dla narracji historycznych Datnera i Bender. Chodzi o fakt, że ludność getta zaczęła się ukrywać (co, według Bender, jest „kolejnym fenomenem właściwym wyłącznie białostockiemu gettu”)³³.

Zarówno zarzut kolaboracji z Niemcami, jak i ogólna diabolizacja Judenratu i Ordnungsdienstu, z którą stykamy się w pismach Datnera, są charakterystyczne dla powojennych wewnętrznych żydowskich kontrowersji na temat tych instytucji³⁴. W historiografii ocalałych dzieje Judenratów i żydowskiego oporu były – oprócz paru wyjątków – opisywane w kategoriach dobra i zła. Judenraty klasyfikowano jako należące do drugiej kategorii³⁵. Z powodu ich roli jako mediatorów pomiędzy władzami niemieckimi a społecznością żydowską stały się one obiektem pogardy i wrogości.

Tuż po wyzwoleniu Datner nie potrafił spojrzeć na zjawisko Judenratu z szerszej perspektywy, uwzględniającej socjologiczną funkcję i strukturę tej organizacji. Jednak parę lat później umiał już popatrzeć na działalność tej instytucji z analitycznego punktu widzenia³⁶. W artykule opublikowanym w 1951 roku w czasopiśmie *Bleter far geschichte* analizuje obwieszczenia białostockiego Judenratu, które stanowią część podziemnego archiwum białostockiego getta

³¹ S. Bender, *The Jews of Białystok...*, s. 203.

³² E. Domańska, *History – to nie sędzia*, „Gazeta Wyborcza”, 24. VII 2011; http://wyborcza.pl/1,978,63,9991949,Historyk_to_nie_sedzia.html

³³ S. Bender, *The Jews of Białystok...*, s. 203.

³⁴ Por. Dan Michman, *Kontroversen über die Judenräte in der Jüdischen Welt 1945–2005. Das Ineinandergreifen von öffentlichem Gedächtnis und Geschichtsschreibung*, w: *Der Judenrat von Białystok. Dokumente aus dem Archiv des Białystoker Ghettos 1941–1943*, red. Freia Anders, Katrin Stoll, Karsten Wilke, Paderborn 2010, s. 311–317; David Engel, *Historians of the Jews and the Holocaust*, Stanford 2010, s. 152–153.

³⁵ Por. L. S. Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians*, Cambridge Mass. 1993, s. 135.

³⁶ Por. J. Furla-Buczek, *Charakterystyka obwieszczeń białostockiego Judenratu*, „Kwartalnik Historii Żydów” 60 (1966), s. 313–321.

(założonego przez Mersyka i Tenenbauma). W 1970 roku Datner napisał dwa bardzo ważne artykuły w języku polskim i w jidysz o historii tego podziemnego archiwum³⁷. Będąc dyrektorem ŻIH-u (1969–1970), miał zamiar opublikować niektóre z dokumentów. Nie zdołał jednak zrealizować swych planów.

Wróćmy do analizy książki *Walka i zagłada białostockiego getta*. Niektóre fragmenty tego tekstu robią wrażenie obrazów fotograficznych. Dzieje się tak, ponieważ autor wplata w narrację swoją własną pamięć. Pamięć, jak pisze Hayden White, „jest bardziej związana z emocjami niż z faktami”. Wspomnienia, „które naprawdę się liczą, to te, które mają formę obrazu zawierającego ładunek emocjonalny”³⁸. Jako przykład może służyć opis atmosfery panującej w getcie na początku lutego 1943, tuż przed pierwszą deportacją z getta: „Od Barasza ‘króla’ ghetta dowiaduje się Judenrat, że Niemcy żądają ‘upustu krwi’, a z Judenratu przenoszą się hiobowe wieści na ulice, budząc straszliwą rozpacz. Ludzie jak błędni snuli się po ulicach, napiętnowani stygmatem śmierci. Na ulicach zamarło życie, zniknął śmiech i zgiełk. Rozdzierający był widok małych dzieci, apatycznych i zgaszonych, świadomych tego, co ich czeka.” Zdania te, które robią wrażenie zapisu fotograficznego, pokazują, co się czuje, będąc w getcie; to one mogą wzbudzić w nas pragnienie „nigdy więcej”, poczucie etycznego obowiązku i doprowadzić do postawienia nowego kategorycznego imperatywu, sformułowanego przez filozofa Theodora Adorno w słowach: „Żądanie, aby Auschwitz nigdy więcej się nie zdarzyło, jest najpierwszym celem wychowania.” (*Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an die Erziehung*).³⁹

Książka Datnera, poświęcona „pamięci dwustu tysięcy Żydów województwa białostockiego wymordowanych przez Niemców”, jest napisana w bardzo emocjonalnym, pełnym wzburzenia tonie, stanowi pełne pasji „oskarżam”, napomnienie: „Pamiętajcie, co zrobili Niemcy”. Styl Datnera bywa zarówno metaforyczny, jak również ironiczny. Za przykład może posłużyć następujący cytat: „Niemcy nie od razu zniszczyli fizycznie Żydów: byłby to z ich strony swoisty humanitaryzm, do którego ‘naród panów’ nie okazywał nigdy specjalnych skłonności. Wyssali oni najpierw wszystkie soki żywotne swych ofiar, odarli z godności ludzkiej, stracili w otchłań nędzy materialnej, męczyli dawkując w sposób wyrafinowany tortury i katusze i dopiero wtedy zabijali. Nie znali litości, nie szczędzili nikogo. Dziecko w kołysce, starzec niedołęz-

³⁷ Por. Sz. Datner, *Der untererdischer bialistoker geto-archiv (m-t-archiv)* „Bleter far geshikhte” 18 (1970), s. 1-165; Sz. Datner, *Getto białostockie i jego podziemne archiwum...*

³⁸ H. White, *Guilty of History? The Longue Durée of Paul Ricoeur*, „History and Theory” 47 (2007), s. 233-251, tu: s. 238.

³⁹ T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, red. Gerd Kadelbach, Frankfurt am Main 1972, s. 86.

ny, bezbronna kobieta, wszyscy byli wrogami, wszyscy musieli być zniszczeni. Niemiecka maszyna śmierci działała bez zarzutu z niemiecką *Pünktlichkeit*, *Gründlichkeit* i niemiecką *Unmenschlichkeit* [punktualnością, dokładnością, nieludzkością]⁴⁰.

Dlaczego niemiecka „maszyna śmierci” działała tak sprawnie? Dlaczego tylko garść polskich Żydów ocalała? Dlaczego nie było prób ratowania Żydów na większą skalę? Datner wymienia następujące czynniki: brutalne metody niemieckiego reżimu okupacyjnego w Polsce, terror zwrócony przeciwko polskiemu społeczeństwu, ponadto zbiorowe struktury mentalne i swoista atmosfera panująca w społeczeństwie polskim, mianowicie „jad nienawiści” wszczepiony Polakom przez „ultranacjonalistyczną narodową demokrację, faszystowsko-rozbójniczy Obóz Narodowo-Radykalny i faszystowską sanację”, „atmosfera niechęci, wytworzona już na długo przed wojną przez niezmondowaną propagandę bojkotu ekonomicznego i towarzyskiego, przez burdy uniwersyteckie, ghetta na wyższych uczelniach, forsowane przez zawiadków w czapkach akademickich, numerus clausus i numerus nullus, paragrafy rasistowskie [...]”⁴¹. Datner pisze, że „procent uratowanych byłby [...] niechybnie większy, gdyby istniały w otoczeniu sprzyjające przesłanki psychologiczne”. Podkreśla, że „kilkuset Żydów w województwie białostockim, którzy uratowali się i przetrwali, zawdzięcza to przede wszystkim odwadze, ofiarności i miłosierdziu polskich chłopów”⁴².

W przypisie do tego zdania wyjaśnia on, że nazwiska tych ludzi („które wypisane będą kiedyś złotymi literami w dziejach narodu polskiego”), na razie nie mogą być opublikowane. Ludzie ci są „na równi z uratowanymi Żydami przedmiotem prześladowań ze strony NSZ [Narodowych Sił Zbrojnych]. Kilku z nich zapłaciło życiem za swą szlachetność”⁴³. Znow możemy zobaczyć praktyczny charakter tego zdania. Datner łączy terazniejszość swoją, innych ocalonych i Sprawiedliwych z tym, co wydarzyło się podczas Holocaustu.

W jednym z rozdziałów tekstu *Der kamf un khurbn fun yidishn Bialistok un bialistoker provints* autor omawia szczegółowo kwestię postaw mieszkańców białostockiej prowincji wobec Żydów. Na podstawie relacji ocalałych Żydów historyk szczegółowo opisuje między innymi serię aktów przemocy o charakterze antysemickim oraz pogromy w Wąsoszu, Radziłowie, Jedwabnem, Stawiskach, Kolnie, Wiźnie i Zarębach Kościelnych. Wydarzenia te miały miejsce latem 1941 roku pod okupacją niemiecką, a uczestniczyli w nich

⁴⁰ Sz. Datner, *Walka i zagłada...*, s. 22.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 23.

⁴³ Tamże, s. 48.

również mieszkający tam Polacy. Datner pisze, że do „masowych ekscesów mieszkańców polskich miasteczek przeciwko Żydom” doszło przede wszystkim w rejonie Grajewa i Szczuczyna. W powiatach tych, jak wspomina Datner, „niemal każdy miał żydowską krew na rękach”. Mieszkańcy uznali, że „nadszedł właściwy czas na wyrównanie dawnych rachunków z Żydami i utopienie swej nienawiści w rzekach żydowskiej krwi”.

Według Datnera, w małych miasteczkach „od zawsze” nienawidzono Żydów, „bo różnili się pod względem religii i narodowości, mówili innym językiem i mieli inne zwyczaje. Bo byli znienawidzoną »żydokomuną«. Ponosili wyłączną odpowiedzialność za wszystkie nieszczęścia, które spadały na kraj i ludzi. Najważniejsze było to, że wreszcie pozbyto się na wsi konkurenta ekonomicznego, który zajmował tę pozycję od kilkuset lat. Ludzie gotowi byli objąć tę rzekomą, ale i faktyczną schedę po zamordowanych Żydach. Nikomu nie przeszkadzało, że dziedzictwo to trzeba przyjąć z rąk Niemców, najkrwawszego wroga narodu polskiego. Tłumaczy to poniekąd, dlaczego Żydzi nie próbowali się ratować, uciekając z getta, w którym byli więzieni, lecz zrezygnowani czekali na wykonanie wyroku śmierci na nich samych i ich rodzinach”⁴⁴.

Do dzisiaj tylko jeden rozdział tego tekstu (dotyczący pogromu w Wąsoszku) został opublikowany po polsku w drugim tomie pracy *Wokół Jedwabnego*, wydanej przez IPN (2002). O jego publikacji zdecydował fakt, że – jak piszą Andrzej Żbikowski i Sylwia Szymańska we wstępie do tej części świadectw – nie zachowała się na ten temat żadna inna relacja naoczego świadka⁴⁵. Autorzy nie wyjaśniają jednakże, dlaczego w tomie, zawierającym rzekomo „wszystkie dostępne dziś dokumenty archiwalne, odnoszące się do zająć z lata 1941 roku w Jedwabnem oraz innych miejscowościach na Białostocczyźnie i w Łomżyńskim”⁴⁶, zabrakło miejsca dla sporządzonych przez Datnera opisów pozostałych pogromów. Stwierdzają jedynie, że jego opracowania na temat Jedwabnego, Kolna, Stawisk i Wizny „pod względem frazeologii i stylistyki odbiegają w istotny sposób od innych relacji żydowskich [...]. Datner nie poprzestał na relacjonowaniu znanych mu faktów, lecz spróbował je w bardzo osobisty sposób zinterpretować i osądzić, nie szczędząc winnym pogromu Polakom najostrzejszych epitetów”⁴⁷.

⁴⁴ AŻIH 301/1859.

⁴⁵ Por. S. Szymańska, A. Żbikowski, *Relacje ocalałych Żydów o losach ludności żydowskiej w Łomżyńskim i na Białostocczyźnie po 22 czerwca 1941 roku*, w: *Wokół Jedwabnego*, red. P. Machcewicz, K. Persak, t. 2, s. 179-184, tu: s. 184.

⁴⁶ L. Kieres, *Vorwort*, w: *Der Beginn der Vernichtung. Zum Mord an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Sommer 1941. Neue Forschungsergebnisse polnischer Historiker*, red. Edmund Dmitrów i in., Osnabrück 2004, s. 7-9, tu: s. 9.

⁴⁷ S. Szymańska, A. Żbikowski, *Relacje ocalałych Żydów...*, s. 184.

Autorzy nie mówią wprost, czy o nieuwzględnieniu pozostałych rozdziałów przesądził emocjonalny stosunek Datnera do tych wydarzeń. Powyższy cytat pozwala jednak przypuszczać, że głównym celem wspomnianego wydawnictwa była rekonstrukcja „faktów”, a więc wymóg, z którym najwyraźniej kłócił się „osobisty sposób” narracji Datnera⁴⁸. Szymańska i Żbikowski, którzy uznają styl pisania Datnera za w pewnym stopniu zbyt subiektywny i dezawuuują jego sposób świadczenia w imieniu zbiorowości („communal witnessing”)⁴⁹, zdają się sądzić, że fakty są tożsame jedynie z nieprzetworzonymi danymi, a wiarygodna jest wyłącznie chronologiczna, nienarracyjna kronika wydarzeń.

Należy jednak wziąć pod uwagę różnicę między rzeczywistymi wydarzeniami w czasie ich dziania się a językowym przedstawieniem tych wydarzeń w pisanej *ex post* narracji historycznej⁵⁰. Skoro fakty są jednostkami języka, opisywanymi wydarzeniami,⁵¹ to nie ma, według Haydena White’a, „czegoś takiego jak nagi fakt, są tylko zdarzenia w toku różnorodnych opisów”. Są tylko metaforyczne i dosłowne opisy, podające te same fakty, lecz w różny sposób⁵². Wyrażając swoje oburzenie i żal, Datner złamał niepisaną zasadę profesjonalnej historiografii, w myśl której, aby wyprodukować narrację stwarzającą pozory obiektywizmu, nie należy wyrażać własnych emocji

⁴⁸ W przypadku Jedwabnego powołuje się na świadectwa Abrahama Śniadowicza, Szmula Wasersztajna i Abrahama Belowickiego. Piotr Wróbel zwrócił uwagę na to, że Jan Tomasz Gross, według którego 10 lipca 1941 roku z rąk polskich sąsiadów zginęło 1600 Żydów, nie uwzględnił w *Sąsiadach* zeznań Belowickiego i Śniadowicza. Por. Sz. Datner, *Eksterminacja ludności żydowskiej w okręgu białostockim*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 60 (1966), s. 3-50; P. Wróbel, *Polish-Jewish Relations and Neighbors by Jan. T. Gross: Politics, Public Opinion and Historical Methodology*, w: *Lessons and Legacies*, t. 7: *The Holocaust in International Perspective*, red. Dagmar Herzog, Evanston 2006, s. 387-399; E. Dmitrów, *Miejsce pamięci*, „Przegląd Polityczny” 2011, nr 106, s. 51-62. Obecnie w nauce przyjmuje się, że liczba zamordowanych w Jedwabnem była mniejsza. Tomasz Szarota uważa, że zginęło prawdopodobnie cztery razy mniej Żydów niż podaje Gross w *Sąsiadach*. Por. T. Szarota, *Mord w Jedwabnem. Udział ludności miejscowej w Holokauście*, w: tegoż, *Karuzela na placu Krasieńskich. Studia i szkice z lat wojny i okupacji*, Warszawa 2007, s. 172-186, tu: s. 182.

⁴⁹ O różnicy między indywidualnym świadectwem a świadczeniem w imieniu zbiorowości zob. Rita Horváth, *The Role of the Survivors in the Remembrance of the Holocaust. Memorial monuments and Yizkor books*, w: *The Routledge History of the Holocaust*, red. Jonathan C. Friedman, London 2011, s. 470-481, tu: s. 477.

⁵⁰ Por. Reinhart Koselleck, *Sprachwandel und Ereignisgeschichte*, w: tegoż, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, s. 32-55, tu: s. 33.

⁵¹ H. White, *Postmodernism and Textual Anxieties*, w: tegoż, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory 1957-2007*, Baltimore 2010, s. 304-317, tu: s. 313.

⁵² H. White, *Literary Theory and Historical Writing*, w: tegoż, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore 2000, s. 1-26, tu: s. 18.

ani zajmować stanowiska wobec opisywanych wydarzeń. Niewypowiedziany aksjomat tego podejścia zakłada, że w „prawdziwym” piśmiennictwie historycznym tworzonym przez zawodowych historyków nie ma miejsca na potępienie ani urazę⁵³.

Opisy pogromów sporządzone przez Datnera charakteryzują się szczegółowością, plastycznością i emocjonalnością, a także historycznym konkretem. Datner wymienia nazwiska ofiar i sprawców, wspomina też ocalałych, uwzględniając ich nazwiska i obecny wiek. Świadczy o tym chociażby fragment dotyczący serii okrutnych mordów w Stawiskach: „W piątek 27 czerwca 1941 r. do miasteczka wkroczyły pierwsze niemieckie patrole. Od razu następuje braterstwo między miejscowymi faszystami a niemieckimi zbrodniarzami. Oni spotkali się na wspólnej platformie nienawiści do Żydów. Miejscowi mają tylko jedno żądanie: aby pozwolono im rozliczyć się z przeklętymi Żydami. Niemcy są zadowoleni, że mają pomocników w tej brudnej robocie, i chętnie wyrażają zgodę. [...] Zaczęła się seria strasznych mordów w Stawiskach i okolicy, wykonywanych bez przeszkód w biały dzień przez polskie bandy, kierowane często przez inteligentnych ludzi. [...] Głównym przywódcą morderców jest zwyrodniały sadysta Józef Wieczorek, który ma na swoim sumieniu kilkudziesięciu zamordowanych Żydów. Zostają zamordowani: Chaim Iccak Piekarewicz, 75-letni kowal i jego syn Zegli, którym obcina się głowy; Rachela Niedźwiecka, 24-letnia w zaawansowanej ciąży, zostaje wyprowadzona z mieszkania, nożem przecina się jej brzuch, wydobywa dziecko i tak leżąc w kałuży krwi, z dzieckiem u boku, umiera”⁵⁴.

Nie podaje jednak źródła tych danych. Można jedynie domyślać się, że są nimi zeznania ocalałych. Choć autor opracowania nie brał udziału w opisywanych wydarzeniach, ani też nie był ich naocznym świadkiem, czytelnik może podczas lektury odnieść wrażenie, że było inaczej.

Podsumowując, można powiedzieć, że teksty Datnera napisane w 1946 roku należą do praktycznej historiografii Holocaustu. Datner pisze o wydarzeniach w sposób zarazem ‘subiektywny’ i ‘obiektywny’ – ‘obiektywny’, ponieważ ustala fakty, a ‘subiektywny’, bo poddaje je ocenie i za pomocą ironii dystansuje się od nich i wobec sprawców.

Historiografia profesjonalna

W latach 60. i 70. Datner napisał artykuł o niemieckim okupacyjnym aparacie bezpieczeństwa w Okręgu Białostockim, cztery artykuły o Holocaustcie,

⁵³ Por. Karyn Ball, *Disciplining the Holocaust*, New York 2008.

⁵⁴ AŻIH, 301/1997.

które ukazały się w Biuletynie Żydowskiego Instytutu Historycznego, i dwa artykuły – po polsku i w jidysz – o historii archiwum podziemnego w getcie Białostockim⁵⁵. Fakt, że artykuły te, podobnie jak inne historiograficzne teksty Datnera, które powstały w tych czasach (np. o zbrodniach Wehrmachtu w Polsce), napisane zostały w dość konwencjonalny sposób i oparte na dużej ilości materiałów archiwalnych, wskazuje na to, że Datner starał się wypracować sobie pozycję na polu nauki jako *profesjonalny* historyk zbrodni niemieckich w okresie nazistowskim w Polsce oraz jako *żydowski* historyk Holocaustu.

W tym miejscu chciałabym poddać analizie tekst Datnera pod tytułem *Szkice do studiów nad dziejami żydowskiego ruchu partyzanckiego w Okręgu Białostockim (1941–1944)*. Punktem wyjścia tej analizy jest przeświadczenie Dana Stone’a, że zadaniem krytycznej historiografii Holocaustu jest przeanalizowanie organizacji, struktury i formy istniejących tekstów historiograficznych dotyczących Holocaustu w celu ustalenia, jakiego rodzaju i czyje zapotrzebowania są realizowane poprzez taki a nie inny sposób pisania historii⁵⁶.

We wstępie do swojego artykułu o żydowskich oddziałach partyzanckich Datner przedstawia stan badań na temat całego żydowskiego ruchu oporu, zwracając uwagę na fakt, że w odniesieniu do Polski „niemal bez reszty cały wysiłek skupił się nad powstaniem w getcie warszawskim i na zbrojnej samoobronie getta białostockiego”⁵⁷. Wymienia on następujące przyczyny takiego stanu rzeczy: „Szczerłość bazy źródłowej, szczerłość kadry ocalałych lub zawodowych historyków żydowskich zajmujących się tym okresem i tym zagadnieniem”⁵⁸. Wczesne publikacje źródłowe i monografie wydane przez Centralną Żydowską Komisję Historyczną dotyczą podziemnego ruchu oporu w gettach i obozach⁵⁹. Pierwsza edycja źródłowa w języku polskim, zawierająca także dokumenty z archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego dotyczące żydowskich partyzantów i uciekinierów z gett, została wydana dopiero w 2009 roku pod tytułem *Żydzi w walce*.

⁵⁵ Por. Sz. Datner, *Niemiecki okupacyjny aparat bezpieczeństwa w Okręgu Białostockim (1941–1944) w świetle materiałów niemieckich (opracowania Waldemara Macholla)*, „Biuletyn Głównej Komisji Badaniach Zbrodni Hitlerowskich” 15 (1965); Sz. Datner, *Der untererdischer bialistoker getoarchiv...*; Sz. Datner, *Zbrodnie niemieckie na Żydach zbiegłych z gett*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 75 (1970), s. 7-29; Sz. Datner, *Getto białostockie i jego podziemne archiwum...*; Sz. Datner, *Sonderkommando 1005 i jego działalność ze szczególnym uwzględnieniem okręgu Białostockiego*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 100 (1976), s. 63-78.

⁵⁶ D. Stone, *Constructing the Holocaust...*, s. 232.

⁵⁷ Por. Sz. Datner, *Szkice do studiów...*, s. 3.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ *Ruch podziemny w ghettach i obozach (materiały i dokumenty)*, opracowała Betti Ajzensztajn, red. Centralna Żydowska Komisja Historyczna w Polsce, Warszawa, Łódź, Kraków 1946.

Już sam ten fakt wskazuje na to, że problematyka żydowskich oddziałów partyzanckich działających na terenie Polski jest rzadko poruszana i niezbyt dobrze znana szerszemu odbiorcy. Skoro badania na ten temat bazują na źródłach żydowskich, do ich prowadzenia niezbędni są historycy, którzy – jak Datner – operują językami jidysz, hebrajskim i polskim. Datner jest prekursorem dokumentowania i badania dziejów żydowskich partyzantów Białostoczczyzny. Nawet w czasie podróży do Palestyny, gdzie udał się by odwiedzić schorowanego ojca, zbierał on materiały źródłowe do tego tematu. Podczas pobytu w angielskim obozie w Xylotymbou na Cyprze, w sierpniu 1947 roku, Datner spisał ustną relację byłego dowódcy grupy „Białych Kozuchów” Abrama Manelisa. Następnie materiał ten opracował i przepisał na maszynie w Warszawie wiosną 1948 roku⁶⁰.

Jego artykuł o partyzantce zaczyna się następującym epigrafem: „Pamięci poległych partyzantów z organizacji ‘Judytowców’ i oddziału ‘Forojs.’” Epigraf, jak podkreśla Hayden White, „poprzez swoją pozycję i strukturę odnosi się do tekstu, które poprzedza lub do którego wprowadza, a nie do czegoś poza tekstem”. Funkcja epigrafu to łączenie treści pracy z jej tytułem⁶¹. W swoim tekście Datner przypomina poległych członków żydowskich grup partyzanckich. Przedstawia czytelnikom założycielkę „Organizacji Judyty”, Judytę Nowogródzką, zwolenniczkę walki zbrojnej w lesie⁶², i pisze o tym, co stało się

⁶⁰ Por. zeznanie Abrama Manelisa, w: *Żydzi w Walce. Opór i walka z faszyzmem w latach 1939–1945*, red. J. Diatłowicki, Warszawa 2009.

⁶¹ H. White, *Historical Truth, Estrangement...*

⁶² Datner charakteryzuje osobowość i działalność Nowogródzkiej następująco: „Warszawianka, z rodziny inteligentkiej, już w szkole średniej (Gimnazjum Kaleckiej) czynna w lewicowym Związku Młodzieży Socjalistycznej, a następnie w KZMP, potem KPP. Żona zamordowanego wybitnego kumunisty, Mojżesza Nowogródzkiego. Ta 35-letnia, niezmiernie energiczna o mocnym charakterze i wielkim talencie organizacyjnym kobieta było w getcie białostockim jedną z twórczyń kół młodzieży przy podziemnej organizacji komunistycznej. Niezmiernie ruchliwa, nie znosząca oporu, negująca koncepcję oporu zbrojnego w getcie, popadła wkrótce w konflikt ze swymi towarzyszami z organizacji. Te spory na temat właściwych form walki z okupantem doprowadziły wkrótce do otwartego rozłamu. Wykluczona z organizacji przez – jak to nazwała ‘starych’ – stworzyła nową ‘organizację młodzieży komunistycznej getta białostockiego’, do której wciągała wszystkich godnych zaufania, którzy chcieli walczyć z okupantem. Ta organizacja zwana była potocznie ‘Organizacją Judyty’ a jej członkowie – ‘Judytowcami’. [...] Podkreślić należy zasługi Judyty Nowogródzkiej, tym bardziej, że była ona chora na serce. Śmierć męża, tragiczne perypetie getta, których była świadkiem, troska o utrzymanie przebywającej z nią matki, a wreszcie niewybredne często ataki na jej osobę w okresie poprzedzającym rozłam i w pierwszym okresie jego trwania podkopały jeszcze mocniej jej zdrowie. Dotknięta ciężką nieuleczalną chorobą serca nie była w stanie sama opuścić getta, by pojsć do lasu, ale idee te propagowała wśród innych. Poległa w czasie ostatecznej likwidacji getta w sierpniu 1943.” Sz. Datner, *Szkice do studiów...*, s. 14-15.

z Żydami, którzy walczyli o przeżycie. Pisząc o Judycie Nowogródzkiej i o tym, jak sam został członkiem jej organizacji, Datner odwołuje się do osobistych wspomnień. Fakt, że traktuje pamięć jako źródło historyczne (w przypisach jako źródło nieraz podaje „wspomnienia własne autora”) w artykule naukowym, wyjaśnia następująco: „Nie jest typowe, by autor pracy badawczej wplatał w nią elementy przeżyć osobistych, posługując się nimi *nolens volens* jak argumentami dla uzasadniania lub odrzucania pewnych tez. Kolosalne luki w dokumentacji tego okresu usprawiedliwiają całkowicie sięganie do – skąpych – relacji ludzi, którzy przeżyli ten ponury okres. Autor jest jednym z nich. Swe przeżycia sprzed ćwierć wieku traktuje jak wszystkie inne relacje ostrożnie, prosząc o to samo Czytelników.”

Wydaje się, że Datner jest tu zbyt ostrożny, jeśli chodzi o znaczenie i potrzebę wplatania wspomnień o osobistych doświadczeniach do historyograficznych tekstów o Holocauście. Zagadnienie ‘prawda obiektywna’ *versus* ‘prawda subiektywna’ i pytanie, czy autor może interpretować w sposób ‘obiektywny’ fakty, bazując na wydarzeniach, w których uczestniczył albo które przeżył, stały się przedmiotem dyskusji wśród profesjonalnych i nie-profesjonalnych historyków żydowskich piszących o Holocauście tuż po wojnie⁶³. Niezależnie od tego, czy osobiste wspomnienia uważane są za faktograficznie wiarygodne źródło czy nie, można stwierdzić, że są ważne, bo świadczą o tym, jak człowiek interpretuje pewne sytuacje – zarówno w ich trakcie, jak i *ex post* – oraz jakie znaczenia nadawał faktom. To przeświadczenie ma szczególne znaczenie w przypadku ofiar ludobójstwa: dopuszczając bowiem ofiary do głosu i uważnie ich słuchając, przywraca się im indywidualność i godność, których odmawiali im kaci. Ponadto nie jest możliwe ściśle rozdzielenie historii i pamięci⁶⁴.

Datner również łączy oba porządki narracji o przeszłości (historię i pamięć), ale ‘ukrywa’ swą subiektywną prawdę – wspomnienia o tym, jak został członkiem „Organizacji Judyty” – w przypisie. Przyłączył się do tej organizacji po lutowych deportacjach z białostockiego getta, gdyż zrozumiał, że Niemcy planują eksterminację wszystkich Żydów. Píše, że do „Organizacji Judyty”

⁶³ Por. Jacob Robinson, Philip Friedman, *Guide to Jewish History under Nazi Impact* (Yad Vashem Martyrs' and Heroes' Memorial Authority, Jerusalem/YIVO Institute for Jewish Research, New York; Joint Documentary Projects, Bibliographical Series No. 1), New York 1960, s. 160. Friedman pisze, że Michał Borwicz w artykule opublikowanym w czasopiśmie „Nasze Słowo” w 1947 roku uznał „wizję” historyczną i „osobiste doświadczenie” za najważniejsze wymogi badania Zagłady. Artur Eisenbach natomiast zakwestionował takie stanowisko.

⁶⁴ Por. James Young, *Between History and Memory. The Uncanny Voices of Historian and Survivor*, „History & Memory” 9 (1997), s. 47-58; Dan Diner, *Memory and Method: Variance in Holocaust Narrations*, „Studies in Contemporary Jewry. An Annual” 13 (1997), s. 84-99.

wciągnął go jego były uczeń z Gimnazjum Hebrajskiego w Białymstoku, Sioma Kucharewski. Przed przystąpieniem do niej musiał zdać swego rodzaju egzamin i odpowiedzieć na pytanie, jakie widzi sposoby walki z Niemcami, a zwłaszcza, jak ocenia szanse walki na terenie getta. Datner, który uważał partyzantkę za „jedyną realną szansę skutecznej walki, a zapewne – być może podświadomie – i ocalenia”, wspomina, że odpowiedział wówczas mniej więcej tymi słowami: „żeby zniszczyć 30 000 ludzi (tyle mniej więcej liczyło wówczas getto) wystarczy Niemcom krótkiego czasu i 300 ludzi biorąc pod uwagę, że te tysiące są pod ścisłą kontrolą w więzieniu-getcie i nieuzbrojone. Jeśli nawet przyjąć, że znajdzie się w getcie kilkadziesiąt rewolwerów, a może nawet karabinów, walka jest z góry przegrana, wszyscy zginą, a straty niemieckie będą minimalne. Natomiast 30 000 Niemców nie potrafi wytepić w otwartym terenie leśnym nawet 300 partyzantów. Ująłem to drastycznie: jeśli Niemcy musieliby się pogodzić z faktem istnienia zbrojnego żydowskiego oporu skierowanego przeciw nim, to życzyliby sobie, by istniał on w zamkniętym getcie. Jako miejsce walki zostaje tylko i jedynie las. Zdałem ‘egzamin’. To była koncepcja Judyty. Za kilka dni mój dom przy ul. Fabrycznej 11a (dom Maryńskiego) stał się siedzibą kierownictwa organizacji, a ja jednym z członków kierownictwa”⁶⁵.

Cytat wskazuje na świadomość, że subiektywny ogląd sytuacji wywiera wpływ na działanie, a co za tym idzie, ma realne konsekwencje. W swym postępowaniu ludzie kierują się subiektywnymi poglądami, przypuszczeniami i wyobrażeniami – niezależnie od tego, czy są one właściwe, czy nie. Cytat dowodzi również, że podczas Zagłady Żydzi byli w sytuacji, którą Lawrence Langer określił jako *choiceless choices*.

Z tekstu Datnera wynika, że żydowski opór zbrojny w czasie Holocaustu dotyczył nie tylko kwestii przeżycia i śmierci, ale również honoru narodu żydowskiego⁶⁶. Co do alternatywy „getto czy las”, autor podkreśla, że „jest w dal-

⁶⁵ Sz. Datner, *Szkice do studiów...*, s. 15-16, przyp. 38.

⁶⁶ Sz. Datner cytuje krótkie fragmenty z zebrania członków kibucu Tel Chaj i aktywistów organizacji młodzieżowej ‘Dror’ w getcie białostockim z 27 lutego 1943, w którym mowa była o dylemacie „getto czy las”. Wspomina, że z piętnaściorą dyskutantów tylko dwaj – Herszel Rozental i Henocho Żelaznogóra – opowiadali się za walką na miejscu. Cytuje fragment z wypowiedzi Szmulika, pomijając jednak fragment, w którym ten mówi, że „przystępujemy do kontrataku (nie po to, aby pisać historię, ale) by umrzeć z godnością w takiej chwili jak przystoi żydowskiej młodzieży” (por. *Protokół ogólnego zebrania kibucu i aktywistów snifu (oddziału), Białystok 27 lutego 1943 r.*, w: *Ruch podziemny w ghettach i obozach (materiały i dokumenty)*, s. 141-148.) Jeśli chodzi o honor, Datner przywołuje wyłącznie te wypowiedzi, według których w obecnej sytuacji nie może być już mowy o honorze. Dyskusja ta miała bowiem miejsce dwa tygodnie po pierwszej deportacji, podczas której grupy oporu w getcie nie interweniowały.

szym ciągu głęboko przekonany, że koncepcja wyłącznie walki partyzanckiej jest jedynie słuszna” i że „warunkiem wstępnym realizacji tej koncepcji była negacja getta”⁶⁷. „Negacja getta” oznaczała próby ucieczki i ratowania się – często kosztem pozostawienia najbliższych i rodziny w getcie⁶⁸.

Część artykułu Datnera, dzielącego się na 10 rozdziałów, poświęcona jest tematowi „ucieczki z getta i transportów śmierci w okręgu białostockim”. W obliczu niemieckich planów eksterminacji wszystkich Żydów każda próba uniknięcia Zagłady i ratowania własnego życia stawała się aktem oporu. Datner rozszerza tę zasadę: według niego podczas niemieckiej okupacji każda ucieczka, czyli ucieczka „przed niewolą, z niewoli, przed zarządzeniami okupacyjnych władz niemieckich przynoszącymi oczywistą szkodę natury ogólnej lub godzącymi w określone jednostki” jest walką i oporem⁶⁹.

Na podstawie relacji ocalałych Datner próbuje ustalić dokładną liczbę zbiegów z różnych gett na Białostocczyźnie i transportów śmierci. Nie są to jednak liczby pewne. Na przykładzie skupiska żydowskiego w Jasionówce pokazuje Datner „okoliczności i klimat tych ucieczek”, opisując warunki w pociągu, strategię uciekinierów i koszty ucieczki. Jeśli chodzi o opisy okoliczności i klimatu, Datner pomija milczeniem historie Żydów, którzy po ucieczce szukali schronienia na polskiej prowincji. W ostatnim rozdziale swego artykułu porusza ten temat wyłącznie na przykładzie mieszkańców wsi Dworzysk, którzy udzieli partyzantom żydowskiemu pomocy. Odwołuje się do osobistych wspomnień, kiedy to w imieniu oddziału „Forojs” nawiązał kontakt ze wsią, zamieszkiwaną przez niewielką liczbę chłopów. Twierdzi, że bez wsparcia dworzyskich chłopów żaden z partyzantów należących do oddziału „Forojs” nie przetrwałby surowej zimy 1943/1944 roku.

Artykuł *Szkice do studiów nad dziejami żydowskiego ruchu partyzanckiego* to ważny przyczynek do historiografii Zagłady z perspektywy żydowskiej. Datner patrzy na Żydów przede wszystkim jako podmiot działań⁷⁰, a nie tylko jako obiekt prześladowania. Tekst jest napisany z pozycji człowieka z autorytetem, który dysponuje wszystkimi źródłami na ten temat i osobiście doświadczył wydarzeń, o których pisze.

⁶⁷ Sz. Datner, *Szkice do studiów...*, s. 16.

⁶⁸ Dopiero w ostatnich latach historycy Holocaustu zaczęli zajmować się tym tematem w monografiach. Por. Gunnar S. Paulsson, *The Secret City. The Hidden Jews of Warsaw 1940–1950*, New Haven, London 2002; B. Engelking, *Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*, Warszawa 2011; J. Grabowski, *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu*, Warszawa 2011.

⁶⁹ Sz. Datner, *Szkice do studiów...*, s. 17.

⁷⁰ Por. Dan Michman, *Die Historiographie der Shoah aus jüdischer Sicht. Konzeptualisierungen, Terminologie, Anschauungen, Grundfragen*, Hamburg, 2002.

Jednak w artykule *Eksterminacja ludności żydowskiej w okręgu białostockim*⁷¹, w którym „jako pierwszy w Polsce przedstawił [...] wyniki swych badań nad historią zagłady Żydów w okręgu białostockim, wskazując przy tym na udział ludności polskiej w antyżydowskich wystąpieniach”⁷², nie odwołuje się do swoich osobistych wspomnień. W tekście tym pisał między innymi o pogromach w Wąsoszu, Radziłowie i Jedwabnem, nie wspominając jednak, że ich bezpośrednimi sprawcami byli Polacy, którzy mordowali swoich żydowskich sąsiadów. Zamiast tego posługuje się wymijającym określeniem „męty spośród miejscowej ludności”⁷³. W przypisach Datner odsyła jednak do zebranych przez Żydowską Komisję Historyczną relacji ocalałych, potwierdzających narodowość morderców.

Można przypuszczać, że przed wskazaniem narodowości sprawców powstrzymały go realia polityczne PRL-u, wpływ cenzury (lub autocenzury), a także przyjęta w oficjalnej peerelowskiej historiografii teza o równości polskich i żydowskich ofiar niemieckiej polityki eksterminacji. W historiografii lat 60., a zwłaszcza w publikacjach Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich, Polacy i Żydzi występowali jako równorzędne ofiary nazistów, cierpiące te same i takie same prześladowania. Poza tym Polaków – szczególnie w latach 1967–1968 i podczas kampanii antysemitkiej – przedstawiano w opowieściach martyrologicznych jako główne ofiary wojny⁷⁴, negując przez to i bagatelizując wyjątkowy charakter niemieckiej polityki eksterminacyjnej wobec europejskich Żydów. W swojej książce *Las Sprawiedliwych*⁷⁵ Datner podporządkował się panującemu dyskursowi, który sam współtworzył. Pisał: „Na skutek terroru okupanta w każdym roku pierwszego okresu okupacji, w latach 1939–1941, ginęły dziesiątki tysięcy Polaków wymordowanych w masowych egzekucjach lub w obozach koncentracyjnych. W tym czasie [...] liczba wymordowanych Polaków przewyższa 3-, a nawet 4-krotnie liczbę wymordowanych w tym czasie Żydów. W każdym następnym roku giną setki tysięcy Polaków w egzekucjach tajnych i publicznych oraz w obozach koncentracyjnych. Ba, giną, masami w kilku lub kilkunastu tygodniach ostatniego,

⁷¹ Por. Sz. Datner, *Eksterminacja ludności...*

⁷² E. Dmitrów, *Miejsce pamięci...*

⁷³ Sz. Datner, *Eksterminacja ludności...*, s. 22.

⁷⁴ Por. J. Wawrzyniak, *ZBoWiD i pamięć drugiej wojny światowej 1949–1969*, Warszawa 2009, s. 284.

⁷⁵ Por. analizę: D. Libionka, *Polskie piśmiennictwo na temat zorganizowanej i indywidualnej pomocy Żydom (1945–2008)*, „Zagłada Żydów” 4 (2008), s. 17–80, tu: s. 38–40. Datner pracował nad książką pt. *Las Sprawiedliwych* już w połowie lat 60. Por. Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abteilung Ost-Westfalen-Lippe (dalej L/AOWL), D 21 A, nr 6341, Przesłuchanie dr. Szymona Datnera przez sąd przysięgłych w Bielefeld w procesie przeciwko dr. Altenlohowi i in. (sygn. 5 Ks 1/65), 2 XI 1966 r., taśma magnetofonowa nr 38, strona pierwsza.

1945 roku, w masowych rzeziach u progu wolności. [...] W latach zmieniały się proporcje: o ile w latach 1939–1941 stosunek mordowanych Polaków do mordowanych Żydów kształtował się jak 10:1, to w latach 1942–1944 wynosił on jak 2:3. Prawda jest jedna: w wyniku zbrodniczej, przemyślanej i zaplanowanej oraz systematycznie realizowanej polityki okupanta ginęły eksterminowane obydwie narody – polski i żydowski⁷⁶.

Protagonści i obrońcy oficjalnej narracji na temat drugiej wojny światowej i Zagłady, którą stworzono w Polsce w latach 60., decydowali nie tylko o tym, co jest, a co nie jest historyczne, ale również ustalali *jedną*, 'obiektywną' wizję zdarzeń. Oficjalna wersja przedstawiała czarno-biały obraz rzeczywistości, czyli mitologizowała przeszłość, opisując ją w kategoriach dobra i zła. Zdarzenia dotyczące stosunków polsko-żydowskich ujmowano w tragiczującej formie, sugerującej takąż zawartość. Miało to na celu przedstawienie Polaków jako narodu niosącego pomoc zagrożonym przez morderców Żydom. Polacy – według obowiązującego mitycznego systemu narracji – to ratujący Żydów, tragiczni bohaterowie, którzy, niezależnie od swej szlachetności i przyzwoitości, ogromnie cierpieli z powodu okrucieństwa niemieckich okupantów. Wątek polskiej pomocy dla Żydów staje się, jak podkreśla Jacek Leociak, „osią marcowego dyskursu, odwołującego się do czasów Zagłady. Ten temat ogniskuje uwagę mówców i autorów artykułów. Gazety rysują obraz Polaków z czasów okupacji jako narodu powszechnie współczującego żydowskim cierpieniom, śpieszącego z pomocą prześladowanym z narażeniem własnego życia i życia najbliższych, ofiarnie i heroicznie⁷⁷”. Jednym słowem: to, co było zaledwie częścią rzeczywistej przeszłości – czyli pomoc dla Żydów ze strony Polaków – prezentowano jako pełną i jedyną prawdę.

W swojej książce *Las Sprawiedliwych* i w różnych artykułach prasowych opublikowanych w 1968 roku Datner przedstawiał Zagładę jako wydarzenie, w świetle którego ujawniły się wielkoduszność i odwaga Polaków. Podkreślał szlachetność narodu polskiego w czasie Zagłady, twierdząc, że „Polacy wobec problemu żydowskiego zachowali wysoką godność narodową i ogólnoludzką, naród nigdy nie godził się z tym, co Niemcy robili z Żydami⁷⁸”.

W wywiadzie dla „Wrocławskiego Tygodnika Katolików” Datner występuje jako profesjonalny historyk, specjalista od relacji polsko-żydowskich.

⁷⁶ Sz. Datner, *Las Sprawiedliwych. Karta z dziejów ratownictwa Żydów w okupowanej Polsce*, Warszawa 1968, s. 9.

⁷⁷ Por. J. Leociak, *Instrumentalizacja Zagłady w dyskursie marcowym*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2008, s. 447-448, tu: s. 454.

⁷⁸ Por. *Rozmowa z dr. Szymonem Datnerem*, „Wrocławski Tygodnik Katolików”, 10 (756), 10. III 1968, s. 6, Sz. Datner, *Las Sprawiedliwych...*, s. 16.

W żadnym punkcie swojej wypowiedzi nie nawiązuje do swoich doświadczeń w czasie Zagłady, w tym do pobytu w getcie białostockim, ucieczki i walki w oddziale partyzanckim w lesie pod Supraślem w zimie 1944/1945 oraz do zachowania mieszkańców wsi Dworzysk, którzy uratowali mu życie. Zamiast tego w ramach „obiektywnego”, naukowego dyskursu, podaje „fakty”, na przykład szacunkowe określenia liczby Żydów, którzy przeżyli Holocaust dzięki pomocy Polaków, oraz liczbę Polaków zaangażowanych w niesienie pomocy.

Stworzył przy tym specyficzną kategoryzację: według niej, pierwszą podstawową formą pomocy jest niepomaganie okupantom w ściganiu Żydów, drugą – wszelka pomoc doraźna, dorywcza, „w którą angażowały się setki tysięcy Polaków”, trzecia – pomoc systematyczna, „płynąca od dziesiątek tysięcy Polaków”, i czwartą – pomoc zorganizowana. Kategoryzuje „milczenie”, czyli bierność, jako wyjściową formę pomocy i „przeciwstawiania się zarządzeniom okupanta”⁷⁹. Mówiąc o polskich księżach, Datner przemilcza fakt, który sam ustalił tuż po wojnie w opracowaniu *Der kamf un khurbn fun yidishn bialistok un bialistoker provints*: że postawa Kościoła wobec Żydów i Zagłady miała fatalne konsekwencje na wsi. Zamiast tego przypisuje polskim księżom aktywność i odwagę, twierdząc przy tym, że księży, „pomagających Żydom, było wielu”⁸⁰.

W wywiadzie rysuje obraz wieloletniego współistnienia polsko-żydowskiego w harmonii i dobrym sąsiedztwie. Twierdzi, że elementy przyjaźni i wzajemnej życzliwości, które rzekomo tworzyły życie codzienne, działały również podczas okupacji niemieckiej. Przypisuje Polakom współczucie wobec Żydów: „Polscy przyjaciele chronili przed hitlerowcami swoich żydowskich przyjaciół, ostrzegali ich przed pójściem do gett, wskazując na kryjącą się w nich straszliwą zasadzkę, dawali inne dowody współczucia wobec tragedii, jaka spadła na Żydów i sami znajdując się pod terrorem, starali się Żydom przed nim osłaniać”⁸¹.

Zgodnie z mitologicznym dyskursem władzy Datner przemilcza znany mu fakt, że teren poza gettem był niebezpieczny dla Żydów, że większość pozostała w getcie zamiast uciec i próbować przeżyć wśród Polaków. Na pytanie, czy natrafił w swoich badaniach na przypadki stojące „w sprzeczności z ogólną postawą Polaków wobec tragedii Żydów”, przyznaje, że „były przypadki odstępstwa od ogólnej postawy”, ale nie tłumaczy, czym są te „przypadki odstępstwa”. Jednocześnie pomniejsza ich znaczenie, twierdząc, że „były to wyjątki, wąski margines, cienka, ciemna pręga na wielkiej i pięknej karcie” i że od-

⁷⁹ Rozmowa z dr. Szymonem Datnerem, „Wrocławski Tygodnik Katolików”...

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

stępstwa były „nieliczne”⁸². Można przypuszczać, że udzielenie przez Datnera wywiadu tygodnikowi z katolickością w nazwie wpływa na to, co mówi, a co przemilcza. Niezaprzeczalnie jednak nie musiał tego robić i mógłby milczeć.

Czy Datner próbował zatem przeciwdziałać zarzutowi ‘niewdzięczności ze strony Żydów’, publikując teksty podkreślające ofiarność i szlachetność Polaków (sygnalizując tym samym, że ten jeden wątek pokrętej argumentacji w kampanii antysemitki potraktował poważnie)? Ówczesna władza chętnie wykorzystywała ten wątek, aby tworzyć własny pozytywny wizerunek, który miał rzekomo przeciwdziałać zarzutom wobec polskiego antysemityzmu.

Mamy zatem do czynienia z paradoksem: w swoim artykule naukowym Datner poruszył – aczkolwiek ostrożnie, bardzo dyplomatycznie i w sposób zaszyfrowany – temat pogromów na Białostocczyźnie, przez to odbiegając od norm historiografii, w której temat uczestnictwa Polaków w Zagładzie był przemilczany. Jednak wypowiedziami w prasie i w książce *Las Sprawiedliwych*, Datner wpisał się w oficjalny nurt, który Michał Głowiński scharakteryzował następująco: „Chodziło przede wszystkim o zarysowanie obrazu dobrego i miłosiernego Polaka i niewdzięcznego Żyda, który tej pomocy nie potrafił docenić, a teraz odpłaca się nam kampaniami antypolskimi, zawieraniem sojuszy z hitlerowcami, agresywnymi poczynaniami na Bliskim Wschodzie. To był w marcowym dyskursie wątek obligatoryjny: niewdzięcznicy oskarżają nas o antysemityzm, a nie pamiętają, co dla nich uczyniliśmy”⁸³. Poza tym rzekoma żydowska niewdzięczność w marcowym dyskursie „konfrontowana jest z polską bezinteresownością i oddaniem”⁸⁴. Według Feliksa Tycha, jednym ze skutków Marca było zdominowanie myślenia o Holocauście w Polsce „na kilka dekad” przez interpretację dającą się podsumować w następujący sposób: „Żydzi sami nic nie robili, by ratować się przed Niemcami”, a ponadto nie okazali wdzięczności ukrywającym ich Polakom⁸⁵.

Anna Bikont zadała pytanie, dlaczego Datner „w 1967 napisał tekst, w którym nie mówił wprost, że pogromy były dziełem miejscowej ludności”, chociaż o tym wiedział. Zastanawia się też, na ile istotne jest to, że tekst pisany w 1946 roku w jidysz nie był przeznaczony dla polskiego czytelnika, lecz dla Żydowskiej Komisji Historycznej i ocalałych.

⁸² Tamże.

⁸³ M. Głowiński, *Propaganda marcowa z perspektywy ćwierćwiecza*, „Przegląd Historyczny”, LXXXIV (1993), s. 350-373, tu: s. 364. Patrz też A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Wołowiec 2012, s. 68. Bikont podkreśla, że „jednym z leitmotywów antysemitki kampanii był wątek niewdzięczności: Żydzi szkalują Polskę, choć tylu Polaków ryzykowało dla nich życie”.

⁸⁴ J. Leociak, *Instrumentalizacja Zagłady w dyskursie marcowym...*, s. 456.

⁸⁵ Por. F. Tych, „Marzec 1968”. *Geneza, przebieg i skutki kampanii antysemitki lat 1967/68, w: Następstwa Zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, Lublin 2011, s. 385-412, tu: s. 410.

Ja chciałabym zadać z kolei pytanie, dlaczego historycy Holokaustu ignorowali tekst z 1946 roku aż do pierwszej dekady XXI wieku. Do pracy Datnera *Der kamf un khurbn fun yidishn bialistok un bialistoker provints* odwołuje się również Andrzej Żbikowski w jednym z rozdziałów (*Pogroms – The Ideological Motive*) swojego anglojęzycznego artykułu z 2007 roku⁸⁶. Stwierdza w nim między innymi, że w tekście Datnera z 1946 roku w języku jidysz można znaleźć wyrażoną *explicite* tezę, że „nienawiść sąsiadów dla Żydów miała głębokie ideologiczne źródła”. W przypisie do tego zdania Żbikowski informuje czytelnika, że praca Datnera przypuszczalnie została napisana „do wewnętrznego użytku żydowskich instytucji”, „nigdzie nie została opublikowana” i że egzemplarz znajduje się w archiwum ŻIH. Ironia polega jednak na tym, że Żbikowski kilka lat wcześniej nie upewnił się, że tekst *Der kamf un khurbn fun yidishn bialistok un bialistoker provints* zostały opublikowane w całości w tomie *Wokół Jedwabnego*. Jak wspomniałam, w publikacji IPN znajduje się tylko jeden rozdział poświęcony dziełu Datnera.

Nawet najpoczytniejszy autor piszący o tej tematyce, Jan Tomasz Gross, nie znał prac Datnera – ani jego tekstu z 1946 roku w języku jidysz, ani artykułu ogłoszonego po polsku dwadzieścia lat później. Fakt, że oficjalna historiografia Holokaustu nie obejmuje tekstów Datnera, jest – moim zdaniem – rezultatem specyficznego stosunku, który niektórzy profesjonalni historycy przyjmują wobec Ocalałych oraz ich pisarstwa i świadectw powstających po wojnie. Stosunek ten można określić jako protekcyjny i nieufny. Dotyczy to nawet tak wybitnych i nowatorskich badaczy, jak Filip Friedman, Raul Hilberg i Saul Friedländer⁸⁷. Lucy Dawidowicz i Raul Hilberg napisali, że *oral histories* (historia

⁸⁶ A. Żbikowski, *Pogroms in Northeastern Poland – Spontaneous Reactions and German Instigations*, w: *Shared History – Divided Memory. Jews and Others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941*, red. Elzar Barkan, Elizabeth A. Cole, Kai Struve, Leipzig 2007, s. 315–353, tu: s. 347.

⁸⁷ Z perspektywy przydatności źródeł dla tworzenia historiografii Friedman wyżej cenił dokumenty z czasów rozgrywania się wydarzeń niż świadectwa powstające po wojnie. Historia mówiona nie satysfakcjonowała go, ponieważ pracowników żydowskich instytucji posądzał o nadmierną emocjonalność wobec tematu. Jego zdaniem „nie byli oni w stanie hamować emocji, tłumić wspomnień o cierpieniach i ranach”, doznanych w czasach Zagłady. Friedman twierdził, że pierwszą reakcją ocalałych po wyzwoleniu było namiętne pragnienie dramatycznego przedstawienia swoich doświadczeń. Według niego, w relacjach ocalałych i w tworzonej przez nich literaturze dominowały opisy cierpienia ofiar i aktów okrucieństwa ze strony nazistów. Por. Ph. Friedman, *European Jewish Research on the Holocaust...*. W swojej książce *The Years of Extermination. Nazi Germany and the Jews, 1939–1945* Friedländer – w celu stworzenia pracy historycznej, która nie eliminowałaby ani nie bagatelizowałaby „początkowego poczucia niedowierzania” – korzystał „z relacji naocznych świadków zawartych w dziennikach i listach” z czasów rozgrywania się wydarzeń zamiast z „późniejszych, a przez to problematycznych, relacji opartych na wspomnieniach”. Saul Friedländer, *An Integrated History of the Holocaust. A Reassessment*, w: *Konstellationen. Über Geschichte, Erfahrung und*

mówiona) ocalałych są ograniczone pod wieloma względami⁸⁸. Dawidowicz kwestionowała znaczenie relacji z powodu ich subiektywnego punktu widzenia wobec wydarzeń i zarzuciła kronikarzom-ocalałym, że nie potrafią „przekazać niczego więcej niż swoich osobistych doświadczeń” oraz „rzadko przekraczają” doświadczenia „własnych cierpień i straty bliskich osób”⁸⁹.

Wielu historyków-ocalałych zostało społecznie i historycznie zmarginalizowanych w dyskursie profesjonalnym, a ich pozycja uznana za zbyt ‘emocjonalną’ albo ‘subiektywną’. Być może z tego powodu w wywiadach i artykułach publikowanych w Marcu 1968 roku Datner unika osobistej perspektywy, a wręcz przemilcza swoje doświadczenia wojenne. Może chciał ochronić swoje wspomnienia przed instrumentalizacją ze strony peerelowskiej władzy. Pozostaje pytanie, dlaczego temat pomocy porusza akurat w Marcu. Być może dlatego, że dopiero wtedy ktoś chciał go słuchać, a on równocześnie chciał zrealizować postulat ‘obiektywizmu’ i zostać uznanym za profesjonalnego historyka.



Szymon Datner

Erkenntnis. Festschrift für Dan Diner zum 65. Geburtstag, red. Nicolas Berg i in., Göttingen 2011, s. 157-165, tu: s. 161. Choć wybór historiograficzny Friedländera jest uzasadniony, zmarginalizowanie świadectw ocalałych powstałych po wojnie poprzez zaszufladkowanie ich jako „problematycznych” (czyli kwestionowanie ich wartości) jest dla krytycznych historyków niedopuszczalne. Takie stanowisko ma sens tylko wtedy, gdy termin „historycznej prawdy” albo „historycznej rzeczywistości” rozumiemy w bardzo wąski sposób.

⁸⁸ Por. Raul Hilberg, *Sources of the Holocaust Research: An Analysis*, Ivan R. Dee 2011, s. 48.

⁸⁹ L. S. Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians*, Cambridge Mass. 1993, s. 129.

Grażyna Dawidowicz
(Białystok)

DOŚWIADCZENIE HOLOCAUSTU W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI SARY NOMBERG-PRZYTYK

Sara Nomberg-Przytyk urodziła się w 1915 roku w Koluszkach, zmarła w 1990 roku w Safed¹. Była dziennikarką zaangażowaną politycznie, pełniła funkcję zastępcy redaktora naczelnego „Sztandaru Ludu”. W polskiej literaturze pojawiła się dopiero w latach 60-tych. Dziennikarka napisała trzy wspomnienia o przeżyciach w miejscach izolacji, a więc w 1964 roku *Więzienie było moim domem*, o pobytach w więzieniach w okresie międzywojennym, w roku 1966 *Kolumny Samsona* o pobycie w białostockim getcie i w 1967 roku *Żydzi w Oświęcimiu*, o czasie spędzonym w obozie koncentracyjnym Auschwitz.

Biografia autorki wspomnień odzwierciedla w pewien sposób typowy przebieg uwikłania ideologicznego. W 1968 roku Nomberg-Przytyk stała się ofiarą zorganizowanego antysemityzmu. Została wyeliminowana z życia społecznego i zawodowego, nie drukowano jej artykułów, a w wieku 47 lat wysłano ją na przymusową emeryturę². W rezultacie skreślono ją z listy członków partii, została pozbawiona obywatelstwa i zmuszona do wyjazdu z Polski wraz z rodziną. Ostatnie lata życia spędziła w Izraelu i Kanadzie.

Doświadczenie Holocaustu w życiu i twórczości Sary Nomberg-Przytyk można przybliżyć na podstawie jej tekstu *Żydzi w Oświęcimiu*, który pozostaje w Polsce najmniej znany, ponieważ nie został dopuszczony do druku w 1967 roku przez peerelowską cenzurę³. Obecnie manuskrypt znajduje się

¹ Istnieje rozbieżność w powojennych i przedwojennych dokumentach. Według materiałów przedwojennych, Sara Naumberg urodziła się 15.09. 1911 roku. Zobacz Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego – Sygnatura Akt RP 36312

² S. Nomberg, *Communist Poland. My Dream and the Reality*, tł. P Parsky, Chapel Hill, 1998, s. 110.

³ Historię niedopuszczenia do druku książki *Żydzi w Oświęcimiu* przedstawia autorka w niedrukowanych wspomnieniach: *Communist Poland. My Dream and the Reality*, których kopia rękopisu znajduje się w posiadaniu Grażyny Dawidowicz. Władze komunistyczne kazały wyrzucić pisarce treści związane z Żydami, na co Sara Nomberg-Przytyk nie wyraziła zgody.

w archiwum Yad Vashem⁴.

W roku 1985 książka po dwudziestu latach od swego powstania do czekała się publikacji w USA. Została przetłumaczona na język angielski przez Roslyn Hirsch jako *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land*⁵. Tekst zauważono na rynku wydawniczym, a autorka zdobyła nagrodę za najlepszą książkę dla młodzieży w roku 1986, przyznaną przez Amerykańskie Stowarzyszenie Bibliotek, Dział dla Młodzieży, a ponadto została zdobywcą Wyróżnienia za Zasługi dla Edukacji za rok 1986, przyznanego przez Międzynarodowe Centrum Nauki o Holokauście oraz Ligę Przeciwko Zniesławieniu⁶. Niestety, publikacja ta tej pory nie doczekała się polskiego wydania.

Wspomnienia obozowe wpisały się na trwałe w nurt literatury Holocaustu, a Sara Nomberg-Przytyk pojawia się w *Encyklopedii literatury Holocaustu* obok takich nazwisk jak Elie Wiesel, Primo Levi czy Miklos Nyiszli⁷.

Autorka w polskim tytule jednoznacznie określiła cel spisania tekstu, w którym pragnęła oddać tragizm losu żydowskiego w Auschwitz:

W Auschwitz było wiele różnych narodowości, polityczni więźniowie z Francji, przeciwnicy nazizmu z Niemiec, Holandii, Polski, Rosji, ale ich los był zupełnie inny od losu Żydów. Dla Żydów Auschwitz był obozem śmierci. Większa część ich szła do krematoriów i komór gazowych. Masowe selekcje w Auschwitz były zrobione ze względu na nich. Dzieci żydowskie, które tam trafiały, szły prosto do gazu...⁸.

Czas narracji tworzy kłamrę kompozycyjną – rozpoczyna się opisem podróży z białostockiego więzienia do obozu koncentracyjnego w Stutthof, kończy zaś przedstawieniem dwutygodniowej podróży z obozu w Ravensbrück do Lublina w czerwcu 1945 roku. Autorka w tekście-świadczeniu skupia się przede wszystkim na swoim pobycie w Auschwitz od 16 stycznia 1944 roku do ewakuacji obozu w styczniu 1945 roku. Nie jest przypadkiem, że na początku wspomnień obozowych pojawia się pociąg, który – według Primo Leviego – najczęściej oznaczał dla Żydów wyjazd w nieznaną⁹.

⁴ Cytaty polskie są podawane za polskim manuskrypcem tekstu *Żydzi w Oświęcimiu*, Yad Vashem Archives, Record Group 0.33, File number 1448.

⁵ S. Nomberg-Przytyk, *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land*, Chapel Hill 1985. Książka została opublikowana w wydawnictwie The University of North Carolina Press.

⁶ Adults, American Library Association, Young Adults Services Divisions Winner of 1986 Merit of Educational Distinction, International Center for Holocaust Studies, Anti-Defamation League (wyróżniona w 1986).

⁷ *Encyclopedia of Holocaust Literature*, Edited by Dawid Petterson, Alan Berger and Sarita Cargas, Londyn 2007, s.135.

⁸ S. Nomberg-Przytyk, *Communist Poland. My Dream and the Reality*, s. 119.

⁹ P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 2007, s. 131-132.

Relacja Nomberg-Przytyk, choć ma charakter uporządkowanego wywo-
du, niekiedy łamie zasady chronologii czasowej. Wprowadza retrospekcje,
w których autorka przywołuje wcześniejsze doświadczenia ze swego życia,
próbę ucieczki z Białegostoku w czerwcu 1941 roku czy migawki z pobytu
w białostockim getcie i w więzieniu. Czyni to w kontekście przedstawiania
przeżyć konkretnych osób, z którymi połączył ją los. Recepcja rzeczywistości
przez autorkę wspomnień jest subiektywna. Do głosu dochodzą mechanizmy
pamięci, całkowicie selektywne, wydobywające ze świadomości wydarzenia
istotne dla osoby doświadczonej w chwili tworzenia zapisu.

Pisarstwo Sary Nomberg-Przytyk mieści się w nurcie literatury *non-fiction*. Definicję autobiografii przyjmuję tu za Philippem Lejeunem. Jest to:

(...) retrospektywna opowieść prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje losy,
w ich jednostkowym aspekcie i ze szczególnym uwzględnieniem historii osobowości.¹⁰

Teoretyk francuski zjawiska autobiografizmu wyróżnił cztery warunki,
które powinna spełniać autobiografia. Wypełnia je tekst analizowany. Książkę
Żydzi w Oświęcimiu tworzy zbiór krótkich opowieści prozatorskich. Autorka
ujawniła w nich własną tożsamość, tak więc narratorka jest jednocześnie bo-
haterką opowieści. Pisarka wykorzystwała narrację pierwszoosobową, dzięki
niej można usłyszeć głos mówiącego, osoby ocalonej z Holocaustu i obserwa-
torki zagłady Żydów. Relacja o Shoah jest subiektywna i nie została pozbawio-
na silnych emocji. Narratorka po znalezieniu się na bloku Zugangów zwątpiła
w możliwość ocalenia i podjęła decyzję o samobójstwie:

Już tydzień jestem na bloku Zugangów. Jestem u kresu sił. Wiem, że nie dam rady,
po prostu zostanę zdeptana przez silniejsze od siebie. Jestem głodna. Naokoło mnie
toczy się zwierzęca walka o byt, o trochę zupy, nawet o wodę. (...) Umieram, ginę
w tym okrutnym świecie.¹¹

We wspomnieniach trudno więc przeprowadzić jednoznaczną linię demar-
kacyjną, jak czyni to Małgorzata Czermińska, kiedy pisze: „Dwa typy narracji
autobiograficznej: świadectwo i wyznanie są sobie przeciwstawne jako postawa
ekstrawertywna i introwertywna”¹². W obszarze prozy niefikcjonalnej relacja
Sary Nomberg-Przytyk reprezentuje kategorię dokumentu osobistego. Autorka
przyjmuje postawę żydowskiej ofiary i naocznego świadka. Stosuje wymienio-
ność postaw autobiograficznych: przekazuje fakty i jednocześnie skłania się do
osobistych wyznań. Świadczy o własnym losie, mówi o zamordowanej rodzinie,

¹⁰ J. Leociak, *Literatura dokumentu osobistego jako źródło do badań nad zagładą Żydów*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2005, t. 1, s.16.

¹¹ S. Nomberg-Przytyk, *Żydzi w Oświęcimiu*, s. 16.

¹² M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 20.

osobach, którym zawdzięcza ocalenie. Przywołuje towarzyszy z białostockiego getta i Auschwitz. Opowiada o znanym jej świecie, ludziach, zdarzeniach, swoich przeżyciach i przemyśleniach związanych z postawą współwięźniów. Jej obecność ujawnia się poprzez wyznawaną hierarchię wartości, niekiedy ideologiczną propagandę wynikającą z przyjęcia lewicowych idei.

Sara Nomberg-Przytyk we wspomnieniach z Auschwitz kreśli celne mikroportrety swoich bohaterów. Dzięki temu powstaje galeria różnych losów, tworząca wspólną perspektywę Zagłady. Nomberg pisze ręką wnikliwego obserwatora i świadka.

Prezentując bohaterów, pisarka wraca do przeszłości, krótko charakteryzuje ich sytuację oraz losy przed obozem. Tak czyni na przykład, ukazując Sonię Różawską-Rogowską, która odegrała istotny udział w jej ocaleniu, a także charakteryzując Ewę Feldenkreist¹³.

Pisarka poznała Sonię Różawską w Fordonie, odsiadując przed wojną ośmioletni wyrok za działalność komunistyczną. Już wówczas łączyły je bardzo wiele, przede wszystkim podzielały te same poglądy polityczne, wierzyły w tę samą ideologię, poza tym obie w brawurowy sposób uciekły z więzienia w roku 1939 i przedostały się na tereny objęte okupacją sowiecką. Razem pracowały w szkole w Białymstoku, razem też przebywały w białostockim getcie. Sonia Różawska trafiła do Auschwitz po pierwszej akcji likwidacyjnej w lutym 1943 roku. Autorce wspomnień zaś udało się ukrywać przez trzy miesiące w schronie po ostatecznej likwidacji białostockiego getta w sierpniu tego samego roku. Sonia pojawia się także we wspomnieniach Sary Nomberg-Przytyk o Auschwitz, odegrała ważną rolę w uratowaniu jej życia. Przede wszystkim przyszła na blok zugangów w momencie, gdy Sara straciła nadzieję na ocalenie i chciała popełnić samobójstwo. Różawska-Rogowska była wyjątkową osobą w życiu Sary, gdyż zazwyczaj towarzyszyła jej w trudnych momentach. Wspomina ją, by pokazać jako niezwykle wrażliwą osobę, gotową do poniesienia ofiary w każdej chwili.

Z kolei Ewa Feldenkreis wspominała:

Pierwsze poznanie z Sarą Nomberg zawarłam w dniu jej przybycia do obozu. Otóż pewnego dnia przybiegła do mnie Sonia, Żydówka z Białegostoku, której nazwiska nie pamiętam. Należała do naszej nielegalnej organizacji. Z wielkim przejęciem powiadomiła mnie, że przy saunie w gronie nowo przywiezionych więźniarek znajduje się jej znajoma – Sara Nomberg, którą znała z okresu przedwojennego. Sonia wiedziała, że przy kalectwie Sary Nomberg groziło jej wielkie niebezpieczeństwo, jeśli kobiety z tego zugangu (nowo przywiezieni) zostaną poddani dodatkowej selekcji. Sonia prosiła mnie, abym zrobiła wszystko dla uratowania Sary Nomberg.

¹³ Państwowe Muzeum Auschwitz- Birkenau w Oświęcimiu, Oświadczenie Feldenkreist 2705, nr inwentaryzacyjny 168683, t. 116, k.97, s. 18.

Historia wpisana w biografię stanowi trudny do jednoznacznego rozstrzygnięcia problem, bowiem, jak zauważa Jacek Leociak, istnieje różnica pomiędzy rzeczywistością istniejącą obiektywnie, doświadczeniem konkretnej jednostki a wyrażeniem tejże rzeczywistości w literaturze¹⁴.

Percepcja Auschwitz we wspomnieniach nie pozostaje wolna od wpływu jej osobistych doświadczeń oraz światopoglądu. Sara Nomberg-Przytyk przeżyła pobyt w Auschwitz-Birkenau jako Żydówka i osoba niepełnosprawna po przebytej w dzieciństwie chorobie polio. Jej ocalenie nastąpiło wbrew ideologii nazistowskiej. Przeżyła obóz dzięki pozycji uprzywilejowanego więźnia i pracy na bloku medycznym doktora Mengele, którą otrzymała dzięki przedwojennym przyjaźniom, a więc ludziom z kręgów lewicy.

W prozie Sary Nomberg pojawiają się przykłady metaforyzacji pewnych zdarzeń. Rozdział VI nosi tytuł *Ryk bestii*. Zanim dziki zwierz zaatakuje ofiarę, paraliżuje ją swoim rykiem. Sytuacja ta pokazuje alegorycznie los więźniów – ofiar Auschwitz i ich położenie w obliczu oprawców¹⁵. Tak więc w obozie wykształcił się specyficzny język, który musieli znać ocaleni. Bez znajomości języka obozowego szanse na przeżycie znacznie malały.

Relacja o pobycie w Auschwitz Sary Nomberg-Przytyk powstała dwadzieścia lat *post factum*, co wpływa na kształt tej opowieści. W książce *Pogrążeni i ocaleni* Primo Levi dostrzega zawodność funkcjonowania pamięci po latach, szczególnie w kontekście traumatycznych przeżyć. Pisze:

Tkwiące w nas wspomnienia nie zostały wykłute w kamieniu i nie tylko mają skłonność, by z latami zniknąć, ale często przekształcają się, czy wręcz dopełniają, wchłaniając obce elementy.¹⁶

Z tej perspektywy jest zrozumiałe pojawienie się rozbieżności między relacją *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land* a informacjami przedstawionymi w dokumentach historycznych. Theodore J. O'Keefe z Harvardu krytykuje wydawców Davida H. Hirscha i Eli Pfefferkorna za brak komentarzy dotyczących błędów merytorycznych¹⁷. Autorzy monografii o rodzinie węgierskich liliputów, Yehuda Koren i Eliat Negew, w książce *Sercem byliśmy wielcy* zauważają także różnice w prezentacji faktów przez autorkę tekstu *Żydzi w Oświęcimiu*¹⁸.

¹⁴ Istnieje zatem podstawowa różnica pomiędzy życiem przeżywanym (rzeczywistość), życiem doświadczanym (doświadczenie) i życiem wypowiedzianym (ekspresje).

¹⁵ S. Nomberg, *Żydzi w Oświęcimiu*, s. 22.

¹⁶ P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, s. 21.

¹⁷ T. J. O'Keefe, *True Tales from a Grotesque Land*, „The Journal for the Historical Review” 1987, Vol. 7, n 3, s. 369.

¹⁸ W pracy Koren Yehuda i Eliat Negew *Sercem byliśmy wielcy* Perla Ovitz przyznała, że rodzina okazywała Mengele wielką wdzięczność, ale zdecydowanie zaprzeczyła, iż wyrażenie wylewnej

Narracja pamięci Sary Nomberg-Przytyk jest osobista. Przedstawia dobrze znane z literatury Holocaustu opowieści z Auschwitz, utrwalone między innymi przez Primo Leviego, Wiesława Kielara i innych. Opisuje, na przykład, historię miłości i ucieczki słynnej pary kochanków, Romea i Julii z Auschwitz, czyli Mali Zimetbaum i Edwarda Garlickiego w lipcu 1944 roku (Nomberg konsekwentnie Edka nazywa Tadeuszem). Autorka wspomnień przywołuje zdarzenie zabicia esesmana przez więźniarkę, co czyni też Tadeusz Borowski w opowiadaniu *Śmierć Schillingera*. Narracja Nomberg-Przytyk również w tym przypadku wykazuje rozbieżności z prawdą historyczną. Warto zauważyć, iż w literaturze dokumentu osobistego podobne nieścisłości zawierają wspomnienia innych ocalałych z Zagłady.

Nomberg-Przytyk dostrzega przede wszystkim zachowania więźniów i oprawców, które nie mieszczą się w schematach obozowej egzystencji. Primo Levi w tytule swoich wspomnień stawia kontrowersyjne pytanie: *Czy to jest człowiek?* Wątpliwości te wynikają z faktu, że jednostce odebrano wszystko, co składało się na jej poczucie tożsamości, czyli imię, osobowość, prywatne rzeczy, włosy, zatem przestała ona być osobą, a stała się numerem. Sara Nomberg-Przytyk jako więźniarka Auschwitz o numerze 74274 również podkreśla uprzedmiotowienie jednostek w lagrze oraz pozbawianie ich godności. Pisarka nie ma jednak wątpliwości, iż więzień w ekstremalnych warunkach nie traci człowieczeństwa, chociaż przejawia symptomy deprawacji, wynikające z chęci przeżycia za wszelką cenę (jak to uczyniła jedna z bohaterek opowiadań, która postanowiła „organizować” swoje życie w Auschwitz, zabierając jedzenie chorym w szpitalu).

Autorka przedstawia także doświadczenia Estery, znajomej z getta, która straciła wszystkich bliskich. Dziewczyna postanowiła mimo to urodzić dziecko w obozie i nie pozwoliła go uśmiercić, chociaż wiedziała, że wydaje na siebie wyrok śmierci. Poszła do gazu z dzieckiem i podniesioną głową, pokazując w ten sposób moralne zwycięstwo nad złem¹⁹.

Obóz Auschwitz zbezczeszczył śmierć, zniszczył także pielęgnowany w różnych kulturach szacunek dla zmarłych. We wspomnieniach Sary Nomberg-

wdzięczności opisane przez Sarę Nomberg miało miejsce. Istnieją także inne zasadnicze różnice we wspomnianych ujęciach. Przede wszystkim dziecko Lei, jednej z normalnych sióstr Ovitów, Szymson, który był szczególnym obiektem zainteresowania Josefa Mengele, nie zmarł po jednym z eksperymentalnych badań i nie został złożony na stertę innych ciał przed barakiem, lecz przeżył Birkenau i po wojnie zamieszkał w Izraelu. Podobne różnice występują w przedstawieniu losu Awrama Ovitza, który nie został zastrzelony w czasie próby przedostania się do obozu kobiecego. On także przeżył obóz, a następnie wyemigrował z żoną i córką do Izraela.

¹⁹ S. Nomberg, *Żydzi w Oświęcimiu*, s. 46.

-Przytyk obsesyjnie powraca temat profanacji zwłok. Tuż po przybyciu do obozu opisuje początek dnia w baraku:

Co dzień rano sztubowe z prycz wyciągały martwe kobiety, od razu zdejmowały z nich ubrania i nagie ciągnęły przez cały blok i w błoto rzucały z rozmachem. Gdy je tak wlokły łoskotem, trzymając tylko za jedną rękę, a martwa głowa tłukła się o cement, z rozpaczą myślałam o tym, że mogły to być uczone, a może artystki, malarki lub poetki. A może były to po prostu kobiety kochające i kochane, może miały dzieci, dla których były najpiękniejsze (...).

Ale cud się nie wydarzył i teraz sponiewierano je i wdeptano bez szacunku i bez litości w błoto²⁰.

Opisy obrazów masowej śmierci we wspomnieniach ocalonych są – według Roberta Liftona – przejawem przeżycia przez nich wstrząsu, traumy. Nomberg również jako świadek beczeszczczenia zwłok po dwudziestu latach ujawnia lęki silnie tkwiące w świadomości. Czyni przy tej okazji osobiste wyznanie: „Przerażała mnie myśl, że jutro mnie tak będą ciągnąć przez blok i ja będę bezimiennym trupem”²¹.

W książce *Żydzi w Oświęcimiu* odnajdziemy nie tylko portrety ofiar systemu nazistowskiego, ale też portrety sprawców. W świadectwie Sary Nomberg-Przytyk rzeczywistość obozu koncentracyjnego łamie stereotypowe ujęcie sprawcy zaproponowane przez Raula Hilberga²². Sara Nomberg neguje stereotyp kata-oprawcy, pokazuje, że wśród Niemców byli także ludzie, którzy w pewnych sytuacjach nie postępowali zgodnie z prawami Rzeszy. Przypomina Niemca, który umieścił ją na saniach w czasie ewakuacji z Auschwitz, dzięki niemu właśnie przeżyła i mogła dalej iść w kolumnie więźniów. Podobnie jak Viktor Frankl uważa, że o człowieczeństwie nie decyduje przynależność narodowa. Austriacki psychiatra, były więzień Auschwitz, podzielił ludzi na dwie rasy, czyli przyzwoitych oraz tych, którzy nie wiedzą, czym jest przyzwoitość. Wszędzie można spotkać przedstawicieli obu tych ras, przeniknęli bowiem do każdej grupy społecznej i każdego narodu²³.

Sara Nomberg-Przytyk dużo uwagi w swoim świadectwie poświęca osobom znanym z innych publikacji historycznych i wspomnień. W książce *Żydzi w Oświęcimiu* opisuje przedwojenną komunistkę Aurelię Reichart, której sama zawdzięczała ocalenie²⁴. Dostrzega jej ambiwalentną postawę.

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ Tamże, s. 16.

²² R. Hilberg, *Sprawcy, ofiary, świadkowie*, przekł. J. Giebultowski, Warszawa 2007, s. 81.

²³ W. Frankl, *W poszukiwaniu sensu*, przekł. A. Wolnicka, Warszawa 2007, s. 137.

²⁴ Narratorka przedstawiła historię Orli. Dziewczyna przybyła do Auschwitz pierwszym kobiecym transportem z Ravensbrück w marcu 1942 roku. Już od 1936 roku przebywała w więzieniach

Podkreśla szlachetność Aurelii, widoczną w podjętej na własną rękę walce z tyfusem, równocześnie zauważa niepojętą agresję wobec więźniów. Mimo bliskich relacji z „Orli”, Nomberg nie podejmuje się jej jednoznacznej oceny.

Była więźniarka Auschwitz dużo miejsca poświęciła także doktorowi Josefowi Mengele, którego pseudomedyczną działalność opisano w wielu publikacjach²⁵. Sara stworzyła własne określenie oprawcy. Nazwała go „potworem w ciele Adonisa”, podkreślając jego piękno zewnętrzne i jednocześnie bezwzględność. Sara Nomberg pokazała deprawację psychiki Mengele i nieprzewidywalność jego działania. W jej opinii przekraczał wszelkie normy moralne wobec ofiar swoich pseudonaukowych eksperymentów: bliźniąt, ludzi psychicznie chorych. „Anioł śmierci” wykazywał perwersyjne zainteresowanie wszelkimi anomaliami anatomicznymi:

Mengele uwielbiał wyszukiwać takich, którzy nie byli stworzeni na obraz i podobieństwo Boga. Raz przyprowadził do nas kobietę z dwoma nosami, innym razem dziewczynę z owczą wełną na głowie zamiast włosów, przy innej okazji przyszedł z kobietą o oślich uszach.²⁶

Autorka wspomnień utrwaliła także zagładę obozu Romów, a na jej tle wyeksponowała zachowanie Mengele wobec romskiego chłopca o wybitnych zdolnościach, którego faworyzował, ubrał w biały garnitur, chodził z nim za rękę, częstował czekoladą. W obozie sądzono, że ocali mu życie. Wbrew tym przypuszczeniom, oprawca osobiście wepchnął go do komory gazowej.

Obnażyła też motywy działania oprawcy, zwłaszcza wobec dzieci. Mengele był przekonany, że nie mogłyby one przeżyć w obozie, dlatego uśmiercał je wraz z matkami, a swoją decyzję tłumaczył humanitaryzmem. „Anioł śmierci”, w opinii Sary Nomberg-Przytyk, nie miał ludzkich uczuć i żadnych skrupułów.

niemieckich za swoje komunistyczne przekonania. Powierzenie Orli tak wysokiej funkcji w obozie stanowiło formę ideologicznego upokorzenia, które zmuszało ją do postępowania wbrew wyznawanym zasadom. Dlatego Aurelia Richart tuż po przyjeździe do obozu w 1942 roku próbowała popełnić samobójstwo, co umotywowano faktem, że nie mogła przyglądać się śmierci, chciała też uciec od swego zniszczonego życia oraz odpowiedzialności. Herman Longbein autor publikacji *Ludzie w Auschwitz* prezentuje też postać Orli w pozytywnym świetle, gdyż postawa lagerestery wyróżniała się na tle zachowań innych niemieckich więźniów funkcyjnych.

²⁵ Obraz pseudonaukowych eksperymentów opisuje M. Nyszli w książce *Byłem asystentem doktora Mengele*, tł. T. Olszański, Warszawa 1996. Obszerną monografię napisali też: Gerald L. Postner i John Ware, *Mengele, polowanie na anioła śmierci*, przekł. P. Nowakowski, Kraków 2000.

²⁶ S. Nomberg, *Żydzi w Oświęcimiu*, s. 61.

Nomberg-Przytyk nie wyrażała prostych sądów i opinii. Podjęła próbę analizy kontekstu zdarzeń. Zastanawiała się nad motywami działania więźniów i oprawców. Wyrażała przekonanie, iż natura człowieka nie jest z istoty zła, chociaż w nieludzkim świecie niekiedy ulega deprawacji moralnej z powodu woli przeżycia. Obserwacjom autorki wspomnień towarzyszą refleksje egzystencjalne. Nomberg zastanawia się, czy w obliczu nieuniknionej śmierci ofiary powinny wiedzieć o swoim położeniu i podjąć walkę o godną śmierć? Podkreśla konieczność zachowania świadomości ofiar w kontekście Zagłady. Stawia pytanie, w jakim stopniu zło czynione w nieludzkim świecie kształtuje życie człowieka po tych doświadczeniach?

Sara Nomberg-Przytyk w tekście *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land* stworzyła osobisty dokument, autobiografię, w której ukazała kondycję psychiczną osoby szczególnie doświadczonej, zranionej i próbującej uporać się z traumatycznymi doświadczeniami poprzez refleksję czynioną nad własnym życiem. Jako żydowska ofiara wielokrotnie podkreślała też znaczenie żydowskiego losu.



IV

ONI SĄ STĄD - SYLWETKI



Daniel Kalinowski
(Słupsk)

Z NIEŚWIESKIEJ KARZMY NA BERLIŃSKIE SALONY. O *AUTOBIOGRAFII* SALOMONA MAJMONA

Losy odważnego człowieka

Salomon ben Jehoszua Majmon był niedoszłym talmudystą, nietypowym filozofem i niezależnym moralistą, który urodził się na wschodnich kresach Rzeczypospolitej Obojga Narodów w połowie XVIII wieku. Już w młodości słynął ze swych komentarzy do *Tory* i *Talmudu*, później stał się interpretatorem Mojżesza Majmonidesa, jeszcze później pism Immanuela Kanta. Można go postrzegać jako przedstawiciela żydowskiego oświecenia, choć nie przez wszystkich działaczy z tego ugrupowania był odbierany w pozytywnym wymiarze, co skutkowało tym, iż życie kończył w osamotnieniu, będąc na utrzymaniu hrabiego Kalckreutha w jego dobrach na Śląsku.

Nie dane mu było zresztą spocząć w pokoju, ponieważ ortodoksyjna grupa głogowskich Żydów nie chciała go pochować na swoim cmentarzu, określając Majmona niedowiarkiem lub kacerzem... Po wielu latach jego postać i działalność stały się przedmiotem dyskusji światopoglądowych polskiego żydostwa, stojącego pomiędzy wyborami asymilacji a syjonizmu. Dziś losy Majmona znane z jego autobiografii świadczą o warunkach politycznych i kulturowych schyłku I Rzeczypospolitej, o losach ówczesnej społeczności żydowskiej oraz realiach życia codziennego i duchowego tamtych czasów. Bynajmniej nie jest to obraz pogodny i radosny, a raczej zestaw chłodnych i jednocześnie przejmujących charakterystyk ludzkiej małości i ograniczeń. Nieprzeciętna wartość tej autobiografii polega na wnikliwej, bezkompromisowej, czasami surowej, stale dążącej do obiektywizmu perspektywie opowieści prywatnej, przekształcającej się w uniwersalną historię o losach człowieka dążącego do prawdy i wolności (A., t. 1, 5)¹.

¹ Wszystkie odnośniki do wspomnień Majmona zaznaczone będą przez literę A, określenie

Salomon Majmon urodził się w 1754 roku w dobrach Radziwiłłów nieświeskich, we wiosce Suchowborz na obrzeżach miasteczka Mir, 12 km od Nieświeża, w średnio uposażonej rodzinie żydowskiej². Jako syn dzierżawcy dóbr księcia Radziwiłła miał dzięki zapobiegliwemu ojcu zabezpieczone finansowo dzieciństwo, zaś podlegając zwyczajowym prawom społeczności żydowskiej, przeznaczony był na to, aby zostać rabinem. Wiele wskazywało na to, że będzie nim do końca swoich dni, ponieważ już od dzieciństwa przejawiał wyjątkową pilność i bystrość w nauce³. Jego nieprzeciętne umiejętności stawały go powyżej innych uczniów chederu, lecz jednocześnie powodowały, że szukał nauk spoza obowiązujących go studiów biblijnych i talmudycznych. Zwłaszcza astronomia stała się dla młodego chłopca przestrzenią innego świata, odległego od formalistycznych studiów w żydowskiej szkole.

Nieprowadzenia finansowe ojca Salomona spowodowały, że rodzina musiała się przenieść spod M i r u i osiąść w innym miasteczku dzisiejszej Białorusi – M o g i l n e j . Tutaj Majmon dalej uczęszczał do żydowskiej szkoły religijnej, doskonalił się w metodach poznawania tekstów świętych, a nawet w prowadzeniu debat. Kiedy miał jedenaście lat, stał się mimowolnym świadkiem zabiegów rodzinnych o intratne ożenienie go z majątną dziewczyną. W związek małżeński wszedł w owym jedenastym roku życia, zupełnie nie będąc do tego przygotowany mentalnie i fizycznie. Bardziej go wówczas zajmowało studiowanie *Talmudu*, a wkrótce również pism kabalistycznych. Zyskiwał posłuch i szacunek w środowisku żydowskim, osiągając w zakresie znawstwa nauk religijnych tytuł doktorski oraz przyjmując funkcje rabina. Wszystkie te czynniki doprowadzały młodego Majmona nie tylko do najsutelniejszych

tomu oraz cyfrę strony z odpowiednim cytatem. Korzystam z wydania: *Autobiografia Salomona Majmona*, przeł. L. Belmont, Warszawa 1913, t. 1-2. Uwspółcześniał pisownię oraz interpunkcję cytatów. Dziś dostępne jest również wydanie: S. Maimon, *Autobiografia*, wstęp J. Wolański, przeł. L. Belmont, uwspółcz. i popr. B. Szwarzman-Czarnota, przejrz. i przyp. opatrzył P. Paziński, t. 1-2, Warszawa 2007.

² Dane biograficzne podaję w ślad za autobiografią Majmona oraz współczesnymi opracowaniami: R. Pytel, *Maimon (Majmon) Salomon, Salomon ben Jehoszua (1753–1800), filozof, interpretator Kanta*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 19, Wrocław 1974, s. 148-149; W. J. Brylla, *Koźuchowski kantysta czyli Rzecz o Salomonie Maimonie*, w: *Żydzi na Środkowym Nadodrzu*, red. M. Wojecki, Zielona Góra 1996, s. 23-25; J. P. Majchrzak, *Salomon Maimon (1753–1800), Filozof*, w: *Ludzie Środkowego Nadodrza*, pod red. K. Bartkiewicza, Zielona Góra 1998, s. 131-132.

³ Warto zauważyć, że w miasteczku, spod którego wyjechał Majmon około 1770 roku, od 1815 do 1939 działała Mir Jesziwa znana w całym żydowskim świecie szkoła religijna. To, że powstała ona w tym właśnie regionie, wiązało się z żywym ruchem żydowskiej duchowości, którą pośrednio przygotowywał i Salomon Majmon. Patrz: *Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje, kultura, religia*, ludzie, oprac. Z. Borzymińska i R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. I, s. 680.

spekulacji intelektualnych, ale i do specyficznych eksperymentów magiczno-pragmatycznych kończących się porażkami⁴.

Rozczarowanie kabałą spotęgowało od dawna już odczuwany krytyczny stosunek Majmona do obrzędowości, tradycji żydowskiej. Z coraz większym sceptycyzmem zaczął on reagować na elementy ludowe w religijności przodków oraz na różnego typu przesady i obyczaje, które uzyskiwały talmudyczną sankcję. Zauważył te kwestie wyraźniej, ponieważ wyzwania życia codziennego zmusiły go do podjęcia pracy zarobkowej jako nauczyciela domowego. Zniechęcony zatem do formalistycznego, urzędowego, rabinicznego judaizmu, który angażuje się w drobiazgowo określanie praw i zasad każdego niemal czynnika egzystencji, rozpoczął poszukiwania duchowe wśród chasydyzmu. Początkowo myślał o tym ruchu jako szansie na rozwój własnej religijności, wygasłej pod wpływem skostniałych procedur rabinicznych. Później jednak zrozumiał, iż chasydyzm atakując dogmatyzm rabinów, bardzo szybko sam stał się dogmatyczny i sekciarski, tworząc tyleż intensywne, co wciąż zhierarchizowane i zamknięte na świat współczesny życie religijne Żydów.

Niemożność rozwijania się w zakresie wiedzy pozareligijnej, chęć studiowania innych dyscyplin naukowych takich, jak medycyna, fizyka, języki, oraz pragnienie wyzwolenia się z norm społecznych, jakie zachowywało środowisko litwackich Żydów, spowodowały, że Salomon Majmon wyjechał z polsko-litewsko-białoruskiej prowincji i skierował się do Królewca. Stamtąd zaś przez Szczecin i Frankfurt nad Odrą dotarł do Berlina. Owo centrum życia umysłowego i politycznego nie objawiło się jednak w pierwszych tygodniach pobytu żydowskiemu przybyszowi w zachęcających formach. Jako biedny Żyd z Polski deklarujący swój dystans wobec judaizmu rabinicznego i chasydzkiego odbierany był przez ortodoksyjne środowisko żydowskie Berlina jako odszczepieniec. Dopiero poznanie bardziej świątłych Żydów zamieszkujących w tym mieście umożliwiło Majmonowi podjęcie nauki języków europejskich oraz przedmiotów, których tak bardzo mu brakowało w Polsce.

Nie zerwał jednak zupełnie z tradycją żydowską, rozczytując się w piśmach Mojżesza ben Majmona (Majmonidesa)⁵, który imponował mu połą-

⁴ Chodziło tutaj o odpowiednie stosowanie formuł modlitewnych, kombinacji liter imion Boga oraz fizycznych technik umartwień, które miały uczynić kabałę niewidzialnym. Młodziutki Majmon wierzył, iż posiadał już odpowiednią wiedzę, aby zmieniać rzeczywistość zewnętrzną lub choćby swoją własną postać, lecz otoczenie uświadamiało mu w jak wielkim był błędzie. O specyfice modlitwy kabalistycznej: R. Goetschel, *Kabała*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1994, s. 54-61.

⁵ J. Guttman, *Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides*, [b.m.w.] 1927; D. Jelin, *Majmonides. Człowiek i dzieło*, przeł. M. Litwinówna, Warszawa 1935; D. Hartman, *Israelis and the Jewish tradition. An ancient people debating its future*, New Hawen – London 2000.

czeniu intelektualnego dowodzenia z moralistycznym tłem i praktycystycznym wymiarem jego pism. Salomon ben Jehoszua Majmon napisał wnikliwy komentarz do *More Newochim*, najważniejszego dzieła Mojżesza Majmonidea, w którym ukazywał go jako jednego z najważniejszych myślicieli i przywódców duchowych żydostwa. Podczas pobytu w Berlinie Żyd spod Nieświeża dzięki ciężkiej pracy, pomocy kilku znakomitości oraz własnemu talentowi znalazł się w kręgu towarzyskim Mojżesza (Mosesa) Mendelssohna⁶.

Ów przywódca żydowsko-niemieckiego oświecenia umożliwił Majmonowi godne życie w Berlinie, promując go jako samodzielnego myśliciela i wyrafinowanego krytyka filozofii. Jednocześnie przyczynił się do zdobycia przez Majmona wiedzy z zakresu nauk ścisłych, przyrodniczych, estetyki oraz polityki, co pozwoliło przybyszowi ze wschodu śmiało popatrzeć na europejskie dziedzictwo kulturowe. Wzrastające znaczenie wśród berlińskiej socjety Majmona spowodowało, że zdobywał sobie tak przyjaciół, jak i wrogów. Jednocześnie jego towarzyska naiwność i dezynwoltura głoszonych poglądów wywołały kryzys w znajomości z Mendelssohnem. W wyniku takiego obrotu spraw Majmon wyjechał z Berlina i próbował się odnaleźć jako gubernator w Hamburgu.

Po kilku miesiącach pobytu zamierzał wrócić do Berlina, lecz przy braku wsparcia od dawnych znajomych wrócił do Hamburga, aby ponownie zająć się nauką, tyle, że w miejskim gimnazjum. W ciągu kilku lat zdobył w tym mieście gruntowne wykształcenie z europejskich języków oraz z zakresu nauk ścisłych. Przeżywał również rozterki duchowe i rozmyślał nawet nad przejściem na chrześcijaństwo w obrządku luterańskim. Jego filozoficzne motywacje przyjęcia chrztu i brak oczekiwanej od konwertyty pokory nie zostały jednak uznane przez pastora za wystarczający powód do przyjęcia nowej religii. Majmon ponownie więc wrócił do Berlina, aby zająć się wydawaniem literatury hebrajskiej kierowanej ku zachodniemu żydostwu, co planowali uczynić jego przyjaciele. Jednakże kiedy ten projekt upadł, Majmon znalazł się we Wrocławiu, aby dalej pracować nad krytyką filozofii osiemnastego wieku. W tymże mieście spotkał się ze swoją żoną, która przyjechała ze wschodniej Polski, aby uzyskać od niego formalny rozwód. Majmon, mimo wewnętrznych oporów, zgodził się na rozwód, choć tym samym tracił emocjonalny związek ze swoim synem.

Kolejny raz wrócił do Berlina, lecz z powodu śmierci Mendelssohna, nie mógł już liczyć na jego wsparcie. Kiedy jednak opublikował krytykę pism Kanta, na nowo został doceniony przez środowisko intelektualistów, co zapewni-

⁶ O znaczeniu tego reformatora w dyskursie kulturoznawczym pisali: T. Małyżek, *Ästhetik des Schmerzes. Literarisierung des Unbewußten im Schmerz von Moses Mendelssohn bis Carl Gustav Jung*, Wrocław 2003; W. Goetschel, *Spinoza's modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Madison 2004.

ło mu znośne warunki do życia. Ostatni okres życia spędził w majątku Jana Wilhelma Adolfa von Kalckreutha w Podbrzeziu Dolnym k. Kozuchowa na Dolnym Śląsku, co pozwoliło mu w spokoju zakończyć życie. Był to niezwykle intensywny żywot, choć wcale nie tak długi, gdyż Majmon zmarł 22 listopada 1800 roku, mając zaledwie czterdzieści sześć lat.

Wobec Żydów

Czas, kiedy Salomon Majmon przyszedł na świat, był dla sytuacji geopolitycznej ówczesnej Europy Środkowo-Wschodniej szczególnie. Rzeczpospolita Obojga Narodów traciła swoje wpływy na rzecz trzech sąsiadujących z nią mocarstw, stając się coraz słabsza militarnie, gospodarczo i kulturalnie. W społeczności żydowskiej zamieszkującej wschodnie krańce Rzeczypospolitej także wiele się zmieniało. Judaizm przekształcał się, z jednej strony pozostając w formach rabinicznych, z drugiej zaś podlegając coraz silniejszym wpływom chasydyzmu⁷. Judaizm zasadniczo nie potrzebując żadnych podniet ze świata zewnętrznego nie-Żydów, zmieniał się również w drugiej połowie XVIII wieku w tak diametralnie różne od siebie ruchy, jak nurty mesjańskie (frankizm)⁸ oraz początki asymilacji⁹.

Majmon wybrał dla siebie drogę asymilacji, choć nie w duchu kultury polskiej, a niemieckiej. Nie bez znaczenia było w takim postępowaniu postawienie akcentu na nauce i filozofii, które nie były w Rzeczypospolitej zbyt rozwinięte, natomiast w Prusach odznaczały się dużą żywotnością. Co ciekawe, mimo wyjazdu do Berlina, Majmon do czasu trzeciego rozbioru Rzeczypospolitej czuł się poddanym króla polskiego Stanisława Augusta Poniatowskiego. Jak pisał w swojej dedykacji do króla, zawartej w krytyce *Transcendentalnej filozofii* Kanta:

⁷ Informacje o historii ruchu chasydzkiego zawarte są w opracowaniach: M.-A. Ouaknin, *Chasydzi*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2002; J. Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*, Wrocław 2004; *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, red. M. Galas, Kraków 2006; R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Budapeszt – Kraków 2009.

⁸ A. Kraushar, *Frank i frankiści polscy 1726–1816. Monografia historyczna osnuta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych*, T. 1–2, Kraków 1985; J. Doktor, *Jakub Frank i jego nauka na tle kryzysu religijnej tradycji osiemnastowiecznego żydostwa polskiego*, Warszawa 1991; J. Doktor, *Śladami mesjasza-apostaty. Żydowskie ruchy mesjańskie w XVII i XVIII wieku a problem konwersji*, Wrocław 1998.

⁹ Najbardziej znaczącym jej rzecznikiem był wspomniany wyżej Mojżesz Mendelssohn. Tutaj wszakże warto dodać, iż wraz z nim propagowali ten ruch: Aaron Halle-Wolfssohn, Joseph Perl i Heinrich Heine. Piszą o tym: N. T. Gidal, *Jews in Germany. From Roman Times to the Weimar Republic*, preface M. Gräfin Dönhoff, Gütersloh 1998, s. 118–121; H. Graetz, *Historja Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929, t. 8, s. 505–537.

Bo też dumny jestem z tego, iż urodziłem się w kraju Panującego, który takowe wzniosłe zalety w pełnej mierze posiada, który opiekuje się naukami i krzewi je, gdyż zna ich wpływ na państwo, gdyż wie, iż uszlachetniają one naturę ludzką i dają duchowi naszemu rozwój i wolność [...]. Dumą moją jest, iż urodziłem się pod berłem Waszej Królewskiej Mości. A jeśli los mój zawiódł mnie nawet do państwa pruskiego, to przecie i w oddaleniu pozostały dla mnie na zawsze świętymi i niezapomnianymi szczęśliwe starania *Waszej Królewskiej Mości* około krzewienia nauk i zniewoliły mnie, abym tę próbę badań nad pewnymi przedmiotami filozofii transcendentalnej poświęcił *Waszej Królewskiej Mości* w najgłębszym poczuciu podległości. Byłbym szczęśliwy, gdyby ten pierwszy owoc moich skromnych zdolności okazał się niezupełnie niegodnym spotkania się z *wysokim i poczesnym* zadowoleniem *Waszej Królewskiej Mości*; gdybym z tego względu mógł przyczynić się do wywołania wśród szlachejnych Polaków korzystnej opinii o moim narodzie, mianowicie o mieszkających pod ich opieką Żydach, i przekonał ich, że tym ostatnim nie zbywało ani na zdolnościach, ani na dobrej woli, lecz tylko na celowym pokierowaniu ich siłami, jeśli państwu, które ich tolerowało, nie stali się byli użytecznymi. Byłbym też podwójnie szczęśliwy, gdyby miało mi się także udać, iżbym zarazem zwrócił uwagę mojego plemina na jego prawdziwe zalety i natchnął je odwagą i żarem w dążności ku temu, aby stawało się przez oświatę i rzetelność coraz godniejszym szacunku tego narodu, pod którego panowaniem żyje, oraz aby zasłużyło na te dobrodziejstwa, których zażywa pod mądrymi rządami *Waszej Królewskiej Mości* (A., t. 1, LXXVIII-LXXIX).

Zacytowana tutaj we fragmencie dedykacja Majmona do króla Stanisława Augusta Poniatowskiego napisana w grudniu 1789 roku w Berlinie zawiera dwa zasadnicze elementy. Pierwszy związany jest z poetyką listu dedykacyjnego, w którym autor z jednej strony ukazuje swoją unizoność i zależność wobec władcy oraz z drugiej strony zachęca monarchę lub inną znaczącą personę do przyjęcia lub kontynuowania pewnej postawy w swych działaniach politycznych i społecznych¹⁰. Wówczas to literacka dedykacja staje się tekstem projektującym idealnego władcę lub decydenta, spełniającym najśmielsze zadania ludzkości oraz uosabiającym najszczytniejsze zalety natury i charakteru. W dedykacji Majmona kierującego się ku Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu żydowski filozof zachęca monarchę do utrzymywania jego reformatorskich zamysłów względem społeczności żydowskiej. Majmon może być zatem interpretowany jako jeszcze jeden zwolennik zabiegów środowiska, które poszukiwało sposobów, aby włączyć Żydów w proces oświecania społeczeństwa Rzeczypospolitej. Do głosów Mateusza Butrymowicza, Hugona Kołłątaja, Sta-

¹⁰ O projektowaniu zadań w zakresie stymulowania kultury dla Stanisława Augusta Poniatowskiego piszą: A. Mańkowski, *Mecenat Stanisława Augusta*, [b.m.w.] 1976; J. Fabre, *Stanisław August i literaci francuscy*. W: *Od oświecenia do romantyzmu. Studia i szkice z literatury i kultury polskiej*, Warszawa 1995, s. 32-79; *Dedykacje w książce dawnej i współczesnej*, pod red. R. Ociczek i A. Sitkovej, Katowice 2006.

nisława Staszica, Józefa Pawlikowskiego i Juliana Ursyna Niemcewicza można dodać także Salomona Majmona jako projektodawcę uczynienia Żydów użytecznymi obywatelami nowoczesnego państwa¹¹. Nie dane było jednak żydowskiemu komentatorowi Kanta dotrzeć ze swoją pracą do króla, ponieważ jak zauważa w swej autobiografii:

Zająłem się drukowaniem mojej *Transcendentalnej filozofii*. Jako urodzony Polak, poświęciłem to dzieło królowi polskiemu i doręczyłem jeden egzemplarz polskiemu rezydentowi w Berlinie. Ale książka nie została odesłana według przeznaczenia i pod różnymi pretekstami odesłanie jej królowi na ręce ciągle odkładano. *Sapienti sat* (A., t. 1, s. XIV).

Wysiłek Majmona, aby ukazać zdolność środowiska żydowskiego do podjęcia się rozwiązania nowożytnych problemów kultury, okazał się dla państwa polskiego za czasów ostatniego władcy jeszcze jedną intelektualnym projektem, którego nie było czasu przemyśleć, a co dopiero zrealizować. Warto przy tym zaznaczyć, że w dążeniach reformacyjnych wśród Żydów nie był Majmon odosobniony. Należy przecież wspomnieć takie wypowiedzi, jak Abrahama Hiroszowicza *Projekt do reformy i poprawy obyczajów starozakonnych mieszkańców królestwa polskiego*¹², który postulował reformę sądów kahalnych, budowę szpitali, zatrudnienie bezrobotnych, zaprzestanie aranżowania małżeństw wśród młodocianych oraz zajęcie się wykształceniem kobiet żydowskich w robotach ręcznych.

Podobne poglądy społeczno-polityczne miał Szymel Wolfowicz, a co ważniejsze działał on na tej samej ziemi, jaką zamieszkiwał młody Majmon. Za krytykę rabinów Wolfowicz został osadzony przez wojewodę wileńskiego, Karola Radziwiłła, na zamku w Nieświeżu, gdzie napisał broszurę *Więzień w Nieświeżu do stanów sejmujących o potrzebie reformy Żydów*¹³. Pismo jest go-

¹¹ Myślę tutaj o ich pismach, projektach i odezwach, które w ślad za Jerzym Michalskim można podzielić na dwie grupy: pisma z kręgu projektów Mateusza Butrymowicza (*Sposób uformowania Żydów polskich w pożytecznych krajowi obywatelów* oraz projekt ustawy *Reforma Żydów*) oraz pisma z kręgu odezwy *Memoire pour servir de project a l'etablissement des Juifs* Scipiona Piattolego, na którą mieli wpływ przedstawiciele społeczności żydowskiej. Patrz: J. Michalski, *Sejmowe projekty reformy położenia ludności żydowskiej w Polsce w latach 1789–1792*, w: *Lud żydowski w narodzie polskim*, Warszawa 1994, s. 20–44, a także: A. Eisenach, *Sprawa żydowska w okresie stanisławowskim*, w: *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1983.

¹² A. Hiroszowicz, *Projekt do reformy i poprawy obyczajów starozakonnych mieszkańców królestwa polskiego*, w: W. Smoleński, *Ostatni rok Sejmu Wielkiego*, Kraków 1897, s. 461–471. Żydzi wchodzący w relacje z chrześcijańskim, polskim środowiskiem, wierzyli mocno, że król Stanisław August Poniatowski będzie orędownikiem reform administracyjnych i ujmie się za ich krzywdami społecznymi.

¹³ A. Michałowska-Mycielska, *Między tradycją a nowoczesnością. Społeczeństwo żydowskie*

rażącym sprzeciwem wobec sądów kahalnych i samowoli żydowskich kapłanów, skazujących wszelkie odstępstwo myśli czy postępowania od obowiązującej wykładni religijnej na karę klątwy czy więzienia. Wolfowicz postulował nadanie Żydom „obywatelskiej klasy”, co miałyby przynieść Rzeczypospolitej jeszcze jedną odpowiedzialną społeczność.

Inaczej z kolei konieczność reform żydowskich pojmował Mendel Lewin Satanower, autor broszury z 1789 roku *Essai d'un plan de Reform, ayant pour object d'éclairer la nation juive en Pologne et de redreaser par ses moeurs*¹⁴. Dla Satonowera sprawa uregulowania położenia starozakonnych była zagadnieniem przede wszystkim kulturowym. Sądził on, że żydowski separatyzm wywodzi się z kultury religijnej, a konkretnie z chasydyzmu i kabały. Dopiero wychowanie nowych pokoleń Żydów w szkołach polskojęzycznych, które będą wolne od prymatu nauk religijnych przyniesie pożądane rezultaty. Owymi celami będą wykształcenie się poczucia posłuszeństwa dla prawa państwowego oraz miłość ojczyzny. Rozwój świadomości polskiej miałby – według Satanowera – zeuropeizować Semitów zamieszkujących ziemie polskie.

Ostatni z żydowskich reformatorów, Herszl Józefowicz, ogłosił w 1789 roku broszurę *Myśli stosowne do sposobu uformowania Żydów polskich w pożytecznych krajowi obywatelów*. Publikacja była odpowiedzią na druki Mateusza Butrymowicza i w kilku punktach różniła się z przekonaniami pińskiego posła. Herszel Jozefowicz podkreślał konieczność zachowania tradycyjnego stroju żydowskiego, który pozwoli utrzymać zewnętrzną różnicę między chrześcijaninem a Żydem. Przekonywał, że Żydzi pod wpływem wiekowej więzi z Polską czują się jej pełnoprawnymi obywatelami. Nie zgadzał się z opinią polskiego środowiska szlacheckiego, mówiącą, że Żydzi wykorzystują naiwność chłopów, zaprzeczał również, jakoby аренда zawsze była prowadzona ze szkodą dla polskich właścicieli. Nie chciał modernizacji w kahale i sądownictwie rabinackim, nie widział również konieczności, aby gruntownie reformować żydowskie szkolnictwo.

Wspominam owe wypowiedzi bliskich czasowo Majmonowi żydowskich reformatorów, aby dać odpowiedni kontekst dla jego własnych opinii, które wygłaszał na temat swoich rodaków żyjących w Rzeczypospolitej¹⁵. Oto bowiem

w drugiej połowie XVIII wieku, „Przegląd Humanistyczny” 2006, z. 3, s. 51; M. Bałaban, *Polskie żydostwo w okresie Sejmu Wielkiego i Powstania Kościuszki*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Berka Joselowicza*, red. M. Bałaban, Warszawa 1934, s. 25.

¹⁴ Patrz na ten temat więcej: N. M. Gerber, *Żydzi a zagadnienia reformy Żydów na Sejmie Czteroletnim*, „Miesięcznik Żydowski” 1931, nr 2, s. 326-344.

¹⁵ Z nowszych opracowań tego tematu warto sięgnąć do: M. Wodziński, „Cywilni chrześcijanie”. *Spory o reformę Żydów w Polsce, 1789–1830*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004, s. 9-42.

u Majmona można dostrzec biegunowość opinii: z jednej strony uważał Żydów za nację rzutką oraz inteligentną, przeznaczoną niejako do zadań organizacyjno-administracyjnych oraz intelektualno-cywilizacyjnych. Z drugiej zaś strony krytykował ich za skłonność do bezproduktywnego życia, niechęć do przyswajania wiedzy pozażydowskiego świata oraz uleganie mistycyzmowi. Co do pierwszej, pozytywnej tendencji, Majmon postrzegał obecność Żydów w Polsce jako szansę rozwoju dla samych Polaków. Jak czytamy w jego autobiografii:

Przyznana Żydom wolność religijna i obywatelska wpływa nie z *poszanowania dla powszechnych praw ludzkich*, jak, z drugiej strony, nienawiść religijna i prześladowania nie są w żadnej mierze wynikami jakiejś mądrej polityki, która to, co moralności i dobrobytowi państwa szkodzi, usunąć pragnie – lecz to i tamto jest jednakowo rezultatem panującej w tym kraju nieświadomości politycznej i lenistwa. Wszelako ponieważ Żyzi, pomimo wszystkich swoich wad, są niemal jedynymi w tym kraju dającymi się zużytkować ludźmi – to naród polski zniewolony był dla zadowolenia własnych potrzeb przyznać im wszelkie możliwe wolności; lecz z drugiej strony własna niewola i lenistwo Żydów musiały wywołać z konieczności nienawiść religijną i prześladowanie (A., t. 1, s. 3-4).

Wedle słów krytyka, Żydzi mogliby odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu się państwa polskiego, lecz na skutek czynników zewnętrznych i własnych wad mentalnościowych nie mogą się wyzwolić z ograniczeń. Majmon ukazuje, jak paradoksalna sytuacja panowała w ostatnich dziesiątkach lat Rzeczypospolitej. Była to jednoczesna wolność religijna wszystkich obywateli zapisana w prawach i statutach oraz nienawiść religijna, stale pojawiająca się w życiu codziennym i obyczajowym, kierowana w chwilach społecznego zagrożenia na wszelkich odstępów od katolicyzmu.

Początkowe rozdziały autobiografii Majmona ukazują przede wszystkim ograniczenia mentalne społeczności litwackich Żydów. Już w opisach najwcześniejszego dzieciństwa, w passusach poświęconych ojcu, pojawia się w charakterystyce Majmona pewien dystans wobec opisywanych faktów i wydarzeń z nim związanych. Oto w jednym z opisów, w którym jego rodzic przyjmuje w swej karczmie bogatych gości nie-Żydów pobrzmiwa w narracji swoista ambiwalencja:

Ażeby mnie uspokoić i zarazem utwierdzić w głównych zasadach naszej wiary, szepnął mi na ucho: „Osiołku! na tamym świecie *duksel* będzie paliła u nas *pecsure*”, co znaczyło: w przszłym życiu księżna będzie nam paliła w piecu. Nie można sobie wyobrazić uczuć, które ogarnęły mnie przy tym wyjaśnieniu. Z jednej strony – wierzyłem ojcu i radowałem się z powodu przyszłego naszego błogosławieństwa; ale miałem zarazem litość dla księżniczki, którą kłątwa skazywała na takie haniebne zajęcie (A., t. 1, s. 21).

Podwójność uczuć Majmona wobec własnego środowiska pojawia się zatem już w dzieciństwie i w dalszym rozwoju osobowościowym tylko się pogłębia. W zakresie swych chederowych lektur stale jest pomiędzy koniecznością studiowania *Tory* lub *Talmudu* a czytaniem innych książek hebrajskich, których bohaterowie działali nie tylko na polu religijnym, ale również świeckim. Jak wspomina sam Majmon, interesowała go na przykład kronika *Zemach Dawid* o praskim rabinie, który współpracował a z astronomem Tychonem Brahem, czy historia prześladowania Żydów w Hiszpanii i Portugalii, która dawała mu wiedzę historyczną i kulturową (A., t. 1, s. 23). „Światowa” wiedza przynosiła ze sobą radość rozumienia zjawisk fizyki i praw matematyki, choć jednocześnie wywoływała poczucie winy, iż zajmuje się czymś niestosownym. Ilustruje ten stan jego pierwsza sprzeczka z ojcem, kiedy zbudował model globusa i z pewnym rodzajem jednoczesnej dumy oraz zawstyżenia objaśniał go swemu rodzicowi (A., t. 1, s. 24). Dla chłopca globus uosabiał zracjonalizowany świat materii, nad którą można zapanować, dla ojca obcy element rzeczywistości nie-Żydów w uduchowionej atmosferze judaizmu. Chłopak chciałby takiej nowej wiedzy jak najwięcej, jego ojciec jak najmniej. Chłopiec żądał zajęć, które zweryfikowałyby jego wiedzę badacza i eksperymentatora, ojciec serwował naukę, która dawała najsubtelniejsze roztrząsania intelektualne talmudysty i teoretyka.

Kilkunastoletni Majmon bardzo szybko zdobył się na krytyczne spojrzenie na system żydowskiej edukacji, w której brakowało mu systemowości oraz perspektywicznej użyteczności. Szkołę chederową krytykował za brak zaplecza materialnego, higieny, warunków nauczania, terror nauczycieli i ich pomocników (A., t. 1, s. 28). Dużo większą wadą w tym typie szkolnictwa był jednak język wykładu – hebrajski, który wedle słów krytyka był objaśniany jedynie mieszaniną żydowsko-polskich słów, co wywoływało dalsze piętrenie się błędów i nieprawidłowości znaczeniowych. Wiedza o Biblii czy *Talmudzie* stawała się przez to niepełna i naznaczona wyrwykowością (A., t. 1, s. 29). Co więcej, studia przynosiły zamiast klarowności wyводу i jasności w przyswojeniu treści coraz to nowe interpretacje, spory, komentarze i dysputy, wśród których ginął duch autentycznej religijności (A., t. 1, s. 38). Jak sam pisze o specyficie studiów w szkołach:

Ostatni stopień przy studiach talmudycznych stanowi wreszcie *dysputa*. Polega ona na wiecznym dysputowaniu o tej książce bez celu i bez rezultatu. Dowcip, wymowność i zuchwalstwo składają się na ten wrzód. Ten rodzaj studiów był ongi w wielkim użyciu w wyższych szkołach żydowskich, ale w naszych czasach ustąpił równocześnie ze zmniejszeniem się ich liczby. Jest to pewien rodzaj talmudycznego sceptycyzmu, który najmocniej przeszkadza celowym studiom nad *Talmudem* (A., t. 1, s. 40).

Krytyka tradycyjnego modelu edukacji żydowskiej wraz z negacją zasadności badań talmudycznych zawłości logicznych czy prawnych nie spowodowały u Majmona przyświadczenia w stosunku do chasydyzmu, jak zrobiły to szerokie rzesze zwolenników nowej pobożności jego rodaków. W swej autobiografii poświęca temu ruchowi kilkadziesiąt stron, lecz nie są to rozważania człowieka zachwyconego lub nawróconego na ten typ religijności. Młodego krytyka irytują tutaj przede wszystkim egzaltacja, irracjonalne sądy i swoista psychologiczno-socjologiczna manipulacja wiernymi. Piętnuje w chasydyzmie zarówno tych, którzy poddają się niezliczonym postom i umartwieniom, jak i tych, którzy oddają się wszelkiej ludzkiej zmysłowości i moralnemu rozpasaniu¹⁶. Ich postępowanie jest, według Majmona, błędne, ponieważ i w jednym, i w drugim przypadku zamiast krytycyzmowi, rozwadze i umiarowi, zaufali emocjom, przesądom i psychologicznym sztuczkom. Stali się skrajnymi pustelnikami lub bożymi szaleńcami, zamiast rozwijać się w człowieczeństwie (A., t. 1, s. 147). W tego typu ocenie pobrzmiewają oświeceniowe ideały człowieka wykształconego oraz odpowiedzialnego¹⁷, które są ważniejsze dla krytyka aniżeli jego rodzima tradycja duchowa.

Trzeba jednak w tym miejscu zrobić zastrzeżenie, że Majmon nie wszystko z judaizmu odrzucił i wyeliminował w swoim życiu duchowym. W stosunku do tradycji rabinicznej stale cenił docieklivość poznawczą i wysoki poziom moralny. Nawet jeśli dostrzegał jej przesadę w spekulacjach, to pozytywnie odbierał dążenie do doskonałości, szczęśliwości i świętości (A., t. 1, s. 106). W istocie bowiem Majmon upatrywał w rabinizmie odpowiednika europejsko-chrześcijańskiego filozofowania, które pozwala z umiarkowaniem i krytycyzmem zająć się metafizyką, z racjonalizmem i empiryzmem podejść do zagadek fizyki, chemii czy biologii, wreszcie z odpowiedzialnością i niewzruszoną moralnością podjąć się rozwiązywania problemów społecznych i obyczajowych.

Majmon próbuje zatem choć częściowo zinterpretować żydostwo aszkenazyjskie do celów współczesnej mu oświeceniowej myśli filozoficznej¹⁸.

¹⁶ W swej krytyce chasydyzmu nie jest Salomon Majmon odosobniony, gdyż tego typu argumentów jak tego używa wielu przedstawicieli żydowskiej haskali. Patrz: M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003.

¹⁷ Szerzej o tej kwestii: Z. Libera, *Bohater literacki polskiego oświecenia*, w: tegoż, *Wiek oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i początków XIX wieku*, Warszawa 1986; R. Chartier, *Literat*, przeł. J. Miszańska, w: *Człowiek oświecenia*, red. M. Vovelle, Warszawa 2001, s. 153-196.

¹⁸ Zajmujące poznawczo z punktu widzenia historii filozofii żydowskiej byłoby podjęcie tematu, na ile rabini Gerszon, Raszi oraz Jehudi Hachasid jako przedstawiciele żydostwa aszkenazyjskiego byłiby inspiratorami myśli filozoficznej i pism moralistycznych Salomona Majmona. O kwestiach tego typu: *Historia filozofii żydowskiej*, wybór i red. D. H. Frank,

Kiedy zatem już podczas pobytu w Berlinie albo Poznaniu, spełniając tam funkcje rabina, przyszło mu zachęcać prawowiernych Żydów do większej otwartości wobec nowoczesnego świata, stale sprawdzał, na ile są odważni w dążeniu do prawdy i gotowi na zmiany swej świadomości. Jeśli tego nie robili (jak członkowie gminy wyznaniowej w Poznaniu – A., t. 1, s. 179), wyjeżdżał z ośrodka, aby zaświadczyć o bezkompromisowości własnej postawy i o ograniczeniach intelektualnych oraz obywatelskich społeczności, którą opuszczał. Oskarżenia o niedowiarstwo, kacerstwo, niemoralność czy nihilizm, jakimi go wówczas obrzucano, uważał za świadectwa potwierdzające jego właściwą drogę świadomościowego rozwoju i ćwiczenia się w poznawaniu prawdy.

Wobec Polaków

Majmon, tak wnikliwy w krytyce wobec swoich pobratymców – nie oszczędzał w ocenach także innych narodowości. W jego autobiografii w największym stopniu oprócz Żydów opisuje Polaków jako tych, którzy mieszkają tuż obok, w tej samej wiosce, z którymi na co dzień wchodził w relacje prywatne i ekonomiczne. Choć z Polakami miał możliwość spotkać się przez zaledwie kilkanaście lat swego dzieciństwa i młodości, to owe doświadczenia pozostawiły w nim niezatarte wrażenia i przeżycia, głównie z racji intensywności i swoistej ekscentryczności osób, z którymi się zetknął.

Dla żydowskiego chłopaka spędzającego całe dnie w zamkniętym środowisku chederu, a potem jesziwy, przedstawiciele innej społeczności wyglądali obco, niezrozumiale, a nawet egzotycznie. Mówili innym językiem, wierzyli w innego Boga, ubierali się inaczej, wreszcie ich zachowania były odmienne. W wyobraźni przybierali postać wyolbrzymioną, nieco zdeformowaną, lecz później już po pierwszych naocznych spotkaniach stawali się mniej demoniczni, choć wciąż widziani w jaskrawych sytuacjach. Owocowało to trafnymi diagnozami zawartymi w autobiografii, które były próbami nazwania szerszego polskiego zjawiska społecznego.

Oto już z opowieści rodzinnych Majmona polscy szlachcice urastali na porywczych, nieobliczalnych panów, ścigających dziadka chłopca za to, że jako dzierżawca okolicznych nieruchomości nie dość dobrze dbał o most na miejscowej rzece. Do polskich prześladowców nie docierało, iż skoro żydowski arendarz nie otrzymał od rzeczywistego właściciela majątku środków na remonty, wówczas nie przeprowadzał ich na koszt własny (A. t. 1, s.6-7)¹⁹.

O. Leaman, przekł. P. Sajdek, Kraków 2009.

¹⁹ Ten właśnie fragment wspomnień Majmona odnaleźć możemy w materiałach, które służą poznaniu kultury żydowskiej w Polsce. Są one egzemplum trudnych relacji społecznych w czasach schyłku I Rzeczypospolitej, wśród których dochodziło do małe chwalebnych dla

Aby ulżyć złości z powodu zepsutej przeprawy na rzece, szlachcice niszczyli domostwo arendarza, znieważali mieszkańców, a nawet biciem zadowalali swój gniew. Tak drastyczne wydarzenia przedstawione w rodzinnych opowieściach znalazły potwierdzenie we własnych doświadczeniach młodego Majmona, któremu dane było mieszkać w dobrach jednego z najbardziej znanych magnatów ówczesnej Rzeczypospolitej, Karola Stanisława Radziwiłła „Panie Kochanku”²⁰. Widział zatem osobiście albo słyszał od bezpośrednich uczestników, do jakich niecodziennych czynów się posuwał ów samowładny bogacz.

Ponieważ Majmon wywodził się ze środowiska żydowskiego, jego wspomnienia dotyczą głównie czynów arystokraty wobec starozakonnych. Oto pewnego razu wielki wódz zaprosił żydowskiego cyrulika na swój dwór, aby spróbować sił w operowaniu lancetem. Za przedmiot ćwiczeń obrał sobie jednak owego lekarza, a przy braku umiejętności i upojeniu alkoholowym wielokrotnie go poranił, lecz za to wzbudził pochwały księżęcych pochlebców (A., t. 1, s. 65-66). Innym razem pijany Radziwiłł przyszedł do kościoła i nie mając świadomości, w jakim miejscu się znajduje, załatwił na oczach zebranych swoje potrzeby fizjologiczne. Na drugi dzień, kiedy duchowieństwo wypominało mu niestosowne zachowanie, wpadł na pomysł, aby jako formę jego pokuty katolicycy duchowni przyjęli kamienie wosku sponsorowane ze strony... miejscowych Żydów (A., t. 1, s. 66). Trzeci – najbardziej drastyczny – przykład zachowania Karola Radziwiłła wobec Żydów warto przytoczyć choćby we fragmencie, aby zapoznać się nie tylko z wydarzeniem, ale i ironicznym stylem narracji Majmona. Czytamy więc:

Ongi przybył z całą świtą do synagogi żydowskiej i dokonał w niej bez żadnego wiadomego powodu olbrzymiego spustoszenia: rozbił okna i piece, potłukł wszystkie naczynia, rzucił na podłogę znajdujące się w arce zwitki Świętego Zakonu itd. Obecny przy tym uczony, pobożny Żyd ośmielił się podnieść z ziemi jeden ze zwitków i dostąpił zaszczytu, że Jego Książęca Mość własnoręcznie przebił go za to kulą ze swojej fuzji. Stąd cały pochód skierował się do drugiej synagogi, gdzie gospodarzono w podobny sposób, a stamtąd udano się na cmentarz żydowski, gdzie zburzono budynki i spalono pomniki (A., t. 1, s. 66-67).

strony polskiej zachowań: *Dzieje Żydów w Polsce. Wybór tekstów źródłowych. XI-XVIII wiek*, red. P. Fijałkowski, Warszawa [b.r.w.], s. 96-99.

²⁰ Z perspektywy historycznej i kulturoznawczej ukazują tego arystokratę prace: M. Borucki, *Po radziwiłłowsku. O życiu i działalności politycznej wojewody wileńskiego księcia Karola Radziwiłła „Panie Kochanku”*, Warszawa 1980; „Choć Radziwiłł, alem człowiek ...” *Gawęda romantyczna prozą*, oprac. M. Maciejowski, Kraków – Wrocław 1985; D. Sidorski, „Panie Kochanku”. *Karol Radziwiłł*, Katowice 1987.

Tego typu zachowanie obezwładnia Majmona szukającego w swej opowieści logicznego wytłumaczenia dla karygodnych czynów księcia Radziwiłła. Choć wielokrotnie wspomina o jego temperamencie, ambicjach, pijaństwie, w tej chwili może tylko zadać dramatyczne pytanie, jak możliwe było tak naganne zachowanie władcy?

Ironia opisu zajęć w synagodze pojawia się również w jeszcze jednej historii, tym razem takiej, w której uczestniczył książę i autobiografista, wówczas młody rabin Majmon ben Jehoszua z rodziną. Opowiadka przedstawia wystawność dworu książęcego, wielką paradę militarno-kostiumową, jaką zorganizowano na okoliczność przemarszu z jednego podłego miasteczka do drugiego oddalonego zaledwie o kilka kilometrów. W trakcie tej „eskapady” orszak księcia zatrzymał się w karczmie prowadzonej przez rodzinę Majmona. On sam skrywał się przed dworzanami Radziwiłła, nie chciał bowiem być doświadczany ich niewybrednymi żartami. Pozostały w karczmie żona Majmona i jego teściowa, które obsługiwały uczujący i nocujący w zajeździe dwór książęcy. Zarysował się z tego niezwykle obraz: z jednej strony radziwiłłowski przepych strojów, bogactwo zastaw i sprzętów, wystawność jedzenia na stołach, a z drugiej brud starej żydowskiej karczmy, ubogość wystroju wnętrza (a właściwie brak jakiegokolwiek) oraz prymitywność żydowskiej obsługi. Księciu Radziwiłłowi nie było dane uczynić żadnego nieodpowiedzialnego ekscesu, ponieważ nawiedził oberżę już upity. Zaś jego poranna, uczyniona po wytrzeźwieniu próba uwiedzenia żony Majmona skończyła się niepowodzeniem, ponieważ ostrzeżona Żydówka na czas zdążyła uciec przed chucią księcia (A., t. 1, s. 67-69).

Karol Radziwiłł w autobiografii Majmona służy za najbardziej dobitny przykład polskiej patologii społecznej i politycznej. Autor wspomnień nie odmawiał magnatowi pewnej dozy dobroduszości, kiedy arystokrata nie był pod działaniem alkoholu, lecz jednocześnie nie ukrywał, że książę dopuszczał się najbardziej rozpustnych czynów. Cóż z tego, skoro piastował najważniejsze urzędy w państwie, skoro brak mu było wiedzy, umiejętności, dobrego smaku do pełnienia swoich obowiązków... Cóż z dziedziczenia fortun, skoro wydawał je w sposób niepoahamowany, bezsensowny i szkodliwy... Uwagi wysuwane względem Karola Radziwiłła przekształcają się w ocenę całej warstwy społecznej:

Polski naród, pod którym rozumiem tylko szlachtę polską – posiada bardzo złony charakter. Niewielu posiada tu możność oświecić się przez wychowanie, naukę i celowe podróże, i przez to zyskać zdolność działania dla własnego i swoich poddanych dobra. Większość spędza raczej życie w ciemnocie i rozwiązłości, będąc igraszką swoich wybujałych namiętności, które stają się zgubą tysięcy ich poddanych. Pyszną się swymi tytułami i orderami, które hańbią przez swoje czyny, posiadają olbrzymie

dobra, którymi nie umieją rządzić, i prowadzą nieprzerwane wojny domowe, skutkiem czego Państwo z konieczności staje się zdobyczą sąsiadów, zazdroszczących jego wielkości (A., t. 1, s. 64).

Cytat ów – oprócz ostrza krytyki skierowanego przeciw nagannym zachowaniom – zawiera również postulaty postępowania akceptowanego i pożądanego. Czytamy więc o triadzie edukacyjnej: wychowanie, nauka, podróże lub też o obywatelskich obowiązkach przechodzenia z potrzeb egoistycznych ku wartościom wspólnotowym. Majmon staje się w takich rozważaniach rzecznikiem oświeceniowego rozumienia uniwersalnej kultury oraz utylitarne go szczęścia²¹. W wysławianiu przesłanek kultury oświeceniowej, oprócz króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, nie było według żydowskiego autobiografisty w Rzeczpospolitej Obojga Narodów ludzi, którzy potrafiliby zatroszczyć się los swojej ojczyzny i wszystkich jej obywateli.

Tymczasem troska o wspólne dobro może się przejawiać w tak wydawałoby się zwykłym, ale równocześnie podstawowym wymiarze relacji sąsiedzko-między-ludzkich. Myślę tutaj o jednym z pierwszych rozdziałów autobiografii Majmona, kiedy wspomina on nieżydowskiego sługę swej rodziny – Gabriela. Człowiek ów, kiedy dziad Majmona musiał opuścić miasteczko Mir i wraz z rodziną szukać nowego miejsca zamieszkania, nie chciał odejść ze służby i zaklinał, aby wziąć go w niepewną drogę, choć miał już 80 lat. Żydowska rodzina zgodziła się na to, podkreślając tym samym związki emocjonalne, zaufanie i szacunek wobec obcego narodowo i religijnie człowieka. Cóż z tego, skoro stary Gabriel:

Umarł, zaledwie oddaliliśmy się parę mil od domu – a ponieważ żadna gmina, katolicka lub ruska, nie chciała udzielić miejsca jego zwłokom na swoim cmentarzu (zmarły pochodził z Prus i wyznawał wiarę luterańską) – pochowaliśmy go tedy na nasz koszt w szczerym polu (A., t. 1, s. 35).

Gdyby wszyscy mieszkańcy okolicy tak rozwijali swoje związki między nacjami i wyznaniem, jak to czyniła rodzina Majmona, codzienna egzystencja najprawdopodobniej wyglądałaby inaczej. Lecz jak widać z autobiograficznych zapisków Salomona nie doszło do tego w wymiarze szerszym.

Wobec siebie

Krytyka środowiska żydowskiego czy polskiego, jaką przeprowadził Majmon, może czasami wzbudzać podejrzenie, iż był człowiekiem przekonanym

²¹ O oświeceniowych ideałach edukacyjnych i obywatelskich pisali: S. Pietraszko, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966; T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm*, w: tejsze, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego oświecenia*, Warszawa 1975; M.-N. Bourguet, *Odkrywca*, przeł. M. Woźniak, w: *Człowiek oświecenia*, s. 267-322.

o własnej wartości, dumnym i wyszukującym tylko wady, nieprawidłowości, złe strony w zdarzeniach, zjawiskach oraz innych ludziach. Nie jest to jednak prawda, ponieważ nasz autobiografista na kartach opowieści równie wnikliwie zajmował się światem zewnętrznym, co i własnymi motywacjami, decyzjami i myślami. Kiedy negatywnie oceniał znajomych z czasów wczesnego dzieciństwa, także i siebie nie oszczędzał w przytaczaniu opisów własnej niemocy czy braku szerszej wiedzy.

Za dobry przykład może tutaj posłużyć przedstawienie sposobu leczenia nogi, którą zwichnął podczas powrotu ze szkoły. Kiedy nie pomogły typowe środki leczenia, otoczenie Majmona udało się po pomoc do miejscowego na poły felczera, na poły znachora, który nakazał zabić psa i skurczoną od zwichnięcia nogę chorego włożyć w jego trzewia. „Lekarz” zalecał powtarzać tę kurację, co w końcowym wyniku dało zupełne wyleczenie (A., t. 1, s. 31). Z jednego punktu widzenia literacki zapis przytaczanego tutaj zdarzenia uderza w środowisko, które zezwala na takie prymitywne metody leczenia. Z innej jednak perspektywy uderza jednak i w samego poszkodowanego chłopca, który stosując się do zaleceń, pozwalał na zabijanie zwierząt, aby mogły być jego „lekarstwem”.

Innym momentem autokrytyki Majmona jest scharakteryzowanie własnego pożycia małżeńskiego. Z jednej strony dokładnie opisał on targi, jakie prowadził jego ojciec, szukający w aranżowaniu małżeństwa sposobu na wzmocnienie swojej społecznej pozycji. Z drugiej jednak przyznał, że on sam, jedenastoletni chłopiec, nie za bardzo wiedział, czym jest małżeństwo. Dopiero wizyty u żydowskiej czarownicy i jej metody uzmysławiania chłopcu biologicznego sensu relacji damsko-męskich, sprawiły, że zrozumiał, czym jest płciowość (A., t. 1, s. 63). Jeszcze dalsze etapy uświadamiania płciowego przyniosły już poważniejsze rezultaty – Majmon miał 14 lat, kiedy urodził mu się syn.

Salomon Majmon jako bardzo młody ojciec, mając na utrzymaniu żonę i dziecko, próbował podjąć społeczne zadanie i zarabiać na życie pracą w charakterze guwernera. Bardzo szybko okazało się jednak, że opłacany groszowymi honorariami oraz przytłoczony nędzą swoich podopiecznych nie potrafił się w takim układzie znaleźć. Warunki jego życia były ciężkie, mieszkał z żoną i dzieckiem w domu jego teściowej, która twardą ręką rządziła całym domem. Kłótnie, wrzaski i bijatyki były bardzo częste i zdawały się nie mieć końca. Majmon próbował zepchnąć owe problemy na margines, intensywnie się ucząc i studiując, lecz religijne przedmioty studiów już nie wystarczały w zaspokojeniu głodu wiedzy.

Wybrał zatem czyn, który z perspektywy życia rodzinnego i środowiskowego ocenić można jednoznacznie negatywnie: porzucił żonę i dziecko.

Przyznając się do tego w autobiografii, zastrzega, że nie jest dumny z takiego rozwiązania, lecz nie mogąc sobie poradzić z poczuciem obcości wśród swoich bliskich oraz z coraz intensywniejszą potrzebą kształcenia się, wybrał wyjazd do Królewca (A., t. 2, s. 159). Majmon nie oszczędza siebie w ironicznym opisie wyglądu, kiedy jako dwudziestopięcioletek, z długą brodą, w brudnej odzieży, używając hebrajsko-żydowsko-niemiecko-polsko-rosyjskiej mieszaniny językowej, szukał wsparcia u miejscowych Żydów, wywołując u nich raczej śmiech lub politowanie, aniżeli poważne zainteresowanie (A., t.1, s. 160).

Opowiadający o tych wszystkich zdarzeniach ze swojego życia autobiografista nie przemilcza więc własnych wad i ograniczeń, aby tym samym nie uchybić prawdomówności, którą badacze żydowskiego filozofa porównują z koncepcją szczerości serca rodem z autobiografii Jeana Jacquesa Rousseau²². Takie określenie jest jednak nieco mylące, ponieważ russoizm wspomnień Majmona dotyczy nie tyle „poruszeń” serca, co umysłu. Opowieść naszego myśliciela programowo zakłada co prawda wyjawienia prawdy o sobie, lecz w wyższym celu ideowym chce być zapisem procesu wydobywania wszelkich zalet Człowieka, podążającego do uniwersalnej Prawdy, aby ofiarować ją całemu Społeczeństwu.

Jednym z bardziej wyrazistych przykładów takiej cechy narracji, w której naiwna prostota przekształca się w powszechną szczęśliwość, jest moment pobytu Majmona już w Niemczech, kiedy po kilku latach nauki zachodnich języków, obyczajów i religii, postanawia przystąpić do chrześcijaństwa jako najdojrzszej formy europejskiej religijności. Swoją wstępną decyzję motywuje przed sobą jako chęć osiągnięcia doczesnej i wiecznej szczęśliwości oraz pragnienie bycia użytecznym dla innych członków społeczeństwa. Choć decyzje konwersji mają wzniosłe intelektualne przesłanki, Majmon jest świadomy faktu, iż jego postępowanie może zostać odebrane jako gest fałszywy oraz akt dostosowania się do warunków zewnętrznych (A., t. II, s. 138-139). Zdecydował się jednak na napisanie listu do luterańskiego pastora, w którym wyluszczył mu ze swoistą filozoficzną nutą gotowość pozostawienia judaizmu i przyjęcia nauk Jezusa. Taka wykoncypowana próba została odrzucona, zaś Majmon jako autor listu został zrozumiany jako impertynent żądający od religii, aby była racjonalną filozofią.

Dobłą stroną owej próby sił z chrześcijaństwem było uświadomienie sobie własnej pozycji tożsamościowej. Po pierwsze osiągał pewność, że nie ma już powrotu do pełnej zabobonu i niezdrowych stosunków społecznych (we-

²² S. Lorentz, *Przyczynek do dziejów kultu Rousseau w Polsce w wieku oświecenia*, Częstochowa 1964; T. McFarland, *Romanticism and the heritage of Rousseau*, Oxford 1995; B. Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.

dle przekonania Majmona) wschodniej Polski. Po drugie, że Niemcy, choć są jego nową ojczyzną jako obywatela Prus, nie mogą zapewnić mu spełnienia egzystencjalno-duchowego (A., t. II, s. 137)²³. Po trzecie wreszcie, że choć może będzie nazywany przez swoich wrogów bezwyznaniowcem, to jednak pozostanie – jak sam pisał – „zatwardziałym Żydem”, który wyznaje uniwersalistyczną religię wyrażaną w zdaniu: „myśleć prawdę i czynić dobrze” (A., t. II, s. 141).

Swoście interpretowany judaizm pozostał więc w najgłębszych pokładach świadomości Majmona jako wzorzec prawości, dociekliwości i duchowości. Nie był on rozumiany jako system religijny z liturgią i tekstami świętymi, a raczej jako punkt odniesienia dla odpowiedzialnego filozofowania, które nie szuka poklasku w doświadczeniach z zakresu fizyki, fizjologii czy elektryczności. To filozofowanie miało być również wolne od czynników budowania własnej wartości, popularności u władców czy posłuchu u czytelników (A., t. 2, s. XII). Majmonowi zależało raczej na „szlachetnej śmiałości” myśli, a więc na odwadze obywatelskiej, politycznej oraz religijnej w głoszeniu poglądów, które poza samym rozumem miały przekroczyć wszelkie inne ograniczenia. Miłość do prawdy, konsekwencja w stosowaniu zasad, precyzyjność metod badania rzeczywistości, zapał oraz giętkość myśli, oto generalia, do których stosował się żydowski myśliciel i jakie ogłaszał przed światem (T. II, s. XIV). Brzmiały one dość zaczepnie, wręcz prowokacyjnie, co wywoływało sprzeciw nie tylko u niechętnie nastawionych do Majmona ludzi, ale i u jego znajomych czy protektorów. Polski Żyd spod Nieświeża był jednak nieugięty i pisał z zacięciem:

Kocham mimo to prawdę i, gdy o nią chodzi, nie dbam o samego diabła, ani o jego babkę. A iżem porzucił i naród mój, i ojczyznę, i rodzinę, aby iść na poszukiwanie prawdy – to i nikt nie może wymagać ode mnie, żebym dla jakichś małostkowych względów ubliżył w czymkolwiek prawdzie. Nie żywię względem nikogo osobistej nieprzyjaźni; ale kto jest wrogiem prawdy, kto nadużywa swego poważania u ogółu, ażeby z niskich pobudek prowadzić go na błędne drogi, ten *eo ipso* jest moim wrogiem, choćby zresztą w żadnym ze mną nie pozostawał stosunku; i nie pominię żadnej okoliczności, aby jego postępowanie w prawdziwym świetle ukazać ogółowi, chociażby to był sam biskup rzymski, profesor albo sułtan turecki (A., t. II, s. XII-XIII).

Losy społecznej postawy

Autobiografia Salomona Majmona pojawiła się w polskim tłumaczeniu na przełomie XIX i XX wieku jako praca Leo Belmonta, żydowskiego publicysty, tłumacza i animatora życia kulturalnego, który podkreślał swoją pracą

²³ G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, w: tegoż, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 76-95.

i głoszonymi poglądami asymilację w duchu polskim²⁴. Dla Belmonta i wielu podobnych mu Żydów życiowe decyzje Majmona, jego tożsamościowe samodeklaracje, heroizm bytowania wśród obcych narodowo i religijnie ludzi, upór i bezkompromisowość stanowiły swoisty punkt odniesienia w stosunku do ich własnych problemów egzystencjalnych i duchowych²⁵. Mniej akcentowali jego osiągnięcia w zakresie filozofii, choć to przecież dla nich rezygnował Majmon z przeznaczonych mu zaszczytów w jego rodzimym środowisku. Ważniejsza dla interpretatorów zdawała się jego pasja uwalniania własnego „ja” z okowów żydowskiego języka, religii oraz modelu życia społecznego.

Jeszcze przed Belmontem polscy badacze nowożytnej myśli wspominali o Salomonie Majmonie, lecz czynili to w ramach wyspecjalizowanych problemów europejskiej filozofii (Klemens Urmowski, Kazimierz Kaszewski, A. Rembieliński, Henryk Struve)²⁶. Mieli zresztą ku temu powody, żydowski filozof przygotował komentarz do rozprawy Immanuela Kanta, o którym sam królewiecki filozof napisał:

Wszelako jeden rzut oka na rękopis dał mi poznać jego wyśmienitość i przekonał, że nie tylko żaden z moich przeciwników nie zrozumiał tak dobrze mnie i mego głównego zagadnienia, ale że nadto niewielu posiada do tego rodzaju badań tyle bystrości umysłu, co p. Majmon (A., t. 2, s. 165).

Późniejsi historycy filozofii potwierdzają opinię Kanta o Majmonie, jak to czynił duński filozof Harald Höffding w *Historii najnowszej filozofii*, przywołując nie tylko jedno zinterpretowane przez Majmona dzieło Kanta: „Dla autora tych dzieł myślenie teoretyczne było wszystkim – najwyższą doskonałością i najwyższym szczęściem; u Majmona znajdujemy tę krytykę filozofii Kanta, która zapewne będzie już ostateczną” (A., t. 1, s. X)²⁷.

²⁴ Inną pracą Belmonta o Majmonie poza wstępem do *Autobiografii* to przede wszystkim: *Krótkie streszczenie odczytu...* „Polski Żyd XVIII stulecia” (*Polacy i Żydzi w XVIII wieku w pojęciu współczesnego im Żyda-filozofa*), Warszawa 1908.

²⁵ Biogram o Belmontie odnajdziemy w: *Polski Słownik Judaistyczny*, t. I, s. 164; A. Grzymała-Siedlecki, *Leo Belmont*, w: *Nie pożegnani*, Kraków 1972, s. 231–235; E. Kozikowski, *Leo Belmont*, w: *Więcej prawdy niż plotki. Wspomnienia o pisarzach czasów minionych*, Kraków 1964, s. 32–47. Inne jego opracowania dotyczące kwestii asymilacyjnych to: *Walka cudów. Tragiczny dokument z życia żydowskiego*, Warszawa 1908; *Mojżesz współczesny. Powieść-studium*, T. 1, *Rozdroże Teodora Herzla*, Warszawa 1931; *Mojżesz współczesny. Powieść-studium*, T. 2, *Fatamorgana państwa żydowskiego*, Warszawa 1931.

²⁶ Chodzi tutaj o opracowania: K. Urmowski, *Rzecz o Salomonie Majmonie, filozofie polskim*, Warszawa 1821; K. Kaszewski, „Biblioteka Warszawska” 1862, nr 2; A. Rembieliński, *Salomon Majmon. Przyczynek do dziejów filozofii w Polsce*, Warszawa 1881; H. Struve, *Salomon Majmon, żyd polski i filozof*, „Wiek” 1881, nr 231.

²⁷ Belmont odwołuje się do pracy: H. Höffding, *Dzieje filozofii nowożytnej od końca Odrodzenia*

Oprócz uwag filozofów w duchu oświeceniowo-sentymentalnym pisał o nim pierwszy wydawca autobiografii – Karl Philipp Moritz:

Opowieść autora jakoby przenosi nas do kraju i między ludzi, gdzie przypadek kazał mu się urodzić a rozum parł jego ducha do wykształcenia, gdy zaś ten na owym gruncie odpowiedniego nie znalazł pokarmu, zniewolony był szukać pod obcym niebem tego, co raz stało się dlań potrzebą. Niewątpliwie jest rzeczą godną podziwu, że potrzeba duchowa może do takiego wzrosnąć stopnia, iż braki i niedola, a nawet nędzą ostateczną, na jaką ciało wystawione być może, stają się znośnymi, jeżeli tylko tamta potrzeba nie pozostaje nieukojoną (A., t. 1, VIII).

W tego typu krótkiej charakterystyce Majmona wyraźnie pobrzmiewa oświeceniowy ideał człowieka wykształconego i naukowca dążącego do najświetlejszych dziedzin ducha²⁸.

Leo Belmont, idąc w ślad za niemieckimi wydawcami autobiografii Majmona, przyporządkował osiągnięcia żydowskiego filozofa asymilacyjnym kwestiom tożsamościowym dwudziestowiecznego żydostwa. Ciekawe jest przy tym to, że we wstępie tłumacza pisze o nim jako odpowiedniku tytułowej postaci literackiej rodem z powieści Elizy Orzeszkowej *Meir Ezofowicz*. Wskazywać to ma na pewną powtarzalność losów Żydów szukających w swojej tradycji duchowej większej przydatności w życiu społecznym i codziennym, nie zaś drobiazgowej wiedzy kabalistycznej²⁹. Co więcej, owi poszukujący prostoty i emocjonalności w doświadczaniu Boga i świata Żydzi mogliby nawet w zdobywaniu wiedzy sięgnąć do sfery chrześcijańskiej. Oczywiście takie marzenie zwolenników asymilacji głoszone przez środowisko „Izraelity” czy polskich rzeczników tego typu postawy nie do końca zgadza się z postępowaniem i radykalizmem Salomona Majmona³⁰, lecz dla Leo Belmonta ważniejsze było

do naszych czasów, przeł. A. Mahrburg, t. 1, Warszawa 1906; t. 2, Warszawa 1910.

²⁸ O ideale oświeceniowego filozofa i naukowca przeczytamy: V. Ferrone, *Człowiek nauki*, przeł. M. Gurgul, w: *Człowiek oświecenia*, s. 197-234.

²⁹ Jest to również informacja o korespondencji ideowym pomiędzy tym, o czym pisała Orzeszkowa, a oczekiwaniemi asymilatorów. Sam Belmont pisał o tym w artykule: *Żydzi Orzeszkowej*. (O „*Meirze Ezofowiczu*”), „*Wędrowiec*” 1906, nr 11. Szerzej o kwestii: W. Panas, *Sacer: święty – przeklęty. Obraz judaizmu w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku*, w: tegoż, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 39 i nast.; G. Borkowska, *Żydzi Orzeszkowej*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku*, s. 139-150; M. Mazurek, *Literackie inspiracje Elizy Orzeszkowej historycznymi, filozoficznymi i religijnymi dziełami autorów żydowskich*, w: *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. J. Żurek, Kraków 2011, s. 9-20.

³⁰ O środowisku żydowskich asymilatorów odnajdujących w polskości swoją drugą tożsamość oraz popierających takie dążenie polskich twórcach pisali: A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy. Konflikty. Stereotypy*, Warszawa 1989; E. Bauer, *Integracja czy separacja? Nowa tendencja w żydowsko-polskiej prasie w ostatnich dekadach*

to, co łączy dawnego filozofa z dwudziestowieczną asymilacją aniżeli to, co go od niej dzieli.

Wspomniany tutaj radykalizm Majmona o ile mógł być akceptowany w stosunku do krytyki realiów I Rzeczypospolitej, o tyle wydawał się w stosunku do środowisk żydowskich nie do przyjęcia dla umiarkowanych asymilatorów. Kimś takim był Hilary Nusbaum, który przedstawiając swój portret Majmona tylko częściowo akceptował jego drogę życiową, w generalnym zaś rozrachunku potępiał go za niedowiarstwo i krytykanctwo³¹. Tymczasem Belmont uważa, że Nusbaum zbyt tendencyjnie ocenił Majmona. Według krytyka, autor *Historii Żydów* obawiał się tak bezwzględnej krytyki chasydyzmu i żydostwa talmudycznego jako zanadto totalnych i agresywnych, co mogłoby doprowadzić do zupełnego zaprzeczenia wartościom tradycji żydowskiej (A., t. 1, s. XXVII).

Równie niesprawiedliwie według Belmonta ocenia Majmona najbardziej chyba znaczący dla zachodnich Żydów historyk Heinrich Graetz w swej jedenastotomowej *Historii Żydów*, pisząc o nim jako przykładzie zwichniętego egzystencjalnie i moralnie człowieka, samotnika i odstępcy, wreszcie filozofa-cynika³² (A., t. 1, s. XXXII-III). Jak w przypadku oceny Nusbauma, Belmont uznaje Graetza za rzecznika żydowskiego odrodzenia narodowego, nie zaś rzetelnego badawcza-naukowca. Graetz owładnięty, według Belmonta wizją państwa żydowskiego, zdolny był umniejszać udział takich osobowości jak Majmon w przekształceniach świadomościowych nowoczesnego żydostwa, po to, aby nie musieć przyznawać, że asymilacja jest ideowo-tożsamościowym rozwiązaniem dla wielu zagubionych kulturowo jednostek. Takie samo dążenie charakteryzuje zresztą nacjonalistycznych autorów żydowskich wywodzących się z innych państw Europy (przykład po rosyjsku wydanej *Encyklopedii żydowskiej*).

Z perspektywy początku XXI wieku kwestie „okropnego niemiecko-polskiego żargonu”, jak nazywał język żydowski Leo Belmont (A., t. 1, s. X), mają inny wymiar. Po Zagładzie kwestie, o które wyklócali się tradycjoniści z asymilatorami, zdecydowanie nie mają takiego znaczenia, jak w pierwszych dziesiątkach wieku XX. Lecz Salomon Majmon wciąż może być pomocny przy sporządzaniu charakterystyk dawnego osiemnastowiecznego świata polskich Żydów mieszkających na wschodnich kresach Rzeczypospolitej. To tym

XIX wieku, w: *Literatura polsko-żydowska*, s. 9-20.

³¹ Chodzi tutaj o fragment pracy: H. Nusbaum, *Historja żydow od Mojżesza do chwili obecnej*, t. 1-5, Warszawa 1888-1890. O wyborach światopoglądowych tego animatora życia żydowskiego pisze Agnieszka Friedrich, *Wieloskładnikowa tożsamość indywidualna w pismach Henryka Nusbauma*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku*, s. 193-200.

³² H. Graetz, *Historja Żydów*, przeł. S. Szenhak, Warszawa 1929, t. 9, s. 556-557.

cenniejszy obraz dlatego, że nie tylko magiczno-ciepły, ale i naturalistyczno-smutny. *Autobiografia* może posłużyć w dokładniejszym opisie życia intelektualnego Środkowo-Wschodniej Europy, z takimi znaczącymi figurami jak Karol Radziwiłł „Panie Kochanku” czy Mojżesz Mendelssohn.

Na koniec Majmon może wciąż inspirować swoją konsekwencją i odwagą kroczenia ku samoświadomości, nawet jeśli droga to zawiła, wymagająca przykrych decyzji i wielkiego poświęcenia.

Ryszard Löw
(Tel-Awiw)

RZECZ O BERKU NEUMANIE – DRUKARZU WILEŃSKIM

1.

W roku 1822 ukazało się w Wilnie dwutomowe wydanie *Poezji* Stanisława Trembeckiego, gdzie w tomie drugim zamieszczony został poemat opisowy *Zofiówka*. Wydawca – drukarz (niekiedy też księgarzem zwany) – Berko Neuman zamyślił – nie wiadomo pod wpływem czyjego podszeptu – poemat ten zaopatrzyć w objaśnienia. Podobnie domysłem tylko zostawić można, z czyjej to sugestii o zredagowanie ich „poprosił” – jak pisze Dorota Siwicka – Adama Mickiewicza. Poeta zaś nie tylko komentarz filologiczny do *Zofiówki* sporządził, był zarazem „pierwszym – zapisał Leonard Niedźwiecki – co wiele utworów Trembeckiego zgrzebanych wykrył i Wilnie je pierwszy ogłosił”¹. Więc z tego zapewne powodu chciał sobie poeta zapewnić dogład nad procesem drukarskim produkcji książki, co też po latach potwierdził Stanisław Pigoń, mówiąc, że „Mickiewicz miał pieczę nad wydaniem w Wilnie u B. Neumana tomem poezji Trembeckiego”².

Dorota Siwicka przywołując list, w którym pod koniec stycznia 1822 roku Józef Jeżowski donosił Franciszkowi Malewskiemu o tym, iż Mickiewicz „...

¹ M. Dernałowicz, K. Kostenicz, Z. Makowiecka, *Kronika życia i twórczości Mickiewicza. Lata 1798–1824*, Warszawa 1957, s. 321.

² *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*. Z rozmów i przemówień zebrał i opracował S. Pigoń, Warszawa 1958, s. 423.

Uwaga: zatem 27 1/8 1822 Mickiewicz wypożycza z Biblioteki Uniwersyteckiej *Zofiówkę* (*Kronika*, dz. cyt., s. 321) – po upływie czterech miesięcy, 15/27 VI 1822 Mickiewicz donosi Franciszkowi Malewskiemu: „...piszę wiersze i komentarze (do *Zofiówki*), a raczej pisałem, bo teraz mniej coraz” (*Listy*, cz. 1, Wyd. Jubil., s. 180). – Natomiast z bardzo dokładnym zapisem w *Nowym Korbucie* (t. 6, s. 353, nr 3) *Poezje* Trembeckiego ukazały się już w „styczniu-marcu” 1822 roku. Pragnę tutaj tylko zasygnalizować te niezgodne ze sobą zapisy.

Przedsięwziął też zrobić komentarz do Zofiówki³ – ucina cytat w niezwykle nas tutaj interesującym miejscu: pracę tę podjął poeta – „za nagrodą umówioną”⁴, czyli honorarium autorskim, bodajże pierwszą zapłatę uzyskaną przez Mickiewicza za pracę literacką, który wtedy właśnie był „...w niedostatkach (...), pieniędzy nigdzie a nigdzie nie ma”⁵. Mickiewicz pod wstępem i objaśnieniami, zajmującymi 29 stronici druku, z nieznanymi powodów się nie podpisał, ogłosił je anonimowo, współcześni jednak doskonale wiedzieli, kto jest ich autorem, zawsze odtąd przedrukowywanych w jego pismach.

Berko Neuman był jednak osobą znacznie bardziej znaną w świecie drukarsko-wydawniczym i kulturalnym ówczesnego Wilna, niż można by wniesć z niewielu, bardzo rozproszonych, czasami pozbawionych życzliwości wiadomości, jakie dają się zebrać o nim, jego pracach i działalności. Edytorzy i badacze Mickiewicza systematycznie i wręcz intencjonalnie unikają podawania jakichkolwiek informacji o nim. Ponieważ był również – od tego zresztą zaczął – drukarzem hebrajskim, nieco dowiedzieć się o nim można z opracowań hebrajskich.

Dziwne to, a jednak: z poświęcenia mu hasła osobowego zrezygnował znakomity *Słownik pracowników książki polskiej* w swoim głównym korpusie z roku 1972, uzupełnionym następnie dwoma suplementami. A przecież, poza wszystkim innym, mowa o pierwszym wydawcy Mickiewicza, który za pracę poecie zapłacił, czym odróżnił się od Józefa Zawadzkiego, pod znakiem bardzo owocnej działalności którego stał cały ruch drukarsko-wydawniczo-księgarski Wilna. Zawadzki bowiem w kilka miesięcy później tom pierwszy *Poezji* Mickiewicza tylko wydrukował i za druk ten otrzymał zapłatę, czyli nie podjął ryzyka nakładu: Neuman je podjął⁶. Miał swoje zamiary i swoje projekty. Jego zahaczenia o grupy miejscowej inteligencji polskiej przy jednoczesnym pozostawianiu w żydowskim szeregu jako wyznawcy hebrajskiej haskali, wykształcenie religijne i świeckie, znajomość kilku języków, czyniły z Neumana postać godną – po dwu wiekach – z pewnością przyjrzenia się jej. Czas więc dać o nim bliższe szczegóły.

2.

Urodził się w 1778 roku w Ostrowcu. Nazywał się Dow Ber Ben rabi (syn rabiego) Aharon Zelig⁷, potem dwa imiona własne spolszczy na jedno – Ber-

³ D. Siwicka, *Trembecki Stanisław*, w: J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 550.

⁴ A. Mickiewicz, *Korespondencja*, Paryż 1876, t. II, s. 3.

⁵ *Kronika życia*, dz. cyt., s. 321.

⁶ Al. Semkowicz, *Bibliografia utworów Adama Mickiewicza do roku 1855*, Warszawa 1958, s. 37, nr 146.

⁷ Ch. B. Friedberg, *Toldot ha-dfus ha-ivri by-Polania...* (hebr.; tyt. angielski: *History of Hebrew Typography in Poland from the beginning of the year 1534...*), Tel-Aviv 1950, 2 ed., s. 130.

ko, imię zaś patrymoniczne zamieni w nazwisko – Zelikowicz i pod nim właśnie długo figuruje na oficjalnych dokumentach, na przykład na *Liście ludzi znajdujących się w Drukarni Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu*, czyli drukarni Józefa Zawadzkiego z roku 1805, gdzie nazwisko „Berko Zelikowicz starozakonny” zajmuje 6 miejsce w spisie 34 pracowników tej nowoczesnej typografii⁸. Długo jeszcze potem nawet współcześni autorzy opracowań naukowych nie potrafili go zidentyfikować (choćby Radosław Cybulski w monografii o Zawadzkim z 1972 roku). Dopiero w latach dwudziestych XIX wieku, w chwili usamodzielnienia się zawodowego, Zelikowicz przybiera nazwisko Neuman dla trwałego – podobno – związania się z pamięcią o pierwszej typografii, do której wstąpił w siedemnastym roku życia i pobierał naukę drukarstwa – zecerstwa i paserstwa. Mieściła się ona w Grodnie nad samym brzegiem rzeki Niemen w skrzydle pałacu podskarbiego Antoniego Tyzenhauza, który ją też zorganizował jako Drukarnię Jego Królewskiej Mości; drukowano w niej także po hebrajsku.

Pochodził z rodziny drukarzy, ojciec Aharon Zelig był zecerem w drukarni hebrajskiej w Nowym Dworze, a brat Abraham Icchak czeladnikiem, więc wszyscy oddawali się zwodowi po hebrajsku zwanemu *mlechet ha-kodesz*, czyli „święte rzemiosło”. Tutaj więc w Drukarni JKM pracował Neuman w części drukarni hebrajskiej, która praktycznie od roku 1792 była już własnością Borucha Józefa Romma. W 1799 roku Romm przeniósł część warsztatów do Wilna, co było początkiem pierwszej w mieście tłoczni żydowskiej i w ogóle jednej z największych drukarni w Imperium Rosyjskim⁹; wtedy też Berko znalazł się w Wilnie.

Jako doświadczony już drukarz (składacz w językach polskim, hebrajskim i rosyjskim) podjął Zelikowicz-Neuman pracę w powstałej w 1805 roku firmie Józefa Zawadzkiego „typografa Imperatorskiego Uniwersytetu Wileńskiego”. Był tutaj zecerem i prasowaczem. Niebawem zaś, zyskawszy zaufanie i przychylność pryncypała, podjął się reprezentowania „fabryki typograficznej” – jak brzmi sformułowanie pewnego dokumentu – reklamowania i sprzedawania książek przez nią wyprodukowanych na słynnych wtedy jarmarkach o – podobno – renomie międzynarodowej (może trochę w sposób naciągany porównywanym z księgarskimi targami lipskimi) w miasteczku Zelwa odbywanych co rok przez cały miesiąc sierpień¹⁰.

Zajęcia u Zawadzkiego dały Zelikowiczowi-Neumanowi sposobność do nawiązywania znajomości i zbliżenia się do literackich oraz naukowych śro-

⁸ *Materiały do dziejów literatury i oświaty*, oprac. T. Turkowski, t. 1, Wilno 1935, s. 376.

⁹ M. Kaczowski, *Romm Baruch Józef*, w: *Słownik pracowników książki polskiej* (SPKP), Warszawa – Łódź 1972, s. 763.

¹⁰ *Materiały...*, dz. cyt., s. 392.

dowisk miasta, zwłaszcza związanych z uniwersytetem. Natomiast nie utrzymywał podobno łączności z tymi Żydami, którzy byli właścicielami niedużych zakładów drukarskich, tłoczących także książki polskie¹¹.

Drukowanie przez Żydów książek polskich (a także handlowanie nimi), co, jak wiadomo, odegrało doniosłą rolę w rozprzestrzenieniu piśmiennictwa polskiego na Litwie, wzbudziło zadrążnienia, kwasy i konkurencyjne zazdrości wśród Polaków¹². Odnośnie Neumana zawiść mogło spowodować objęcie przez niego polskiego i rosyjskiego – kierownictwa Drukarni rządu Gubernialnego, uzależnionej od policmajstra Szyłkowa. Ale tutaj następcy dość szybko wypędzonego Neumana starozakonnego rekrutowali się – o czym z wyczuwalną dumą zawiadamia po upływie niemal całego wieku, bo w 1925 roku Ludwik Abramowicz – już „ze stanu szlacheckiego”.

Pod koniec roku 1817 bowiem Neuman został zwolniony z Typografii Rządu Gubernialnego za „niedbałość w robocie i nierzetelność w rachunkach¹³; nie pociągnięto go do odpowiedzialności sądowej. Przekroczenie oczywiście możliwe, wygląd sprawy jest jednak trochę dziwny, jako że odnosi się ona do pracownika wyjątkowo dotąd cenionego za biegłość zawodową i uczciwość pieniężną; dano się jej rozejść po kościach, po niedługim zaś czasie otrzymał pozwolenie na otwarcie własnej typografii.

W międzyczasie, w roku 1817, podjął Berko Neuman próbę wydawania w Wilnie dziennika – po żydowsku, z projektu tego musiał wszakże zrezygnować, albowiem na tego rodzaju publikację (ciągłą) nie udzielono mu zezwolenia. Miało to być pierwsze tego rodzaju czasopismo w carstwie rosyjskim. Wszeczmocny wtedy w Wilnie w sprawach życia kulturalnego Uniwersytet, podobnie jak też kroczący po linii najmniejszego możliwie ryzyka i oporu kahał odmawiają bowiem przyjęcia odpowiedzialności za „prawomyślność” tego przedsięwzięcia. W imieniu Uniwersytetu odpowiedzi odmownej udziela ks. kurator Adam Czartoryski, ponieważ uczelnia – pisze – „nie posiada specjalisty od żargonu żydowskiego, który bardzo się różni od języka starohebrajskiego”. Kahał natomiast – gminna reprezentacja Żydów – zawsze konserwatywny, zawsze chętny do współpracy z aktualną siłą nadrzędną, nie chce się „wychylać”. Projekt Neumana spalił więc na panewce¹⁴.

¹¹ L. Abramowicz, *Cztery wieki drukarstwa w Wilnie*, Wilno 1925, s. 114.

¹² D. Beauvois, *Polish-Jewish relations in the territories annexed by the Russian Empire in the first of the XIX cent.*, w: *The Jews in Poland*, edit. by Ch. Abramsky, M. Jachimczyk, A. Polonsky, London 1986, s. 85.

¹³ L. Abramowicz, *Cztery wieki...*, dz. cyt., s. 108.

¹⁴ I. Klausner, *Wilna. „Jerusalajim de Lita”... 1495–1881* (hebr.; tyt. angielski: *Vilna. „Jerusalem of Lithuania”...*) Beith Lochamej ha-Gettaot (Israel) 1988, s. 136; D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich*, t. 1, *Uniwersytet Wileński*, przekł. I. Kania, Lublin 1991, s. 173.

3.

Okolo 1820 roku Neuman założył, przy ulicy Świętojańskiej nr 431, w samym więc sercu kwartału uniwersyteckiego, własny zakład drukarski¹⁵. Z biegiem czasu posiadał trzy maszyny, drukował książki polskie, rosyjskie i hebrajskie, był zaś zaopatrzony w czcionki francuskie, włoskie i niemieckie. Zyskał opinię najstarszemu wykonującego prace wśród Żydów drukujących po polsku¹⁶.

To prawdopodobnie w tym właśnie czasie pozbył się nieprawomocnego „Zelikowicza” i przyjął nazwisko Neuman. Był już wtedy właścicielem przynależnej do „3 Klasy” (kryterium przynależności określała wysokość płaconych podatków) kamienicy i jego nazwisko – nieco tutaj przekręcone: „Belko Zelmanowicz” – figuruje w „Rejestrze domów znaczniejszych, do własności starozakonnych obywateli należących, w mieście Wilnie” – w którym nie są wymienione mniej znaczące domy, a to „dla konserwowania w Aktach Uniwersytetu Wileńskiego sporządzonego w lutym 1820 roku”¹⁷. Nie udało się natomiast rozpatrzyć w stosunkach rodzinnych Neumana, trudno więc dojść, czy tej kamienicy wileńskiej dorobił się sam, czy być może wniosła mu ją w posagu małżeńskim żona.

Kraszewski narzekał, iż w pierwszych dekadach wieku „żaden księgarz w Wilnie nie odważy nawet bardzo małego nakładu (to jest opłaty zecera i papieru) na jaką bądź książkę, która nie jest albo naukowa, albo tłumaczona. Wydają tylko te dzieła – powiada – z których zysk jest dotykalny, oczywisty i prędkie”¹⁸. Prawa ekonomiczne zmuszają wydawców do podporządkowania swojej działalności wymogom rynku, na którym książka jest po prostu towarem, należy go przetworzyć i sprzedać. Neuman oczywiście tym prawom musiał się poddać (a nie słycać skarg na jego zdzierstwo, czego słusznie nie szczędzono Zawadzkiemu-księgarzowi). Był więc nakładcą Michała Polińskiego *Początków trygonometrii płaskiej* w roku 1828, ale już tylko drukarzem – pracującym odpłatnie – pierwszego tomu Poezji Józefa Massalskiego

¹⁵ Data założenia przez Neumana własnej drukarni pozostaje sporna i niepewna. Klausner (*Wilna...*, dz. cyt., s. 208) wymienia r. 1818; Ch. B. Friedberg (*Toldot...*, dz. cyt., s. 130) mówi „około” 1820; L. Abramowicz (*Cztery wieki...*, dz. cyt., s. 108) podaje r. 1823, podobnie jak M. Stolman (i chyba za nim) w kręgu uniwersyteckiej tradycji („Zesz. Nauk. UJ”, „Prace Hist.” 262, Kraków 1978, s. 132), która w: *Nigdy od ciebie miasto...*, Olsztyn 1987, s. 64 oznacza zupełnie nie do przyjęcia r. 1827. Najbardziej przekonuje ustalenie Friedberg. Odnośnie adresu drukarni zob. J. Rogala, *Łątkiewicz Onufry*, SPKP, s. 535.

¹⁶ J. Szacki, *Kultur-Geschichte fun der Haskale in Lite* (żyd.: *Historia kultury haskali na Litwie*), Beunos Aires 1959, s. 78.

¹⁷ P. Kon, *Dawny Uniwersytet Wileński a Żydzi*, Wilno 1926 (odb. z „Ateneum Wileńskiego”, zesz. 10-11), s. 23-25.

¹⁸ J. I. Kraszewski, *Handel księgarski w Wilnie*, „Tygodnik Petersburski” 1838, nr 7, przedr. w: *Pamiętniki*, oprac. W. Danek, Bibl. Nar., Seria I, 1972, s. 82-83.

w 1827 roku¹⁹, a w roku 1839 zamówionego przez księgarza Rubena Rafałowicza dziełka Jana Szytlera *Poradnik dla myśliwcy czyli o rozmaitych sposobach zabijania i łowienia zwierząt*, ozdobnego litografią Józefa Oziembłowskiego²⁰.

Neuman dążył jednak – w ślad za swoim dawnym pryncypałem, w ślad za unowocześniającymi się drukarzami – do „przekształcenia funkcji typografa-wykonawcy zleceń w funkcję wydawcy, inicjatora i organizatora procesu produkcji i rozpowszechnia książki”²¹ poprzez odkupowanie praw autorskich na dzieło. Doszło to do realizacji już w roku 1822 w umowie zawartej z Mickiewiczem na zredagowanie objaśnień do *Zofiówki* Trembeckiego. Dzieło zaś samego Trembeckiego było bezpańskie?...

Jakub Szacki, historyk Żydów polskich, sugeruje, że jednym z dwóch studentów-Żydów uniwersytetu wileńskiego w początku XIX wieku wspomnianych przez Joachima Lelewela w liście do rodziców z dnia 28 maja 1804 roku był właśnie Berko Neuman²². Co więcej, sądzi on, że w owym właśnie czasie zawiązała się pewna komitywa towarzyska między Lelewel a Neumanem, co też (a jest to nasz domysł, może niepozbawiony prawdopodobieństwa, jednak tylko – domysł) mogłoby wskazywać na Lelewela jako osobę, która po latach przedstawiła Neumanowi właśnie Mickiewicza jako dobrze przysposobionego autora komentarza do poematu Trembeckiego. Albowiem w tym właśnie czasie, kiedy Neuman otwiera typografię, Lelewel staje się Mickiewiczem „w całym tego słowa znaczeniu mistrzem i opiekunem – jak pisze Alina Witkowska – Mickiewicz wie, że może liczyć na poparcie profesora...”²³. Może więc i sam Neuman też o tym wie?...

Uniwersytet Wileński reglamentował i regulował ruch drukarski oraz wydawniczy, on też ustalał każdorazowo skład Komisji Cenzury dla książek i czasopism publikowanych w „językach krajowych”. Mianowania cenzorskiego nie można było uniknąć, przyjąć je więc w pewnym momencie musiał Joachim Lelewel, w innym zaś Leon Borowski, których o zakusy prawdziwie cenzorskie trudno przecież posądzić. Kontrolowanie druków hebrajskich zajmował się długo adiunkt Uniwersytetu, noszący też tytuł Radcy Kolegialnego, Szymon Żukowski (autor podręcznika języka hebrajskiego).

W marcu 1829 roku zostają wyznaczeni nowi i ostatni już do chwili zamknięcia Uniwersytetu w roku 1832 nadzorcy wileńskiego życia umysłowego.

¹⁹ H. Mościcki, *Pod znakiem Orła i Pogoni*, Lwów – Warszawa 1923, s. 169 (z wyjątkowo niedokładnego zapisu w *Nowym Korbucie*, t. 8, s. 368, nr 3, nie można tego odczytać).

²⁰ A. Banach, *Polska książka ilustrowana 1800–1900*, Kraków 1959, s. 423.

²¹ J. Sowiński, *Polskie drukarstwo*, „Ossolineum” 1988, s. 147.

²² J. Szacki, *Kultur...*, dz. cyt., s. 58.

²³ A. Witkowska, *Lelewel Joachim*, w: *Mickiewicz. Encyklopedia...*, dz. cyt., s. 267.

Byli wśród nich Wolf Tugenholt, literat piszący głównie po niemiecku, oraz – drukarz Berko Neuman, którzy to „mają się zajmować książkami żydowskimi”²⁴.

4.

Na podstawie „Dozwolenia” cenzora Żukowskiego z „d. 16. października 1824 roku” ukazało się w Wilnie „w Drukarni B. Neumana 1824 g” (!) dziełko hebrajskie skazane – jak się miało okazać, na zaprzepaszczenie i zatracenie. To dość ciekawa historia, warto więc ją tutaj z pewnością opowiedzieć.

Druk ten niecodzienny zwracający uwagę, sygnalizujący czytelnikom polskim, którzy go przecież przeczytać nie mogą, nie wiedzą, że jest, że istnieje – otóż druk ten został opatrzony kartą tytułową w dwu językach: hebrajskim i polskim, a jego tytuł niewątpliwie wskazuje na polskie korzenie²⁵: *Sefer Ha-Kundes* nosi też hebrajski podtytuł, a wszystko to od razu, nieco niżej powtórzone po polsku: „*Kundes* – Xięga w którey opowiadają się sprawy Kundesa, jego wybiegi, czynności jego i postępowania od początku do końca roku”. – Na pozostałym polu karty umieszczono winietkę amorka grającego na lirze, w samym zaś dole tylko po polsku adres wydawniczy bez tego zruszczonego „g(oda)”: „w Wilnie w Drukarni B. Neumana, 1824 r.”.

Książeczkę tę natychmiast rozkupiono. Szybko więc sporządzono drugie wydanie na podstawie tego samego pozwolenia cenzury. Tempo produkcji typograficznej, nie u Neumana już jednak i nie wiadomo dlaczego, okazało się wręcz zawrotne: *Kundes*a wytłoczono jeszcze przed końcem tego samego 1824 roku – i to z nowego składu drukarskiego! Do tej edycji wprowadzono następujące zmiany: po nieistotnym rozszerzeniu podtytułu tylko po hebrajsku wypisano nazwisko nierzeczywistego autora Aharona Berdyczowskiego, które po polsku znalazło się na miejscu usuniętej winietki z amorkiem. Zatem utworowi anonimowemu nadano teraz charakter oczywistej mistyfikacji. By zaś domysły autorstwa skierować na zupełnie już mylne tory, rzecz ukazała się z takim – też tylko po polsku wypisanym adresem wydawniczym: „Wilno w Drukarni XX Pijarów 1824 r.”.

I dodać tu z pewnością warto, że dawną – już wtedy – drukarnię pijarską w Wilnie dzierżawił w owym czasie Aleksander Żółkowski, stary znajomek

²⁴ D. Beavois, *Szkołnictwo polskie...*, dz. cyt., s. 175.

²⁵ Polskie pochodzenie tego tytułu wydaje się wcale wyraźne. Al. Brückner w *Słowniku etymologicznym języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 282 powiada, że *kundys*, *kondys* to tyle, co kundel i w tym sensie go użyli Kasper Twardowski w *Wojnie domowej z Kozaki i Tatary*, 1650 i Wacław Potocki w *Jouivalites...* 1746. Por. *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, oprac. zesp. pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1979, t. 2, nr a 1681, s. 904 i nr 1, s. 247.

Neumana z czasów wspólnego czeladnictwa u Józefa Zawadzkiego, teraz już zresztą Zawadzkiego zięć.

Sprawa to dość zawiślana i dotąd, mimo usiłowań historyków piśmienictwa hebrajskiego, w istotnych szczegółach do końca nie została rozwiązana. Nie dziwota więc, że *Kundes* jest dziełkiem niezmiernie rzadkim, nie pojawiającym się w handlu antykwarycznym, w jego zaś pierwszym wydaniu, samego Neumana, wręcz unikalnym.

Tu jednak nie koniec zaskoczeń.

Rzadkość książeczki jest zrozumiała: oba wydania wskutek zabiegów kahału wileńskiego zostały podobno wykupione i spalone. Argumenty Mordechaja Zalkina, współczesnego izraelskiego historyka litewskiej haskali i autora naukowej oprawy wydania *Kundes*a z 1997 roku²⁶, zaprzeczające temu wileńskiemu autodafé pozostają – dla podpisanego – mało przekonujące. Dziełko to bowiem było żrącą satyrą wymierzoną przeciwko wileńskiemu kahałowi; satyrą na jego organizację, formy działania hamujące postęp, podobnie jak na zacofany sposób edukacji w chederach, czyli elementarnych szkółkach żydowskich, oczywiście religijnych, a także na protekcjonizm i panoszenie się warstwy kierowniczej²⁷.

Potężna instytucja kahalna – oficjalna reprezentacja Żydów w Polsce i na Litwie – „która na przestrzeni wieków zdobyła olbrzymie doświadczenie w rządzeniu gminą i utrwalania pozycji skupionych wokół niej zamożnych warstw ludności żydowskiej”²⁸, nie była dotąd przedmiotem tego rodzaju ataku. Autor-Żyd, dobrze w sprawach kahału zorientowany, piszący po hebrajsku – miał zatem szczególne powody do obaw. Jak też widać – żywił je; wtedy jednak nie został rozpoznany.

²⁶ *Sefer Ha-Kundas, hedhir ve-hegdim mewo: Mordechai Zalkin* (hebr. tyt. ang. *Kundes*, Edited by...), The University, The Dinur Center, Jesrusalem 1997 – Obszerna i znakomicie udokumentowana przedmowa Zalkina, s. 7-35; reprodukcje kart tytułowych obu wydań, „Dozwolenia” cenzora i jego portret, s. 37-43.

Uwaga: Odnosnie odbitej na pierwszym wydaniu winietki – jest to ta sama winietka, którą wytloczył Zawadzki na obu tomikach *Poezjy Mickiewicza* (1822–1823). Jej dzieje opowiedział w gawędzie bibliofilskiej M. Rogosz, *Zagadka amorka z Mickiewiczowskiego debiutu*, Kraków, Tow. Przyjaciół Książki, 1975. – Winietka taka nie zdobi książek hebrajskich.

²⁷ Na sprawę spalania *Kundasa* pierwszy bodajże zwrócił uwagę P. Kon w przeoczonym artykule *Kto był pierwszym wydawcą Adama Mickiewicza? Młody Mickiewicz a wileński drukarz żydowski Berka Neuman*, „Nasz Przegląd”, Warszawa 1933 (dysponuję wycinkiem pozbawionym daty dziennej i miesięcznej); ten sam artykuł ukazał się również w wersji żydowskiej: *Der erster arojsgeber fon Mickiewicz w dzienniku „Der Moment”*, Warszawa 28 XII 1928; por. I. Klausner, *Wilna...*, dz. cyt., s. 209.

²⁸ D. Fajnhauz, *Ludność żydowska na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „Pamiętnik Wileński”, Londyn 1972, s. 359.

Kiedy obecnie Mordechaj Zelkin próbuje ujawnić rzeczywistego autora *Kundesa*, eliminuje kilku mogących wchodzić w rachubę ówczesnych wileńskich pisarzy hebrajskich, mających powody – rzeczywiste lub domniemane – do rozgoryczenia bezpośrednio na kahał czy też uzależnione od niego warstwy społeczno-religijne – pozostawia na polu jednego tylko możliwego, prawdopodobnego, wręcz – jego zdaniem autora tego pamfletu: samego Berka Neumana!

5.

Tyle zdołaliśmy się wywiedzieć o pierwszym wydawcy Adama Mickiewicza. W roku 1836 władze rosyjskie zamknęły wszystkie drukarnie żydowsko-hebrajskie (z wyjątkiem Romma). A może zakład Berka Zelikowicza Neumana uniknął wtedy likwidacji jako typografia polska? (Jedna z wydrukowanych przez niego książek polskich nosi datę: 1839.) On sam zmarł w Wilnie w roku 1841²⁹.

Tel-Awiv 21 XII 2011

²⁹ Datę urodzin Neumana podają za Zajkinem, wstęp do *Kundasa*, dz. cyt., s. 19, datę śmierci natomiast za Szackim, *Kultur...*, s. 76.



Kazimierz Trzęsicki
(Białystok)

CHAIM ZELIG SŁONIMSKI.
UCZONY Z BIAŁEGOSTOKU

Wstęp

Żydzi zaczęli się osiedlać w Białymstoku – według tradycji – po zaproszeniu wystosowanym do Żydów tykocińskich przez hetmana Branickiego. W 1749 roku na prośbę Branickiego król August III nadał Białemustokowi prawa miejskie. Branicki wybudował dla Żydów domy i sklepy, a także wznosił synagogę z typowego dla budownictwa białostockiego materiału, a mianowicie z drewna. Żydzi stanowili większość mieszkańców miasta. Jeszcze w 1932 roku było ich 50%. Myśląc o przeszłości tych stron, nie można pominąć roli i znaczenia tej społeczności dla rozwoju kultury zarówno duchowej, jak i materialnej. Przychodzi zastanowić się, jacy wybitni przedstawiciele społeczności żydowskiej wywodzą się z samego Białegostoku i regionu.

W Białymstoku szczególnie znany jest Ludwik Zamenhof. W mieście znajduje się jego pomnik, ulica z jego nazwiskiem, a ostatnio nawet utworzono Centrum Ludwika Zamenhofa. Upamiętniony jest nie tylko tutaj¹. Ludwik Zamenhof urodził się w Białymstoku w 1859 roku, a kiedy miał lat czternaście, w roku 1873, rodzina przeprowadziła się do Warszawy. Ludwik Zamenhof do Białegostoku nie wrócił. Idea stworzenia uniwersalnego języka zawsze nurtowała ludzi, a miała oparcie w powszechnie znanej biblijnej wieży Babel. Esperanto okazało się lepsze od wówczas powszechnego Volapüku. Z czasem stało się najpopularniejszym tego rodzaju pomysłem. Nie ma jednak i nic nie wskazuje na to, aby esperanto miało jakieś inne niż tylko hobbyistyczne znaczenie.

Jest wśród Żydów białostockich postać szczególna, urodzony w 1810 roku Chaim Zelig Słonimski. Będzie to jedna z największych postaci, a być może

¹ Obszerna informacja na ten temat można znaleźć: http://en.wikipedia.org/wiki/_L._Zamenhof.

– przynajmniej jeśli chodzi o Żydów – największa z tych, które miały istotny, a nie tylko z racji urodzenia związek z Białymstokiem. Jest to najwybitniejszy Żyd, który się tu urodził i tu dokonał tego, za co należy mu się miejsce w historii naszego miasta i regionu.

Istnieją różne systemy wartości. Jesteśmy na uniwersytecie i w tym systemie wartości nikt z Żydów białostockich nie jest większy.

Może ktoś zapytać, jak to jest, że Słonimski ani nie jest w Białymstoku w żaden sposób upamiętniony, ani też wiedza na jego temat wcale nie jest popularna? Sam sobie zadaję to pytanie. Przecież nie wspomina się o nim nawet na stronie Towarzystwa Byłych Mieszkańców Białegostoku i Okolic, która to strona obszernie zajmuje się historią Żydów białostockich i rzeczywiście zgromadziła wiele interesujących materiałów, a w szczególności wymienia wybitnych Żydów urodzonych w Białymstoku. Nie ma wśród nich Słonimskiego.

Nazwisko „Słonimski” nie będzie obce humanistom. Kojarzy się z Antonim (1895–1976), literatem z grupy Skamander. Nie jest to jedyny znany wnuk Chaima. Sławnym muzykiem był Nicolas Słonimski. Uczonych z rodu Słonimskich jest znacznie więcej (Kumaniecka 2003)². W Tel Awiwie znajduje się park poświęcony najwybitniejszym przedstawicielom żydowskiego oświecenia „Haskalah”. Będzie ich jedenastu. Wśród nich z przydomkiem „uczony” jest Chaim Zelig Słonimski. Pamiętają też o nim historycy informatyki. Był przecież konstruktorem dwóch maszyn liczących.



Ch. S. Słonimski.

² O samym Chaimie Zeligu piszę na kolejnych stronach.

Życie

Chaim Zelig Słonimski (hebrajski akronim: Hazas) urodził się 31 marca 1810 roku w Białymstoku³.

Jego ojciec, Jakub, był synem rabina Benjamina Biszke, który był uczonym hebraistą. Ponieważ pochodził ze Słonimia (obecnie miasto na Białorusi), nazywano go Jankiel Słonimski. Pradziadkiem Chaima Zeliga Słonimskiego był Jekiel Neczes, założyciel i właściciel *Beit Hamidrash* (szkoły żydowskiej) w Białymstoku. Ociec Chaima zajmował się handlem domokrażnym artykułami szklanymi. Dochody ledwie wystarczały na utrzymanie licznej rodziny. Chaim Zelig był najstarszym dzieckiem Jakuba.

W roku 1828, mając 18 lat, co praktykowano wśród rosyjskich Żydów, poślubił Słonimski dziewczynę z Zabłudowa.



Synagoga w Zabłudowie

Jak to było w zwyczaju, przeniósł się do domu rodziców żony. Reize Riwę znali wszyscy w Zabłudowie⁴. Na rynku stał jej stragan. Była to prosta kobieta

³ Spotyka się też inne daty. Antoni Słonimski we *Wspomnieniach warszawskich* pisze, że dziadek urodził się w 1808 roku. Podawana jest też data 10 marca 1810 roku. Pamiętajmy, że w tamtych czasach w Białymstoku obowiązywał kalendarz juliański.

⁴ Żydowskie osadnictwo w Zabłudowie ma swoje początki pod koniec XV wieku. W 1646 roku została zbudowana drewniana synagoga. Jej renowacji dokonano w 1765 roku. Był to jeden z najlepszych obiektów tego typu w Polsce. Zabłudów w tamtych czasach był znaczącym ośrodkiem – w latach 1664 i 1667 odbyły się tu spotkania władz Wielkiego Księstwa Litewskiego. W 1897 roku w Zabłudowie mieszkało 2621 Żydów, co stanowiło 68,6% ludności. W 1939 roku mieszkało to ok. 2000 Żydów. 2 listopada 1942 roku zostali wywiezieni do obozu zagłady w Treblince. Zob. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/>

z widocznymi pryszczami na twarzy. Mówiła szybko. Sprzedawała żywność: ser, masło, mleko, a także inne rzeczy, jak pudełeczka na tabakę, lemieszce, grabie, jednym słowem wszystko, co kupowali okoliczni mieszkańcy. Sklep dawał utrzymanie jej, mężowi i dwóm córkom. Sama troszczyła się o dom, aby nie przeszkadzać mężowi w badaniach i w pracy na książkami filozoficznymi i astronomicznymi. Jako żona, pobożna prosta kobieta, nie znała niczego poza Bogiem i swoim mężem. On zaś zwykle przesiadywał na poddaszu domu jej ojca, który mieścił się na środku rynku. Czasem wbiegała do jego pokoju, krzycząc: „Zelig, krowa nie jest w oborze, pasterz nie doprowadził jej do domu, idź i zajmij się nią.” Słonimski mieszkał w Zabłudowie przez ponad dziesięć najpiękniejszych lat swej młodości. Wnuk Antoni zakończenie tego okresu komentuje, pisząc (1957, s. 14):

Młody dzikus z Zabłudowa został oswojony i rozpoczął życie pełne przygód, intelektualnych sukcesów i zawodów. ...Tak więc ta ryba, wyrzucona na mieliznę beznadziejnej, wydawać by się mogło, szarpaniny lub smutnej wegetacji, przemieniła się w istotę człekokształtną.

Sprawy rodzinne szły jednak ku gorszemu. Rozwiódł się i z dziećmi, pozbawiony wszelkich środków, udał się do Białegostoku. Reize Riwa po rozwodzie ze Słonimskim dalej handlowała. Ledwo starczało na życie. Bogaty Herschel Heffner kupował u niej wyroby mleczne. Pewnego razu służąca przyniosła je zawinięte w duży papier. Był to *Ketubah* (żydowski kontrakt ślubny). Heffner zatrzymał go, a kiedy był w Warszawie, przekazał Słonimskiemu. Ten serdecznie dziękując powiedział: „ty wiesz, że ten dokument jest dla mnie bardzo drogi...”

Słonimski nie zapomniał o swojej pierwszej żonie. Zwykł posyłać jej pieniądze i egzemplarze wydawanego przez siebie pisma „Ha-Zefirah” („Jutrzenka”), z których sprzedaży miała kilka rubli. Ona sama czasem gościła w Warszawie. Zawsze była mile widziana i wspólnie odwiedzali swoje dwie córki.

ejud_0002_0003_0_02925.html. Na stronie <http://www.zabludow.com/czytamy>:

Hello, and welcome to the Zabłudow Memorial Website. My name is Tilford Bartman. I was born in 1955, and I have a terrific wife and a wonderful teenage son. I created and maintain this website as a memorial to the 400 years of Jewish history and culture in the Shtetl (town) of Zabłudow Poland. My father was born in Zabłudow in 1912, and my great grandfather Schmuel Bartnovski had a blacksmith shop on the small Rudnia River which ran through town. The mission of this website is to gather all the sources regarding the history, culture, and genealogy of the Zabłudow Jews. Most sources are difficult to locate, and are in Yiddish or Polish. My mission is to make them easily accessible by translating them to English, then to present them on the internet in a visually pleasing form.

Tilford Bartman



Słonimski po rozwodzie z Reizą Riwa przeniósł się do Białegostoku, a w końcu do Warszawy. Od 1938 roku był częstym gościem Abrahama Jakuba Sterna (1768–1842)⁵. Ten pochodzący z ubogiej żydowskiej rodziny uczeń zegarmistrzowski z Hrubieszowa osiągnął wiele z pomocą Stanisława Staszica, który – jak to dziś powiedzielibyśmy – był jego sponsorem. Stern na zlecenie Staszica projektował różne urządzenia, w szczególności maszyny rolnicze. Zasłynął jako konstruktor maszyn liczących. Stern dał Słonimskiemu za żonę swoją najmłodszą córkę Sarę (Salomeę) (1824–1897)⁶. Ślub odbył się 2 lutego 1842 roku, na miesiąc przed śmiercią Sterna. Sara w posagu otrzymała też projekt maszyny liczącej, którą Słonimski miał udoskonalić.

W latach 1846–1858 zamieszkał w Tomaszowie Mazowieckim⁷, gdzie prowadził badania naukowe i gdzie w 1856 roku opracował technologię cynowania naczyń.

W 1862 roku Słonimski przeniósł się do Żytomierza, gdzie został kierownikiem seminarium rabinackiego i rządowym cenzorem książek hebrajskich. Stanowiska te zajmował przez 12 lat do czasu zamknięcia seminarium przez władze rosyjskie. W szkole wraz z żoną Sarą prowadził kółko dramatyczne.

⁵ Portret Abrahama Sterna autorstwa Jana Antoniego Blanka. Znajduje się w Muzeum Narodowym w Poznaniu.

⁶ Więcej na temat Sary Słonimskiej zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Sara_S%C5%82onimska.

⁷ Zob. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ej_ud_0002_0020_0_19938.html, (Witczak 2010, s. 217-219). Praca zawiera biogram, fotografie i bibliografię.

Chaim Zelig Słonimski zmarł 15 maja 1904 roku w Warszawie. Tam też w alei głównej (kwatery 71, rząd 1) (Kroszczor 1983, s. 23) żydowskiego cmentarza przy ul. Okopowej został pochowany.

Słonimski i Sara Stern mieli czterech synów: Abrama Jakuba, Ludwika (Lajbę, Leonida), Józefa i Stanisława.

Abram Jakub urodził się w Tomaszowie w 1845 roku. Zmarł jako cztero-latek w roku 1849.

Ludwik (1850–1918), był ekonomistą i współpracownikiem „Russkoj Myśli”, a potem „Wiestnika Jewropy”. W Petersburgu ożenił się z Fainą Wengierową, pochodzącą z rodziny o żydowskich korzeniach, identyfikującą się jednak całkowicie z kulturą rosyjską. Oboje w rok po ślubie przeszli na prawosławie. Ich synem był Nicolas Slonimsky, jeden z największych muzyków XX wieku. Urodził się w 1894 roku w Sankt Petersburgu, a zmarł w wieku 101 lat w Los Angeles. Nicolas Slonimsky autobiografię rozpoczyna słowami: „Gdy miałem sześć lat, matka powiedziała mi, że jestem geniuszem”.

Syn Stanisław (1853–1916) został znanym warszawskim lekarzem, znanym Bolesława Prusa i wedle niektórych był pierwowzorem doktora Szumana z *Lalki*. Z drugą żoną przyjął chrzest w Kościele rzymskokatolickim. Ich synem był Antoni.

Józef (1860–1934) był uzdolniony lingwistycznie. Znał kilkanaście języków. Poświęcił się wydawaniu samouczków, poradników językowych. Żył z nauczania. Stworzył międzynarodowy język *linguo romane universale*. Opracował system stenografii. Jedno i drugie nie przyjęło się.

We *Wspomnieniach warszawskich* (1957, s. 15) tak oto rodzinę dziadka opisuje Antoni Słonimski:

Parę miesięcy pobytu w domu dziadka położyło trwałe fundament przyjaźni między mną a stryjem Józefem. Stryj Józef był nieudanym, ale najbardziej kochanym synem dziadka. Stryj Ludwik był poważnym petersburskim ekonomistą, redaktorem „Wiestnika Jewropy”, ojciec – cenionym lekarzem i popularną postacią warszawską. Stryj Józef, mimo że był twórcą nowego języka międzynarodowego i własnego systemu stenografii, mimo iż znał szesnaście języków, pięknie grał na skrzypcach i bardzo ładnie rysował, do późnej starości mieszkał u dziadka i utrzymywał się bardzo skromnie z lekcji angielskiego, francuskiego i włoskiego oraz z tłumaczenia prospektów handlowych. Miał on ten specyficzny wdzięk ludzi nieudanych. Była to mieszanina infantylności i wiary w szczęśliwy przypadek, prostej, ludzkiej mądrości, naiwności i dobroci. Należał do rodziny oryginałów zaludniających stronicę powieści Dickensa.

Wszystkie swoje oszczędności lokował w propagowanie bezskutecznie konkurencyjnego dla esperanta języka „lingua neoromana” i wydawanie samouczków. Koncepcja wydawania nie istniejących dotąd samouczków do nauki języka bardzo była logiczna i słuszna. Stryj uważał, że należy wypełnić istniejące luki. Po prostu zauwa-

żył, iż nie ma samouczków dla Szwedów pragnących poznać język polski, i *vice versa*, lub brak jest samouczka dla Portugalczyka, który pragnie nauczyć się po żydowsku – wydawał więc takie samouczki. Ponieważ jednak w Warszawie niewiele było Szwedów pragnących mówić po polsku i ograniczona była liczba Portugalczyków studiujących język żydowski, samouczki nie przynosiły spodziewanych zysków.



Grób Chaima Zeliga Słonimskiego

Bogate archiwum Chaima Zeliga Słonimskiego uległo niestety zniszczeniu w czasie Powstania Warszawskiego.

Oświecony talmudysta

1. Wykształcenie

Wychowany w ortodoksyjnej rodzinie, otrzymał Słonimski dobre wykształcenie talmudyczne. Już w młodym wieku mógł imponować swoją wiedzą. Zaraz po zamieszkaniu w Zabłudowie poznał Słonimski kabalistę⁸, który zrobił na nim takie wrażenie, że chciał zostać jego uczniem. Niestety, człowiek ten wkrótce zmarł. Jego nauczycielem miał być znakomity talmudysta – Hirsch Baszkez. Z powodów finansowych, jako że w nowym domu nie przelewało się⁹, ale i dlatego, że sam był już dobrym znawcą *Talmudu*, zdecydował się na

⁸ Kabala – mistyczne i ezoteryczne teorie świata, stworzenia, innego świata etc.

⁹ Twierdzi się również, że ożenił się z bogatą panną. Ocena bogactwa jest relatywna. Rzeczywiście, teść posiadał drewniany dom w rynku w Zabłudowie, a żona zajmowała się handlem.

samokształcenie. Studiował z typową dla siebie żelazną konsekwencją. Tygodniowo przerabiał 25 stron. Gdy tekst był trudny, siedział do późna w nocy tak, aby do piątkowego południa wykonać nałożone sobie zadanie. Szczęśliwy i zadowolony z rodziną spędzał szabas. W szabas powtarzał z pamięci, dla siebie, wszystko, czego się nauczył w czasie tygodnia. Nie tylko dbał o słowa, ale i o ich głębokie rozumienie. Zapoznawał się z różnymi opiniami i poglądami rabinów. W krótkim czasie potrafił powtórzyć traktaty szabasowe i *Erubin*. W ciągu dwu lat był mistrzem w zakresie *Sedarim*, *Zeraim* i *Mo'ed*.

Słonimski opowiadał o sobie następującą historyjkę. U rabina Abele z Zasławia zdawał egzamin. Jednak chociaż wielu przed nim bez problemu uzyskiwało dyplomy rabinackie, jego sprawa ciągnęła się tygodniami. Zatem w końcu zdecydował się zapytać, dlaczego tak jest:

Dajesz chętnie *semikah* (dyplom rabinacki), a więc dlaczego tak niechętnie podchodzisz do sprawy jedynie *haskamah* (rekomendacja)?

Ku swemu zaskoczeniu dowiedział się, że powodem jest to, iż rabina cieszą rozmowy z nim na naukowe tematy i dlatego nie chce się rozstać.

W Zabłudowie rozpoczął prace nad swoimi słynnymi książkami. Tu spędzał noce i dni na filozoficznych rozmowach nad mądrościami *Tory* ze swoim uczonym kolegą – Zedem Wolfem Hirschfeldem. Gdy był już w Warszawie, korespondowali ze sobą. Rodzina Hirschfelda przechowuje jego listy jak skarb, jako wielkiej wartości historyczne pamiątki.

W Białymstoku otrzymał Słonimski edukację religijną. Jako samouk zajął się naukami ścisłymi. Matematyka i nauki przyrodnicze, w szczególności astronomia, stanowiły przedmiot jego studiów przez całe życie. Posiadał Słonimski wielką wiedzę w zakresie matematyki i astronomii. Matematyczną wiedzę wykorzystał przede wszystkim w badaniach astronomicznych. W Zabłudowie spędzał pracowite godziny na poddaszu domu teścia. Kiedyś w ręce wpadła mu praca Majmonidesa *Kiddush Hachodesh*. Od tego czasu jego myśli pochłonęły rozważania nad kalendarzem i czas zajmowały obserwacje astronomiczne. Wielokrotnie studiował dysertację, próbując ją zrozumieć. Nie było to możliwe bez wiedzy matematycznej.

Opatrzność jednak nad nim czuwała. Kiedy w godzinie *mincha* Zelig opuścił swój pokój i spieszył się na modlitwę, pojawił się ze swoim wózczykiem domokrażny sprzedawca książek. „Jakie *sephorim* (książki) masz na sprzedaż?” – zapytał go. Wśród oferowanych książek była *Astronomia* Rafaela Hannovera. Pojawił się jednak i inny Żyd, mający reputację matematyka, który chciał ją nabyć. Zelig nie miał pieniędzy, ale i nie chciał, aby kupił ją ten ktoś drugi. zaproponował w zamian książkę, która była trzykrotnie droższa. Po-

biegł z nabytkiem do domu. Pracując w dzień i noc w przeciągu dziesięciu dni opanował ją po mistrzowsku. Kiedy ponownie zajął się *Kiddush Hachodesh*, ujrzał tę książkę w nowym świetle.

Radość nie trwała długo. W książce nie było dowodów. Nie było wskazania przyczyn. Stwierdził, że niezbędna jest wiedza w zakresie trygonometrii płaszczyzny i sfer. Powrócił do studiów rabinackich, jednak przekonywał się, że bez wiedzy astronomicznej nie zrozumie trudnych kwestii. Jednego dnia poszedł do *Beth Hamidrash*. Zajął miejsce blisko rabina. W zwyczaju było w czasie zimy pozostawać w domu spotkań między popołudniowymi a wieczorowymi modlitwami. Zelig otworzył *Talmud* i wskazał na kwestię, której nie potrafił rabin rozwiązać. Zelig rozwiązał ją sam za pomocą prawa matematycznego. Stary człowiek był zaskoczony. I jak to bywa w małych społecznościach, po modlitwach poszli na spacer. Zaszli do matematyka i rabin zagadnął go: „Co myślisz? Jest Zelig *Baal Techuna* (astronomem). Pokazał mi dzisiaj *gemara*, która w ogóle nie dawała się rozwiązać, dopóki nie dał zaskakująco dobrego rozwiązania.” Zapytany, chociaż czuł, że jego reputacja matematyka jest zagrożona, poszedł do Zeliga i odnalazł w nim człowieka, z którym nie jest w stanie konkurować. Zaoferował mu dzieło rabiego Shimona Waltosha *Naaveh Kodesh*, które miał w domu, a którego nie rozumiał.

Pół godziny później Zelig miał tę książkę w posiadaniu. Była o geometrii, płaszczyźnie i sferycznej trygonometrii oraz stereometrii. Książka nie miała tablic. To, że powinna, jednak nie przychodziło Zeligowi do głowy, sam bowiem sporządzał potrzebne wykresy. Prace wcześniej studiowane stawały się jaśniejsze. W niedługim czasie był takim znawcą, że sam przeprowadzał dowody, które były pominięte w książce.

Pewnego razu pojawił się w Zabłudowie domokrażca, który miał hebrajski przekład *Geometrii* Euklidesa dokonany przez Barucha Sclowera. Miał tylko jeden egzemplarz i dlatego żądał wysokiej ceny, której Zelig nie był w stanie zapłacić. Zaproponował więc handlarzowi, żeby ten mu ją pożyczył, a on wtedy zastanowi się, czy kupić. Był czwartek. Książkę miał zwrócić w poniedziałek. W tym czasie Zelig bardzo starannie ją przestudiował.

Waldenberg z Zabłudowa był studentem medycyny w Wilnie. W czasie wakacji poznał Zeliga. Zaskoczony wiedzą Zeliga, poradził mu przestudiowanie pracy *Shebilay Derakiah*, napisanej przez Elijahu Heches. Powiedział mu również, że z prac żydowskich nie pozna dobrze wiedzy naukowej. Konieczne są studia książek niemieckich. W związku z tym udał się Słonimski do aptekarza Jechi (Michaela) Zabłudowskiego, jednego z promotorów ruchu *Haskalah*, który posiadał duży księgozbiór niemiecki. Bał się tak po prostu zapytać, aby nie być wziętym za berlińczyka. Po długiej i zawiłej roz-

mowie okazało się, że Zabłudowski posiada *Shebilay Derakiah*, lecz z powodu rzadkości nie pożyczy jej. Zelig jednak uprosił go, dając w zastaw *Alphasi*. Dwa tygodnie wystarczyły mu dla starannego przestudiowania pożyczonej książki.

Zabłudowski, zachęcony przez jego pilność i rzetelność, pożyczył Słonimskiemu książkę Dawida Friesenhansena z algebry. Słonimskiemu po raz pierwszy przyszło dowiedzieć się czegoś o algebrze. Zabłudowski – przekonany o wyjątkowości i wielkim talencie Słonimskiego – zaproponował mu studiowanie prac niemieckich. Pozyskano dwutomowe dzieło z algebry Eulera. Zabłudowski pokazał Słonimskiemu niemieckie odpowiedniki hebrajskich liter i Zelig po dwu dniach potrafił już czytać po niemiecku. Czytając jedną stronę w pół godziny, po dwóch tygodniach przeczytał dwa tomy. Logiczna pewność wniosków, ścisłość matematycznych problemów fascynowały go. Ponieważ znał już niemiecki, szukał u handlarzy prac w tym języku. Nabył Menginga kurs matematyki w czterech tomach. Było w nich o rachunku różniczkowym i całkowym, optyce i statystyce, statyce i hydrostatyce. Po raz pierwszy Słonimski posiadał książki po niemiecku. Aby jednak nie stracić reputacji pobożnego talmudysty, musiał je ukrywać. Nie udało się ich jednak ukryć przed żoną. Kiedy zapytała, co to jest, powiedział jej jednak, że to papier do pakowania sprzedawanych przez nią towarów.

Słonimski, kiedy go nikt nie widział, studiował swoją książkę matematyczną. W okresie dwóch miesięcy zakończył rozważania. Na marginesie dokonał wielu uwag, poprawił błędy. Czuł, że jest znawcą problematyki matematycznej. Stało się to łącznie w osiemnaście miesięcy, mimo że w obawie, aby nie być odkrytym, tracił czasem cenne godziny. Minęły wkrótce trzy lata, przez które mógł być utrzymywany przez teścia. Z powodu braku środków i nieprowadzenia żadnego interesu perspektywy miał marne.

Czterdzieści kilometrów od Zabłudowa, głęboko w puszczy jego brat prowadził hutę szkła. Przyjął u niego posadę księgowego. Przez półtora roku stracił nadzieję na rozwój. Nie miał nowych książek. Nieliczne godziny wolne od biznesu poświęcał na powtórzenie tego, czego dotychczas nauczył się. Nie znał niczego poza *Talmudem* i swoją matematyką, którą stosował do *Talmudu*. Na przykład obliczał, ile zgodnie z prawami hydrostatyki wody wyparła Arka Noego.

W interesach jeździł do Grodna. Kiedy dowiedział się, że wyprzedawana jest księgarnia, udał się tam, decydując się na kupno wybranych książek za większą cenę. Znalazł osiemnaście tomów prac matematycznych Abela Berriasa. Pośpiesznie wrócił do domu i nikomu nic nie mówiąc po nocach studiował swój nowy nabytek.

Wiedział, że w żydowskiej literaturze nie ma takich prac i że rosyjscy oraz

polscy Żydzi nie mają możliwości uczenia się matematyki w obcym języku. Zdecydował się więc napisać książkę z matematyki zarówno czystej, jak i stosowanej w języku hebrajskim. Mało kto wie, ile trzeba było utworzyć nowych słów, jaką trzeba było mieć rzetelną znajomość zarówno hebrajskiego, jak i matematyki. Kierowała jednak nim idea zapoznania swojego narodu z perłą nauki. Napisał *Mosedeh Hokmah (Podstawy wiedzy)* piękną hebrajszczyzną. Była to jego pierwsza książka. Na schowane prace spoglądał jak ojciec na ukochane dziecię. Poprawiał je i poszerzał.

I znowu Opatrzność dała mu kolejną sposobność. Dzięki spotkaniu w Grodnie w hotelu Moseosa Rosenthala z Taszinowki, po długich perypetiach spowodowanych i tym, że jako młody nie miał brody i tym samym nie mógł liczyć na uznanie jego mądrości, uzyskał w Wilnie pomoc, jednak nie na tyle wystarczającą, by wydrukować całość pracy. Żydzi byli biedni. Uzyskał subskrypcję tylko na część algebraiczną. Książka została opublikowana w Wilnie i w Grodnie w 1834 roku, a więc kiedy Słonimski miał 24 lata. Z uznaniem spotkał się też w Mińsku, gdzie było wielu talmudystów, a przewodził im Israel M. Jeshurun. W związku z opublikowaniem książki uznano go za półberlińczyka. Jednak utratę reputacji ortodoksyjnego Żyda osłodził żonie Zeliga srebrny dźwięk siedemdziesięciu pięciu rubli. Półtora roku spędził pod rodzinnym dachem, mając swobodę badań. Zamawiał w Lipsku książki, przygotowując pracę na temat komety Halleya. Książka została opublikowana w 1835 roku, aby uczynić braci w wierze obeznanymi z problemami współczesnej astronomii.

Po publikacji książki z astronomii próbuje Słonimski w Warszawie znaleźć wydawcę swojej całej książki z matematyki. Nie udawało się jednak zgromadzić wystarczającego kapitału, a i lista subskrypcyjna nie odniosła sukcesu. Sytuację komplikowało i to, że nie był w stanie zapłacić *Geleitgeld*¹⁰. Brakowało pieniędzy na powrót do domu. Zgłosił się więc do Arnimskiego, dyrektora obserwatorium, którego poznał wcześniej w czasie wizyt w obserwatorium. Było piątkowe popołudnie. Znając dogłębną wiedzę Słonimskiego, zaproponowano mu obejrzenie instrumentów obserwacyjnych. Słonimski nie miał dotychczas takiej możliwości. Okazało się to przełomowe i dzięki Janowi Baranowskiemu oraz Franciszkowi Amińskiemu uzyskano wsparcie żydowskiego cenzora w Warszawie Tugenholda dla wydania prac matematycznych Słonimskiego. Poszczególne tomy spotkały się z uznaniem i zainteresowaniem czytelników.

¹⁰ Specjalny podatek płacony przez Żydów.

2. Nauczyciel

Słonimski, podobnie jak jego teść, Abraham Stern, nie traktował nauki jak sztuki samej dla siebie, poświęcał się kształceniu innych. W starych *Pinkas*¹¹ o Chaimie Słonimskim pisze się, że był nauczycielem. Rosyjscy i polscy Żydzi wysoko cenili jego osobowość. Miał bardzo wielu uczniów. Młodzi studenci *Beit Hamidrash* byli pod wielkim wrażeniem jego książek naukowych pisanych popularnym, nowoczesnym i pięknym językiem. Zachęcało ich to do studiowania. Nazywano go „żydowskim Humboldtem”.

Popularyzował wiedzę naukową wśród szerokich mas poprzez artykuły prasowe i książki. Pisał po niemiecku i rosyjsku, jednak dla osiągnięcia głównego celu, jakim było oświecenie Żydów, pisał po hebrajsku. Był to bowiem dla prostych Żydów jedyny język, który rozumieli. Jego język hebrajski był bogaty, jednocześnie prosty i ścisły. Krótkość i ścisłość jest z ducha talmudyczna. Jego skrajny konserwatyzm religijny sprzyjał zaufaniu czytelników i ułatwiał przewyciężenie powszechnych obaw o to, czy zasady religijne nie zostaną poświęcone na rzecz nauk.

Słonimski był pierwszym w Europie wschodniej człowiekiem, który w sposób popularny uczył Żydów nauk przyrodniczych i matematycznych w języku hebrajskim. Wiązało się to z koniecznością wzbogacania tego języka o wiele technicznych terminów. Część z nich jest jego pomysłu. Wierzył, że swoją działalnością pisarską podniesie na wyższy poziom Żydów, szczególnie polskich. Stawiał przed sobą zadanie oświecenia Żydów poprzez wprowadzanie w nowoczesne wynalazki i kulturę świata zewnętrznego, aby byli lojalnymi i użytecznymi obywatelami rosyjskiego społeczeństwa. Jednak, jak wspomina Antoni Słonimski (1957, s. 14):

Jego to buntownicze dziełka, pełne myśli postępowych, bijące w ciemnotę i zaboron, rozbudzały wyobraźnię i pomagały innym z kolei młodym ofiarom talmudyzmu wyrwać się z kręgu ciemnoty. Za ukrywanie i czytanie pism mego dziadka wyrzucano wówczas z chederów i iszybotów.

Słonimski od 1864 roku działał w Warszawskim Towarzystwie Krzewienia Oświaty wśród Izraelitów.

3. Udział w ruchu Haskalah

Słonimski związał się z żydowskim ruchem oświeceniowym *Haskalah*¹².

¹¹ *Pinkasami* nazywa się rękopiśmienne księgi, w których zapisywano wszystkie sprawy gminne. Prowadzone były przez instytucje samorządowe. Wpisy dokonywane w imieniu władz gminy były sporządzane w języku hebrajskim, dokumenty dotyczące gminy lub ludności żydowskiej, wytworzone przez kancelarię: właścicieli majątku, były wpisywane w języku oryginału.

¹² Ruch oświeceniowy powstały w kręgu Żydów niemieckich. Oświata szerokich mas żydowskich miała doprowadzić do partnerskiej asymilacji, a więc związania ze społecznością kraju



Ruch ten rozwinął się w okresie władzy pruskiej w Białymstoku pod wpływem Żydów niemieckich. Do prominentnych działaczy należeli: Abraham Schapiro, autor *Toledot Yisrael ve-Sifrutto* (1892)¹³, Jehiel Michael Zubludowsky, współautor *Ha-Karmel* i autor *Ru'ah Hay-yim* (1860); poeta Menahem Mendel (Dolitzki). Syjoniści ukonstytuowali się w Białymstoku w 1880 roku. Białostockim syjonistom przewodził Samuel Mohylewer, a później Józef Chazanowicz¹⁴.

Na udział Słonimskiego w ruchu oświeceniowym wpływ mogło mieć przypadkowe spotkanie Eliezera Rosenthala z Taszinowki, znanego wśród rosyjskich Żydów reformatora, który dążył do podniesienia na wyższy poziom cywilizacyjny młodzieży żydowskiej.

Słonimski, kiedy pracował jako księgowy w hucie szkła u brata, został wysłany w interesach do Grodna. W piątek po południu było już pełno gości i przyjechała jeszcze jedna rodzina. Zbliżał się szabas. Nie mogli więc udać się w dalszą podróż. Znalazł się wolny pokój, który prowadził przez pokój Słonimskiego. Choć Słonimski cenił samotność, zgodził się na proponowane rozwiązanie i korzystanie z jego pokoju jako przejściowego.

Wieczorem wyjął manuskrypt z kufra. Na krótko wyszedł załatwić sprawę swojego ubrania w pralni. W tym czasie obcy lokator przechodząc zainteresował się jego tekstem. „Czego tam szukasz? – krzyknął Zelig – To są tylko stare papiery, które należą do mnie.” Nieznajomy, sympatyczny starszy pan, odpowiedział: „Czego się boisz? Czy ja wyglądam tak strasznie? Nie miej obaw, i pozwól mi zapoznać się z treścią tych papierów.” Bał się Słonimski, że okrzyknięty zostanie „berlińczykiem” i starał się odebrać papiery. Stary człowiek pozostał stanowczy i przyjazny głosem odpowiedział: „Nie rozumiem, dlaczego chcesz coś ukrywać. Człowiek z twoimi zdolnościami powinien raczej ujawniać swoją wielką wiedzę wśród braci żydowskich, a ty ujawniasz

osiedlenia i zobowiązaniami patriotycznymi z jednoczesnym zachowaniem własnej tradycji religijnej i kulturowej. Z *Haskalah* wiążą się początki literatury hebrajskiej. W większości były to teksty publicystyczne, sztuki biblijne, komedie antychasydzkie, jak również przekłady literatury europejskiej. Na początku XIX-ego wieku prace popularyzujące w języku hebrajskim wiedzę świecką w zakresie nauki i filozofii oprócz Słonimskiego pisali M. M. Lewin, N. Krochmal, A. Stern. Publikacje zwolenników *Haskalah* przyczyniły odrodzenia języka hebrajskiego i jego unowocześnienia.

¹³ Z rodziny Ludwika Zamenhofa.

¹⁴ Zob. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc.judaica/ejud_0002_0003_0_02925.html.

duchowe skąpstwo, które nie harmonizuje z twoją wiedzą. A ja, będąc obeznanym z wszystkimi wielkimi ludźmi wśród naszych rosyjskich Żydów, czuję się teraz co najmniej zaskoczony, że nigdy o tobie nie słyszałem. Jak to było możliwe pominąć tak osobliwą postać? Skąd pochodzisz?”. Odpowiedział mu Słonimski: „Z Białegostoku”. Nieznajomy na to: „Ja jestem z tamtych okolic i nie mogę sobie przypomnieć, abym kiedykolwiek słyszał o takim wyjątkowym geniuszu, jak zaświadcza o tobie twoje pisma. A gdzie mieszkasz?” Odparł Zelig: „W Zabłudowie”. Odpowiedział nieznajomy, śmiejąc się: „W takim zakątku wegetuje geniusz, jakiego nie spotkałem nigdy wśród wszystkich rosyjskich Żydów; a jakie jest twoje imię?”

Okazało się, że nieznajomy znał jego ojca, ale o jego synu nie słyszał. „Więc, mój przyjacielu, musisz pojechać do Wilna, gdzie jest ogrom uczonych mężów, oni pomogą tobie opublikować twoje prace; tam są drukarnie żydowskie i łatwo znajdziesz wydawcę swoich prac. Nie masz pojęcia, jak wielką przysługę uczynisz przez to swoim braciom.” Zapytał Słonimski nieznajomego o nazwisko. Kiedy usłyszał nazwisko znanej i powszechnie szanowanej wśród Żydów osoby, zapomniał o nieśmiałości i w czasie szabasu, który spędził razem z Rosenthalem, zrozumiał, że aby być doskonałym, trzeba lepiej poznać świat i jego różnorodność. Kilkutygodniowa wizyta w Taszinowce u Rosenthala umocniła jego idee.

Najpobożniejsi Żydzi mocno krytykowali Słonimskiego i czynili zarzuty z powodu jego oświeceniowych poglądów. Uznany został za „berlińczyka”. Tak bowiem polscy Żydzi nazywali każdego, kto studiował książki inne niż *Talmud*¹⁵.

4. Publicysta

W 1862 roku¹⁶ Słonimski rozpoczął wydawanie tygodnika „Ha-Zefirah”¹⁷, który był pierwszym czasopismem w języku hebrajskim w Polsce. Podstawowym celem – jak pisał o tym Słonimski w prospekcie w styczniu 1862 roku – było rozpowszechnianie światła wiedzy naukowej dla ukazania jej piękna i użyteczności (Zinberg 1978, s. 179). Jednym z celów była popularyzacja nauki wśród tych Żydów, którzy nie znali innego języka niż hebrajski. Przeznaczono-

¹⁵ Ponieważ Mendelssohn z Berlina tłumacząc *Pięcioksiąg* otworzył drogę do studiowania innych nauk.

¹⁶ W roku 1862 zostają zniesione wszelkie ograniczenia prawne w stosunku do ludności żydowskiej w Królestwie Polskim.

¹⁷ Na polski termin ten tłumaczony jest „jutrzienka”, a po angielsku „The Dawn”. Seltzer, autor obszernego studium *Ha-Zefirah*, twierdzi, że mając na uwadze kontekst religijny i intencje Słonimskiego, powinno się ten tytuł tłumaczyć „The Clarion”, co na polski przełożylibyśmy jako „Pobudka”.



ne było dla umiarkowanie zasymilowanych i oświeconych Żydów. Oprócz propagowania asymilacji, informowano o najnowszych osiągnięciach techniki.

W związku z objęciem przez Słonimskiego posady w szkole rabinicznej i stanowiska cenzora książek hebrajskich w Żytomierzu po sześciu miesiącach wydawanie zostało zawieszono. W Polsce wybuchło powstanie styczniowe 1863 roku. Publikowanie „Ha-Zefirah” zostało wznowione w Berlinie w 1874 roku, gdzie były dwa wydania. Począwszy od trzeciego już we wrześniu 1975 roku ponownie pismo było wydawane w Warszawie. Do 23 marca 1886 roku „Ha-

Zefirah” było tygodnikiem. Później zaczęło ukazywać się trzy razy w tygodniu, a wreszcie zostało aż do 1894 roku dziennikiem. Współwydawcą był Nachum Sokołow, który później został redaktorem naczelnym.

Nie był to całkiem zwykły tygodnik. Teksty pisane były przede wszystkim po hebrajsku, zaś od czasu do czasu po rosyjsku i niemiecku. Typowe wydanie zawierało informacje o życiu społeczności żydowskiej w Warszawie i innych miastach carskiego imperium. Autorem tekstów popularnonaukowych oprócz samego Słonimskiego był Solomon Jakub Abramowicz.

Pismo propagowało idee *Haskalah* w środowisku żydowskim. Po Pierwszym Kongresie Syjonistycznym pojawiają się informacje codzienne i podejmowane są kwestie polityczne. „Ha-Zefirah” jako dziennik od 1886 roku było poświęcone wyłącznie polityce i informacjom z życia społeczności żydowskiej. *Ha-Zefirah* stało się najlepszym i najpoczytniejszym czasopismem hebrajskim. Zaliczane jest do najważniejszych hebrajskich periodyków obok *Ha-Shahar*, *He-Asif*, *Ha-Shiloah*. W „Ha-Zefirah” publikowali niektórzy najwięksi pisarze początków nowoczesnej literatury hebrajskiej: Mendele Mocher Sforim, Y. L. Peretz oraz Sholem Aleichem. „Ha-Zefirah” wydawane było jeszcze po śmierci Słonimskiego do 1931 roku.

Wybrane artykuły Słonimskiego opublikowane w czasopismach hebrajskich, w szczególności w „Ha-Zefirah” i w „Ha-Karmel”, zostały wydane przez J. L. Sossnitza i opublikowane pod tytułem *Ma'amare Hokmah* (1891).

W 2002 roku na Hebrajskim Uniwersytecie w Jerozolimie Oren Soffer obronił doktorat pod tytułem „*Hatzefira*” *Journal and the Modernization of the Political-Social Discourse in the Hebrew Language*. Jest też autorem wielu

publikacji na temat tego czasopisma¹⁸, w szczególności wydanej w 2007 roku książki *There Is No Place for Pilpul! „Hatzefera” Journal and the Modernization of Sociopolitical Discourse*.

Łącznie wyszło 8 600 numerów. Całość liczy ok. 42 000 stron. Materiał jest zdigitalizowany i dostępny pod adresem <http://jnul.huji.ac.il/dl/nwespapers/eng.html>.

W 37 numerze *Ha-Zefrah* Słonimski wspominał swoje nauki pobierane w Beit Hamidrash.

Pierwsze 25 wydań *Ha-Zefrah* z 1862 roku było w 2010 roku było do kupienia z ceną wywoławczą \$ 300.

W 2011 roku dom aukcyjny Artifact w Jerozolimie oferował wszystkie numery z 1862 roku.

Antykwariat w Jerozolimie „The Book Gallery” w 2012 roku oferował oprawiony rocznik z 1894 roku za cenę \$ 490. W opisie czytamy:

EXTREMELY RARE! A single volume containing all 1894 issues of the daily Hebrew newspaper „Ha-Tsefira”. This influential publication, published in Warsaw and read throughout the Jewish world, featured news in matters of international politics, global economy, science and religion, literature and so forth. The issues were sent by mail, and still feature contemporary Austrian-Hungarian stamps. The publication was edited and most of it written by Nachum Sokolov, and is written in the elevated Hebrew prose typical of that era. 400X275mm, 1262 pages. Bound in black cloth hardcover. Pages yellowing and browning. Most page edges slightly torn (no damage to text). Many pages taped and nicely restored, with no damage to text. First and last text pages torn and detached; they are sold along with the volume, but a photocopied version of them is bound within it. [SUMMARY]: In spite of the wear it has sustained, this rare collection of Jewish newspapers is in good reading condition.

W roku 1884 uroczyste obchodzono 50-lecie działalności pisarskiej samego Słonimskiego.

Astronom

W nocy z 5 na 6 czerwca 2012 roku można było obserwować tranzyt Wenus. „Spacer” tej planety po tarczy Słońca rozpoczął się po północy i trwał ponad 6 godzin. Następne takie zjawisko będzie miało miejsce dopiero za 100 lat. W związku z tym przypomniana została napisana przez Słonimskiego książka z astronomii *Kokhava de-shawit* (1835).

¹⁸ Zob. http://www.openu.ac.il/Personal_sites/oren-soffer/.



Przypomniano to, co młody, 25-letni, wolny od przesądów i ezoterycznych interpretacji zabłudowianin napisał w tej sprawie. Stwierdzał, że jeśli Wenus przechodzi na linii Słońca, to jest do dobra okazja dla astronomów do przeprowadzenia dokładnych pomiarów. Okazuje się, że to, co pisał, jest poprawne w szczegółach¹⁹.

O astronomicznej wiedzy Słonimskiego sam Antoni Słonimski we *Wspomnieniach warszawskich* (1957, s. 14-15) opowiada ulubioną przez siebie następującą historię:

W czasach, gdy dziadek mieszkał jeszcze w Zabłudowie, przyjechała tam ekspedycja astronomów, aby z tego ciemnego zakątka litewskiego obserwować zaćmienie słońca. Są takie miejsca na kuli ziemskiej, skąd to zjawisko daje się obserwować najlepiej. Czasem bywa to Timbuktu, czasem Zabłudów. Dla uczonych z Petersburga i Berlina różnica między Timbuktu a Zabłudowem musiała być w owych czasach niewielka. Małe miasteczko żydowskie wydawało się pewnie uczonym ze stolicy czymś bardzo egzotycznym, a zwyczaj tubylców równie osobliwe jak formy życia szczepów afrykańskich; nie bez zdziwienia więc przyglądali się młodemu chłopcu, który w czarnym, długim chałacie od świtu do zmierzchu kręcił się między robotnikami stawiającymi lunetę astronomiczną, oglądając każdą jej część, zadając pytania wykazujące pełne zrozumienie zarówno budowy, jak i przeznaczenia lunety. Któryś z astronomów niemieckich kiwnął palcem na dziadka i zapytał, co go tak interesuje i fascynuje, że nie odchodzi na krok i śledzi każdy szczegół ich pracy.

– Interesuje mnie teleskop, bo nigdy go jeszcze nie widziałem; sama obserwacja nie jest specjalnie interesująca, bo chodzi tylko o empiryczne stwierdzenie faktów już znanych – odpowiedział dziadek, przy czym wyłożył w sposób najzupełniej ścisły, na czym polega zjawisko zaćmienia słońca.

Znajomość astronomii była w owych czasach domeną niewielkiej grupy specjalistów i podobny wywód fachowy, poparty wzorami matematycznymi, musiał zdziwić uczonego niemieckiego.

– Skąd pan to wszystko wie? – spytał, przechodząc grzecznie na pan.

– To wszystko wie każdy Żyd w Zabłudowie – odpowiedział spokojnie dziadek.

Epilog tego zdarzenia zjawiał się na łamach gazety berlińskiej, w której uczone niemiecki zamieścił dłuższy artykuł pt. *Wiedza tajemna rabinów litewskich*. Artykuł ten objaśniał, jak wiedza matematyczna i astronomiczna z Egiptu i Chaldei przez uczonych arabskich przeszła do Żydów litewskich.

Kokhava de-shawit (Kometa) była zbiorem esejów. Została wydana w Wilnie w 1935 roku. Szczególne nią zainteresowanie związane było z pojawieniem

¹⁹ Zob. <http://www.rationalistjudaism.com/>, lipiec 2012 r.

się komety Haleya. Publikacja przyniosła Słonimskiemu uznanie. Korespondowali z nim Rapaport, Reggio, Geiger i inni. Prawdziwą satysfakcję dawało mu jednak to, że jego bracia w wierze mieli możliwość zapoznania się ze współczesną wiedzą.

W swoich publikacjach szczególnie dużo uwagi poświęcał Słonimski sprawie kalendarza żydowskiego. W pewnych kwestiach naukowych wiążących się z religią różnił się Słonimski od innych uczonych żydowskich. Mimo swego konserwatyizmu, dopuścił możliwość błędu w żydowskim kalendarzu. Stwierdził różnice czterech dni w stosunku do cyklu słonecznego. Jego spór w tej sprawie w szczególności z Hirschem Mendelem Pinelesem trwał trzydzieści lat²⁰.

Słonimski dyskutował kwestię tak zwanej „żydowskiej linii czasu”. Na wschód od tej linii należy bowiem liczyć jeden dzień wcześniej. Jeśli pobożni Żydzi mogli zaakceptować południk w Greenwich w sprawach cywilnych, to nie mogli tego uczynić w sprawach religijnych. Chodziło o rozstrzygnięcie, w które dni Żydzi z Dalekiego Wschodu i Australii powinni obchodzić szabas i inne święta, jak liczyć dzień urodzin i śmierci. Uważał Słonimski, że linia ta powinna być ustalona nie w Greenwich, lecz w Jerusalemie, które zgodnie z Talmudem jest centrum ziemi. Według tego, linia podziału powinna przebiegać między Chinami i Japonią. Pierwsze powinno być w obszarze Dalekiego Wschodu, a drugie na Zachodzie. Sprawa ta nie jest rozstrzygnięta w Talmudzie. Po raz pierwszy wspomniana jest przez Judah ha-Levi w Cuzari. Generalnie w związku z psalmem 1.2 należy ustalić żydowską linię czasu na 6 godzin lub 90 stopni na wschód od Jerusalemu i 18 godzin lub 270 stopni na zachód od Jerusalemu. Obliczenie dokonane przez Judah ha-Levi opiera się na hipotezie, że data ustalana jest w południe, gdy słońce jest w zenicie, świecąc pod kątem 90 stopni na wschód i pozostawiając do końca dnia 270 stopni na zachód.

Jerusalem jest na długości 35° 13' 25" na wschód od Greenwich, stąd zgodnie z Judah ha-Levi linia daty byłaby na długości 125° 13' 25". Chiny byłyby oddzielone od Japonii. Korea byłaby podzielona z Seulem na zachodzie. Ameryka miałaby tę samą datę wraz z Kamczatką, wschodnią Syberią i całą Australią. Z drugiej strony Filipiny wraz z Manilą miałyby taką samą datę jak Azja.

Podjęta została kwestia obszarów podbiegunowych, gdzie dzień i noc mają po sześć miesięcy. Phinehas Elijah uznał, że w tym wypadku nie należy brać pod uwagę światła słonecznego jako rozdzielającego dzień od nocy, lecz ustalić 24 godzinny dzień. Rozumiał, że Żydzi w zależności od miejsca nie obchodzą w tym samym czasie Szabasu.

²⁰ Więcej na temat sporu zob. hasło PINELES, HIRSCH MENDEL <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=327&letter=P>.

Słonimski w 1874 roku w „Ha-Zefirah” podjął temat szabasu na Dalekim Wschodzie. Wówczas nie było ortodoksyjnych Żydów w rejonie Pacyfiku. Słonimski zmierzył się jednak z hipotetyczną sytuacją ustalenia szabasu w tym rejonie. W dyskusji wzięło udział wielu sławnych rabinów. Akceptowano południk wskazany przez Judah ha-Levi, lecz Schapiro zamiast Jerusalem wskazywał Jordan, przesuając linię o 20 mil na wschód.

R. Benjamin Zeeb Wolf Weller z Jarosławia odrzucał autorytet Judah ha-Levi w tej sprawie. W jego opinii metoda ustalania daty winna być oparta na kierunku, z którego kraje były odkrywane. Stąd wschodnia Syberia, Japonia i Australia powinny pozostać w strefie azjatyckiej, czyli mieć datę wschodnią, zaś Filipiny, ponieważ były odkryte od strony Ameryki, powinny mieć datę amerykańską, inaczej zachodnią. R. Weller uważał, że gdy przechodzi się z kraju odkrytego od strony Ameryki lub odwrotnie, to należy przestrzegać obu dni szabasu: swojego i swojego sąsiada. To w opinii Wellera miało być naturalne. Uznane zostało jednak za niepraktyczne.

Słonimski, po zapoznaniu się z opiniami rabinów, uznał pogląd Judah ha-Levi lokujący południk zerowy w Jerusalem i bronił tego, powołując się zarówno na racje narodowe, jak i geograficzne. Dzieli jednak odległość po równo, po 180 stopni z każdej strony. Zgodnie z tym poglądem linia daty byłaby na długości geograficznej $145^{\circ} 13' 25''$ na wschód od Greenwich. Słonimski twierdził, że dopuszczając jednakowe części z każdej strony południka, maksymalna różnica od południka wynosi 12 godzin, podczas gdy w wypadku koncepcji Judah ha-Levi różnica wynosi 18 godzin. Poza tym równy podział daje tę samą datę całemu amerykańskiemu kontynentowi z wyjątkiem małej części Alaski w pobliżu Cieśniny Beringa. Linia dat wyklucza Filipiny oraz Hawaje z daty amerykańskiej. Mieszkańcy tych wysp powinni świętować amerykańską niedzielę jako siódmy dzień, czyli szabas.

Samuel Mohylewer z Białegostoku zgadzał się ze Słonimskim. Utrzymywał jednak, że nowi osadnicy żydowscy muszą uznać datę przyjętą przez autorytety danego miejsca. Jednak gdyby nie było wśród nich zgody, osadnicy żydowscy powinni uznać, że żydowska linia daty przebiega 180 stopni od Jerusalem. Żadne późniejsze zmiany nie mogą zmienić tej daty. W wypadku Filipin, gdzie miała miejsce zamiana daty w 1845 roku, żyjący tam Żydzi, którzy stosowali się do starej daty, muszą się do niej wciąż stosować i obchodzić szabas w niedzielę. Stosuje się to także do Alaski, gdzie data zmieniła się w 1867 roku, gdy Stany Zjednoczone kupiły ją od Rosji. Jeśli chodzi o żydowskich podróżników, Mohylewer uznał, że prywatnie powinni oni obchodzić swój szabas, a publicznie szabas danego miejsca. Jeśli jednak podróżnik zamierza osiąść na stałe, obowiązuje go szabas miejsca.

Kwestie talmudyczne to jedna sprawa, a rzetelna wiedza astronomiczna druga. Inaczej niż Hurwitz, Słonimski w pełni akceptował koncepcję kopernikańską, a jednocześnie akceptował bibliijną. Był przekonany, że biblijny i kopernikański opis są prawdziwe, bo dane przez prawdziwego Boga. Bóg w Torze objawił to, co jest drogą do wiecznej duchowej doskonałości, sprawy, które są bardzo dalekie od normalnego ludzkiego rozumienia. Jednak Bóg nie objawił szczegółów działania tego, co stworzył. Te pozostawił rozumowi²¹.

Słonimski jest autorem jeszcze jednej książki z astronomii: *Toledot ha-Shamayim (Dzieje nieba)*²². Wstęp do niej napisali uznani polscy astronomowie: Jan Baranowski i Franciszkiem Armiński. *Toledot ha-Shamayim* wydane zostało w 1838 roku dzięki protekcji Abrahama Jakuba Sterna. Była to praca o astronomii i optyce. Wiedza ta była konieczna dla zachowania tradycji kalendarza żydowskiego. Książka została przetłumaczona na niemiecki i angielski.

W czasie pobytu w Berlinie dowiedział się, że wielu matematyków szukało wzoru na żydowski kalendarz. Słonimski taki wzór znalazł już dawno, nie przypuszczając nawet, że warto ogłaszać to publicznie. Teraz, znając prace Gaussa i Nesselmana, zakomunikował to temu ostatniemu. Artykuł *Eine allgemeine Formel für die gesammte jüdische Kalenderberechnung* opublikowany w „Journal für die reine und angewandte Mathematik” spotkał się z najwyższą aprobatą chronologów tamtych czasów²³.

Dodajmy jeszcze, że w 1852 roku opracował Słonimski sposób liczenia wstecz lat przestępnych w kalendarzu żydowskim.

Matematyk

Słonimski tym się wyróżniał, że obce mu było czysto teoretyczne podejście do nauki. Choć taka postawa jest z ducha talmudyczna, on postrzegał naukę jako podstawę rozwiązań praktycznych. Dziś jest to oczywistością. Nie było tak w jego czasach, a tym bardziej w kręgach żydowskich. Słonimski miał praktyczny stosunek do wiedzy, nawet w wypadku tak czystej nauki, jak matematyka, której był wielkim pasjonatem. W tym duchu postępując, należy postrzegać osiągnięcia matematyczne Słonimskiego wraz z jego pomysłami na mechanizację obliczeń.

Pierwsza napisana przez Słonimskiego książka *Jesodej chochma (Podstawy wiedzy)* została opublikowana w 1834 roku w Wilnie. Wydanie wspierał Moj-

²¹ Por. Słonimski 1835, czwarta strona nienumerowanego wstępu.

²² Książka jest do kupienia w antykwariacie internetowym <http://www.antiqbook.com/boox/bkgall/books26000.shtml>.

²³ Tekst dostępny pod adresem http://www.digizeitschriften.de/dms/img/?PPN=PPN243919689_0028&DMDID=dmdlog19.

żesz Rozental. Był to jednak tylko fragment tego, co napisał autor, bo na wydanie całości zabrakło środków. W 1865 roku opublikował jeszcze podręcznik do matematyki *Jesodej chochma ha-sziur (Podstawy nauki liczenia)*.

Słonimski będąc w Białymstoku, stwierdził, że wielu Żydów musiało przez kilka dni zbierać subskrypcje na wymyślone przez niego tabele – małe urządzenia do dodawania i odejmowania były bardziej praktyczne od rosyjskich szcztotów, liczydeł. Postanowił zrobić coś lepszego. Swój wynalazek udoskonalał. W Wilnie po wielu kłopotach uzyskał wsparcie Klaztko dla zakończenia prac nad swoim wynalazkiem. W Zabłudowie żona wyszydzała jego maszynę, porównując ją z małą lampą hanukową. Maszyna jednak znalazła uznanie. Wydawany w Wilnie „Kuryer Litewski” z dnia 26 lipca 1840 roku donosił o konstrukcji Słonimskiego. Informowała o nim także prasa zagraniczna, choćby „Leipziger Illustrierte Zeitung”, który zamieścił jej wizerunek, jedyny jaki się zachował. W Sankt Petersburgu, ówczesnej stolicy Rosji, pisał o tym fakcie „Tygodnik Petersburski” (tom XXII, str. 421, 1840).

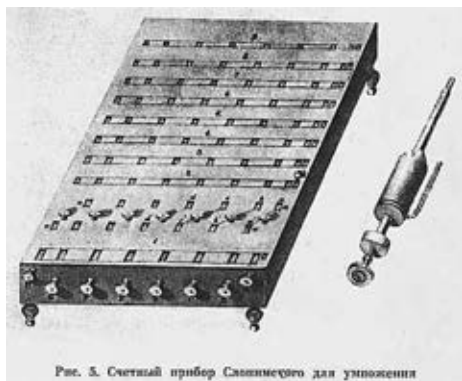


Рис. 5. Счетный прибор Слонимского для умножения

Maszyna Słonimskiego to urządzenie w formie pudełka o wymiarach 40 x 33 x 5 cm. Działała w oparciu o twierdzenie teorii liczb, którego autorem był właśnie Słonimski²⁴. Sam Słonimski wspominał o maszynie Kummera przed Rosyjską Akademią Nauk²⁵.

Pomińmy tu opis działania tego urządzenia. Szczegółowe analizy i opis rekonstrukcji maszyny Słonimskiego znaleźć można w pracach Stephena Weissa²⁶.

²⁴ – Heinricha Kummera (1809–1880), rodzina znanych muzyków, Heinrich był nauczycielem muzyki <http://history-computer.com/People/KummerBio.html> i – Zebi Hirscha Joffego – urządzenie zostało skonstruowane w 1881 roku.

Twierdzenie to jako podstawa urządzeń liczących było przedmiotem książki Henry Knight'a *Multiplication tablets derived from a theorem of S. Slonimski* (1847).

²⁵ Zob. <http://www.rechnerlexikon.de/artikel/Patent:RU1845-11>.

²⁶ Stephan Weiss, *Slonimsky's Multiplying Device, an impressive Example for Applied Mathematics* <http://locomat.loria.fr/reconstructions/weiss/SloniMultE.pdf>; Stephan Weiss, *Die Multiplizier-vorrichtung von Chaim Zelig Slonimsky* (2007) <http://www.mechrech.info>; Stephan Weiss, *Remarks on Valery Monnier's reconstruction of Slonimsky's multiplying mechanism* <http://www.rechnerlexikon.de/files/RemarksRecMonnSlon.pdf>; Stephan Weiss, *Rechenverfahren und Varianten historischer Multipliziergeräte Überblick*, <http://www.mechrech.info/publikat/VarMultGer.pdf>; Stephan Weiss, „Chaim Zelig Slonimsky” w: *Methoden des Zehne-*

Maszyna w znacznej części była z drewna, dlatego mógł ją wykonać każdy rzemieślnik. Jako wyrób fabryczny kosztowała od 6 talarów²⁷. Była to ważna zaleta tego urządzenia. Słonimski wszak dążył do popularyzacji nauki i techniki. W tamtych czasach ceny takich urządzeń były zbyt wysokie dla zwykłych ludzi. W wypadku jego arytmometru było inaczej. Nie zachował się żaden jego egzemplarz.

W Warszawie Słonimski zyskał wsparcie wielu. Bogaty bankier Rosen, kiedy Słonimski skończył swoją drugą maszynę, wyposażył go na podróż do Berlina. W Królewcu, gdzie został serdecznie przyjęty przez tamtejszych profesorów, od Bessela otrzymał list polecający. Berlin w tamtym czasie był centrum matematyki i nauk stosowanych. Poznał tam wiele wybitnych postaci, w tym astronomów Idelera²⁸ i Bessela²⁹, jak również matematyków, wśród nich Crellego³⁰, założyciela i wydawcę „Journal für reine und angewandte Mathematik”. Dodajmy: do dziś jednego z najważniejszych czasopism matematycznych.

W Berlinie Słonimski został zaproszony na posiedzenie Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften w dniu 8 sierpnia 1844 roku. Omówił dwie swoje maszyny. Szczególnie podkreślano, że jego druga maszyna była lepsza niż inne czysto mechaniczne maszyny liczące – do których również należała jego pierwsza maszyna – ponieważ tamte nie pracowały bezbłędnie.

Mogę przypuszczać, że było to pierwsze i jedyne wystąpienie białostoczczanina na posiedzeniu tejże Akademii.

rubertrags in historischen Multiplizier-hilfen von Napier bis Genaille, ss. 26-28, <http://www.mechrech.info/publikat/zehnerNepGen.pdf>.

²⁷ Zob. (Detlefsen 1970). Detlefsen powołuje się na informacje od nestora i historyka polskiej geodezji, mgr. inż. Kazimierz Sawickiego. W tekście tym znajdują się też życiorysy Sterna, Słonimskiego i Staffela oraz szczegółowe opisy budowy i działania ich maszyn liczących.

²⁸ Christian Ludwig Ideler (1766–1846), niemiecki astronom. Był autorytetem w zakresie chronologii, zajmował się również chińskim systemem pomiaru czasu.

²⁹ Friedrich Wilhelm Bessel (1784–1846) określił pozycje i właściwe ruchy gwiazd oraz odkrył paralaksę (paralaksa – efekt niepokrywania się dwóch obrazów wynikający z obserwowania obiektów z dwu różnych kierunków) 61 Cygni (61 Cygni jest gwiazdą w konstelacji Cygnus. Chociaż jest najmniej widoczna spośród gwiazd, jakie bez instrumentów optycznych można zobaczyć na nocnym niebie, 61 Cygni zwracała uwagę astronomów z powodu jej dużego ruchu właściwego. Gwiazda ta jest w istocie gwiazdą podwójną.). Stosował metodę analizy matematycznej za pomocą funkcji nazywanej obecnie funkcją Bessela.

³⁰ Ojciec Augusta Crellego (1780–1855) był budowlańcem i nie stać go było na wykształcenie syna. Crelle był samoukiem, studiował inżynierię cywilną. Pracował w swoim zawodzie na usługach rządu pruskiego, m. in. przy projektowaniu i planowaniu dróg oraz pierwszej linii kolejowej w Niemczech (ukończonej w 1838 roku) między Berlinem a Poczdamem. Mając środki, podjął studia matematyczne na uniwersytecie. Mimo konieczności zarabiania, osiągnął znaczny poziom wykształcenia matematycznego i mając 36 lat na podstawie rozprawy *De calculi variabilium in geometria et arte mechanica usu* uzyskał na Uniwersytecie w Heidelbergu doktorat.

Maszynę opisał Słonimski w tekście *Allgemeine Bemerkungen über Rechenmaschinen und Prospectus eines neu erfunden Rechen-Instruments* (1846), opublikowanym w „Journal für die reine und angewandte Mathematik”. Do tego tekstu dołączony jest komentarz Crellego jako wydawcy³¹.

August Leopold Crelle dowodził twierdzenia Słonimskiego w artykule opublikowanym w swoim „Journal für reine und angewandte Mathematik” (1846).

We francuskim tekście czytamy o Słonimskim z Białegostoku, z Polski.

W Berlinie Słonimski poznał ówczesną gwiazdę nauki, światowej sławy badacza przyrody, Aleksandra von Humboldta (1769–1859). Jego *Kosmos*³² przełożył później na hebrajski. Napisał również Słonimski książkę o von Humboldcie *Alexander von Humboldt. Eine biografische Skizze* (1858). Jej wydanie sfinansowali bogaci Żydzi berlińscy³³.

Aleksander von Humboldt przedstawił Słonimskiego królowi pruskiemu i zabiegał dla niego o katedrę matematyki w jednym z pruskich uniwersytetów. Słonimski z powodów rodzinnych musiał z tej ewentualności zrezygnować. Dzięki Humboldtowi został jednak nagrodzony przez króla Fryderyka Wilhelma IV.

Spotkanie Słonimskiego z Humboldtem komentuje austriacki historyk nauki Samuel Meisels (1922)³⁴:

Es wird nur wenigen bekannt sein, daß unter den vielen Gelehrten und Forschern, die sich des Wohlwollens und der Freundschaft Alexander von Humboldt rühmen durften, sich auch ein ‘Gelehrter im Kaftan’ aus Russisch-Polen befand. Dieser Auserlesene war Chaim Selig Slonimski, ein gewiefter Mathematiker und Astronom, dessen fachwissenschaftliche Arbeiten die Gelehrtenkreise Rußlands wie Deutschlands anerkannten.



³¹ Z tekstem można zapoznać się http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/img/?PPN=GDZPPN0021_4670.

³² *Kosmos* było to bardzo znaczące dzieło dla nauki i przyrodoznawstwa. Obejmuje pięć tomów wydanych w latach 1845–1862 (piąty niekompletny, wydany po śmierci). *Kosmos* był bardzo popularny w kręgach akademickich i nie tylko. Humboldt głosił – nie tak oczywistą wówczas – tezę, że świat ziemski jest kosmosem, w takim samym sensie, jak Grecy postrzegali jako kosmos świat ponadziemski. Ład i porządek określony jest przez uniwersalne prawa. Humboldt – co również było nowością w jego czasach – unikał pojęcia stwórcy.

³³ Książka została z komentarzem ponownie wydana w 1997 roku. Zob. (Słonimski 1997), (Geritt 1998). Wykaz literatury na ten temat kontaktu Słonimskiego z von Humboldtem: <http://avh.bbaw.de/biblio/keyword.php?id=100184>.

³⁴ Cytuję za (Zielnica 2004, rozdz. 6. *Begegnungen mit dem Verfasser des „Kosmos“*, podrozdział: *Chaim Selig Slonimski und seine Rechenmaschinen*, s. 227–239). Zob. również (Zielnica 1997).

W związku z korespondencją z von Humboldtem opowiada Antoni Słonimski:

Dziadek mój, Zelig Słonimski, matematyk i astronom, korespondował z Humboldtem, z czego wynikła dość osobliwa przygoda. Humboldt cieszył się w połowie dziewiętnastego wieku popularnością ogólnoswiatową. Była wtedy moda na profesorów niemieckich, których bardzo reprezentacyjnym przedstawicielem był ten słynny przyrodnik i podróżnik. Dziadek mój niezbyt dobrze znał język niemiecki i z listem Humboldta poszedł do swego przyjaciela zegarmistrza na Miodową, aby mu list dokładnie przetłumaczył. U zegarmistrza był przypadkowo adiutant warszawskiego gubernatora, młody arystokrata rosyjski, rotmistrz kawalerii. Zdziwiony tą korespondencją, wieczorem na obiedzie u gubernatora opowiedział, że prosty (jak mu się wydawało) Izraelita warszawski koresponduje ze słynnym Humboldtem. Wyśmiano go, że pewnie jakiś inny Humboldt, handlujący zbożem czy śledziami. Zirytowany rotmistrz wezwał dyżurnego oficera, kazał posłać patrol czerkiesów do zegarmistrza, sprawdzić adres i Żyda sprowadzić. Istotnie tak się stało. Dziadek zbudzony w nocy, przerażony, ubrał się w swoje odświętne ubranie, gdyż na co dzień chodził w czymś pośrednim między surdudem i chałatem, wziął, jak mu kazano, listy Humboldta i pojechał do gubernatora. Rotmistrz wygrał tuzin butelek szampana, ale był nieco rozczarowany europejskim strojem dziadka.

Sukces berliński zachęcił Słonimskiego do ubiegania się o uznanie w Rosji. W 1845 roku maszyna Słonimskiego jednogłośnie uzyskała nagrodę Demidowa³⁵ drugiego stopnia Carskiej Akademii Nauk w St. Petersburgu w wysokości 2000 rubli³⁶. Oceniali ją akademicy Fuss i Bujankowski. W ich opinii, maszyna ta oparta była na twierdzeniu matematycznym odkrytym i dowiedzionym przez Słonimskiego. Prezes Akademii von Uwaroff przedstawił wynalazcę carowi, a kilka dni później ukazał się następujący ukaz:

Ukaz do Senatu.

Żyd, Zelig Słonimski, urodzony w mieście Białystok, w uznaniu wielkich zasług, jakie jego nauczanie i użyteczne prace uzyskały w dziedzinie matematyki, zostaje uznany honorowym obywatelem.

Mikołaj I, Peterhoff, 26 lipca, 1845 roku.

24 listopada 1845 roku (według kalendarza juliańskiego, czyli 10 listopada według kalendarza gregoriańskiego) uzyskał Słonimski na dziesięć lat patent na swoją maszynę arytmetyczną. W 1847 roku uzyskał Słonimski na swoją maszynę patent brytyjski.

³⁵ Był to coroczny konkurs, na który zgłaszane były wynalazki techniczne, urządzenia wykonane przez rosyjskich wytwórców.

³⁶ Według innych źródeł było to 2500 rubli.

W pracy Macieja Kluzy *Polscy wytwórcy instrumentów naukowych w XIX wieku* czytamy:

Kolejnym konstruktorem arytmometru był pochodzący z Białegostoku zięć Sterna, Chaim Zelig Słonimski. Maszyna rachunkowa, którą wynalazł, miała formę pudełka o wymiarach 10x3x1 cal. Wykonywała 4 działania. Arytmometr został nagrodzony nagrodą drugiego stopnia przez Cesarską Akademię Nauk³⁷. Słonimski pracował nad konstrukcją maszyny logarytmowej³⁸.

Na stronie internetowej historii informatyki firmowanej przez Institute of Electrical and Electronics Engineers, największej i najstarszej międzynarodowej organizacji zrzeszającej informatyków, znajdujemy informację o pięciu konstruktorach z czasów I Rzeczypospolitej. Trzecim po Jacobsonie i Sternie jest właśnie Słonimski.

W ramach projektu: LOCOMAT. The LORIA COLLECTION of MATHEMATICAL TABLES prowadzone są prace nad rekonstrukcją między innymi tabel Słonimskiego. Prace nad rekonstrukcją maszyn Słonimskiego trwają również w Polsce.

Wynalazca

Maszyny liczące nie były jedynymi konstrukcjami białostoczanina. Był Słonimski człowiekiem niepraktycznym i – przynajmniej w pewnym rozumieniu – dziwakiem. Jak wspomina Nicolas Slonimsky, mama zawsze opowiadała mu o dziadku jako genialnym człowieku, który był nieporadny w sprawach praktycznych. Jego zarówno teoretyczne, jak i techniczne talenty nie były w pełni wykorzystane. Powodem tego były tak mizerne warunki życiowe rosyjskich Żydów, jak i jego intelektualne fobie.

Sprawy – powiedzielibyśmy – naukowe pochłaniały go bardziej niż codzienne. W latach 1846–1858 mieszkał i pracował w Tomaszowie Mazowieckim (Cygielman 1982, s. 1215). Za nagrodę, którą uzyskał w Londynie za swoją maszynę, Słonimski wydzierżawił ziemię w pobliżu Tomaszowa (Kumaniecka 2003, s. 48-58). Prowadził tam eksperymenty z zakresu technologii garniarstwa, metalurgii, hydrostatyki i elektryczności. W 1853 roku opisał technologię cynowania żeliwnych naczyń. Na tę technologię patent uzyskał w 1850 roku. Pisze się również o Słonimskim jako o wynalazcy sikawki strażackiej. Patent na nią miał otrzymać w 1854 roku.

³⁷ „Tygodnik Petersburski”, tom XXXII, str. 355, 1845.

³⁸ „Tygodnik Petersburski”, tom XXII, str. 421, 1840.

W 1856 roku³⁹ wynalazł urządzenie elektrochemiczne do przesyłania czterech telegramów na jednym drucie. Doświadczenie przeprowadził wspólnie z bardzo wówczas znanym pisarzem i wynalazcą Bersteinem. Rozwiązanie to przejęła pruska poczta, a dwa lata później w 1858 roku ulepszone zostało przez angielskiego fizyka Williama Thompsona (Lord Kelvin).

W 1859 roku pomysł swój opisał Słonimski w pracy *Opisaniye sposoba peredachi dvukh razlichnykh depesh v tozhe samoe vremia priema dvukh drugikh depesh*, czyli *Opis sposobu przesyłania dwóch różnych depesz i jednoczesnego przyjmowania dwóch innych na tych samych łączach* (1859).

25 sierpnia 1952 roku Nicolas Slonimsky po drodze z bostońskiej biblioteki publicznej do domu jak zwykle zerknął do popołudniowego wydania „Boston Traveler”. W tym skrajnie antysowieckim czasopiśmie była „osobista kartka pocztowa” do Stalina. Sprawa dotyczyła paryskiego wydania „New York Herald Tribune” z 23 sierpnia 1952 roku i artykułu, który się tam ukazał pod nagłówkiem *Moscow Claims Telegraph Credit* i dotyczył pretensji Rosjan, że oni pierwsi wynaleźli system wielokrotnego telegrafu. Jako wynalazcę wskazywali Chaima Zelig Słonimskiego. Było to w publikacji Akademii Nauk ZSRR zatytułowanej *Wspaniałe strony w historii narodowej nauki i technologii*.

To traktowanie osiągnięć Słonimskiego jako osiągnięć rosyjskich dotyczy, co jest oczywiste, również jego maszyn liczących (Apokin & Maystrov 1974, Apokin & Maystrov 1990, Apokin 2002). Spotyka się opinię, że jego maszyna była pierwszą rosyjską maszyną liczącą. Rzeczywiście, były to czasy, kiedy Białystok był częścią Rosji.

Zakończenie

W literaturze o Chaimie Zeligu Słonimskim czytam, że w Zabłudowie jest ulica jego imienia. Kiedyś zajeżdżałem do Zabłudowa, takiej ulicy tam nie napotkałem. W 2007 roku, będąc z wizytą u mojego przyjaciela, poety i pisarza, a zarazem dyrektora Książnicy Podlaskiej, Jana Leończuka, w jego domu w Łubnikach w związku z publikacją mojego tekstu o Chaimie Zeligu Słonimskim w „Rocznikach Zabłudowskich”, miałem okazję spotkać się z burmistrzem Zabłudowa, panem Lulewiczem. Wtedy właśnie Jan Leończuk, który namówił mnie do tej publikacji, podniósł kwestię upamiętnienia Słonimskiego. Burmistrz deklarował nazwanie którejs z ulic, jeśli tylko nadarzy się taka okazja. Na mój wniosek o upamiętnienie Słonimskiego w Białymstoku z biura przewodniczącego rady miejskiej otrzymałem odpowiedź, że propozycja będzie wzięta pod uwagę w przyszłości.

³⁹ Podawany jest też rok 1859. Rzeczywiście w tym roku opublikował pracę na ten temat.



Marc Chagall: Niebieski skrzypek

Już nie ma tych miasteczek, gdzie szewc był poetą,
Zegarmistrz filozofem, fryzjer trubadurem.
Nie ma już tych miasteczek, gdzie biblijne pieśni
Wiatr łączył z polską piosnką i słowiańskim żalem,
Gdzie starzy Żydzi w sadach pod cieniem czereśni
Opłakiwali święte mury Jerusalem.

Błyszczycy tu księżyc jeden, chłodny, blady, obcy,
Już za miastem na szosie, gdy noc się rozpada,
Krewni moi żydowscy, poetyczni chłopcy,
Nie odnajdą dwu złotych księżyców Chagalla.

Te księżycy nad inną już chodzą planetą,
Odfrunęły spłoszone milczeniem ponurym.
Nie ma już tych miasteczek, gdzie szewc był poetą,
zegarmistrz filozofem, fryzjer trubadurem.

Nie ma już tych miasteczek, przeminęły cieniem
I cieniem kłaść się będzie między nasze słowa,
Nim się zbliżą bratersko i złączą od nowa
Dwa narody tym samym karmione cierpieniem.

A. Słonimski, *Elegia miasteczek żydowskich*

Literatura

Apokin, A. (2002), *The slonimski theorem and its implementation in simple multiplication devices*, w: A. N. G. Trogemann, W. Ernst, red., 'Computing in Russia', Vieweg.

Apokin, A. & Maystrov, L. E. (1974), *Razvitsiye vychislitelnykh mashin*, Nauka, Moskwa. O maszynie Słonimskiego na str. 93-98.

Apokin, A. & Maystrov, L. E. (1990), *Istoria vychislitelnoi tekhniki*, Nauka, Moskwa. 2.6. *Teoriema Slonimskogo i prostyie mnozhitelnyie ustroistva na eio osnovie*.

Crelle, A. L. (1846), 'Demonstration d'un theoreme de mr. slonimsky sur les nombres, avec une application de ce theoreme au calcul de chiffres', „Journal für reine und angewandte Mathematik” (30), 215-229.

Cygielman, A. (1982), Tomaszow Mazowiecki, w: 'Encyclopaedia Judaica', Vol. 15, Jerusalem.

Detlefsen, M. (1970), 'Polnische Rechenmaschinenerfinder des 19. Jahrhunderts. Ein wenig bekanntes Kapitel polnischer Wissenschaftsgeschicht', *Wissenschaft und Fortschirift* 20(2), 86-90.

Geritt, W. (1998), 'Der Patriarch der Wissenschaft. Alexander von Humboldt im Spiegel eines jüdischen Biographen', *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 11.

Knight, H. (1847), *Multiplication tablets derived from a theorem of S. Slonimski*, Josiah Allen and Son, 3, Colmore Row, Birmingham. rekonstrukcja Weiss, S. <http://locomat.loria.fr/reconstructions/weiss/KnightTablets1847.pdf>.

Kroszczor, H. (1983), *Cmentarz Żydowski w Warszawie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Kumaniecka, J. (2003), *Saga rodu Slonimskich*, Iskry, Warszawa.

Meisels, S. (1922), 'Alexander v. Humboldt und der „Gelehrte im Kaftan”', *C.V.-Zeitung. Bll.f.Judentum u. Deutschtum. Organ des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens e.V. Berlin* 22(8), 104-105.

Slonimski, C. S. (1997), *Für Freiheit bestimmt: Alexander von Humboldt – eine hebraische Lebensbeschreibung*, Boubier, Bonn. Tłumaczyła Orna Carmel. Wstępem opatrzył Peter Honigmann. Recenzja: (Geritt 1998).

Slonimski, C. Z. (1835), *Kokhava de-shavit*, Wilno.

Slonimski, C. Z. (1858), *Alexander von Humboldt. Eine biografische Skizze*, Verlag von Veit & Comp., Berlin. Ponowne wydanie (Slonimski 1997).

Slonimski, C. Z. (1859), *Opisaniye sposoba peredachi dvukh razlichnykh depesh v tozhe samoe vremia priema dvukh drugikh depesh*, M. O. Wolff, St. Petersburg.

Slonimsky, C. Z. (1846), 'Allgemeine bemerkungen über rechenmaschinen und prospectus eines neu erfundenen recheninstrumente', *Journal für die*

reine und angewandte Mathematik 30, 215-229. http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/img/?PPN=PPN243919689_0028&DMDID=DMDLOG_0020.

Soffer, O. (2007), *There Is No Place for Pilpul! Hatzefira Journal and the Moder-nization of Sociopolitical Discourse*, Mossad Bialik Press with The Center for the Study of Polish Jewry at the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem. W języku hebrajskim.

Słonimski, A. (1957), *Wspomnienia warszawskie*, Czytelnik, Warszawa.

Słonimski, C. Z. (1891), *Ma'amare Hokmah*, Warszawa.

Witczak, K. T. (2010), *Słownik biograficzny Żydów tomaszowskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź – Tomaszów Mazowiecki.

Zielnica, K. (1997), *Chaim Selig Slonimski und Alexander von Kumboldt*, *Acta Historica Leopoldina*, w: H. Beck, R. siegmund-Schultze, C. Suckow & M. Folkerts, eds, 'Natur, Mathematik und Geschichte: Beiträge zur Alexander-von-Humboldt-Forschung und zur Mathematikhistoriographie', Vol. 27 of *Acta Historica Leopoldina*, Barth, Leipzig, s. 123-141.

Zielnica, K. (2004), *Polonica bei Alexander von Humboldt*, Akademie Verlag GmbH, Berlin.

Zinberg, I. (1978), *The Haskalah Movement in Russia*, Press of Case Western Reserve University.

Tekst dostępny pod adresem http://www.digizeitschriften.de/dms/img/?PPN=PPN243919689_0028 &DMDID=dmdlog19.



Barbara Olech
(Białystok)

PRZECHOWANE W PAMIĘCI.
O ABRAHAMIE KARPINOWICZU
I JEGO WILEŃSKICH OPOWIADANIACH

Abrahama Karpinowicza polscy czytelnicy poznali późno, dopiero w rok po jego śmierci¹. W 2005 roku lubelska oficyna NORBERTINUM opublikowała 7 opowiadań, pochodzących z pięciu różnych zbiorów pisarza, nadając książce tytuł *Opowiadania wileńskie*. Wyboru tekstów i fotografii reprodukowanych w książce dokonała Hana Shamir. Otwiera ją okolicznościowy – może nieco nieporadny pod względem artystycznym, ale głęboko emocjonalny – wiersz *Awremł – wilnianin* Rywki Basman Ben-Chaim. Autorka składa w nim hołd pisarzowi, który swoimi utworami przywraca utracony czas, przenosi w ukochaną przestrzeń Wilna:

To nie tylko wyraz, nie tylko pojęcie,
Nie tylko miejsce geograficzne na globie,
To jest wszystko, co żyje w jego pamięci,
W jego utworach, w jego osobie.

[...]

Wilno nam załśni złotymi literami
Od „Merki od Ryb” do folkloru zdobyczy,
A gdy jeszcze wznieść kielichy będzie nam dane,
Wilno nam stanie wśród łez i słodyczy.²

Miejsce urodzenia często wyznacza krąg literackich fascynacji, determinuje spojrzenie na świat, stygmatyzuje biografię³. Doskonałym tego przykładem

¹ Abraham Karpinowicz urodził się 29 maja 1913 roku. Zmarł 23 marca 2004 roku.

² Przekładu z jidysz dokonała Szoszana Raczyńska – także wilnianka. A. Karpinowicz, *Opowiadania wileńskie*, tłum. z jidysz Sz. Raczyńska, NORBERTINUM, Lublin 2005, s. 5.

³ Informacje i materiały dotyczące biografii pisarza otrzymałam od pani Anny Ćwiakowskiej z Izraela – pisarki, tłumaczki, publicystki zaprzyjaźnionej z Abrahamem Karpinowiczem

dem jest życie i twórczość Abrahama Karpinowicza, piewcy dwóch światów – Wilna i Izraela, pisarza dwóch języków – jidysz i hebrajskiego, twórcy, który w swym sercu pomieścił dwie Jerozolimy⁴. Sam Karpinowicz tak mówił o tym fenomenie:

Nie ma takiej siły, żeby zniszczyła krajobraz młodości. Nie przez antysemityzm, ani nawet przez Zagładę. Pisarz jest może zdolny zmienić język, w którym tworzy, ale nie swoich młodych lat, których strzeże w duszy. W odniesieniu natomiast do żydowskości, to w Wilnie mieliśmy wszystko w języku żydowskim, a żeby się żywić kulturalnie – nawet operę. Wilno znane było jako „Jeruszałaim de Lita” – „Litewska Jerozolima”. Mój ojciec był dyrektorem Folksteater. Sławny polski aktor, Aleksander Zelwerowicz przychodził do ojca i nie mógł się nadziwić, że my bez dotacji jesteśmy w stanie wystawiać coraz to nowe sztuki.

Chciałbym zaznaczyć, że język nie ma nic wspólnego z krajobrazem, z zaułkami miasta, w którym żył Adam Mickiewicz. Czytaliśmy go oczywiście, po polsku. I tak ja, w mojej skromnej twórczości, chodzę od jednego bieguna do drugiego: miejsca rodzinne i Izrael.⁵

To przełamanie biografii pisarza na okres wileński i izraelski jest efektem tragicznej historii XX wieku – wojny i powojennych reperkusji, generujących wygnańcze losy. Okres wileński był dla Karpinowicza czasem kształtowania jego osobowości. Wilno w tym czasie było światowym centrum kulturalnego

– dzięki pośrednictwu i uprzejmości pana Ryszarda Löwa, za co serdecznie w tym miejscu obojgu dziękuję.

⁴ Anna Ćwiakowska swój wywiad z nim zatytułowała znacząco: *Dwie Jerozolimy w jednym sercu* („Nowiny Kurier” z 26 lipca 1985 roku). Wilno było często określane mianem Wileńskiej lub Litewskiej Jerozolimy. Karpinowicz w podtytułach swoich opowiadań także takie określenia stosował. Zob. *Bajm Wilner Durchhoff. Dercajlungen wegn Jeruszałaim d’Lita* (1967), w tłumaczeniu na polski: *Na wileńskim Podwórku Przechodnim. Opowiadania o Litewskiej Jerozolimie; Ojf Wilner Gasn. Dercajlungen fun Jeruszałaim d’Lita* (1981), tłum. na polski: *Na wileńskich ulicach. Opowiadania z Litewskiej Jerozolimy; Ojf Wilner Wegn. Dercajlungen wegn Jeruszałaim d’Lita* (1987), tłum. na polski: *Na wileńskich drogach. Opowiadania o Wileńskiej Jerozolimie*.

Sima Kaganowicz – wilenianka (po wojnie mieszkająca w Izraelu) – tak pisze: „Ludzie, którzy się wychowali lub przeżyli część swego życia w Wilnie, zachowują to miasto w sercu już na zawsze. Było ono różnorodne, pełne niuansów oraz sprzeczności. każdy chroni w sercu tę część miasta, do której należał, środowisko, w którym przebywał, krajobraz miasta i okolic oraz bliskie mu uliczki”. S. Kaganowicz, *Wilno jako żydowskiej centrum kulturalne*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur. Materiały I Międzynarodowej Konferencji. Białystok 21-24. IX. 1989 w czterech tomach*, pod red. E. Feliksiak, t.1, Białystok 1992, s. 219

⁵ Warto wspomnieć, iż rozmowę z Karpinowiczem przeprowadziła Anna Ćwiakowska w języku polskim. Stawiając pytanie o kondycje literatury jidysz, pisze: „Z pytaniem tym zwracam się do Abrahama Karpinowicza, pisarza w języku jidysz. Izraelczyka od kilku dziesięcioleci, który odpowiada mi w pięknej polszczyźnie, wyniesionej z dobrych wileńskich szkół [podkr. – B. O.]”. *Dwie Jerozolimy w jednym sercu. Rozmowa Anny Ćwiakowskiej z Abrahamem Karpinowiczem*, „Nowiny Kurier”, 26. 05. 1985.

i literackiego życia w języku jidysz. Tu mieściły się wydawnictwa publikujące książki w jidysz (wydawnictwo Rommów, „Wileńskie Wydawnictwo Borysa Kleckina”, wydawnictwo „Tomor”). W latach trzydziestych żydowska społeczność miała do dyspozycji pięć codziennych gazet we własnym języku. Działały przedszkola, chedery, szkoły podstawowe, średnie i zawodowe. Istniały dwa seminaria nauczycielskie. Wileńscy Żydzi mogli korzystać z bogatych zbiorów trzech bibliotek, gromadzących książki w języku jidysz i hebrajskim⁶.

Działały liczne teatry żydowskie, zarówno dla dorosłych, jak i dla dzieci⁷. Istniał także Żydowski Instytut Muzyczny, powołany do życia w 1924 roku przez Stowarzyszenie Wspierania Sztuki. Działała przy nim orkiestra symfoniczna oraz studio operowe, które „najprawdopodobniej jako pierwsze na świecie wystawiło w jidysz opery *Traviata*, *Carmen*, *Halka*, *Tosca*, *Madame Butterfly*”⁸. Wspomnieć też należy o licznych chórach, a zwłaszcza o chórze stowarzyszenia „Wilbig”, który często występował w audycjach radiowych.

W Wilnie od 1925 roku istniał Żydowski Instytut Naukowy (Jidiszer Winesszaflechter Institut – JIWO), którego działania skupiały się na pracy badawczej i edukacji, a wynikały z przekonania o trwałości narodowej kultury żydowskiej, którą – by lepiej zrozumieć – należy opisać zarówno w porządku diachronicznym, jak i synchronicznym⁹.

Klimat miasta współtworzyli ludzie pióra – literaci i dziennikarze, zrzeszeni w licznych stowarzyszeniach. Jednym z najwybitniejszych był poeta Mosze Kulbak, który przybył do Wilna w 1919 roku i został przyjęty w poczet członków Związku Pisarzy Żydowskich. Z jego inicjatywy 17 grudnia 1927 roku odbyło się zebranie rozpoczynające działalność PEN-Clubu, zrzeszającego pisarzy, któ-

⁶ Misha Mitsel pisze, iż biblioteka Straszuna miała 33 tysiące woluminów, biblioteka JIWO – 40 tysięcy woluminów, a biblioteka Meficei Haskala – 46 tysięcy woluminów. Zob. M. Mitsel, *JOINT a problemy edukacji żydowskiej w przedwojennym Wilnie*, „Midrasz” 2007, nr 10.

⁷ Izrael Lempert pisze: „Na początku lat 20. powstało teatralne studio jidysz, nieco później – hebrajskie. W 1926 roku w bardzo popularnej Sali Krengla zaczął działać „Folksteater”, pod kierunkiem N. Lipowskiego i M. Karpinowicza. W 1932 roku powstał „Undzer teater” (Nasz teatr), który nie miał stałego zespołu, występowali w nim aktorzy z Warszawy i innych ośrodków. Był też teatr marionetek Majdim, stworzony w 1932 r., w którym kierownikiem muzycznym był kompozytor W. Durmaszkin. Oprócz tego działał teatr dla dzieci. Największą jednak sławę cieszyła się powstała w 1916 r. „Wilner trupe”, pod kierunkiem M. Mazo. Rozgłosz zdobył po wystawieniu spektaklu *Dybuk* An-skiego”. I. Lempert, *Jerozolima diaspory*, „Midrasz” 2007, nr 10.

⁸ Tamże.

⁹ Marek Web pisze, iż naukowcy z JIWO zajmowali się aspektami języka jidysz, kulturoznawstwem, etnografią, socjologią, psychologią, historią. W ciągu 15 lat (od 1925 roku do 1939 roku) ogłoszono 2500 publikacji. W sierpniu 1935 roku w Wilnie odbył się światowy zjazd JIWO, na który przybyło 151 delegatów z 12 krajów oraz 700 gości z Polski i krajów ościennych. Wygłoszono wówczas 54 referaty. Zob. M. Web, *JIWO z Wilna rodem*, „Midrasz” 2007, nr 10.

rzy tworzą w języku jidysz¹⁰. Ważnym wydarzeniem w życiu żydowskiego Wilna było powstanie grupy „Jung Wilne”¹¹ (1927). Należeli do niej między innymi Chaim Grade, Abraham Suckewer, Szmerke Kaczergiński, Lejzer Wolf, Elchanan Wogler. Grupa nie ogłaszała żadnych manifestów. Jej członków łączyła „wielka miłość do języka żydowskiego i do żydowskiej poezji”¹².

W takiej atmosferze wzrastał Abraham Karpinowicz. Nic więc dziwnego, że już jako uczeń Realnego Gimnazjum objawiał fascynacje literackie. Z tego okresu pochodzą jego pierwsze próby pisarskie. „Wpływ na zainteresowania literaturą i podjęcie twórczości własnej – pisze Sara Lapickaja – miał na młodego człowieka jego nauczyciel – poeta Mosze Kulbak. Miłość do książki zaszczerpił mu też jego ojciec Mosze Karpinowicz, założyciel Teatru Żydowskiego w Wilnie, znany działacz kultury i człowiek pióra”¹³.

Abraham Karpinowicz lata II wojny światowej przeżył w Dżambule w Związku Radzieckim. Do Wilna powrócił w 1944 roku. Już w 1946 roku opuścił je, chcąc dotrzeć – jak tyłu innych Żydów z Europy – do Erec Israel. Jego bratanek – Cwi Karpinowicz – wspomina: „Jego droga do Izraela trwała kilka lat, nie ominęły go szykany i restrykcje, nielegalna alija zawiodła do obozu dla uchodźców na Cyprze. Tam się uczył hebrajskiego i dużo pisał”¹⁴. W Izraelu najpierw pracował w teatrze „Hamatate”, później – od 1952 roku – przez wiele lat był kierownikiem administracyjnym Izraelskiej Orkiestry Sym-

¹⁰ „Wilno – jak pisze Lempert – miało być głównym ośrodkiem działalności tego PEN-Clubu, a jego sekcje utworzono w Warszawie i w Nowym Jorku. Pierwszym prezesem został Mosze Kulbak.” I. Lempert, dz. cyt.

¹¹ Zob. D. Kac, *Poeci Jung Wilne*, „Kontury”, XII, wybór prozy i poezji autorów piszących po polsku w Izraelu, Tel Awiw 2001, s. 105-113; J. Lisek, *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*, Wrocław 2005.

¹² D. Kac, dz. cyt., s. 105.

Autor wspominając tę formację poetycką, mówi, iż powszechnie przyjmowało się, iż na młodych poetów wpływ miała charyzmatyczna osobowość Mosze Kulbaka i jego poezja. Z taką opinią polemizuje Abraham Suckewer – najwybitniejszy poeta grupy. „Może miał rację Suckewer – pisze Kac – kiedy twierdził, że w twórczości członków Jung Wilne, w ich sposobie wypowiedzenia się nie wyczuwało się bezpośrednich związków z poezją Kulbaka. Ja należałem do tej młodzieży z Wilna i dziesiątków mniejszych miast i miasteczek, dla której Kulbak był zjawiskiem jedynym, niepowtarzalnym – jakby początkiem i sercem poezji.” D. Kac, dz. cyt., s. 106.

¹³ S. Lapickaja, *Żydowskie Wilno w twórczości Abrahama Karpinowicza*, w: A. Karpinowicz, dz. cyt., s. 7.

¹⁴ Wspomnienie Cwi Karpinowicza zostało umieszczone w artykule Marii Lewińskiej, relacjonującym spotkanie w siedzibie Krajowego Zarządu Kultury Jidysz w Tel Awiwie, promującym polskie wydanie *Opowiadań wileńskich* pisarza. Była to okazja do uczczenia pamięci zmarłego pisarza i snucia wspomnień. Inicjatorką wieczoru była Szoszana Raczyńska – tłumaczka utworów, osoba z Karpinowiczem zaprzyjaźniona i jak on pochodząca z Wilna. M. Lewińska, *Z kulturą na ty*. „Opowiadania wileńskie”, „Nowiny Kurier”, Tel Awiw, 20 stycznia 2006.

fonicznej. Jako dojrzały człowiek podjął zaoczne studia uniwersyteckie z zakresu historii i ukończył je w 1961 roku. W Izraelu Karpinowicz publikował swe utwory w wydawanych w jidysz pismach, w tym w „Najwel” („Nowy Świat”), „Lecte Najes” („Ostatnie Wiadomości”), „Dos Wort” („Słowo”), „Di gołdene Kajt” („Złoty Łańcuch”), „Baj zich” („U siebie”). Jego proza znalazła się także w książce „Worclen” („Korzenie”) oraz w hebrajskim periodyku „Mi-kan u mi-karow” („Stąd i z bliska”). Pisarz był współredaktorem drugiego „Almanachu Żydowskich Pisarzy w Izraelu”. Wspólnie z bratem – Dawidem – przełożył z hebrajskiego na język jidysz książkę *Hagwura (Bohaterstwo)*, wydaną w 1968 roku. Karpinowicz był członkiem grupy pisarzy „Jung Israel” („Młody Izrael”)¹⁵. W 1962 roku przyjęto go do izraelskiego Związku Pisarzy Jidysz.

„Równocześnie jednak – jak wspomina Cwi Karpinowicz – pozostał wierny swej przeszłości i wieczorami, nocami pisał o swym Wilnie, o świecie, którego już nie było. Pisał z żarliwością i z talentem, by uwiecznić ten świat, którego był synem, jednym z nielicznych ocalonych. I pisał w języku, który nagle stracił miliony swych czytelników, który stał się głównie językiem umarłych”¹⁶. Początki pisarskiej drogi Karpinowicza w Izraelu nie były łatwe. Trzeba pamiętać, że w tym czasie kultura jidysz nie cieszyła się popularnością. Oficjalnie propagowano język hebrajski. Sam pisarz tak mówi:

Przybyłem do kraju w roku 1950, jako człowiek dojrzały, z ukształtowanym krajobrazem przyrody miasta rodzinnego i nie byłbym szczery z samym sobą, jeżeli powiedziałbym, że od razu zakochałem się palmach, w piasku i w brzegu morza. Są tacy, owszem. Ale – moim zdaniem – nie są szczery. Ich pisanie nie jest przekonujące. Przeważnie pisarz nie może odrzucić i zapomnieć tych miejsc, gdzie biegał na bosaka nad rzeką. Do dzisiejszego dnia widzę przed sobą moje miasto rodzinne, Wilno, otoczone lasami i rzeką Wilią, która je obejmuje jak srebrnym pasem. Co mogę zrobić? Ja nie mogę wyrwać kwiatów polskich z mojego serca. Nawet w opowiadaniu z nowego zbioru, w *Srebrach z Polski* włożyłem w usta jednej z bohaterek zdanie: „Kto nie jest przywiązany do krajobrazu miejsca swego urodzenia, nie jest także przywiązany do miejsca swego pobytu. Kto nie tęskni za sosnami i śniegiem, ten nie będzie zdolny tęsknić za palmami i jeziorem Kineret”¹⁷.

¹⁵ W nazwie grupy dostrzec można nawiązanie do wileńskiej grupy okresu międzywojennego – „Jung Wilne” („Młode Wilno”).

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Dwie Jerozolimy w jednym sercu*, dz. cyt.

Karpinowicz miał emocjonalny stosunek nie tylko do pejzażu polskiego. Ważną dla niego postacią był Piłsudski. Anna Cwiakowska przekazała mi w taką informację o jego stosunku do Marszałka: „W jednej z naszych częstych rozmów Abrasza wyznał mi, że gdy był niedawno z Izraela w Wilnie, poszedł na cmentarz katolicki, na grób matki Piłsudskiego, gdzie pochowano także serce Komendanta. Kochał Piłsudskiego od czasu pewnego epizodu w Wilnie, gdy był małym chłopcem. Otóż Piłsudski bywał (chyba latem) w jakiejś miejscowości w okolicy

Wyznanie Karpinowicza przekłada się na charakter jego pisarstwa. Czytając siebie strażnikiem pamięci, ocala dla współczesnych i potomnych klimat międzywojennego, żydowskiego Wilna. Pisarz upodobał sobie małe formy narracyjne. Opublikował w języku jidysz osiem zbiorów opowiadań, z czego pięć poświęcił Wileńskiej Jerozolimie¹⁸, a trzy współczesnemu Izraelowi. Pisarstwo Karpinowicza – to pisarstwo wieku dojrzałego. W momencie publikacji pierwszej książki pisarz ma 46 lat. *Droga do Sodomy*¹⁹ – bo o niej tu mowa – gromadzi opowiadania osadzone w realiach izraelskich. Podobnie zresztą, jak *Dzień wojny*²⁰ czy *Pieszko do Erec Israel*²¹. Opowiadania są próbą opowiedzenia o izraelskiej codzienności, niewolnej od konfliktów etnicznych – „głównie stosunków pomiędzy Żydostwem z krajów arabskich oraz z Europy”²², między Żydami aszkenazyjskimi a sefardyjskimi. Będąc baczny obserwatorem, mającym za sobą doświadczenia życia w wielokulturowym Wilnie, krytycznie patrzy Karpinowicz na niektóre działania w nowej ojczyźnie. Komentując konflikty etniczne, mówi:

Uważam, że myśmy po prostu Żydów arabskich nie rozumieli. Przywódcy marzyli o „Kibuc Galujot”, żeby z wszystkich „plemion” zrobić jedno. Ale każde „plemień” przybyło ze swą odrębną kulturą. A kultura nie jest parą butów, które można zzuć i nałożyć nowe. Zamiast pielęgnować ich odrębną kulturę jako taką, przestoczyli to wszystko w folklor, nie szanując ich toku myśli i obyczajowości zakorzenionej od setek lat. Gdyby wtedy przywódcy rozumieli, że wszystkie kultury wnoszą swój wkład w ogólną izraelską i że proces scalania musi trwać, to by się nie wytworzył tak głęboki antagonizm międzyetniczny²³.

Wilna i przyjeżdżał konno z asystentem do Wilna, między innymi kupować chleb. Pewnego dnia na tejsze ulicy bawił się z chłopakami mały jeszcze Abrasza. Piłsudski zsiadł z konia, podszedł do tych dzieciaków, ujął pod brodę właśnie Abraszę i pokazał go swemu towarzyszowi ze słowami: >Popatrz, jakie to piękne dziecko, jakie ma piękne oczy<. Usłyszałam to od Karpinowicza w Tel-Awiiwie, w latach 80. XX wieku, gdy był w średnim wieku, znanym pisarzem i dyrektorem Izraelskiej Filharmonii”.

Wspomnienie otrzymałam w liście z 14 marca 2012 roku.

¹⁸ *Bajm Wilner Durchhoff. Dercajlungen wegn Jerusalaïm d`Lita* (1967), w tłumaczeniu na polski: *Na wileńskim Podwórku Przechodnim. Opowiadania o Litewskiej Jerozolimie; Ojff Wilner Gasn. Dercajlungen fun Jerusalaïm d`Lita* (1981), tłum na polski: *Na wileńskich ulicach. Opowiadania z Litewskiej Jerozolimy; Ojff Wilner Wegn. Dercajlungen wegn Jerusalaïm d`Lita* (1987), tłum. na polski: *Na wileńskich drogach. Opowiadania o Wileńskiej Jerozolimie*.

¹⁹ *Der weg kajn Sdom. Israel dercajlungen*, Tel-Aviv 1959. Tytuł po polsku brzmi: *Droga do Sodomy. Opowiadania izraelskie*.

²⁰ *A tog fun milchume. Israel dercajlungen*, Tel-Aviv 1973. Tytuł po polsku: *Dzień wojny. Opowiadania izraelskie*.

²¹ *Cu fus kajn Erec Israel. Israel dercajlungen*, Tel-Aviv 1985. Tytuł po polsku: *Pieszko do Erec Israel. Opowiadania izraelskie*.

²² A. Karpinowicz, wypowiedź w: *Dwie Jerozolimy w jednym sercu*, dz. cyt.

²³ Tamże.

Opowiadania osadzone w realiach izraelskich można uznać za próbę zrozumienia nowej ojczyzny i literacki komentarz do tego, co w niej pisarza spotyka. Fenomen budowania państwa przez przybyłych z różnych stron Żydów, ich problemy z aklimatyzacją, wewnętrzne konflikty i zewnętrzne zagrożenia – to zjawiska istotne dla każdego przybysza do Erec Israel. Przedstawiając te zagadnienia, zakorzenia się niejako pisarz w nowych realiach. Istotne wydaje się, że pisze te opowiadania nie po hebrajsku (w języku oficjalnym, państwowym), a w jidysz – w języku swojego dzieciństwa. Nowa, nie do końca zrozumiała, rzeczywistość oswojona jest poprzez język matczyny. To świadomy zabieg. Poprzez język włączona zostaje przeszłość w teraźniejszość, budowana jest ciągłość, więź z pokoleniami Żydów, mówiących w jidysz – także z tymi milionami zgładzonych. Sam Karpinowicz mówił tak:

W Związku Pisarzy pytają, dlaczego po tylu latach nie przechodzę na hebrajski. Ale to nie jest moim dążeniem. Z prostej przyczyny: w Oświęcimiu nie mówili po hebrajsku. Tylko dwa hebrajskie słowa wypowiadali: „Szma Israel!”

Posłużę się tutaj zdaniem mego długoletniego przyjaciela, poety Abrahama Suckewera: „Piszemy w najżywotniejszym języku na świecie. Piszemy językiem umarłych”. I to musi być najwyższym celem żydowskiego pisarza. To właśnie, a nie liczenie ilości czytelników. Nasza tragiczna historia nałożyła na nas takie zadanie²⁴.

* * *

Pierwszy „wileński” zbiór opowiadań ukazał się w roku 1967, ostatni w 1997 roku. Latami powracał Karpinowicz do magicznej przestrzeni Jerozolimy Północy, przypominając tych, którzy odeszli na zawsze. Opowieści pisarza mają charakterystyczną cechę: skupiają uwagę na postaciach – barwnych wileńskich Żydach z nizin społecznych (grajkach ulicznych, złodziejach, oszustach, prostytutkach, aktorach z trup teatralnych, prostych robotnikach, drobnych rzemieślnikach). Staje się więc Karpinowicz piewą „Wilna szel mata”²⁵ – z jego specyficznym poczuciem honoru i humoru, z idiolektem, z niepowtarzalnym miejskim folklorem. Na jeszcze jedną rzecz wypada zwrócić uwagę: „wszyscy bohaterowie Karpinowicza powstali na kanwie prawdziwych prototypów i występują w utworach pod swoimi własnymi imionami. Autor uczynił to świadomie, by ich przypomnieć i utrwalić w pamięci żyjących wilanian”²⁶. To symboliczny pomnik stawiany światu, którego już nie ma i tym, którzy na żadne literackie wspomnienia – także z racji swego niskiego statusu społecznego – liczyć nie mogą. Z reguły takie zwyczajne biografie zwyczajnych

²⁴ Tamże.

²⁵ „Wilno szel mata” – „Wilno dolne”, czyli warstw niżej społecznie usytuowanych. Istniało też Wilno wyższych warstw żydowskich – zamożne, prężne intelektualnie „Wilno szel maala”.

²⁶ S. Lapickaja, dz. cyt., s.11.

ludzi wobec potęgi dziejącej się historii giną bezpowrotnie. Historie osobiste funkcjonują w kręgu rodzinnym, przekazywane z pokolenia na pokolenie. Tu takiej pamięci zabrakło, bo zabrakło tych, którzy mogliby przechować i zapamiętać. Przypominanie i utrwalanie konkretnych postaci – z imienia i nazwiska – staje się symbolicznym upamiętnianiem tych, którzy odeszli bez śladu.

Zbeletryzowane historie sytuują opowiadania Karpinowicza na pograniczu literatury pięknej i świadectwa²⁷. Na pograniczu, bo pisarz świadomie psychologizuje postaci, podkolorowuje zdarzenia i jednocześnie unika podawania konkretnych dat. Tak, jakby nie one były najistotniejsze, bo czas historyczny, w którym żyły postaci, poddawany jest mitologizacji. Te zabiegi prowadzą do uniwersalizacji opowiadanych historii, uwznioślenia wywiedzionych z nizin postaci. Karpinowicz staje się więc strażnikiem pamięci – miejsc, ludzi, ale i języka.

Każde opowiadanie ma swego głównego bohatera. Skupienie uwagi na jednej postaci tworzy galerię mikroportretów – pogłębionych wizerunków ludzi, których połączyło Wilno. Jest wśród portretowanych kopacz gliny i jej wypalacz – Purte, Całke – spędzający czas na grze w kartach i marzeniach o wielkich interesach, Zelik Dobrodziej trudniący się przemysłem czy Urke Nachalinik – kryminalista (złodziej), który stał się pisarzem. Sportretował też Karpinowicz dobrze sobie znane środowisko artystów teatru, przypominając postać swojego ojca – Mosze Karpinowicza i innych aktorów – Abrahama Morewskiego, Reginę Cunzer, Bombę, Szłomę Kutnera.

Karpinowicz nie opowiada szczegółowo losu każdego z nich. Wybiera pewne epizody z ich biografii, na tyle istotne, że zapadły w pamięci innych i niejako określiły bohaterów. Tak jest choćby z Purte, który kopał glinę w Szeskinowych Górach i wypalał cegły, licząc na to, iż jego zleceniodawca – George Bone – odnajdzie poszukiwany skarb, a on stanie się bogaty. Nie wiedział tylko, iż gość z Francji (spokrewniony z pisarzem Stendhalem) poszukuje listu Napoleona, który rzekomo – według rodzinnych opowieści – został ukryty gdzieś w okolicy Wilna podczas odwrotu z Rosji. Legendarny skarb poszukiwacza z Francji jest równie nierealny jak skarb zrodzony w głowie Purte (skrzynka ze złotem):

Kiedy już Francuz odjechał, jakiś Dybuk opętał Purte. Wziął sobie za punkt honoru, że za wszelką cenę musi odnaleźć mosiężną skrzynkę! Był przekonany, że ukryta jest w niej duża ilość złota, bo inaczej ten długi Francuz nie wydałby tyle pieniędzy na poszukiwania²⁸.

²⁷ Jest to w jakimś stopniu literackie świadectwo. Zob. M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.

²⁸ *Purte od cegieł*, w: A. Karpinowicz, *Opowiadania wileńskie*, dz. cyt., s. 23.

Zarażony „skrzynkową chorobą” Purte przeżywa otrzeźwienie, gdy dowiaduje się, że celem poszukiwań był list Napoleona do żony. Karpinowicz buduje tę sytuację z właściwym dla siebie poczuciem humoru, uwzględniającym pragmatyczne podejście do życia bohatera:

Wypalacz cegieł ogromnie się zdziwił. Zaczął krążyć po mieszkaniu, krok za krokiem, jak obłąkany.

– Listu? Zmarnować tysiące na jeden list? – nie mieściło mu się w głowie. – Cóż takiego Napoleon mógł napisać do swojej żony po takiej klęsce?! Żeby mu strzegła tronu? Żeby mu wyszorowała koronę?²⁹

Koniec legendy o napoleońskim liście (jej swoista demitologizacja) staje się początkiem zmitologizowanej biografii Purte. Nieudany interes jest początkiem żywej obecności bohatera w świadomości Wilnian, a powiedzenie: „Wyszedł, jak Purte na ceglach” – synonimem nieudanych interesów, budowanych na irracjonalnych przesłankach.

Przeszłość w opowiadaniach Karpinowicza poddawana jest mitologizacji. To świat, którego nie ma, bo nie ma ludzi, którzy go tworzyli. Nawet światek przestępczy ma tu inne, ludzkie oblicze, a opowieść o nim snuta jest z nostalgiczną zadumą. „Wielkie” interesy sprowadzone do lokalnej przestrzeni obnażają cynizm wielkiego świata i nieprzystawalność jego norm do wileńskich realiów. Kiedy Zelik Dobrodziej za namową przybyłego z Nowego Jorku Chone decyduje się na udział w porwaniu dziecka bogatego Żyda, by wymusić okup, od razu wiadomo, że mało prawdopodobne jest powodzenie tego przedsięwzięcia, gdyż nie wierzy w nie nawet sam Zelik.

Tymczasem minęła północ. Chone wstał rozplómienny i oznajmił Zelikowi, że w takim razie spróbuje zawrzeć interes z Orke Setnikiem. W tym momencie Zelika ścięło z nóg, znowu usiadł, a Chone ponownie zaczął go wprowadzać w arkana sprawy. Zelik miał sporo zastrzeżeń, na które od razu znalazł usprawiedliwienie, no bo cóż innego można zrobić, kiedy Bóg przysyła taki zarobek. a nuż się to naprawdę uda? Przecież nic się nie dzieje bez woli Boga...³⁰

Nie dziwi zatem, że porwany Josinke (syn bogatego garbarza Lejbowicza) jest otaczany troskliwą opieką przez Esterę – żonę Zelika (kobietę o bogatej przeszłości, także złodziejkę). A niewinne spojrzenie dziecka wspominającego w szabat zapalającą świecę matkę zmienia patrzanie na świat Estery i jej samoocenę:

²⁹ Tamże, s. 25.

³⁰ *Nie dla Wilna*, z książki *Bajm Wilner Durchhojf (Na wileńskim Podwórku Przechodnim)*; w: A. Karpinowicz, *Opowiadania wileńskie*, dz. cyt., s. 63.

Esterka w skupieniu spoglądała na lichtarze, na żółte migotliwe ogniki, które zaczęły roztapiać w niej ten ogrom skumulowanej nienawiści do otaczającego ją świata. Tego świata, który zaryglował przed nią swe podwoje. Josinke, uprowadzony z owego świata, siedzi oto naprzeciwko niej na kanapie i nie spuszcza z niej swoich czystych, pełnych ufności oczu. Nikt nigdy dotąd tak na nią nie patrzył. Owszem różnie spoglądano na nią, raz z przyrzużonym jednym okiem, innym razem – ze znaczącym mrugnięciem połączonym z uniesieniem brwi.³¹

Wewnętrznej przemianie towarzyszy decyzja o wypuszczeniu dziecka i przekonanie – podzielane *de facto* i przez Zelika – że „cała ta sprawa nie była dla Wilna...”. Zestawienie Wilno – Nowy Jork staje się układem wartościującym. W Jerozolimie Północy nawet zło podszyte jest dobrem, a tradycja – głęboko zakorzeniona – modeluje relacje międzyludzkie i odsyła ku sferze *sacrum*. Zarysowana opozycja ma więc wymiar głębszy. To zderzenie nowoczesności, niosącej alienację i konserwatyzmu, pielęgnującego odwieczny rytm i tradycję. Wobec zdeprawowanych nowojorskich zbirów i oszustów wileńscy jawią się jako ci, których los zmusił do niegodziwości, ale w ich sercach ciągle obecna jest świadomość tego, co dobre i złe. Bo magia i siła Wilna tkwi w przekonaniu, że nie wszystko w tym mieście robić wolno, że nie wszystko wypada. Kończący opowiadanie *passus* mówi, że Chone (sprawca całego zła) opuścił miasto na zawsze. Wprowadzony przez niego chaos ustępuje więc utrwalonej przez lata harmonii. A Wilno – jak dziecko – śpi „błogim snem na posłaniu ze śnieżnobiałego prześcieradła”. Zarówno kolorystyka (biel symbolizująca czystość, niewinność), jak i personifikacja miasta pozytywnie waloryzują wspomnianą przestrzeń i ludzi w niej żyjących.

Zasługą Karpinowicza jest też przypomnienie w jednym z opowiadań postaci Urke Nachalnika³² – znanego przestępcy – który w więzieniu w Rawiczu podczas odbywania wieloletniego wyroku (po przeczytaniu dzieł wybitnych pisarzy) sam zaczął pisać. Ta przemiana przestępcy w pisarza jest dla Karpinowicza elementem dominującym w konstruowanej opowieści. Celowo eksponuje, iż Nachalnik swoje książki w więzieniu pisał po polsku. Podkreśla, iż na jego talencie jako pierwszy poznał się profesor Stanisław Kowalski, który rekomendował wydawnictwu „Rój” jego autobiograficzną książkę *O życiu Urke Nachalnika* i – jako były legionista – zwrócił się do Piłsudskiego z prośbą o amnestię dla niego. Argumentował to tym, iż „odbywający karę więzienia jest obdarzony talentem pisarskim i potrafi swoimi książkami wzbogacić polską literaturę”³³. Opuszczenie więzienia jest przez pisarza pokazane jako

³¹ Tamże, s. 68.

³² Urke Nachalnik – prawdziwe nazwisko Icchak Farberowicz

³³ *Urke Nachalnik z tomu Gewen, gyven a moł Wilne*. A. Karpinowicz, *Opowiadania wileńskie*,

początek nowego życia bohatera, ale też jako moment próby, weryfikowania formułowanych przez Urke Nachalnika tez o odnowie moralnej:

Urke uniósł głowę i wzrokiem szukał dwóch więźniów: Dawida – politycznego i Chaima, zwanego Wysokim, który siedział za zabicie towarzysza. Obaj pochodzili z Wilna. Dawid był inteligentnym młodzieńcem, znał języki obce. Urke zawsze razem z poranna kawą podsuwał mu do czytania kolejne rozdziały swojej pisaniny. Dawid uważał, że to „złoto i brylanty” i że Urke musi pisać dalej. Natomiast Chaim Wysoki cenił inne wyczyny Urke, a szczególnie jego próbę obrabowania banku. Uważał, że Nachalnik ma pozostać w tym „fachu” i niech inni pękają z zazdrości!

Obaj więźniowie dali mu adresy do swoich rodzin w Wilnie. Dawid serdecznie radził Urke, ażeby skontaktował się z jego ojcem, dyrektorem Teatru Żydowskiego i członkiem Związku Literatów, który wprowadzi go na salony wileńskich pisarzy. Zaś Chaim Wysoki polecił mu skontaktować się ze swoim ojcem, prezesem wileńskiego związku złodziei „Złoty Sztandar”, zapewniając, że on pomoże Urke wrócić do „branży”³⁴.

Ekspozycja tej sceny przez Karpinowicza nie jest przypadkowe. W obrazowy sposób – przy użyciu minimalnych środków artystycznych – zostaje przedstawiona więź między wilnianami, ich solidarność i odpowiedzialność za los pobratymców – bez względu na wykształcenie, przekonania. Do tej wspólnoty Urke został dopuszczony, choć Wilno opuścił dawno (po okradzeniu własnego ojca) i przez wiele lat do niego nie powracał. A jednak w jego pamięci zawsze żywe były wspomnienia wieczornych wizyt w Bibliotece Straszuna, gdzie odkrył potęgę i urok słowa pisanego. Powrót do Wilna jest więc w jakiejś mierze przezwyciężaniem tego zła, które po drodze przydarzyło się bohaterowi, jest powrotem do pierwotnej fascynacji słowem i próbą odnalezienia się w przestrzeni słowa poprzez pokonanie ludzkiej słabości (bycia złodziejem). Urke Nachalnik – w opowieści Karpinowicza – poddawany jest heroizacji. Kolejne jego życiowe wybory – odrzucenie propozycji płynących z wileńskiego półświatka (między innymi od Zelika Dobrodzieja), publikowanie nie tylko po polsku, ale i w jidysz, małżeństwo, wreszcie bohaterska śmierć z rąk Niemców – tworzą obraz człowieka uczciwego, odpowiedzialnego, odważnego.

Karpinowicz z upodobaniem portretuje ludzi z pasją. Przywołuje z niepamięci wyraziste osobowości. W jednym z opowiadań – *Drzewo przed teatrem* – bohaterem czyni swego ojca. W tej osobistej opowieści nie ma jednak zbyt wiele mowy o relacjach rodzinnych, prywatnych. Mosze Karpinowicz pokazany jest jako człowiek teatru. Pasjonat, który porzucił intratną profesję drukarza, sprzedał drukarnię, by prowadzić teatr, bo „w drukarni wszystko było takie czarne – maszyny, litery, a w teatrze wszystko jest kolo-

dz. cyt., s. 45.

³⁴ Tamże, s. 45-46.

rowe, nawet bieda...³⁵. I właśnie ta bieda i fascynacja światem sztuki – jego i współpracowników – pokazana jest przez pisarza. Przypominając różne przedstawienia, przypomina pisarz ludzi teatru. Pojawia się więc Regina Cunzer – amantka gościnnie występująca w Wilnie i przyciągająca widzów na spektakle, bo „oprócz bujnego talentu posiadała (...) bujny biust i pozostałe części ciała również w pełnych wymiarach”³⁶. Wspominany jest komik Streitman, który wyjechał z Wilna do Argentyny w poszukiwaniu szczęścia, Orliuk – syjonista, marzący o Erec Israel, Bombe – „odwieczny członek ojcowskiego zespołu, wiarna dusza”³⁷, Abraham Morewski – wspaniały aktor, gwiazda każdego sezonu, Szlomo Kutner, Rudolf Zasławski. Wydobywani z niepamięci są pracownicy techniczni, scenografowie czy recenzenci teatralni. Informacje o wystawianych przedstawieniach są krótkie, anegdotyczne, niepozbawione jednak humoru. Zastanawiając się nad rolą teatru w życiu ojca, Karpinowicz pisze:

Czego szukał w teatrze Żyd z brodą i Gemarą w rękę? Jaki sen, jakie marzenie pragnął znaleźć wśród papierowych kwiatów i zielonych liści wyciętych z workowego płótna? Sen o bogactwie? Nie, na pewno nie. Wspaniały spektakl, jaki miał wstrząsnąć światem? Na to nie miał środków.

Więc czego szukał? Pozostaje tylko to, że po prostu kochał teatr³⁸.

Przywoływane przez Karpinowicza postaci łączy miłość do Wilna. Pisarz unika emocjonalnego, sentymentalnego opisu miasta, choć jest to przestrzeń umiłowana i podwójnie utracona – z racji oddalenia i z powodu zagłady jej żydowskich mieszkańców. Pełna dystansu narracja, podszyta humorem jest afirmacją minionego świata. Opublikowane w polskim wyborze opowiadania wzajemnie się dopełniają, choć pochodzą z różnych zbiorów pisarza – te same miejsca, ci sami ludzie (w różnym stopniu eksponowani w poszczególnych opowieściach). To sygnał, że utwory Karpinowicza tworzą panoramę żydowskiego Wilna, scalaną z fragmentarycznie konstruowanych historii. Autor podjął się heroicznego zadania ocalenia w pamięci piękna i harmonii międzywojennej Jerozolimy Północy, której obraz ginie w natłoku relacji związanych z Holocaustem. Pisał:

Im dalej jesteśmy od tamtych lat, tym bardziej odsuwa się nasza myśl od wileńskiej urody, co minęła i nie będzie. Więcej miejsca zajmuje w naszym życiu groza Po-

³⁵ *Drzewo przed teatrem z tomu Ojciec wilner gasn.* A. Karpinowicz, *Opowiadanie wileńskie*, dz. cyt., s. 92.

³⁶ Tamże, s. 87.

³⁷ Tamże, s. 91. Aktor ten jest także głównym bohaterem opowiadania *Sen Bombe*, zamieszczonego w polskim zbiorze.

³⁸ Tamże, s. 102.

narów. Nasze Wilno, miasto naszych ojców i matek, braci i siostr, naszej pierwszej miłości, burzliwych marzeń – ono pozostało w piaskach, na które wędrowaliśmy ongiś – po słońce i wodę, żeby śpiewać piosenki, z wiarą – w braterstwo świata³⁹.

* * *



Osobne miejsce w pisarstwie Karpinowicza zajmują książki popularno-naukowe. Te, które łączą się z jego pracą w Izraelu. W 1973 roku nakładem Centralnej Izraelskiej Biblioteki Muzycznej ukazała się biografia Bronisława Hubermana – jednego z najwybitniejszych skrzypków XX wieku, a zarazem założyciela Izraelskiej Orkiestry Filharmonicznej w Tel Awiwie⁴⁰. Wspomnienia z pracy z muzykami zawarł pisarz w książce *30 szana b-szerut hamuzika (30 lat w służbie muzyki)*.

Na koniec warto wspomnieć o jeszcze jednym utworze Karpinowicza – *Di geszichte fun wilner Ger-Cedek graf Walentin Potocki*⁴¹ (*Dzieje wileńskiego prozelity, hrabiego Walentego Potockiego*). Opowieść o Sprawiedliwie Nawróconym Walentym Potockim, który studiując w Amsterdamie, nawrócił się na judaizm i w połowie XVIII w. został w Wilnie spalony na stosie, była żywa wśród wileńskich Żydów⁴². Jego grób otaczano kultem. Karpinowicz zainteresował się tą postacią, odnalazł nawet potomków rodziny Potockich

³⁹ Jest to fragment z ostatniego opowiadania z tomu *Opowiedzmy o naszym Wilnie*. Cyt. za: A. Ćwiakowska, *O żydowskim Wilnie. Nowa książka*, „Nowiny Kurier”, Izrael, 1987. W otrzymanym przeze mnie wycinku nie ma niestety informacji, w którym numerze została ta recenzja opublikowana.

⁴⁰ A. Karpinowicz, *Bronislaw Huberman. Biografie fun grinder fun Isrueldikn Filharmoniszn Orkester*, Farlag Hasifrija Hamerkazit L-Muzika b-Israel 1973.

⁴¹ Wydanie albumowe – 500 numerowanych egzemplarzy. A. Karpinowicz, *Di geszichte fun wilner Ger-Cedek graf Walentin Potocki*, Farlag Wilner Pinkas 1990.

⁴² O zdarzeniu tym pisze Kraszewski. Zob. *Historia sprawiedliwie nawróconego*, w: *Wilno od początków jego do roku 1750*, przez J. I. Kraszewskiego, Wilno 1841, t. III.

i w swojej książce umieścił kilka listów z prowadzonej z nimi korespondencji. Na wstępie autor opublikował tekst w języku polskim: „Utwór ten o prozelicie z Wilna, Walentym Potockim, poświęcam tym współobywatelom, którzy, nie zważając na grożącą im karę śmierci, wyciągnęli ku Żydom pomocną dłoń w latach Zagłady”⁴³.

Abraham Karpinowicz był pisarzem cenionym w Izraelu. Uehonorowano go licznymi nagrodami. Jego książki ukazywały się w starannej szacie graficznej – w sztywnych okładkach, zdobione rysunkami sławnych izraelskich malarzy. Szkoda, że w Polsce ukazał się tak skromny wybór jego utworów, opowiadających o Wilnie – mieście darzonym z równym uczuciem przez Polaków i Żydów.



⁴³ Informacje i fragment ten otrzymałam od pani Anny Ćwiakowskiej.

Joanna Tomalska
(Białystok)

HERMANN STRUCK I ŚWIAT BIAŁOSTOCKICH ŻYDÓW

Majer Bałaban we wstępie do fundamentalnego opracowania Maksymiliana Goldsteina i Karola Dresdnera *Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich* celnie napisał, iż: „Zabytki historyczne stanowią dla każdego narodu świadectwo jego kultury w minionych wiekach, nie dziw więc, że wszystkie narody zbierają swe zabytki i przechowują je starannie w muzeach, bibliotekach i archiwach umyślnie na ten cel zakładanych. U Żydów bardzo późno obudziło się zrozumienie dla zabytków naszej przeszłości; u wielu z nas, nawet spośród inteligencji, zmysł ten drzemie jeszcze dziś w podświadomości i nie został wydobyty na wierzch”¹. Z tej publikacji warto również przytoczyć wypowiedź Efraima M. Liliena (1874–1925), znakomitego malarza i fotografa urodzonego w Drohobyczu: „Moje życie należy do narodu żydowskiego, ale sztuka moja należy do świata!”².

Autorzy publikacji omawiają między innymi kolekcje warszawskie i wystawy sztuki żydowskiej we Lwowie, brak jednak informacji o żydowskiej sztuce w północno-wschodniej części Rzeczypospolitej, szczególnie zaś w Wilnie i Białymstoku, choć właśnie tam kulturalne życie diaspory rozwijało się szczególnie bujnie.

Autorzy innego obszernego opracowania, zredagowanego przez Ignacego Schipera, Arie Tartakowera i Aleksandra Hafftke, zajęli się działalnością społeczną, oświatową i kulturalną polskich Żydów od czasów najdawniejszych³. W tym nieocenionym dziele znalazło się syntetyczne przedstawienie sztuki

¹ M. Goldstein, K. Dresdner, *Kultura i sztuka ludu żydowskiego na ziemiach polskich*, zbiory M. Goldsteina, przedmowa prof. dr. M. Bałabana, Lwów 1935, s. 1.

² Tamże, s. 90.

³ *Żydzi w Polsce odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna*, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Haftka, t. 1, Warszawa 1932, t. 2, Warszawa 1933.

żydowskiej, podzielonej na „przedmioty stworzone przez artystów żydowskich oraz przez nie-Żydów, których dziełem stały się obiekty stworzone do użytku synagogalnego lub domowego”⁴. Autorzy omówili rękopisy, przedmioty zaliczane do dzieł rzemiosła artystycznego, malowidła w synagogach oraz plastykę sepulkralną, w tym twórczość Chaima, syna Izaaka ze Słucka, który około 1740 roku dekorował synagogę w Mohylewie, wykorzystując motywy floralne i zoomorficzne. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby nie fakt, że ów artysta był w prostej linii przodkiem słynnego malarza Marca Chagalla⁵.

Mimo że w starszych tekstach Białystok bywał nazywany nie tylko „litewskim Manchesterem”, lecz także „Jaffą Litwy”⁶, wiadomości o kulturze białostockich Żydów zachowały się w szczątkowej ilości. Skąpe informacje dotyczące żydowskich artystów działających w Białymstoku zawierają nowsze publikacje, między innymi Jerzego Malinowskiego⁷, Anny Wierzbickiej⁸, oraz opracowania o charakterze słownikowym, choćby Adriana Darmona⁹ i Mieczysława Jackiewicza¹⁰. Niestety, z reguły niewiele w tych opracowaniach postaci związanych z Białymstokiem, który do II wojny światowej należał do miast zamieszkiwanych przez bardzo liczną diasporę żydowską. Ten rozdział historii miasta nadal czeka na odkrycie, zbadanie i rzetelne opracowanie.

W Białymstoku próżno by wprawdzie szukać jakichkolwiek śladów wymienionych wyżej postaci, niemniej jednak warte uwagi są archiwa w Moskwie, Grodnie i Mińsku, ponadto zaś zbiory muzeów i archiwów w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i Izraelu. Trzeba też przypomnieć pionierskie badania przedwcześnie zmarłego Mariusza R. Chacianowskiego, który pracując nad tematem wraz z żoną Ewą przez wiele lat zebrał duże, nieocenione wartości archiwum, poświęcone sztuce białostockich Żydów¹¹.

⁴ Tamże, t. 1, s. 308.

⁵ Tamże, s. 324.

⁶ R. Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, Bloomington 2010, s. 19.

⁷ J. Malinowski, Grupa „Jung Idysz” i żydowskie środowisko „Nowej Sztuki” w Polsce 1918–1923, Warszawa 1987, passim; tenże, *Malarstwo i rzeźba żydów polskich w XIX i XX w.*, t.1,2, Warszawa 2000, s. 381-399.

⁸ A. Wierzbicka, *École de Paris, Pojęcie, środowisko, twórczość*, Warszawa 2004; też, *Artyści polscy w Paryżu, Antologia tekstów 1900–1939*, Warszawa 2008, passim.

⁹ A. Darmon, *Autour de l'art. juif. Peintres, sculpteurs et photographes*, Paris 2003.

¹⁰ *Encyklopedia Ziemi Wileńskiej. Sztuka, malarze, rzeźbiarze, graficy, fotograficy*, opr. M. Jackiewicz, Bydgoszcz 2005.

¹¹ Mariusz Robert Chacianowski (ur. 1968, Białystok – zm. 2000, Rzym), absolwent Liceum Sztuk Plastycznych w Supraślu, zdobył dyplom w dziedzinie grafiki w Istituto Europeo di Design w Rzymie, 1995; od 1989 roku zbierał materiały do dziejów artystów białostockich pochodzenia żydowskiego; jego pierwsza praca została poświęcona białostockiej Grupie Malarzy 3F. Po wyjeździe do Włoch (1991) wraz z żoną Ewą kontynuował badania, kontaktując

Badań nad tym tematem nie ułatwia fakt ogromnych zniszczeń, jakie stały się udziałem Białegostoku. W zrujnowanym mieście unicestwiono bowiem dorobek kilku pokoleń mieszkańców, archiwa zachowały się w szczątkowej ilości, efekty zaś brutalnego przerywania procesów kulturotwórczych są odczuwalne po dziś dzień.

Białystok pojawia się nie tylko na kartach wspomnień XVIII-wiecznych podróżników. XIX wiek opisywali ponadto niemiecki przemysłowiec Hermann Commichau¹² i młody rosyjski pisarz Mikołaj Leskow (1831–1895), który bawił w naszym mieście w 1862 roku. To on zapisał, że główna ulica, Lipowa, jest wypełniona tłumem ludzi, przede wszystkim Żydami, samo miasto zaś przypomina wielki plac targowy:

*Построек больших в Белостоке я не видал: домики все однообразные, в три и в пять окон, крытые черепицей. Черепица и гонт постоянно встречаются на кровлях от самого Вильна, и кровли, начиная с Вильна, имеют боковой скат над фронтоном. Улицы в Белостоке полны народом. Евреи кишат кишмя. Шум, говор, спор, торг: весь город как базар. Хозяин »Warszawskiego Hotela« рассказал мне, что Белосток очень быстро увеличивается и торговля его сильно возрастает.*¹³

Nie widziałem w Białymstoku dużych zabudowań: wszystkie domki są jednakowe, po trzy lub po pięć okien, kryte dachówką. Dachówkę i gont stale można spotykać na dachach od samego Wilna, i dachy, poczynając od Wilna, mają boczny spad nad frontonem. Ulice Białegostoku pełne są ludzi. Mrowi się od Żydów. Zgiełk, gwar, sprzeczki, handel – całe miasto jest niczym bazar. Gospodarz „Hotelu Warszawskiego” powiedział mi, że Białystok bardzo szybko powiększa się i handel jego bardzo wzrasta.

W ciągu niespełna półwiecza od wizyty rosyjskiego pisarza w Białymstoku pojawiło się wiele znaczących postaci ze świata sztuki. Ten niezwykle wysyp talentów nie stał się dotychczas przedmiotem szczegółowych badań¹⁴, choć właśnie tu pojawiły się indywidualności tej miary, co Max Weber¹⁵, Bencjon

się z ośrodkami w Izraelu, Europie, Stanach Zjednoczonych. Ich badania spotkały się z dużym zainteresowaniem i pomocą ze strony Związku Białostoczan w Tel Aviwie (w tym Izraela Bekera, aktora i malarza, autora cyklu poruszających prac, poświęconych Białemustokowi). Pani Ewie Chacianowskiej serdecznie dziękuję za przekazane informacje.

¹² H. Commichau, *Deutsches Geschlechterbuch*, Band 215 (Obersächsisches Geschlechterbuch 2), Limburg an der Lahn 2002, passim.

¹³ H. C. Leskow, *Из одного дорожного дневника*, „Северная пчела”, nr 335, 11 grudnia [1862], s. 221 i n. Przekład polski dr Joanny Dziedzic.

¹⁴ Zarys tematu został przedstawiony przez autorkę w tekście: *Dramat i zapomnienie. Przyczynek do historii sztuki Białegostoku w I poł. XX w.*, w: *Warto zapytać o kulturę*, 4, Białystok – Sejny 2010, ss. 153-176 oraz na stronach internetowych <http://bialystok.jewish.org.pl/page3.html> oraz www.sztetl.org.pl

¹⁵ Max Weber (1881–1961), urodzony w Białymstoku malarz, prekursor nowoczesnej sztuki

Rabinowicz¹⁶, Simon Segal¹⁷, Molli Chwat¹⁸, znakomity i zupełnie zapomniany Michał (Mosze) Duniec¹⁹ i wielu innych. Trzeba wreszcie przypomnieć o istnieniu w Białymstoku Towarzystwa Miłośników Żydowskiej Literatury i Sztuki „Idische Kunst”, którego aktywność została poświadczona w 1910 roku²⁰. Przy obecnym stanie badań nie wiemy, kiedy powstała ta organizacja, ale można się domyślać, że wywarła niemały wpływ nie tylko na rozwój żydowskiej kultury, lecz także podniesienie poziomu świadomości żydowskiej diaspory.

Świat białostockich Żydów, jego kultura, odmienne obyczaje, a także (może przede wszystkim) wygląd jego przedstawicieli, był dla przybysza z zewnątrz z pewnością rodzajem egzotyki, fascynującym odmiennością. Nie wiemy, jak wielu artystów poddało się tej fascynacji, jak wiele śladów białostockiej kultury zachowało się na świecie, ten temat nadal czeka na odkrywcę.

Do najwybitniejszych artystów, którzy utrwalili ów świat, należy Hermann Struck, znakomity niemiecki grafik, nauczyciel Marca Chagalla i być może jeden z prekursorów białostockiego ożywienia artystycznego. Artysta znalazł się w Białymstoku w dość niezwykłych okolicznościach, mianowicie jako oficer niemieckich wojsk okupujących miasto. Odkrywanie świata miejscowych Żydów, ich życia i tradycji w dużej mierze zdecydowały o dalszym życiu twórcy. W niniejszym tekście chcę się zająć twórczością Strucka, artysty, który wprowadził się w Białymstoku nie urodził, lecz przebywał tu przez pewien czas. Co więcej – nawet jeśli nie był to długi okres, dzieła, które wówczas powstały i ich autora trudno przecenić²¹.

amerykańskiej; wybrana bibliografia zob. Max Weber, *The Cubist Decade 1910–1920*, High Museum of Art, Atlanta, 1992 [katalog wystawy], Atlanta 1992, s. 104–106.

¹⁶ Bencjon Rabinowicz (1905–1989), urodzony w Białymstoku malarz, grafik scenograf, jeden z wybitnych przedstawicieli współczesnej sztuki francuskiej; Bencjon Rabinowicz, Litografie, Centrum im. L. Zamenhofa w Białymstoku [katalog wystawy], 21 maja – 30 czerwca 2010, wstęp J. Tomalska.

¹⁷ Simon Segal (1898–1969), urodzony w Białymstoku malarz; W. George, *Segal ou l'ange rebelle*, Geneve 1962; *Simon Segal (1898–1969)*, Musee du Luxemburg, 1989 [katalog wystawy]; J. Tomalska, *Simon Segal – tajemnicze dziecko Białegostoku*, „Gazeta Wyborcza, Gazeta w Białymstoku”, 21 kwietnia 2010 r., s. 5.

¹⁸ Molli Chwat (1888–1979) urodzony w Białymstoku malarz, absolwent akademii petersburskiej; archiwum E. i M. Chacianowskich; badania własne autorki.

¹⁹ Michał Duniec (daty życia nieznane) – jeden z wybitnych artystów pochodzenia żydowskiego, w okresie międzywojennym związany z Białymstokiem. Jego biografia nie została dotychczas poznana; badania własne autorki.

²⁰ Przewodniczącym był dr nauk medycznych Aleksander Gurwicz, jego zastępcą Maks Barasz, członkami Zarządu zaś m.in. Filip Chwat i Noah Zabłudowski; *Памятная книжка Гродненской губернии на 1910 г.*, Гродно 1919, s. 222–223.

²¹ Późniejsze dzieje artystyczne Białegostoku, także dramat II wojny światowej oraz czasy okupacji radzieckiej i niemieckiej zostały pokrótce omówione w innym miejscu, zob. J. Tomal-

Kim był Hermann Struck? Jak trafił do Białegostoku? Co sprawiło, że utalentowanego artystę i mieszkańca kosmopolitycznego Berlina, miasta, które w pierwszych dekadach XX wieku stało się jedną z artystycznych stolic Europy, tak bardzo zafascynował świat prowincjonalnego fabrycznego miasta, jakim był w owym czasie Białystok i jego ubodzy mieszkańcy?

Dla badacza dziejów sztuki Hermann Struck (1876–1945) był przede wszystkim niemieckim artystą, malarzem, rysownikiem, litografem i historykiem sztuki²². Pochodził z ortodoksyjnej rodziny żydowskiej zamieszkałej w Berlinie. W 1903 roku zwiedził Palestynę i Egipt, w 1910 roku był w Wenecji, w 1912 zaś w Stanach Zjednoczonych. W 1913 roku zaprezentował swoje prace w Nowym Jorku oraz na dużej wystawie w Berlinie²³. Brał aktywny udział w życiu artystycznym rodzinnego Berlina, w 1904 roku dołączył do ruchu artystów berlińskiej secesji, cztery lata później zaś opublikował swą fundamentalną pracę „Die Kunst des Radierens”, która na wiele lat stała się podręcznikiem technik graficznych. Był bardzo cenionym portrecistą, portretował wiele prominentnych postaci ówczesnego świata: Henrika Ibsena, Oscara Wilde, Alberta Einsteina, Teodora Herzla, Fryderyka Nietzschego, Zygmunta Freuda i wielu innych²⁴.

W 1923 roku przeniósł się do Palestyny, gdzie zamieszkał na stałe i pracował do śmierci jako Chaim Aharon ben Dawid. Jego twórczość, o czym nie zawsze się dziś pamięta, wywarła znaczący wpływ na wielu europejskich artystów, między innymi na Marca Chagalla.

Dzięki zachowanemu portretowi Hermanna Strucka, namalowanemu w 1915 roku przez znakomitego malarza Lovisa Corintha (1858–1925), wiemy, jak wyglądał w owym czasie: z obrazu spogląda na widza przedstawiony w półpostaci szczupły, smagły mężczyzna w sile wieku, odziany w pruski mundur oficerski, z ciemnymi, nieco melancholijnymi oczami i kształtnymi ustami, ocienionymi przyciętymi wąsami i krótką wypięlegnowaną brodą²⁵.

W takim mundurze mniej więcej czterdziestoletni Berlińczyk, wychowany w zasymilowanym domu niemieckich Żydów, dotarł wraz z armią na tereny

ska, *Milczenie Muz. Artyści w Białymstoku w okresie okupacji radzieckiej 1939–1941*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” nr 26 (2006), s. 102-107; J. Tomalska, J. Szczygieł-Rogowska, *Warsztaty Oskara Steffena. Nieznany rozdział z dziejów getta w Białymstoku*, „pro memoria”, Pismo Muzeum Auschwitz-Birkenau, nr 2 (29) 2009, s. 173-179;

²² O pierwszej wystawie H. Strucka na terenach, które go niegdyś zafascynowały zob. M. Żmijewska, *Fascynacje żołnierza*, „Gazeta Wyborcza, Gazeta w Białymstoku”, 16 czerwca 2009, s. 5.

²³ G. G. Schmidt, *The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901: Heralds of a New Age*, Syracuse – New York 2003, s. 102-104.

²⁴ Biografia artysty zob. Darmon, dz. cyt., s. 206.

²⁵ Lovis Corinth (1858–1925), *Portret Hermanna Strucka*, pl. ol., 80,5 x 59,5, własność Städtische Galerie im Lenbachhaus und Kunstbau, Monachium.

dzisiejszej wschodniej Polski. W latach 1914–1918 Hermann Struck służył jako ochotnik w oddziałach stacjonujących między innymi na terenie dzisiejszego Podlasia, Białorusi i Litwy. Przebywał wtedy – od Zielonych Świąt 1916 roku do tegoż święta 1918 roku w Białymstoku, Kownie i Wilnie jako tłumacz języka jidysz²⁶.

Przybywszy z Berlina, równie wielkiego jak kosmopolitycznego miasta zachodniej Europy, zafascynował świat małych miasteczek, zaludnionych przez znaczną liczbę żydowskich biedaków, pielęgnujących tradycję i obyczaje przodków. Możemy sobie tylko wyobrazić, jakie wrażenie na artyście wywarły widoki, które zobaczył na wschodnich połaciach Europy. Hermannowi Struckowi zawdzięczamy utrwalenie owego świata w kilkuset rysunkach, szkicach i rycinach. Jak rasowy artysta nigdzie się bowiem nie ruszał bez szkicownika, stworzył setki szkiców typów żydowskich, kiedy patrzył lub nawet rozmawiał z kimkolwiek, szybko czynił rysowane notatki, które stały się podstawą do później tworzonych grafik²⁷. Miał być autorem niewielkiej publikacji *W rosyjskiej Polsce*, wydanej w Berlinie w 1915 roku i zawierającej 23 litografie, ale temu dotychczas nie udało się odnaleźć²⁸.

Plonem fascynacji stało się wydane w 1916 roku wraz z Hansem Eulenbergiem²⁹ dzieło *Szkice z Litwy, Białorusi i Kurlandii (Skizzen aus Litauen, Weißrußland und Kurland)*³⁰, literacki i graficzny opis życia społeczności żydowskiej w sztetlach Europy Wschodniej, uważnie obserwowanych przez Żyda – żołnierza niemieckiego. Struck, podobnie jak wielu innych zasymilowanych Żydów w niemieckich mundurach, nie tylko odkrył dla siebie świat Żydów wschodnioeuropejskich, lecz także zafascynował się nim i wierzył, że duch *Ostjuden* może przyczynić się do powrotu odwiecznych obyczajów, a może także do odnowy diaspory żydowskiej.

Hermann Strucka jako artystę zafascynowały przede wszystkim twarze mieszkańców małych i większych miast, ale także synagogi, ulice i stare domy w żydowskich dzielnicach. Te bodaj bez wyjątku niewielkie litografie są dziś bezcenną kroniką nieistniejącego świata. To, co widoczne w tworzonych szybko, *a vista*, pracach, to sympatia dla żydowskiej biedoty, rzemieślników, robotników, starych kobiet i zmęczonych ciężką pracą mężczyzn.

²⁶ S. Gronemann, *Hawdolah und Zapfenstreich, Erinnerungen an die ostjüdische Etappe*, Berlin 1925, s. 24.

²⁷ G. G. Schmidt, dz. cyt., s. 107.

²⁸ K. Schwartz, *Skizzen aus Litauen, Weißrußland und Kurland*, „Ost und West, Illustrierte Monatsschrift für das Gesamte Judentum”, R. XVI, z. 12 [grudzień 1916], s. 429.

²⁹ Zob. W. Küpfer, *Autobiographie oder Schattenbild? Zur „Selbstbeschreibung P. J. A. Feuerbachs, w: Festschrift für G. Spindel zum 70. Geburtstag am 11. Juli 1992*, Berlin 1992, s. 168-169.

³⁰ H. Eulenberg, *Skizzen aus Litauen, Weißrußland und Kurland. Mit 60 Steinzeichnungen vom Herrmann Struck*, Berlin 1916.

Większość prac to portretowe szkice. Niemal wszystkie spośród tych, które Hermann Struck stworzył w Białymstoku, powstały około 1916 roku. Z tego czasu pochodzi profilowy portret zatytułowany *Stary Żyd w czapce*. Niewielka litografia o wymiarach 13 x 10 cm (bodaj wszystkie litografie artysty mają niewielkie wymiary) przedstawia lewy profil mężczyzny o orlim nosie, lekko uniesionej głowie, ze spojrzeniem skierowanym ku górze, z ciemnymi lekko podkreślonymi węsami i długą siwą brodą. Wyrazisty, ciemny kontur i lekkość linii została zrównoważona ciemnymi plamami włosów na skroni i karku. Dojrzałość portretowanej postaci podkreślają głębokie bruzdy na czole i w mistrzowski sposób przedstawiony wyraz zmęczenia, uzyskany za pomocą kilku subtelnie zaznaczonych cieni na policzku³¹.

Bardziej rozbudowany litograficzny portret z tego samego okresu, zatytułowany *Berel, woźnica z Białegostoku* na nieco większym, mierzącym 12,5 x 14,2 cm, podłożu, jest przedstawieniem popiersia brodatego Żyda w ciemnej czapce z daszkiem, zwróconego w $\frac{3}{4}$ w lewo. W tę też stronę model kieruje spojrzenie ciemnych oczu. Pociągłą szczupłą twarz okala bujna, ciemna, nieco rozwichrzona broda i lekko opadające wąsy. W tym przypadku dominujący element kompozycji stanowi ciemna plama szerokich barów mężczyzny³².

Jeden z często reprodukowanych wizerunków przedstawia *Uczonego w piśmie z Białegostoku*³³. Rysowany lekką, nieco rozwibrowaną kreską portret prezentuje mężczyznę w sile wieku w ujęciu wprost, z szerokim czołem, ciemnymi kędzierzawymi włosami częściowo ukrytymi pod jarmułką, mięsistym prostym nosem i małymi ustami, o cienionymi długimi węsami i brodą. Widz nie może dostrzec oczu mężczyzny, o opuszczonym – zapewne nad księgą – spojrzeniu. Szczupła, ascetyczna twarz emanuje spokojem i łagodnością. W tym portrecie jest też widoczny emocjonalny związek między artystą i modelem, być może obu łączyła przyjaźń lub bliższa znajomość?

Inna litografia przedstawia siedzącego Żyda modlącego się z książką w prawej dłoni³⁴. Model pochyla siwą głowę okrytą czapką z daszkiem nad otwartą, nieco uniesioną książką, lewa dłoń spoczywa na udzie. Naszkicowany lekką, pewną kreską portret sprawia wrażenie, że podglądamy starego człowieka.

Bohaterami szkicowych portretów Hermanna Strucka byli nie tylko starzy, zmęczeni żydowscy mieszkańcy Białegostoku, choć istotnie takich tematów jest w jego twórczości wiele. Przywołajmy jeszcze jeden przykład: siedzącego starca pochylonego nad książką w białostockim Domu Nauki (Bet

³¹ Por. *Das Ostjüdische Antlitz*, Berlin 1920, s. 39.

³² Tamże, s. 80.

³³ Litografia na papierze, 14 x 12 cm; tamże, s. 23.

³⁴ Litografia na papierze, 17 x 12 cm; tamże, s. 23.

Ha' Midrasz)³⁵ Artysta utrwalił też innych mieszkańców Białegostoku: dzieci, młodzieńców, dziewczynki i kobiety, wreszcie – widoki miasta.

Jeden z najbardziej przejmujących wizerunków, zatytułowany *Żebrzący żydowski chłopiec z Białegostoku*, przedstawia siedzącego bosego kilkunastoletka z prawą dłonią wyciągniętą w proszalnym geście i wyrazem bezradnego smutku na wychudłej twarzy³⁶. Uwagę artysty przyciągnęła też stara żydowska żebraczka z Białegostoku; utrwalił siedzącą kobietę o pochylonej nisko głowie z prawego profilu, w chustce, z okazałym prostym nosem i wyrazem gorczy lub smutku, widocznym w wyrazie ust³⁷. Z kolei *Luba z Białegostoku* to portret ładnej, młodej dziewczyny o smutnej twarzy, wielkich ciemnych oczach i kształtnych ustach³⁸.

W istocie nie wiemy niczego o modelach, których wybierał Hermann Struck, nie zachowały się żadne wiadomości o postaciach, które uwiecznił. Nie wiemy, czym się kierował przy wyborze modeli, których wizerunki utrwalił, zagadką pozostają także ich późniejsze losy. Z całą pewnością szkice wykonane w czasie pobytu artysty w Białymstoku, prace, które stały się podstawą dla litograficznych powtórzeń, są świadectwem jego fascynacji ówczesnymi mieszkańcami miasta, ich światem, odmiennością, może także ich ubóstwem i „malowniczą” nędzą?

Litografia *Tragarz z workiem kartofli* z ukazaniem z lewego boku starym mężczyzną pochylonym pod ciężarem przerzuconego przez lewe ramię worka jest jeszcze jednym swoistym dokumentem epoki, ale także zapisem interesującym pod względem czysto malarskim³⁹. Do tej samej grupy należą przedstawienia *Żebrzącego Żyda Białegostoku z półpostacią pokornie pochylonego mężczyzny z żebrzącą puszką w lewej dłoni*⁴⁰ i szkicowy portret *Posługacz (szames) w białostockim Domu Nauki Bet Ha'Midrasz*, z półpostacią siedzącego zmęczonego Żyda i półkami pełnymi książek w tle⁴¹.

Rzadziej uwagę Hermanna Strucka przyciągała architektura, choć utrwalił drewnianą synagogę w Zabłudowie⁴² i ubogie domy na białostockich Chanajkach⁴³. Jednakże te architektoniczne motywy, szczególnie w porównaniu z bardzo emocjonalnie potraktowanymi portretami, wydają się jedynie suchą

³⁵ Litografia na papierze, 11 x 19 cm; tamże, s. 57.

³⁶ Litografia na papierze, 14 x 10 cm; tamże, s. 164.

³⁷ Litografia na papierze, 19 x 10 cm; tamże, s. 98.

³⁸ Litografia na papierze, 20 x 13,5 cm; tamże, s. 108.

³⁹ Litografia na papierze, 15,8 x 10,4 cm; tamże, s. 48.

⁴⁰ Litografia na papierze, 16 x 8,5 cm; tamże, s. 32.

⁴¹ Litografia na papierze, 18,5 x 12,5 cm; tamże, s. 48.

⁴² Litografia na papierze, 9 x 21 cm; tamże, s. 45.

⁴³ Litografia na papierze, 12 x 19 cm; tamże, s. 87.

rejestracją widoku. We wszystkich bowiem mniej lub bardziej szkicowo potraktowanych portretach, przedstawiających białostockich Żydów, widoczny jest emocjonalny stosunek autora do obiektu artystycznych studiów.

Nie wiemy, w jakim stopniu pobyt Hermanna Strucka w Białymstoku oraz innych *sztetlach* na Podlasiu, w Wilnie i Kownie wpłynął na życiowe wybory artysty. Kiedy przybył do naszego miasta, był już artystą dojrzałym, uformowanym, liczył około 40 lat i miał znakomicie opanowany warsztat. Życie w Białymstoku i małych okolicznych miastach z pewnością było odmienne od tego, jakie wiódł w berlińskiej metropolii. Co ciekawe, Hermann Struck, który przybył na te tereny jako przedstawiciel armii okupacyjnej, zajął się utrwalaniem nie tyle wojennych epizodów i bohaterów kampanii, lecz mieszkańców okupowanych miast. Niewiele wiadomo o ówczesnych żydowskich mieszkańcach. Jest paradoksem, że przedstawicielowi armii okupacyjnej zawdzięczamy ich utrwalenie.

Kilkadziesiąt lat wcześniej literacki wizerunek miasta zapisał cytowany wyżej Mikołaj Leskow. Hermannowi Struckowi zawdzięczamy portrety jego mieszkańców. Ten wybitny artysta, odkrywca świata wschodnioeuropejskich Żydów ze wszech miar zasługuje na przypomnienie, szczególnie wobec ogromu niepamięci dzisiejszych mieszkańców miasta.



1. Stara żydowska żebraczka⁴⁴

⁴⁴ Litografie Strucka publikujemy dzięki uprzejmości pana Pawła Lipszyca i Fundacji Żyd Niemalowany; dziękujemy!



2. Żebrzący żydowski chłopiec z Białegostoku



3. W Domu Nauki (Bet Ha' Midrasz)



4. Tragarz z workiem kartofli



5. Berel, Woźnica z Białegostoku



Bożena Chodźko
(Białystok)

EMIL LEON POST – ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA. BIOGRAFIA INTELEKTUALNA

1.

Emil Leon Post urodził się w Augustowie, 11 lutego 1897 roku, w rodzinie polsko-żydowskiej. Do Stanów Zjednoczonych wyemigrował z rodzicami, kiedy był jeszcze dzieckiem¹. Trudno przedstawić życie Posta w nowym oświeceniu czy ujęciu, ponieważ niewiele osób – oprócz Martina Davisa – napisało o pionierze XX-wiecznej logiki matematycznej, dziedziny wiedzy powstałej w Stanach Zjednoczonych, gdzie żył i tworzył. Aby więc zaprezentować pełniej postać oraz życie bohatera szkicu, rozpocznę prezentację od przywołania anegdoty ukazującej Posta od strony mniej oficjalnej, zapamiętanego w rozmowie prywatnej, jaką miał odbyć w Nowym Jorku z Alfredem Tarskim.

Wybitni naukowcy spotkali się ze sobą po raz pierwszy, a był to zapewne rok 1939 lub 1940. Tarski gratulował Emilowi Postowi tego, że jest jedynym na świecie logikiem, który uzyskał wspaniałe wyniki w dziedzinie rachunku zdań, a nie ma nic wspólnego z Polską. Na to – jak opowiadał później Alfred Tarski – Post miał odrzec: „O nie! Urodziłem się w Białymstoku, a to jest miasto we wschodniej Polsce”². Wydaje się bardziej prawdopodobne, że Post powiedział Tarskiemu, zgodnie z prawdą, że urodził się w Augustowie, mieście położonym we wschodniej Polsce, a mało komu

¹ Szkic biografii intelektualnej Emila L. Posta oparty został na eseju zawartym w książce napisanej przez Martina Davisa, współczesnego amerykańskiego uczonego, matematyka i ucznia Posta, omawiającego życie i prace naukowe swego nauczyciela – pioniera XX-wiecznej logiki matematycznej oraz autora wielu odkryć z dziedziny matematyki, w pracy naukowej zatytułowanej: *Solvability, Provability, Definability: The Collected Works of Emil L. Post*, Boston 1994.

² Anegdotę podaje prof. Jan Woleński w monografii: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, gdzie opisuje życie oraz działalność wychowanków szkoły i przedstawia osiągnięcia nauczycieli i uczniów w zakresie osiągnięć polskiej logiki. Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 84.

znany przed drugą wojną światową. Nie ścisłość odnośnie nazwy miasta jest w tej opowiedzianej historii istotna, lecz świadomość przynależności, wyrażona przez Posta, do określonej szkoły „logików polskich” oraz znajomość fenomenu rachunku zdań, nowej gałęzi wiedzy rozwiniętej w Polsce, jako faktu uznanego w szerokim świecie.

Stanowisko światopoglądowe wielu ludzi, którzy dostrzegali w działalności szkoły warszawskiej przedmiot swoistej legendy, nawet fakt jakiś z krainy cudów, potwierdzany licznymi anegdotami, jest – jak zauważa Jan Woleński – czymś dla Polaków niezwykle sympatycznym³. Nawet bez odwoływania się do mitów i historii anegdotycznych dostrzec należy w „polskiej specjalności”, jaką był rozwój logiki, zjawisko niespotykane w zakresie osiągnięć w dziedzinie rachunku zdań. Osiągnięcia te uzyskane zostały przez badaczy dzięki autonomicznemu potraktowaniu logiki i rozważań logicznych.

Alfred Tarski, dzięki przyjęciu powyższego stanowiska badawczego, sformułował semantyczną teorię prawdy, która w matematyce nie dawała się stosować. Natomiast ów „wyjątkowy fenomen”, jakim była „logika polska”, nie tłumaczy się żadną metafizyczną tajemnicą, na jakiej miał rzekomo opierać się sukces rodzimej szkoły, lecz dobrze pomyślanym i bardzo dobrze zorganizowanym – jak twierdzi monografista szkoły – przedsięwzięciem naukowym, ponieważ był to efekt zwartej, harmonijnej pracy zespołu naukowego przebiegającej w atmosferze wzajemnego koleżeństwa i szacunku⁴.

Eksplozja matematyki w Polsce, kraju, który był pod studwudziestotrzyletnią niewolą i przeżył wyniszczającą pierwszą wojnę światową, była jednak realnym faktem. Wielu uzdolnionych Polaków, absolwentów gimnazjów z obydwu zaborów, wyjeżdżało na studia za granicę do Galicji (Krakowa lub Lwowa), bądź na Zachód do Francji, Anglii, Belgii, a z zaboru rosyjskiego również do Niemiec. Studia zagraniczne zaważyły na zainteresowaniach i umysłowości przyszłych polskich naukowców, ponieważ wszyscy założyciele polskiej szkoły matematycznej, których zainteresowania koncentrowały się na teorii zbiorów i jej zastosowaniu przede wszystkim w topologii, po pierwszej wojnie studiowali za granicą: Stefan Mazurkiewicz, Hugo Steinhaus i Sierpiński – w Getyndze, Zygmunt Janiszewski w Paryżu, Kazimierz Kuratowski w Anglii. W latach powojennych można już było mówić o silnym warszawskim ośrodku naukowym, w którym zajmowano się teorią mnogości⁵ i topologią⁶, zaś stu-

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 85.

⁵ Teoria mnogości jest to inaczej teoria zbiorów.

⁶ Topologia to gałąź matematyki badająca, jakie własności figur nie zmieniają się różnych typach przekształceń (rozciąganie, wyginanie, ściskanie, skręcanie danej figury).

denci, a potem naukowcy (Stanisław Saks, Alfred Tarski) osiągnęli liczące się wyniki naukowe w świecie.

Prawdziwy rozkwit matematyki polskiej rozpoczął się w chwili, gdy w połowie lat dwudziestych we Lwowie doszło do rozwoju myśli matematycznej. Matematycy krakowscy (podobnie jak warszawscy) ograniczyli się do poszerzania analizy funkcjonalnej, gałęzi nauki matematycznej, która dzięki pracom Hugona Steinhausa, Władysława Orlicza, Stefana Banacha, Stanisława Mazura, Juliusza Schaudera i ich uczniom, połączyła problematykę analizy funkcjonalnej – stała się centralną dyscypliną nowoczesnej matematyki. Teoria, którą stworzył Banach, oparta była na metodzie połączenia metody algebraicznej z topologiczno-geometryczną.

Osobliwością krakowskiej szkoły matematycznej było życie kawiarniane, które w Galicji odgrywało inspirującą intelektualnie rolę (kabaret „Zielony Balonik”). Matematyczne spotkania odbywały się we Lwowie w kawiarni „Roma” i „Kawiarni Szkockiej”, gdzie wielogodzinne dyskusje wytwarzały atmosferę wspólnoty myślowej⁷. W okresie międzywojennym Warszawa była uważana za jeden z najważniejszych ośrodków badań matematyczno-logicznych w świecie⁸. Po drugiej wojnie światowej nie przestali pracować logicy warszawscy, którzy przeżyli wojnę, zajmując się głównie teorią modeli i podstawami teorii mnogości.

W dorobku szkoły warszawskiej były uwzględnione wszystkie ważne działy logiki matematycznej poza powstałą w latach trzydziestych teorią rekursji; niewiele też prac dotyczyło rachunku kwantyfikatorów. Ale – wyjaśnia Jan Woleński – system Leśniewskiego może być traktowany jako wersja rachunku predykatów⁹. Ogólna teoria systemów dedukcyjnych Tarskiego stosuje

⁷ Rezultaty dyskusji matematycznych zapisywane były chemicznym ołówkiem na marmurowych blatach, by następnego dnia, już „na trzeźwo” odcyfrowywać „gryzmoły” i porządkować zapisy w logiczną całość. Pewnej jesieni – jak głosi wieść – dyskusja przeciągnęła się do następnego dnia, a jej rezultatem był dowód ważnego twierdzenia z teorii przestrzeni Stefana Banacha zapisany na blacie marmurowego stolika. Ale nieświadoma rangi zapisów sprzątaczką zmyła przy porannym sprzątaniu starannie blat, a uczestnikom nie udało się już odtworzyć rozumowania.

Żona S. Banacha po tej historii zakupiła gruby zeszyt w twardych okładkach i w ciągu kilku lat powstała z tego kajetu *Księga Szkocka* zawierająca zbiór problemów, jakie matematycy krakowscy stawiali sobie i światu do rozwiązania. Każdy z uczestników – który stawiał problem – fundował nagrodę dla odkrywcy rozwiązania a nagrody były różne: mała kawa, butelka wina lub żywa gęś. *Księga Szkocka* szczęśliwie przetrwała wojnę, dziś znajduje się w Instytucie Matematycznym PAN. Zob. M. Szurek, *Polska szkoła matematyczna*, „Młody Technik”, nr 11, s. 27-33.

⁸ Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, dz. cyt., s. 85-86.

⁹ Tamże.

się także do rachunku kwantyfikatorów, a jego teoria prawdy jest skonstruowana dla teorii sformalizowanych opartych o rachunek predykatów, niekoniecznie pierwszego rzędu. Nie budowano w szkole warszawskiej systemów tego rachunku, ponieważ specjalnością logiczną znad Wisły był wspomniany wcześniej rachunek zdań, który znał dobrze również Emil Post mieszkający w Nowym Yorku. Systematyzacji wyników badawczych, sprecyzowania używanych pojęć dokonał jednak w 1930 roku Alfred Tarski.

Emil Post w roku 1921 podał – jako pierwszy z badaczy – dowód niesprzeczności rachunku zdań¹⁰. W pracy doktorskiej pisanej na Columbia University udowodnił Post, że rachunek zdań z *Principia Mathematica* jest zupełny, to znaczy, że w systemie złożonych aksjomatów podanych w *Principiach...* oraz reguł podstawiania i *modus ponens* wszystkie tautologie są twierdzeniami. Na studiach podoktoranckich, podczas pobytu w Princeton University, Emil Post był bardzo bliski odkrycia, że system przedstawiony przez Russela i Whiteheada w *Principia Mathematica* jest niezupełny, co zostało udowodnione przez Kurta Gödla w 1931 roku.

Post – niezależnie jednak od L. Wittgensteina i Ch. Peirce'a – wymyślił i wykorzystywał tabele prawdziwościowe. Ale najbardziej znany jest w świecie ze swoich osiągnięć w teorii rekursji¹¹. Emil Post wprowadził do badań wyniki swoich prac, gdzie mamy logiki inne niż dwuwartościowe, o jakich pisał Łukasiewicz¹². Wyniki badań Posta w zakresie logik wielowartościowych zostały opublikowane w 1921 roku, a więc rok później niż prace Łukasiewicza. Ale Post jest pionierem logik wielowartościowych, a wielowartościowymi systemami rachunku zdań zajął się w latach trzydziestych¹³.

¹⁰ Jan Woleński pisze, że J. Łukasiewicz opracował metodę niezależnie od E. Posta, Zob. J. Woleński, dz. cyt., s. 110.

¹¹ Otóż w przypadku dowodu niesprzeczności wystarczyło stosować matryce dwuwartościowe, a dowód polegał na tym, że aksjomaty rachunku zdań mają zawsze wartość 1; własność ta jest dziedziczna ze względu na reguły, czyli posiadają ją wszystkie twierdzenia, a w związku z tym wśród twierdzeń nie może się znaleźć żadne wyrażenie przybierające wartość 0; w szczególności nie istnieją dwa wyrażenia x i Nx , które zarazem są twierdzeniami rachunku zdań. Oryginalne metody dowodu twierdzenia Posta o pełności – wówczas mówiono o zupełności rachunku zdań, obecnie używa się nazw „pełność” lub „Post – zupełność”. Twierdzenie to głosi, że każde wyrażenie sensowne rachunku zdań jest bądź tezą, bądź też dołączony do zbioru tez powoduje sprzeczność systemu a sprzeczność ta kończy dowód twierdzenia Posta. Dla dowodu twierdzeń Posta wystarczy wykazać – pisze Jan Woleński – że nie istnieją wyrażenia niezależne. J. Woleński, dz. cyt., s.114.

¹² Łukasiewicz proponował, aby wielowartościowe systemy rachunku zdań stały się podstawą badań w arytmetyce i teorii mnogości. Prekursorów Posta i Łukasiewicza widzi Woleński w badaczach takich jak: Ch. Perce, H. Mc Coll, M. Wasilew, T. Kotarbiński, tamże, s. 122.

¹³ K. Gödel w roku 1932 podał topologiczną interpretację logiki intuicjonistycznej oraz twierdzenie, że klasyczny rachunek zdań jest jedynym niesprzecznym i zupełnym rozszerzeniem

2.

Rodzice Emila Leona Posta – Arnold i Pearl – w maju 1904 roku opuszczając Augustów pragnęli zapewnić dzieciom lepszy los w Ameryce, życie lepsze niż mieć mogli w Polsce. Emil Leon miał siedem lat, kiedy opuszczał Polskę i nikt nie mógł wiedzieć, że kraj nasz opuszcza geniusz naukowy, który będzie później, po latach z sentymentem przyznawał się do duchowego rodowodu z matematyczną szkołą polską. Dzięki pracom naukowym i zainteresowaniom badawczym profesora Martina Davisa z Columbia University w Nowym Jorku, mamy jeden – jak dotąd – pełny esej biograficzno-intelektualny przedstawiający życie i twórczość naukową Emila L. Posta¹⁴ oraz kilka drobniejszych przyczynkarskich odwołań odnoszących się do ustaleń przedstawionych przez Davisa w książce *Solvability, Provability, Definability*, które rysują portret uczonego.

Post ukończył w 1917 roku szkołę średnią, bezpłatną Townsend Harris High School, przeznaczoną dla najzdolniejszych uczniów, której siedziba znajdowała się przy tym samym kampusie City College, przy którym uczony miał spędzić większość swego życia. Tam uzyskał licencjat w dziedzinie nauk ścisłych i tytuł „Bachelor of Science”. W roku 1920 obronił doktorat na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Post nie był ortodoksyjnym Żydem i pomimo że regularnie uczęszczał do synagogi, podobnie jak wielu innych Żydów, sam definiował wyznawany judaizm i nie przestrzegał szczegółowych, rygorystycznych zasad przewidzianych przez religię. W 1929 roku ożenił się z Gertrudą Singer, a kilka lat później urodziła się im się córka – Fhyllis Post Goldman.

Życie Posta było nieustanną walką z przeciwnościami losu. Jako mały chłopiec w wypadku stracił jedną rękę. Choć w życiu dobrze radził sobie bez ręki, to w swoich pracach naukowych czy naukowej drodze pokonywać musiał o wiele poważniejsze przeszkody. Przez całe życie zmagał się z wyniszczającą jego umysł psychozą maniakalno-depresyjną, w czasach kiedy nie było na tę chorobę żadnego leku. Na życie zarabiał głównie jako nauczyciel w szkołach średnich, ponieważ po doktoracie do 1935 roku nie udało mu się znaleźć posady wykładowcy akademickiego. W City College pracował w warunkach, które dziś większość z nas uznawałaby za niedopuszczalne. Standardowa, wymagana liczba zajęć lekcyjnych wynosiła wówczas osiemnaście godzin tygodniowo. Nie istniały oddzielne pokoje dla wykładowców; jedno duże pomieszczenie z ogromnym stołem stojącym pośrodku wystarczało wszystkim pracującym. Emil Post badania naukowe prowadził we własnym maleńkim mieszkaniu, siedząc przy biurku w salonie, podczas gdy jego mała córka musiała zacho-

rachunku zdań. Tamże.

¹⁴ M. Davis, *Emil L. Post. His Life and Work*, w: M. Davis, *Solvability, Provability, Definability: De Collected Works of Emil L. Post*, dz. cyt.

wywać się cicho. Nie korzystał z pomocy asystentów, a na uczelni sam pisał na maszynie listy polecające dla studentów czy do kolegów.

Córka Posta, Fhyllis Goldman, wielokrotnie podkreślała rolę, jaką odegrała jej matka w osiągnięciach naukowych ojca. Wspominała między innymi:

Mój ojciec był geniuszem; moja matka była świętą /.../. Oprócz listów polecających przepisywała na maszynie także jego rękopisy i korespondencję./.../ To ona zajmowała się sprawami finansowymi. /.../ W życiu codziennym była buforem, co pozwalało ojcu na poświęcenie uwagi matematyce i różnorodnym zainteresowaniom związanym z aktualnymi wydarzeniami na świecie. Czy bez niej udało by mu się osiągnąć tak wiele? Według mnie, w każdym razie byłoby to niemożliwe¹⁵.

Badania Posta, jak zaznaczyliśmy, zarówno w zakresie logiki, jak i matematyki wyprzedzały epokę, wyłamując się z głównego nurtu, którym podążała nauka w Stanach Zjednoczonych. Nawracające ataki manii często powodowały konieczność hospitalizacji. Zarówno rodzina, jak i lekarze Posta uznali terapię elektrowstrząsami za najskuteczniejszą metodę leczenia. Emil Post zmarł nagle na atak serca w szpitalu psychiatrycznym 21 kwietnia 1954 roku.

3.

Mimo że Posta pamięta się w historii nauki głównie dzięki jego osiągnięciom w dziedzinie logiki, pierwsze kroki jako naukowiec stawiał on w analizie matematycznej. Przypomnijmy, że na studiach pierwszego stopnia Post zajmował się problemem, jak powinniśmy rozumieć operator różniczkowy D_n , gdy n nie jest liczbą całkowitą¹⁶. Praca naukowa powstała w wyniku tych badań przedstawiona została Amerykańskiemu Towarzystwu Matematycznemu w 1923 roku, ale opublikowano ją dopiero w 1930 roku. W dysertacji tej Post zawarł istotne spostrzeżenia odnośnie odwrócenia transformaty Laplace'a, które stały się znane jako „Post-Widder inversion formula” (formuła inwersji Posta i Widdera). Na studiach magisterskich Post opublikował również krótką pracę na temat równania funkcyjnego funkcji *gamma*. Należy zauważyć, że w latach 1917 – 1920, gdy Post odbywał studia magisterskie na Uniwersytecie Columbia, trzynomowe dzieło Alfreda N. Whiteheada i Bertranda Russela *Principia Mathematica*, które zdawało się dowodzić, że matematykę można rozpatrywać w świetle różnych dziedzin logiki, ciągle stanowiło fascynującą w nauce nowość. Post miał okazję uczestniczyć w prowadzonym przez Cassiusa Kaysera seminarium poświęconym tej publikacji. I kolejną pozycją, która

¹⁵ M. Davis, dz. cyt., s. XII.

¹⁶ Informacje, jak podaje M. Davis, o tym, że większość obserwacji na temat operatora różniczkowego poczynił Post na początku nauki pochodzą od kolegi Posta ze studiów, późniejszego współpracownika – B. P. Gilla.

wpłynęła na naukową pracę Posta, było wydanie książki Clarena I. Lewisa *A Survey of Symbolic Logic*¹⁷, gdzie autor zauważał, że systemy logiczne zajmują się wyłącznie skończonymi ciągami symboli, niezależnie od tego, jak wiele rzeczy można wyrazić za ich pomocą.

Praca doktorska: *Introduction to a General Theory of Propositional Functions* wyraźnie zasadza się na tych dwóch publikacjach. Post stawia problem następująco: jeżeli *Principia...* możemy uznać za system skończonej manipulacji symbolami („finitary manipulation of symbols”), to dlaczego nie mielibyśmy ich badać zwykłymi metodami matematycznymi? W doktoracie Posta wyróżnia Davis trzy nowe koncepcje dotyczące tych rozważań. Post wyodrębnił tę część dzieła Whiteheada i Russela, którą dziś nazywamy rachunkiem zdań, wprowadził metodę tabel prawdziwościowych oraz wykazał, że w odniesieniu do niej aksjomaty podawane przez dwóch wybitnych naukowców można uznać za skończone („complete”) i stałe („consistent”).

Post w swoich badaniach podkreślał, że metoda tabel prawdziwościowych dostarcza rozwiązania problemu decyzyjnego w rachunku zdań. Post nazwał go „problemem skończoności”. Metoda tabel prawdziwościowych powstała z uogólnienia dwóch wartości logicznych do dowolnej skończonej liczby wartości logicznych¹⁸. Kolejną, bardziej niezwykłą obserwacją zawartą w doktoracie Posta było odkrycie i opracowanie ogólnych podstaw dla systemów logicznych postrzeganych jako system wnioskowania przez skończone manipulacje symbolami¹⁹. Praca doktorska Posta zawiera również wyniki jego badań nad zbiorami dwuwartościowych funkcji prawdy („two-valued truth functions”).

Dokonując tu w wielkim skrócie prezentacji oryginalnej twórczości naukowej Emila L. Posta, należy zwrócić uwagę na to, jak Post przewidział odkrycia Churcha i Gödla. Za osiągnięcia przedstawione w doktoracie na Uniwersytecie w Princeton przyznano Postowi prestiżowe podoktoranckie stypendium naukowo-badawcze, które pozwoliło mu na dalszą pracę. Post udowodnił ekwiwalencję formy kanonicznej A z pozornie słabszą formą B oraz z bardzo ogólną formą C. To właśnie ta ostatnia weszła do historii badań jako „Post production systems” – systemy produkcyjne Posta²⁰. W Princeton

¹⁷ University of Kalifornia, Berkeley 1918.

¹⁸ Problem logiki wielowartościowej został szeroko opisany w literaturze przedmiotu, podobnie jak „algebra Posta”, której założenia przewijają się ciągle na kartach jego pracy doktorskiej.

¹⁹ Według Posta, tego typu systemy otrzymuje się dzięki „uogólnieniu przez postulowanie”. Później Post twierdził, że przynależą one do „formy kanonicznej A”. Dziś przyjmujemy, że ciągi powstałe w takim systemie są po prostu dowolnymi rekurencyjnie przeliczalnymi zbiorami („recursively enumerable sets”) ciągów opartych na skończonym alfabecie. Zob. M. Davis, dz. cyt., s. XIII.

²⁰ Martin Davis przywołuje dowód matematyczny „A canonical production...” i historię

Post dowiódł, że *Principia*... można sprowadzić do jednej z jego form kanonicznych i stwierdził, że każdy zbiór w ten sposób wygenerowany musi być normalny²¹. Udało mu się przewidzieć to, co w dziesięć lat później zaproponowali w nauce Gödel, Church i Turing. Post zdawał sobie sprawę, jak zaznacza Davis, że jego opracowania są fragmentaryczne. Wiedział, że bez kompletnej analizy zrozumienie wyników, które uzyskał, będzie niemożliwe, dlatego ze zrozumiałym żalem powitał odkrycia Gödla i jego prace zawierające wyniki, które sam dawno temu przewidział.

Ale nie ulega wątpliwości – jak zaznacza Davis – że Post żywił niekłamany podziw dla sposobu, w jaki Gödel „przekopał się” przez gąszcz matematycznych trudności, aby stworzyć czysty i całkowicie spójny dowód twierdzenia o niezupełności („incompleteness thorem”). Na pocztówce z 1938 roku adresowanej do Gödla możemy przeczytać:

Obawiam się, że potraktowałem pana niesprawiedliwie podczas naszego pierwszego, mam nadzieję nieostatniego, spotkania, ale przez piętnaście lat towarzyszyła mi myśl o tym, że kiedyś zadziwię cały matematyczny świat moim niekonwencjonalnym myśleniem, a zobaczywszy człowieka, który pozbawił mnie tych marzeń, niestety, dałem się ponieść emocjom. Skoro wydawał się Pan zainteresowany, w jaki sposób doszedłem do moich wniosków, proszę poprosić Churcha o pokazanie Panu długiego listu, który do niego napisałem na ten temat. A jeśli chodzi o jakiegokolwiek roszczenia, które mógłbym zgłaszać, najlepiej będzie, jeśli powiem, że udowodniłbym twierdzenie Gödla w 1921 roku, gdybym oczywiście był Gödlem²².

W liście do Gödla, datowanym na 30 października 1938 roku, Post porównuje własne antycypacje z dokonaniem kolegi, mówiąc: „wszakże to nie przewidywanie, ale dowody na prawdziwość danego twierdzenia czynią człowieka wielkim”²³.

Po tym, jak w 1935 roku Church ogłosił problem nierozstrzygalności w elementarnej teorii liczb, Post nie mógł również rościć sobie pretensji do twierdzenia, że nie istnieje skończona metoda. Czekał zbyt długo z wynikami: sukces naukowy zdołał go dogonić i prześcignąć. Jednakże Post wcale nie zamierzał z boku przypatrywać się nowym rozwiązaniom, którym początek dać musiały osiągnięcia Gödla i Churcha. Post zaproponował w nowopowstałym pierwszym wydaniu „*Jurnal of Scietific Logic*” w roku 1936 takie sformułowa-

wdrażania opracowanych technik postępowania z systemami produkcyjnymi Posta. Zob. M. Davis, dz. cyt., s. XV-XVI.

²¹ Dziś przyjmuje się w badaniach, że wniosek ten pokrywa się z tezą Churcha, czasami nazywany jet tezą Posta.

²² M. Davis, dz. cyt., s. XVII.

²³ Tamże.

nie zagadnienia obliczalności („computability”), które w zasadzie nie różniło się od tego, opracowanego mniej więcej w tym samym czasie w Anglii przez Alana Turinga²⁴. Jednak – jak zauważa Davis – istnieje między naukowcami interesująca różnica: Turing sformułował swoją teorię w odniesieniu do idealnej maszyny liczącej, natomiast Post zdołał wyobrazić sobie coś, co dziś nazwalibyśmy programem komputerowym, to jest listę instrukcji napisanych w sztywno zdefiniowanym języku formalnym.

4.

W artykule naukowym *Absolutely Unsolvable Problems and Relatively Undecidable Propositions: Account of an Anticipation* Emil Post starał się wyjaśnić, jak naprawdę było z jego „antycypacją” twierdzeń Gödla, Churcha i Turinga. Ale jego artykuł ukazał się trzydzieści lat później, został opublikowany dopiero w 1965 roku w antologii *The Undecidable*²⁵, choć już w 1941 roku Post zaproponował jego wydanie. Pisał do redaktora „American Journal of Mathematics” Hermana Weyla:

Drogi Profesorze Weil!

Nie ukrywam, że decyzja o przedłożeniu do publikacji załączonego artykułu *Absolutely Unsolvable Problems and Relatively Undecidable Propositions, Account of an Anticipation (Absolutnie nierozstrzygalne problemy i względnie niezdecydowane twierdzenia, relacja z antycypacji)* do publikacji a A/M przepełnia mnie pewnym niepokojem, a jego źródło powinno być po części widoczne już w samym tytule. Natomiast już we wstępie do artykułu tłumaczę, dlaczego staram się o publikację tak późno. Jeśli chodzi o powody, które przez dwadzieścia lat powstrzymywały mnie od ogłoszenia badań, jakie wtedy prowadziłem, pragnę wyjaśnić, że *Introduction to a General Theory of Propositional Functions* przyjęto by do druku jedynie pod warunkiem, że skróciłbym mój wywód o jedną trzecią, a „Annals of Mathematics” zwrócił mi *The Two-Valued Iterative System of Mathematical Logic*, gdy moja praca nad tymi zagadnieniami zbliżała się do punktu kulminacyjnego, wraz z mało konkretnymi uwagami recenzenta oraz bez jakiegokolwiek decyzji ze strony redaktora. Tak więc uznałem starania o publikację Części I niniejszego artykułu za skazane na niepowodzenie, a bez tej części ogłoszenia wtedy rewolucyjnej Części II byłoby niczym, tylko czczą paplaniną. Niestety, zdrowie nie pozwoliło mi na przeprowadzenie pełnego dowodu, co z kolei ciągle przesuwano na późniejszą datę ewentualnej publikacji. Zdaję sobie sprawę, że dzisiaj niniejsza praca nie może już mieć tak doniosłego znaczenia, jakie przypadłoby jej w udziale dwadzieścia lat temu, jednak, jak nadmieniam we wstępie, mogłaby jeszcze wywrzeć wtórny wpływ, co usprawiedliwiłoby jej wydanie. Tak czy inaczej, mam nadzieję, że poświęci Pan jej swoją uwagę.²⁶

²⁴ Turing pracował, nie wiedząc o badaniach Churcha; Post znajdował się w odwrotnej sytuacji.

²⁵ M. Davis, *The Undecidable*, New York 1965.

²⁶ M. Davis, dz. cyt., s. XVIII-XIX.

W liście z 2 marca 1942 roku Weil odmawia publikacji artykułu w zmienionym kształcie. Czytamy:

Nie wątpię, że dwadzieścia lat temu Pana praca nie została doceniona. Z pewnością stało się tak po części ze względu na jej rewolucyjny charakter. Jednak nie da się cofnąć czasu, a Gödel, Church i inni zdążyli już zaprezentować swoje osiągnięcia. „American Journal” to nie miejsce dla historycznych rozważań; /.../ (Być może pocieszy Pana fakt, że większość czołowych logików, przynajmniej w tym kraju, zdaje sobie sprawę, jakkolwiek ogólnie, z Pana wkładu w tę dziedzinę).²⁷

Emil Post w końcu zdecydował się na publikację tego artykułu w znacznie okrojonej wersji, ale wydaniu towarzyszył długi przypis mówiący o historii jego badań. Martin Davis w swym eseju przywołuje niemal w całości dowód Posta na „Polyadic groups” (grupy poliadyczne)²⁸.

5.

W 1943 roku Amerykańskie Towarzystwo Matematyczne poprosiło Posta o wystąpienie, które później opublikowano jako *Recursively Unsolvble Sets of Positive Integers and Their Decision Problems* i które stało się najprawdopodobniej najbardziej wpływowym dziełem naukowym badacza. W tej publikacji po raz pierwszy teoria rekurencyjnej nierozstrzygalności pojawia się w nauce jako autonomiczna dziedzina matematyki, która „odarta z formalizacji” docenia działania intuicyjne – łatwe do przeprowadzenia dla matematyków – choć mogą oni być laikami w kwestii logiki matematycznej. Dowody przedstawione przez Posta odznaczały się intuicyjną formą, chociaż badacz nie omieszkął nadmienić, że bez „nieprzystępnych, różnorodnych i obcych formalizacji” cały wywód straciłby moc przekonywania.

Post podkreślał również, że w swojej pracy niezmiennie nalega na przedstawianie „formalnych dowodów” większości twierdzeń przedstawianych na papierze. Z drugiej jednak strony Post utrzymywał, że „/.../ jeśli chodzi o prawdziwą matematykę, to musi ona kłamać w kwestii własnego nieformalnego rozwoju, bowiem zawsze *dowód* nieformalny poprzedza formalny, którego opracowanie po otrzymaniu tego pierwszego staje się tylko rutynowym obowiązkiem”²⁹. Jasno widać, że w tym przypadku Post bez wątpienia zamierzał przedstawić formalne dowody, ale dostrzegając, że choć są one kompletne, to wymagają jeszcze usystematyzowania i skrócenia przed drukiem.

Nieformalny model wyvodu Posta przedstawiony w omawianym artykule stał się praktycznie normą w teorii rekurencyjności, chociaż trudno powie-

²⁷ Tamże, s. XIX.

²⁸ Tamże, s. XX.

²⁹ Tamże.

dzieć, czy sam autor cieszyłby się z takiego obrotu sprawy. Davis przywołuje ów dowód matematyczny, zauważając między innymi, że w artykule tym Post twierdzi na przykład, że dziesiąty problem Gilberta aż sam się prosi o nierozstrzygalny dowód³⁰. Problem odpowiedniości Posta („Post correspondence problem”) został ogłoszony w artykule *A Variant of a Recursively Unsolvable Problem*, gdzie Post zdefiniował go jako nierozstrzygalny i przedstawił odpowiedni dowód rozpoczynający się od nierozstrzygalności problemu decyzyjnego dla normalnych systemów. Problem odpowiedniości Posta miał za zadanie dostarczenie algorytmu, który umożliwiłby rozstrzygnięcie, czy dany „correspondence system” posiada rozwiązanie. Badacz wykazał, że taki algorytm nie istnieje. Nierozstrzygalność problemu odpowiedniości Posta okazała się brakującym ogniwem pozwalającym na uzyskanie wyników nierozstrzygalności w teorii języków formalnych – stąd też późniejsi badacze często się do niego odwołują³¹.

6.

Martin Davis przypomina rok 1947, kiedy odbywał razem z kolegą Johnem Stachelem kurs logiki matematycznej pod kierunkiem Posta w City College i przywołuje w pamięci seminarium, na którym mieli wraz z wykładowcą omawiać twierdzenie o dedukcji w rachunku zdań. Post był pełen entuzjazmu z powodu swoich nowych badań nad stopniami nierozstrzygalności. Ale okazało się, że nadmierne podekscytowanie to powracająca choroba i Post ciągle nie mógł przeprowadzić konkretnych dowodów formalnych. Zdecydował się wysłać swoje opracowanie Kleene’owi, sugerując jednocześnie, że student ten mógłby pomóc doprowadzić pracę tę do końca, używając środków formalnych opracowanych przez samego Kleene’a i stać się dzięki temu współautorem. Kleene zdecydował się sam zająć tym zagadnieniem, dzięki czemu rozważania Posta zyskały na znaczeniu w świecie matematycznym. Tak więc dorobek naukowy Emila Posta znacząco przyczynił się do rozwoju teorii rekurencyjności, ale on sam zawsze podkreślał³² znaczenie „absolutnego i fundamentalnego” charakteru zagadnienia rozstrzygalności rekurencyjnej i – jak i inni matematycy – żywił nadzieję, że uda im się znaleźć kolejne, fundamentalne i absolutne zagadnienia leżące u podstaw matematyki.

Post uważał, że – oprócz „rozwiązywalności” i „rozstrzygalności” – trzecim zagadnieniem wymagającym „absolutnego” objaśnienia w matematyce jest ogólnie pojęta „d e f i n i o w a l n o ś ć”. Ale na rok przed śmiercią myślenie

³⁰ A stwierdzenie to – jak czytamy – wywarło ogromny wpływ na pracę naukową Martina Davisa.

³¹ Por. tamże, s. XXII-XXIII.

³² Dowód Kleene’a w: M. Davis, dz. cyt., s. XXIII-XXIV.

jego zaczęło biec innym torem. Post zajął się warunkiem niezbędnym („necessary condition”) d e f i n i o w a l n o ś c i, co pozwoliło mu stwierdzić, że próby wyjaśnienia „provability” przed wyjaśnieniem „definiowalności” były błędem. Okazało się bowiem, że warunek niezbędny Posta nie był nowością, bo w 1946 roku w podobnej formie przedstawił go Gödel na konferencji w Princeton. Obecnie zagadnienie to jest znane pod nazwą „hereditary ordinal definability” i na nowo odkryli je w latach sześćdziesiątych: John Myhill i Dana Scott.

Post zaprezentował swoje pomysły badawcze Amerykańskiemu Towarzystwu Matematycznemu w dwóch krótkich streszczeniach. Ale żadna z prac naukowych Posta na temat „provability” i „definiowalności” nie została opublikowana, więc do dyspozycji potomnych zostały jego robocze notatki zebrane w zeszytach, które dziś znajdują się w bibliotece Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego w Filadelfii.

7.

W latach trzydziestych i czterdziestych, kiedy Post był wykładowcą w City College w Nowym Yorku, studiował tam też Martin Davis z całkiem pokaźną – jak przypomina – grupą młodych i utalentowanych matematyków, z których większość pozostała do dziś w tym zawodzie, pracując na przeróżnych uczelniach. Obecnie, kiedy dawni koledzy spotykają się ze sobą, najczęściej wspominają niezapomniane zajęcia Emila Posta i wpływ, który na uczniów wywierał ów niesamowity nauczyciel matematyki. Seminarium Posta nieodmiennie towarzyszyło intelektualne napięcie. Rozpoczynały się one od zgłaszania i referowania przez studentów różnych problemów i dowodów matematycznych twierdzeń, jakie były wyznaczone tego dnia do omawiania. Kolejność poszczególnych zagadnień wydawała się przypadkowa. Dowody studenci zapisywali na tablicy bez pomocy podręcznika i bez korzystania z notatek. Biada temu, kto się nie przygotował, ponieważ taki delikwent (rzadziej delikwentka) musiał stanąć twarzą w twarz z Postem, który wyglądał raczej na smutnego niż rozgniewanego i za karę kazał referować własną pracę badawczą. Potem Post wyjmował fiszki i wyjaśniał – jak mówią dawni uczniowie, a teraz profesorowie – przeróżne wspaniałe problemy matematyczne.

Zajęcia można było uznać za zwieńczone sukcesem, jeśli wykładowcy udało się dobrnąć do końca ostatniej fiszki, zanim rozległ się dźwięk dzwonka. Post nie zachęcał do zadawania pytań, nie było na to czasu. Ale co okazało się zaskakująco inspirujące młodzież: mało elastyczne metody nauczania niejednokrotnie okazywały się bardziej skuteczne w przekazywaniu wiedzy, przez co Post jako wykładowca cieszył się powodzeniem i uznaniem wśród studentów. Trzeba powiedzieć, że w City College było wielu innych, znanych profesorów

matematyki, którzy potrafili inspirować, ale żaden z nich nie zdołał osiągnąć tak wspaniałych rezultatów, zarówno wśród słabych, jak i utalentowanych młodych ludzi. I chociaż nie zachęcał otwarcie do stawiania pytań – takie odnosili wrażenie słuchacze – to odpowiedź na pytania, które chcieliby zadać, znajdowały się w fiszkach Posta.

Nauczyciel matematyki był przewrażliwiony (można by rzec, że „miał bzika”) na punkcie staranności i precyzji w dyskursie matematycznym. Ważną rzeczą, jaką dodatkowo wynosiło się z zajęć, było zwracanie uwagi na odstępstwa od tego matematycznego rygoru obecne w podręcznikach, których używano w szkole. W książce E. J. Townsenda na temat „real variable theory” błędy były na tyle wszechobecne, że Post przygotował i rozdał studentom własną wyczerpującą listę poprawek. Nauczyło to studentów skromności, a w przyszłości żaden uczeń Posta – jak pisał Davis³³ – nie ośmielił się nigdy zakładać, że jakieś twierdzenie czy dowód jest prawdziwy tylko dlatego, że wydrukowano go w książce.

Pochylając się nad naukowym dziedzictwem i badaniami Emila L. Posta, należy stwierdzić, że stworzył on podwaliny całkiem nowych zagadnień matematycznych. Badania Posta (i innych XX-wiecznych matematyków) wpłynęły na to, że przestano postrzegać logikę matematyczną jako dziedzinę zajmującą się tworzeniem systemów formalnych, wewnątrz których argumenty matematyczne można było przedstawiać w czysto symbolicznej formie, a przyjęto w badaniach, że logika matematyczna bada systemy formalne i ich możliwości przy użyciu zwykłych metod matematycznych.

Nowe zagadnienia matematyczne, jakie zainteresowały Posta to:

- logika wielowartościowa i „algebra Posta” („Post algebra”);
- teoria o stopniach nierozstrzygalności, a w szczególności o stopniach rekurencyjnie przeliczalnych;
- badania nad różnymi rodzajami redukcji rekurencyjnej („recursive reducibility”);
- wpływ nierozstrzygalności na algebrę kombinatoryczną („combinatorial algebra”).

*

Na temat oddziaływania Posta na rozwój informatyki niewiele napisano prac, a jest to dziedzina zainteresowań tym bardziej niezwykła, jeśli weźmiemy pod uwagę brak zainteresowań Posta maszynami liczącymi³⁴.

³³ Tamże, s. XXVI.

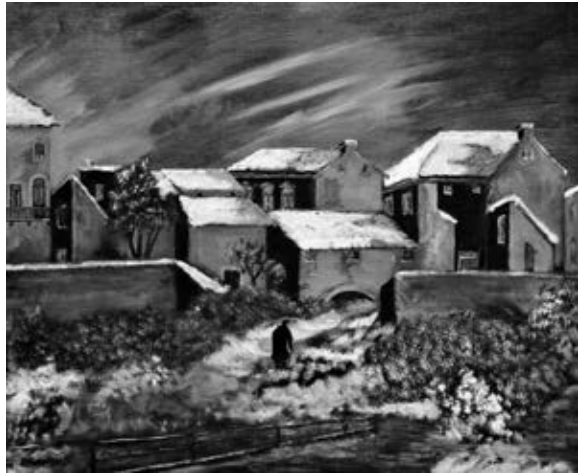
³⁴ Zob. M. Davis, *Emil Post s Contributions to Komputer Science*, Washington 1989.

Dziedzictwo uczonego znacznie wykracza poza jego prace naukowe, ponieważ stał się Emil Leon Post wzorem do naśladowania zarówno ze względu na sposób, w jaki pokonywał wyniszczającą go chorobę umysłową, jak też dzięki wyróżniającej go postawie badawczej oraz poświęceniu się nauce i swoim studentom.



Emil Leon Post





V

ŻYDOWSKOŚĆ, WSCHÓD, LITERATURA
- ZAPISY



Grzegorz Kowalski
(Białystok)

CHERUBINY. O ZWYKŁYCH ŻYDACH U SŁOWACKIEGO (ZŁOTA CZASZKA – KSIĄDZ MAREK)

*Bo ci powiadam, że są jakieś czary
Dziwne – w modlitwach nawet obcej wiary;*
[XIII cz. 2, 99]¹

*Wieki wryły im na twarzach
Bolesny grymas cierpienia,
Bo noszą w duszy wspomnienia
O murach Jerozolimy,
O jakimś czarnym pogrzebie,
O rykach na cmentarzach...
...Jakaś szatańska Msza,
Jakieś ukryte zbrodnie
(...pod oknami... w piątki... przechodnie...
Goje... zajrzą do okien... Sza! Sza-a-a!)*
[Julian Tuwim, *Żydzi*]²

(Stereo)typowi Żydzi?

Żydów w dramatach i twórczości Słowackiego można spotkać dość rzadko, toteż nie pisano na ich temat ani zbyt często, ani zbyt wiele³. Przedmio-

¹ J. Słowacki, *Rozmowa z matką Makryną*. Wszystkie cytaty z dzieł Juliusza Słowackiego podaję za wydaniem krytycznym: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, oprac. J. Kleiner, Wrocław 1952–1975. Cyfry w nawiasach kwadratowych oznaczają kolejno: rzymska – tom, arabska – numer strony. Wszelkie podkreślenia w cytowanych tekstach Słowackiego oraz innych autorów, pochodzą ode mnie, chyba że zaznaczam w nawiasie, że jest inaczej – G.K.

² J. Tuwim, *Żydzi*, cyt. za: tegoż, *Wiersze 1*, opr. A. Kowalczykowa, wstęp R. Matuszewski, kalendarium J. Stradecki, Warszawa 1986, s. 247.

³ Zob. między innymi teksty: A. Ginz, *Żydostwo w twórczości Słowackiego*, „Almanach Żydowski” Lwów 1910; M. Ingłot, *Żydowskie kreacje Juliusza Słowackiego*, w: tegoż, *Postać Żyda w literaturze polskiej lat 1822–1864*, Wrocław 1999; A. Fabianowski, *Żydzi w dramaturgii Juliusza Słowackiego*, w: *Żydzi w lustrze dramatu, teatru i krytyki teatralnej*, pod red. E. Udalskiej, przy współpracy A. Tytkowskiej; M. Piwińska, *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Ksiądz Marek*, oprac. M. Piwińska, Wrocław 1991, s. LXXIII–LXXXIII.

tem namysłu najczęściej stawała się Judyta z *Księdza Marka* i statystyka w tym wypadku poświadcza fakt ewidentny: ta niesamowita postać jest z pewnością najciekawszą, stawiającą także przed czytelnikami najwięcej pytań kreacją „żydowską” w twórczości autora *Balladyny*⁴. Ponadto: pozostaje ona jedyną z nich, o której można powiedzieć, że to postać pierwszego planu, protagonistka.

Pozostali bohaterowie-Żydzi, zasługujący na miano drugoplanowych – resztę tę stanowią postaci raczej epizodyczne lub zbiorowość jako taka – to Rabin z *Księdza Marka* (1843), ojciec Judyty oraz, uznawany za jego prototyp⁵, Jankiel z fragmentu nieukończony *Złotej czaszki* (1842). Postaci te, w przeciwieństwie do Judyty, uznawanej powszechnie za postać figuralną, symboliczną⁶, w literaturze fachowej zostały określone jako typowe, to znaczy: wcielające pewien typ, utrzymane w konwencji typu, a nie figury – jak Judyta⁷. Bardziej przywiązane do własnej, żydowskiej tradycji i bardziej – czy przede wszystkim wręcz – odpowiadające polskiej tradycji mówienia o Żydach.

Z uwagi na tę „typowość” w przeciwstawieniu do symbolicznych znaczeń, wpisanych w postać Judyty (i jednak znacznie większej liczby opracowań, poświęconych tej postaci), zamierzam w niniejszym tekście skupić się wyłącznie na tych właśnie „zwyczajnych” żydowskich bohaterach Słowackiego, by odpowiedzieć raczej na pytanie: co poeta pisał o Żydach w ogóle, o duchowości zwykłych, rzeczywistych Żydów, spotykanych na co dzień w miastach całej Europy, nie zaś: jak kreował postać Żyda „przemienionego”, odrodzonego i wpisującego się już w pełni w genezyjską wizję przeobstwienia świata i człowieka.

Zacząć należy od sprawy najbardziej oczywistej: Rabin i Jankiel, jako Żydzi „typowi”, nieuchronnie wcielają różne polskie stereotypy na temat starszych braci w wierze. Wskażmy kilka miejsc w tekstach Słowackiego, gdzie pozostawiły one swój dość wyraźny ślad.

– Gdy Jankiel dowiaduje się o planach konfederacji, zasłyszawszy rozmowę Koniecpolskiego ze Strażnikiem, mówi o osobie i zamiśle przybysza:

To jakiś haraburda – przyszedł robić szablistość... A czego on tu?... Handel upadnie przez niego... przyszedł robić zabij... wytnij... morduj... Ja nie widzę, żeby ten król był potrzebny, kiedy się bez niego obeszło... Trzeba mi zobaczyć, gdzie on idzie... [X, 419]

⁴ Na niektóre z nich próbowałem odpowiedzieć: G. Kowalski, *Starsza siostra w wierze. Judyta z „Księdza Marka” jako figura kobiety kosmicznej*, w: tegoż, *Duch w osobie. Bohater w dramatach Juliusza Słowackiego*, red. tomu J. Ławski, Białystok 2012.

⁵ Tak określa Jankiela Mieczysław Inglot: zob. tenże, dz. cyt., s. 32-33.

⁶ Zob. M. Piwińska, dz. cyt., s. XCIV – i wcześniejsze.

⁷ M. Inglot, dz. cyt., s. 33-34

Zarzuty, kierowane w owych czasach wobec Żydów, są tu przez Słowackiego wpisane w wypowiedź Jankiela jakby punkt po punkcie. Jankiel boi się perspektywy ruchów zbrojnych i nie zamierza w nich uczestniczyć, z naganą nazywając je „szablistością”. Odpowiada to sądom ówczesnych o gotowości Żydów do walki, a także o stopniu ich identyfikacji ze społeczeństwami zamieszkiwanymi przez nich państw, stopniu obywatelskiej odpowiedzialności. W wieku XIX „Żyd w wojsku” był jednym z najczęstszych tematów popularnych w całej Europie dowcipów⁸. Jeden z tych szlacheckich sądów pada w *Złotej czaszce* wprost, z ust tytułowego bohatera:

| | | |
|---|--|----------|
| | P. KONIECPOLSKI | |
| Prosto Wacpanu Dobrodziejowi | powiem, że przyjechałem tu robić konfederację... | |
| | P. STRAŻNIK | |
| U nas? | | |
| | P. KONIECPOLSKI | |
| Czy to Wacpana dziwi?... | | |
| | P. STRAŻNIK | |
| M i a s t e c z k o ż y d o w s k i e , | Mości Dzieju. | [X, 422] |

Niepodległość cudzego państwa nie jest dla Jankiela priorytetem, a co nim jest, to stwierdza on sam: handel. Pieniądze stanowią dlań wartość nadrzędną i da się to zauważyć także w innych fragmentach dramatu:

| | | |
|---|---------------|----------|
| | SZAWEŁ | |
| Jankiel... wina!... | | |
| | JANKIEL | |
| A kto płaci?... | | |
| | SZAWEŁ | |
| Wina, Żydzie!... | | |
| | JANKIEL | |
| A kto funduje? Wacpanowie studenci, nie ojce familijom... | | |
| | SZAWEŁ | |
| Wina, Żydzie, masz dukata... | | |
| | JANKIEL | |
| Nu, kiedy dukata – to dukata... | | |
| | (Kłania się.) | [X, 427] |

Jankiel kłania się klientom, ale można odnieść wrażenie, że to przecież dukatowi składany jest ten pokłon.

Także Rabin z *Księdza Marka*, będąc świadkiem pierwszego narodowego zrywu Polaków i jednocześnie znaków nadciągającej klęski, zdaje się nie my-

⁸ Zob. fragment *Wyśmiewani i poniżani*, w: M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa 2009, s. 13-17.

śleć o niczym innym, jak tylko o ewentualnych zyskach (lub stratach). Dramatyczne opuszczenie Baru przez Regimentarza i Marszałka kwituje on tylko słowami:

Teraz my tu gospodarze.
Zamiećmy izbę po panach.
Nu – jest zysk na tych dywanach.
Kto zyska, a kto też straci
Na tej to konfederacji –
A Moskal dywany kupi. [VI, 47]

Co gorsza, przywiązanie do pieniądza i ukochanie go ponad inne wartości doprowadza Rabina do współuczestnictwa w oszustwie, z którego powinien on sobie doskonale zdawać sprawę. Kosakowski wyraźnie coś ukrywa, załatwia ciemne interesy i wiąże Rabinowi usta przysięgą pod groźbą śmierci. Rabina – arendarza i lichwiarza w jednym – interesuje jednakże wyłącznie transakcja, a nie jej okoliczności i aksjologiczne uwikłanie:

Nu panie – ja miliony
Wydam zaraz na skrypt taki...
Ja nie wiem, dla kogo one,
Ale będą zapłacone
Tęj nocy... mam dwa przetaki
Złota... sługa niski pana! [VI, 50]

– W *Horsztyńskim* z kolei Sługa mówi do Szczęsnego: „Żyd arendarz, rozsądny człowiek, radził, aby uiluminować zamek...” [VIII, 352]. Żydzi – wszyscy oprócz Judyty – są u Słowackiego wcieleniem rozsądku, który na nic nie może zdać się w czasach, gdy potrzeba szaleństwa, nawet fanatyzmu – a takimi są czasy wojny, zbrojnego zrywu, czasy kryzysu i upadku⁹. Rozmaicie romantycy waloryzowali szaleństwo i graniczne stany ducha oraz umysłu, dość jednak powiedzieć, że Żydzi, rozsądni i przytomni aż do bólu, tych walorów posiadać nie mogli.

– Te wszystkie cechy powodują, że Żydzi stają się zdrajcami wielkich polskich spraw narodowych, w które angażować się nie zamierzają wcale, wręcz przeciwnie: z uwagi na niebezpieczeństwo, grożące handlowi i ich życiu w ogóle, wolą raczej sabotować tego typu przedsięwzięcia. Tak opisuje Jankiel P. Strażnikowej wypadki, zachodzące w Krzemieńcu po ogłoszeniu konfederacji:

⁹ W kontekście romantycznej wizji konfederacji barskiej o tak waloryzowanym szaleństwie i fanatyzmie pisze M. Piwińska: *też*, *Wstęp*, dz. cyt., s. X-XII.

Nu, nu, nu, co się dzieje?... Miasto całe do góry nogami... a pan Strażnik narobił... a pan Strażnik nie odrobi... a ja wysłał do panów Szwedów mego Jankielka na koniu; lepiej zapobiec w czas... niech się ta rzecz nie rozidzie po wszystkich gościńcach... Pani Strażnikowa...

(...)

Nu... Pani w domu – a pan Strażnik w konfederacji po uszy, i panowie z nim w konfederacji, i miasto w konfederacji – ja nie wiem – Żydów może będą wieszać, albo rozbijać... Niech Wielmożna Pani przyjmie na skład kilka z mego towarów... Ja nie chce kwitu... niech leżą u JWielkiej pani w bezpieczeńcu... [X, 441]

Kreczetnikow z *Księdza Marka*, po zdobyciu Baru dzięki pomocy Judyty, stwierdza: „Tak się przez żydów każde miasto bierze” [VI, 82].

Jednakże wydaje mi się, że ci „zwykli” Żydzi, Żydzi nie wcielający się w proroków ani Judę Machabeusza i apokaliptyczną Madonnę – jak Judyta – tchórzliwi handlarze, lichwiarze, karczmarze, n i e s ą jednak u Słowackiego tak typowi oraz stereotypowi, jak mogłoby się to na pozór wydawać. Nie bez powodu też stają się w mistycznych dramatach Słowackiego „towarzyszami” i ważnymi uczestnikami tych fragmentów polskiej historii, które autor *Księdza Marka* nazначzył jako symboliczne, rzutujące bezpośrednio na dalszy, przez wieki idący, rozwój wypadków: wpisane w Opatrznościowy plan przemiany świata i Wszechświata.

Jak wspominałem, nie mam tu na myśli wyłącznie podnoszonej wielokrotnie kwestii nakładania przez Słowackiego historii świętej na świecką, przepisywania Biblii po swojemu, nanoszenia historycznych faktów na matrycę *Pisma Świętego* – ale także taki na przykład fakt, że konfederacje, ukazane w dramatach, tak ciężące na polskiej historii, odbywają się w miasteczkach, nazywanych przez samego autora *ży d o w s k i m i*.

„Miasteczkiem żydowskim” określa Krzemieniec właśnie Strażnik, takim zresztą był również Bar, o czym pisali nawet kronikarze i uczestnicy wydarzeń lat 1768–1772¹⁰. Słowackiego wyraźnie interesowały powinowactwa między Polakami i Żydami: zarówno historyczne paralele losów wiecznych tułaczy i mesjanistów, jak również duchowe, zakorzenione w tradycji biblijnej – ale interesowały go także dzielące obie te nacje różnice, odmienność drogi żydowskiej, stanowiąca często komentarz do poczynań Polaków w kontuszach.

Żydzi jako kontrapunkt

Otóż ci kontuszowi Polacy w swoim stosunku do Żydów niezbyt są u Słowackiego godni pochwały. Ich przewiny, wskazujące zresztą nie tylko na trud-

¹⁰ Tamże, s. LXXV.

ne stosunki z narodem żydowskim, ale na ogólny egoizm i samouwielbienie, bezpośrednio zostają wskazane w tekście *Księdza Marka*, gdy Judyta przemawia do Kosakowskiego:

Ty okradł i zabił żyda,
I z jego martwego ciała
Zostawił posag żydówce;
A sam poprowadził hufce
Jak wiatr, co się w polu miota,
Jako Polak patryjota,
Jako rycerz krwią czerwony,
Jak pan wielki oświecony,
Jak twój ojczyzny dobrodziej;
Choć ty zabójca i złodziej
Brzęczysz od mojego złota; [VI, 78]

Wspaniale zostaje przez Żydówkę uwypuklona cała hipokryzja i pusta duma Kosakowskiego, który jest ze wszech miar bohaterem podwójnym, ambivalentnym, dychotomicznym. Tę dychotomię, dotyczącą Polaków-Sarmatów, a scalającą największe zalety i największe wady, sam Słowacki dookreślił w słynnym wersie *Grobu Agamemnona*: „dusza anielska w czerepie rubasznym”. W *Księżdzu Marku* zostaje to nazwane nieco inaczej: „głowa zła, lecz serce złote” [Ksiądz Marek o Kosakowskim – VI]. A w *Złotej czaszce?* Może po prostu „złota czaszka”?... Dość w każdym razie powiedzieć, że istnienie Żyda nie różni się dla dumnego, choć szaraczkowego szlachcica niczym prawie od istnienia muchy:

KOSAKOWSKI

Żydzie, ze mną bądź ostrożny,
Bo u mnie – żyda powiesić
To tak jak w pejsy go trzepnąć... [VI, 50]

Warto podkreślić, że z kolei stosunek Żydów do Polaków nie jest w tekstach Słowackiego całkiem negatywny lub nawet obojętny. Ich niezrozumienia dla projektów konfederackich i mesjańskich nie należy utożsamiać z ogólną niechęcią wobec chrześcijan. W cytowanym wcześniej fragmencie, gdzie Jankiel zwierza się P. Strażnikowej ze swoich poczynań, widać wyraźnie jego przywiązanie do rodziny „złotej czaszki”, szczerłość i ufność, która pozwala mu powierzyć część swego majątku żonie polskiego szlachcica. Z kolei Rabin mówi po odejściu Księdza Marka z resztą szlachty:

(...) szlachcic głupi

Nagadał się i wychodzi...
 A mnie pan Marszałek dobrodziej
 Nie zapomniał! pan kochany!
 Podarował mi dywany.

[VI, 47]

Pan Marszałek staje się kochanym dobrodziejem nie tylko dlatego, że zostawia Rabinowi kosztowne towary – to jasne! Zaznacza się tu autentyczna sympatia dla dostojnego wojaka, który jednak staje jednoznacznie po stronie rozsądku – podobnie jak Rabin. Z kolei Ksiądz Marek zostaje określony mianem „szlachcica głupiego”, jako egzaltowany, destabilizujący, nawołujący do działań szalonych i samobójczych – czego Żyd zrozumieć nie może, czego zresztą ma prawo się bać. Wiadomo z historii, i wiedział to doskonale także Słowacki, że gwałtowne zrywy i poruszenia ludności, takie jak konfederacje, czy bunt ludności chłopskiej (na przykład rzeź hajdamacka), niezależnie od tego, w imię czego były wzniecone, pociągały za sobą również pogromy Żydów. W drugiej połowie XVIII wieku miało to miejsce bardzo często, zaś Słowacki, jak pisze badaczka, „coraz wyraźniej widział krwawy chaos ostatnich lat Rzeczypospolitej. Na jej dawnych kresach walczyły ze sobą narody i klasy, które wspólnie nienawidziły szlachty i Lachów, ale także nienawidziły się nawzajem i wyrzynały się między sobą”¹¹. W drugiej połowie wieku XVII, kiedy to miała miejsce konfederacja tyszowiecka (1655), zreinterpretowana w *Złotej czaszce*, sytuacja nie wyglądała wcale tak bardzo inaczej: hasła do walki przeciw Szwedom często i zadziwiająco płynnie łączono z hasłami do przeciwstawiania się innowiercom¹².

Słowacki potrafił oddać ten stan niepokoju i zagrożenia historyczną pozą, kiedy to pełne ognia myśli i zbyt łatwe, szybkie asocjacje, przeskakują jedna w drugą, jak przypadkowo rzucone iskry:

JANKIEL
 Dobranoć, JW. Panowie studenty, a zgasicie szabasówkę, idąc precz...
 SZAWEL
 I podpalemy karczmę.
 JANKIEL
 A za co karczmę?
 SZAWEL
 Za to, że ukrzyżowała Pana naszego Jezusa Chrystusa... rozumiesz, Żydzie?...
 JANKIEL
 Nu... karczma nie winna.
 (*Rusza ramionami i wychodzi.*) [X, 428]

¹¹ Tamże, s. LXXIV.

¹² Zob. W. Natanson, *Słowacki w oczach krytyka*, Warszawa 1983, s. 108.

Żydzi, żyjący tuż obok Polaków, z nimi, ale jednocześnie obok nich, przez tę swoją inność oraz mocne osadzenie w rzeczywistości stanowią tło, na którym postawa polskiego szlachcica wydaje się niekiedy okrutna, władcza, uwłaczająca albo też przesadna po prostu. W świetnym fragmencie *Złotej czaszki* drobny epizod ze Strażnikiem, przymierzającym skrojony przez Żyda kontusz, wydaje się być takim właśnie lekko ironicznym (choć ciepła jest to jednak ironia!) komentarzem do sarmackiego rozmachu:

P. STRAŻNIK

No, kobiety, zwijajcie się – a potem do kościoła XX. Franciszkanów, będzie tam wielki festyn... Moje serce... czy mi dobrze w tym kontuszu?... Coś mi go Josiel ciasno skroił... co?

P. STRAŻNIKOWA

Mnie się zdaje, że w sam raz... Bo ty zawsze chcesz być jak wilk w worku...

[X, 434]

„W sam raz”, jak na złość. Żyd u Słowackiego staje się komentatorem i kontrapunktem dla polskiego szlachcica, osadza go w rzeczywistości, widzi go takim, jakim jest. Bo przecież ta polska szlachta, wykuwająca w konfederacjach przyszłego ducha polskiego, też nie jest u Słowackiego przedstawiona jako nieskalana, ale właśnie z domieszką życzliwej ironii, mająca inne wady i inaczej błędząca niż Żydzi – jednak podobnie, jak oni, musząca oczyścić się ze swoich licznych przywar w doświadczeniach niestety tragicznych.

Zakończenie *Złotej czaszki* ewidentnie nie było projektowane jako szczęśliwe.

Podczas formułowania planów konfederacji Strażnik mówi do Księdza Gwardiana: „Więc gdy zaatakują, to się zaniesiemy z żonami i z dziećmi, i z kościelnymi gratami na górę królowej Bony, do ceglanej ruiny... niby orłowie niebiescy...” [X, 439]. To, co funkcjonuje jako ewentualność w napisanej części dramatu, miało prawdopodobnie stać się częścią wydarzeń w jego kolejnych, nienapisanych odsłonach. Świadczy o tym dobitnie *Parabaza*:

Teraz przy dalszej zorzy zobaczycie
Las... pływający... rozwiniętych znaków...
Ten domek... w zieleń wiośnianą ubrany...
I usłyszycie, jak puka do ściany
Nieszczęście... Bądźcie więc wyrozumiali
Dla tych rubaszných serc... i szorstkich dłoni...
Spokojne domy także piorun pali,
Chociaż je wiara – chociaż czystość broni,

[X, 452-453]

Jak zauważa edytor i badacz Słowackiego, komentując różne próby rekonstrukcji dramatu, zarówno dramat historyczny, jak i dramat rodzinny, przejdą

w *Złotej czaszce* w tragedię¹³. Dodałbym: tragedię o rysach najprawdopodobniej apokaliptycznych, podobnie jak apokalipsą stają się w wizji Słowackiego wydarzenia, ukazane w *Księdzu Marku*¹⁴. Świadczy o tym odsyłająca właśnie do apokaliptycznego, biblijnego obrazu Niewiasty obleczonej w słońce, a mającej pod stopami księżyc, wizja Maryi z *Parabazy*:

Kto myślą sięgnął w niebo lazurowe,
Widział, jak duchy – i Boga rodzica,
W promieniach zorzy trzymająca głowę,
A stopy dzierżąc na srebrze księżycy,
Na dom jasnością piorunową biła
I sponad starych lip błogosławiła. [X, 452]

W badaniach nad twórczością Słowackiego stwierdzono, że ten fragment *Złotej czaszki* pisany był już po przełomie mistycznym, czyli w drugiej połowie roku 1842, w odróżnieniu od całej reszty tekstu (poza sceną VII aktu II), od której istotnie fragment ten jest zasadniczo odmienny¹⁵. Niewykluczone więc, a nawet wielce prawdopodobne, że dramat o zbrojnym zrywie przeciw Szwedom miał być w mistycznej interpretacji podobnym w zakresie zastosowanej symboliki do *Księdza Marka* palimpsestem, węzłem znaków apokaliptycznych, genezyjskich, Zielonościwkowych (wszakże finał wydarzeń ma przypaść na wiosnę) i innych mitemów o biblijnej proveniencji. Góra królowej Bony, tak ważna dla poety od czasów wczesnego dzieciństwa, miała być może stać się polską Golgotą, tak jak staje się nią Bar w *Księdzu Marku*.

Zdrada Jankiela, podobnie jak zdrada Judyty, wydaje się mieć w takiej perspektywie znaczenie szczególne. W dramacie o barskim proroku do klęski musi dojść, by Polska mogła się odrodzić. Czy ta sama intencja przyświecała Słowackiemu, gdy tworzył postać Jankiela? Niepodobna udzielić jednoznacznej odpowiedzi, ale można chyba stwierdzić, że ów trudny splot losów Żydów i Polaków ma w wizji Słowackiego konsekwencje eschatologiczne, zaś jego źródła sięgają wywodzącej się z *Pisma Świętego* duchowości oraz wyznaczonej przez to *Pismo* dziejowej drogi przez wieki i czerwone, purpurowe czasem morza. *Pismo* składa się jednak z dwóch części: *Starej i Nowej* – a w związku z tym obie one dopiero tworzą sensowną i sensotwórczą całość. Podobnie być musi u Słowackiego ze starszymi i młodszymi braćmi w wierze, choć dodać

¹³ J. Kleiner, dz. cyt., s. 410-411.

¹⁴ Zob. na ten temat: J. Jagodzińska, *Misterium romantyczne. Liturgiczno-rytualne wymiany świata przedstawionego w III części „Dziadów” Adama Mickiewicza, „Nie-Boskiej komedii” Zygmunta Krasieńskiego i „Księdza Marku” Juliusza Słowackiego*, Toruń 2006, rozdział IV. „*Ksiądz Marek*” Juliusza Słowackiego jako dramat apokaliptyczny, s. 223-301.

¹⁵ Zob. *Kalendarz życia i twórczości Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz przy współpracy St. Makowskiego i Z. Sudolskiego, Wrocław 1960, s. 410.

należy, że projekt poety (a może raczej: imaginatywny szkic) nie ma nic z naiwnej utopii, ale jest raczej wizją ścierania się i docierania obu narodów, mentalności, duchowości – nieraz brutalnego, okrutnego, pełnego gniewu.

Izrael figuralny

Żydzi, niezależnie od jednostkowych, typowych przedstawień, są u Słowackiego figurą jako zbiorowość: figurą w jakiś sposób paralelną i splecioną z pozbawioną państwa wspólnotą Polaków.

Nie tylko Słowacki myślał wówczas w ten sposób o narodzie Izraela, łącząc, nakładając na siebie w *Księdzu Marku* dwa mesjanizmy: swój własny projekt oraz mesjanizm żydowski. Andrzej Towiański oraz Adam Mickiewicz, kształtujący w latach czterdziestych XIX wieku idee Koła Sprawy Bożej, głosili pogląd o pobratymstwie Żydów i Słowian, w szczególności Polaków. Towiański twierdził, że duch żydowski wcielił się w wieku XIX w narody Francuzów i Słowian, by się odrodzić w nowej formie i współtworzyć z tymi społecznościami nową zupełnie wspólnotę, zmierzającą ku ustanowieniu na ziemi Królestwa Bożego, „ojczyzny silnych duchów bożych” [VI, 62], jak nazywa ją Słowacki.

Podobnie losy wygnańców, szczególne stosunki z Bogiem, czyli mesjańska wiara, ufność w opiekę Opatrzności i sens cierpienia, oczekiwanie na wielką odmianę, odrodzenie – te wszystkie zjawiska, cechujące zmagania Polaków oraz Żydów z historią i światem stanowiły podstawę do dostrzegania analogii między oboma narodami, a więc także do wpisywania Izraela jako figury w polskie projekty historiozoficzne¹⁶. Jeden z tych poglądów – reprezentowany między innymi przez Towiańskiego, a powtarzany przez członków Koła, w tym Słowackiego – ujmował losy Izraela jako przestrożę dla Polaków, by nie składali swego ducha w grobie i nie popadali w letarg – jak Żydzi¹⁷. Historiozofie te w każdym razie często sprowadzały się do jednej konkluzji, którą celnie ujmuje Marta Piwińska: „Zapewne nie asymilacja, lecz transfiguracja powinna być drogą dla obu narodów”¹⁸.

Ten kontekst rzutować musi na rozumienie roli Rabina i Jankiela w obu dramatach. Bo chociaż jedynie Judyta jest u Słowackiego postacią żydowską „na miarę nowych czasów”, to jednak obaj ci bohaterowie stają się w jakiś sposób częścią tej całej figury, całego tego konstruktu, jakim w projektach romantycznych był Izrael – i w tym kontekście powinni zostać dookreśleni.

Samo już imię Jankiela wydaje się na jego tle znaczące. Wzorcowy, można powiedzieć, przykład Żyda-patrioty, zaangażowanego w polską sprawę narodową

¹⁶ M. Inglot, dz. cyt., s. 31.

¹⁷ Pisze na ten temat A. Fabianowski, dz. cyt., s. 56.

¹⁸ M. Piwińska, dz. cyt., s. LXXIX.

i szanowanego przez Polaków – czyli właśnie Jankiel z *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza – stanowił nie tylko prefigurację Izraela z prelekcji i okresu uczestnictwa autora *Dziadów* w Kole Sprawy Bożej. Bohater ten był w ogóle pierwszym zwiastunem zmiany stosunku Mickiewicza do Żydów, który do tego momentu pozostawał dość ambiwalentny¹⁹. Jankiel funkcjonował zatem od roku 1834 w charakterze znaku, rozpoznawalnego jako „dobry Żyd”, Żyd bratni Polakowi, symbol romantycznej wizji współistnienia obu narodów w jednym państwie.

Interesujące więc, że Jankiel ze *Złotej czaszki* jest kreacją w tak oczywisty, jaskrawy sposób odmienną. Czy można ten fakt rozumieć jako kontrpropozycję i komentarz Słowackiego, toczącego z Mickiewiczem w swych dziełach wieloletnią polemikę (dość wspomnieć, że Słowacki napisał w końcu własnego *Pana Tadeusza*)²⁰? Myślę, że wiele na to wskazuje. Ale czy jest to odpowiedź, mająca przekreślić mrzonki o możliwości współistnienia obu nacji obok siebie? Trudno odpowiedzieć na to pytanie, ale ważna rola Judyty i cały kontekst jej żydowskości – z motywem żydowskiej zemsty, mściwości, gniewu wreszcie zdrady – jako ważnego pierwiastka oczyszczającego i przemieniającego polski naród oraz przemieniającego się w konfrontacji z nim, każą dopuścić inną tezę: że mianowicie Żydzi i Polacy powinni starać się stworzyć wspólnotę, na którą są niejako skazani (przez historię i przez tradycję, wspólną kulturą proweniencją), jednakże nie poprzez upodabnianie się Żydów do Polaków – lecz właśnie z zachowaniem przez nich swojej odrębności, z wydobyciem jej na powierzchnię. Postać Judyty stanowi bowiem dopełnienie, rozwinięcie i apoteozę duchowości takiej właśnie, jaką posiadają Jankiel i Rabin, a nie takiej, która jest właściwa Księdzu Markowi czy Kosakowskiemu. Judyta w swoich poczynaniach sięga nieustannie ku tradycji i mentalności żydowskiej – nie polskiej.

Momentem granicznym, główną różnicą pomiędzy postawą Jankiela, także Rabina, a Judytą staje się wewnętrzna przemiana, *metanoia*, której obaj arendarze nie dostępują. Ale potężna siła duchowa, która się w owej przemianie rodzi, duchowy potencjał cierpienia i starotestamentowej wiary, dochodzi do głosu także u Rabina. Tyle, że po jego śmierci.

Noce rabinowe

W zagadkowym fragmencie *Księdza Marka* Judyta, odprawiająca rytuały pogrzebowe po ojcu, przemawia w gniewie do Kosakowskiego – sprawcy śmierci Rabina:

¹⁹ Zob. o tym: J. Fiečko, *Kraśński przeciw Mickiewiczowi. Najważniejszy spór romantyków*, Poznań 2011, s. 77.

²⁰ Por. M. Inglot, dz. cyt., s. 33.

Nu – czy ty wiesz? jak Rabina
 Trup po śmierci straszny, srogi?
 Jak do wschodu leży głowa?
 A z drabiny sterczą nogi?
 Czy ty wiesz, co się nazywa
 U chłopów noc rabinowa?
 Co dęby w puszczech porywa,
 Domy znosi jak namioty,
 I całą noc sypie grzmoty
 Głośnie jak Jehowy słowa:
 A dlaczego rabinowa?
 Nu? – a czemu piorun głuchy
 Taki jasny? a świat drżący? –
 Bo to są rabinów duchy,
 Nu – i trup się ten modlący,
 Co siedzi wtenczas w bożnicach,
 Przy wicherze i błyskawicach,
 Pod czarnym kahałów dachem,
 I z pacierzem, i z rejwachem,
 I z płaczem aż do niebiosów,
 I z jękiem, i z rwaniem włosów,
 I z żaobliwemi słowy,
 Modlący się do Jehowy,
 Aby zdjął już z Izraela
 Przekleństwo. (...) [VI, 78-79]

Zaznacza się w tym fragmencie i fascynacja Słowackiego żydowską kulturą, i pełen grozy, zabobonny jakby strach. Są tu obecne, jak zresztą w całym dramacie, rozmaite uproszczenia, ale jest także jakaś tajemnica, jakieś nieskończone, kosmiczne pogłębienie tej pozornie prostej i ograniczonej osoby Rabina-arendarza, jego duszy i jego duchowości.

Motyw „nocy rabinowej” pochodzi wprost z białoruskiego folkloru, ale został tu zupełnie przeformułowany. „Noc rabinowa” to ciemna, letnia noc, z piorunami, błyskawicami i ulewnym deszczem albo tylko nieprzerwanymi poświatami błyskawic²¹. Co ciekawe nazwa ta odsyła etymologicznie nie do słowa „rabin”, ale „rabina” – czyli jarzębina, co miało związek z letnią porą roku. Ruchy wyobraźni przechodzą jednak ponad etymologią, zresztą w ogóle nie o etymologię przecież chodziło Słowackiemu... Wyobrażenie majestatycz-

²¹ Zob. T. Wróblewska *Nota wydawcy*, w: T. Miciński, *Utwory dramatyczne*, wybór i oprac. T. Wróblewska, t. I, Kraków 1996, s. 341–344. Na temat motywu „nocy rabinowej” w polskiej literaturze, szczególnie w utworze T. Micińskiego pod tym tytułem, pisze Helena Nielepko w artykule: *Pogranicze kulturowe w dramacie Tadeusza Micińskiego „Noc rabinowa”*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I, Białystok 2013 (w opracowaniu).

nej, wspaniałej i strasznej, numinotycznej nocy, w której pioruny błyskają bezdźwięcznie, nie pozostawiając wątpliwości, że ich źródło jest nie z tego świata, oraz wydarzenie śmierci prostego i małodusznego rabina nałożyły się w wyobraźni Słowackiego na siebie. Dlaczego?

Rabin-arendarz jest człowiekiem małym. Lecz duch, który z niego wychodzi jest wielki i wielka jest jego pokuta. Otóż właśnie takie napięcie między formą a treścią, taka dychotomia często cechuje Żydów u Słowackiego. Dlatego, jak sądzę, warto postawić pytanie: czy naprawdę, jak sugeruje badaczka²², jest to możliwe, żeby Słowacki, człowiek żyjący w wieku XIX w tej części Europy, który w dodatku zjeździł ogrom świata, a przede wszystkim urodził się na Kresach i spędził tyle czasu w „żydowskich miasteczkach”, naprawdę nie wiedział, że funkcji rabina oraz arendarza, karczmarza, nie wolno Żydom łączyć? Czy mógł spotkać kiedykolwiek jakiegoś rabina-arendarza? Prawdopodobieństwo, że taki lapsus pojawił się u poety przypadkiem jest raczej nikłe. Skłonny jestem raczej przypuszczać, że tak jaskrawe niedopasowanie dwóch ról, ich dychotomiczność właśnie, jest faktem znaczącym, podobnie jak na przykład dziwna synteza Spartan i Sarmatów w *Agezylauszu*.

A. Ginz w często przytaczanej, wczesnej opinii o motywach żydowskich u Słowackiego stwierdza:

Słowacki problemem żydowskim przed okresem mistycznym się nie zajmował, Żydów nigdy dobrze nie znał. Z tradycji wiedział co najwyżej, że to – handlarze, arendarze, łapigrosze bez ducha i ideałów. Dopiero w okresie towianistycznym, zagłębiając się w mistycznej nauce swego mistrza, uczy się cenić w Żydzie potęgę wiary, ogrom miłości Boga, która przy odpowiednim nastroju ducha działać potrafi cuda.²³

Można jednak chyba powiedzieć, że Słowacki o Żydach wiedział znacznie więcej, niż się z pozoru wydaje: świadczą o tym nawiązania do tradycji żydowskiej w całej jego twórczości, niekiedy znamionujące rozeznanie w żydowskiej, a nie chrześcijańskiej interpretacji poszczególnych ustępów *Starego Testamentu*²⁴. Rytuał pogrzebowy, ukazany w zacytowanym fragmencie, zdaje się potwierdzać jakąś orientację poety w zakresie tradycji judaistycznej²⁵. Badacz wątków żydowskich u Słowackiego świetnie jednak, jak sądzę, ujął istotę żywego zainteresowania poety (jeśli nie fascynacji) elementami żydowskiej

²² Por. M. Piwińska, dz. cyt., LXXVIII.

²³ A. Ginz, dz. cyt., s. 144. Andrzej Fabianowski zgłasza zastrzeżenia wobec tej tezy – zob. tenże, dz. cyt., s. 50.

²⁴ Zob. A. Fabianowski, dz. cyt., s. 61-63.

²⁵ Zob. A. Wojtyczek, *Tradycja i religia Żydów w literaturze polskiej XIX wieku*, Warszawa 2012, s. 155-156.

duchowości: jego źródłem nie były zatem szczegóły obrzędu ani też wersety z Talmudu, midraszy i halachy, ale właśnie „potęga wiary” i „ogrom miłości Boga, która przy odpowiednim nastroju ducha zadziałać potrafi cuda”. Dopowiedziałbym: duchowa siła, mająca swój początek w żywym słowie *Starego Testamentu*, także w miłości do Słowa. A także po prostu jakaś specyfika tej duchowości, trudna do zinterpretowania, odmienna, inna, ale wspinała w swojej trwałości, zarówno w cichym, pokornym cierpieniu, jak również w gwałtownych zrywach przebudzonego gniewu i dumy – Tajemnica!

Problem w tym, że te twórcze pierwiastki o potężnej mocy sprawczej współwystępują u Żydów Słowackiego z jakąś skarłą formą ziemskiego bytowania, w którą, jak można mniemać, Żydzi sami się zepchnęli: Rabin, toczący z Jehową dialog na modlitwy i pioruny, przedzierzgnął się więc w arendarza, by targować się ze znieważającym go polskim szlachcicem. Ale przecież nie tylko Żydów dotyczy problem takiej dychotomii. Podobne niebezpieczeństwo grozi wszakże Polakom, czym bowiem jest „dusza anielska w czerepie rubasznym”, jeśli nie właśnie wspaniałym potencjałem duchowym, obarczonym jednak pełną wad, koślawą formą (formą w szerokim sensie, a zatem: formą polityczną, społeczną, kulturową po części także). Inna jest to forma, bo szlachcica kontuszowego, dumnego Sarmaty – ale problem ten sam.

Oba narody opowiadają się sobie wzajemnie, w ich historii dźwięczą podobne motywy, jeden jest dla drugiego ważnym kontrapunktem i, w pewnym sensie, narzędziem, kamertonem, bez którego nie da się nastroić instrumentu na właściwy ton. Obie te nacje muszą ocalić to, co w nich najbardziej wartościowe i dynamiczne, skruszyć zaś to, co wykształciło się w formę-skorupę, hamującą wszelki postęp. Każda z nich jest jednak w stanie tego dokonać tylko w konfrontacji z tą drugą: tak podobną i tak odmienną jednocześnie.

Cherubiny (w trumnach zamkniętych)

Tak oto siebie i cały Izrael widzi w Barze Judyta:

My tu na wieki wyklęci,
 Jak ogromne cherubiny,
 Co w trumnach zamkniętych siedzą [VI, 48]

Oto zaś, jak Branecki w akcie II widzi Judytę, karczmarkę, która jeszcze chwilę przedtem ukazywała nam się boso i w pokutnym worze: „stoi, cała w klejnotach / Jak paw, kiedy rozwachlarzy / Ogony” [VI, 83]. Jankiel z kolei, opowiadając o Strażniku Złotej Czaszce, wspomina zupełnie mimochodem o postaci, która w zachowanych aktach dramatu nie pojawia się wcale, lecz błyskawicznie, można powiedzieć: w okamgnieniu, przywodzi przed oczy

strojną, wspaniałą Judytę – i kto wie, jaką rolę planował dla niej Słowacki: „Tak to pan, co miał stłuczony łeb... a sprawił sobie złotą głowę... jak moja Siora, co nosi perły na głowie i brylanty...” [X, 419]. Cóż to za kolejna córka (czy córka?) ubogiego karczmarza w biednym kresowym miasteczku, przypominająca wielkie, starożytne boginie w ich przepysznych epifaniach? Cóż to za Żydówka, co nosi na głowie perły i brylanty?

Każda Żydówka – może tak powinniśmy, za Słowackim, sobie samym odpowiedzieć. Oto właśnie Żydzi z jego dramatów: umazane gliną, płomienne księżniczki, obdarci królowie ducha na wiecznej banicji, tchórzliwi i egoistyczni, do bólu przyziemni, ale także jednocześnie: cierpiący egzystencjalnie i kosmicznie, toczący nieustanny spór z samym straszliwym Jehową, po swemu błędzący. Wielkie duchy, których wielkość ukazuje się światu w krótkich rozbłyskach.

Karczmarki będące tak naprawdę królowymi – tylko już prawie o tym nie pamiętające.

„Cherubiny, co w trumnach zamkniętych siedzą”... Anioły, które same o sobie zapomniały.



Jan Miklas-Frankowski
(Gdańsk)

CAMPO DI FIORI CZESŁAWA MIŁOSZA
– WIERSZ (NIE)MORALNY

Ten wiersz, jak i niektóre inne wiersze pochodzące z moralnego oburzenia, gniewu, został wydarty ze mnie przez zbieg okoliczności. Jechałem do Jerzego Andrzejewskiego, który mieszkał na Bielanach. Linia tramwajowa przechodziła właśnie tam, gdzie stała karuzela i gdzie słychać było strzały broniących się powstańców. Był zator tramwajowy i przez dłuższy czas patrzyłem na to, co się tam działo. Pod naciskiem emocji zaraz napisałem ten wiersz (...)¹.

I.

Temat Szoa zasadniczo pojawił się w poezji Miłosza dwukrotnie, pierwszy okres to wiersze z lat 1943–1944, kiedy poeta próbował opisać grozę otaczającej go okupacyjnej rzeczywistości (wymieniłbym tu wiersze *Campo di Fiori*, *Biedny chrześcijanin patrzy na getto i Przedmieście*). Drugi raz pojawia się w drugiej, historiozoficznej części wydanego w 1957 roku *Traktatu Poetyckiego*, zatytułowanej *Duch dziejów*, gdzie Szoa ukazane jest na tle XX-wiecznej historii Polski.

Oczywiście, najbardziej znanym i najwcześniejszym wierszem (napisanym, jak wiadomo, w pierwszych dniach Powstania w warszawskim getcie, prawdopodobnie w Wielkanoc 25 kwietnia, szóstego dnia powstania) i zarazem najoczywistszym w tym miejscu jest słynny *Campo di Fiori*. Jest to

¹ J. Błoński, M. Edelman, Cz. Miłosz, J. Turowicz, *Ludzkość, która zostaje. „Campo di Fiori” po pięćdziesięciu latach. Niepublikowana rozmowa Jana Błońskiego, Marka Edelmana, Czesława Miłosza i Jerzego Turowicza w 50. rocznicę Powstania w getcie warszawskim*, oprac. Joanna Gromek-Ilg, <http://tygodnik.onet.pl/33,0,21312,3,artykul.html> (dostęp 15.10.2012).

zarazem jeden z najbardziej znanych, przedrukowywanych, tłumaczonych i najczęściej przywoływanych wierszy Miłosa (zdaje się, że wciąż *Campo di Fiori* należy do kanonu tekstów szkolnych). Jak wiadomo, wiersz ten zbudowany jest na analogii dwóch obrazów – egzekucji Giordana Bruna w „kole ciekawej gawiedzi” na Campo dei Fiori² i „wesołych tłumów” bawiących się w pobliżu płonącego warszawskiego getta. Dość na razie powiedzieć, nie wdając się w głębszą analizę tego wielokrotnie omawianego wiersza, że w obu obrazach śmierć wydarza się wśród zmysłowego, witalnego świata kreowanego charakterystycznym dla Miłosa sugestywnym konkretem, by przywołać w tym miejscu tylko dwa dwuwersy (*Naręcza ciemnych winogron/ padają na puch brzoskwini (...)/ Rozwiewał suknie dziewczynom/ Ten wiatr od domów płonących*).

Może się wydawać, że *Campo di Fiori* to wiersz bardzo niewygodny dla historyków literatury i krytyków literackich – autor sam podaje w nim wszak dwa możliwe sposoby odczytania.

Morał ktoś może wyczyta,
 Że lud warszawski czy rzymski
 Handluje, bawi się, kocha
 Mijając męczeńskie stopy.
 Inny ktoś morał wyczyta
 O ludzkich rzeczy mijaniu,
 O zapomnieniu, co rośnie,
 Nim jeszcze płomień przygasnął³.

Po czym dodaje następne, wydaje się najważniejsze zdania (ten wyjątkowy status podkreślony jest pierwszoosobowym początkiem strofy „Ja jednak wtedy myślałem”):

Ja jednak wtedy myślałem
 O samotności ginących.
 O tym, że kiedy Giordano
 Wstępował na rusztowanie,
 Nie znalazł w ludzkim języku
 Ani jednego wyrazu,
 Aby nim ludzkość pożegnać,
 Tę ludzkość, która zostaje.

² Poprawna nazwa placu, na którym zginął Giordano Bruno to Campo dei Fiori, (za: Cz. Miłosz, *Wiersze*, T. 1, Kraków 2001, s.191). W artykule nawa Campo di Fiori używana jest jako tytuł wiersza, a Campo dei Fiori jako nazwa placu.

³ Wiersz cytowany jest na podstawie tomu I *Dzieł zebranych* Czesława Miłosa (Cz. Miłosz, *Wiersze*, t. 1, Kraków 2001, s. 191-193).

Już biegli wychylać wino,
 Sprzedawać białe rozgwiazdy,
 Kosze oliwek i cytryn
 Nieśli w wesołym gwarze.
 I był już od nich odległy,
 Jakby minęły wieki [...],

I ci ginący, samotni,
 Już zapomniani od świata,
 Język nasz stał im się obcy
 Jak język dawnej planety.

Miłosz zdaje się mówić zatem, że ten wiersz jest przede wszystkim wierszem o samotności ginących czy też o obcości świata odchodzących i pozostających, bądź też o niewyraźności tego doświadczenia językiem, który przestaje być wspólną wartością. Ta izolacja lub wręcz komunikacyjna przepaść podkreślona jest szczególnie w zakończeniu odautorskiego wątku wyobcowania metaforą „już zapomniani od świata” (zamiast przez świat), ewokującą wręcz dynamiczne oddalanie się (*od świata* i ludzi) i porównaniem języka „ginących do języka dawnej planety”, w którym obraz ich alienacji wzmocniony jest kosmiczną wręcz transpozycją wyrażenia „język dawnej/wymarłej cywilizacji”.

Tyle o interpretacji podsunętej przez poetę, nie sądzę zresztą, żebym był w tym, co napisałem powyżej, szczególnie odkrywczy, powyższe rozważania wpisują się raczej w tradycyjny kanon interpretacji tego wiersza⁴. Jednak mimo wszystko wydaje mi się, że w wierszu kryje się dużo więcej, niż wynikałoby z tego oczywistego odczytania.

Po pierwsze, bardzo znacząca jest figura podmiotu mówiącego – poety, który objawia się na początku 3 strofy jako swoisty łącznik między obrazem Campo di Fiori i warszawskiej karuzeli:

Wspomniałem Campo di Fiori
 W Warszawie przy karuzeli [...],

Poeta objawia się zatem w tym wierszu jako świadek, czy też, by tak rzec, realizuje zakorzenioną w literaturze polskiej rolę poety-świadka, którego zadaniem jest zdanie relacji z naocznie obserwowanych i doświadczanych wyda-

⁴ *Campo di Fiori* interpretowali między innymi: N. Gross, *Dzieje jednego wiersza*, w: tegoż, *Poeci i Soa. Obraz Zagłady Żydów w poezji polskiej*, Sosnowiec 1993, P. Mitzner, *Słowa szukając na Campo di Fiori. Czesław Miłosz wobec kryzysu języka*, „Dialog” 2010, R. 55, nr 1, s. 100-103 i M. Wołk, *Język nasz, język ich. Jeszcze o wariantach tekstowych Campo di Fiori*, „Archiwum Emigracji”, Studia – Szkice – Dokumenty Toruń, Rok 2011, Zeszyt 1-2 (14-15) s. 21-32. Warto podkreślić, że wszyscy wymienieni autorzy interpretowali różne warianty wiersza.

rzeń, zazwyczaj ważnych dla zbiorowości. Postawa ta wywodzi się oczywiście z romantycznej koncepcji poety, by przypomnieć tylko opowieść Jana Sobolewskiego ze sceny więziennej III cz. *Dziadów* (rozpoczynającej się od słów „Sam widziałem”) czy też *Redutę Ordona*. Ponadto wiersz stanowi poetycki zapis świadectwa, sprawia, że relacjonowane wydarzenia nie zostaną zapomniane, że staną się częścią narodowej narracji historycznej.

Postawa świadka, czy też wieszca, śpiewaka, rapsoda, stanowiła główną z repertuaru ról związanych z paradygmatem tyrtejskim, który w latach okupacji stał się naturalnym środkiem artystycznego wyrazu sprawdzonym w kryzysowych dla narodu chwilach. Romantyczna tradycja oferowała gotowe wzorce dla języka poetyckiego próbującego opisać cierpienie i historyczne doświadczenie. Można by rzec, że tyrtejski paradygmat był po prostu pod ręką⁵.

Zdaje się, że Miłosz mógł mieć świadomość, pisząc *Campo di Fiori*, że nawiązuje do romantycznej konwencji relacjonowania ważnych dla narodu wydarzeń. Z jednej strony wspomina, że wiersz powstał bardzo szybko, niemal jak notatka, pod wpływem moralnego oburzenia, został wręcz z niego „wydarty przez zbieg okoliczności”⁶. Z drugiej strony był on przecież autorem wydanej w 1942 roku antologii *Pieśń niepodległa*, świadomym obecnej dominacji paradygmatu romantycznego i jego wpływu na polską literaturę okupacyjną. Tak czy inaczej dokonał jej znaczącej modyfikacji.

Relacja romantyczna wymagała emocjonalnego zaangażowania, poeta-świadek był przecież przedstawicielem cierpiącej wspólnoty. W *Campo di Fiori* świadek likwidacji getta także nie ogranicza się tylko do zdania relacji, od romantycznych protagonistów różni go wygaszenie emocji i próba zdystansowania wobec opisywanych wydarzeń. Kryje się on zresztą za poetyckimi obrazami, jak wspomniałem wyżej, pierwszy raz pojawia się dopiero na początku 3 strofy, po strofach poświęconych zmysłowemu opisowi Campo dei Fiori i śmierci Giordana Bruna. Akcenty świadczące o obecności mówiącego podmiotu pierwszoosobowego pojawiają się zresztą jeszcze tylko dwukrotnie, gdy poeta-świadek myśli „o samotności ginących” i przy zwrocie do potencjalnego czytelnika wiersza: „morał ktoś może wyczyta”.

To świadek wartościujący niebezpośrednio, przez zbudowanie kontrastu między żywymi a ginącymi, a także zestawienie obrazów – porównanie warszawskiego placu z karuzelą przy murze getta do Campo dei Fiori i wysnuwający z tej analogii uniwersalne wnioski. Najpierw formułuje uogólniające

⁵ O oddziaływaniu normy tyrtejskiej na poezję w latach okupacji i strategiach antytyrtejskich zob. J. Świąch, *Poeci i wojna. Rozprawy i szkice*, Warszawa 2000, s. 97-104. Zob. też J. Świąch, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997, s. 120-121.

⁶ J. Błoński, M. Edelman, Cz. Miłosz, J. Turowicz, dz. cyt.

„morały” o żywych omijających męczeńskie stopy i o ludzkim zapomnieniu, po czym przyznaje, niejako osłabiając powyższe refleksje (wszak dyskursywny morał odautorski jest ważniejszy niż morał potencjalnie przez kogoś odczytany), że on myślał wtedy o „samotności ginących.” I wreszcie kończące wiersz zakończenie, w którym Miłosz znów, świadomie czy też w intuicyjnym „odruchu”, nawiązuje do romantycznej wiary w zbawczą moc poezji, w to, że „pieśń ujdzie cało”, a poetyckie słowo jest skutecznym orężem w walce o lepszy świat, jeśli nie w tej, niekorzystnej, chwili, to w nieokreślonej przyszłości.

Aż wszystko będzie legendą
I wtedy po wielu latach
Na nowym Campo di Fiori
Bunt wzniesi słowo poety.⁷

Właśnie ta zarysowana powyżej konstrukcja podmiotu i jego, by tak rzec, zachowanie, budzą pewne, nie tylko interpretacyjne, wątpliwości.

Otóż z jednej strony poeta musiał się pierwszoosobowo ujawnić jako świadek, by uwiarygodnić opisywaną tragedię, z drugiej – próba dystansowania się wobec opisywanej sytuacji poprzez poetycki dyskurs i dialogizację, a także próba ukrywania osoby mówiącej w wierszu mogły z kolei służyć przełamaniu narzucającego się wzorca tyrtejskiego. W efekcie konstrukcja podmiotu lirycznego stanowi połączenie 2 strategii poetyckich. Z jednej strony w wierszu mamy pierwszoosobową narrację uwiarygodniającą rolę świadka, z drugiej wspomniane wyżej ironizujące zabiegi ukrywające i dystansujące. Wydaje się, że właśnie te odsłaniające pierwszoosobowe odautorskie akcenty powodują, że wiersz ten może być odebrany, jak to określił – według relacji Renaty Górczyńskiej – Miłosz, jako „wiersz pisany o umieraniu z pozycji obserwatora”⁸. Na tym samym spotkaniu z młodymi poetami, jesienią 1978 roku Czesław Miłosz miał powiedzieć, że Campo di Fiori „to wiersz bardzo niemoralny”⁹.

Idąc tym tropem, rozwijając powyższą myśl i porzucając literackie konwencje i konwenanse, można by opisać tak zwaną sytuację liryczną następująco: Za murem getta giną ludzie, a poeta po aryjskiej stronie dokonuje estetyzacji doświadczenia śmierci – porównuje poetyckie obrazy, analizuje, wniosku-

⁷ Tak zasadniczy ton odnośnie do przyszłych prerogatyw poety, pojawia się u Miłosza po wojnie bodaj jeszcze tylko raz w wierszu *Który skrzywdziłeś* („Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta/ Możesz go zabić – narodzi się nowy/ Spisane będą czyny i rozmowy./ Lepszy dla ciebie byłby świt zimowy/ I sznur i gałąź pod ciężarem zgęta”; Cz. Miłosz, *Wiersze*, T. 2, Kraków 2002, s. 128).

⁸ R. Górczyńska, *Podróżny świata*, Kraków 2002, s. 66.

⁹ Tamże, s.67.

je, interpretuje, hierarchizuje możliwe odczytania i wreszcie kończy wiersz przekonaniem o zbawczej mocy poezji. Bardziej dosadnie, z typową dla siebie swadą, opisując ową „niemoralność”, w słynnym eseju *Biedni Polacy patrzą na getto*, Jan Błoński:

(...) poeta odkrywa, że napisał wiersz „bardzo niemoralny”. Dlaczego? Bo – cytuję – „pisany o umieraniu z pozycji obserwatora”. I rzeczywiście: tak jest ten wiersz napisany, że ten, który mówi – czyli poeta – wychodzi obronną ręką. Jedni umierają, drudzy się bawią, on zaś „wznieca bunt” swoim słowem i odchodzi, zadowolony, że piękny wiersz napisał.... Czuje więc po latach, że się za łatwo wykręcił.¹⁰

Zdaniem Błońskiego, dojrzałszym, by tak rzec, „moralniejszym” wierszem, jest *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*, który jest dla niego dopełnieniem *Campo di Fiori*. Z tak postawioną tezą trudno się nie zgodzić. Inna sprawa, że oba wiersze są dla niego w zasadzie kanwą do bardzo poważnych rozważań dotyczących polsko-żydowskiej koegzystencji i polskiej współwiny za Szoa.

2.

Istnieje wiele przyczyn, które nie pozwalają mi wyrokować o moralności albo niemoralności wiersza, czy też o moralności lub niemoralności tworzącego go artysty. Nie uważam zresztą, że należy to do głównych zadań literaturoznawcy. Inną nierozstrzygalną jednoznacznie dla mnie kwestią jest to, czy wiersz sam w sobie, oderwany od kontekstu, autora, sytuacji komunikacyjnej itp. może być moralny lub niemoralny. Tak czy inaczej ośmielony autokrytyką Miłosza pozwolę sobie ów wątek rozwinąć.

Wydaje się, że dla Miłosza rzeczona niemoralność tkwiła w samej strukturze wiersza lub też jego przestrzeni, w usytuowaniu poety wobec świata. Tak naprawdę zarzut dotyczący *Campo di Fiori* wpisywał się w o wiele szerszy nurt rozpoznania natury sztuki, którą Miłosz uważał za etycznie podejrzaną czy też wprost – niemoralną. Temat ten podejmuje między innymi w eseju *Niemoralność sztuki*, który rozpoczyna się nawiązaniem do opowiadania Tomasa Manna *Tonio Kröger*.

Wedle Miłosza, jego głównym założeniem jest przekonanie o tym, że „literatura i sztuka są związane z nienormalnością i chorobą, nawet są ich funkcją”. Sztuka jest bowiem maskowaną chorobą, moralnym kalectwem, „rodzajem zemsty na życiu”. Na potwierdzenie tej tezy autor eseju przytacza cytaty:

¹⁰ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996, s. 12.

Artysta musi być nieludzki poza-ludzki (...), musi on pozostawać dziwnie na uboczu wobec naszego człowieczeństwa; jedynie wtedy może on ulec pokusie, aby przedstawiać je, pokazywać, portretować z dobrym skutkiem. Sam dar stylu, formy, ekspresji, nie jest niczym innym niż taką chłodną i wybredną postawą wobec człowieczeństwa, rzec można, że to zubożenie i spustoszenie jest niezbędnym warunkiem¹¹.

Po czym opatruje go komentarzem, który wydaje się znaczącym kontekstem dla *Campo di Fiori*.

Opinia ta jest dla mnie o wiele bardziej zrozumiała dzisiaj niż w młodości. Bo „człowieczeństwo”, podejrzewam, było wtedy dla mnie abstrakcją, podczas kiedy teraz ma kształt ludzi torturowanych, ranionych, ginących, „Chłodna, wybredna postawa” w takich wypadkach nie przystoi i jakaś moralna potworność leży zdaniem Manna u podstaw sztuki. To nic, że poeta, artysta, może zachować taką samą chłodną postawę wobec siebie, tzn. rozdając się, jak człowiek, który jest ironicznym świadkiem-observatorem, kiedy jego samego prowadzą na stracenie. Moralnie cały ten dystans trudny jest do przyjęcia i działalność, która jemu wszystko zawdzięcza, nie może nie być podejrzana.

Okazuje się zatem, że kwestia moralności/niemoralności wiersza *Campo di Fiori* jest bardziej złożona, niż by się wydawało, czy niż zawyrokował to Błoński. Z jednej strony jego autor stał na uboczu, niejako nad tłumem, stworzył wyrafinowaną artystycznie formę, przyjął pozycję świadka-observatora, użył ironizujących, dystansujących zabiegów. Z drugiej strony widać też w wierszu piętno „moralnego odruchu” i niezgody, czego najmocniejszym wyrazem wydaje się wizja przywracającego moralny ład poetyckiego buntu.

A zatem, paradoksalnie, wedle Mannowskich kryteriów, to że podmiot wiersza, mimo pewnych ironizujących prób, nie zdobył się na chłodny dystans, nie stał się w pełni nieludzki, nie zdobył się na „chłodną, wybredną postawę”, świadczyć ma właśnie o jego „moralności”, o zachowaniu ludzkich odruchów i pozostaniu częścią wspólnoty. A opisywane wyżej rozdwojenie, które powinno – według Manna – wyraźnie w czasie aktu twórczego oddzielić autora od kreowanego podmiotu mówiącego w tekście, w *Campo di Fiori* jest właśnie obecne. Przyczyna tego stanu rzeczy będzie, moim zdaniem, częściowo wyjaśniona w dalszej części eseju, w której Miłosz odwołuje się do książki Michała Borwicza o literaturze okupacyjnej *Ecrits des condamnés à mort sous l'occupation allemande* (Paris 1954):

Borwicz zajmuje się kontrastem, jaki zachodził pomiędzy doświadczeniem ludzi skazanych na śmierć przez państwo totalne i językiem, w jakim to doświadczenie mogli przekazać. Robili to zawsze w języku odziedziczonym, konwencjonalnym, właści-

¹¹ Cz. Miłosz, *Niemoralność sztuki*, w: Cz. Miłosz, *Życie na wyspach*, Kraków 1997, s. 10.

wym temu środowisku kulturowemu, które ukształtowało ich przed wojną. Chcieli zostawić po sobie ślad w słowach, ale także szukali sposobu, jak wyrazić swoją wiedzę, odczuwaną przez nich jako zupełnie nową, radykalnie różną od ich dotychczasowej wiedzy o rzeczywistości. I język nie nadszedł, jakby cofając się w gotowe toposy i formuły, czy nawet w nich szukając schronienia¹².

Spostrzeżenia Borwicza były bliskie Miłoszowi, bo wyrażały jego własne doświadczenie – próbę poszukiwania nowej formuły poetyckiej, która będzie w stanie opisać, wymykającą się językowi, okupacyjną rzeczywistość, udźwignąć doświadczany „horror świata”¹³.

Tragedie naszego stulecia stały się nieraz dla poezji rodzajem testu, pozwalającego stwierdzić, ile rzeczywiście zdolna jest ona unieść. Zawrotna ilość wierszy, jakie powstały w Polsce podczas ostatniej wojny, również w gettach i obozach, nadaje aktualność stwierdzeniu Manna, że „artysta powinien być nieludzki, pozaludzki”, podczas kiedy autorzy tych wierszy byli przeważnie tylko ludzcy. I w tym stopniu, w jakim byli ludzcy, przegrywali artystycznie tak, że ich wiersze składają się razem na olbrzymi rozmiarami i pasjonujący dokument, nic więcej. Sprawdziłem ten konflikt na sobie samym, bo dzisiaj, z dystansu, te moje wiersze, które wtedy wzruszały moich odbiorców w Warszawie wydają mi się słabe, natomiast mocne są inne, wtedy niejasne, co do ich intencji, okrutne, pełne obrażającego szyderstwa.

Do rozważań Borwicza wrócił Miłosz także w wykładach harwardzkich, ogłoszonych później w *Świadectwie poezji*.

W latach wojny poezja, ze względu na to, że wiersz może zmieścić się na jednej kartce, była głównym rodzajem podziemnej literatury. Kolportowano ją w rękopisach albo w tajnych drukach, przekazywano ustnie, ucząc się na pamięć albo śpiewając. Antologia pod tytułem *Poezja Polski Walczącej*, wydana niedawno, liczy 1912 stron wierszy i pieśni, pisanych przeważnie pod okupacją niemiecką. Ogromna większość tych utworów ma wartość dokumentu i spełniała wtedy ważną funkcję użytkową, ale nie przyznalibyśmy im dzisiaj wysokiej rangi artystycznej. Niektóre tylko odznaczają się znajomością poetyckiego rzemiosła. Wszystkie jednak, czy pisane przez „zawodowych” poetów, czy przez tych, którzy brali do ręki pióro po raz pierwszy, podlegają temu prawu, które odkrył Michał Borwicz w swojej książce o literaturze więzień i obozów koncentracyjnych: należą stylistycznie do okresu przedwojennego, a równocześnie starają się wyrazić to „nowe”, które nie mieści się w żadnych pojęciach i środkach wyrazu dotychczas dostępnych. Poezja ta jest często wielomówna i jaskrawa w swoich wezwaniach do walki, a równocześnie, na jakimś głębokim poziomie, zachowuje się jak człowiek niemy, który na próżno usiłuje wydobyć z siebie artykułowane dźwięki, coś pokazuje na migi, ale niewiele udaje mu się zakomunikować. Dopiero później, już po wojnie, poezja polska zaczyna oddalać się od sposobów stylistycznych

¹² Tamże, s. 14.

¹³ R. Gorczyńska, *Podróżny świata*, s. 67.

wspólnych przedwojennej poezji wielu krajów, a robi to niewątpliwie pod naciskiem silnie odczuwanej potrzeby, chcąc znaleźć wyraz dla wyjątkowo ciężkiego zbiorowego doświadczenia¹⁴.

Wnioski Borwicza i Miłosza, a przede wszystkim porównanie poezji czasu okupacji do niemego człowieka, który „na próżno usiłuje wydobyć z siebie artykułowane dźwięki, coś pokazuje na migi, ale niewiele udaje mu się zakomunikować”, korespondują z wyrażoną w *Campo di Fiori* dwukrotnie komunikacyjna niemożnością („Język nasz stał im się obcy,/ Jak język dawnej planety; Giordano [...] Nie znalazł w ludzkim języku/ Ani jednego wyrazu/ Aby nim ludzkość pożegnać”). Choć jest to, wydaje mi się, trop ciekawy, nawiązujący do interpretacji Józefa Olejniczaka wykorzystującej romantyczną znów tezę o niewyraźności cierpienia¹⁵, i poszerzający obecny w wierszu wątek komunikacyjnej przepaści, nie przywołałem go w tym miejscu po to, by wrócić do ram interpretacyjnych wiersza. Uważam po prostu, że *Campo di Fiori* jest w i e r s z e m g r a n i c z n y m, ostatnim, w którym Miłosz sięgał po dotychczasowe, właściwe poprzednim epokom toposy i formuły, od romantycznych po skamandryckie, szukając jednocześnie nowych środków artystycznego wyrazu, o czym świadczy choćby próba, nie do końca udana, „chłodnej, biernej postawy” próba dyskursywności i dialogizacji, próba zdystansowania się formą artystycznej ironii, która uległa naporowi „moralnego odruchu” wobec ludzkiego cierpienia.

Utarło się w literaturze przedmiotu łączenie *Campo di Fiori* z wierszem *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* z cyklu *Głosy biednych ludzi*. Tropem tym poszli między innymi Sandauer¹⁶, Błoński¹⁷, Wołk¹⁸ i Gross¹⁹. I jest to zestawienie poniekąd słuszne i oczywiste. Bliski, a może nawet wspólny wszak jest temat – zagłada warszawskiego getta czy szerzej – Polacy wobec Szoa. Forma, wersyfikacja, sposób obrazowania, konstrukcja podmiotu i świata przedstawionego lub wreszcie sama koncepcja poezji i stopień artystycznej samoświadomości, mimo że wiersze dzieli czasowo różnica niespełna roku, są jednak diametralnie różne. *Campo di Fiori*, nazwany wyżej wierszem granicznym, powstał, jeżeli wierzyć odautorskiej nocie pod wierszem, w Wielkanoc, 26 kwietnia 1943 roku, tuż przed, a może nawet w trakcie tworzenia *Świata. Poema naiwnego*, tuż przed „przełomem 1943 roku”.

¹⁴ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Kraków, s. 77-78.

¹⁵ J. Olejniczak, *Czytając Miłosza*, Katowice 1997, s. 104-105.

¹⁶ A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982, s. 44-45.

¹⁷ J. Błoński, dz. cyt.

¹⁸ Wołk, dz. cyt.

¹⁹ Gross, dz. cyt.

Biedny chrześcijanin patrzy na getto to natomiast wiersz z cyklu *Głosy biednych ludzi* z przełomu 1943 i 1944 roku, więc z cyklu, który był niejako zwieńczeniem ewolucji języka poetyckiego Miłosza w latach 1939–1944. W *Głosach biednych ludzi* Miłosz z powodzeniem stosował formę artystycznej ironii i persyflażu, zainspirowany między innymi lekturą *Ziemi jałowej* Eliota i jego strategią poetycką²⁰. W *Liście półprywatnym o poezji*, polemizując z Kazimierzem Wyką, tak objaśnia istotę swojego nowego warsztatu:

Ironia artystyczna, tak jak ją rozumiem, polega przede wszystkim na zdolności autora do przybierania skóry różnych ludzi i, kiedy pisze w pierwszej osobie, do przemawiania tak, jakby przemawiał nie on sam, ale osoba przez niego stworzona. Istotny sens utworu zawiera się wtedy w sferze stosunku autora do postaci. Ten stosunek może się wahać od aprobaty z zastrzeżeniem do negacji serdecznej, do negacji zjadliwej – możliwe są tysiące odcieni i to, co zaatakowane wprost wymyka się, w ten sposób jest nieraz możliwe do uchwycenia. Jest to stary przepis dobrych majstrów, ale zdaje się niemal zupełnie zapomniany²¹.

Cytat powyższy nie wymaga chyba szczegółowej analizy, żeby stwierdzić, jak daleko jesteśmy od poetyki *Campo di Fiori*, gdzie jednak nie sposób znacząco oddzielić autora od podmiotu mówiącego w wierszu. W kontekście przywoływanych wyżej cytatów możemy zresztą z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że Miłosz nie darzył szczególną sympatią *Campo di Fiori*. Z wierszy opisujących rzeczywistość okupacji autor Ocalenia najbardziej cenił wiersze późne, z końca wojny – cykle *Pieśni Adriana Zielińskiego* i *Głosy biednych ludzi*. W rozmowie z Renatą Górczyńską wyraża się o *Campo di Fiori* krytycznie nie tylko z powodu wspominanej już jego rzekomej „niemoralności”:

Dla mnie ten wiersz jest trochę drażliwy. Niedawno ukazał się jego przekład hebrajski. Dlaczego mówię, że *Campo di Fiori* jest w pewnym sensie wierszem publicystycznym? Dlatego, że można z niego wyciągać jakieś wnioski. Po pierwsze, że jest horror nazizmu, po drugie, że jest obojętność warszawskiej ulicy. Zapyta pani, czy rzeczywiście taka była ulica warszawska. I była, i nie była, bo w okolicach, w innych momentach Warszawa była inna, więc nie chodzi o jakieś oskarżanie. No, ale to wiersz napisany jako zwyczajny odruch ludzki wiosną 1943²².

Istotnie *Campo di Fiori* często odbierany jest jako wiersz o obojętności warszawskiej ulicy wobec powstania w getcie. Trudno spodziewać się, by inaczej odczytywany był przez publiczność hebrajskojęzyczną. Dlatego – z powodu implikowania uproszczonego czarno-białego, antytetycznego obrazu świata – Miłosz nazywał go nieco pogardliwie „publicystką moralną” czy publicy-

²⁰ Zob. M. Heydel, *Obecność T. S. Eliota w literaturze polskiej*, Wrocław 2002.

²¹ Cz. Miłosz *List półprywatny o poezji*, w: tegoż. *Kontynenty*, Kraków 1999, s. 81.

²² R. Górczyńska, dz. cyt., s. 67-68.

styką powstałą z „odruchu moralnego”. „Publicystyka jest wtedy protestem, wynika z >moral indignation<”²³ – z moralnego oburzenia. Zatem w krótkim wątku rozmowy z Renatą Gorczyńską na temat *Campo di Fiori* pojawiają się dwie autorskie, wydawałoby się sprzeczne, oceny tego wiersza: z jednej strony jest niemoralny, bo pisany z pozycji obserwatora, z drugiej – jest on publicystyką powodowaną właśnie odruchem moralnym. Nieco upraszczając Miłoszowską argumentację, można by powiedzieć, że jest to wiersz niemoralny powstały z odruchu moralnego.

Wydaje się, że Miłosz miał świadomość pewnej niestosowności dotyczącej i samego wiersza i okoliczności jego powstania. Przypomnijmy, że zgodnie z jego relacją obserwował przez dłuższą chwilę w tramwajowym zatorze karuzelę i bawiących się warszawiaków po czym, wróciwszy do domu, stworzył (powtórzę, wyrażając swoją wątpliwość, jeśli wierzyć nocie pod wierszem „Wielkanoc 1943” – tego samego dnia), „piękny”, „włoski”²⁴ wiersz, uwodzący harmonijną sylabiczną, wersyfikacją (8 strof, po 7-8 sylab każda), oryginalnością analogii, zmysłowością osądających obrazów, które maskują co najmniej dwuznaczną, by nie powiedzieć pretensjonalną postawę dyskursywnego podmiotu²⁵. Postawę, która po latach została przez poetę oceniona krytycznie jako niemoralna.

Przyznajmy jednak, gwoli sprawiedliwości, że prawdopodobnie jedyną godną moralnie postawą byłaby obecność po żydowskiej stronie, przy walczących, co byłoby niemal równoznaczne z aktem samobójczym, który poniekąd wybierali właśnie żydowscy powstańcy jako „wybór sposobu umierania” lub „godnej śmierci”.

Co ciekawe, kilku sprawiedliwych w Warszawie, którzy nie poprzestali na pisaniu w „moralnej reakcji” wierszy czy innych formach współczucia, jednak się znalazło. Najbardziej chlubnym przykładem jest postać kapitana Henryka Iwańskiego „Bystrego” i jego 18-osobowego oddziału Korpusu Bezpieczeń-

²³ Tamże.

²⁴ Określenia Jana Błońskiego. Pierwszy epitet pochodzi z eseju *Biedni Polacy patrzą na getto*, (s.12), drugi z cytowanej wyżej rozmowy Ludzkość, która zostaje.

²⁵ Na irytującą estetyzację zaskakującą jak na bezpośrednio przeżycia, zwraca w swej wnikliwej interpretacji Wołk, żałując przy tym, że Czesław Miłosz nie zatytułował swojego wiersza *Biedny poeta patrzy na getto*. Jego zdaniem, dzięki takiemu zabiegowi ucieczka przed zbytnią identyfikacją z bohaterem wiersza: „wprowadziłyby do *Campo di Fiori* nowy wymiar: dystans do siebie, do swojej pozycji, zewnętrznej wobec zdarzeń, i do roli wyroczeni poznawczej, estetycznej i etycznej, jaką uzurpuje sobie poeta. Ale autoironii w *Campo* nie znajdziemy. *Słowo poety* z zamykającego całość wersu ma w tym świecie status absolutu. Wznosi się ponad głowę „ludu warszawskiego czy rzymskiego”, ponad stos Inkwizycji i strzały za murem getta, przetwarza to wszystko w legendę w tej nowej, wykreowanej przez siebie rzeczywistości wznieca bunt, z którym czytelnicy będą się mogli utożsamić, uspokajając swoje sumienia”.

stwa, który przedostał się do getta z bronią, amunicją i żywnością, zmienił wycieńczonych powstańców, biorąc udział w największej bitwie powstania przy ul. Muranowskiej, a następnie wycofał się z rannymi i żydowskimi bojownikami na aryjską stronę. Podczas walk zginęło 10 członków oddziału, w tym brat „Bystrego” i jego dwaj synowie²⁶.

3.

Aby jednak ocenić szerzej tzw. „moralność wiersza”, o ile już zdecydowaliśmy się na tak karkołomne zadanie, spróbujmy potraktować go jako swoisty akt społecznej komunikacji, tym bardziej, że jego charakter pozwala traktować go jako wiersz o szczególnym znaczeniu społecznym (Miłosz powiedziałby pogardliwie, że to wiersz „publicystyczno-społeczny” czy też silnie związany z „rzeczywistością społeczno-historyczną”²⁷). Proponuję w tym celu przyjąć, że wiersz nie może zaistnieć w pełni w ontologicznej próżni, ożywa dopiero w kontakcie z czytelnikiem, który wchodzi z nim w swoisty dialog, odczytując intencję autora i tekstu oraz nadając mu sens. By nie komplikować zbytnio wyводу teoretycznymi zagadnieniami, spróbujmy po prostu zastanowić się, jak wiersz był, czy też jak mógł być, przez współczesnych czytelników odbierany; jaka była jego recepcja.

Otóż, po pierwsze, *Campo di Fiori* był „prawdopodobnie pierwszą reakcją polskiej literatury (...) na Powstanie w getcie warszawskim”²⁸. W Warszawie został wydany już w kwietniu 1944 w zbiorze *Z otchłani*, przedrukowanym rok później w Stanach Zjednoczonych jako *Poezja ghetta*²⁹. Było to pierwsze świadectwo beznadziejnej walki powstańców w warszawskim getcie skierowane, dodajmy, do szerokiego okupacyjnego audytorium. Był to, jak to określił Artur Sandauer, wiersz, który „ratował honor polskiej literatury”. Zatem rola świadka, który ma zdać świadectwo, która wpisana jest w strukturę utworu, została zrealizowana.

Wydaje się, że szczególnie istotny z perspektywy tej swoistej interpersonalnej etyczności był odbiór osób, których dotyczył w sposób szczególny – żydowskich powstańców. Marek Edelman – ostatni przywódca powstania, w rozmowie, która odbyła się w 50. rocznicę powstania w getcie w wydawnic-

²⁶ Byli to bojownicy Żydowskiego Związku Wojskowego. Zob. M. Kledzik, *Zapomniani żołnierze ŻZW*, <http://www.rp.pl/artykul/122686.html> (dostęp z dnia 15.10.2012); S. Korboński, *Powstanie w getcie warszawskim*, <http://www.antyk.org.pl/teksty/ozydach-14.htm> (dostęp z dnia 15.10.2012)

²⁷ Por. R. Górczyńska, dz. cyt., s. 68.

²⁸ M. Wołk, dz. cyt., s. 22.

²⁹ Tamże.

twie Znak, wspomina, że widok opisywanej w *Campo di Fiori* karuzeli był dla powstańców szczególnie bolesny.

Pierwszego dnia Powstania w getcie ta karuzela była, ale się nie kręciła. Dopiero drugiego dnia zaczęła się kręcić i to było coś tragicznego. Przez okna było widać, jak się kręci, katarynka gra, spódnice dziewczyn, czerwone i niebieskie w białe grochy, powiewają na wietrze. To widzieliśmy z okien, i to było naszym przekleństwem. Tu się pali i zabijają, a tam się wszyscy śmieją i bawią³⁰.

Jak wiadomo z relacji świadków, karuzela, wystająca ponad mur getta, była dobrze widoczna z wielu miejsc walk. Według Edelmana, właśnie dysonans między karuzelą a palącym się gettem, tak trafnie oddany w *Campo di Fiori* przez Miłosza, był odbierany przez powstańców jako symbol ich osamotnienia, niezrozumienia i obojętności Warszawy. Później, w trakcie tej samej rozmowy, Marek Edelman, opowiada w imieniu swoim i swoich towarzyszy, jak odebrał, opisujące niejako ten sam obraz z drugiej strony muru *Campo di Fiori*.

Ten wiersz był takim samym sztandarem, jakim był *Alarm* Słonimskiego w 1939 roku. Dostałem wiersz Miłosza przypadkowo od Mitznera, który się zajmował sprawami przedruków. Mimo dużych trudności posłaliśmy odpis wiersza do lasu. I co ci chłopcy – którzy ginęli z rąk takich, innych, nie będziemy mówić o tym w szczegółach – powiedzieli: „Nareszcie ktoś nas zauważył”. To było najważniejsze³¹.

O kim mówi Edelman? Kim są chłopcy z lasu? I wreszcie przemilczani „tacy inni”? Otóż wiersz prawdopodobnie dotarł do lasu Fidest koło Wyszkowa, gdzie działał około 60-osobowy oddział partyzancki GL złożony z ocalałych powstańców. Walczyli oni mniej więcej do wiosny 1944 roku, ginąc między innymi z rąk partyzantów NSZ³². Mimo wszystko, wiersz zdążył dotrzeć do ocalałych „samotnych, ginących”, jako dowód, że ktoś o nich myślał, dostrzegł, że ich tragedia nie była po drugiej stronie muru niezauważona i nie będzie zapomniana.

Powyzsza relacja poświadcza pośrednio kolejny paradoks wiersza. Otóż właśnie dlatego, że *Campo di Fiori*, to wiersz „piękny”, „włoski”, utrzymany w poetyce skamandryckiej, napisany w stylu poezji przedwojennej, zrozumiałej nie tylko dla elitarnego odbiorcy – w przeciwieństwie do choćby *Głosów biednych ludzi*, z których nielinearnością miał problem nawet tak wybitny kry-

³⁰ J. Błoński, M. Edelman, Cz. Miłosz, J. Turowicz, *Ludzkość, która zostaje. „Campo di Fiori” po pięćdziesięciu latach. Niepublikowana rozmowa Jana Błońskiego, Marka Edelmana, Czesława Miłosza i Jerzego Turowicza w 50. rocznicę Powstania w getcie warszawskim*, oprac. Joanna Gromek-Illg, <http://tygodnik.onet.pl/33,0,21312,3,artykul.html> (dostęp 15.10.2012).

³¹ Tamże.

³² Zob. B. Mark, *Walka i zagłada warszawskiego getta*, Warszawa 1959.

tyk literacki jak Kazimierz Wyka – ale i dla zwykłego, czytelnika, jak Marek Edelman i jego koledzy powstańcy-partyzanci. Właśnie dlatego wiersz ten ma taką „siłę rażenia”. Karuzela przy murze getta stała się symbolem, który, dzięki Miłoszowi i perswazyjności jego wiersza, wszedł do powszechnej świadomości Polaków, a później także do ich pamięci zbiorowej. W zasadzie stał się on niezbywalną częścią kanonicznej narracji o Powstaniu w getcie, choć do dzisiaj można spotkać osoby, które zarzekają się, w imię obrony dobrego imienia Narodu, że żadnej karuzeli nie było, a Miłosz całą sytuację wymyślił.

Zastanawiam się nawet, czy nie jest to ostatni polski wiersz spełniający romantyczne kryteria postawione narodowej poezji przez Adama Mickiewicza w *Pieśni Halbana w Konradzie Wallenrodzie*, dowód na to, że „pieśń ujdzie cało”, a wydarzenie opisane w wierszu stanie się częścią narodowej pamięci i zbiorowej narracji historycznej, nawet jeżeli dotyczy ona faktów dla tego narodu krytycznych.

Omawiałem wyżej zarzuty natury moralnej formułowane przez samego Miłosza, dotyczące opisywania i estetyzacji śmierci z dystansu obserwatora i upraszczającej „publicystyczności”. Należy jednak przyznać, że jako poeta-świadek swoje komunikacyjne, społeczno-moralne zadanie wypełnił. Z tej perspektywy ocenione krytycznie wyżej aspekty *Campo di Fiori* mogą zostać usprawiedliwione bezpośredniością relacji, „wydarciem”, „naciskiem emocji”, moralnym aktem niezgody i rozpowszechnieniem świadectwa; nie tylko o ludzkiej obojętności na cierpienie, ale przede wszystkim o ostatnim akcie cierpienia zagłady żydowskich obywateli polskich i ich bohaterskim zrywem.

Zaiste, zadziwiający to wiersz, w zależności od przyjętej perspektywy jego wady okazują się zaletami, a zalety wadami. To wiersz „bardzo niemoralny”, a zarazem bardzo moralny.

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich
(Warszawa)

OBRAZ TOŻSAMOŚCI JĘZYKOWEJ ŻYDÓW POLSKICH W POWIEŚCI AMERYKAŃSKIEJ

Zagadnienie tożsamości językowej Żydów polskich w pierwszej chwili przywodzi na myśl wielkie postacie literatury polskiej, pisarzy takich jak Julian Tuwim, Bolesław Leśmian, Bruno Schulz. W powieści nawiązującej do tego ostatniego, *Mesjasz ze Sztokholmu* (1987), wybitna pisarka amerykańska Cynthia Ozick określiła jego tożsamość jednoznacznie: „Był Polakiem: przypadł już do nieustępliwej, matczynej piersi Polski i uwił sobie gniazdko pod jej językiem” (Ozick, *Mesjasz...*, s. 44). Shoshana Ronen zwraca uwagę, że na przełomie XIX i XX wieku pisarze żydowscy w Polsce znaleźli się w bardzo interesującej sytuacji – podobnie jak inni członkowie całego narodu żydowskiego, mogli wybierać tożsamość, a jednym z jej elementów był język. Twórcy mieli do wyboru trzy języki ojczyste – polski, jidysz i hebrajski. Bycie Żydem nie było już proste – w następstwie emancypacji można było być Żydem na różne sposoby. Otworzyła się możliwość asymilacji, a dla pisarzy takich, jak Leśmian i Słonimski, oznaczała pisanie po polsku (Ronen, s. 292). Znakomite opanowanie języka polskiego stało się wyrazem asymilacji dla Żydów należących do środowisk inteligentnych, nie tylko zajmujących się twórczością literacką.

Po drugiej wojnie światowej, w obliczu emigracji Żydów, którzy przetrwali Zagładę i kolejne fale antysemityzmu w Polsce, temat używania języka polskiego jako ojczystego przez żydowskich wychodźców z Polski zyskał jeszcze inny, bardziej złożony wymiar. Język polski stał się elementem hybrydowej tożsamości emigrantów żydowskich, fragmentem cennego dziedzictwa i zarazem ciężarem przeszłości. Wnikliwą opowieścią na ten temat jest autobiograficzna książka Ewy Hoffman *Zagubione w przekładzie* (1989), obecnie postrzegana jako kłasyka narracji pokazujących, jak język ojczysty stanowi trwałą część tożsamości, a opanowywanie języka kraju emigracji pozwalała na stopniowe znajdowa-

nie swojego miejsca w nowej rzeczywistości. Hoffman trafnie pokazała fazę, gdy język polski przestał stanowi wystarczający punkt odniesienia w jej nowej sytuacji kulturowej emigrantki, a znajomość angielskiego nie była wystarczająca, aby wyartykułować przeżycia wewnętrzne i obraz świata zewnętrznego [Li, s. 269]. Narracja Ewy Hoffman stanowi przykład na to, jak przechodzenie na używanie drugiego języka jest zmianą pamięci i świadomości, a zachowanie obydwu języków staje się żonglowaniem pomiędzy nimi.

We wnikliwej analizie twórczości Ewy Hoffman polsko-amerykańska badaczka, Magdalena Zaborowska, ukazuje jej autobiograficzną narrację, nawiązując do wcześniejszych pisarek żydowskich, emigrantek z Europy Wschodniej na przełomie XIX i XX wieku, Mary Antin i Anzi Jezierskiej – pomimo różnic, te trzy pisarki łączy między innymi kreślenie własnych historii w kontekście tematu tożsamości językowej (s. 230). Opowieść Hoffman o jej podróży przez języki jest nie tylko zapisem dojrzewania do nowej kompetencji językowej, ale także opisem odkrywania samej siebie w procesie emigracji. Zaborowska zwraca uwagę na najcelniejsze fragmenty w książce Hoffman *Zagubione w tłumaczeniu*, choćby na jej opowieść o trudnym doznaniu, jakim było otrzymanie angielskich imion w szkole, gdy decyzja nauczyciela o stosowaniu ich nie-polskiej wersji – pozornie drobna zmiana ułatwiająca życie w nowej rzeczywistości szkolnej – staje się symboliczną utratą stabilnej polskiej tożsamości (s. 235).

Używanie przez Hoffman w anglojęzycznej książce polskiego słowa „tęsknota” jako wyrazu jej uczuć wobec Krakowa, słowa dla niej nie do zastąpienia angielskim odpowiednikiem, jest też przykładem emocjonalnego, a nie semantycznego znaczenia słów. Zaborowska przypomina za Julią Kristewą, że cudzoziemiec funkcjonujący w dwóch językach często zostaje zredukowany do milczenia, a narracja Hoffman jest badaniem owego lingwistycznego *limbo*, o którym mówi Kristeva, dotyczącego imigrantów (s. 240). „W *Zagubionym w tłumaczeniu* język jest w mniejszym stopniu tradycyjnym narzędziem autoekspresji i komunikacji, a staje się przede wszystkim markerem tożsamości etnicznej i klasy społecznej, który demaskuje obcych i naraża ich na upokorzenia i kontrolę jako mówiących z obcym akcentem i mających ciała cudzoziemców”¹ (Zaborowska, s. 240).

Nauka języka angielskiego jest równoległą z akulturacją do norm kanadyjsko-amerykańskich, ich akceptacją i odrzucaniem, komplikowanym przez

¹ W oryginale: „*In Lost in Translation*, language is not so much a traditional tool for self-expression and communication, but a foremost marker of ethnicity and class that gives strangers away and exposes them to humiliation and scrutiny as nonnative speakers and foreign bodies.”

układ w rodzinie, rzutuującym zarówno na przystosowanie do świata zewnętrznego, jak i rozwój wewnętrzny nastolatki, a następnie młodej kobiety. Z jednej strony sukces zawodowy, ale z drugiej niepowodzenie związku małżeńskiego Hoffman wskazują na różne aspekty adaptacji, na przykład w jej życiu osobistym na pęknięcie pomiędzy kompetencją językową w angielskim a złożoną tożsamością: Polki ukrytej pod kanadyjsko-amerykańską powierzchownością. Magdalena Zaborowska określa tożsamość językową Hoffman jako wykreowaną: „aby móc się komunikować, musi wymyślić tożsamość językową, która będzie służyć jako pośrednik” (Zaborowska, s. 245).²

Opowieścią dramatyczną, z językami polskim i angielskim w tle, jest historia życia i twórczości Jerzego Kosińskiego, emigranta, który w języku angielskim w Nowym Jorku postanowił osiągnąć sukces jako pisarz. Uznanie zdobyte po opublikowaniu *Malowanego ptaka* Kosiński starał się przekuć w trwałą karierę pisarza anglojęzycznego, ale jego powieści przesładowały podejrzenia o to, że twórca nie jest w stanie sam swobodnie pisać po angielsku, a książki to efekt pracy licznych redaktorów, czy wręcz tak zwanych „ghost writers”, „murzynów” piszących za oficjalnego autora. Wydaje się jednak – i tak wynika z relacji innego wybitnego pisarza, Paula Austera – że problemy twórcze Kosińskiego były bardziej złożone niż problemy stylistyczne w użyciu języka angielskiego, które mógł rozwiązać dobry redaktor. W autobiograficznej powieści *Wiążąc koniec z końcem* (1997) Auster wspomina, jak zaproponowano mu pracę edytorską nad książką Kosińskiego (którą była powieść *Cockpit*) i w efekcie spędził w jego mieszkaniu siedem dni, pracując nad manuskryptem i wysłuchując opowieści pisarza. Auster zorientował się, że przed nim już kilka osób dokonywało poprawek tekstu powieści. W jego odczuciu – głównym mankamentem książki nie był język, ale głębszy problem:

Kosiński nie wspomniał słowem, że korzystał już z pomocy, a jeśli nawet książka nadal miała jakieś mankamenty, nie wynikały one z braku poprawności językowej. Jej wady były natury bardziej fundamentalnej niż gramatyka, wiązały się nie tyle ze sposobem opowiadania, ile z samą opowieścią (Auster, *Wiążąc...* s. 89).

Być może problemy inspiracji twórczej Kosiński mylił z językowymi, szukając pomocy u redaktorów. Elementem wspomnień Paula Austera z tygodnia spędzonego z Kosińskim było wrażenie, że polski pisarz nie odróżniał – lub celowo kreował takie wrażenie – faktów od fikcji, żyjąc w świecie stwarzanej przez siebie samego ułudy.

² W oryginale: „In order to be able to communicate, she has to invent a linguistic identity that will serve as a go-between.”

Wiem jedynie na pewno, że był człowiekiem wręcz labiryntowo skomplikowanym. Kiedy w połowie lat osiemdziesiątych zaczęło być o nim głośno, a w prasie pojawiły się artykuły zarzucające mu plagiat, wykorzystywanie piszących za niego murzynów i fałszowanie własnej przeszłości – nie byłem zdziwiony. Lata później, kiedy popełnił samobójstwo, dusząc się plastikową torbą, zaskoczył mnie (Auster, *Wiążąc...*, s. 90-91).

Można przypuszczać, że problemy twórcze Kosińskiego narastały pod wpływem braku jednoznacznego osadzenia w języku. Piszący o Kosińskim polonista widział w jego dwujęzyczności wielkie osiągnięcie: „mimo że nieobecny w Kraju przez 33 lata – zachował w sobie, a nawet wydoskonalił język polski, co utrwalone jest w rozmowach radiowych i prasowych, nadto – co najbardziej fascynujące – znakomicie opanował język angielski, stając się niezwykle poczytnym pisarzem amerykańskim, pisarzem i człowiekiem dwu ojczyzn” (Podobiński, s. 15). Być może owa dwujęzyczność Kosińskiego była jednak uludą komfortu, a docierające do pisarza podejrzenia, że nie jest w stanie uczynić języka angielskiego nie budzącą wątpliwości pisarską ojczyzną i posługuje się nieuczciwymi praktykami, przyczyniły się do depresji, a może także w efekcie do samobójczej śmierci.

Trauma związana z niejednoznacznością tożsamością językową jest naturalną konsekwencją emigracji. Pisarze amerykańscy pochodzenia żydowskiego byli tego zjawiska w pełni świadomi. Niektórzy z nich, jak wspomniana Mary Antin czy późniejszy laureat Nagrody Nobla Saul Bellow, dorastali w domach, gdzie mówiło się w języku jidysz i po rosyjsku, z kolei rodzice Arta Spiegelmana byli polskimi Żydami. W powieści amerykańskiej znajdujemy literackie świadectwa tego, czym był język polski dla żydowskich emigrantów budujących nowe życie w Ameryce.

Znajomość języka polskiego jako naturalny element wyposażenia, z jakim żydowski emigrant przyjechał do Ameryki, została pokazana w powieści Maxa Apple'a *Roommates: My Grandfather's Story*. Max Apple, pisarz urodzony w roku 1941 w Grand Rapids w stanie Michigan, jest autorem kilku zbiorów opowiadań, powieści oraz innej prozy. Powieści *Roommates: My Grandfather's Story* [*Współlokatorzy: opowieść mojego dziadka*] (1994) i *I Love Gootie: My Grandmother's Story* [*Kocham Gootie: opowieść mojej babci*] (1998), dotyczące dziadka i babci pisarza, mają charakter quasi-biograficzny. Odniosły spory sukces czytelniczy. Oboje dziadkowie pisarza byli emigrantami ze wschodniej Europy, a część Grand Rapids, w której mieszkali, była typową dzielnicą emigrancką, gdzie mieszały się języki: angielski, jidysz i polski.

Powieść *Roommates: My Grandfather's Story* przynosi przykład używania języka polskiego jako naturalnego elementu bagażu etnicznego, z jakim

bohater – Dziadek zwany Rocky – przyjechał z Europy Wschodniej. Do jego piekarni przychodzą polscy klienci, między innymi księża, i używa się tu stale języka polskiego.

W piekarni zawsze używali polskiego. Rocky rozmawiał z nim [księdzem Dembrowskim] wiele razy. Był jednym z trzech lub czterech księży, dzięki którym Amerykańska Piekarnia miała duże obroty [tł. własne] (Apple, *Roommates*, s. 24).³

Podobnie dzieje się w epizodzie powieści, gdy narrator jest jeszcze kilkuletnim chłopcem. Trafia do klubu przy parafii katolickiej, gdzie z innymi chłopcami robi latawce. Nie bardzo to wychodzi, a w tej sytuacji pomoc nadchodzi ze strony księdza opiekującego się klubem, który zauważa nieporadność chłopca w budowaniu latawca. I wtedy mały żydowski narrator wewnętrznie panikuje, gdyż wyobraża sobie, że konstruowanie latawca na planie krzyża jest, ze strony księdza, próbą zmuszenia go do zrobienia krucyfiksu i zmiany wiary. To zabawne, ale dla chłopca traumatyczne, nieporozumienie zostaje przez Dziadka wyjaśnione w rozmowie z księdzem – rozwiązanie wyimaginowanego przez dziecko konfliktu następuje w języku polskim.

Siedziałem na schodach i czekałem na niego. Pani Clark wyszła pierwsza. Objęła mnie swoim wielkim ramieniem. ‘Przepraszam, skarbie. Nie wiedziałam. Twój dziadek i Ojciec D omówili wszystko po polsku. Ojciec D nie miał na myśli religii – chodziło mu tylko o latawce.’

Czekała na schodach ze mną, aż Rocky i Ojciec D wyszli. Nadal rozmawiali po polsku. Za nimi maszerowała moja banda, a każdy niósł latawiec. John Clark podał mi mój, zgięty do kształtu pochyłonego X, jak go pierwotnie zrobiłem [tł. własne] (Apple, *Roommates*, s. 26).⁴

Potencjalny konflikt etniczno-religijny – grupa, pani Clark, ksiądz Dembrowski nie przypuszczali, że żydowski chłopiec tak emocjonalnie reaguje na zachowania, które nie miały żadnego podtekstu – zostaje rozwiązany w rozmowie, która toczy się w atmosferze pozbawionej negatywnych emocji, w języku polskim, nawiązującym w tym kontekście do piekarni Dziadka, będącej, wraz z językiem, łącznikiem dawnych, wspólnych czasów. Wypiekany przez

³ W oryginale: „In the bakery it was always Polish. Rocky had talked to him lots of times. He was one of three or four priests who gave the American Bakery a lot of business.”

⁴ W oryginale: „I sat on the steps and waited for him. Mrs Clark came out first. She put a big arm around me. ‘I’m so sorry, honey. I didn’t know. Your grandpa and Father D [Dembrowski] talked it all out in Polish. Father D didn’t mean anything about religion – he was just talking about kites.’

She just waited on the steps with me until Rocky and Father D came out. They were still talking Polish. Behind them marched my den, everyone carrying a kite. John Clark handed me mine, bent back to the X I had originally made.”

Dziadka dobry chleb, przyciągający polskich klientów, staje się, nawet jeśli niezamierzonym, to jednak pozytywnym symbolem.

Podobne sytuacje, gdy istotną rolę w funkcjonowaniu społeczności sąsiedztwa odgrywa język polski, znajdziemy w drugiej powieści Maxa Apple'a, *I Love Gootie. My Grandmother's Story*. Babcia pisarza przyjechała do Ameryki jako osoba dorosła w 1923 roku, jej osobowość i świat duchowy zostały całkowicie ukształtowane przez Serei, sztetl, w którym urodziła się w 1886 roku. Serei to miejscowość Seirijai na Litwie, po polsku Sereje, niedaleko Łoździej, która w XVI i XVII wieku należała do rodziny Radziwiłłów, a prawa miejskie uzyskała w XVII wieku. Była zamieszkiwana przez liczną kolonię żydowską, z synagogą zbudowaną w 1726 roku (Krzywicki, s. 186). W Ameryce językiem komunikacji babci Gootie z rodziną pozostaje jidysz, z sąsiadami także jidysz i język polski oraz w innych sytuacjach, z konieczności, łamany angielski. Gdy Rocky i Gootie jako pierwsi na ulicy zostali posiadaczami telewizora, wszyscy sąsiedzi przychodzili oglądać ten cud techniki, a rozmowy toczyły się w języku starego kraju:

Przez pierwsze tygodnie sąsiedzi przychodzili wieczorami. Zajmowali wszystkie krzesła; dzieci siadały na podłodze. W czasie programu *Artur Godfrey i Przyjaciele* plotkowali po polsku, ale w trakcie zapasów wszyscy uważali i wznosili okrzyki [tł. własne] (Apple, *I Love Gootie*, s. 57).⁵

Reakcje zebranych wskazują na słabe kompetencje językowe w języku angielskim, stąd chęć plotkowania po polsku w czasie wspólnego oglądania telewizji (zwłaszcza podczas serialu, w większym stopniu wymagającego umiejętności rozumienia języka angielskiego). Oglądanie telewizji było okazją do towarzyskiego spotkania w gronie mieszkańców tej samej ulicy rozmawiających ze sobą po polsku Żydów i Polaków.

W innym fragmencie książki, opisującym relacje żydowskiej rodziny narratora z polskimi sąsiadami, znajdujemy kilka przykładów użycia języka polskiego w sytuacji konfliktu i rozwiązywania problemu. W komicznej skądinąd scenie bójkii pomiędzy polską alkoholiczką Sophie a dziadkiem narratora, wówczas kilkuletniego chłopca, konfrontacja werbalna następuje w języku polskim: „Sophie i Rocky wrzeszczeli na siebie po polsku” [tł. własne] (Apple, *I Love Gootie*, s. 41)⁶. Podobnie gdy polska sąsiadka Dorothy (która ma problemy z pijącym i bijącym ją eksmężem oraz ze spłacaniem rat za dom) przychodzi korzystać z telefonu w domu Gootie i Rocky'ego, obie panie roz-

⁵ W oryginale: „For the first weeks our neighbours came for the evening. People filled all the chairs; the children sat on the floor. During Arthur Godfrey and His Friends they gossiped in Polish, but for wrestling everybody paid attention and cheered.”

⁶ W oryginale: „Sophie and Rocky yelled at one another in Polish.”

mawiają po polsku – „Mówiły po polsku” [tł. własne] (Apple, *I Love Gootie*, s. 44)⁷. Ponieważ problemy finansowe Dorothy ze spłaceniem hipoteki narażają, dzięki pośrednictwu babci dochodzi do renegotjacji długu z jego właścicielem, Kutschem – i tu również rozmowa toczy się w języku polskim:

We trójkę udaliśmy się do sklepu Kutsche's Hardware Store na Monroe Avenue z prośbą w sprawie Doroty. Kutsche, Dorota i Gootie mówili po polsku. Ja byłem tam w celu moralnego wsparcia i aby tłumaczyć angielski, gdyby zaszła taka potrzeba [tł. własne] (Apple, *I Love Gootie*, s. 45).⁸

Negocjacje w nowym, amerykańskim sąsiedztwie opierają się na starym europejskim języku. Kutsche narzeka zresztą: „Uważają, że ponieważ jestem ze starego kraju, wszystko im ujdzie” [tł. własne] (Apple, *I Love Gootie*, s. 46)⁹. Sytuacja kończy się szczęśliwie dla Dorothy dzięki Gootie, która sama kupuje jej dom, a więc Dorothy może wyjechać i zacząć nowe życie. Przez jakiś czas wyraża wdzięczność w dość niefortunny sposób, mianowicie przysyłając kartki bożonarodzeniowe. Niezależnie od potknięć międzykulturowych język polski występuje w historiach opisywanych przez Maxa Apple jako element tworzenia relacji w nowym sąsiedztwie.

Przytoczony przez Maxa Apple'a przykład roli dziecka jako tłumacza i pośrednika pomiędzy generacją emigrantów a amerykańską rzeczywistością był stałym elementem sytuacji rodzin żydowskich przybyłych do Ameryki. Prawie identyczny opis pojawia się w autobiograficznej książce Joyce Zonany *Dream Homes: from Cairo to Katrina: an exile's journey* (2008) z rodziny sefardyjskich Żydów z Egiptu, w której domu mówiło się po francusku (a drugim językiem – w Ameryce wypieranym – był arabski). Joyce Zonana przyjechała do Ameryki w 1951 roku jako półtoraroczne dziecko, ale już jako dwulatka była dwujęzyczna, posługująca się francuskim i angielskim. W autobiografii pisarka wspomina:

Mimo że w domu rozmawialiśmy po francusku – moi rodzice udawali, że to jedyny język, jaki rozumieli – szybko opanowałam angielski na ulicach, ucząc się od wnuków starszej rosyjskiej Żydówki, od której wynajmowaliśmy pokój po naszym przyjeździe do Stanów Zjednoczonych. Dumna z mojej umiejętności, szybko stałam się starą maleńką w roli tłumaczki moich rodziców, pomagając im w subtelnościach negocjacji ze sklepikarzami i oficjelaми – zawsze starannie wymawiając, bez śladu akcentu [tł. własne] (Zonana, s. 30).¹⁰

⁷ W oryginale: „They spoke in Polish.”

⁸ W oryginale: „The three of us went to Kutsche's Hardware Store on Monroe Avenue to plead Dorothy's case. Kutsche, Dorothy, and Gootie spoke Polish. I was there for moral support and to translate any English that might arise.”

⁹ W oryginale: „They think because I'm from old country they can get away with anything.”

¹⁰ W oryginale: „Although we spoke French at home – my parents pretending it was the only

Fragment ten potwierdza nie tylko specyficzną rolę tłumaczy, którą dzieci odgrywały w żydowskich rodzinach emigranckich, ale także ich wielojęzyczność, w jakiej wzrastały w amerykańskich miastach. Dzieci, jak Max Apple i Joyce Zonana, które zostawały później pisarzami, stały się też spadkobiercami dziedzictwa językowego rodziców i dziadków, przywożonego z tak różnych części świata. Jak pisze Joyce Zonana w autobiografii, w Brooklynie sąsiadami jej rodziny byli Irlandczycy, Włosi, Żydzi, a przodkowie tych ostatnich pochodzili z Rosji, Polski, Niemiec, Austro-Węgier (Zonana, s. 26).

Polszczyzna ma szczególne znaczenie w opowiadaniu *Cynthia Ozick Szal* (1989), dotyczącym zbrodni i traumy Holocaustu. Urodzona w 1928 roku w Nowym Jorku Cynthia Ozick jest córką emigrantów z Rosji i w dzieciństwie zetknęła się z antysemitycznymi prześladowaniami. Obecnie jest niewątpliwie najwybitniejszą żydowską pisarką amerykańską, a tematyka Żydów ze wschodniej Europy stale pojawia się w jej twórczości, bądź jako wątek główny, jak w *Mesjaszu ze Sztokholmu*, obracającym się wokół postaci Bruno Schulza, lub na marginesie, jak dzieje się w powieści *Puttermesser*. W opowiadaniu *Szal* język polski odgrywa istotną rolę symbolicznego łącznika z lepszą przedwojenną przeszłością bohaterki Rosy Lublin i wymagowanym życiem jej córki Magdy, zabitej przez hitlerowskich oprawców. Tytułowy „szal” jest zachowanym z czasów obozowych szalem, w który owinięta była mała córka. Mieszkająca w Ameryce, niepokodzona z jej śmiercią Rosa pisze do niej listy „in the most excellent literary Polish” [w najdoskonalszej polszczyźnie] (Ozick, *The Shawl*, s. 14). Rosa niechętnie uczy się angielskiego, który jest dla niej symbolem świata bez rodziny, bez córki.

Amerykańska krytyczka S. Lilian Kremer widzi w stosunku Rosy do języka polskiego symbol jej niemożności oderwania się od przeżyć Holocaustu, kontrastując jej postawę z życiem Stelli, której Rosa jest ciotką. Stella także przeszła piekło obozu koncentracyjnego, ale opanowała traumę, w odróżnieniu od Rosy zdrowo wygląda i prowadzi pełne energii życie Amerykanki.

Emblematyczne dla ich skrajnie odwrotnych postaw jest pełne przyjęcie przez Stellę języka angielskiego i uparte przywiązanie ze strony Rosy do polskiego. Angielski Rosy jest pełen usterek. Jej syntaktyczne błędy w strukturze i fragmentaryczne użycie przypominają wywołane przez Holocaust pęknięcia w jej życiu (Kremer, s. 157).¹¹

language they understood – I had quickly mastered English on the streets, learning from the grandchildren of the elderly Russian Jewish women from whom we rented a room after our arrival in the United States. Proud of my new skill, I became my parents' precocious interpreter, helping them negotiate the subtleties of speaking with shopkeepers and officials – always careful to enunciate clearly, with no trace of an accent.”

¹¹ W oryginale: „Emblematic of their polar attitudes is Stella's embrace of English and Rosa's

Wydaje się, że niedoskonały angielski Rosy jest nie tylko trwałym efektem traumy, ale także dowodem odmowy przejścia w świat innego języka. Gdy poznany, życzliwy przyjaciel, Simon Persky, proponuje zabranie jej do biblioteki, Rosa odmawia, gdyż nie spodziewa się zastać tam książek w języku polskim. „Czytam tylko po polsku” – powiedziała mu. „Nie lubię czytać po angielsku. Do literatury pięknej potrzebny jest język ojczysty” [tł. własne] (Ozick, *Shawl*, s. 57)¹². Język polski stanowi dla Rosy jej afiliację kulturową. Wśród najcenniejszych wspomnień Rosy z młodości jest nadzwyczajna polszczyzna poezji Tuwima: „W szkole czytała Tuwima: taka delikatność, taka podniosłość, taka *polskość*” [tł. własne] (Ozick, *Shawl*, s. 20)¹³. W domu państwa Lublin kulturowano literaturę piękną, wyszukane użycie języka, kulturę antyczną. Wspomnienie Rosy z czasów getta prowadzi ją do pytania dlaczego jej rodzina, która była zanurzona w doskonałej polszczyźnie, stała się nie-polska, co razi wobec obrazu jakże kiepskich etnicznych Polaków:

I z tym wszystkim – szczególnie naszą polszczyzną, sposobem, w jaki moi rodzice wymawiali język polski miękkimi cichymi głosami z najdoskonalszą artykulacją, tak aby każda sylaba trafiała do celu – ludzie w tramwaju byli uważani za Polaków – no cóż, byli nimi, nie odbiorę im tego, choć oni nam to odebrali – a my nie byliśmy! Oni, którzy nie umieli przeczytać jednej linijki Tuwima, już nie mówiąc o Wergiliuszu, a mój ojciec, który prawie znał całą pierwszą połowę *Eneidy* na pamięć [tł. własne] (Ozick, *Shawl*, s. 69).¹⁴

Wergiliusz, tak jak Tuwim, symbolizuje świat doskonały językowo, tradycję prawdziwej kultury europejskiej. Rodzina Lublin należała do tego świata poprzez swoją polską tożsamość językową.

Bohaterka Cynthii Ozick jest przeciwieństwem Żydów polskich wspomnianych przez Michalę Govrin, Żydówkę z Izraela, odwiedzającą Kraków w roku 1975, pamiętającą kompleksy żydowskie rodzące się z posługiwania się łamaną polszczyzną [Govrin, w: Ronen, s. 20]. W rodzinie Lublin (fikcyjnej, ale odzwierciedlającej realia wielu rzeczywistych żydowskich rodzin w Pol-

stubborn attachment to Polish. Rosa's English is faulty. Her syntactical misstructuring and fragmentation evoke the Holocaust-wrought ruptures she endured.”

¹² W oryginale: „I read only Polish,” she told him. „I don't like to read in English. For literature you need a mother tongue.”

¹³ W oryginale: „In school she had read Tuwim: such delicacy, such loftiness, such *Polishness*.”

¹⁴ W oryginale: „And with all this – especially our Polish, the way my parents enunciated Polish in soft calm voices with the most precise articulation, so that every syllable struck its target – the people in the tramcar were regarded as (p. 68) Poles – well, they *were*, I don't take it away from them, though they took it away from us – and we were not! They, who couldn't read one line of Tuwim, never mind Virgil, and my father, who knew nearly the whole first half of the *Aeneid* by heart.”

sce) kultura językowa była doskonała. Dla Rosy język polski pozostaje najcenniejszym elementem jej rodzinnego dziedzictwa, wspomnieniem czasów bezpowrotnie zniszczonych. Pisane w języku polskim listy do nieżyjącej córki są wymownym symbolem na zawsze minionego świata. Opowiadanie, jak zauważa Hana Wirth-Nesher (s. 129), przywołuje i częściowo odtwarza wielojęzyczny świat.

Hana Wirth-Nesher (s. 129) czyta *Szal* z dwóch perspektyw: jako amerykańską literaturę Holocaustu oraz jako przykład żydowsko-amerykańskiej literatury etnicznej, która zachowuje w pamięci przeszłość żydowską przed-amerykańską i przed-angielskojęzyczną. Język polski odgrywa w tym odczytaniu tekstu Cynthii Ozick ważną rolę. Rosa pochodzi z rodziny tak silnie zasymilowanej, że jej identyfikacja w pierwszej kolejności wiąże się z polskością, dopiero następnie z żydowskością. W rozmowie z Perskym to Rosa podkreśla zresztą, że nie zna języka jidysz. Ojciec Rosy był człowiekiem znakomicie wykształconym, czego między innymi dowodzi znajomość *Eneidy*. W wyobraźni Rosy tragicznie utracona córka Magda żyje w Ameryce i jest profesorem greckiej filozofii.

Tak jak szal oznacza przed-językową więź pomiędzy matką a dzieckiem, te języki odcięte od społeczności – polski, łacina i greka – stają się medium intymności pomiędzy Rosą a jej Magdą, tak jakby otulały Rosę w świecie jej pragnień. Ale nie są językami dialogu; są językami zmarłych (Wirth-Nesher, s. 133).¹⁵

Wyimaginowany świat Magdy w Ameryce byłby więc podobny do polsko-żydowskiego świata wysokiej kultury, wspomnianego z nostalgią przez Rosę. Bohaterka traktuje i szal, i polszczyznę niemalże jak relikwie – z przesadną egzaltacją i emocjami, a jedno i drugie w jej życiu przypomina o śmierci. Szal Magdy i język rodziców, jak relikwie pochodzące od zmarłych świętych, w ostatecznym wymiarze symbolizują śmierć, a przywiązanie do nich oznacza niemożność podjęcia nowego amerykańskiego życia.

Lilian Kremer uważa, że przywiązanie Rosy do polszczyzny jest efektem niewłaściwego modelu akulturacji jej rodziców, którzy przyjęli kulturę polską niejako nadmiernie, także kosztem odrzucenia elementu tożsamości żydowskiej w kulturze jidysz (która zresztą kwitła w Warszawie w okresie międzywojennym), realizując wręcz model „self-hating Jews, products of Polish antisemitism” (s. 164) – Żydów nienawidzących samych siebie, produktów

¹⁵ W oryginale: „Just as the shawl signifies the prespeech bond between mother and child, these languages cut off from community – Polish, Latin, and Greek – become the medium of intimacy between Rosa and her Magda, as if they envelop Rosa in a world of her wishing. But they are not the languages of dialogue; they are the languages of the dead.”

polskiego antysemityzmu. W efekcie osobowość Rosy jest niepełna, pozbawiona żydowskiej tkanki. Dlatego ocalenie Rosy z Holocaustu, jej dalsze życie w Ameryce, jest tylko fizyczną vegetacją i ciągłym duchowym cierpieniem. Rosa jest ułomna przez swoją kulturową polskość.

Przytoczenie w wypowiedzi Rosy poezji Tuwima krytyczka uważa za sugestię Ozick, że niektórzy polscy Żydzi, jak Tuwim, zmieniali swój stosunek do Polski, gdyż poeta od 1944 roku deklarował poparcie dla powstania państwa Izrael i przywiązanie do narodu żydowskiego – na poparcie tej tezy krytyczka przytacza cytat z eseju *My, Żydzi polscy*: „only binding ties [are] those based on ... the blood of martyrs, spilled by villains” (Kremer, 164-5) [jedynie więzi to te oparte na krwi męczenników, przelane przez niegodziwców; tł. własne]. Niestety, nie można tego tłumaczenia dopasować do żadnego fragmentu oryginalnego tekstu Tuwima, ani też znaleźć w tłumaczeniu angielskim, na przykład tym dostępnym na stronach The Canadian Foundation of Polish Jewish Heritage¹⁶. Pisząc o Tuwimie, Kremer pomija zresztą fakt, że poeta wrócił do Polski po wojnie, podając go jako przykład krytycznej refleksji Żyda nad asymilacją do polskości. Kremer (168) natomiast trafnie zwraca uwagę na wybór nazwiska bohaterki opowiadania Cynthii Ozick – Lublin reprezentuje pełną akulturację do polskości, ale także jedno z miejsc wybranych przez nazistów do zagłady Żydów.

Postać Rosy Lublin przypomina pod pewnymi względami relacjonowane przez Shoshanę Ronen historie emigrantów żydowskich z Polski do Izraela, wykreowane w twórczości izraelskiej pisarki Ady Pagis. Pokazywani przez nią polscy Żydzi nie potrafią stworzyć dla siebie ojczyzny w Izraelu między innymi z powodu tęsknoty za językiem ojczystym – „miłość do Polski, jej kultury i języka nigdy nie zostanie złagodzona lub zrekompensowana” (Ronen, s. 295).

W powieści Leslie Epstein a *Król żydowski* (1979), będącej fikcyjnym nawiązaniem do postaci Mordechaja Chaima Rumkowskiego i wydarzeń z łódzkiego getta, piękno języka polskiego jest przeciwstawione polskiemu antysemityzmowi. Polacy odgrywają w powieści rolę całkowicie marginalną, ale odniesienia do nich są nacechowane negatywnie, co odzwierciedla fragment, gdy jeden z żydowskich mieszkańców getta opowiada dowcip:

– Jeden Żyd idzie do drugiego Żyda i powiada: „Dobre wieści!”. Naturalnie drugi Żyd koniecznie chce wiedzieć, co to za wieści. ‘Idę sobie Aleksandrowską, mówi pierwszy Żyd, i patrzę, a tu ktoś napisał na murze: <Bić Żydów! Koniec z rytualnym

¹⁶ Kremer w przypisach do cytatu odwołuje się do innego opracowania, Elaine Kauvar in *Cynthia Ozick's Fiction: Tradition and Invention* (Bloomington: Indiana University Press, 1993, s. 186). Czyli niechęć daje kolejny przykład problematyczności tego, jak język wędruje przez kultury i potrzeby użytkowników.

ubojem! Bić morderców chrześcijan!> ‘Ty to nazywasz dobrymi wieściami?’, dziwi się drugi Żyd. ‘A cóż w nich takiego dobrego?’ Na to pierwszy Żyd odpowiada: ‘Nie rozumiesz? Wróciły stare czasy. Znowu rządzą Polacy!’ (Epstein, s. 51).

Nawiązania do języka polskiego w powieści Epsteina mają złożony wydźwięk. Polszczyzna pozornie jest kojarzona z czymś wysublimowanym i przyjemnym:

W tym momencie wszyscy usłyszeli śpiewaną po polsku, słodkim głosikiem, piosenką.
– Słuchajcie! – krzyknął mężczyzna w szarym garniturze, który wciąż siedział na skraju platformy. – Śpiewa jak anioł!

Na scenie mały chłopczyk podskakiwał i zbierał kwiatki. Miał blond włoski, różowe policzki i oczka niebieskie jak niezabudki. Żydzi na wozie ukryli się za nagrobkami (Epstein, s. 45-46).

Kontekst tej sceny – przedstawienie nawiązujące do mordów rytualnych, mędrców Syjonu, lęków Polaków przed Hebrajczykami i polskich gwałtów na Żydach – nadaje frazom o słodkości i anielskości wydźwięk złowrogiej groteski, odpowiadając zresztą duchowi całej tragikomicznej opowieści Epsteina o grozie Holocaustu.

Makbet w getcie jest wystawiany w języku polskim, określonym jako poetycki:

Ogrodnik, chłopak, którego zawsze wszyscy mieli za głuchoniemego, w ogóle pozbawionego języka, położył sobie dłoń na czubku głowy, po czym przemówił, tą samą poetycką polszczyzną co wszyscy towarzyszący mu na scenie.

– *Cześć Makbetowi, który będzie królem!* (Epstein, s. 265).

W angielskim tekście powieści Epstein używa zresztą polskiego tytułu dramatu Szekspira, podkreślając rolę języka polskiego jako nośnika kultury:

But the purple cloth was already parting on the same scene with which the *Tragedia Makbeta* had begun (Epstein, *King of the Jews*, s. 260).

Lecz oto właśnie purpurowa zasłona, sunąc powoli, odsłaniała tę samą scenerię, w której tragedia Makbeta się rozpoczęła (Epstein, s. 274-5).

Wielka kultura reprezentowana przez *Makbeta*, sztukę Williama Szekspira, najwybitniejszego dramaturga w historii literatury, i język polski jako pośrednik do niej, w kontekście wszechobecnej śmierci i patologicznej władzy Trumpeimana/Rumkowskiego w getcie nabierają wymiaru ironicznego, widocznego w tekście angielskim powieści, który używa polskiego tytułu dramatu. Ten wymiar ironiczny zostaje zagubiony w tłumaczeniu. Zabiegiem językowym, polskim tytułem *Tragedia Makbeta*, Epstein podkreśla absurdalność roli dziedzictwa kultury europejskiej, wyrażonego jej językami – cóż wspanialsze-

go ma do zaoferowania ponad dramaty Szekspira i ich tłumaczenia! Tymczasem stają się one zaledwie tłem Zagłady.

Marginalność języka polskiego w *Królu żydowskim*, powieści dziejącej się w getcie w mieście Łódź, jest też pewną ilustracją tego, jak zamkniętym, odseparowanym od otoczenia światem było getto łódzkie. Sam Rumkowski, niewykształcony Żyd z Wołynia, „posługiwał się głównie jidysz, nigdy nie nauczył się dobrze ani po polsku, ani po niemiecku”; „bił też pracowników za odzywianie się po polsku” (Szcześnie 2004). Tożsamość językowa Żydów na terenach Polski stanowiła materię nader skomplikowaną. Złożoność lingwistyczno-społecznych uzależnień znalazła swoje odzwierciedlenie w warunkach emigracyjnych.

Do Zagłady nawiązuje powieść S a u l a B e l l o w a z 1970 roku – *Planeta pana Sammlera*. Wraz z Bernardem Malamudem i Philipem Rothem jest Bellow wymieniany jako jeden z trzech głównych amerykańskich pisarzy żydowskich dwudziestego wieku, a jego pozycję dodatkowo potwierdza otrzymana w 1976 roku Nagroda Nobla. *Planeta pana Sammlera* wydaje się pozostawać trochę w cieniu innych powieści tego wybitnego pisarza, takich jak *Herzog* czy *Dar Humboldta*, aczkolwiek znany krytyk amerykański, Irving Howe (s. 169), określa *Planetę pana Sammlera* jako powieść wyjątkowo błyskotliwą.

Tytułowy pan Sammler jest polskim Żydem i w powieści pojawiają się istotne odniesienia do języka polskiego. Bohater powieści, w czasie trwania jej akcji mieszkający w Nowym Jorku, przetrwał czasy Zagłady dzięki opiece pana Cieślakiewicza, grabarza, który dwukrotnie umożliwił mu ukrywanie się w grobowcu – pierwszy raz, gdy Sammler przypadkowo uniknął śmierci w masowym rozstrzeliwaniu przez hitlerowców, drugi raz, gdy polscy partyzanci polowali na Żydów pod koniec wojny. Córka pana Sammlera, Shula, ocalała ukrywana przez polskie zakonnice. Wprawdzie przed wojną Sammler mieszkał przez kilka lat w Anglii, mówi o sobie, że był „polsko-żydowskim intelektualistą anglofilem i człowiekiem kultury” (s. 399), ale język polski jest kojarzony głównie z traumą wojny i Zagłady. Gdy Shula chce rozmawiać po polsku, ojciec denerwuje się, gdyż uważa, że język będzie dla niej niepotrzebnym wspomnieniem dramatycznych przeżyć:

Zaczęła mówić po polsku. Surowo zabronił jej używania tego języka. Usiłowała przywołać straszne czasy ukrywania się – klasztor, szpital, oddział zakaźny, kiedy przybyła niemiecka grupa poszukiwawcza.

– Przestań. Odpowiedz po angielsku (Bellow, s. 255).

Język polski okazuje się w tym kontekście językiem przypominającym o czasach Zagłady. We fragmencie tym symetrycznie użyto dwóch określeń

narodowości: polska („po polsku”) i niemiecka („niemiecka grupa poszukiwawcza”), które razem zlewają się w to, co było wrogie Żydom. Sam Sammler jest postrzegany w Nowym Jorku jako obcy przez swój angielsko-polski akcent, co jest kilkakrotnie podkreślane w powieści:

Pan Sammler usiłował swoim cudzoziemskim, polsko-oksfordzkim angielskim przedstawić sprawę możliwie zwięźle, bezpośrednio i rzeczowo (s. 17).

Podwójny cudzoziemiec, polski oksfordczyk, z nastroszonymi siwymi włosami z tyłu głowy, zmarszczkami wybiegającymi spod przydymionych okularów, wyciągał z kieszeni na piersi chusteczkę, rozkładał ją i składał, dotykał twarzy, wycierał dłonie z miękką delikatnością starego człowieka (s. 55).

A Gruner chciał widzieć w Sammlerze kogoś więcej niż starego wujka, jednookiego, pomrukującego dziwacznie w polsko-oksfordzkim żargonie (s. 358).

Obcość językowa przyczynia się do poczucia wyalienowania, stanowiącego jeden z głównych elementów uniwersum planety pana Sammlera. A przecież Sammler (w odróżnieniu od Rosy Lublin) mówi po angielsku płynnie, zatem ta podkreślana kilka razy obcość, zaledwie fonetyczna, jest wyrazem niemożności adaptacji w efekcie traumy Zagłady i głębokich różnic kulturowych pomiędzy Nowym Jorkiem, w którym obecnie żyje Sammler, a jego poprzednimi światami – Krakowem i Londynem. „Produkty polsko-żydowskiej klasy wyższej, zasymilowanego i dobrze wychowanego świata, Sammler i Rosa, trafiają do amerykańskiego miejskiego koszmaru, który zwiększa ich poczucie zgorzknienia” (Wirth-Nasher, s. 129).¹⁷

Hana Wirth-Nasher (s. 122) zwraca uwagę, że postać Sammlera ma szczególne znaczenie w kontekście wielojęzycznej kultury żydowskiej. Nazwisko Sammler oznacza po niemiecku i w jidysz „kolekcjoner”, a bohater powieści jest właśnie kolekcjonerem języków. Jego ojczystym językiem był polski (ale w powojennej, nowojorskiej ojczyźnie surowo zabrania córce używania polskiego, aby nie odtwarzać traumy wojny), w rozmowach z Eisenem (nie-doszłym zięciem) używa rosyjskiego, którego nauczył się od partyzantów w czasie wojny, zna jidysz, hebrajski, francuski, niemiecki. Jednak rosyjski kojarzy się z militarnymi podbojami i totalitaryzmem, francuski z rozwiązłością seksualną, nadmierną konsumpcyjnością i rozmytą sztuką. Dla Sammlera francuski jest tak zużytym językiem jak niemiecki. „Linią demarkacyjną jego mentalnej mapy świata, odzwierciedlającej kulturowaną samotność, jest sto-

¹⁷ W oryginale: „Products of the Polish Jewish upper class, of an assimilated and urbane world, Sammler and Rosa find themselves in an American urban nightmare that has embittered them further.”

sunek do języków” (Wirth-Nasher, s. 122)¹⁸. Polsko-okfordzki akcent to emblemat tożsamości Sammlera.

Polskie korzenie mieli także rodzice innego wybitnego pisarza żydowskiego, Paula Austera, twórcy cenionego przez krytyków, ale także niezwykle popularnego wśród czytelników. Podobnie jak pan Sammler, mieszkańcami Nowego Jorku ocalałymi z Zagłady Żydami są rodzice Willy’ego, postaci z powieści Paula Austera *Timbuktu* (1999), której głównym bohaterem, a zarazem narratorem, jest pies Bones (w polskim tłumaczeniu Gnat). Angielski rodziców Willy’ego, zaznaczony polskim akcentem, jest jednym z elementów ich nieprzystosowania. Ojciec Willy’ego był przed wojną, w Polsce, zdolnym prawnikiem, w Ameryce pracuje w fabryce guzików. Przeżycia wojenne, ukrywanie się, zdobywanie jedzenia, walka o przetrwanie – w całej Europie, nie tylko w Polsce – naznaczyły ich tak ciężko, że życie w Ameryce jest już tylko formą post-egzystencji, życia po życiu: „Kiedy rodzice Willy’ego przybyli wreszcie do Nowego Jorku w 1946 roku, zaczęli nie tyle nowe życie, ile raczej życie pośmiertne – nastął interwał pomiędzy dwoma zgonami” (Auster, *Timbuktu*, s. 17).

Zrodzony w Ameryce syn Willy nie jest w stanie porozumieć się z nimi. W gruncie rzeczy wstydzi się rodziców, a jego wewnętrznym pragnieniem staje się przekonanie siebie samego, że rodzice nie są prawdziwymi rodzicami: „Postrzegał ich jako obce, żenujące istoty, jako parę dinozaurów uczepionych polskiego akcentu i sztywnego cudzoziemskiego sposobu bycia, i nawet się nad tym głębiej nie zastanawiając, uważał, że jego jedyną szansą przetrwania jest stawianie im oporu na każdym kroku” (Auster, *Timbuktu*, s. 17-18). Ich sposób mówienia po angielsku, z polskim akcentem, zostaje wskazany jako jeden z kluczy do alienacji, która jest udziałem ocalałych z Zagłady, pomimo osadzenia w amerykańskim raju konstatających niemożność spokojnego życia, rozciągającą się także na ich syna, gdyż Willy jest emocjonalnie i psychicznie nieprzystosowany.

Willy wymaga leczenia psychiatrycznego, nie podejmuje żadnego konwencjonalnego zajęcia, kocha głównie swojego psa i umiera przedwcześnie, prowadząc żywot bezdomnego artysty-pisarza. Zresztą miejscem śmierci Willy’ego, do którego trafia wiedziony przypadkowym przeczuciem, jest płot przy posiadłości Edgara Allana Poe w Baltimore, „Poe-land”, fonetycznie to samo co „Poland”, które to miejsce Willy uznaje za swój prawdziwy dom:

Ten Poe był w pewnym sensie moim przodkiem, ojcem duchowym nas wszystkich, Janeków od pióra. Bez niego nie byłoby mnie, nie byłoby i ich, nie byłoby nikogusień-

¹⁸ W oryginale: „Sammler’s mental map of the world, which reflects his cultivated solitude, is demarcated by his attitude toward languages.”

ko. Wylądowaliśmy w krainie o nazwie „Poe-land”, a jak wymówisz to szybko albo opuścisz „e”, będzie to kraj, w którym urodziła się moja zmarła mamusia. Głowę daję, że to anioł stróż nas tutaj doprowadził, i zamierzam tu chwilkę posiedzieć i złożyć hołd pisarzowi, zresztą i tak nie mogę zrobić kolejnego kroku (Auster, *Timbuktu*, s. 41-42).

Jak w tajemniczym mirażu, w wyobraźni umierającego zlewają się tu pokolenia przodków, rzeczywistych i symbolicznych (wybitnych pisarzy amerykańskich) oraz miejsca, bliskie i odległe, doświadczone i tylko zasłyszone, jak Polska lub Timbuktu.

Nie byli już w Baltimore, lecz w Polsce. Cudem, zrządzeniem losu lub też wyrokiem Bożej opatrności Willy zawitał do domu. Powrócił do kraju swych przodków i teraz mógł umrzeć w spokoju (Auster, *Timbuktu*, s. 42).

Pod płotem w Baltimore, przy domu Edgara Allana Poe, następuje kongruencja symboli: pisarza romantyka ogarniętego obsesją śmierci i Willy'ego, którego żywot naznaczony był od początku widmem śmierci, gdyż urodził się jako dziecko martwych rodziców. Te dwa znaki śmierci splatają się w zło-wróźbnej fonetycznej igraszce słownej: „Poe/Po – land” – kraina przodków, kraina umierania.

Tak jak w opowiadaniu Cynthii Ozick, polskość jest skojarzona z nie-życiem i umieraniem. Związani z tak symbolizowaną śmiercią są niegdysiejsi pisarze – Julian Tuwim, Wergiliusz, Edgar Allan Poe. U Cynthii Ozick ten związek „literatura/polskość/śmierć” ma charakter tragiczno-wzniosły, zaś u Paula Austera – tragiczno-groteskowy.

Jeszcze inny przykład specyficznego ciężaru, jaki niesie polszczyzna, znajdujemy w powieści graficznej Arta Spiegelmana *Maus* (wydawanej początkowo w kolejnych partiach, w latach 1980–1991), ze względu na wybór formy reprezentacji jednej z najgłośniejszych powieści o Zagładzie i jej konsekwencjach dla ocalałych. Bohater powieści, Wladek/Władek, od wielu już lat żyjący na amerykańskiej ziemi, wydaje się nadal czasem myśleć po polsku. Gdy także przemówi w tym języku, sygnalizuje to ciemną stronę jego osobowości. W trakcie wyjazdu Władka za miasto opiekują się nim jego syn Artie z żoną Françoise. Wtedy właśnie wracając samochodem z zakupów, zabierają autostopowicza, Afroamerykanina. Siedzący z tyłu Władek jest wyraźnie niezadowolony, mruczy do siebie, po polsku, zdanie wyrażające jego oburzenie:

Mój Boże! Co się stało jego żonie? Czy ona zgłupiała?
Psia krew! Cholera! To niemożliwe. A shvartser siedzi tu ze mną!
(Spiegelman, s. 259).

Słowo *shvartser* oznacza „czarny” w języku jidysz i jest używane w sposób obraźliwy. Zachowanie i wypowiedź Władka ujawniają jego rasistowską postawę. Gdy czarnoskóry autostopowicz wysiada, Władek zwraca się do Françoise z pretensjami o podwiezienie go, bo przecież mógł coś ukraść. Françoise jest oburzona, że akurat Władek, po strasznych przeżyciach w czasach, gdy za przynależność rasową chciano go zabić, tak się zachowuje. Odpowiedź Władka potwierdza tylko jego rasistowską postawę – oświadcza, że przecież nie można porównać Żydów z Murzynami. Ponieważ jego pierwsza reakcja na zabranie czarnoskórego autostopowicza jest wypowiediana po polsku z dodatkiem jidysz, można się tu zastanowić, czy jest to podyktowane jedynie tym, że jako stary człowiek musi rozładować emocje i coś powiedzieć, a polski jest w tej sytuacji bezpieczniejszy, gdyż nie będzie zrozumiała, czy też należy wiązać te negatywne cechy charakteru Władka z jego specyficznym polskim bagażem postaw.

Krytycy zauważają, że Władek pod wieloma względami jest wyjątkowo trudną postacią zarówno dla syna, jak i czytelnika – jest ofiarą, a więc należy mu się szacunek, ale trudno go lubić (Lacpra, s. 170), zaś scena z czarnoskórym autostopowiczem wręcz demaskuje go jako zdecydowanego rasistę (Wiedmar, s. 23). Wyrażenie negatywnych emocji w języku polskim to specyficzny element tożsamości językowej Władka.

Alan Rosen analizuje znaczenie znajomości języka angielskiego w życiu Władka oraz zastosowania łamanej angielszczyzny w języku jego narracji jako istotnych narzędzi zastosowanych przez Spiegelmana. Język angielski, który Władek znał już przed wojną, w czasie Zagłady pomaga, wręcz stopniowo wiedzie Władka do amerykańskiego raję, ale służy też Spiegelmanowi jako sposób wskazania problemów związanych z reprezentacją Holocaustu oraz trudności adaptacyjnych ocalałych (w prawdziwym świecie tragiczną ilustracją tych dramatycznych niemożności przystosowania była samobójcza śmierć matki Spiegelmana). Epizod z autostopowiczem, w którym Władek, w jedynym momencie powieści, posługuje się swoim językiem ojczystym, Rosen traktuje jako szczególnie znamienne:

Nie opowiadając już o Holokauście, ale wypowiadając rasistowskie obelgi, Władek niejako zrezygnował ze swojego prawa do „torturowanego” angielskiego, który jest formą przekazu świadectwa. Wracając do ojczystej polszczyzny wreszcie odzyskując płynność – nawet angielskie tłumaczenie pokonuje obcość zwykle określającą jego amerykański głos; ale ta płynność odbywa się kosztem autorytetu, który zdobywał posługując się łamaną angielszczyzną. Ponadto, ten epizod obrazuje przestawienia ról i głosów, ponieważ czarny autostopowicz, ofiara bigoterii Władka, sam mówi angielszczyzną, która, poprzez swoją idiosynkratyczność i efekt wizualny, zbliża się do

cudzoziemskiego angielskiego, którym Wladek buduje swój autorytet jako ocalony [tł. własne] (Rosen, s. 131).¹⁹

Język polski użyty przez Władka jest czymś więcej niż wygodnym unikiem do wyładowania emocji – jest dodatkowym ilustratorem skomplikowanej sytuacji Władka w Ameryce, wynikającej zarówno z jego roli ocalałego i narratora Holocaustu w świecie, gdzie opis ten jest oderwany całkowicie zarówno od doświadczeń tamtejszej zbiorowości, jak i specyfiki amerykańskiej wielokulturowości i wielorasowości, do której Wladek, emigrant w wieku dojrzałym, zapewne nigdy w pełni się nie przystosuje. W języku polskim pisane były pamiętniki żony Władka, Anji, która, jak rzeczywista matka Arta Spiegelmana, nie poradziła sobie z ciężarem traumy Holocaustu i popełniła samobójstwo. Wladek zniszczył jej pamiętniki, dokonując tym samym także symbolicznego unicestwienia więzi z polskością.

*

Dziadek Rocky, babcia Gootie, Rosa Lublin, pan Sammler, rodzice Willy'ego, Wladek/Wladek – postacie odtworzone i wykreowane w literaturze amerykańskiej – stanowią literacki obraz Żydów pochodzących z Polski, którzy przywieźli ze sobą do Ameryki język polski jako część swojej tożsamości.

Przytoczone przykłady literackie wskazują, jak różne funkcje pełnił język polski – służył w miejscu pracy i podczas zarabiania pieniędzy, do mediacji i kontaktów z polskimi sąsiadami, był oazą wspomnień zniszczonego nieodwracalnie świata lub bolesnym źródłem traumy.

Dla drugiego pokolenia – reprezentowanego przez fikcyjnego pisarza Willy'ego lub rzeczywistego Arta Spiegelmana – język polski stał się też elementem rozważań na temat tego, kim byli rodzice i jakie konsekwencje dla Żydów miała Zagłada, a w jej obrębie polskość, symbolizowana właśnie przez język.

¹⁹ W oryginale: „No longer telling the story of the Holocaust but rather uttering racial slurs, it is as if Wladek has foregone the right to the „tortured” English that is the vehicle for his testimony. In reverting to his native Polish, he finally regains a fluency – even the English translation has overcome the foreignness that usually defines his American voice – but that fluency comes at the expense of, and suspends, the authority his tortured English evinces. Moreover, the episode witnesses a shift of roles and voices, for the black hitchhiker, the victim of Wladek's bigotry, himself speaks an English that, in its idiosyncrasy and visual effect, approximates the foreign English that defines Wladek's authoritative voice as a survivor.”

Bibliografia

- Apple, Max. *I Love Gootie. My Grandmother's Story*. Warner Books. New York. 2000.
- Apple, Max. *Roommates. My Grandfather's Story*. Warner Books. New York. 1995.
- Auster, Paul. *Timbuktu*. Tłum. Robert Sudół. Noir sur Blanc. Szwajcaria. 2000.
- Auster, Paul. *Wiążąc koniec z końcem*. Tłum. Krzysztof Obłucki. Noir sur Blanc. Szwajcaria. 2001.
- Bellow, Saul. *Planeta pana Sammlera*. Tłum. Lech Czyżewski. Czytelnik. Warszawa. 1999.
- Epstein, Leslie. *King of the Jews*. Handsel Books. New York. 2003.
- Epstein, Leslie. *Król żydowski*. Tł. Katarzyna Petecka-Jurek. Zysk i S-ka. Poznań. 2000.
- Govrin, Michal. „The Journey to Poland”, *Itun* 77, 209, (1997), pp.22-25, (Hebrew). [w:] Shoshana Ronen. *Polin. A Land of Forests and Rivers. Images of Poland in Contemporary Hebrew Literature in Israel*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa. 2007.
- Howe, Irving. *Mr Sammler's Planet* (1970) [in] *The Critical Response to Saul Bellow*. Ed. Gerhard Bach. Greenwood Press. Westport, CT. 1995. S. 169-173.
- Kremer, Lilian S. *Women's Holocaust Writing: Memory and Imagination*. University of Nebraska Press. Lincoln, NE. 1999.
- Krzywicki, Ludwik. *Litwa: przewodnik*. Oficyna Wydawnicza Rewasz. Pruszków. 2005. (books.google.pl 29.07.2012)
- Lacapra, Dominick. *History and Memory after Auschwitz*. Cornell University Press. Ithaca, NY. 1998.
- Li, Xuemei. *Souls in Exile: Identities of Bilingual Writers*. [w:] *Journal of Language, Identity and Education*, 6(4) (2007). S. 259-275.
- Ozick, Cynthia. *Mesjasz ze Sztokholmu*. Tłum. Jotef. Wydawnictwo Zysk i s-ka. Poznań. 1994.
- Ozick, Cynthia. *The Shawl*. Vintage International. New York. 1990.
- Podobiński, Stanisław. *Duch czy duchów narzędzie – Jerzego Kosińskiego magiczna władza nad językiem*. [w:] *Świat Jerzego Kosińskiego*. Katalog Wystawy Prezentowanej w Muzeum Częstochowskim – Ratusz Zima 1995. S. 15-18.
- Ronen, Shoshana. *Polin. A Land of Forests and Rivers. Images of Poland in Contemporary Hebrew Literature in Israel*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa. 2007.
- Rosen, Alan C. *The Language of Survival. English as Metaphor in Art*

Spiegelman's „Maus”. [w:] *Considering Maus. Approaches to Art Spiegelman's „Survivor's Tale” of the Holocaust*, ed. Deborah R. Geis. University of Alabama Press. Tuscaloosa. 2003. S. 122-134.

– Spiegelman, Art. *The Complete Maus*. Pantheon Books. New York. 1997.

– Szczęsna, Joanna. *Skrzydła rozpostarł szeroko nade mną*. *Gazeta Wyborcza* 27.08.2004. <http://ofiaromwojny.republika.pl/teksty/0134.htm> (22.07.2012)

– Wiedmar, Caroline and Caroline Alice Wiedmar. *The Claims of Memory: Representation of the Holocaust in Contemporary Germany and France*. Cornell University Press. Ithaca, NY. 1998.

– Wirth-Nesher, Hana. *Call It English: The Languages of Jewish American Literature*. Princeton University Press. Princeton. NJ. 2006.

– Zaborowska, Magdalena J. *How We Found America. Reading Gender through East European Immigrant Narratives*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill & London. 1995.

– Zonana, Joyce. *Dream homes: from Cairo to Katrina, an exile's journey*. The Feminist Press at the City University of New York. New York. 2008.

Jacek Partyka
(Białystok)

MOWA ZALEŻNA. CHARLESA REZNIKOFFA (PRZE)PISANIE HOLOCAUSTU

Pewien amerykański krytyk zapewne lekko przesadził, kanonizując Charlesa Reznikoffa na świętego w „domenie sztuki”, choć z drugiej strony – antycypując sprzeciw – osąd swój opatrzył „zabezpieczającą” uwagą, która przypomina nam, iż „jeśli idzie o uznanie literackie, można powiedzieć, że najtrudniejsze jest zawsze pierwsze sto lat”¹. Równie kontrowersyjne wydaje się stawianie jednego z głównych dzieł Reznikoffa, *Holocaustu*, na równi z *Finnegans Wake* Jamesa Joyce’a². Można mniemać, że na hiperboliczne skłonności krytyka Reznikoff (podobno autentycznie skromny człowiek) zareagowałby irytacją. Jedno wszakże jest pewne: jego twórczość długo nie była doceniana, a i obecnie znana jest stosunkowo wąskiemu gronu czytelników. O jego wyjątkowości świadczą natomiast niewątpliwie umiejętność wypracowania równie oryginalnej co trafnej formuły na opisanie tragicznego doświadczenia Żydów europejskich w pierwszej połowie XX wieku.

Charles Reznikoff (1894–1976) kojarzony jest przede wszystkim z grupą nowojorskich poetów, którzy w latach trzydziestych XX wieku określili się mianem „Obiektywistów” i postanowili kontynuować tradycję pisania wierszy imagistycznych. Skupieni wokół wspólnego, aczkolwiek nieco mglistego programu, twórcy tacy, jak: Louis Zukofsky, George Oppen, Carl Rakosi (który *notabene* nowojorczykiem nie był) czy wreszcie sam Reznikoff, wywodzili się z kręgu emigranckich rodzin żydowskich, które przybyły do USA z Rosji i Niemiec (na przykład, rodzice Reznikoffa uciekli z Rosji ze strachu przed pogromami, jakie w wybuchły tam po zabójstwie cara Aleksandra II Romanowa). Oprócz podobnych predylekcji estetycznych, łączyło ich poczucie inności

¹ M. Hindus, *Charles Reznikoff*, przeł. J. Anders, „Literatura na Świecie” nr 5-6/1996, s. 331.

² M. Hindus, *Charles Reznikoff. A Critical Essay*, London 1977, s. 28.

i odrębności na tle reszty, mocniej w amerykańskiej kulturze zakorzenionych pisarzy, oraz silne, lewicowe wyczulenie na problemy społeczne. Niebagatelny wpływ na ich wrażliwość i sposób pisania miał też zapewne fakt, iż w ich domach rodzinnych nie posługiwano się językiem angielskim.

Przypomnijmy jednak pokrótce główne postulaty programu Obiektywistów. W ujęciu Zukofskiego – pomysłodawcy i głównego animatora grupy – wiersz winien być traktowany jako materialna rzecz, a w procesie twórczym należy zwracać szczególną uwagę na *sincerity* [co tu trzeba rozumieć jako *rzetelność*] i *objectification* [obiektywizację]. Cokolwiek mętny wywód Zukofskiego niełatwo jest sparafrazować czy podsumować, niemniej jednak jest on istotny o tyle, że wpłynął na rozwój poetyki Reznikoffa, a szczególnie na jego myślenie o języku poezji. „[Zukofskiemu] najogólniej mówiąc chodziło o radykalne przesunięcie akcentu z interpretacji treści na funkcjonowanie formalnych mechanizmów wiersza, o traktowanie wiersza głównie [co nie znaczy „tylko i wyłącznie” – J. P.] jako materialnej konstrukcji artystycznej, a nie jako środka przekazu znaczenia.”³

Reznikoff, z kolei, podkreślał, że mianem obiektywisty określić można poetę, który zamiast otwarcie nazywać swoje emocje, przedstawia to, co widzi i słyszy; poetę, którego stan ducha wyraża się zawsze *niebezpośrednio* w doborze tematu, w selekcji materiału i w przyjętej strategii formalnej. Innymi słowy, obiektywista to twórca, który świadomie ustawia się w roli świadka składającego zeznanie w sądzie⁴. Nawiasem dodajmy, że sam poeta był z wykształcenia prawnikiem. Rozwijając „procesowe” porównanie, można powiedzieć, iż tak, jak orzeczenie i wyrok w sprawie są prerogatywą sędziego, tak też o ostatecznym sensie opisaney w wierszu rzeczy bądź sytuacji decyduje czytelnik. Poezja nie osądza i nie rozstrzyga, a tylko *stwarza warunki* do wyrażenia sądu.

Nie jest to w literaturze pomysł nowy. Analogicznego podejścia dopatrzeć się bowiem można w sformułowanym przez T. S. Eliota pojęciu „korelatu obiektywnego”, w imagistycznym manifestie Ezry Pounda czy też, sięgając głębiej w przeszłość, w starej poezji chińskiej, którą Reznikoff wysoko cenił. Tak więc na plan pierwszy wysuwa on zawsze szczegół i konkret, jest piewą takiego świata, jaki dostępny jest „wprost” – jednocześnie skrupulatnie eliminuje odautorski komentarz do tego, co opisowi podlega.

Wczesną poezję i prozę Reznikoff przynosił do redakcji *Menorah Journal*, pisma ukazującego się nieregularnie w Nowym Jorku od 1915 do 1962, które stanowiło ważną platformę dla wystąpień czołowych intelektualistów, pisa-

³ *Historia literatury amerykańskiej XX wieku*, red. A. Salska, tom 1, Kraków 2003, s. 552.

⁴ L.S. Lembo, [An Interview with] Charles Reznikoff, „Contemporary Literature”, Vol.10, No. 2 (Spring 1969), s. 194.

rzy i artystów pochodzenia żydowskiego. Publikowane tam artykuły i utwory literackie propagowały ideę „żydowskiego humanizmu”, stając się często zarzewiem gorących debat i gwałtownych polemik w środowisku diaspory. Dla młodego Reznikoffa była to sposobność nawiązania kontaktów z wybitnymi historykami judaizmu (Salo Baron, Cecil Roth) oraz początek jego pracy nad próbą zrozumienia, czym w istocie jest bycie Żydem w Ameryce.

Redaktorzy „Menorah Journal” konsekwentnie odrzucali syjonistyczny pogląd, iż kultywowanie tradycji judaistycznej poza Palestyną jest w dłuższej perspektywie nie tylko chybione, ale wręcz niemożliwe. Reznikoff był głęboko przekonany, że kultura żydowska jest na tyle żywotna, by móc rozwijać się w „obcym” kontekście. Niemalże całą jego twórczość przenika etos, którego źródła upatruje się w jednym z wersetów *Księgi Rodzaju*⁵: „Bóg wysłał mnie przed wami, aby wam zapewnić potomstwo [dosłownie: resztę] na ziemi i abyście przeżyli dzięki wielkiemu wybawieniu” (Rdz 45, 7)⁶. Słowa biblijnego Józefa nazywa się czasami „Doktryną reszty, która przynosi wybawienie” (ang. *The Doctrine of the Saving Remnant*) i skrywa się w nich wiara, iż bez względu na okoliczności okrutnej historii lud wybrany zdoła się odrodzić, a tym samym przekuć klęskę w zwycięstwo.

Dla Reznikoffa sytuacja diaspory była nie tyle przekleństwem, co zadaniem, które należy podjąć. Podobno nie przyjął kiedyś zaproszenia do Izraela, twierdząc, że nie zna jeszcze wystarczająco Central Parku⁷. Był i czuł się Żydem, ale Żydem nowojorskim i z tej perspektywy „nieortodoksyjnie”⁸ afirmował swoją tożsamość.

W młodości był targany wątpliwościami co do wyboru drogi życiowej, najpierw postanowił więc spróbować dziennikarstwa. Decyzji tej poniechał po roku, zrozumiałszy, że dziennikarstwo „zajmowało się głównie aktualnościami, a nie sposobami ich opisanie, i badało fakty pod kątem ich ładunku sensacyjnego i melodramatycznego, nie zaś tego, co w nich zwykłe i codzienne”⁹. Potem przez czas jakiś nosił się z zamiarem napisania pracy doktorskiej z historii. Ostatecznie jednak został studentem prawa, a jego zainteresowania zogniskowały się na filozoficznych podstawach kodeksu karnego. Upodobanie do teoretycznych spekulacji raczej niż do praktycznego wykorzystania wiedzy

⁵ Patrz: R. Omer-Sherman, *Charles Reznikoff (1894–1976)*, w: *Holocaust Literature. An Encyclopedia of Writers and Their Work* Volume II, S. Lillian Kremer (red.), New York – London 2003, s. 987.

⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991, s. 63.

⁷ M. Hindus, *Charles Reznikoff*, dz. cyt., s. 348.

⁸ Tamże, s. 332.

⁹ Tamże, s. 332.

zgrupowanej podczas studiów przyniosły wkrótce pierwsze rozczarowania: jako adwokat zupełnie nie sprawdzał się na sali sądowej, nie był wystarczająco elokwentny i, co zawsze w jakimś stopniu jest wymagane od prawnika, nie dość wyrachowany. Imał się więc rozmaitych zajęć, począwszy od sporządzania haseł do publikacji encyklopedycznych po redagowanie pism prawniczych.

Był to również okres, w którym intensywnie próbował sił w literaturze, tworząc wiersze, krótkie utwory sceniczne, pisząc szkice o charakterze autobiograficznym i sporządzając (na zamówienie) kroniki amerykańskich gmin żydowskich. Jego wysiłki pogodzenia niedającej satysfakcji pracy zarobkowej z pisaniem przypominają sytuację innego żydowskiego pisarza, Franza Kafki, na co dzień sumiennego pracownika praskiego Towarzystwa Ubezpieczeń Robotniczych, który wieczorami i nocami obmyślał swoje wizjonerskie powieści i opowiadania. Ale w przypadku Reznikoffa mozolne, wielogodzinne ślęczenie nad orzeczeniami amerykańskich sądów w sprawach karnych prowadzonych na terenie Stanów Zjednoczonych na przełomie XIX i XX wieku przyniosło pomysł na nietypowe dzieło literackie, opatrzone tytułem *Testimony* (*Świadcstwo*). W książce tej, pisanej na przestrzeni wielu lat i zamkniętej ostatecznie w dwóch okazałych tomach, życie obywateli Ameryki ukazane jest w zwierciadle autentycznych, dawnych kronik sądowych.

Testimony dało wyraz czterem pasjom Reznikoffa: jego fascynacji dziennikarstwem, prawem, historią i literaturą. Już w swojej pierwotnej wersji z roku 1934 utwór ten wprowadził krytyków w niemałą konsternację, dekonstruuując lub wręcz uniemożliwiając wyraźne rozgraniczenie pomiędzy prozą a poezją, pomiędzy *fiction* a *nonfiction*. Ale to nie wszystko. Materiał źródłowy zaczerpnięty został z dokumentów dostępnych praktycznie każdemu, a następnie niezmiernie zmodyfikowany pod względem stylistycznym, bądź też włączony do treści książki praktycznie bez żadnej uprzedniej korekty. A takie postępowanie prowokuje oczywiście pytanie o autorstwo, o zasadność umieszczania jednego nazwiska na okładce publikacji. Współczesny odbiorca sztuki może wrzucić ten właśnie tom Reznikoffa, słusznie zresztą (czyni tak na przykład Monique Claire Vescia¹⁰), do jednego worka z *ready-mades* Marcela Duchampa i muzyką komponowaną w o oparciu o *sampling*.

We wszystkich tych przypadkach chodzi przecież o arbitralny gest artysty, radykalnie zmieniający estetyczny wymiar i intelektualny ładunek cudzych słów, przedmiotów czy dźwięków. To jednocześnie znacząca redefinicja pojęcia sztuki (dzieło sztuki *nie musi* być własnoręcznie wykonane przez artystę,

¹⁰ M. C. Vescia, *Depression Glass. Documentary Photography and the Medium of the Camera Eye in Charles Reznikoff, George Oppen, and William Carlos Williams*, New York & London 2006, s. 120.

nie musi też być unikalne) i atak wymierzony w skostniałe nawyki publiczności i czytelników.

Reznikoff jest jednym z wielu pisarzy, którzy stanęli w obliczu dylematu, jakim jest podjęcie próby opisanego doświadczenia granicznego Zagłady. Może ono być pamięcią tego, co ujrzone i odczute osobiście (narracja konfesyjna), może być także pamięcią obcowania ze świadectwem innego człowieka (narracja biograficzna, historyczna lub częściowa fikcjonalizacja zdarzeń). W tym drugim przypadku reprezentacji *extremum* rysują się dla piszącego dwa zasadniczo odmienne kierunki: albo ograniczyć ambicję własną na rzecz operacji na cudzym głosie, a więc zgodzić się na „drugorzędną” rolę relacjonującego, lub też zawierzyć potencjałowi własnej wyobraźni twórczej w przekonaniu, że zmyślenie lub częściowe zmyślenie są równie uprawnionymi sposobami dotarcia do prawdy. W tym sensie pisanie staje się odmianą hermeneutyki – unaczynia sposób, w jaki piszący rozumie nie tylko to, co jest opisywane, ale także samego siebie w konfrontacji z tym, co ma znaleźć wyraz w słowie. Jakże różna jest ta „hermeneutyka” pisania o Holocauście w wydaniu, dajmy na to, Nelly Sachs i Sylvii Plath – jakże daleko jest od traumy faktycznej do posługiwania się faktem historycznym jako użyteczną metaforą. Reznikoff doskonale zdawał sobie z tego sprawę.

Opublikowany w 1975 roku *Holocaust* jest poematem opartym na materiale dokumentalnym, a mianowicie na wydanych w Ameryce protokołach procesów norymberskich oraz jerozolimskiego procesu Eichmanna. W utworze tym Reznikoff posługuje się kolażem ujednoczonych stylistycznie parafraz, wyciszając swój głos. To pierwsza osobliwość: autor pisze, ale jednocześnie milczy. Tym samym otrzymujemy poezję „mowy zależnej”, dyskurs odtwórczy, zasadniczo uwarunkowany treścią starannie wyselekcjonowanych zeznań. To w dużej mierze kontynuacja metody wymyślonej na użytek *Testimony*. Zastanówmy się nad etycznym wymiarem tak rozumianej reprezentacji, ale przecież także: interpretacji Zagłady.

Wykorzystywanie cudzej mowy jest równoznaczne z chęcią zminimalizowania roszczeń autora do wszechwyjaśniania i, często, definitywnej oceny przedstawionego czytelnikowi doświadczenia. „Pragnę zastrzec,” zdaje się powiadać nam taki autor, >że to, co pomieściłem w tekście utworu jest ledwie *aprosymacją*; pokazuję coś, co wydobyte z naturalnego kontekstu *świadectwa* wytraca prawdziwość. Nie potrafię usytuować się *ponad* tym doświadczeniem. Nie znajduję żadnego archimedesowego punktu, z którego byłbym w stanie pokusić się o jakąś całościową wykładnię sensu. Dlatego przytaczam, dlatego cytuję<. Tu kończy się hermeneutyka autora a zaczyna hermeneutyka czytelnika.

Poemat *Holocaust* kreśli przed nami obraz deprawacji (w wymiarze fizycznym, psychicznym, geograficznym, a nawet językowym), której krańcowość stanowi wielkie wyzwanie dla empatii – niewykluczone nawet, że pojęcie to po prostu znosi. Reznikoff, niedoszły adept sztuki dziennikarskiej przy Uniwersytecie w Missouri, a jednocześnie prawnik, użył całej swojej fachowej wiedzy i intuicji, by wybrać fragmenty zeznań opisujące takie zdarzenia, które najpewniej wydałyby się *niemożliwe* – gdyby nie fakt, że zostały poświadczone.

Lakoniczny tytuł *Holocaust* sugeruje przedstawienie problemu w bardzo ogólnych zarysach, tym bardziej, że rzecz podzielona została na dwanaście sekcji odtwarzających logistykę i chronologię Zagłady: „Deportacje”, „Getta”, „Obozy pracy” itd. Niemniej jednak ta ogólnikowość okazuje się co najmniej nieoczywista w trakcie lektury. Reznikoff, jak już wspomnieliśmy, potrzebuje szczegółu, konkretności, zblżenia – to niewątpliwie wyróżnik jego metody pisarskiej. Rysuje więc sceny rozmów, pożegnań, cierpień, egzekucji – a wszystko odbywa się w poszanowaniu dla realiów historycznych i pozostawionego w dokumentach świadectwa. Jednocześnie podejmuje bardzo istotną decyzję na poziomie stylistyki wypowiedzi: wszystkie wykorzystane jednostkowe świadectwa otrzymują postać narracji w trzeciej osobie. Nie ma tu imion i nazwisk, a więc odrębne historie przenikają się nawzajem w sposób niemalże niedostrzegalny. Jest szczegół, ale ukazany z dystansu. Tak jest lepiej, zdaje się komunikować Reznikoff, tak jest uczciwiej. W konsekwentnie spójnej narracji raz tylko pojawia się wyłom. W trzeciej sekcji poematu, *Badania*, słyszymy głos zgoła odmienny:

Jesteśmy cywilizowani –
my, Aryjczycy;
i nie zawsze zabijamy skazanych na śmierć
tylko dlatego, że są Żydami,
jak mogliby to czynić mniej cywilizowani od nas;
używamy ich, by służyli nauce
jak szczury lub myszy.¹¹

To jedyny głos w pierwszej osobie. Na pierwszoosobowej narracji nie można tu polegać¹², jest przekaźnikiem morderczej ideologii i zakłamania. Objętościowo jest to jeden z najkrótszych, ale jednocześnie, poprzez inne ustawienie głosu, także najistotniejszych fragmentów *Holocaustu*. O co chodzi? W tym osobliwym poemacie dystans (sygnalizowany umownie narracją trzecioosobową) jest warunkiem myślenia o prawdzie i warunkiem dążenia

¹¹ Ch. Reznikoff, *Holocaust*, Nottingham 2010, s. 15. Wszystkie tłumaczenia z tego tomu podaję w przekładzie własnym.

¹² S. Vice, *Holocaust Poetry and Testimony*, „Critical Survey”, Vol. 20, No. 1 2008, s. 11.

do prawdy. Do prawdy doświadczenia upodlonych i zamordowanych mamy bowiem tylko dostęp połowiczny. Prawda jest zawsze jakoś poza zasięgiem: czy to wyobraźni, czy też deskryptywnego potencjału naszego języka. Zaimiek „my” umownie skraca dystans wobec czytelnika, ale jednocześnie przynosi kłamstwo.

Co jeszcze niesie ze sobą decyzja zbudowania dzieła poetyckiego w oparciu o tak silną zależność od materiału faktograficznego? *Holocaust* jest rodzajem „synopsy” olbrzymiej ilości dokumentów, z którymi przeciętny czytelnik nie dałby rady się zmierzyć. Co więcej, wydaje się, że autor podejrzewa swoich amerykańskich czytelników o nieznamość rudymenarnych faktów z historii omawianego okresu: pomieszczone na końcu odautorskie noty wyjaśniają na przykład znaczenie słowa „naziści”, a pamiętajmy, że książkę opublikowano w 1975 roku. Na funkcję typowo informacyjną wskazuje także miano, jakim w sposób przenośny Reznikoff określił zastosowany przez siebie język: „recytatyw”, śpiew używany w partiach deklamacyjnych oper i oratoriów, mający na celu zarysowanie rozwoju wypadków.

Zdania i fragmenty zeznań zostają przez Reznikoffa uproszczone, oczyszczone z retorycznej „waty” i emocji, dzięki temu sprawniej posługuje się ironią. Jak, na przykład, w następującym fragmencie:

Właśnie wtedy przybłąkał się jakiś pies
i SS-man pochylił się, by go pogłaskać
i wyjął z kieszeni kostkę cukru
i dał ją psu.¹³

Anaforyczny spójnik „i” tylko pozornie składa całość w ciąg przyczynowo skutkowy. W scenie poprzedzającej ten sam SS-man bestialsko zabija matkę z małym dzieckiem. Brzmi ironicznie. Ale czymże, w gruncie rzeczy, jest ironia? Czy tylko nieukrywaniem sprzeczności pomiędzy znaczeniem dosłownym a znaczeniem właściwym, choć niewyrażonym wprost? Jest ona także, i to chyba najważniejsze, sygnałem dystansu autora do mowy własnej. Reznikoff ma dystans. „Siła [książki] Reznikoffa tkwi w udanym zespoleniu treści i metody”, powiada Sue Vice¹⁴.

Osobliwość metody pisarskiej zastosowanej w *Holocaustie* i chronologicznie uprzednim *Testimony* może prowokować pytania o zasadność klasyfikowania tychże książek jako dzieł literackich. W czymże, można zapytać, tkwi wartość dodana do obszernego materiału faktograficznego w postaci

¹³ *Holocaust*, s. 21.

¹⁴ S. Vice, dz. cyt., s. 12.

dokumentów i zeznań procesowych, o które obie książki zostały oparte? Cóż jest tu „sztuką”? Gdzie skrywa się „kunszt”? Historyk literatury amerykańskiej szukałby zapewne powinowactw pomiędzy zamysłem Reznikoffa a metodą pisarską upowszechnioną w okresie rozwoju powieści naturalistycznej. Theodore Dreiser, na przykład, w swojej *Tragedii amerykańskiej* (1925) skorzystał z około piętnastu autentycznych historii opisanych w prasie, przy czym często materiał dziennikarski wnikał w materię tekstu powieści w postaci niemalże niezmienionej. Skojarzenia historyka literatury Holocaustu, z kolei, skierują się w stronę Petera Weissa, którego dokumentalna sztuka *Dochodzenie (Die Remittlung)* z roku 1965 jest kolażem wyimków z zeznań oskarżonych w tzw. „procesach oświęcimskich”, jakie w latach 1963–1965 odbyły we Frankfurcie.

Zestawiając Dreisera i Weissa z Reznikoffem, Milton Hindus¹⁵ wyróżnia tego ostatniego za umiejętność wyboru, styl i niedopowiedzenia. Te trzy umiejętności składają się na paszport uprawniający do wejścia na teren wielkiej literatury. Proza Dreisera, niezręczna pod względem stylistycznym, wytraca siłę przekazu w nadmiernym werbalizmie – zalew informacji przesłania tu to, co istotne; Reznikoff był znany z tego, że bezlitośnie skreślał zbędne słowa i kondensował treść. Weiss skomponował swój utwór (dokładniej mówiąc: oratorium) w oparciu o formalną strukturę *Boskiej Komedii* – podniosły ton i silne nasycenie treści ideologią, emocjonalność, (melo) dramatyczność czy gradowanie napięcia były Reznikoffowi obce. Odnowa (lub przebudowa) języka literackiego może przebiegać w dwóch kierunkach: bądź to poprzez proponowanie nowej metaforyki, bądź też poprzez skrupulatną eliminację starej i wyświechtanej – autor *Holocaustu* wybrał to drugie rozwiązanie¹⁶.

W *Holocaustie* nie znajdziemy żadnych nazwisk czy choćby imion własnych – dotyczy to w równym stopniu ofiar, oprawców i naocznych świadków opisanych zdarzeń. Karty wielkich dzieł poetyckich naszej kultury począwszy od Homera po Dantego, Chaucera, Miliona czy Pounda są często przepęlnione obszernymi listami (i skrywa się w nich, przynajmniej, jakiś urok) – u amerykańskiego poety nie ma nic. A przecież imię własne jest sygnaturą, wskazuje na odrębność, ukonkretnia człowieka, szczególnie gdy o nim piszemy. Reznikoff woli pozostawić przywołane przez siebie postaci jako anonimowe. Nie liczy się, kto powiedział, nie liczy się, jak powiedział, ale co powiedział. Inaczej jest z nazwami własnymi:

¹⁵ Charles Reznikoff. *A Critical Essay*, s. 54.

¹⁶ Tamże, s. 57.

Pociąg ruszył około ósmej wieczorem.
 O świcie zatrzymał się na stacji;
 młody człowiek i jego matka stali blisko okna
 i widzieli jak polscy robotnicy zatrudnieni na kolei dają znaki ludziom z pociągu,
 wykonując rozmaite gesty by wytłumaczyć, że transport wiezie ich na śmierć¹⁷.
 Ale młody człowiek nie wierzył.
 Pociąg znowu ruszył
 a kiedy się zatrzymał
 usłyszeli wrzaski „Wysiądać!”
 i okrzyki przerażenia:
 Niemcy zaczęły bić
 i strzelać do tych, którzy nie wysiedli od razu.
 Wielu – starych i schorowanych i tych, którzy zasłabli –
 zabijano w wagonach lub na rampie.
 Resztę wraz z bagażami zgromadzono razem
 I skierowano w stronę bramy prowadzącej do ogrodzonego placu.
 Znaleźli się w Treblince.¹⁸

W krótkim posłowniu do *Holocaustu* Janet Sutherland¹⁹ sugeruje, iż tak sugestywnie anonimowy sposób przedstawienia Zagłady przez Reznikoffa miał na celu przekonanie czytelników, że wszystko mogło się wydarzyć gdziekolwiek i kiedykolwiek. Taki wniosek nie wydaje się do końca przekonujący: nie tylko Treblinka, ale również Białystok, Łódź, Warszawa, Lublin, Auschwitz – wszystkie te miejsca wymienione są z nazwy. Świat przedstawiony w poemacie jest realny i precyzyjnie określony pod względem historycznym i geograficznym – tylko ludzie w nim są *pozbawieni* twarzy, makabrycznie *nierealni* i to właśnie jest najbardziej wymowne.

Angielskie słowo *recitative* funkcjonuje jako rzeczownik („recytatyw”) i jako przymiotnik („recytatywny”, rzadkość w języku polskim) i rozróżnienie to warto wziąć pod uwagę w komentarzu do tekstu Reznikoffa. W swoim podstawowym znaczeniu rzeczownik *recitative* wskazuje na uwolnienie słowa od rygoru tonalności i struktury metrycznej utworu muzycznego – oznacza więc dążność do podkreślania retorycznej mocy frazy słownej, a nie jej muzyczno-

¹⁷ Nie sposób nie przywołać w tym miejscu nakręconego w okolicach Treblinki epizodu z filmu Claude’a Lanzmanna *Shoah* (1985), w którym francuski dokumentalista rozmawia z okolicznymi mieszkańcami na temat transportów ludności żydowskiej do tamtejszego obozu. Jeden z naocznych świadków wspomina, że próby tłumaczenia tym ludziom – często nieznanym języka polskiego – że czeka ich śmierć ograniczały się do wymownego gestu przesuwania dłonią po gardle. Człowiek demonstrujący ów gest przed kamerą może wydawać się wulgarny, ale – jak się wydaje – wtedy takie zachowanie było jedynym możliwym sposobem zakomunikowania czegokolwiek.

¹⁸ *Holocaust*, s. 38-39.

¹⁹ Tamże, s. 89.

ści. Ale jest jeszcze jedna definicja, rzadsza, lecz wciąż obowiązująca: *recitative* opisuje osobliwy ton lub rytm wypowiedzi w kontekście języka lub dialektu, a nawet – i to chyba dla nas najważniejsze – stylistyki danego pisarza²⁰. Jako przymiotnik słowo to przywołuje na myśl ideę powtarzania lub ponawiania próby. Podstawowe skojarzenia, w obu przypadkach, dotyczą oczywiście muzyki – recytatyw jest elementem składowym oratoriów i pasji. Jest to równocześnie najmniej „muzyczny” fragment oratorium lub pasji i element niezbędny w sensie rozwijania narracji słownej, w oparciu o którą pisana jest muzyka. Merytorycznie znaczy wiele, ponieważ jest zawsze nośnikiem jakiejś idei lub jakiejś historii, ale nigdy – sam w sobie – nie świadczy o kunszcie artysty.

Nazwanie całego utworu „recytatywem” jest jakby pomniejszeniem jego znaczenia: >ja nie tworzę, ja tylko dopowiadam to, co niezbędne<. Nie chodzi więc o tworzenie piękna, lecz (ledwie) o odsłanianie pewnej istotnej, niezbywalnej narracji. Poetyka recytatywu jest, choć może zabrzmieć to zbyt mocno, pewnego rodzaju aktem autodegradacji poety.

Muzyczne gusta Reznikoffa były dość osobliwe, przyznawał się mianowicie do fascynacji, jak to określał, „muzyką dorycką”²¹. Nie zagłębiając się zbyt w kwestię czy pod tym mianem należy rozumieć muzykę komponowaną na bazie jednej ze skal używanych w starożytnej Grecji, czy raczej chodzi tu o katolickie pieśni religijne oparte o średniowieczną skalę modalną, warto pokusić się o swobodniejsze potraktowanie tego określenia. Najczęstszym skojarzeniem ze słowem „dorycki” jest oczywiście budownictwo: wskazuje ono na najstarszy porządek architektoniczny cechujący się ciężką proporcją, surowością i monumentalnością. Przywodzi na myśl coś niezgrabnego, niewyszukanego. Ale to nie wszystko. *Doric dialect* jest nieco prześmiewczym określeniem języka mieszkańców północno-wschodniej Szkocji. Jeszcze około dwustu lat temu w obszarze kultury i piśmiennictwa języka angielskiego epitet *Doric* był wyrazem pogardy – atakowano nim na przykład Wordswortha i innych „Poetów Jezior” za wprowadzenie do poezji „języka pospolitego” (ang. *vernacular*). Reznikoff nie tylko cenił twórczość autora *Preludiów*, lecz także pisał w oparciu o analogiczne założenia. Określenie „muzyka dorycka” można więc rozumieć szerzej: jako piękno (lub wartość) ukryte w tym, co niewyszukane. Język Reznikoffa jest zawsze niezwykle klarowny, prosty, niewyszukany właśnie, a przez to adekwatny do rzeczy, którą opisuje.

Temat Zagłady, w mniej lub bardziej zawoalowanej formie, wybrzmiewa w twórczości Reznikoffa znacznie wcześniej, na wiele lat przed *Holocaustem*.

²⁰ M. Hindus, *Charles Reznikoff. A Critical Essay*, London 1977, s. 57-58.

²¹ Tamże, s. 58.

W roku 1944 opublikował on powieść *The Lionhearted*, która za problem centralny obiera prześladowania ludności żydowskiej w Anglii w okresie 1189–1199, a zatem za panowania Ryszarda I. Tytuł książki jest zresztą bardzo przewrotny – miano „lwich serc” otrzymują tu Żydzi angielscy, a nie – jak można by przypuszczać – angielski monarcha. Data ukazania się książki i jej martyrologiczna tematyka wskazują na odniesienia jak najbardziej współczesne. Tom poetycki *Inscriptions (1944–1956)* z roku 1959 zawiera natomiast wiersz na temat powstania w getcie warszawskim²², gdzie mowa jest wprost nie tylko o mordzie na żydowskich powstańcach, lecz także o masowych wywózkach Żydów do obozów zagłady, o komorach gazowych i krematoriach. Jest to jednak mimo wszystko rzecz marginesowa, pojawiająca się w zbiorze w formie zdawkowego fragmentu.

Milton Hindus, przyjaciel Reznikoffa, wielki admirator i niestrudzony propagator jego poezji, autor fundamentalnego eseju *Charles Reznikoff. A Critical Essay* zauważa, że przez długie lata nic nie wskazywało, iż amerykański obiektywista zmierzył się z Holocaustem bezpośrednio i w sposób całościowy: „wielokrotnie zwierzał mi się, że jego emocje związane z tym tematem przeniknęły do fragmentów *Testimony* pisanych latach sześćdziesiątych”²³. Na co czekał, albo dlaczego zwlekał przez niemal trzydzieści lat? Oczywiście nie chodziło o brak materiału faktograficznego lub o kompetencje w posługiwaniu się takim materiałem – był w końcu miłośnikiem historii, autorem prac w tym zakresie. Punktem wyjścia dociekań Milтона Hindusa jest następujący wiersz Emily Dickinson:

Mów całą Prawdę – lecz stopniowo –
 Ostrożnie i okrężnie –
 Nie zniesie błysku nagiej Prawdy
 Nasz Zachwyt niedołączny –
 Jak Błyskawica – gdy się Dziecku
 Naturę jej naświetli –
 Tak prawda niech olśniewa z wolna,
 Abyśmy nie oślepli –²⁴

Przykładając powyższe wersy do dylematu, przed jakim stanął Reznikoff, można sens długoletniego zwlekania z podjęciem trudnego tematu „prawdy” o Holocauście tłumaczyć przynajmniej dwojako. Pisanie o drastycznych epizodach z codziennego, na pozór zwyczajnego życia mieszkańców Stanów

²² Ch. Reznikoff, *The Complete Poems of Charles Reznikoff*, red. S. Cooney, Santa Rosa 1996, s. 60-61.

²³ M. Hindus, dz. cyt., s. 37.

²⁴ E. Dickinson, *100 wierszy*, przeł. S. Barańczak, Kraków 1990, s. 111.

Zjednoczonych w okresie 1885–1915 było dlań czasowo satysfakcjonującym substytutem, mówieniem „ostrożnie i okrężnie” by dać wyraz zapaści cywilizacyjnej, jaka dotknęła świat zachodni w połowie XX wieku – *Testimony* kataloguje przecież zdarzenia, przy których błędnie wyobrażnia wcale nietuzinkowego artysty. W wierszu Dickinson mówienie „wprost” radykalnie zaburza intensywność światła prawdy – rozwiązanie połowiczne, czyli unikanie bezpośredniej konfrontacji, może nam więc oszczędzić grzechu zaślepienia. Z drugiej strony (a może nie jest to wcale „druga” strona), nie należy bagatelizować, jak domniemywa Hindus²⁵, etycznego wymiaru lęku poety przed zmierzeniem się z tematem masowego ludobójstwa.

Reznikoff, nie tylko jako pisarz, ale przede wszystkim jako człowiek, instynktownie wyczuwał, że – jako osoba nieuczestnicząca w wydarzeniach bezpośrednio – może nie być w stanie ich „należycie” ogarnąć. Nawet świadectwa ocalonych naznaczone są sentymentalizmem, górnolotnością w kiepskim stylu i frazesem – zgoda; niemniej jednak zawsze są one mniej lub bardziej adekwatnym przekazem osobowego, unikalnego doświadczenia. Reznikoff bał się więc kliszy, uproszczeń i łatwego dydaktyzmu – zły styl nie niszczy faktograficznej wartości dokumentu, ale bezsprzecznie zabija ducha literatury. Ale styl i prawda nie pozostają (a przynajmniej nie muszą pozostawać) wobec siebie w stosunku: „albo – albo”. Zacytujmy raz jeszcze drobny fragment z Emily Dickinson:

Słowo umiera –
 (Głosi opinia) –
 Ledwie z ust wyjdzie.
 Skądże – dopiero
 Wtedy zaczyna
 Życ – w tej sekundzie.²⁶

Jaka, w istocie, jest wartość słowa? Czy traktować je należy jako niedoskonały ślad po emocji lub doświadczeniu, a zatem jako w gruncie rzeczy odprysk. Czy może jest inaczej: może jego wartość tkwi w jego autonomii, w potencjale do pokrywania się coraz to nową warstwą znaczeń? Nierozstrzygalny dylemat nowoczesności. Inaczej postrzegamy jednak ten problem, gdy myślimy o języku jako nośniku ekspresji, inaczej, gdy ma on pełnić rolę służebną wobec świadectwa. W tym drugim przypadku słowo nie umiera tylko wtedy, gdy pamiętamy z czyich ust wyszło. I na tym opiera się cała etyka (i estetyka) pisarstwa Reznikoffa.

²⁵ Charles Reznikoff. *A Critical Essay*, s. 37.

²⁶ E. Dickinson, dz. cyt., s. 115.

Harold Bloom wypowiedział się kiedyś na temat sposobów ujmowania Holocaustu przez pisarzy anglojęzycznych następująco: „Elie Wiesel, Paul Celan, Nelly Sachs mają upoważnienie by zajmować się tym horrorem, ale brytyjscy i amerykańscy pisarze powinni go unikać, ponieważ w tym przypadku wyobraźnia nie daje żadnych gwarancji [rzetelności]”²⁷. Fakt, iż Reznikoff wybiera często *niemożliwe* epizody z zeznań i włącza je do swojej narracji, wiąże się ściśle z fundamentalną dla jego estetyki nieufnością do wyobraźni. Skąd ta nieufność? W jaki sposób wyobraźnia zostaje w jego pisaniu zdewaluowana? Przeczytajmy fragment IX rozdziału *Holocaustu* pod tytułem *Entertainment (Rozrywka)*:

Pewnego razu komendant obozu rozkazał ośmiu najsilniejszym spośród Żydów wejść do wielkiej beczki wypełnionej wodą,
twierdząc, że nie są czyści;
i musieli stać nago w tej beczce przez dwadzieścia cztery godziny.
Nad ranem inni Żydzi musieli skuwać lód:
mężczyźni zamarli na śmierć.²⁸

W niedzielę nie było pracy i Żydów ustawiano w rzędzie:
każdy miał na głowie butelkę
a esesmani zabawiali się strzelając do nich.
Jeśli trafiono butelkę
człowiek mógł żyć;
ale jeśli kula zeszła niżej,
no cóż, dostawał nią człowiek.²⁹

Te dwa przykłady, spośród wielu pojawiających się w poemacie, przesuwają dyskurs w okolice upiornej groteski; niewykluczone przecież, że niejeden czytelnik próbujący „zobaczyć” scenę z trudem powstrzyma śmiech – zapytajmy więc: po co to jest, jaką funkcję mają do spełnienia tego rodzaju opisy, co uzasadnia ich obecność w przeglądowym i poglądowym utworze na temat Zagłady?

Kluczem do zrozumienia takich fragmentów jest uświadomienie sobie, że wymyślne „rozrywki” są produktem schorowanej wyobraźni. Dlatego właśnie wyobraźnia zostaje w *Holocaustie* symbolicznie zdegradowana i, wraz z językiem, traktowana bardzo podejrzliwie. Zauważmy, że nazistowski pomysł na „nowy świat”, szczególnie w odniesieniu do kwestii ostatecznego rozwiązania problemu żydowskiego, polegał na „twórczej” redefinicji podstawowych

²⁷ H. Bloom, *The Sorrows of American-Jewish Poetry*, w: *Figures of Capable Imagination*, New York 1976, s. 247.

²⁸ Ch. Reznikoff, dz. cyt., s. 54.

²⁹ Tamże, s. 55.

aspektów życia ludzkiego: na zmianie dotychczas obowiązującego języka, na wykreślaniu nowej przestrzeni życiowej (getta, obozy), na wymogu oznakowania (opaski z gwiazdą Dawida), eliminacji nazwiska na rzecz bezosobowego numeru, czy, ostatecznie, na desakralizacji śmierci, która stawała się po prostu ostatnim etapem likwidacji. Potworną logistykę przemysłowego zabijania opracował rozum, ale na najbardziej rudymenarnym poziomie umożliwiła ją schorowana wyobraźnia. Tylko taka wyobraźnia może dostarczyć delektacji w akcie zadawania cierpienia i śmierci.

Nie sposób *nie pisać* o Zagładzie, jak mocno podkreśla Susan Gubar³⁰, byłoby to przecież równoznaczne z uznaniem wygranej nazistów, ale jednocześnie pamiętać należy, że gdy piszemy, powierzona jest nam historia ofiar – ich człowieczeństwo i godność, tak silnie zbrukane przez nazistowską retorykę, musi przetrwać w języku, który za wszelką cenę będzie unikał zniekształceń. *Holocaust* jest oczyszczony – w takim zakresie, w jakim to w ogóle jest możliwe – z ozdobnej metaforyzacji, to jest autor nie eksperymentuje i nie stara się być „twórczy”; na wymyślność nazistowskiego projektu reaguje pisaniem ascetycznym. Dla pisarza jest to sytuacja wyjątkowo trudna: zdawałoby się przecież, że zaufanie (nawet z domieszką zdrowego sceptycyzmu) do języka („sam potrafię rzecz nazwać”) i wyobraźni („umiem rzecz przedstawić lub zrekonstruować”) są dla literatury niezbędne. Wyjątkowość utworu Reznikoffa polega na jego radykalizmie: dalej minimalizować wpływu autora na czystość pierwotnego przekazu (świadcstwa) chyba nie sposób. Co znamienne, poemat o Zagładzie był jego ostatnią publikacją przed śmiercią.

W okresie, gdy Reznikoff skrupulatnie studiował transkrypcje zeznań z procesu Eichmanna, amerykański rynek czytelniczy nie był tak pokaźnie zarzucony wszelkiego rodzaju wspomnieniami i pamiętnikami z okresu Zagłady, jak to ma miejsce obecnie. Równie zdawkowa co szokująca zawartość jego książki wynikała (być może) z chęci wzbudzenia silnych, emocjonalnych reakcji. Nikły oddźwięk tłumaczyć można różnie, choć niewątpliwie znaczną rolę odegrał fakt, iż poezja z reguły zajmuje niszową pozycję na rynku, ale też nie bez znaczenia była zapewne nieobecność w treści śladów budującej lekcji lub jakiejś namiastki *katharsis*.

Doświadczenie Holocaustu – według Reznikoffa – jest czystą negatywnością, na popiele ofiar nic owocnego nie wyrasta. I nie powinniśmy, my czytelnicy, dać się zwieść błyskom nadziei, które na pozór pojawiają się w zakończeniu, gdzie oto na pokłady zacumowanych u wybrzeży Danii łodzi wchodzi

³⁰ S. Gubar, *Poetry After Auschwitz. Remembering What One Never Knew*, Blooming and Indianapolis 2003, s. 7.

Żydzi (wśród nich znaczna liczba studentów, a więc ludzi młodych), by bezpiecznie udać się do Szwecji: „około sześciu tysięcy duńskich Żydów zostało uratowanych/ tylko kilkuset złapali Niemcy”³¹. Sześć tysięcy to niemało, zapewne, ale w zestawieniu z sześcioma milionami, którzy mieli mniej szczęścia, jest to liczba przygnębiająco znikoma. Nie jest to ironia autora, jest to przetłumaczona na język statystyki (a potem literatury) ironia okrutnego losu.

I rzecz ostatnia: polityczny kontekst, w ramach którego komponowany był *Holocaust*. We współczesnej amerykańskiej refleksji krytycznej utwór Reznikoffa jest często marginalizowany bądź też postrzegany jako tekst w pewien zasadniczy sposób „chybiony”. Nie podoba się, szczególnie badaczom spod znaku tzw. „trauma studies”, obrany przez autora sposób reprezentacji. „Obiektywistyczny” opis nie oddaje, jak twierdzą adwersarze, boleśnie osobistego wymiaru tragedii tych, którzy zginęli, i tych, którzy ocalili. Ważne jest wszakże, byśmy pamiętali o czasie, w którym wykorzystane przez Reznikoffa dokumenty powstały.

Izraelski premier David Ben-Gurion otwarcie przyznawał, iż celem procesu Eichmanna (to z dokumentów tej sprawy, przypomnijmy, korzystał Reznikoff) nie było tylko wymierzenie sprawiedliwości nazistowskiemu zbrodniarzowi – chodziło również o to, by przekonać opinię międzynarodową do konieczności wsparcia dla rodzącego się w bólach państwa Izrael. Był jeszcze jeden cel: pokazać młodym pokoleniom Izraelczyków, że „Żydzi to nie owce prowadzone na rzeź, ale naród zdolny do zemsty”³².

Wśród najwcześniejszych i najzagorzalszych krytyków instrumentalnego (czyli: politycznego) wykorzystywania przez władze Izraela zeznań ocalonych była Hannah Arendt, której publikowane na bieżąco raporty z przebiegu procesu złożyły się na głośną książkę *Eichmann w Jerozolimie*. Eichmann zostałby skazany tak czy inaczej, podkreślała Arendt, nawet gdyby do materiału dowodowego nie włączono mrozących krew w żyłach opowieści świadków – to jednak pokrzyżowałby plany upolitycznionej prokuratury.

W okresie, w którym rozgorzała kontrowersja wokół sprawy Eichmanna, Reznikoff pracował jako zecer w syjonistycznym piśmie „The Jewish Frontier”, redagowanym przez jego żonę, Marie Syrkin. Otóż na początku lat sześćdziesiątych pismo włączyło się do debaty, a Syrkin bezsprzecznie wiodła prym w bezlitosnej krytyce wysuwanych przez Hannę Arendt zastrzeżeń. W zawołowany, lecz wciąż dostrzegalny sposób poemat Reznikoffa odrzuca upolitycznienie ogromu cierpienia Żydów w okresie Zagłady – tym samym

³¹ Ch. Reznikoff, dz. cyt., s. 84.

³² Patrz: T. Carmody, *The Banality of the Document: Charles Reznikoff's Holocaust and Ineloquent Empathy*, „Journal of Modern Literature”, Volume 32, Number 1, s. 88.

poeta opowiada się po stronie Arendt i przeciwko przeładowanej emocjami retoryce jego żony i Prokuratora Generalnego Hausnera. Amerykański badacz twórczości Reznikoffa, Todd Carmody³³, napisał kiedyś, że: „*Holocaust* zawłaszcza [cudzy] język po to, by unaocznic granice zawłaszczania emocji i doświadczeń, jakie znalazły wyraz w trakcie procesu Eichmanna.” I wypada się z nim zgodzić. Choć nazbyt drapieżne słowo „zawłaszcza” zastąpiłbym słowem „przejmuje”.

Jak oceniać przedsięwzięcie Reznikoffa? Zjawiska lub zdarzenia bezprecedensowe, przekraczające granice wyobraźni domagają się „nowego” języka, który jest w stanie im sprostać. Takiego języka, który nie tylko daje opis, ale sygnalizuje margines własnego błędu. Reznikoff, esteta-asceta, dokonuje dwustopniowej redukcji: upraszcza język, to po pierwsze, i resetuje twórcze zapędy wyobraźni, to po drugie. Pozornie zatem daje nam niewiele. Ale to „niewiele” daje dużo do myślenia.

Brak komentarza do opisywanych zdarzeń bywa więc bardziej niepokojący niż one same.

³³ Tamże, s. 89.

Anna Piątek
(Warszawa)

MOTYWY CHRZEŚCIJAŃSKIE W TEKSTACH WSPÓŁCZESNYCH POETÓW HEBRAJSKICH POCHODZĄCYCH Z EUROPY WSCHODNIEJ

Miejsce Jezusa i wątków chrześcijańskich w literaturze hebrajskiej

Postać Jezusa pojawiała się w piśmiennictwie żydowskim już od pierwszych wieków naszej ery. Jej obecność odnotować można w literaturze talmudycznej, midraszowej, jak i w tekstach z okresu średniowiecza¹. W dziełach tych Jezus przedstawiany był najczęściej jako ten, który zboczył z właściwej ścieżki judaizmu lub ten, który propagował obcy kult. Zagadnieniem Jezusa i chrześcijaństwa zajmowali się także nowożytni teologowie żydowscy i rabini, historycy i filozofowie, pisarze i poeci, rozważając wzajemne, często bardzo trudne, relacje obu religii. Przełom XIX i XX wieku oraz początek XX stulecia przyniosły nieco odmienne spojrzenie na figurę Jezusa w świecie żydowskiej kultury i literatury. Rozwój ruchu syjonistycznego spowodował, że wielu Żydów interesowało się postacią Jezusa pod kątem motywów mesjanistycznych obecnych w jego życiu i nauce. Jezus – przedstawiany jako człowiek o wysokiej moralności, poetyckiej duszy, szczególnie związany z krajobrazem Ziemi Izraela, prowadzący swój żydowski lud ku świadomości narodowej – stał się w tym okresie obiektem, z którym mogli identyfikować się syjoniści².

Badaczka literatury hebrajskiej, Ruth Kartun-Blum, proponuje zatem różnicowanie dwu podejść do figury Jezusa. Pierwsze, charakterystyczne głównie dla okresu średniowiecza i wczesnej nowożytności, jest podejściem kolektyw-

¹ Avigdor Shinan, *Or chadasz al dmuto szel Jeszua – pitchej dwarim*, w: Yair Zakowitch, *Jeszua kore be-sifrej ha-bsora*, Am oved, Tel Awiw, 2007, s. 10-13.

² Ruth Kartun-Blum, *Muakat ha-hilonijut: ha-Dialogim ha-Brit ha-Chadasza ba-sifrut ha-israelit*, „Dimuj, Ktaw et le-sifrut, omanut, bikoret we-tarbut jehudit”, 2006, nr 27, s. 9-12.

nym, zbiorowym, ponieważ dotyka ono zagadnienia w dużej skali, w skali całych religii: mówi ono wtedy przede wszystkim o relacji chrześcijaństwa i judaizmu, o konflikcie między nimi. Tymczasem w zyskującym na popularności w XX wieku, a zwłaszcza po powstaniu państwa Izrael, podejściu indywidualnym, jednostkowym, zainteresowanie Jezusem czy innymi postaciami, motywami chrześcijańskimi miało dla żydowskich twórców charakter osobisty – a nie zbiorowy – i odpowiadało na ich własne potrzeby emocjonalne i psychologiczne – nie zaś na potrzeby grupy społecznej, religijnej czy etnicznej.

U wielu artystów żydowskich pochodzących z Europy można dostrzec współistnienie obu tych ujęć i spowodowane tym silne napięcie, wynikające z doświadczenia żydowskiego – doświadczenia grupy mniejszościowej w świecie chrześcijańskim. Dla twórców tych postaci Jezusa była jednocześnie pociągająca, jak i budząca strach (ze względu na kojarzony z chrześcijaństwem antysemityzm), był on „bratem”, ale i „obcym”³. Hebrajscy twórcy pochodzący z Europy Wschodniej w ciekawy sposób wykorzystywali tematykę chrześcijańską, by opowiedzieć o własnych doświadczeniach, o przeżyciach związanych z europejską przeszłością. Wśród nich są między innymi Lea Goldberg, Awot Jeszurun i Uri Cwi Grinberg.

Pejzaż chrześcijańskiej Europy

Lea Goldberg, hebrajska poetka, pisarka, eseistka i tłumaczka, urodziła się 29 maja 1911 roku w Kownie na Litwie. Uczyła się w gimnazjum hebrajskim, a następnie na uniwersytecie w Kownie. W latach 1930–1933 studiowała na uniwersytetach w Berlinie i Bonn, gdzie otrzymała tytuł doktora w dziedzinie językoznawstwa semickiego. W 1935 roku wyjechała do Palestyny. Jej wiersze, artykuły i eseje wydawane były już na Litwie, a następnie w prasie żydowskiej i izraelskiej⁴. W 1935 roku w Palestynie ukazał się pierwszy tomik wierszy Goldberg zatytułowany *Pierścienie dymu*. Ariel Hirschfeld utwory te nazywa „wierszami krajobrazu”, ponieważ dominują w nich obrazy i wspomnienia wiejskich pejzaży Europy Wschodniej⁵. Co istotne, europejskie widoki utrwalone w tekstach Goldberg to krajobraz zdecydowanie chrześcijański, wypełniony przydrożnymi kapliczkami, wieżami kościołów, posągami

³ Neta Stahl, *Celem jehudi: Jicugaw szel Jeszu ba-sifrut ha-ivrit szel ha-mea ha-20*, Resling, Tel Awiw 2008, s. 26.

⁴ L. Goldberg, w: Mosze Granot, *Leksikon histori szel ha-sofrim ha-ivriim meaz taszach (1948)*, Agudat ha-sofrim ha-ivriim be-medinat Izrael, Tel Awiw 2009, s. 268–269.

⁵ A. Hirshfeld, *Al miszmar ha-naiwijut. Al Tafkida ha-tarbuti sel szirat Lea Goldberg*, w: *Pgiszot im meszoreret: masot u-mechkarim al jecirata szel Lea Goldberg*, red. Ruth Kartun-Blum, Anat Weisman, Jerozolima i Tel Awiw 2000, s. 136.

Jezusa, ludowymi przedstawieniami piety⁶. Elementy te widać wyraźnie między innymi w utworze *Madonny na rozstaju dróg*.

Madonny na rozstaju dróg

Przywykłam do czekania na darmo
i do wspomniania bez żalu błogich dni.
Drewniane Madonny na rozstaju dróg
są spokojne jak ja w łodzie jesiennego światła.
Drewniane Madonny wyczerpane i milczące
wiedzą: on już nie zmartwychwstanie,
nie przyjdzie otrzeć łyzy w ciszy
na zamrożonych i opuszczonych drogach.
One nie zdołają ucałować jego stóp,
czy słyszały śmiech dziecka z Nazaretu?
A co jeśli widziały go na krzyżu
i z jego ust wyczytały imię innej?
Lecz one pamiętają błogie dni
i przywykają do złudnych nadziei –
Jak one i ja: na rozstaju dróg
zimna i tak spokojna w łodzie jesiennego światła⁷.

Tekst Goldberg spięty jest klamrą kompozycyjną, stanowiącą jednocześnie podstawową analogię w utworze: oto podmiot liryczny-kobieta porównuje się do figurek Maryi, które często znaleźć można było na wiejskich drogach Europy Wschodniej i które poetka znała zapewne z własnego dzieciństwa i młodości. Co charakteryzuje owe przydrożne Madonny, a tym samym podmiot wiersza? Są one przede wszystkim „drewniane”, co w świetle dokonanego przez autorkę porównania, należałoby zapewne odczytać nie w dosłownym, lecz potocznym znaczeniu tego słowa, a zatem jako obiekty bez emocji, zastygłe bez ruchu, niezmiennie. Są one również „spokojne” i „milczące”, lecz stan ten wynika z wyczerpania, smutku, bezsilności. Zobojętniały, na nic już nie liczą, mają świadomość, że wszelkie nadzieje są złudzeniem: „wiedzą; on już nie zmartwychwstanie”. Ta czytelna aluzja do Jezusa i kluczowego w chrześcijaństwie paradygmatu matki i syna podkreśla, jak dramatyczna i ostateczna jest owa wiedza, że każda otucha jest jedynie iluzją.

Madonny z tekstu Goldberg pogodziły się z odejściem ukochanej osoby, „przywykły”, że nikt „nie przyjdzie otrzeć łyzy”, wspominają jedynie „błogie dni”, dni, w których były razem z najdroższą osobą i mogły „ucałować jego stopy” i „słyszeć śmiech”. Zniknięcie najbliższego niekoniecznie oznaczać musi

⁶ Ruth Kartun-Blum, *Muakat ha-hilonijut...*, dz. cyt., s.10.

⁷ Lea Goldberg, *Ktawim*, tom I, Sifriat Poalim, Tel Awiw 2000, s.39.

jego śmierć, jak wynikałoby z przywołanej przez poetkę chrześcijańskiej narracji. Niepokojący, bo przełamujący macierzyński schemat fragment utworu: „A co jeśli widziały go na krzyżu i z jego ust wyczytały imię innej” – nasuwa raczej skojarzenie z odejściem, zdradą kochanka niż śmiercią dziecka. Widać zatem, że owo dramatyczne opuszczenie, wywołujące zobojętnienie, odrętwienie, śmierć emocjonalną („zimna”, „lód”, „zamarznięte drogi”), zamknięcie się w iluzji przeszłości, może mieć rozmaity charakter. Zawsze jednak powoduje ono, że obiekt opuszczenia znajdzie się „na rozstajach dróg”, w trudnym, konfliktowym położeniu, w rozdarciu między dramatem „czekania na darmo” a „złudnymi nadziejami”.

Przedstawiony przez Leę Goldberg europejski krajobraz jesienny pełni w tekście podwójną funkcję. Z jednej strony poetka, związana z pejzażami dzieciństwa i młodości, w naturalny sposób wraca do widoków chrześcijańskich kapliczek i kościołów, rozsianych między wsiami, stojących przy pustych drogach, skutych pierwszym mrozem. Z drugiej jednak strony krajobraz ten ma charakter symboliczny: wyraża emocjonalną oziębłość, obojętność, smutek podmiotu lirycznego stojącego „na rozstaju dróg”. W tekście widać jednocześnie napięcie między stratą, tragedią, opuszczeniem a spokojem, obojętnością, przyzwoleniem na taki stan rzeczy. Hirschfeld twierdzi, że takie ujęcie tematu jest świadomym zabiegiem Goldberg, która w swoich tekstach starała się nie tylko nawiązywać do znanych jej z własnego doświadczenia symboli i postaci chrześcijaństwa, ale próbowała również oddać zawarte w martyrologii chrześcijańskiej połączenie niewinności i cierpienia, śmierci⁸.

W zbiorze *Pierścienie dymu* poetka szczególnie często powracała do obrazów i motywów związanych z chrześcijaństwem. Zdaniem Nety Stahl, Goldberg odczuwała pokusę sięgania do estetyki innej religii, jednocześnie bliskiej, bo zawartej w najwcześniejszych wspomnieniach, ciekawej, oferującej inne wartości niż judaizm, a zarazem dalekiej, obcej, a wręcz zakazanej⁹. Wyraz owego zafascynowania estetyką, sztuką chrześcijańską i znaczeniami, jakie ze sobą niosą, odnaleźć można w innym tekście poetki ze wspomnianego tomu, w wierszu *Pietà*.

Pietà

Znów drogi... i krew spadających liści
na ranach ziemi.
Wynędzniała ręka drzewa wyciąga się
ku ślepemu niebu.
Znów smutek z wysokości roni łzy

⁸ Ariel Hirshfeld, *Al miszmar...*, s. 139.

⁹ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 137.

nad ciałem jesiennej ziemi.
 Jak Madonna pochylająca się
 nad ciałem ukrzyżowanego.
 Pietà – szepcze las,
 Pietà – odpowiada jesień,
 a cisza otwiera bramę
 do spokoju Królestwa Ojca.
 Tylko wiatr szlocha –
 Judasz oplakuje grzech,
 całuje nogi przyjaciela
 prosząc o wybaczenie zmarłego¹⁰.

W utworze ponownie przedstawiony zostaje typowo europejski, późnojesienny krajobraz: nagie, „wynędzniałe” drzewa, z których opadły liście, zasnute chmurami, „ślepe” niebo, padający deszcz, szumiący w lesie las, rozmokła ziemia. I tym razem pejzaż ten nie jest jednak jedynie wspomnieniem poetki, lecz świadomym nawiązaniem do estetyki, tematyki chrześcijańskiej, przede wszystkim do motywu piety, ale również do postaci Judasza. Ponura jesienna aura, obumierająca przed zimą przyroda ma charakter symboliczny, rodzi skojarzenia ze śmiercią, końcem, czymś ostatecznym. Goldberg, związana duchowo z chrześcijaństwem, wyraża te uczucia poprzez motyw piety, poprzez cierpienie, żałobę Maryi pochylonej „nad ciałem ukrzyżowanego”¹¹. Smutkowi matki towarzyszy również rozpacz ucznia, który zdradził – Judasza, a wreszcie spokój śmierci – „spokój Królestwa Ojca”.

W „wierszach krajobrazu” Goldberg widać zatem wyraźne nawiązania do narracji chrześcijańskiej, wypływające nie tylko z jej osobistego doświadczenia życia w Europie, ale także z emocji, jakie owa narracja w niej budziła także po wyjeździe do Palestyny: zainteresowania, fascynacji, tęsknoty. Można przypuszczać, że poetka, której zarzucano „kobieca”, emocjonalną tematykę utworów i odrzucenie dyskursu syjonistycznego, celowo skłaniała się ku chrześcijańskim, europejskim motywom¹². Była to z jednej strony jej negatywna odpowiedź na dominującą wówczas w Palestynie ideologię, a z drugiej – wyraz nierzadko tłumionych uczuć przedstawicieli jej pokolenia, którzy opuścili Europę i wyemigrowali budować nowe, żydowskie państwo. To oddzielenie od kraju dzieciństwa, wyparcie go jako niechlubnej przeszłości diasporowej stało się tematem utworów Goldberg, w których raz po raz wracała ona do europejskich krajobrazów, europejskiej kultury.

¹⁰ L. Goldberg, *Ktawim*, dz. cyt., s.38.

¹¹ Ruth Kartun-Blum, *Muakat ha-hilonijut...*, s. 11.

¹² A. Hirshfeld, *Al miszmar...*, s. 137-138.

Poetka miała świadomość, że owe nawiązania wiążą się z pewnym niebezpieczeństwem, z przechodzeniem „na obcą stronę”. Jednak stanowiły one dla niej część kultury, której nie postrzegала jako odpychającej, budzącej grozę lub związanej z antysemityzmem¹³. Tym samym Lea Goldberg stanowiła jeden z pierwszych poetyckich przykładów indywidualnego, psychologicznego podejścia do motywów chrześcijańskich.

Widok kościoła

Innym hebrajskim artystą, który dorastał w Europie i w swojej twórczości bardzo często sięgał po motywy chrześcijańskie, był Awot Jeszurun. Urodził się 19 września 1904 roku jako Jehiel Perlmutter w Nikiszu na Ukrainie. Gdy miał pięć lat, przeniósł się wraz z rodziną do Krasnegostawu w Polsce i tam się wychował. W czasie I wojny światowej rodzina wielokrotnie zmieniała miejsce zamieszkania wraz z innymi wojennymi uchodźcami. W 1925 roku Jeszurun wyjechał do Palestyny. Pracował w rolnictwie i przez pewien czas uczył się w szkole rolniczej. Jego pierwsze wiersze zostały opublikowane w 1934 roku w czasopiśmie „Turim”, a kolejne w czasopismach literackich i literackich dodatkach do gazet codziennych. Cała rodzina Jeszuruna zginęła podczas Zagłady. Znaczenie nazwiska, które przyjął, to: „rodzice, którzy zginęli podczas Holocaustu, będą mieć nas w opiece”¹⁴.

W swoich tekstach Jeszurun wielokrotnie powracał do dzieciństwa spędzonego w Polsce. W porównaniu z widokami i krajobrazami w tekstach Lei Goldberg, wspomnienie Jeszuruna było jednak bardziej konkretne, precyzyjne, niemalże obsesyjne, jak powtarzający się, pojedynczy kadr. Owym obrazem jest widok kościoła katolickiego w rodzinnym Krasnymstawie, który Jeszurun widział, będąc dzieckiem, z okien własnego domu. Powracający we wspomnieniach obraz kościoła pojawia się w wielu tekstach wydanego w 1990 roku tomiku Jeszuruna *Pan odpoczynku*. Jednym z nich jest utwór o znaczącym tytule „Kościół”.

Kościół

Wyślij fotografa. Bo ta
którą zostawiłeś w tamte dni – zgubiła się. Na litość boską.
I przez wzgląd na pełnię kwadratu sklepy ulice miasteczko
w której brakuje ciebie – wypełni się dzięki fotografowi –
i stanę na wprost przyglądającemu się obeliskowi
Jezusa i Maryi w miejscowym kościele katolickim
nieczystym kościele
XVII-XVIII-wiecznym który siedziałeś i byłeś dzieckiem¹⁵.

¹³ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 138.

¹⁴ Awot Jeszurun, w: Mosze Granot, *Leksikon histori...*, dz. cyt., s. 521.

¹⁵ Awot Jeszurun, *Kol sziraw*, tom IV, *Ha-kibuc ha-meuchad*, Tel Awiw 2001, s. 87.

Tytułowy „kościół” okazuje się zabytkową świątynią katolicką, którą podmiot liryczny – ze względu na biografię Jeszuruna tożsamy najprawdopodobniej z samym poetą – widywał i w której przesiadywał, będąc dzieckiem. Dziecięce wspomnienie obejmuje również wnętrze świątyni – figury Jezusa i Maryi. Obraz kościoła jest jednak następstwem innego wspomnienia poety: samego rodzinnego „miasteczka”, jego „ulic”, „sklepów”. W owym wspomnieniu brakuje jednak jednego elementu, a mianowicie samego poety („brakuje ciebie”). Tekst jawi się zatem jako rozmowa Jeszuruna-dorośłego poety z Izraela z Jeszurunem-dzieckiem z Krasnegostawu, którego ten pierwszy prosi o możliwość „wypełnienia” luki w pamięci, ożywienia wyblakłych wspomnień¹⁶. Prosi zatem o „fotografa”, który na nowo wykona fotografię (gdyż poprzednia „zagubiła się”), a tym samym pozwoli poecie znów poczuć się dzieckiem.

Podobnie jak w utworach Goldberg, tak i w poezji Jeszuruna konkretny, fizyczny obiekt (w jej tekstach – krajobraz europejski, w jego – kościół w Krasnymstawie) jest jednocześnie prawdziwym, biograficznym szczegółem, jak i elementem metaforycznym. Zagubiona fotografia, wytarte wspomnienie są tu symbolami utraconej przeszłości, rodzinnego domu pozostawionego w Polsce. Mimo iż poeta używa w stosunku do kościoła epitetu „nieczysty”, który zapewne słyszał w domu jako dziecko, to jego obraz, a wraz z nim obraz Jezusa i Maryi, nie jest wrogi, lecz sentymentalny, drogi Jeszurunowi. Ponieważ łączy się w jego pamięci z rodzinnym miastem, ukochanymi miejscami dzieciństwa, utraconą rodziną, staje się bliski, pożądany, a sam poeta stara się go raz po raz przywołać i ocalić od zapomnienia. Podobny proces przypominania sobie obrazów dzieciństwa przedstawia tekst *On litościwy nie może wzbudzać litości*.

On litościwy nie może wzbudzać litości

Tej nocy widać
rytm kwadratu:
ręka głowa
ręka noga.
Jak ściana
Kościoła
katolickiego w Krasnymstawie
z XVII wieku.
Wszystko to
jest przykładem odnowionego
domu, który wciąż
pełen jest żałobnych dziur:
odsłonięty niebiosami

¹⁶ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 191.

okryty ziemią
od Krasnegostawu
aż dotąd¹⁷.

W tym utworze katalizatorem emocjonalnej i pamięciowej reakcji poety nie jest zagubiona fotografia, lecz widok wyremontowanego, „odnowionego domu”. Budynek ten ponownie wywołuje u Jeszuruna skojarzenie z tym samym, obsesyjnym obrazem dzieciństwa – „kościołem katolickim w Krasnymstawie z XVII wieku”¹⁸. I tym razem asocjacja ze świątynią łączy się również z przedstawieniem Jezusa na „ścianie”, z figurą ukrzyżowanego, którego ciało układa się w kwadrat: „ręka głowa ręka noga”. Dochodzi więc znowu do ciągu skojarzeń: obiekt (remontowany dom) – widok kościoła i postać Jezusa – rodzinny dom. Rzeczywista sytuacja, jaką jest widok odnowionego budynku, może posiadać również walor symboliczny: to coś starego, co zostało zmienione, „okryte” na nowo, jak wspomnienie utraconego dzieciństwa pokryte innymi, późniejszymi obrazami, zapomnieniem, a które wciąż stanowi „żałobną dziurę”, bez względu na upływ czas i bez względu na miejsce („od Krasnegostawu aż dotąd”). To dlatego poeta wciąż na nowo stara się je wydostać z pamięci, a wraz ze wspomnieniem domu, także na zawsze z nim powiązany obraz lokalnego kościoła i figury Jezusa.

Syn na ścianie

Jak pokazały zaprezentowane utwory, Awot Jeszurun sięgał w swojej twórczości po wątki chrześcijańskie, ponieważ nieodłącznie łączyły się one z jego dzieciństwem i rodzinnym domem. Jednak symbole i postacie chrześcijaństwa niosły dla niego także dodatkowy ładunek emocjonalny, spowodowany faktem, iż cała rodzina poety, która żyła w Polsce, zginęła podczas Zagłady. Odtąd przez całe życie towarzyszyło artyście poczucie winy, poczucie, że zaniedbał los swoich bliskich, zawiódł ich, wyjeżdżając do Palestyny i że opuścił w potrzebie. Aby wyrazić opuszczenie i tęsknotę, twórca ponownie sięgnął po figurę Jezusa – Jezusa osamotnionego i opuszczonego na krzyżu¹⁹. Tak dzieje się między innymi w wierszu *Syn ściany*.

¹⁷ Awot Jeszurun, *Kol sziraw*, dz. cyt., s. 190

¹⁸ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 192.

¹⁹ Po postać Jezusa w tekstach literackich o Zagładzie sięgali również polscy artyści. Przykłady znaleźć można w pracy: A. Molisak, A. Sekuła, *Wątki biblijne w literaturze o Zagładzie. Wybrane przykłady*, w: *Stosowność i forma*, red. M. Głowiński, K. Chmielewska, K. Makaruk, A. Molisak, T. Żukowski, Kraków 2005.

Syn ściany

To nie chrześcijanin
może być
litościwy gdyż
to on wzbudza litość.
[...]
Na progu
siadywałem jako dziecko
naprzeciw budynku
przymocowanego gwoździami
naprzeciw kościoła
krużganku nieczystości,
mówi moja matka,
siadywałem jako dziecko.
Na ścianie
Jezus i Maryja
Jezus i jego matka
nie rozdzielili się.
Syn mojej matki
opuścił ją
aby nie być
na ścianie.
Syn Maryi
nie opuścił,
i zapłacił
cenę.²⁰

Wiersz *Syn ściany* wydaje się kolejną realizacją przedstawionego wcześniej ciągu skojarzeń, z tą różnicą, że katalizatorem procesu jest tym razem wspomnienie poety o własnym czynie, o opuszczeniu rodzinnego domu i wyjeździe. Wspomnienie to rodzi znany obraz kościoła w Krasnymstawie i przedstawień Maryi i Jezusa. W tekście Jeszuruna zostaje Jezus przedstawiony jako wierny, lojalny syn, Ruth Kartun-Blum nazywa go „synem ultymatywnym”²¹. Nie zostawia on swojej matki: „Jezus i Maryja (...) nie rozdzielili się”, jest z nią do końca i „płaci cenę” za to. W wierszu ukrzyżowanie Jezusa – w przeciwieństwie do narracji nowotestamentowej – wydaje się stanowić dramatyczną cenę, jaką musiał zapłacić Chrystus, aby pozostać razem z matką. Dramat ten jest tak wielki, że „wzbudza litość”.

Jezus nie jest jedynym synem w utworze. Poeta opisuje również siebie, początkowo jako dziecko w pobliżu rodzinnego domu z widokiem na ko-

²⁰ Awot Jeszurun, *Kol sziraw*, dz. cyt., s. 149-150.

²¹ Ruth Kartun-Blum, „Muakat...”, dz. cyt., s. 21.

ściół. Jest to obraz pojawiający się także we wcześniejszych tekstach Jeszuruna. Następnie podmiot-dojrzały syn przeciwstawia siebie synowi-Jezusowi. To co odróżnia tych dwóch lirycznych synów, to postawa wobec ich matek. O ile Jezus – w oczach poety – pozostaje do końca wierny swojej matce, o tyle podmiot wyznaje: „Syn mojej matki opuścił ją”. Narrator sam o sobie mówi w trzeciej osobie i za pomocą eufemizmów, co sprawia wrażenie, że odnosi się do tego czynu z dystansem, że ocenia go chłodno jak zachowanie obcej osoby, że się go wstydzi. Podmiot podaje jednak również przyczynę, dla której rozstał się z matką: „Aby nie być na ścianie”, aby nie zostać „ukrzyżowanym”, aby nie zginąć razem z matką i całą rodziną podczas Zagłady. Kartun-Blum zauważa, że tym samym Jeszurun w odważny sposób przyrównuje Żydów, którzy zginęli podczas Holocaustu do ukrzyżowanego Jezusa, symbolu niewinnego cierpienia, ale także cierpienia za grzechy innych²². Człowiek ów nie był gotowy zapłacić tak wysokiej ceny, jaką zapłacił Jezus, co przypłacił stale nękającymi go wyrzutami sumienia i poczuciem winy.

W tym utworze, jak i w innych tekstach Jeszuruna, Jezus z kościoła w Krasnymstawie jest więc przede wszystkim metoniwią przeszłości, dzieciństwa, domu rodzinnego, lecz jednocześnie pełni rolę symbolu relacji między matką a synem²³. Obie te funkcje łączą się z centralnym dla poezji Jeszuruna tematem opuszczenia, poczucia osamotnienia, najdosadniej wyrażonego w słowach wypowiedzianych przez Jezusa konającego na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,17). W wierszu Jeszuruna słowa te, podobnie sama relacja, zostają odwrócone: tym, który jest opuszczony, nie jest syn-Jezus, lecz pozostawiona zostaje matka, a tym, który opuszcza, nie jest ojciec-Bóg, lecz syn. Matka, poza swoją podstawową symboliką, staje się zatem także symbolem ofiary. Również i tu mamy do czynienia z rodzajem odwrócenia: to matka była tą, która patrzyła na ofiarę, na umęczonego syna w przedstawieniach piety, tymczasem zaś w tekście Jeszuruna to ona staje się niewinnie cierpiącą ofiarą, ona jest „ukrzyżowana” i ona krzyczy w bólu opuszczenia²⁴.

Słowa ukrzyżowanego Jezusa stanowią dla poety najwyższy wyraz osamotnienia i opuszczenia. Na ich kanwie buduje inny tekst podnoszący temat oddalenia i straty, wiersz *Żebyś miał z tego frajdę*.

²² Tamże, s. 22. W literaturze polskiej znane jest użyte przez Henryka Grynberga określenie Zagłady jako „ukrzyżowania sześciu milionów”: H. Grynberg, *Prawda nieartystyczna*, Berlin 1984, s. 38.

²³ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 190.

²⁴ Tamże, s. 195.

Żebyś miał z tego frajdę

[...]

Opuściłem kraj. Opuściłem język. Opuściłem naród.

Opuściłem miasto. Opuściłem Żydów Perlmutterów. Opuściłem ich język.

Opuściłem mojego ojca, opuściłem moją matkę i opuściłem moich braci i opuściłem moją siostrę.

I poszedłem do telawiwskiej Ziemi Izraela i przyjąłem hebrajski telawiwski.

Istotą opuszczenia jest kropka.

Na opuszczenie nie ma odpowiedzi.

Po opuszczeniu zawsze przychodzi czemuś

mnie opuścić. I nie ma końca tym słowom.

One wracają do mnie jak rosa pszczół.

Migoczą jak krople osy przy wschodzie słońca na nadrzecznym skwerze.

Czy wziąłem czyjaś ziemię?

A kto da mi ziemię Krasnegostawu?²⁵

Ponownie dominującym motywem w tekście Jeszuruna jest opuszczenie, pozostawienie czegoś znajomego i bliskiego i wybór innej, nowej możliwości. Tym razem podmiot liryczny wyraźnie i bezpośrednio przyznaje się: „opuściłem”. W utworze *Żebyś miał z tego frajdę* w przeciwieństwie do wiersza *Syn ściany* opuszczana nie jest jedynie matka – podmiot ma poczucie, że pozostawił za sobą cały swój ówczesny świat: rodzinę, dom rodzinny, miasto, kraj, a nawet język – jidysz. Opuszczenie dokonane przez poetę-narratora jest aktem ostatecznym, od którego nie ma odwrotu: „Istotą opuszczenia jest kropka. Na opuszczenie nie ma odpowiedzi”. Ci, którzy zostali opuszczeni, osamotnieni po wyjeździe poety do Ziemi Izraela, krzyczą do niego słowami konającego Jezusa: „Po każdym opuszczeniu przychodzi czemuś mnie opuścić”. Krzyk cierpiących (a tak naprawdę martwych) bliskich dociera do niego stale: „I nie ma końca tym słowom” i nie może się od niego uwolnić, jak nie może się uwolnić od obsesyjnych obrazów i wspomnień.

Wydaje się, że tytuł wiersza *Żebyś miał z tego frajdę* stoi w sprzeczności z tragicznymi wątkami, jakie poeta w nim podejmuje. W tytule utworu poeta stosuje wyrażenie z potocznego, slangowego języka hebrajskiego jako ilustrację tego, co ma na myśli, gdy mówi o sobie, że „wziąłem hebrajski telawiwski”, w miejsce porzuconego przez niego, europejskiego jidysz. Okazuje się jednak, że nowy język nie jest w stanie uciszyć krzyku porzuconych przez niego bliskich, krzyku wywołującego u podmiotu poczucie winy, żal, wyrzuty sumienia i tęsknotę za tym, co utracone.

²⁵ Awot Jeszurun, *Kol sziraw*, dz. cyt., s. 142.

W poezji Awota Jeszuruna figura Jezusa postrzegana jest jako część świata, który pozostał za nim, pełni także funkcję pośrednika między tym światem i jego wspomnieniami a współczesnością poety, który tęskni i cierpi z powodu opuszczenia. Fizyczna bliskość rodzinnego domu i kościoła sprawiła, że u Jeszuruna kościół, Jezus, Maryja zostali powiązani ze wspomnieniem domu i dzieciństwa, stanowiąc symbol takiego obiektu tęsknoty, do którego można wrócić jedynie za pomocą wyobraźni i wspomnień. Symbolika chrześcijańska w twórczości poety występuje jako integralna część owych wspomnień o utraconym świecie dzieciństwa.

Jezus chrześcijański i Jezus żydowski

Awot Jeszurun, pragnąc wyrazić swoją reakcję na utratę rodziny i tragedię Zagłady, sięgnął po znaną ze wspomnień dzieciństwa figurę ukrzyżowanego Jezusa i po jego dramatyczne, przedśmiertne słowa.

Po tematykę Holocaustu i po wątki chrześcijańskie sięgnął również inny hebrajski poeta i publicysta pochodzenia europejskiego – Uri Zvi Grinberg. Urodził się 22. września 1896 roku w Białym Kamieniu k. Złoczowa w Galicji. Wychował się we Lwowie. Ojciec Grinberga, rabin, dał synowi tradycyjne, chasydzkie wykształcenie. Jako poeta zadebiutował w 1912 roku, pisał hebrajskie wiersze do wielu ówczesnych czasopism, między innymi „Ha-cfira”, „Ha-olam”, „Ha-tkufa”. Równocześnie publikował również teksty w języku jidysz. Po dezercji z armii austro-węgierskiej powrócił do Lwowa. W 1923 roku wyjechał do Berlina, a rok później do Palestyny, gdzie przyłączył się do grupy osadników. W tym czasie publikował w takich pismach jak „Dawar”, „Ha-poel ha-cair” i zupełnie zrezygnował z twórczości w języku jidysz, decydując się wyłącznie na język hebrajski. Na przełomie lat 20. i 30. XX wieku zmienił znacząco poglądy polityczne z socjalistycznych na rewizjonistyczne, czemu dał wyraz w swych utworach i publicystyce.

W latach 1931–1935 przebywał w Polsce, następnie przyjechał ponownie kilka lat później i zdążył opuścić kraj dwa tygodnie po napaści nazistów w 1939 roku²⁶. Krewni Grinberga, podobnie jak bliscy Awota Jeszuruna, zginęli podczas Holocaustu. W 1951 roku ukazał się zbiór wierszy *Ulice rzeki*, który został napisany jako reakcja na Holocaust i ukazał się po okresie długotrwałego milczenia poety²⁷. W tym czasie dochodziły do Grinberga rozmiary tej tragedii, włącznie z faktem, że stracił w niej niemal wszystkich członków rodziny.

²⁶ Uri Zvi Grinberg, w: Mosze Granot, *Leksikon histori...*, dz. cyt., s. 312-313.

²⁷ Zvi Sadan, *Basar mi-bsarenu...*, dz. cyt., s. 196.

Zbiór *Ulice rzeki* stanowił punkt zwrotny w twórczości poety, zarówno z punktu widzenia tematyki, jak i języka lirycznego. Co ciekawe, nastąpił w nim również znaczący zwrot w sposobie przedstawiania motywów chrześcijańskich, a szczególnie postaci Jezusa, w twórczości Grinberga. W latach 20. i 30. XX wieku Grinberg widział w Jezusie brata, podobnie jak on odrzuconego i niezrozumianego przez otoczenie²⁸. Tymczasem we wspomnianym tomie doszło do rozpadu figury Jezusa na dwie, nie tylko niezależne, ale zupełnie odmienne, przeciwne postaci: Jezusa takiego, jakim widzą go chrześcijanie, czyniąc swoim Bogiem i adresatem modlitw, i na Jezusa takiego, jakim widzi go sam poeta, Jezusa-Żyda (jak w tekście *Pieśń świętej twarzy*: „– A Jezus był Żydem, miał pejsy i brodę! Wystrojony był w filakterie i w tałas z frędzlami jak należy”²⁹).

W związku z tym rozróżnieniem chrześcijański Jezus występuje w tych tekstach pod wyłącznie chrześcijańskimi określeniami takimi, jak „Chrystus” lub pod słowiańskimi imionami: „Jezuniu”, „Bożuniu”. Jednocześnie nie pojawia się on w postaci osobowej czy w ikonografii chrześcijańskiej, lecz wyłącznie poprzez pośredników – chrześcijan, zwracających się do niego w pieśniach dziękczynnych i modlitwach. W wierszach Grinberga modlitwy te towarzyszą zawsze aktom przemocy i pogardy wobec Żydów, jak we fragmencie utworu *Korona lamentacji dla całego domu Izraela*.

Korona lamentacji dla całego domu Izraela

[...]

I zdjął buty, i złożył gojowi haniebną zapłatę – ze swych butów;

[...]

I cofnął swoje ręce przed ręką goja –

i oto cud... że goj nie wziął ich dla siebie

ciągnąc, a przyciągnął jego odwrotnie do krzyża:

„– Jezuniu! To Żyd... teraz dzień ofiarny!”³⁰

Fragment ten przedstawia nieludzką grabież żydowskiego mienia (okradanie Żydów z ostatniej pary butów) dokonywaną przez chrześcijanina, określanego w tekście mianem „goj”. W pewnym momencie chrześcijański łupieżca przestaje jednak interesować się żydowskimi dobrami, co z ironią zostaje opisane przez narratorkę jako „cud”, lecz skupia się na ich właścicielu, którego pragnie zamordować. Grabieżca chce ukrzyżować swoją ofiarę „odwrotnie”, co może odnosić się zarówno do fizycznej pozycji, w jakiej chce powiesić Żyda na krzyżu, jak i do odwrócenia ról, w ramach którego to Żyd będzie krzyżowany

²⁸ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 63.

²⁹ Uri Zvi Grinberg, *Kol ktawaw*, tom V, Mosad Bialik, Jerozolima 1990–2004, s. 172.

³⁰ Tamże, s. 50.

przez goja³¹. Grinberg pokazuje tym samym rozszczępienie figury Jezusa na Jezusa-Żyda i Jezusa-goja, Jezusa-Boga chrześcijan. Motyw krzyżowania jako sposobu zamordowania Żyda nie jest tu oczywiście przypadkowy i jest wskazówką do losów Jezusa. Tym samym czyn goja może być odczytany jako symboliczny akt zemsty na Żydach za ukrzyżowanie Chrystusa. Sam Jezus pojawia się w tekście wyłącznie jako adresat modlitwy goja poprzez zwrot: „Jezuniu”.

Ponieważ brak innych, bezpośrednich opisów postaci Jezusa, czytelnik skłonny jest widzieć go w takim kontekście, jaki jest mu przedstawiany, jako Boga gojów-morderców objawiającego się w aktach przemocy przeciw Żydom. Co ważne, w zbiorze *Ulice rzeki* – w przeciwieństwie do wcześniejszych tekstów Grinberga – to nie podmiot liryczny rozmawia z Jezusem, czynią to jedynie chrześcijańscy łupieżcy i mordercy. We fragmencie tekstu „Strach przed sądem” przedstawiona została dziękczynna modlitwa goja do Jezusa, po tym jak całą noc znęcał się nad Żydami.

Strach przed sądem

[...]

Moją siekierą, którą zabijałem, wyryłem znak krzyża na bramie!
 Nawet wyrwałem złote zęby z ich ust; i nic nie zostało –
 nawet gwoźdź w ich ścianie! Tylko fragmenty ich ciała w zimnej krwi!
 Jak jałówki dzieci, ich matka jak krowa, ich ojciec jak wół byk!
 Żono, jakież ostry smak w mojej krwi... To tak silne!
 „Och, jak dobrze być gojem! Och, Jezuniu, mój Boże i mój królu!”³²

Na początku przedstawionego fragmentu chrześcijanin opisuje swojej żonie brutalne akty przemocy, których dokonał wobec Żydów (mordowanie siekierą, wyrywanie złotych zębów). Można odnieść wrażenie, iż opowiada o nich z dumą i z poczuciem dobrze spełnionego obowiązku, co ponownie pozwala traktować mordy na Żydach w tekście Grinberga jako obligatoryjną dla dobrego chrześcijanina zemstę za ukrzyżowanie Jezusa. Podkreśla to wykonany niejako ku pamięci i przestrodze innych Żydów „znak krzyża na bramie”, czy odczuwany przez goja „ostrzy smak” we krwi, smak odwetu. Na koniec tekstu pojawia się wspomniane podziękowanie: „Och, Jezuniu, mój Boże i królu! (...) jak dobrze być gojem!”, poprzez które poeta przedstawia chrześcijanina jako czującego się lepszym, wartościowszym i bardziej ludzkim niż Żydzi (traktowanie żydowskich zwłok jak zwierzęcych). Wszystkie wspomniane elementy charakterystyczne dla ujęcia Jezusa odnaleźć można również w poemacie *Grób w lesie*.

³¹ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 45-46.

³² Uri Zvi Grinberg, *Kol ktawaw*, tom 5, dz. cyt., s. 67.

Grób w lesie

Wiersz pierwszy: Iwan syn Stefana Gospodara

[...]

I to dobre.. Hej Jezuniu, to moje, Iwana!

Więc wstanę i powiem do mej żony i dzieci:

no, podziękujmy Chrystusowi, sprzyjającemu swym wyznawcom,

bo oto przyszedł dzień, na który mieliśmy nadzieję..

[...]

Bożuniu – Jezuniu! Wszystkich zabiliśmy

i w czasie, gdyśmy zabijali, wszystkim powiedzieliśmy:

i czemuście ukrzyżowali „nasze zbawienie”

tam w waszym mieście żydowskiej Jerozolimie?³³

W powyższym tekście widoczne są wszystkie poruszane wcześniej wątki: akty grabieży i mordy na Żydach dokonywane przez brutalnych chrześcijan, dumne relacjonowanie tych czynów rodzinie i dziękowanie za nie Bogu, traktowanie ich jako forma zemsty na Żydach za ukrzyżowanie Jezusa. Dodatkowo jednak pojawia się ważne rozróżnienie pomiędzy Jezusem-Bogiem chrześcijan, obcym „Jezuniem” a Jezusem-Żydem, jednym z „braci”, które widoczne jest w języku utworu³⁴. Do sfery chrześcijańskiej należą takie określenia jak „Chrystus”, „Jezuniu”, „Bożuniu”, zaś do żydowskiej: „żydowska Jerozolima”. Napięcie pomiędzy tymi sferami ujawnia się we frazie „nasze zbawienie”, z jednej strony nawiązującej do chrześcijańskiego ujęcia osoby Jezusa jako zbawiciela, z drugiej zaś zapisanej w cudzysłowie, jak cytat ze słów innych ludzi, jak zapożyczone wyrażenie (zapożyczone przez Żydów z języka chrześcijan)³⁵.

Dramat Zagłady wywołał zatem u Grinberga – widoczne w wierszach ze zbioru *Ulice rzeki* – rozszczepienie postaci Jezusa na dwa oblicza o przeciwstawnym ładunku emocjonalnym. Figura Jezusa-chrześcijańskiego zbawiciela skojarzona została z grozą, podłością, zbrodnią, antysemityzmem, Holocaustem. Tymczasem figura Jezusa-Żyda, Jezusa z Nazaretu pozostała dla poety obiektem pozytywnej identyfikacji.

Zmaganie się z europejską przeszłością

Naszkiecowane sylwetki Lei Goldberg, Awota Jeszuruna i Uriego Cwi Grinberga oraz analiza ich wybranych utworów pokazały, w jak różny sposób hebrajscy poeci pochodzący z Europy Wschodniej odnosili się do kultury

³³ Uri Zvi Grinberg, *Kol ktawaw*, tom 6, dz. cyt., s. 131-133.

³⁴ Neta Stahl, *Celem jehudi...*, dz. cyt., s. 47-50.

³⁵ Występujące w tekście Grinberga słowo „jiszenu” וַיִּשְׁנֵנוּ oznaczające „nasze zbawienie” brzmi bardzo podobnie do wyrażenia „nasz Jezus” (imię Jezus w język hebrajskim to „Jeszu”, „Jeszua”).

chrześcijańskiej. Lea Goldberg w swoich wczesnych wierszach ze zbioru *Pierścienie dymu* opisywała smutne, europejskie pejzaże, pełne kapliczek, przydrożnych figur sakralnych, kościelnych budynków. Motywy te były dla poetki nie tylko wyrazem wspomnienia widoków dzieciństwa i młodości, ale także próbą przywrócenia przeszłości, nawiązania kontaktu z opuszczonym krajem, wypartą kulturą – próbą, która podjęła w imieniu wielu swoich rówieśników, którzy wraz z wyjazdem do Ziemi Izraela odrzucili wszystko, co europejskie, co diasporowe, w tym część samych siebie i swojej tożsamości. Tematyka ta stanowiła zatem również formę sprzeciwu wobec dominującego dyskursu syjonistycznego.

Goldberg, podobnie jak Awot Jeszurun, nie wiązała symboliki chrześcijańskiej z grozą, strachem, wrogością. Choć symbole chrześcijańskie (kościół, figury Jezusa i Maryi, przedstawienia piety) noszą niekiedy w tekstach Jeszuruna miano „nieczystych”, poeta włączył je w obszar najintymniejszych, najbardziej osobistych i drogich wspomnień dzieciństwa i rodzinnego domu, który opuścił. Odtąd wiele nowych wspomnień będzie w tekstach poety wiązało się nieodłącznie z katolicką świątynią w Krasnymstawie, a przez nią z najbliższymi i miejscem dzieciństwa. Szczególną rolę odegrała figura Jezusa w tych tekstach artysty, w których zmagają się on z tragedią Zagłady i w których porównuje ból bliskich do Chrystusa konającego samotnie na krzyżu. Jeszurun nie powiązał figury Jezusa z chrześcijańskimi oprawcami, ukrzyżowany pozostał w jego tekstach ofiarą.

Tego rodzaju identyfikacji dokonał natomiast Uri Cwi Grinberg, dla którego chrześcijański zbawiciel stał się synonimem zła, mordy, grabieży, zbrodni. Jednocześnie Grinberg oddzielił ten obraz od wizji Jezusa-Żyda, brata, towarzysza, współnika w cierpieniu. Tym samym Grinberg zachował obiekt identyfikacji w postaci Jezusa, lecz równocześnie podjął próbę emocjonalnego i artystycznego poradzenia sobie z ogromem tragedii, jaka wydarzyła się w chrześcijańskiej Europie.

Niezależnie zatem od sposobu, w jaki wymienieni artyści sięgali po motywy Jezusa i wątki nowotestamentowe, czuli oni potrzebę odniesienia się do europejskiej, chrześcijańskiej kultury, która stanowiła także część ich osobistej przeszłości. Reprezentują oni „prześciowe” pokolenia twórców hebrajskich, którzy nie spoglądali już na chrześcijaństwo z perspektywy kolektywnej, lecz najczęściej nie byli jeszcze gotowi, by zupełnie bez lęków i obaw utożsamić się z Jezusem jako osobowością i z jego doświadczeniem egzystencjalnym.





Andrzej Pietrasz
(Białystok)

„JESTEM ŻYDEM, BO JESTEM BUDDYSTĄ”
– ŻYDOWSKIE I BUDDYJSKIE WĄTKI
W ŻYCIU I POEZJI ALLENA GINSBERGA

Allen Ginsberg urodził się w 1926 roku w Newark w Stanach Zjednoczonych w rodzinie żydowskich emigrantów z Rosji. Jego matka, Naomi, pochodziła z Witebska i po przyjeździe do Ameryki w 1905 roku przez pewien czas mieszkała w żydowskim getcie na Manhattanie. Natomiast ojciec, Louis (jego rodzice również wyemigrowali z Rosji), urodził się, podobnie, jak Allen, w Newark. Choć rodzina Ginsbergów była ześwieczona i raczej ignorowała swoje żydowskie korzenie, to w poezji autora *Skowytu* pojawiają się nawiązania do dziedzictwa kulturowego przodków. Nie nastąpiło to jednak od razu.

Na przełomie XIX i XX wieku wielu Żydów z Rosji i Europy Wschodniej osiedliło się w Stanach Zjednoczonych, w tej grupie znajdowali się również krewni rodziców Ginsberga. W 1924 roku uchwalono Ustawę Imigracyjną ograniczającą liczbę osób uprawnionych do pozostania w Ameryce do 2% wszystkich kandydatów z danego kraju. Celem tej ustawy, w której pobrzmiwają rasistowskie tony, było „zachowanie ideału amerykańskiej jedności”. Nie pamiętano, że Ameryka została stworzona przez emigrantów i miała być ziemią obiecaną dla wszystkich, którzy z najróżniejszych powodów uciekali przed prześladowaniami w swoich krajach.

Nową ojczyzną dla rodziców autora *Skowytu* stała się właśnie Ameryka, choć w elegii poświęconej matce poeta pisał:

... Aleją w dół na południe, tam – gdzie idę teraz ku Lower East Side – ty szłaś 50 lat temu, mała dziewczynka –

z Rosji, zjadająca pierwsze zatrute pomidory Ameryki – spłoszona pośród doków –¹

¹ A. Ginsberg, *Kadysz*, w: tegoż, *Kadysz i inne wiersze*, tłum. G. Musiał, Bydgoszcz 1992, s. 9, 11.

W dzielnicy Manhattanu Lower East Side mieściło się żydowskie getto, o którym była mowa wyżej. Zatrute pomidory stają się negatywnym symbolem Ameryki, uważanej mimo wszystko za najbardziej demokratyczny kraj ówczesnego świata. W jej kierunku udawali się wszyscy, którzy na nowo chcieli odkryć wolność. Podsycani ich marzeniami i nadzieją rodził się „American Dream”.

Poszukiwanie mitu Ameryki zajmowało wielu pisarzy i poetów żydowskiego pochodzenia; wśród nich był również Allen Ginsberg, choć w jego poezji ten motyw pojawił się później. Wcześniej żył on mitem nowego świata tworzonym przez Walta Whitmana, któremu zadedykował wiersz *Supermarket w Kalifornii*. Pytał go:

Czy będziemy tak wędrować marząc o utraconej Ameryce miłości mijając błękitne auta na podjazdach wracając do domu, do naszej cichej chaty?

O drogi ojczy, siwobrody samotny nauczycielu odwagi, jaka była twoja Ameryka wtedy...²

Coraz bardziej jednak postrzegał Stany Zjednoczone jako kraj stawiający na izolację lub, w najlepszym wypadku, na selekcję niepożądanych grup czy jednostek ludzkich od tych „najbardziej wartościowych” społecznie.

Allen Grossman w swoim tekście *The Jew as an American Poet* pisał:

W przypadku Allena Ginsberga rozwój jest całkiem jasny. Jego najwcześniejsze poematy (wydrukowane jako *Empty Mirror*, 1961) są kulturowo anonimowe. Tytuł swojego pierwszego opublikowanego tomu wierszy (*Skowyt*, 1955) czerpie od Blake’a i przedstawia siebie jako część zupełnie sztucznie ukształtowanej subkultury „Beat”, która zastępuje utracone etniczne i polityczne subkultury, które w przeszłości wspomogły i nadały tożsamość wyrzutowi poprzez utworzenie wspólnoty wyrzutków. Najnowszy tom Ginsberga *Kadysz* ukazał się pod dobitnie żydowskim tytułem, pomimo że nie jest to w najprostszym sensie książka żydowska³.

W końcu Ginsberg na nowo zaczął odkrywać swoje korzenie i interesować się żydowską filozofią, mistyką i kulturą. Jego bliskim przyjacielem był Martin Buber, współczesny filozof żydowski, „który sam twierdził, iż to, co ma do powiedzenia, nie poddaje się systematyzacji”⁴. Nie stworzył on własnej zamkniętej doktryny, otwarty był natomiast na dialog, który przejawiał się

² A. Ginsberg, *Supermarket w Kalifornii*, w: tegoż, *Skowyt i inne wiersze*, tłum. G. Musiał, Bydgoszcz 1984, s. 41.

³ A. Grossman, *The Jew as an American Poet*, w: *On the Poetry of Allen Ginsberg*, ed. by L. Hyde, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1984, s. 103. [Jeśli nie podano inaczej tłumaczenie jest moje – A. P.]

⁴ H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, Warszawa 1990, s. 188.

w bezpośrednim kontakcie z Bogiem, na stosunku „ja” – „ty”, gdzie „ty” jest Bogiem. Według Bubera, objawienie nie dokonuje się raz, ale jest to trwały proces, zachodzący między człowiekiem a Bogiem. Owego człowieka, istotę mającą predyspozycje do bezpośredniej z nim rozmowy, filozof definiował jako Żyda, którego istnienie „opiera się nie tylko na religijnym wyznaniu, lecz polega na osobowości człowieka, który cały i w pełni jest Żydem i nikim innym”⁵. Jest to założenie z gruntu egzystencjalistyczne, bardzo bliskie Ginsbergowi, choć on rozszerzył je na człowieka jednostkowego, a więc nie tylko, albo nie wyłącznie Żyda należącego do określonej wspólnoty, ale kogoś, dla kogo ważne jest doznanie mistyczne, równie istotne w idei Bubera. Należy jednak wprowadzić rozróżnienie: o ile dla Ginsberga ważna była mistyka dnia codziennego, dostępna każdemu, o tyle autorowi *Mojżesza* chodziło o mistyka żydowskiego.

W koncepcjach Bubera i Ginsberga można jednak znaleźć wiele wspólnych punktów. Dla obu „ty” może być również drugim człowiekiem, a więc emanacją Boga, dialog staje się zatem również podstawą tworzenia wspólnoty, społeczeństwa opartego na porozumieniu. Zaznaczyć również trzeba, że koncepcja Bubera nie miała wiele wspólnego, a nawet była skierowana przeciwko tradycyjnej linii racjonalizmu żydowskiego, co również przekładało się na mistyczny charakter jego filozofii.

Podobnie rozumował Ginsberg, który, także dzięki Buberowi, porzucił eksperymenty narkotykowe⁶, choć wcześniej upatrywał w nich możliwość doznania mistycznego i obcowania z szeroko pojętym Absolutem. Potem ten mistycyzm ujawni się u niego w zwrocie ku filozofii Dalekiego Wschodu oraz ku – wbrew pozorom bardzo racjonalistycznemu – buddyzmowi zen.

Wróćmy jednak do żydowskości Ginsberga. Jak pisałem wyżej, Allen Grossman zauważył, że *Empty Mirror*, najwcześniejsze wiersze poety, choć wydane w 1961 roku, były indyferentne kulturowo, nie można dostrzec w nich niczego, co wskazywałoby na kulturowe dziedzictwo ich autora. Tym bardziej takich wskazówek nie znajdziemy w poprzednim zbiorze, czyli osławionym *Skowycie*. Dopiero w *Kadyszu* ujawnia się Ginsberg-podmiot liryczny jako Żyd śpiewający modlitwę za swoją zmarłą matkę.

Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów eksponowania swojego pochodzenia jest dwukrotne użycie imion Svul Avrum, a więc żydowskich Izrael Abraham, mających swoje odpowiedniki w angielskich imionach Ginsberga –

⁵ Tamże.

⁶ Bogdan Baran twierdzi, że człowiekiem, dzięki któremu Ginsberg zaprzestał eksperymentów narkotykowych był mędrzec Wschodu Swami Sziwananda, w: A. Ginsberg, *Utwory poetyckie*, tłum. B. Baran, Kraków 1984, s. 229.

Irwin Allen. Już to świadczy o odrodzonej czy może odradzającej się głębokiej świadomości, bo przecież nie wiedzy, poety o swoich korzeniach:

Shema Y'Israel – Jestem Swul Awrum...⁷

... Swul Awrum – Izrael Abraham – ja – na pustyni śpiewający Bogu – O Elohim!
– i tak do końca...⁸

Mamy tu jeszcze wyrażenie „Shema Y'Israel”, co znaczy „słuchaj Izraelu” i wołanie „O Elohim!”, czyli jedno z określeń Boga w Biblii, przełożone na język polski jako „jestem, który jestem”.

Podmiot liryczny-Ginsberg zwraca się do swojej matki w języku hebrajskim:

Yisborach, v'yistabach, v'yispoar, v'yisroman, v'yisnaseh, v'yiszador, v'yiszalleh, v'yizallol, sz'meh d'kudso, b'rich hu⁹.

– co znaczy:

niech będzie błogosławiona, niech doznaje ran, niech pomnaża wspaniałości, niech wzlatuje wwyż, niech odsłania wspaniałości, niech doznaje bólu, niech będzie pamiętane, przypominane twe święte imię, twe błogosławione imię¹⁰.

Wyrażnie więc zaznacza się u Ginsberga pewnego rodzaju zwrot światopoglądowy i religijny, choć przecież był on nadal buddystą, czy może właściwsze byłoby określenie – identyfikował się z buddyjskim oglądem świata. Tym bardziej uderza apostrofa do Boga:

(...) Jehowo.

Bez Imienia, o Jednym Obliczu, Na zawsze ponad mną, bez początku, bez końca, Ojcie w śmierci. Choć nie dla tej Przepowiedni istnieję, bez żony, bez hymnu, bez Niebios, bez głowy, ja, pośród tej szczęśliwości którą mógłbym wciąż sławić

O Ty, Niebieski, po Śmierci, sam Jeden błogosławiony w Nicości, ni światło ni mrok, Wiekuistości bez Dni –

Przyjmij go, ten Psalm, ode mnie, wytrysnął z mej dłoni w ciągu jednego dnia, okruch mojego Czasu, daruję go dziś Pustce – by chwalić Ciebie – Nad Śmierć

I to jest koniec, zbawienie od Pustkowie, droga dla Mędrca, Dom, którego wszyscy szukamy, czarna chusteczka wymyta łzami – stronica ponad Psalm – ostatnia odmiana mnie i Naomi – ku doskonałej Ciemności Boga – Śmierci, wstrzymaj swe upiory!¹¹

To odniesienie do Boga, a jest to Bóg starotestamentowy, a więc przedsta-

⁷ A. Ginsberg, *Kadysz*, w: tegoż, *Utwory poetyckie*, tłum. B. Baran, dz. cyt., s. 77.

⁸ Tamże, s. 83.

⁹ Tamże, s. 73.

¹⁰ Tamże, s. 229.

¹¹ A. Ginsberg, *Kadysz*, tłum. G. Musiał, w: tegoż, *Kadysz i inne wiersze*, dz. cyt., s. 15, 17.

wiony w typowy dla judaizmu sposób – niedostępny, wszechmocny, którego woli należy się poddać bez żadnych rozterek czy wątpliwości, jedyny posiadający pełnię władzy nad swoim stworzeniem, bezimienny, ale bezspornie istniejący, władca życia i śmierci. Ginsberg właśnie w taki sposób postrzegał tę siłę, którą nazywał Bogiem, jako mściwą i nie zważającą na dobro człowieka. Jest więc to z jednej strony typowe dla judaizmu widzenie Boga-stworzyciela, z drugiej zaś – Ginsberg stara się przedstawić go jako ideę, która w żadnym razie nie odpowiada jego filozofii życiowej.

W wierszu *Odpowiedź* jeszcze wyraźniej przedstawił żydowską projekcję Boga jako istoty niedostępnej, której należy się bać, a Chrystusa jako człowieka ukrzyżowanego. Nie jest On synem Boga, lecz bezsensowną ofiarą:

Bóg odpowiada moim potępieniem! Jestem unicestwiony (...)
Jestem Serafinem i nie wiem ku czemu wchodzę w Śmierć – –
Chryste biedny bez nadziei
przybity do krzyża między wymiarami –
by ujrzeć niepoznawalne! (...)
Nic prócz Boga tego nie utrwali! Jego Obecność
w Śmierci, Obecność przed którą nie ucieknę
Zmienia mnie z Allena w Czaszkę (...)
biedny żaloszny Chrystus złękniiony przepowiednią Krzyża,
Nieśmiertelny – (...)
Nie ma ucieczki w Siebie, skoro stoję w płomieniach
ani w Świat wydany na Jego bomby i Pożarcie!¹²

Wiersz ten jest w pewnym sensie odpowiedzią na dręczące poetę pytanie: „dlaczego boję się śmierci?”, a jednocześnie proroczym poematem, gdyż w przyszłości Ginsberg odnajdzie w buddyzmie prawdę, że życie doczesne jest cierpieniem, z którym należy się pogodzić. I żadnego znaczenia nie ma tu istnienie jakiejś istoty wyższej. Boga lub jego emanacji poeta będzie szukał w człowieku i jego egzystencji, jego wyborach, podejmowanych decyzjach jako tych elementach, które mają decydujące znaczenie dla prawego życia i spokojnej śmierci.

W buddyzmie bowiem nie istnieje coś takiego, jak siła sprawcza czy stwórca, który sprawuje kontrolę na swoim dziełem. Jednak Grossman w studium o Ginsbergu zauważył:

Ginsberg całkiem wyraźnie odwołuje się do żydowskiego kulturowego misterium jako nowej podstawy dla poetyckiej tożsamości poza dezintegrującą koterią [Beat Generation – A. P.], która pierwsza obdarzyła go złą reputacją i określiła jego język.

¹² A. Ginsberg, *Odpowiedź*, w: tegoż: *Utwory poetyckie*, dz. cyt., s. 105, 107.

I dalej wywodzi:

Poezja Ginsberga jest poezją skrajnego kulturowego położenia. Jest to żydowska poezja, ponieważ to Żyd jest głównym symbolicznym przedstawicielem człowieczeństwa zniszczonego przez historię¹³.

Rzeczywiście, kiedy czyta się *Kadysz* można odnieść wrażenie, że napisał go poeta na wskroś żydowski. Czy tak jest w rzeczywistości i czy Ginsberg tylko w przypadku tego poematu jawi się jako poeta żydowski? Allen Grossman w swoim tekście twierdzi, że cały poemat *Kadysz* zbudowany jest na oczywistych odniesieniach Ginsberga do kultury, historii i – nazwijmy to ogólnie – mitologii żydowskiej. Nie jest to jednak jedyna tradycja, która zadecydowała o takim właśnie kształcie i odbiorze tego dzieła. Jeśli sięgniemy do starożytności, znajdziemy tu i dionizyjskie uniesienia, i kompleks Edypa, i doświadczenie Sokratesa¹⁴. Najważniejsze są, jak zauważa Grossman, tropy żydowskie, które poeta świadomie i pod wpływem głębokich przemyśleń stosuje.

Mamy więc przede wszystkim matkę jako symbol żydowskości przekazanej potomstwu. Jest to postać święta, ale jednocześnie naznaczona piętnem choroby umysłowej, otoczona pewnego rodzaju kultem (przynajmniej przez samego Allena, bo już Eugene – jego brat – nie występuje w poemacie jako adorator matki), z drugiej zaś strony osoba samotna, która coraz częściej widuje osoby stanowiące dla niej bezpośrednie zagrożenie (Hitler). Jest wreszcie matka ucieleśnieniem całego narodu żydowskiego, cierpiącego i wędrującego w poszukiwaniu swojej ziemi obiecanej. Poeta śpiewa więc kadysz również na śmierć narodu, z którego się wywodzi, a pochodzenie to ma dla niego znaczenie właśnie przez mitologiczną wręcz postać jego matki (choć, jak wspominałem na początku, rodzina Ginsbergów była zlaicyzowana). Jak więc pisze Grossman –

(...) dla Ginsberga, jako dla żydowskiego mistyka w ujęciu ogólnym, postawa gnostycka stanowi próbę umysłu żydowskiego w ukonstytuowaniu siebie poza historią. (...) Ginsberg odkrywa własną tradycję dla swej specyficznej formy żydowskiego gnostycyzmu w historii amerykańskiej stylistyki, postrzega siebie jako spadkobiercę amerykańskiej transcendentalistycznej retoryki. On sam określa swój styl jako hebrajsko-Melivilliański¹⁵.

Krytyk dodaje jednocześnie uwagę o Ginsbergowskim mistycyzmie mającym swoje korzenie w religii żydowskiej. Nie należy jednak zapominać, że ów mistycyzm poety, widoczny w wielu jego wierszach, był kształtowany rów-

¹³ A. Grossman, *The Jew as an American Poet*, dz. cyt., s. 103.

¹⁴ Tamże, s. 104.

¹⁵ Tamże, s. 105.

niez przez amerykański transcendentalizm czy buddyzm, a także przez dzieła takich twórców, jak Herman Melville. Przyjrzyjmy się bliżej żydowskości Ginsberga. Wydaje się, że jego pochodzenie nie miało większego wpływu na kształtowanie się osobowości przyszłego proroka amerykańskiej (i nie tylko) kontrkultury. Nie wpłynęło też znacząco na jego poezję, choć można się w niej doszukać wielu elementów świadczących o wpływach kultury żydowskiej, również poza samym *Kadyszem*. W tym poemacie Ginsberg jawi się jako typowy przedstawiciel religii żydowskiej, to znaczy odmawia modlitwę za zmarłą matkę, wspominając ją i przedstawiając jej życie, historię jej choroby, własne doświadczenia związane z opieką nad nią, czy wreszcie w części czwartej – śpiewa lub też odmawia litanie z typowym dla tego rodzaju modlitwy środkiem stylistycznym, jakim jest anafora („with your eyes”).

Kadysz więc nie dość, że sugeruje samym tytułem żydowskie korzenie poety, to wszelkie zawarte w nim składniki, typowe dla tej modlitwy, odnoszą się wprost do jego żydowskości. Podobnie jest, jeśli chodzi o szersze spojrzenie Ginsberga na otaczający go świat zaprezentowane w poemacie. O ile w wielu wierszach poeta zajmuje się opisywaniem i oceną ogólnej kondycji Stanów Zjednoczonych i amerykańskiej kultury za pomocą chwytów i obrazów wziętych z mitologii buddyjskiej czy hinduistycznej, o tyle tu eksploatuje żydowskość, by ukazać aktualną sytuację i swoje uwikłanie w nią oraz w swoje pochodzenie. Jak pisze Grossman:

Z jednej strony Ginsberg używa swojej żydowskości jako sposobu zaprezentowania ogólnej kondycji kultury wartości w Ameryce bez opierania się na nic nie znaczących znanych symbolach. Z drugiej zaś strony reprezentuje on siebie jako jedyne ocalonego potomka żydowskiego wszechświata, który przeminął wraz ze śmiercią jego matki¹⁶.

Zresztą żydowskość – czy judaizm – Ginsberga była bardzo specyficzna. Zdaniem Stephena Joela Trachtenberga był to „judaizm multikulturowy”¹⁷. Ma on polegać na łączeniu różnych tradycji, zarówno w kręgu kultury żydowskiej, jaki i poza nią. Trachtenberg uważa, że autor *Skowytu* był postacią, która miała znaczny udział w przeobrażaniu widzenia i rozumienia żydowskości jako pewnego konglomeratu poglądów. W tym przypadku był to przede wszystkim ścisły związek judaizmu z duchowością wschodnią. Twierdzi on jednocześnie, że Ginsberg ma bardzo silne korzenie żydowskie, co jest o tyle znaczące, iż w swoim życiu – a tym bardziej w poezji – odszedł zupełnie od

¹⁶ Tamże, s. 108.

¹⁷ S. J. Trachtenberg, *Multicultural Judaism?*, <http://www.questia.com/library/1P3-25229830/multicultural-judaism>. Pierwotnie tekst drukowany w: „Tikkun”, Vol. 13, No. 1, January/February 1998.

ortodoksji i zwrócił się w kierunku nie tak oczywistym, jak można by tego oczekiwać. Do swoich wizji poetyckich rzadko włączał wątki z kultury chrześcijańskiej, a jeśli już – robił to na zasadzie negacji („Jezus Chrystus i Maria z powodu ich Wniebowzięcia, pokryci kurzem w tym świecie”¹⁸).

Jeśli w jego twórczości występuje Bóg, to jest to raczej postać starotestamentowa, a więc odnosząca się wprost do judaizmu. Trachtenberg wspomina też, na zasadzie przeciwieństwa do „judaizmu multikulturowego”, o „judaizmie mesjanistycznym”. Ginsberg jednak, jak już wspominałem, rzadko włączał do swoich wierszy wątki chrześcijańskie. Nie obowiązuje u niego również zasada dwubiegunowości religii, zaproponowana przez Trachtenberga. Zwornikiem jest człowieczeństwo, pomimo że chrześcijaństwo i judaizm „są traktowane jako biegunowe przeciwieństwa przez większość Żydów, ale i nie-Żydów”¹⁹. Ginsberg jednak widział to w sposób charakterystyczny dla siebie, tzn. jednostki ludzkie, które wyznają różne religie różnią się pod tym względem, ale są jednością w swoim człowieczeństwie. Sam siebie określał jako Żyda-buddystę, skłaniając się ku buddyzmowi, ale pamiętając jednocześnie o swoich żydowskich korzeniach. Jak zaznaczał, obce jest mu pojęcie Boga w takim sensie, w jakim rozumieją to wielkie religie monoteistyczne. W tekście poświęconym stosunkom między Żydami i muzułmanami pisał:

...ja sam jako buddyjski Żyd nie wierzę w Boga monoteistycznego, który eksponuje nie dopuszczający dyskusji egoizm w wierze żydowskiej, muzułmańskiej czy chrześcijańskiej²⁰.

Dla niego najważniejszy był dialog bez wywyższania jakiegokolwiek bóstwa, oczekiwał, że w dialogu między religiami jest możliwe porozumienie, ale na to każdy dyskutant powinien się otworzyć dobrowolnie, bez popadania w skrajne opinie dyktowane jakąkolwiek ortodoksją. Ginsberg wobec tego, eksponując siebie jako Żyda-buddystę, starał się nawiązać nić porozumienia z ludźmi innych wyznań. Szczególnym przypadkiem był Jack Kerouac, który identyfikował się z katolicyzmem (raczej w sferze filozofii, niż praktyki). Wiadomo, że autor *W drodze* starał się połączyć wątki buddyjskie i chrześcijańskie (katolickie) w swojej twórczości. W późniejszym okresie odszedł od tej postawy i zamknął się w swoim katolicyzmie, często krytykując, w alkoholowym szale, Ginsberga za jego żydowskość. Zdaniem autora *Kadysz* konflikty między państwami wybuchały przede wszystkim z powodów religijnych – nawet

¹⁸ A. Ginsberg, *Co jest martwe?*, w: tegoż, *Wiersze*, przekł. i wst. J. Sieradzan, Kraków 1989, s. 54.

¹⁹ S. J. Trachtenberg, *Multicultural Judaism?*, dz. cyt.

²⁰ A. Ginsberg, *Thoughts and Recurrent Musing on Israeli Arguments*, w: tegoż, *Deliberate Prose. Selected Essays 1952–1995*, Perennial, New York 2001, s. 61.

jeśli chodziło o konflikt terytorialny, w tle zawsze była religia. Tak było, kiedy Izrael zaatakował Egipt. Jak pisze Barry Miles, biograf Ginsberga,

jego wizja uniwersalnej miłości odnosiła się do każdego obszaru polityki, włączając w to jego opinie o Izraelu i Żydach. Kiedy Izrael najechał Egipt w czerwcu tego roku [1967 – A. P.], wielu identyfikujących się z poglądami lewicowymi i pacyfistycznymi żydowskich przyjaciół Allena znalazło się w rozterce w przeciwieństwie do niego. Nie widział żadnego powodu, by zrezygnować ze swoich antywojennych poglądów tylko dlatego, że miał żydowskie korzenie²¹.

Zresztą Ginsberg nie orientował się zbyt dobrze w historycznych zaszłościach między Żydami a Arabami, o czym zresztą sam pisał we wspomnianym już tekście *Thoughts and Recurrent Musing on Israeli Arguments*. Nie to było jednak dla niego ważne, zależało mu na tym, by ludzie zrozumieli, że żadne konflikty, wybuchające na jakimkolwiek tle, nie mają najmniejszego sensu. Choć te poglądy uznać wypada za zbyt idealistyczne, poeta nigdy się od nich nie odzegnał i zawsze opowiadał się za pokojowym rozwiązywaniem wszelkich konfliktów.

Trzeba więc stwierdzić, że szeroko pojęta żydowskość w życiu i poezji Ginsberga była ważna na tyle, na ile sam poeta uważał ją za niezbędny składnik tworzonego przez siebie świata.

Był on Żydem na tyle, na ile chciał sam siebie widzieć jako Żyda.

Nie identyfikował się z polityką prowadzoną przez Izrael. Żydostwo było dla niego religią i ewentualnie postawą etyczną, a nie postawą polityczną czy kategorią etniczną. Wykorzystywał je natomiast jako sposób poetyckiego wyrazu, tak jak miało to miejsce w *Kadyszu*. Poza tym utworem znajdziemy zresztą bardzo niewiele wierszy, które w podobny sposób odnosiłyby się do żydowskiego pochodzenia i dziedzictwa poety. Można też stwierdzić, że Ginsberg, w swoim wspomnieniu o matce, sięgnął po środek wyrazu najoczywistszy, a więc po kadysz, typową modlitwę żydowską. Pochodzenie żydowskie dziedziczy się po matce, co jeszcze bardziej wzmacnia związek poety z rodzicielką jako symbolem żydowskości. Wydaje się również, że *Kadysz* był sposobem na przeprowadzenie egzorcyzmu nad żydowskim pochodzeniem, które Ginsberg chciał symbolicznie pożegnać wraz ze swoją matką.

Tym bardziej na uwagę zasługuje zwrócenie się Ginsberga w stronę duchowości wschodniej, szczególnie buddyzmu tybetańskiego i zen. Buddyzm zen został przeniesiony na grunt amerykański i dostosowany do wymogów kulturowych Ameryki. Carl Gustaw Jung twierdził, że „bezpośrednie przeszczerzenie zen na grunt zachodni nie jest ani godne polecenia, ani nawet

²¹ B. Miles, *Allen Ginsberg. A Biography*, Virgin Publishing Ltd, London 2000, s. 328.

możliwe”²². Jung wskazywał na to, że na Zachodzie nie ma odpowiednich pojęć duchowych nieodzownych dla zen.

Kto spośród nas byłby zdolny pokładać równie bezgraniczną ufność w górującym nad nami mistrzu i jego niepojętych zwyczajach? Taki szacunek dla doskonalszej ludzkiej osobowości istnieje tylko na Wschodzie. Któż chętnieby się wiarą w możliwość paradoksalnego w najwyższym stopniu doznania przemiany, co więcej wiarą do tego stopnia silną, że poświęciłby wiele lat życia na uciążliwą pogoń za takim celem? I wreszcie, kto by się ośmielił przyjąć na siebie ciężar dania świadectwa temu nieprawowiernemu doświadczeniu przemiany?²³

Mimo to, zen został przeszczepiony na grunt kultury amerykańskiej XX wieku, a Ginsberg był jednym z pierwszych poetów, którzy zaczęli interesować się buddyzmem i wprowadzać jego zasady w życie oraz dawać temu wyraz w swojej poezji. Jane Hirshfield, poetka amerykańska, buddystka zen, sama o sobie powiedziała, że nie jest „poetką buddyjską w tak jawny sposób, jak czynił to Allen Ginsberg”²⁴. Jego zainteresowanie buddyzmem przyczyniło się do powstania wielu ważnych utworów, których długość wersów mierzona była długością oddechu podczas medytacji. Zen był również formą buntu przeciw amerykańskiej rzeczywistości, antidotum na wartości, którymi kierowało się społeczeństwo Stanów Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych i późniejszych. Ginsberg nie zgadzał się na otaczające go realia i wydawało się, że tylko studiowanie zen może mu pomóc się w nich odnaleźć.

Wcześniej niż autor *Skowytu* buddyzmem zainteresował się Jack Kerouac oraz poznany w San Francisco Gary Snyder, również poeta Beat Generation, który wyjechał na kilka lat do Japonii, by móc zgłębiać tajniki zen i medytować. Ginsberg wiele nauczył się od nich, choć Kerouac, jak już wcześniej było wspomniane, próbował połączyć zasady buddyjskie z religią chrześcijańską, co nie zawsze spotykało się z aprobatą jego przyjaciół. Jednak poczucie wspólnoty między członkami Beat Generation było silniejsze, niż jakiegokolwiek animozje czy rozbieżności w poszukiwaniu wewnętrznego spokoju z pomocą medytacji buddyjskiej.

U Ginsberga bardzo wcześnie można zauważyć zainteresowanie buddyzmem przechodzące w fascynację i przyjęcie jego nauk oraz stosowanie się do nich. Bill Morgan pisał jednak, że zrozumienie przez Ginsberga, czym tak na-

²² Wstęp C. G. Junga do książki D. T. Suzukiego, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, Wydawnictwo Rebis, Poznań 1998, s. 27.

²³ Wstęp C. G. Junga, w: D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, dz. cyt., s. 26.

²⁴ Cyt. za: A. Szostkiewicz, *Przebudzony. Opowieść o Buddzie i o tym, czego w buddyzmie szukają ludzie Zachodu*, Warszawa 2004, s. 85.

prawdę jest buddyzm, zajęło poecie ponad dziesięć lat²⁵. Takie wiersze i piosenki, jak *Siakjamuni schodzi z gór*, *Guru Om*, *Smak Milarepy*, *Myśli oddychania na siedząco*, *Kenji Myazawa*, *Refleksje na jeziorze Louise*, *Karma świata*, *Father Death Blues* czy *Do the Meditation* wyraźnie inspirowane są filozofią Dalekiego Wschodu. Można stwierdzić, że miała ona dobroczynny wpływ na poetę, doświadczanego przez los od najmłodszych lat, choćby chorobą psychiczną matki, rozwodem rodziców czy odkrywaniem swojej homoseksualnej tożsamości. Pod wpływem buddyzmu odszedł on również od stosowania narkotyków w celu poszerzenia świadomości, czemu dał wyraźne świadectwo w wierszu *Przemiana: ekspres Kioto – Tokio* z 1963 roku, będącym swoistym *katharsis*.

W 1971 roku Allen Ginsberg poznał ekscentrycznego lamę tybetańskiego, który stał się wkrótce jego przewodnikiem duchowym. Był nim Chogyam Trungpa Rinpocze, kontrowersyjny nauczyciel, którego poeta poznał już w 1963 roku, kiedy to z Garym Snyderem podróżowali po Indiach²⁶. W 1974 roku Ginsberg wraz z grupą przyjaciół, wśród których byli między innymi Gregory Corso, Philip Whalen oraz Diane di Prima założyli w Boulder w Kolorado przy Instytucie Naropy wydział Jack Kerouac School of Disembodied Poetics. Tam Trungpa stał się jednym z głównych nauczycieli buddyzmu.

Odegrał on również ważną rolę w pogłębianiu wiedzy o buddyzmie i duchowym życiu Ginsberga obok Jacka Kerouaca i Gary’ego Snydera, który także był jednym z wykładowców w Instytucie Naropy. Jak pisze Bill Morgan, Ginsberg „miał nadzieję, że jego studia nad buddyzmem nauczą go, jak kontrolować swoje *ego* i je pokonywać. Jego pragnienie, by być znanym jako najgenialniejszy człowiek w Ameryce albo współczesny prorok, było nadal silne, ale wierzył, że była to tylko emocjonalna blokada, którą musi zostawić za sobą”²⁷.

W wierszu *Wyznanie Ego* pisał:

Chciałbym aby uważano mnie za najznakomitszego faceta w Ameryce
Przedstawionego Gyalwa Karmapie spadkobiercy Linii Praktyki Szalonej Mądrości
Szeptanego Przekazu
jako tajemniczego młodego mędrca który odwiedził go i anonimowo mrugnął mu przed
dziesięć laty w Gangtoku
Który przygotował drogę dla Dharmy w Ameryce nie wspominając o Dharmie –
pośpieszny śmiech
Który ujrzał Blake’a i porzucił Boga...²⁸

²⁵ B. Morgan, *I Celebrate Myself. The Somewhat Private Life of Allen Ginsberg*, Penguin Books, New York 2006, s. 178.

²⁶ B. Morgan, *I Celebrate Myself*, s. 479.

²⁷ B. Morgan, *I Celebrate Myself*, dz. cyt., s. 503.

²⁸ A. Ginsberg, *Wyznanie Ego*, w: tegoż: *Wiersze*, przeł. J. Sieradzan, dz. cyt., s. 40.

W wierszu tym poeta pisze o porzuceniu Boga. Wydaje się, że chodzi o ideę Boga występującego w religiach monoteistycznych, a więc judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Mamy więc kolejną deklarację odrzucenia pojęcia bóstwa jednostkowego oraz zwrócenia się ku wschodniej duchowości.

Buddyzm Ginsberga mimo wszystko łączył się w jego poezji i życiu z poczuciem przynależności do kultury żydowskiej. Nigdy nie negował swojego pochodzenia, aczkolwiek, jak pisałem wcześniej, odcinał się choćby od polityki Izraela. Do swojej żydowskości podchodził jednak często z przekąsem i pisał o tym bardzo sarkastycznie:

Jestem Żydem, bo uwielbiam talerz zupy i domową macę
 Żydem, bo moi ojcowie matki wujowie babki mówili o nas >Żydzi<
 całą drogę do Witebska i Kamieńca Podolskiego
 przez Lwów,
 Żydem, bo w wieku trzynastu lat przeczytałem Dostojewskiego a teraz piszę wiersze przy
 stolikach knajp na Lower East Side, w tych niezrównanych delikatesach dla
 intelektualistów.
 Żydem, bo krew mi wrze na wyczyny syjonistów i jestem wściekłym postępowcem.
 Żydem, bo buddystą i mój gniew prześwieca w gorącym powietrzu gdy wzruszam
 ramionami.
 Żydem, bo nietolerancji monoteistycznych Żydów, katolików, muzułmanów nie da się
 tolerować –
 Blake pisał o „sześciu tysiącach lat snu” odkąd przedwieczny Adonai, Tatko Niczego,
 zastawił pułapkę na umysł – oj! te absoluty, myszугe –
 Jestem Emerytowanym Żydowskim Obywatelom bo płacę długi mam ulgowy bilet na
 autobus, na metro, zniżkę do kina
 I zupełnie nie rozumiem jak ci młodzi żyją i za co
 Jak mogą znaleźć, że idą w świat z dziesięćmi dolarami w kieszeni i bombą wodorową?²⁹

W tym wierszu żydostwo poety jawi się jako postawa, światopogląd, zestaw toposów i wyobrażeń otrzymanych w spadku (pomimo że rodzina jego nie była ortodoksyjna). Jest to więc faza przed indywiduacją, posługując się terminem Carla Gustawa Junga. Buddyzm natomiast to już świadomy wybór, który mimo wszystko nie pozbawia korzeni. Z drugiej strony żydostwo Ginsberga było głęboko przemyślane, także dzięki Martinowi Buberowi. Obaj nastawieni byli przeciw na dialog i porozumienie. Mimo wszystko więc, judaizm (z ideą Boga monoteistycznego) może spotkać się z buddyzmem tak, jak miało to miejsce w przypadku autora *Kadyszu*.

Łącząc w swojej poezji wątki buddyjskie i żydowskie stawał się Ginsberg pomostem integrującym dwie wielkie religie Wschodu. Dla niego pieśń żydowska, buddyjska czy hinduska mantra były elementami stosowanej w ży-

²⁹ A. Ginsberg, *Żydowskie kiepele*, tłum. M. Bończa, „Kwartalnik Artystyczny” 1997, nr 3, s. 34.

ciu duchowej praktyki. Uniwersalność takiej postawy oraz poetyckie oddanie się najwyższej wartości, jaką jest człowieczeństwo, było znakiem rozpoznawczym działalności poety jako liryka i społecznika. Jego aktywność na wielu płaszczyznach życia społecznego w Stanach Zjednoczonych jest imponująca, począwszy od zaangażowania się w ruch obrony mniejszości narodowych, religijnych i seksualnych po uczestnictwo w ruchach kontrkulturowych i kontestacyjnych. Pomagało mu w tym jego zaangażowanie w buddyzm i wiara w możliwość naprawy stosunków między ludźmi.

Wydaje się, że jego żydowskość miała o wiele mniejsze znaczenie dla jego istnienia jako poety, kontestatora i działacza społecznego. Na pierwszym miejscu stawiał uczciwość względem własnych przekonań, a te miał na tyle silnie ukształtowane, że potrafił krytykować innych Żydów, jeśli ich działania nie zgadzały się z jego pacyfistycznym oglądem świata, który wypływał wprost z filozofii buddyjskiej.



VI
KONFERENCJA I FESIIVAL
ZAPIS FOTOGRAFICZNY



Zdjęcia: Mirosław Szut, Barbara Olech, Ryszard Z. Wiśniewski



Konferencja – obrady (19.06.2012 – Książnica Podlaska).

W lewym górnym rogu – Ambasador Państwa Izrael Zvi Rav-Ner.

W prawym górnym rogu - Jego Ekscelecja Ks. Arcybiskup Edward Ozorowski.



Panel: „Żydzi wschodniej Polski”. *Przeszłość, współczesność, perspektywy badań* (18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”). Od lewej: Prof. Bogdan Burdziej, Jolanta Szczygieł-Rogowska, Ambasador Państwa Izrael – Zvi Rav-Ner, Ryszard Löw, dr Barbara Olech, prof. Jarosław Ławski



Konferencja- obrady (19.06.2012 r. - Książnica Podlaska).

Zdjęcia w lewym słupku: prof. Bogdan Burdziej, dr Jacek Partyka, mgr Grażyna Dawidowicz.
Zdjęcie z prawej: Naczelny Rabin Polski – Michael Schudrich, obok – mgr Grzegorz Kowalski.



Przerwa w obradach konferencyjnych (19.06.2012 – Książnica Podlaska).

Od lewej: Konstanty Gebert, Paweł Branson,
Lucy Lisowska (Prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael).



Koncert inauguracyjny V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (15.06.2012 – Opera i Filharmonia Podlaska). Gwiazda Festiwalu – David Krakauer z USA i orkiestra symfoniczna OiFP pod batutą Jakuba Chrenowicza.



Koncert inauguracyjny V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (15.06.2012 – Opera i Filharmonia Podlaska). Gwiazda Festiwalu – klarncista David Krakauer (USA). Kolumna środkowa: Robert Skolmowski – Dyrektor OiFP, Lisa Helling – Radca Ambasady USA d/s Prasy i Kultury. Zdjęcie z prawej: Jakub Chrenowicz – dyrygent.



Konferencja – obrady (19.06.2012 – Książnica Podlaska). Dr Joanna Auron.



Koncert galowy V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”
(19.06.2012 – amfiteatr OiFP). Grupa Rafała Kmity.



Konferencja - obrady (19.06.2012 – Książnica Podlaska).
Wykład Michaela Schudricha – Naczelnego Rabina Polski. W tle – mgr Grzegorz Kowalski.



Ryszard Löw podczas panelu „Żydzi wschodniej Polski”. Przeszłość, współczesność, perspektywy badań (18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”).



Lisa Helling - Radca Ambasady USA d/s Prasy i Kultury – odczytuje list Ambasadora Stanów Zjednoczonych w Polsce - Lee A. Feinsteina podczas koncertu inauguracyjnego V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (15.06.2012 – Opera i Filharmonia Podlaska).



David Krakauer – koncert inauguracyjny V Festiwalu Kultury Żydowskiej
„Zachor – Kolor i Dźwięk” (15.06.2012 – OiFP).



David Krakauer i orkiestra OiFP pod batutą Jakuba Chrenowicza podczas koncertu inauguracyjnego V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (15.06.2012 – OiFP).



Konferencja – obrady (19.06.2012 r. – Książnica Podlaska). Na planie pierwszym: Jego Ekscelencja Arcybiskup Edward Ozorowski, Zvi Rav-Ner – Ambasador Państw Izrael. W dali widoczni m. in.: Ryszard Lów, dr Andrzej P. Kluczyński, dr Katrin Stoll, prof. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich.



Panel: „Żydzi wschodniej Polski”. Przeszłość, współczesność, perspektywy badań (18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”). Od lewej: Zvi Rav-Ner - Ambasador Państwa Izrael, Ryszard Löw, Jolanta Szczygieł-Rogowska, dr Barbara Olech, prof. Jarosław Ławski.



Acoustic Acrobats – koncert w ramach Festiwalu (16.06.2012 – amfiteatr OiFP).



Zvi Rav-Ner - Ambasador Państwa Izrael podczas panelu w Pijalni Czekolady „Wedel”
(18.09.2012).



Wykład Michaela Schudricha – Naczelnego Rabina Polski podczas konferencji
(19.06.2012 – Książnica Podlaska).



Przed koncertem Gerarda Edery'ego (18.06.2012 r. – Galeria Telimena).
Wprowadzenie Barbary Olech.



Gerard Edery – recital podczas koncertu galowego V Festiwalu Kultury Żydowskiej
„Zachor – Kolor i Dźwięk” (19.06.2012 r. - amfiteatr OiFP).



Konferencja (19.06.2012 – Książnica Podlaska).

Zdjęcie po lewej: wystąpienie Zvi Rav-Nera – Ambasadora Państwa Izrael. Po prawej: wykład Konstantego Geberta. U dołu : wykład Michaela Schudricha – Naczelnego Rabina Polski.



Konferencja (19.06.2012 – Książnica Podlaska). Na zdjęciach widoczni: Michael Schudrich – Naczelnny Rabin Polski, Paweł Branson, Konstanty Gebert, dr Dariusz Sikorski, mgr Grzegorz Kowalski.



Panel: „Żydzi wschodniej Polski”. *Przeszłość, współczesność, perspektywy badań*
(18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”).

Od lewej: Diti Rav-Ner (żona Ambasadora Państwa Izrael), Lucy Lisowska (Prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael), Zvi Rav-Ner (Ambasador Państwa Izrael).



Panel: „Żydzi wschodniej Polski”. *Przeszłość, współczesność, perspektywy badań*
(18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”).

Na zdjęciu widoczni m.in.: dr Anna Janicka, dr Dariusz Sikorski.



Panel: „Żydzi wschodniej Polski”. *Przeszłość, współczesność, perspektywy badań*
(18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”).

Od lewej: Lucy Lisowska (Prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska-Izrael),
Zvi Rav-Ner (Ambasador państwa Izrael), Ryszard Löw, Jolanta Szczygieł-Rogowska.



Występ zespołu Dolly's Circus z Izraela (18.06.2012 – Kawiarnia Fama).



Prof. Jacek Leociak podczas panelu
„Żydzi wschodniej Polski”. Przeszłość, współczesność, perspektywy badań
(18.06.2012 – Pijalnia Czekolady „Wedel”).



Otwarcie konferencji (19.06.2012 – Książnica Podlaska).
Od lewej: dr Anna Janicka, prof. Jarosław Ławski, dr Barbara Olech,
Jan Leończuk (Dyrektor Książnicy Podlaskiej), Konstanty Gebert.



Otwarcie konferencji (19.06.2012 – Książnica Podlaska).
Od lewej: dr Anna Janicka, prof. Jarosław Ławski,
Lucy Lisowska (Prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael), dr Barbara Olech.



Uroczyste wręczenie Medalu Uniwersytetu w Białymstoku panu Ryszardowi Löwowi przez Prorektora Uniwersytetu w Białymstoku – prof. Dariusza Kijowskiego.



Uroczyste wręczenie medalu „Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku”
panu Ryszardowi Lówowi przez Prorektora Uniwersytetu w Białymstoku
– prof. Dariusza Kijowskiego.



Konferencja (19.06.2012 – Książnica Podlaska).
Od lewej: dr Anna Janicka, dr Helena Datner, dr Katrin Stoll.



Ryszard Lów. Konferencja (19.06.2012 – Książnica Podlaska).



Przerwa podczas konferencji (19.06.2012 – Książnica Podlaska).
Od lewej: Konstanty Gebert, Paweł Branson, Michael Schudrich – Naczelny Rabin Polski,
Lucy Lisowska – Prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael.



Michael Schudrich – Naczelny Rabin Polski. W tle: mgr Grzegorz Kowalski.
Konferencja (19.06.2012 – Książnica Podlaska)



Prof. Jacek Leociak. W tle: mgr Grzegorz Kowalski. Konferencja
(19.06.2012 – Książnica Podlaska)



Prof. Sławomir Buryła. Z tyłu: mgr Grzegorz Kowalski. Konferencja (19.06.2012 – Książnica Podlaska).



Grupa Rafała Kmity podczas koncertu galowego V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (19.06.2012 – amfiteatr OiFP).



Grupa Rafała Kmity podczas koncertu galowego V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (19.06.2012 – amfiteatr OiFP).



Acoustic Acrobats – koncert w ramach Festiwalu (16.06.2012 – amfiteatr OiFP).



Orkiestra Klezmerska Teatru Sejneńskiego – koncert w ramach Festiwalu (16.06.2012 – amfiteatr OiFP).



Konkurs plastyczny dla dzieci: „Synagoga i symbole judaizmu”
w ramach V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”.
Na zdjęciu poniżej Ela Ławska (16.06.2012 r. – Plac przy Ratuszu).



Warsztaty tańca żydowskiego i izraelskiego prowadzone przez Monikę Leszczyńską podczas V Festiwalu (16.06.2012 – Plac przy Ratuszu).



Warsztaty kuchni żydowskiej prowadzone przez Małgorzatę Blicharz i Julię Gregosiewicz w ramach V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (16.06.2012 – Plac przy Ratuszu).



Kwartet im. Aleksandra Tansmana – koncert w ramach V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” (17.06.2012 – amfiteatr OiFP).



W amfiteatrze podczas koncertu.
Od lewej: Jarosław Ławski, Lucy Lisowska, Ryszard Löw, Anna Janicka.

NOTY O AUTORACH

LUCYNA ALEKSANDROWICZ-PĘDICH, dr hab., prof. SWPS w Warszawie, literaturoznawczyni, anglistka i amerykanistka. Członkini Rady Wydziału Filologicznego oraz dyrektor Instytutu Anglistyki Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Redaktor i współredaktor wielu tomów, w tym: *Szkiców o prozie amerykańskiej* (Białystok 2000); *W kanonie prozy amerykańskiej. Od Poego do McCarthy'ego* (Warszawa 2011); (z Hanną Komorowską) *Kształcenia nauczycieli języków obcych w Polsce. Narodzin systemu – przykładów funkcjonowania – potrzeb* (Białystok 1999) oraz (z Małgorzatą Pakier) *Reconstructing Jewish Identity in Pre- and Post-Holocaust Literature and Culture* (Frankfurt am Main 2012). Autorka książek: *Literatura amerykańska w kształceniu nauczycieli języka angielskiego* (Białystok 2003); *Międzykulturowość na lekcjach języków obcych* (Białystok 2005); *Rozwijanie kompetencji interkulturowej na studiach biznesowych. Propozycje programowe* (Białystok 2006). Członkini Polskiego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych (Polish Association for American Studies).

JOANNA AURON-GÓRSKA, dr, pracownik Wyższej Szkoły Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku. Studia magisterskie na Uniwersytecie Anglia Ruskin w Cambridge, Wielka Brytania (stypendium British Council/Ian Karten Trust). Absolwentka filologii angielskiej na Uniwersytecie im A. Mickiewicza w Poznaniu. Uprawnienia egzaminatora FC Cambridge English. Zainteresowania: współczesna literatura angielska i amerykańska, antropologia kulturowa, teorie uczenia się języków, podróże i sztuki piękne. Autorka takich studiów, jak: *I.B. Singer, albo czytanie Koheleta*, [w]: *Szkice o prozie amerykańskiej* (Białystok 2000); *Miłość, ludożerca i wieloryb w powieści H. Melville'a „Moby Dick”*, [w]: *Szkice o prozie amerykańskiej* (Białystok 2000); *To know a word by its fruits? the relational life of biblical terminology. Parallels and divergences between Christianity and Judaism*, [w]: *Language and Culture* (Białystok 2004) oraz *On Inspiration: Poland and Four French Photographers*, [w]: *Inspirations: English, French and Polish Cultures* (Białystok 2011).

ALEKSANDRA BURDZIEJ, mgr, Katedra Filologii Germańskiej, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń. Urodzona w 1983 roku, absolwentka filologii germańskiej i pedagogiki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu; germanistykę studiowała m. in. na uniwersytetach w Heidelbergu,

Wiedniu i Getyndze; stypendystka Fundacji im. Marion Dönhoff, Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej (DAAD) oraz Towarzystwa Niemiecko-Polskiego w Getyndze; obecnie doktorantka na Wydziale Filologicznym UMK w zakresie literaturoznawstwa; zainteresowania badawcze: motyw „utraconej ojczyzny” we współczesnej literaturze niemieckiej, literatura niemiecka XX i XXI wieku – problem pamięci i tożsamości.

BOGDAN BURDZIEJ, dr hab., prof. UMK w Toruniu. Od stycznia 2007 roku kierownik Zakładu Literatury Młodej Polski i Dwudziestolecia Międzywojennego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Uczestnik licznych stypendiów zagranicznych: w Rzymie (1985, 1992, 1993; Centro Incontri e Studi Europei, Uniwersytet La Sapienza – grant Wspólnoty Europejskiej w Brukseli), stypendium im. Stanisława Lama (1998, Towarzystwo Historyczno-Literackie w Paryżu). Zainteresowania badawcze i problematyka seminarium magisterskiego: historia literatury polskiej XIX i XX wieku; poezja – proza – literatura dokumentarna, interpretacje dzieł literackich, komparatystyka i edytorstwo, literatura zesłańcza / syberyjska, Biblia i tematy religijne w literaturze, tradycja antyczna i włoska w piśmiennictwie polskim, Żydzi i kwestia żydowska, polsko-rosyjskie stosunki literackie i kulturalne, historia cenzury, czasopiśmiennictwo, życie literackie, literatura regionalna. Redaktor wielu tomów, w tym dwóch z Grażyną Halkiewicz-Sojak: *Zygmunta Krasińskiego – nowego spojrzenia* (Toruń 2001) oraz *Poezji i astronomii* (Toruń 2006). Autor takich książek, jak: *Inny świat ludzkiej nadziei. „Szkice” Adama Szymańskiego na tle literatury zsyłkowej* (Toruń 1991), a także *Super flumina Babylo nis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX-XX w.* (Toruń 1999).

SŁAWOMIR BURYŁA, dr hab., prof. UW-M w Olsztynie. Pracownik Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Zajmuje się literaturą wojny oraz okupacji, a zwłaszcza problematyką Holocaustu. Od lipca 2009 roku pełni funkcję przewodniczącego Rady Naukowej Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie. Jest członkiem Zespołu Badań nad Literaturą Holocaustu przy IBL PAN, autorem książek *Prawda mitu i literatury. O pisarstwie Tadeusza Borowskiego i Leopolda Buczkowskiego* (Kraków 2003) oraz *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga* (Wrocław 2006). Razem z Pawłem Rodakiem współredagował tom *Wojna – doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze* (Kraków 2006), z Agnieszką Karpowicz i Radosławem Siomą *Zimą bywa się pisarzem. O Leopoldzie Buczkowskim* (Kraków 2008), z Aliną Molisak *Ślady obecności* (Kraków 2010). Jest edytorem i współredaktorem krytycznego wydania czte-

rech tomów pism Tadeusza Borowskiego (Kraków 2004–2005). Trzykrotny stypendysta Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (1999, 2002, 2006), jak również autor ponad 150 recenzji krytycznoliterackich i naukowych oraz kilkudziesięciu artykułów.

BOŻENA CHODŹKO, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autorka monografii: *Wokół „Rozmów Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego* (Białystok 1986), *Pisma polityczne Marszałka Lubomirskiego w perspektywie uniwersalistycznej refleksji etycznej i prakseologicznej* (Białystok 1998). Współredaktor (z Elżbietą Feliksiak i Elżbietą Konończuk) książki *Okna pamięci. Maria Renata Mayenowa (1910–1988)* (Białystok 2003) oraz (z Elżbietą Feliksiak i Markiem Olesiewiczem) tomu *Obecność. Maria Renata Mayenowa (1908–1988)* (Białystok 2006).

GRAŻYNA DAWIDOWICZ, mgr, nauczycielka języka polskiego w VIII LO w Białymstoku. W 2009 roku wzięła udział w „Summer Holocaust Teacher Training” na Columbia University in New York. Napisała również scenariusz oraz wyreżyserowała spektakl z udziałem uczniów VIII LO pt. *Raport z zaświatów* na podstawie wspomnień z białostockiego getta Sary Nomberg-Przytyk (premiera, luty 2009, Białostocki Teatr Lalek). Przygotowała ze swoimi podopiecznymi wystawę zatytułowaną „Pamięć białostockich Żydów”, którą obejrzało kilkuset uczniów szkół białostockich. Organizowała spotkania upamiętniające żydowskie święta (Chanuka i Purim). Organizowała też poranki poetyckie z twórcami regionalnymi. Otrzymała dwukrotnie Nagrodę Przewodniczącego Rady Miejskiej Białegostoku dla Nauczycieli – Animatorów Kultury (w roku szkolnym 2008–2009 oraz 2010–2011). Uczestniczyła też w „Seminariu Nauczania o Holokauście dla edukatorów z Polski”, które odbyło się w siedzibie Międzynarodowej Szkoły Nauczania o Holokauście – Yad Vashem w Jerozolimie. Spotkała się tam z ofiarami Holokaustu, którzy przeżyli dzięki „Liście Schindlera” (2010).

ANNA JANICKA, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski przy Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: literatura polska II połowy XIX wieku, twórczość Gabrieli Zapolskiej, refleksja feministyczna. Autorka m.in. studiów: *Figury tożsamości. O języku bohaterki w prozie Gabrieli Zapolskiej* (1998), „...Z punktu widzenia Małgosi”. *Faust i kobiety* (2001), a także *Krasiński postyczeniowy. Przypadek młodych pozytywistów* (2011). Przygotowuje książkę o twórczości

autorki *Żabusi*. Odznaczona medalem Komisji Edukacji Narodowej. Współredaktorka tomu: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza* (Białystok 2012). Sekretarz Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”.

DANIEL KALINOWSKI, dr hab., prof. nadzw. Akademii Pomorskiej w Słupsku. Zainteresowania naukowe: współczesna polska recepcja artystyczna i naukowa twórczości Franza Kafki, obecność kultury i literatury buddyjskiej w Polsce, problematyka małych form literackich, antropologia literatury, motywy żydowskie w literaturze polskiej. Redaktor wielu tomów zbiorowych: *Sienkiewicz. Próby zbliżeń i uogólnień* (Słupsk 1997), *Droga na Wschód. Polskie inspiracje orientalne* (Słupsk 2000), *Po żydowsku. Tradycje judaistyczne w kulturze i literaturze* (Słupsk 2005). Autor książek: *Określanie horyzontu. Studia o polskiej aforystyce literackiej XIX wieku* (Słupsk 2003), *Światy Franza Kafki* (Słupsk 2006), *Od Smętka do Stolema. Wokół literatury Kaszub* (z Adelą Kwik-Kalinowską, Gdańsk 2009). Równoległe do działań naukowych prowadzi działalność teatralną i literacką.

ANDRZEJ PIOTR KLUCZYŃSKI, dr, pracownik Sekcji Teologii Ewangelickiej w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Przebieg kariery naukowej: studia teologiczne w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (1992–1997), pobyt naukowy na Wydziale Teologii Ewangelickiej w Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (1998–1999); pobyty naukowe i kwerendy na Uniwersytetach w Bonn, Tybindze, Bar-Ilan w Tel-Avivie, Oxfordzie; magisterium z teologii uzyskane na podstawie pracy *Problem złorzeceń biblijnych. Egzegeza i teologia Ps 109* (1997), stopień doktora teologii na podstawie rozprawy *Koncepcja władzy w Izraelu powygnaniowym według Ksiąg Aggeusza i Protozachariasza* (2002). Zainteresowania badawcze: starotestamentowy profetyzm, literatura okresu międzytestamentowego. Autor dwóch książek: *Historie aktualne. Zrozumieć Stary Testament* (Dzięgielów 2011) oraz „*Księżę Pokoju*” (Iz 9,5). *Obraz monarchii izraelskiej w księgach prorockich Starego Testamentu* (Warszawa 2012).

GRZEGORZ KOWALSKI, mgr, absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku, dwukrotny stypendysta Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Pracownik naukowy Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. Współpracuje stale z Zakładem Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód-Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Interesuje się romantyzmem polskim i europejskim,

mitem, religią i wyobraźnią. Wydał ostatnio książkę o bohaterach dramatycznych Juliusza Słowackiego pt. *Duch w osobie* (Białystok 2012). Autor między innymi studiów: *Starsza siostra w wierze. O Judycie z „Księdza Marka”*; *Ciekawość, pożądanie i baśń w „Przygodach Sindbada Żeglارza”*; *Miłosz i Słowacki. Spotkania na „Ziemi Ulro”*; *Zygmunt Gloger. Dzieło – Recepcja – Perspektywy badań*. Współredaktor tomów *Piękno Juliusza Słowackiego* (t. I–III, Białystok 2012–2013). Sekretarz Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”.

JACEK LEOCIAK, dr hab., prof. w Instytucie Badań Literackich PAN, historyk literatury. Zastępca przewodniczącego Rady Naukowej IBL PAN, kierownik Zakładu Badań nad Literaturą Zagłady w IBL PAN. Ukończył Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego (1981). W latach 1981–1997 pracował na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Doktorat obronił (1996) w Instytucie Badań Literackich PAN (promotor: prof. Michał Głowiński): *Tekst wobec Zagłady. O relacjach z getta warszawskiego*. Do jego zainteresowań badawczych należą: analiza różnych sposobów zapisu oraz różnych form reprezentacji doświadczeń granicznych (szczególnie doświadczenia Holocaustu); narracje ofiar, sprawców, świadków; dzienniki, relacje, pamiętniki, listy, literatura piękna, dokumentacja fotograficzna i filmowa, topografia Zagłady dyskurs memorialny. Historia getta warszawskiego. Autor licznych książek, w tym: *Tekstu wobec Zagłady. (O relacjach z getta warszawskiego)* (Wrocław 1997); *DOŚWIADCZENIE GRANICZNYCH. Studiów o dwudziestowiecznych formach reprezentacji* (Warszawa 2009), jak również *Spojrzenie na warszawskie getto* (Warszawa 2010). Pracuje aktualnie nad publikacją dwuczęściowego cyklu „*Spojrzenia na warszawskie getto*” – „*Ulice*” oraz „*Miejsca*”.

JAN LEOŃCZUK, absolwent filologii polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Dyrektor Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego. Poeta, prozaik, eseista oraz tłumacz. Debiutował w *Kontrastach* (1970). Jego utwory drukowano w: „Tygodniku Kulturalnym”, „Literaturze”, jak również „Poezji”. Laureat Nagrody im. Pietrzaka w 1991 roku. Trzykrotny laureat Nagrody Literackiej im. Wiesława Kazaneckiego w 1991, 1996 i 2010 roku. Jego utwory przetłumaczono na język angielski, francuski, arabski i białoruski. Tłumacz współczesnej poezji, w tym wierszy: Nadziei Artymowicz, Jerzego Geniusza oraz Hatifa al-Janabiego. Autor kilkunastu zbiorów poetyckich, jak choćby: *Rachunku* (Białystok 1973); *Pieśni z karnawału* (Białystok 1991) oraz *Zadziwień: (wierszy z lat 2000–2010)* (Białystok 2010). Twórca słynnych *Zapisków* (1996–2010). Współredaktor *Śród Literackich Książnicy Podlaskiej* (2009–2012). Współorganizator Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”.

LUCY LISOWSKA, prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael, przedstawicielka Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie na Białostok i województwo podlaskie. Współtwórczyni oraz pomysłodawczyni (wraz z Jolantą Szczygieł-Rogowską) corocznego Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk” w Białymstoku (od 2007 do 2012 roku odbyło się już 5 bogatych programowo odsłon tego kulturalnego wydarzenia). Propagatorka historii, religii i kultury białostockiej społeczności żydowskiej na arenie międzynarodowej, a także popularyzatorka współczesnej kultury izraelskiej na Podlasiu (spotkania, wystawy, projekcje filmowe). Z inicjatywy Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska-Izrael, któremu przewodzi, planowane jest utworzenie muzeum białostockich Żydów w kamienicy przy ulicy Waryńskiego 7 w Białymstoku. Współorganizatorka Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”.

RYSZARD LÖW, polski publicysta, urodzony w Krakowie, wydawca, bibliograf oraz krytyk literacki żydowskiego pochodzenia, mieszkający od 1952 roku w Izraelu. Od 1957 roku był korespondentem izraelskim IBL – Pracowni Bibliograficznej w Poznaniu, gdzie przysyłał materiały o literackich polonikach hebrajskich. Jest członkiem Związku Autorów Piszących po Polsku w Izraelu, którego był pierwszym przewodniczącym. Przez wiele lat (od numeru 4 do ostatniego) był redaktorem rocznika „Kontury. Wybór prozy i poezji autorów piszących po polsku w Izraelu”. Tworzy w języku polskim i hebrajskim, głównie o literaturze polskiej, jej związkach z hebrajską oraz o zagadnieniach polsko-żydowskich stosunków literackich. Artykuły, recenzje oraz bibliografie publikuje w polskojęzycznych czasopismach w Izraelu (w „Konturach”, „Nowinach Izraelskich”, w „Od Nowa”, a także w „Echu Tygodnia”), w Wielkiej Brytanii (w „Wiadomościach”), we Francji (w „Kulturze”) i w Polsce (m.in. w „Przeglądzie Orientalistycznym”, „Twórczości”, „Tekstach Drugich”, „Pamiętniku Literackim”, „Ruchu Literackim”, „Zeszytach Literackich”, „Literaturze na Świecie”, „Więzi”, „Akcencie”, „Lithuanii”, „Dekadzie Literackiej”, „Archiwum Emigracji”, „Tygodniku Powszechnym”). W prasie hebrajskiej w Izraelu publikuje artykuły o literaturze polskiej (w miesięczniku literackim „Iton”, „Moznaim”). Wydał dotychczas pięć książek, w tym: *Hebrajską obecność Juliana Tuwima. Szkice bibliograficzne* (Tel-Aviv 1993), *Znaki obecności. O polsko-hebrajskich i polsko-żydowskich związkach literackich* (Kraków 1995) jak również *Rozpoznania. Szkice literackie* (Kraków 1998). Jest edytorem i redaktorem wielu książek, które opatrzył przedmową lub posłowiem. Jest członkiem izraelskiego PEN Clubu, The Israeli Association of Slavic and East European Studies oraz członkiem zagranicznym Wydziału Filologicznego Polskiej Akademii Umiejętności. Za swoje działania i zasługi został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Zasługi Rze-

czypospolitej Polskiej (1999). W czasie Konferencji „Żydzi wschodniej Polski” otrzymał Medal Uniwersytetu w Białymstoku za szczególne zasługi dla uczelni.

JAROSŁAW ŁAWSKI, prof. dr hab., kierownik i pomysłodawca Zakładu Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: faustyzm i bizantyzm w literaturze Romantyzmu, Młoda Polska oraz Czesław Miłosz. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych: „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza”, „Colloquia Orientalia Bialostocensia”. Autor książek: *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”* (Białystok 1995), *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego* (Białystok 2005), a także *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia* (Białystok 2010). Współredaktor tomów (z prof. H. Krukowską): *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej* (t. I-II, Białystok 1999, 2001), *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice* (Białystok 2005), jak również (z K. Korotkichem) *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm* (Białystok 2004), *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza* (t. 1-2, Białystok 2006, 2007), (z M. Sokołowskim) *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku* (Białystok-Warszawa 2009). Edytor *Horsztyńskiego J. Słowackiego* w serii „Biblioteki Narodowej” (Wrocław 2009). Należy do Komitetu Nauk o Literaturze PAN.

JAN MIKLAS-FRANKOWSKI, dr, adiunkt w Zakładzie Semiotyki Kultury i Komunikacji Międzykulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania naukowe: twórczość Czesława Miłosza, analiza i interpretacja współczesnej literatury polskiej w związkach z historią idei, filozofią i naukami społecznymi, perswazyjność dyskursu politycznego w mediach, gatunki pograniczne między literaturą a mediami. Wybrane publikacje: *Markszizm i katastrofa. „Poemat o czasie zastygłym” Czesława Miłosza jako próba realizacji modelu poezji społecznie zaangażowanej*, [w:] *Filozoficzne inspiracje literatury*. Seria 2, pod red. M. Czymann i K. Szostakowskiej (Toruń 2006); *„W kamiennym porządku świata”. Filozoficzno-teologiczne konteksty „Traktatu teologicznego” Czesława Miłosza*, [w:] *Poznanwanie Miłosza 3*, red. A. Fiut, (Kraków 2011); *„Irlandia nad Wisłą i drożące kurczaki”. Próba analizy erystycznej fragmentu debaty Donald Tusk – Jarosław Kaczyński z 12.10.2007*, „Disputatio” 2009, t. IX. W przygotowaniu: *Eristic In Politics. The case of Polish 2007’ debates*, [in:] *Rhetoric and Politics*, Cambridge Scholar Publishing, *Poetycka historiozofia Czesława Miłosza (1933–1957)* (Gdańsk).

BARBARA OLECH, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Międzywojennej i Współczesnej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku, działaczka Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael. Zainteresowania badawcze: literatura II połowy XIX wieku i XX wieku ze szczególnym uwzględnieniem literatury tworzonej przez kobiety (M. Grossek-Korycka, Z. Trzeszczkowska, B. Ostrowska i inne), literatura dla dzieci i młodzieży, baśniowe i mityczne topoty w literaturze polskiej XX wieku, pisarze polscy pochodzenia żydowskiego. Opracowała *Utwory wybrane* Marii Grossek-Koryckiej w serii „Biblioteka Poezji Młodej Polski” (Kraków 2005). Autorka książki *Harmonia, liryzm, trwoga. Studia o twórczości Bronisławy Ostrowskiej* (Białystok 2012) oraz wielu artykułów w książkach zbiorowych oraz recenzji i szkiców drukowanych w prasie specjalistycznej („Kontury. Wybór prozy i poezji autorów piszących po polsku w Izraelu”). Współredaktor książki: *Cykl literacki w Polsce* (Białystok 2001). Współorganizatorka Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”; odznaczona Medalem Komisji Edukacji Narodowej.

JACEK PARTYKA, dr, adiunkt, anglista, jest pracownikiem Katedry Neofilologii Uniwersytetu w Białymstoku, gdzie prowadzi zajęcia z historii literatury amerykańskiej i pisania akademickiego. Zajmuje się amerykańską poezją modernistyczną i anglojęzyczną prozą na temat Holocaustu. Jest autorem rozprawy doktorskiej *Poezja jako palimpsest. Analiza dłuższych form poetyckich z ‘amerykańskiego’ okresu twórczości Wystana Hugh Audena* oraz artykułów na temat poezji Marianne Moore, Elizabeth Bishop, Louise Bogan i prozy Jerzego Kosińskiego.

ANNA PIĄTEK, mgr, absolwentka Wydziału Psychologii i Zakładu Hebraistyki UW, obecnie doktorantka na Wydziale Orientalistycznym UW; tłumaczka i lektorka języka hebrajskiego; zainteresowana tematyką stereotypów i uprzedzeń, psychologią religii, zagadnieniami *gender studies*, kulturą żydowską i izraelską oraz językiem hebrajskim. Jej praca magisterska *Postać Jezusa i wątki chrześcijańskie we współczesnej poezji hebrajskiej (na wybranych przykładach)* uzyskała trzecią nagrodę w Konkursie im. Majera Bałabana (2012) organizowanym przez Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma. Autorka rozprawy naukowej zatytułowanej *Wątki religijne (chrześcijańskie i żydowskie) we współczesnej poezji hebrajskiej o tematyce miłosnej*.

ANDRZEJ PIETRASZ, dr, absolwent filologii polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku. Autor pracy magisterskiej zatytułowanej *Poezja Allena Ginsberga u źródeł kontrkultury* napisanej pod kierunkiem prof. Elżbiety Felisiak.

Pracuje w Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. Poeta, publikował w „Bibliotekarzu Podlaskim”, na stronach internetowych nieszuflada.pl, artpapier.pl i „Odry”. Autor książki poetyckiej *Kolekcjoner* (Białystok 2006). Interesuje się szeroko pojętą kulturą amerykańską, w tym twórczością poetycką Allena Ginsberga. Przygotował rozprawę doktorską pod kierunkiem prof. Lucyny Aleksandrowicz-Pędich.

ZVI RAV-NER, Ambasador Izraela w Polsce (od kwietnia 2009 roku), izraelski dyplomata. W latach 1972–1976 studiował na Wydziale Literatury Hebrajskiej oraz na Wydziale Komunikacji Mediów Uniwersytetu Tel-Awiwu. Od 1977 roku stale współpracuje z izraelskim Ministerstwem Spraw Zagranicznych. W latach 1978–1980 był pracownikiem Departamentu Śródziemnomorskiego MSZ. Pomiędzy 1980 a 1983 rokiem pełnił funkcję Pierwszego i Drugiego Sekretarza w Ambasadzie Izraela w Helsinkach, zaś w latach 1983–1985 Pierwszego Sekretarza i Radcy Politycznego w Ambasadzie Izraela w Bukareszcie. W latach 1985–1988 był radcą oraz wicedyrektorem Departamentu Europy Wschodniej przy MSZ. W latach 1993–2001 i 2006–2009 piastował funkcję dyrektora Departamentu Europy Centralnej. Pracował również przez wiele lat w Ambasadzie Izraela w Londynie, gdzie w latach 1988–1993 był Radcą Ministrem ds. Publicaffairs, a od 2001 do 2006 roku Ministrem Pełnomocnym.

MICHAEL SCHUDRICH, Naczelny Rabin Polski (od grudnia 2004 roku), polsko-amerykański historyk i religioznawca. Studiował na State University of New York w Stony Brooks. W 1977 roku uzyskał BA w religioznawstwie. Ukończył również studia historyczne na Uniwersytecie Columbia. Na rabina konserwatywnego został ordynowany w 1980 roku w Jewish Theological Seminary of America. Prywatną ordynację ortodoksyjną otrzymał z kolei w 2000 roku z rąk rabina Moshe Tendlera. W 2000 roku został rabinem Warszawy oraz Łodzi. To głównie dzięki niemu powstały wówczas w Polsce żydowskie przedszkola i szkoły. Od 23 lutego 2008 roku jest członkiem Rabinatu Rzeczypospolitej Polskiej. Poza tym przynależy do Międzynarodowej Kapituły Orderu Uśmiechu. 3 listopada 2005 roku otrzymał polskie obywatelstwo. Jest znanym uczestnikiem dialogu polsko-żydowskiego, a także chrześcijańsko-żydowskiego. 15 grudnia 2009 roku został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski za wybitne zasługi w działalności na rzecz dialogu polsko-żydowskiego. W 2010 roku za pracę na rzecz rozwoju dialogu polsko-żydowskiego wręczono mu odznaczenie Missio Reconciliationis. Autor – obok Gołdy Tencer oraz Waltera-Marii Stojana – wstępu do książki Rafała Chwiszczuka zatytułowanej *Ulica Próżna i dzielnica żydowska w Warszawie* (Warszawa 2008).

DARIUSZ KONRAD SIKORSKI, dr hab., pracownik Zakładu Modernizmu i Literatury Najnowszej w Instytucie Polonistyki na Akademii Pomorskiej w Słupsku. Do jego szczególnych zainteresowań badawczych należą twórczość Romana Brandstaettera i kultura polskich Żydów okresu międzywojennego. Współredaktor – wraz z Tadeuszem Sucharskim – tomu zatytułowanego *Przestrzenie lęku. Lęk w kulturze i sztuce XIX-XX wieku* (Słupsk 2006). Autor następujących książek: *Symboliczny świat Brunona Schulza* (Słupsk 2004) oraz *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera* (Gdańsk 2011).

KATRIN STOLL, dr, pracownik Niemieckiego Instytutu Historycznego w Warszawie. Absolwentka Wydziału Nauk Historycznych i Anglistyki na Uniwersytecie w Bielefeld i na National University of Ireland Maynooth; w roku 2008 obrona pracy doktorskiej: *Postępowanie karne przeciwko byłym członkom policji bezpieczeństwa (Sicherheitspolizei) w okręgu Białystok* (Nagroda Gustav-Engel-Preis Związku Historycznego Hrabstwa Ravensberg w 2009 roku) na Wydziale Nauk Historycznych, Filozofii i Teologii Uniwersytetu w Bielefeld. Jej główny temat studiów związany jest z tematem badawczym NIH nr 4 (*Przemoc i obca władza w XX wieku, stuleciu skrajności*). Inne zainteresowania badawcze: postępowanie karne przeciwko zbrodniarzom nazistowskim w Republice Federalnej; historia Żydów w Polsce po Holokauście; Holokaust i historiografia Holokaustu; teoria historii i teoria powieści historycznej Haydena White'a. Autorka książki zatytułowanej *Die Herstellung der Wahrheit. Strafverfahren gegen ehemalige Angehörige der Sicherheitspolizei für den Bezirk Białystok* (Berlin 2012).

JOLANTA SZCZYGIEL-ROGOWSKA, mgr historii, dyrektor Galerii im. Sleńdzińskich w Białymstoku (od lutego 2010 roku), członek Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska– Izrael, współorganizatorka Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”. Przez wiele lat pracowała w Muzeum Podlaskim, gdzie piastowała funkcję kustosa Muzeum Historycznego w Białymstoku. Współpracowała też z radiem Białystok oraz Białostockim Ośrodkiem Telewizji Polskiej. Wspiera ideę utworzenia w Białymstoku muzeum mody w ramach Stowarzyszenia na Rzecz Muzeum Mody i Tekstyliów „ITE”. Do jej szczególnych zainteresowań badawczych należy międzywojenna historia Białegostoku. Współautorka wielu książek, w tym: *Zdarzyło się dnia... Kalendarium wydarzeń polityczno-gospodarczych i kulturalnych w Białymstoku w latach 1919–1939 na podstawie lokalnej prasy* (Białystok 2001); *Białegostoku lat 20-tych, lat 30-tych* (Białystok 2003) oraz *Opowieści białostockich. Jak to na Podlasiu drzewiej bywało...* (Białystok 2011).

MAŁGORZATA ŚLIŹ, dr, pracownik Akademii Ignatianum w Krakowie. Do jej zainteresowań badawczych należą: współczesny Bliski Wschód – polityka – społeczeństwo – kultura – gospodarka; współpraca międzynarodowa w regionie – Liga Państw Arabskich, kwestia palestyńska oraz problem kurdyjski; sytuacja kobiet; sztuka muzułmańska oraz żydowska (najważniejsze zabytki i muzea, twórcy współcześni); literatura arabska, perska, turecka oraz w językach żydowskich (jidysz i hebrajski) – ze szczególnym uwzględnieniem najbardziej znanych autorów (Orhan Pamuk, Nadżib Mahfuz, Szmuel Agnon); polskie badania orientalistyczne – ośrodki naukowo-badawcze, orientalia w zbiorach polskich. Współautorka pracy (ze Stefanem Królem i z Małgorzatą Szelong) *Z dziejów cieszyńskich oficyn drukarskich (1806-1945)* (Cieszyn 2006). Autorka książki *Galicjyscy Żydzi na drodze do równouprawnienia 1848-1914. Aspekt prawny procesu emancypacji Żydów w Galicji* (Kraków 2006).

JOANNA TOMALSKA, historyk sztuki, kustosz Działu Sztuki Muzeum Podlaskiego w Białymstoku, autorka publikacji poświęconych sztuce Podlasia: *Ikony w zbiorach prywatnych i muzealnych; Ikony; Malarze Podlasia*; współautorka książek *Artyści Białegostoku XVIII-XX w.* (Białystok 2005); *Malarstwo polskie, Kolekcja Muzeum Podlaskiego w Białymstoku* (Białystok 2005), *Białystok nie tylko kulturalny 1944–1949* (Białystok 2008) oraz licznych artykułów w periodykach naukowych i popularnonaukowych, poświęconych ikonom i sztuce na Podlasiu. Współorganizatorka międzynarodowej konferencji naukowej *Eikon Staroobrzędowy* (Wigry 2005), uczestniczka licznych konferencji naukowych poświęconych sztuce ikony. Współautorka i współrealizatorka projektu badawczego „AD FONTES. Wspólne dziedzictwo kulturowe Wielkiego Księstwa Litewskiego” (od 2005). W 2012 roku otrzymała Nagrodę Artystyczną Prezydenta Miasta Białegostoku za całokształt dotychczasowej działalności.

MACIEJ TRAMER, dr hab., adiunkt w Zakładzie Teorii Literatury Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Popularyzator, biograf i badacz twórczości Władysława Broniewskiego. Współredaktor (wraz z Marianem Kisielim) pokonferencyjnego tomu *Intymność wyrażona* (Katowice 2006). Autor następujących książek: *Literatura i skandal. Na przykładzie okresu międzywojennego* (Katowice 2000); *Rzeczy wstydlive, a nawet mniej ważne* (Katowice 2007) oraz *Brudnopis „in blanco”*. *Rzecz o poezji Władysława Broniewskiego* (Katowice 2010). Współautor (z Miłoszem Piotrowiakiem oraz z Mariuszem Jochemczykiem) *Naszego Broniewskiego. Prelekcji warszawskich* (Katowice 2009).

KAZIMIERZ TRZĘSICKI, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki na Uniwersytecie w Białymstoku. Wykłada też na Wydziale Administracji w Wyższej Szkole Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku. Redaktor tomów: *Zmiany w systemie finansowym w latach 90-tych na przykładzie wybranych krajów Europy. Materiały z konferencji naukowej* (Białystok 1999), a także *Ratione et studio. Profesorowi Witoldowi Marciszewskiemu w darze* (Białystok 2005). Autor wielu książek, w tym: *Logiki operatorów czasów gramatycznych a problemu determinizmu* (Białystok 1986); *Elementów logiki dla humanistów* (Warszawa 1994) oraz *Logiki z elementami semiotyki i retoryki* (Białystok 2009).

Opracował: Michał Siedlecki

JEWES OF EASTERN POLAND. STUDIES, VOL. I:
TESTIMONIES AND INTERPRETATIONS,
BARBARA OLECH AND JAROSŁAW ŁAWSKI (EDS),
BIAŁYSTOK 2012

The present volume is the publication of the material collected during the first edition of a scholarly project *Jews of Eastern Poland. Culture – Tradition – Writings. Białystok 19.06.2012*. The project was prepared by the following institutions: the Centre of Civil Education POLAND – ISRAEL, the Department of Comparative and Interdisciplinary Studies ‘East – West’ at the University of Białystok and Książnica Podlaska. A panel discussion at Pijalnia Czekolady „Wedel” (18 June 2012) and a one-day conference gathering pre-eminent specialists on the Shoah from Poland and from abroad (Israel, Germany, the USA) were integral part of the project.

Among the honorary guests invited by the organizers of the project there were: the Ambassador of Israel in Poland, Ziv Rav-Ner; the Metropolitan Archbishop of Białystok, Professor Edward Ozorowski; and the Chief Rabbi of Poland, Michael of Schudrich. During the Conference Mr. Ryszard Löw from Tel-Aviv, a notable figure in Jewish and Polish culture, and the man who has promised to bequeath 5,000 Polish-émigré publications to the University Library of Jerzy Giedroyc, received the Honorary Medal of the University of Białystok. The conference was accompanied by the fifth edition of the „Zachor – Colour and Sound” Festival of Jewish Culture, featuring such musicians as David Krakauer, Gerard Edery and the Israeli group „Dolly’s Circus”. On 17 June the participants of the festival met in Orla’s synagogue to listen to the performance of „Acoustic Acrobats”.

Volume I is part of the planned series of publications on Jews of Eastern Poland. Each volume will have its own patron to whom it will be dedicated. Józef Chazanowicz (1844–1915), a physician from Białystok who put forward the idea of setting up a national Jewish library, is the protagonist of Volume I. In order to achieve his goal, Chazanowicz collected thousands of books (some of them coming from his own library, some of them purchased) and sent them

to Palestine.

Chapter I (*Voices from There*) gathers the speeches of the conference's guests and organizers. B. Olech and J. Ławski write about *The Project of Studies on the Culture of Jews of Eastern Poland*; the Ambassador of Israel, Zvi Rav-Ner describes his impressions from a journey *From Warsaw to Białystok*; Ryszard Löw introduces the volume's patron in the text entitled *On Józef Chazanowicz, a Physician from Białystok*; the Chief Rabbi of Poland, M. Schudrich concisely defines the essence of *Jewish Attitude to God*; and, finally, J. Szczygieł-Rogowska, the head of Slendziński Gallery, tells us about Judaica in collections of Białystok cultural institutions (*So Many Left So Few Traces*).

Chapter II (*Jews from the East, Jews from Białystok*) outlines historical aspects of Jewish presence in Eastern Poland. D. K. Sikorski ponders upon *The Jewish Carrier of Spirit*; M. Śliż writes about *Jewish Students from Białystok at Jagiellonian University in Cracow (1867–1939)*; M. Tramer examines the Polish-Jewish conflict in 1919 in Lvov; J. Auron deals with cultural significance of the sculptures depicting pre-war Jews, which, according to the author, exemplify pricks of Polish conscience after the Holocaust, the time conspicuous for Jewish absence; A. P. Kluczyński, a Protestant theologian, writes about *Jew-Friendly Christian Reading of the Bible*.

Chapter III (*The Shoah Fissure*) treats of the destruction brought upon Jewish and Polish culture by the Holocaust. S. Buryła examines literary *topoi* of the Holocaust in Polish literature; J. Leociak shows „passageways”, symbolic gates between the ghetto and the world outside; Katrin Stoll from the German Institute of History in Warsaw examines the historical writings of Szymon Datner, a „historian of the Jews from Białystok”; G. Dawidowicz deals with the life and literature of Sara Nomberg-Przytyk, the author of famous *Auschwitz: True Tales from a Grotesque Land*; J. Ławski deliberates upon the meaning and significance of „tradition” in the face of the Shoah, analyzing Jewish texts that relate to Polish and European literary tradition.

Chapter IV (*They Are From Here. Profiles*) introduces intellectual and spiritual biographies of well-known representatives of Polish, Russian, German and American cultures. All of them were of Jewish origin and came from Eastern Poland: Berko Neuman, a printer from Vilnius (R. Löw); Chaim Zelig Słonimski, a mathematician (K. Trzęsicki); Herman Struck, a painter (J. Tomalska); Abraham Karpinowicz, a writer (B. Olech); and Emil Leon Post, a mathematician and logician (B. Chodźko).

Chapter V (*Jewishness, the East, Literature – Recordings*) is dedicated to literary representations of Eastern Jews and to writers originating from Eastern Europe: to Izaak Cyłkow (B. Brudziej); to the depictions of Jews in J. Słowac-

ki's oeuvre (G. Kowalski); to Cz. Miłosz's poem „Campo dei Fiori” (J. Miklas-Frankowski); to *The Representation of Polish Jews' Linguistic Identity in American Novels* (L. Aleksandrowicz-Pędich); to ways of describing the Holocaust by Charles Reznikoff (J. Partyka); to the image of Christ in the Hebrew poetry of contemporary writers originating from the East (A. Piątek); and to Jewish and Buddhist motifs in the poetry of Allen Ginsberg (A. Pietrasz).

The scholars represent different academic institutions in Poland: Polish Academy of Sciences, Academy of Christian Theology, and the Universities of Białystok, Gdańsk, Warsaw, Toruń, Olsztyn, Katowice, Kraków and Słupsk. The analytical texts collected in the volume are informed by different scholarly approaches: from interdisciplinary to comparative to philological and cultural studies.

The protagonist of the next volume of the *Jews of Eastern Poland* series will be Dora Kacnelson (1921–2003), born in Białystok but living for many years in Drohobycz, a notable scholar specializing in Polish Romantic literature.

Przełożył: Jacek Partyka



INDEKS NAZWISK

A

Abarbanel Don Isaac – 54,
 Abele z Zasławia, rabin – 300,
 Abraham, patriarcha – 80,
 Abramowicz Ludwik – 286-287,
 Abramowicz Salomon Jakub – 307,
 Abramowska Janina – 174,
 Abramsky Chimen – 286,
 Achaz, król – 143-144,
 Adler Juliusz – 17,
 Adorno Theodor – 233,
 Aggeusz, prorok – 498,
 Agnon Szmuel Josef – 91, 93-95, 505,
 Ajzensztajn Betti – 238,
 Alejchem Szołem – 87, 97, 307,
 Aleksander II Romanow, car – 417,
 Aleksandrowicz-Pędich Lucyna – 11,
 (397-416), 401-403, 405, 475, 495,
 503, 509,
 Aleksiuń Natalia – 229,
 Al-Janabi Hatif – 499,
 Allen Josiah – 320,
 Altenloh Wilhelm – 243,
 Ałk Elkan – 103, 108,
 Amiel Irit – 14, 173, 176, 189,
 Anders Jarosław – 417,
 Andrzejewski Jerzy – 210, 383,
 Anielewicz Mordechaj – 33, 173-175,
 An-ski Szymon (właśc. Szlojme
 Zajnwel Rapoport) – 94, 310, 325,
 Antin Mary – 398, 400,
 Antoniewicz Jerzy – 225,
 Antoniuk Aleksander – 88,
 Antosiewicz Maciej – 184,
 Apokin A. – 318,
 Apple Max – 400-404, 414-415,
 Arendt Hannah – 228, 431-432,
 Armiński Franciszek – 303, 312,
 Artymowicz Nadzieja – 499,

Asnyk Adam – 62,
 Assmann Alida – 154,
 Assmann Jan – 154,
 Asz Szalom – 95-97,
 Aszkenaze Tobiasz Stefan – 134-136,
 Auden Wystan Hugh – 502,
 Aufman Henryk – 108,
 Aufman Samuel – 103, 106, 108,
 August III (Sas), król Polski – 293,
 Auron-Górska Joanna – 9, 19-20,
 (109-119), 113, 115, 117, 470, 495,
 508,
 Auster Paul – 399-400, 411-412, 415,

B

Bach Gerhard – 415,
 Bach Johann Sebastian – 208,
 Bachórz Józef – 67,
 Baczko Bronisław – 92, 98, 277,
 Baczyński Krzysztof Kamil – 189, 204,
 Bajko Marcin – 210,
 Ball Karyn – 237,
 Bałaban Majer – 33-34, 58, 64, 73, 78,
 96, 268, 337, 502,
 Bałabuch Henryk – 132,
 Bałdyga Cezary – 212,
 Banach Andrzej – 288,
 Banach Stefan – 351,
 Banasiewicz-Ossowska Ewa – 109, 111,
 Bankier David – 229,
 Baran Bogdan – 92, 453-454,
 Baranow Andrzej – 7,
 Baranowski Jan – 303, 312,
 Barańczak Stanisław – 427,
 Barasz Ephraim – 231, 233,
 Barasz Maks – 340,
 Barkan Elzar – 247,
 Barkowska Krystyna – 7,
 Baron Salo – 419,

- Bartkiewicz Kazimierz – 262,
Bartman Tilford – 296,
Bartnovski Schmuel – 296,
Basiuk Tomasz – 193,
Baszkez Hirsz – 299,
Bau Józef – 14,
Bauer Edit – 280,
Bauman Zygmunt – 177,
Beaujour Michel – 92,
Beauvois Daniel – 286, 289,
Beck Hanno – 321,
Becker Hellmut – 233,
Beethoven Ludwig van – 208,
Beker Izrael – 17, 18-19, 339,
Bellow Saul – 400, 409-411, 414-415,
Belmont Leo – 93, 97-99, 262, 277,
279-281,
Belowicki Abraham – 236,
Ben-Chaim Basman Rywka – 323,
Bender Sara – 225, 232,
Ben-Gurion David, premier – 431,
Benski Stanisław – 178-179,
Berberysz Ewa – 113,
Berg Nicolas – 248,
Berger Alan – 250,
Bergiel Anna – 21,
Bergman Eleonora – 57, 59, 64-66,
Bering Vitus – 311,
Berman S. – 89,
Bernhard Isaak – 62,
Bernstein Ignacy – 62, 69,
Berrias Abel – 302,
Berstein Leonard – 318,
Bessel Friedrich Wilhelm – 314,
Bezwiński Adam – 7,
Białek Józef Zbigniew – 68,
Białoszewski Miron – 165,
Biały Beata – 156,
Bieniarzówna Janina – 101,
Bikont Anna – 246,
Bilewicz Michał – 109,
Bishop Elizabeth – 502,
Biszke Benjamin (Słonimski Jankiel)
– 295,
Bizet Georges – 325,
Blank Jan Antoni – 297,
Blicharz Małgorzata – 492,
Bloom Harold – 429,
Błażejowski Tadeusz – 184,
Błoński Jan – 113, 383, 386, 388-389,
391, 393, 395,
Bocheński Jacek – 180,
Bock Martin – 141,
Boćkowski Daniel – 88,
Bogan Louise – 502,
Boguszewska Helena – 181,
Bohle-Szacka Helena – 196,
Bojarska Katarzyna – 194,
Bojarska Maria – 203,
Bomberg Daniel – 52,
Boni Michał – 22,
Bończa Maciej – 462,
Borkowska Grażyna – 7, 22, 268, 280,
Borowski Leon – 288,
Borowski Tadeusz – 173, 254, 496-497,
Borucki Marek – 273,
Borwicz Michał – 240, 389-391,
Borzymińska Zofia – 57, 60, 262,
Bourguet Marie-Nöelle – 275,
Brahe Tycho (właśc. Tyge Ottesen
Brahe) – 270,
Brandstaetter Roman – 191, 504,
Branicka Izabela – 88,
Branicki Jan Klemens, hetman – 88,
293,
Branson Paweł – 468, 479, 486,
Brańska Anna – 21,
Bratny Roman – 174,
Brauch Julia – 154,
Braudel Fernand – 163-164,
Brenner Frédéric – 109-110,
Broniewski Władysław – 189, 505,
Bruno Giordano – (383-396),
Brückner Aleksander – 289,

- Brycht Andrzej – 185,
 Bryll Wolfgang Jan – 262,
 Bryskier Henryk – 158, 160,
 Brzegowy Tadeusz – 143-144,
 Brzezińska-Stec Halina – 25-26, 31,
 Buber Martin – 99, 453, 462,
 Buczkowski Leopold – 496,
 Buczkówna Mieczysława – 177, 189,
 Budda (właśc. Gautama Siddhartha)
 – 460-463,
 Budny Szymon – 79,
 Budrewicz Tadeusz – 68,
 Bujnicki Tadeusz – 7,
 Bultmann Rudolf – 144, 147,
 Burdziej Aleksandra – 23, 46, 49, 56,
 495-496,
 Burdziej Bogdan – 9, 18, 23, **(57-81)**,
 65, 67-68, 204, 467-468, 496, 508,
 Buryła Sławomir – 10, 19, 22, **(171-**
194), 171, 189, 196, 488, 496-497,
 508,
 Buszko Józef – 106,
 Butrymowicz Mateusz – 266-268,
- C**
- Cała Alina – 92-93, 109, 114, 280,
 Cargas Sarita – 250,
 Carmel Orna – 320,
 Carmody Todd – 431-432,
 Caro Jecheskiel – 63-64,
 Celan Paul – 429,
 Celnikier Izaak – 17,
 Cervantes Saavedra Miguel de – 93,
 Chacianowska Ewa – 339,
 Chacianowski Mariusz – 338,
 Chagall Marc – 200, 319, 338, 340-341,
 Chalef-Sokołowski Chaim – 224,
 Chartier Roger – 271,
 Chaucer Geoffrey – 424,
 Chazanowicz Aaron – 42,
 Chazanowicz Józef – 9, 16, 18, 23,
(39-44), **(45-49)**, 46-48, 54-55, 305,
 507-508,
 Chełmicka-Iwańska Krystyna – 218,
 Chisholm R. B. – 143,
 Chmieleńska Irena – 183,
 Chmielewska Katarzyna – 23, 172, 202,
 440,
 Chmielewski Adam – 112,
 Chmielnicki Bohdan – 96,
 Chodźko Bożena – 10, **(349-362)**, 497,
 508,
 Chomik Piotr – 4,
 Chopin Fryderyk – 208,
 Chrenowicz Jakub – 469, 475,
 Chrostowski Waldemar ks. – 192,
 Chrzanowski Ignacy – 216,
 Church Alonso – 355-358,
 Chwastek Dariusz – 147,
 Chwat Filip – 340,
 Chwat Molli – 340,
 Chwyszczuk Rafał – 503,
 Cieński Tadeusz – 122,
 Cierniak Urszula – 7,
 Cieśluk Katarzyna – 208,
 Citko Lilia – 4,
 Cohen Ben – 109, 118,
 Cohen Dawid – 43,
 Cohn Adolf Jakub – 63, 78,
 Cohn Mozes – 69,
 Cole Elizabeth A. – 247,
 Commichau Hermann – 339,
 Cooney Seamus – 427,
 Corinth Lovis – 341,
 Corso Gregory – 461,
 Crelle August – 314-315, 320,
 Cunzer Regina – 330, 334,
 Cybulski Radosław – 285,
 Cygielman Abraham – 317, 320,
 Cylkow Izaak, rabin – 9, **(57-81)**, 508,
 Cylkow Mojżesz Aron – 59-61, 65, 75,
 77,
 Cylkowa Anna – 69,
 Cyrus II Wielki, król – 142,

Cyzman Marzenna – 501,
 Czaban Edward – 69,
 Czabanowska-Wróbel Anna – 203-204,
 Czajkowska Agnieszka – 4, 215,
 Czajkowski Krzysztof – 4,
 Czapliński Andrzej – 18,
 Czapliński Wojciech – 18,
 Czarnecki Stefan, hetman – 35,
 Czartoryski Adam, ks. – 286,
 Czermińska Małgorzata – 154, 251,
 330,
 Czerniaków Adam – 34, 164, 173, 175-
 176,
 Czerwiński Grzegorz – 4,
 Czerwiński Leon – 69,
 Czupryn Anita – 117,
 Czyżewski Lech – 415,

Ć

Ćwiakowska Anna – 323, 327, 335-
 336,

D

Danek Wincenty – 287,
 Daniel, prorok – 148,
 Dante Alighieri – 424,
 Darmon Adrian – 338, 341,
 Daszyński Ignacy – 132,
 Datner Helena – 19, 22, 225, 485,
 Datner Szymon – 10, (223-248), 508,
 Davies Norman – 117,
 Davis Martin – 349, 353, 355-361,
 Dawid, król – 144, 430,
 Dawidowicz Grażyna – 10, 20, 22,
 (249-257), 249, 468, 497, 508,
 Dawidowicz Lucy S. – 232, 247-248,
 Dayan Daniel – 109-110,
 Dąbrowski Mieczysław – 209,
 De Amicis Edmondo – 87,
 Dee Ivan R. – 248,
 Dekel Uri – 18,
 Demidow Anatolij, książę – 316,

Dernałowicz Maria – 283-284,
 Detlefsen Max – 320,
 Deuteroizajasz – 142,
 Diatłowicki Jerzy – 239,
 Dichter Wilhelm – 182,
 Dickens Karol – 225, 298,
 Dickinson Emily – 427-428,
 Dimant Ita – 167, 183,
 Diner Dan – 240,
 Dines Bejla – 103-104, 108,
 Dines Dawid – 108,
 Dinur Ben-Zion – 290,
 Diodor Sycylijszyk – 55,
 Dmitrów Edmund – 235-236, 243,
 Dmowski Roman – 130,
 Dobroński Adam Czesław – 88, 208,
 Dobroszycki Lucjan – 229,
 Doktor Jan – 188, 265,
 Domańska Ewa – 223, 226, 232,
 Dopart Bogusław – 25,- 265, 496,
 Dreiser Theodore – 424,
 Dönhoff Marion Hedda Ilse – 265,
 496
 Dresdner Karol – 337,
 Dreyfus Alfred – 136,
 Duniec Michał (Mosze) – 340,
 Durmaszkin Akiba – 325,
 Dworak Jakub – 476, 490,
 Dworakowska Małgorzata – 18,
 Dworzański Jarosław – 18, 22,
 Dygat Stanisław – 177,
 Dziedzic Joanna – 4, 339,
 Dzierżanowski Wiktor – 64-65,

E

Edelman Marek – 383, 386, 394-396,
 Edery Gerard – 17-18, 478, 507,
 Eichmann Adolf – 421, 430-432,
 Einstein Albert – 92, 341,
 Eisenach Arnold – 267,
 Eisenbach Artur – 240,
 Eisenbaum Antoni – 60-63,

Eisler Juliusz – 123, 125,
 Eliot Thomas Stearns – 392, 418,
 Engel David – 232,
 Engelking Barbara – 117, 153, 164,
 180, 182, 242,
 Epstein Leslie – 407-409, 415,
 Epstein Lewin – 43,
 Ernst Wolfgang – 320,
 Etel Leonard – 18, 31,
 Euklides z Aleksandrii – 301,
 Eulenberg Hans – 342,
 Euler Leonhard – 302,
 Ezechiel, prorok – 77-78,
 Ezra Abraham ibn – 52,

F

Fabianowski Andrzej – 367, 376, 379,
 Fabre Jean – 266,
 Fajnhauz Dawid – 290,
 Falicka Krystyna – 92,
 Famulska-Ciesielska Karolina – 185,
 Farberowicz Icchak – 332,
 Feinstein Lee A., ambasador – 17-18,
 473,
 Feldenkreist Ewa – 252,
 Feliksiak Elżbieta – 324, 497, 502,
 Ferrone Vincento – 280,
 Feuerbach Paul Johann Anselm von –
 342,
 Fiećko Jerzy – 377,
 Fijałkowski Paweł – 272-273,
 Filipowicz Anna – 185,
 Fin Józef – 103-108,
 Fin Salomon – 108,
 Fishman David E. – 95, 97,
 Fiszer Józef – 43, 69,
 Fita Stanisław – 74,
 Fiut Aleksander – 501,
 Flaubert Gustave – 202, 207,
 Folkerts Menso – 321,
 Folwarczny Andrzej – 109,
 Frajllich Anna – 176,

Frank Anna – 199,
 Frank Daniel H. – 271-272,
 Frank Jakub – 265,
 Frankl Viktor – 255,
 Frankowski Janusz, ks. – 80, 141,
 Freedberg David – 114-116,
 Frenkel Jeremiasz – 92-94,
 Frenkel Mieczysław – 189,
 Freud Zygmunta – 341,
 Friedberg Bernhard – 284, 287,
 Friedländer Dawid – 53,
 Friedländer Saul – 247-248,
 Friedman Ada June – 229,
 Friedman Filip – 228-229, 240, 247,
 Friedman Jonathan C. – 236,
 Friedrich Agnieszka – 281,
 Friesenhansen Dawid – 302,
 Fryderyk Wilhelm IV, król – 315,
 Fudali Bernard – 21,
 Fuks Marian – 73-74,
 Furła-Buczek Joanna – 232,
 Fuss Nicolas – 316,

G

Gadamer Hans-Georg – 92,
 Galas Michał – 13, 57, 61-62, 67, 75-
 76, 265,
 Galperin Noam (Melah-Maim) – 18,
 Garlicki Edward – 254,
 Gauss Carl Friedrich – 312,
 Gebert Jan – 19, 118,
 Gebert Konstanty – 19-20, 468, 479,
 483, 486,
 Gebethner Gustaw Adolf – 218,
 Geiger Abraham – 310,
 Geis Deborah R. – 416,
 Geniusz Jerzy – 499,
 Gennep Arnold van – 156, 159, 161-
 162,
 Gerber N. M. – 268,
 Gerrit Walther – 320,
 Gerson Jordie, rabin – 109, 117-118,

- Gersonides (Levi ben Gershon) – 52,
Gerszon, rabin – 271,
Gębczyński Marek – 30,
Gidal Nachum Tim – 265,
Giebułtowski Jerzy – 255,
Giedroyć Jerzy – 25-26, 28, 30-31, 507,
Gill B. P. – 354,
Gindin Ilya (Opa) – 18,
Gins Aleksander Ryszard – 77,
Ginsberg Allen – 11, (451-463), 502-503, 509,
Ginsberg Eugene – 456,
Ginsberg Louis – 451,
Ginsberg Naomi – 451,
Ginz A. – 367, 379,
Gisges Jan Maria – 185,
Gloger Zygmunt – 499,
Glücksberg Jan – 61,
Głowiński Michał – 14, 23, 172-173, 198-199, 202, 221, 246, 440, 499,
Gnatowski Michał – 88,
Godfrey Arthur Morton – 402,
Godlewski Grzegorz – 93,
Goethe Johann Wolfgang von – 99, 200, 204, 206-215, 218, 220, 222, 497,
Goetschel Roland – 263,
Goetschel Willi – 264,
Goldberg Lea – 434-439, 447-448,
Goldman Chaim – 108,
Goldmanówna Lija – 103, 108,
Goldschmidt Abraham Meyer – 61-62, 64,
Goldschmidt Adolph – 42,
Goldstein Izabella – 18,
Goldstein Maksymilian – 337,
Gołębiowski Stefan – 59,
Gomulicki Juliusz Wiktor – 39, 68,
Goodstein Laurie – 111,
Gorczyńska Renata (właśc. Czarnecka Ewa) – 58, 387, 390, 392-394,
Gordon Barbara – 179, 184,
Gorlewska Ewa – 21,
Gotland Henryk – 161,
Govrin Michal – 405, 415,
Gödel Kurt – 352, 355-360,
Gözinger Karl E. – 99,
Górnicki Gerard – 185,
Górnicki Łukasz – 3-4, 21, 31, 498-499, 503,
Górski Konrad – 216,
Grabowski Jan – 242,
Grade Chaim – 326,
Graetz Heinrich – 265, 281,
Graff Agnieszka – 192,
Granot Mosze – 434, 438, 444,
Gregosiewicz Julia – 492,
Grinberg Uri Zwi – 434, 444-448,
Grochowiak Stanisław – 179, 185,
Gromadzka Regina – 263,
Gromek-Illg Joanna – 383, 395,
Gronemann Sammy – 342,
Gross Jan Tomasz – 183, 236, 247,
Gross Natan – 385, 391,
Grossek-Korycka Maria – 502,
Grossman Allen – 452-453, 456-457,
Gruber Ruth E. – 109,
Grudzińska-Gross Irena – 183,
Gruetzhendler S. – 68,
Grupińska Anka – 23, 198,
Grünberg Franciszka – 168-169,
Grüss Noe – 229,
Gryglewicz Feliks, ks. – 58,
Grynberg Henryk – 99, 172, 178-181, 187, 189-190, 442, 496,
Grynberg Michał – 165, 169,
Grząka Rafał – 18,
Grzybowski Jan – 33,
Grzymała-Siedlecki Adam – 279,
Gubar Susan – 430,
Gunneweg Antonius H. J. – 140,
Gurgul Monika – 280,
Gurwicz Aleksander – 340,
Gutman Samuel Wolf – 64,

Gutman Yisrael – 229,
Guttman Julius – 263,

H

Hachasid Jehudi, rabin – 271,
Hafftko Aleksander – 337,
Halbwachs Maurice – 154,
Halkiewicz-Sojak Grażyna – 204, 496,
Halkowski Henryk – 57, 78, 110,
Halle-Wolfssohn Aaron – 265,
Halley Edmund – 303, 310,
Hannover Natan – 96, 98,
Hannover Rafael – 300,
Harel Osnat (Melah-Maim) – 18,
Hartman David, rabin – 263,
Haumann Heiko – 88,
Hausner Gideon – 432,
Haupt Zygmunt – 177,
Hecker Dora – 27,
Heffner Herschel – 296,
Heine Heinrich – 208-209, 264-265,
Helling Lisa – 17, 469, 473,
Hen Józef – 178, 191,
Hepner Jakub – 103, 108,
Hepner S. – 108,
Herder Johann Gottfried von – 212,
Hering Ludwik – 181,
Herling-Grudziński Gustaw – 181,
Herod Antypas – 144, 190,
Hertz Paweł – 180,
Herzl Teodor – 40, 47, 49, 99, 279, 341,
Herzog Dagmar – 236,
Heschel Abraham Joshua – 21, 99, 110,
221,
Heydel Magdalena – 392,
Hilberg Raul – 247-248, 255,
Hilbert David – 359,
Hilton Michael – 140,
Hindus Milton – 417, 424, 426-428,
Hintz Marcin, bp – 147,
Hiroszowicz Abraham – 267,
Hirsch David H. – 253,

Hirsch Marianne – 193,
Hirsch Roslyn – 250,
Hirschfeld Ariel – 434, 436-437,
Hirschfeld Zedem Wolfem – 300,
Hirshfield Jane – 460,
Hirszfeld Ludwik – 182,
Hirschhorn Samuel – 68,
Hitler Adolf – 199, 208, 404, 409, 456,
Hoffman Ewa – 397-399,
Hołubowski Jacek – 476, 490, 507,
Hołuj Tadeusz – 174, 185, 188,
Homer – 424,
Honigmann Peter – 320,
Horacy (właśc. Quintus Horatius
Flaccus) – 59,
Horowitz Henryk – 126,
Horváth Rita – 236,
Howe Irving – 409, 415,
Höföding Harald – 279,
Hölderlin Johann Christian Friedrich
– 204,
Huberman Alex – 209-210,
Huberman Bronisław – 209, 335,
Humboldt Aleksander von – 315-316,
320-321,
Hurwitz Adolf – 312,
Hyde Lewis – 452,

I

Ibsen Henrik – 341,
Ideler Christian Ludwig – 314,
Imeretyński Aleksander, książę – 68,
Inglot Mieczysław – 367-368, 376-377,
Insler Abraham – 91, 125, 128, 133-
134, 136,
Iredyński Ireneusz – 185,
Iwański Henryk (ps. „Bystry”) – 393-
394,
Izajasz – 111, 142-143, 148,

J

Jachimczyk Maciej – 286,

Jackiewicz Mieczysław – 7, 338,
Jacobson Wojciech – 317,
Jagielski Jan – 75,
Jagodzińska Agnieszka – 57, 66, 75,
Jagodzińska Joanna – 375,
Jan Ewangelista, św. – 15, 140, 148,
Jan Paweł II, papież – 115,
Janicka Anna – 4, 21, 480, 483, 485,
493, 497-498,
Janicki Adam – 21,
Janion Maria – 369,
Janiszewski Zygmunt – 350,
Januskiewicz Michał – 92,
Jaracz Stefan – 210,
Jastrow Markus, rabin – 62-64,
Jastrun Mieczysław – 189, 203,
Jedlińska Eleonora – 177,
Jelin Dawid – 263,
Jeremiasz, prorok – 78,
Jerszow Wołodymyr – 7,
Jeshurun Israel M. – 303,
Jesionowski Jerzy – 181,
Jeszurun Awot (właśc. Perlmutter
Jehiel) – 434, 438-444, 447-448,
Jezajasz, prorok – 77-78,
Jezierska Anza – 398,
Jezus Chrystus – 10-11, 15, 110-112,
114-116, 140, 142-148, 173, 175-
176, 188-192, 195, 214, 269, 271,
383, 388, 391-392, 403, 408, 419,
(433-448), 455, 458, 501-502, 509,
Jeżowski Józef – 283-284,
Jochemczyk Mariusz – 505,
Joest Wilfried – 147,
Joffe Zebi Hirsch – 313,
Johann Hans – 174,
Joka Jerzy – 225,
Joselewicz Berek – 268,
Joyce James – 417,
Jozefowicz Herszel – 268,
Jozjasz, król – 144,
Józef z Nazaretu – 190,

Judelewna Gitla – 87,
Jung Karol Gustaw – 264, 459-460,
462,

K

Kac Daniel – 326,
Kacnelson Dora – 23, 509,
Kaczergiński Szmerke – 326,
Kaczowski M. – 285,
Kaczyński Jarosław – 501,
Kadelbach Gerd – 233,
Kadish Rachel – 109, 117-118,
Kafka Franz – 420, 498,
Kaganowicz Sima – 324,
Kahan A. – 78,
Kalckreuth Jan Wilhelm – 265,
Kalckreuth Wolf von – 261,
Kalinowski Daniel – 10, (261-282),
498,
Kalinowski Konstantin – 225,
Kamieńska Anna – 57, 177,
Kania Ireneusz – 286,
Kania Leszek – 127, 135-136,
Kant Immanuel – 97, 201, 219, 228,
261-262, 265, 267,
Karnaukhov Dmitry – 7,
Karpeles Gustaw – 69,
Karpinowicz Abraham – 10, 323-336,
508,
Karpinowicz Cwi – 326-327,
Karpinowicz Dawid – 327,
Karpinowicz Mosze – 326, 330, 333,
Karpowicz Agnieszka – 496,
Karsov Nina – 178,
Kartun-Blum Ruth – 433-435, 437,
441-442,
Kasabuła Tadeusz, ks. – 4,
Kasprzysiak Stanisław – 189, 250,
Kassow Samuel D. – 160,
Kaszewski Kazimierz – 279,
Katz Katriel – 34,
Kauffmann Isaac – 42,

- Kauvar Elaine – 407,
Kayser Cassius – 354,
Kazanecki Wiesław – 499,
Kaźmierczyk Zbigniew – 7,
Kąkolewski Krzysztof – 185,
Kerouac Jack – 458, 460-461,
Kępiński Zdzisław – 217,
Khramtsov Dmitry – 18,
Kielar Wiesław – 254,
Kieniewicz Stefan – 63,
Kieres Leon – 235,
Kieżuń Anna – 7, 25, 30,
Kijowski Dariusz – 31, 484-485,
Kimchi David – 52,
Kipling Joseph Rudyard – 202, 207,
Kisiel Marian – 505,
Kisielewska Alicja – 22,
Klaczko Julian – 43-44,
Klausner Israel – 286-287, 290,
Kleckin Borys – 325,
Kledzik Maciej – 394,
Kleene Stephen Cole – 359,
Kleiner Juliusz – 215-216, 367,
Klingemann August Ernst Friedrich
(ps. Bonawentura) – 212,
Klink Józef – 123,
Kluczyński Andrzej P. – 4, 10, 15, 20,
(**139-148**), 142-143, 146, 475, 498,
508,
Kluza Maciej – 317,
Kłos Agnieszka – 185,
Kmita Rafał – 17, 471, 488-489,
Knight Henry – 313, 320,
Kobrin Rebecca – 338,
Kogut Bolesław – 192,
Kohélet – 76, 495,
Kołłataj Hugo – 266,
Komorowska Hanna – 495,
Kon Pinchas – 287, 290,
Koniusz Janusz – 185,
Konończuk Elżbieta – 497,
Konopnicka Maria – 68,
Kończal Kornelia – 154,
Kopaliński Władysław – 195,
Kopania Jerzy – 22,
Kopania Kamil – 4,
Kopernik Mikołaj – 68, 495-496,
Kopij Marta – 212,
Koral Jolanta – 114,
Korboński Stefan – 394,
Koren Yehuda – 253,
Korotkich Krzysztof – 4, 199, 203-204,
210, 501,
Korwin Yala – 205,
Koselleck Reinhart – 236,
Kosiński Jerzy – 399-400, 415, 502,
Kosowska Hanka – 18,
Kossak Zofia – 173,
Kossowska Maria – 79,
Kostenicz Ksenia – 283-284,
Kostkiewiczowa Teresa – 275,
Kościszko Tadeusz – 268,
Kotarbiński Tadeusz – 352,
Kotowska Monika – 182,
Kotzebue Paweł – 67,
Kowalczyk Alina – 4, 367,
Kowalewski Krzysztof – 76,
Kowalewski Stanisław – 178,
Kowalska Małgorzata – 92,
Kowalska-Leder Justyna – 183,
Kowalski Grzegorz – 4, 11, 19, 21,
(**367-381**), 367-368, 468, 471, 479,
487-488, 498-499, 509,
Kowalski Władysław – 181,
Kozieradzka Marta – 21,
Kozikowski Edward – 279,
Kozłowski Eligiusz – 62,
Kozłowski Maciej – 109,
Krajewski Stanisław – 21, 113, 116,
221,
Krakauer David – 17, 469, 474-475,
507,
Krall Hanna – 179, 189-190,
Kramsztyk Izaak – 60-61, 63-64, 75,

- Krasiński Zygmunt – 375, 377, 496-497,
Kraszewski Józef Ignacy – 63, 287, 335,
Kraushar Aleksander – 61, 63, 265,
Krawczyk Roman – 143-144,
Krawczyńska Dorota – 171,
Kremer S. Lilian – 404-407, 415, 419,
Krengl Szoel – 325,
Kristeva Julia – 398,
Krochmal Nachman – 305,
Kronenberg Chaim vel Leon – 108,
Kronenberg Szymon – 103, 108,
Kropiewnicka Anna – 21,
Kroszczor Henryk – 66-67, 74, 320,
Król Stefan – 505,
Krukowska Halina – 7, 203-204, 212, 501,
Krzemień-Ojak Sław – 212,
Krzemiński Ireneusz – 109,
Krzywicka Irena – 184,
Krzywicki Ludwik – 79, 415,
Krzyżanowski Julian – 289,
Kucia Marek – 193,
Kucharewski Sioma – 241,
Kuczyńska-Koschany Katarzyna – 92,
Kuik-Kalinowska Adela – 498,
Kulbak Mosze – 325-326,
Kulczykowski Mariusz – 101-104, 106-107,
Kumanińska Janina – 294, 317, 320,
Kummer Heinrich – 313,
Kunz Tomasz – 177,
Kuratowski Kazimierz – 350,
Kurczab Jan – 184, 187,
Kuśniewicz Andrzej – 178,
Kutner Szłoma – 330, 334,
Küpfer W. – 342,
Kwart Józef – 108,
Kwartówna Lija (Lisa) – 103-104, 108,
Kydryński Juliusz – 210,
L
Lacpra Dominick – 413, 415,
Lam Stanisław – 496,
Landau Ludwik – 155,
Landau Zbigniew – 155,
Langer Lawrence L. – 192, 241,
Lanzmann Claude – 425,
Lapickaja Sara – 326, 329,
Laplace Pierre Simon de – 354,
Le Goff Jacques – 164,
Leaman Oliver – 271-272,
Lec Stanisław Jerzy – 189,
Lechowski Andrzej – 18,
Lehrer Erica – 109-110, 115, 118,
Lehrer Keith – 114,
Leist Ludwig – 164,
Lejeune Philippe – 251,
Lelewel Joachim – 288,
Lembo L. S. – 418,
Lempert Izrael – 325-326,
Leociak Jacek – 10, 18-19, 22, (**153-169**), 153, 164, 171, 180, 182-183, 244, 246, 251, 253, 482, 487, 499, 508,
Leończuk Jan – 7, 15, 19, 21, 318, 483, 499,
Leskow Mikołaj – 339, 345,
Lessing Gotthold Ephraim – 264,
Leszczyńska Monika – 492,
Leśmian Bolesław – 204, 397,
Leśniewski Stanisław – 351,
Levi Primo – 173, 250, 253-254,
Lewanda A. L. – 44,
Lewin M. M. – 305,
Lewińska Marlena – 326,
Lewis Clarens I. – 355,
Lévy Benny – 109,
Li Xuemei – 398, 415,
Libera Zdzisław – 271,
Libionka Dariusz – 182, 243,
Lifton Robert – 255,
Ligocka Roma – 187,
Lilien Efraim M. – 337,
Lipowski N. – 325,

Lipphardt Anna – 154,
 Lipszyc Adam – 278,
 Lipszyc Hanna (Anna) – 108,
 Lipszyc Henryk – 103, 107-108,
 Lipszyc Maurycy (Chaim Majer) – 108,
 Lipszyc Paweł – 345,
 Lisek Joanna – 326,
 Liskowacki Ryszard – 181,
 Lisowska Lucy – 4, 15, 17, 20-22, 468,
 480, 483, 486, 493, 500,
 Liszt Franciszek – 208,
 Litwinówna Miriam – 263,
 Liwzyc Aleksander – 86-87,
 Liwzyc Maria – 87,
 Liwzyc Fania – 87,
 Liwzyc Pesia – 87,
 Liwzyc Sonder – 86-87,
 Lizin Evgeny – 18,
 London Jack – 87,
 Longbein Herman – 256,
 Lorentz Stanisław – 277,
 Löw Józef – 27,
 Löw Ryszard – 7, 9-10, 14, 18, 22-23,
 (25-32), (39-44), (283-291), 324,
 467, 472, 475-476, 481, 484-486,
 493, 500-501, 507-508,
 Lubaszewski Zbigniew – 13,
 Lubomirski Stanisław Herakliusz,
 książę – 497,
 Lukas Richard – 192,
 Lurczyński Mieczysław – 173,
 Luter Marcin – 147, 264,

Ł

Łasik Salomon – 60,
 Ławska Elżbieta – 491,
 Ławski Jarosław – 9-10, (13-24), 15,
 21-22, 25-26, 31, (195-222), 199,
 202, 203-205, 210, 212, 215, 368,
 467, 476, 483,
 Łazawertówna Henryka – 181,
 Łątkiewicz Onufry – 287,

Łoszowski Alfred – 177,
 Łoziński Jerzy (ps. „Joteł”) – 415,
 Łukasiewicz Jan – 352,
 Łukasz Ewangelista, św. – 148,
 Łukomski Grzegorz – 121,

M

Machcewicz Paweł – 117, 235,
 Machejek Władysław – 189,
 Macholl Waldemar – 238,
 Maciejewska Irena – 165,
 Maciejewski Marian – 273,
 Mahfuz Nadżib – 505,
 Mahomet, prorok – 195,
 Mahrburg Adam – 280,
 Majchrowski Zbigniew – 185,
 Majchrzak Jerzy Piotr – 262,
 Majmon Salomon – 10, 93, 97-98, 261-
 282,
 Majmonides Mojżesz, rabin – 92, 261,
 264, 300,
 Makaruk Katarzyna – 23, 172, 202,
 440,
 Makowiecka Zofia – 283-284,
 Makowski Stanisław – 375,
 Malamud Bernard – 409,
 Malewski Franciszek – 283,
 Malinowski Jerzy – 338,
 Małkowska Ewa – 66,
 Małyszek Tomasz – 264,
 Manelis Abram – 239,
 Mann Tomasz – 388-390,
 Mansfeld Dawid Hilel – 60,
 Mańkowski Tadeusz – 266,
 Marciszewski Witold – 506,
 Marcjon z Synope – 140,
 Marconi Leonardo – 34, 65,
 Maria, matka Chrystusa – 115, 143,
 190, 435, 437, 439, 441-442, 444,
 448, 458,
 Mark Bernard – 395,
 Markowski Michał Paweł – 153,

- Mart Krystyna – 13,
 Massalski Józef – 287-288,
 Maśnicki Jerzy – 88,
 Mateusz Ewangelista, św. – 140, 144,
 148,
 Matrosow Aleksander – 225,
 Matuszewski Ryszard – 367,
 Maurer Jadwiga – 14,
 Maystrov Ł. – 318,
 Mazo Mordechaj – 325,
 Mazur Stanisław – 351,
 Mazurek Lech – 18,
 Mazurek Małgorzata – 280,
 Mazurkiewicz Stefan – 350,
 Mączyński Czesław – 121-122, 124-
 125, 132-134, 137,
 McCall Chester H. – 352,
 McCarthy Cormac – 495,
 McFarland Thomas – 277,
 Meisels Beer Dow, rabin – 34, 63,
 Meisels Moran – 18,
 Meisels Samuel – 315, 320,
 Mejer Iszyja – 108,
 Melchior Małgorzata – 178, 201,
 Melville Herman – 457, 495,
 Mendel Menahem – 305,
 Mendelssohn Mojżesz – 60-61, 75,
 264-265, 282, 306,
 Mendelssohn-Bartholdy Felix – 200,
 208,
 Mengele Josef – 173, 175, 253-254, 256,
 Mersyk Edward – 233,
 Merzbach Henryk – 61, 63,
 Michaelis Johann David – 53, 55,
 Michalski Jerzy – 267,
 Michał Anioł (właśc. Michelangelo di
 Lodovico Buonarroti Simoni) –
 206,
 Michałowska-Mycielska Anna – 267,
 Michman Dan – 229, 232, 242,
 Miciński Tadeusz – 219, 378, 501,
 Mickiewicz Adam – 25, 28, 63, 200,
 209, 211, 215-218, 220, 222, 283-
 284, 288, 290-291, 324, 375-377,
 396, 495, 501,
 Mikiciuk Elżbieta – 7,
 Miklas-Frankowski Jan – 11, 20, (383-
 396), 501, 509,
 Mikołaj I, car Rosji – 316,
 Mikołajczak Małgorzata – 7,
 Mikos Jarosław – 192,
 Mikucki Sylwiusz – 69,
 Miles Barry – 459,
 Millet Jean-François – 201,
 Milman Barbara – 109, 117-118,
 Milton John – 424,
 Miłosz Czesław – 9, 11, 57-58, 75, 77,
 80-81, (383-396), 498-499, 501,
 509,
 Mironowicz Antoni – 7,
 Miszalska Jadwiga – 271,
 Mitsel Misha – 325,
 Mitzner Piotr – 385,
 Mitzner Zbigniew – 395,
 Mocatta Frederick David – 55,
 Mohylewer Samuel, rabin – 40, 305,
 311,
 Mojżesz, prorok – 57, 66, 77-78, 99,
 148, 279, 419, 453,
 Molisak Alina – 23, 172, 191-192, 196,
 202, 209, 440, 496,
 Mołotow Wiaczesław – 154,
 Moniuszko Stanisław – 325,
 Monkiewicz Waldemar – 208,
 Moore Marianne – 502,
 Morad Shlomi (Melah-Maim) – 18,
 Morawiec Arkadiusz – 173, 175, 210,
 Morcinek Gustaw – 173,
 Morewski Abraham – 330, 334,
 Morgan Bill – 460-461,
 Morgenthau Henry – 125,
 Moritz Karl Philipp – 280,
 Moszkowski Maurycy – 69,
 Mościcki Henryk – 88, 288,

Mróz Lech – 192,
 Mumford Lewis – 164,
 Musiał Grzegorz – 451- 452, 454,
 Musijenko Swietłana – 7,
 Myhill John – 360,

N

Nachman z Braclawia (właśc.
 Nachman Ben Simcha), rabin – 93-94,
 Najhof M. – 42,
 Najman Willi – 160,
 Nałkowska Zofia – 179, 183,
 Napoleon I Bonaparte, cesarz – 330-
 331,
 Natanson Henryk – 64-65, 69,
 Natanson Jakub – 63, 65, 69,
 Natanson Wojciech – 373,
 Naumow Aleksander – 7,
 Nawrocka-Dońska Barbara – 174, 176,
 179,
 Neczes Jekiel – 295,
 Negew Eliat – 253,
 Neron, cesarz rzymski – 198,
 Nesselman Zygmunt – 312,
 Netanyahu Benjamin, premier – 115,
 Neufeld Daniel – 75,
 Neuman Berko – 10, (283-291), 508,
 Niedźwiecka Rachela – 237,
 Niedźwiecki Leonard – 283,
 Nielepko Helena – 378,
 Niemcewicz Julian Ursyn – 267,
 Nietzsche Friedrich Wilhelm – 212,
 341,
 Nikitorowicz Jerzy – 7,
 Nirnstein Numa Joachim – 76,
 Niwińska-Lipińska Ewa – 204,
 Nocke Aleksandra – 154,
 Nomberg-Przytyk Sara – 10, 17, (249-
 257), 497, 508,
 Nora Pierre – 154,
 Norwid Cyprian Kamil – 63,
 Nosilia Viviana – 7,

Notowicz Lejba – 87,
 Notowiczówna Ida – 87,
 Nowakowski Piotr – 256,
 Nowakowski Tadeusz – 173,
 Nowogródzka Judyta – 239-240,
 Nowogródzki Mojżesz – 239,
 Nowowiejski Bogusław – 26,
 Nożyk Rywka – 33,
 Nożyk Zalman – 33,
 Nurowska Maria – 178,
 Nussbaum Henryk – 74, 78,
 Nussbaum Hilary – 62, 65, 74, 281,
 Nycz Ryszard – 153-154,
 Nyiszli Miklos – 250, 256,

O

Oakeshott Michael – 226-227,
 Obłucki Krzysztof – 415,
 Ociezek Renarda – 266,
 O’Keefe Theodore J. – 253,
 Olech Barbara – 4-5, 9-11, (13-24), 14-
 15, 17, 21-22, 25-27, 29-31, (323-
 336), (465-493), 476, 478, 483, 502,
 507-508,
 Olejniczak Józef – 391,
 Olejniczak Wojciech – 159,
 Olesiewicz Marek – 497,
 Olszański Tadeusz – 256,
 Omer-Sherman Ranen – 419,
 Opoczyński Percec – 155, 158-161, 166,
 Oppen George – 417-418, 420,
 Oppenheimer Dawid – 52, 55,
 Ordon Juliusz Konstanty – 386,
 Orgelbrand Samuel – 61,
 Orlicz Władysław – 351,
 Orłowicz Mieczysław – 88,
 Orwid Maria – 180,
 Orzeszkowa Eliza – 68, 97, 280,
 Ostachowicz Igor – 34,
 Ostrowska Bronisława – 502,
 Ostrowska Salomea – 161,
 Ouaknin Marc-Alain – 265,

Ovitz Awram – 254,
Ovitz Lea – 254,
Ovitz Perla – 253-254,
Owczarski Wojciech – 185,
Ozeasz, prorok – 148,
Ozick Cynthia – 397, 404-407, 410,
412, 414-415,
Oziembłowski Józef – 288,
Ozorowski Edward, ks. Abp – 20, 467,
475, 507,
Ozymandias, król (właśc. Ramzes II)
– 55,

P

Paczyńska Irena – 106,
Pegis Ada – 407,
Pakier Małgorzata – 495,
Pamuk Orhan – 505,
Panas Władysław – 172, 280,
Pankiewicz Ewa – 88,
Pankowski Marian – 173-174, 176,
Papla Eulalia – 7,
Parnas Emil – 123,
Parsky P. – 249,
Partacz Czesław – 121,
Partyka Jacek – 11, 19-20, (417-432),
418, 422, 468, 502, 509,
Pasierb Janusz Stanisław – 189,
Passenstein Mojżesz – 180,
Patterson Charles – 192,
Paulsson Gunnar S. – 242,
Paweł, św. – 140, 145, 148,
Pawlikowski Józef – 267,
Paziński Piotr – 57, 76, 93, 98, 262,
Peirce Charles Sanders – 352,
Perec Icchok Lejbusz – 33, 94-95, 97,
307,
Perechodnik Calek – 202,
Perl Feliks – 34,
Perl Joseph – 265,
Persak Krzysztof – 235,
Person Katarzyna – 158,
Petecka-Jurek Katarzyna – 415,
Petsch Monika – 59,
Petterson Dawid – 250,
Pfefferkorn Eli – 253,
Piattole Scipione – 267,
Piątek Anna – 11, (433-448), 502, 509,
Piekarewicz Chaim Icchak – 237,
Piekarewicz Zegli – 237,
Piekarska Hanna – 179,
Piekarski Ireneusz – 187,
Piel Marek – 80,
Pietrasz Andrzej – 11, (451-463), 452,
455, 502-503, 509,
Pietraszko Stanisław – 275,
Pigoń Stanisław – 283,
Pilch Andrzej – 106,
Pilcicki Hubert – 4,
Pilichowski Leszek – 13,
Piłsudski Józef – 327-328,
Pineles Hirsch Mendel – 310,
Piotrowiak Miłosz – 505,
Pius XII, papież – 189,
Piwińska Marta – 367-368, 370, 376,
379,
Piwowska Danuta – 7,
Plath Sylvia – 421,
Płonowska Katarzyna – 21,
Poalim Sifriat – 435,
Podobiński Stanisław – 400, 415,
Poe Edgar Allan – 411-412, 495,
Pohlmann Horst Georg – 145,
Polak Bogusław – 121,
Poliński Michał – 287,
Poliszczuk Jarosław – 7,
Polit Monika – 155, 166,
Polonsky Antony – 60, 115, 286,
Poniatowski Stanisław August, król –
59, 265-266, 275, 285,
Poppecher M. – 42,
Poprawa Adam – 203,
Posmysz Zofia – 174,
Posner Salomon – 60,

- Post Arnold – 353,
 Post Emil Leon – 10, (349-362), 508,
 Post Goldman Fhyllis – 353,
 Post Pearl – 353,
 Postner Gerald L. – 256,
 Potocki Waław – 289,
 Potocki Walenty – 335,
 Pound Ezra Weston Loomis – 418,
 424,
 Poznański Samuel Abraham, rabin –
 58, 73-74, 78,
 Prima Diane di – 461,
 Prokop-Janiec Eugenia – 58, 172, 280,
 Próchniak Paweł – 203,
 Próchnicki Włodzimierz – 212,
 Prus Bolesław – 67-68, 74, 298,
 Prus Edward – 192,
 Pruska Krystyna – 265,
 Pruski Krzysztof – 265,
 Przedpeński Marian – 77,
 Przybyła Zbigniew – 68,
 Przygodzka Renata – 20,
 Puccini Giacomo – 325,
 Pushkarev Evgeny (Opa) – 18,
 Pytel Roman – 262,
- R**
- Rabinowicz Bencjon – 340,
 Raczyńska Szoszana – 323,
 Radliński Ignacy – 79,
 Radożycka-Paoletti Maria – 164,
 Radyszewskij Rościław – 7,
 Radzik Tadeusz – 132,
 Radziwiłł Karol Stanisław, książę – 262,
 267, 273-274, 282,
 Radziwiłłówna Barbara – 98,
 Rafałowicz Ruben – 288,
 Rajfer Czesława – 18,
 Rajfer Zofia – 18,
 Rakosi Carl – 417-418,
 Rappaport Natan – 33,
 Rassin Ajre – 96, 98,
 Raszi, rabin – 52, 271,
 Raszkie Aron – 108,
 Raszkie Lew (Raszkin Leon) – 103-
 104, 108,
 Raszkin (Szapiro) Betty – 199-200,
 202, 213, 215, 219, 221,
 Raszkin Jakub – 199-200, 202, 213,
 215, 219-220,
 Raszkin-Nowak Felicja – (195-222),
 Ratajczak Józef – 185,
 Rav-Ner Diti – 480,
 Rav-Ner Zvi, ambasador – 9, 18, 20,
 (33-36), 467, 475-477, 479-481,
 503, 507-508,
 Rawita-Gawroński Franciszek – 15,
 Regensztajn Rebeka Liman – 75,
 Reggio Isaak – 310,
 Reichart Aurelia – 255-256,
 Reif Adalbert – 228,
 Rembieliński Antoni – 279,
 Reński Antoni – 183,
 Rey Sydor – 189,
 Reznikoff Charles – 11, 19, (417-432),
 509,
 Rękas Damian – 476, 490, 507,
 Ribbentrop Joachim von – 154,
 Richard Avner – 18,
 Rickert Heinrich – 93,
 Ricoeur Paul – 233,
 Ringelblum Emanuel – 155, 157, 160-
 163, 181, 502,
 Rinpocze Chogyam Trungpa – 461,
 Ritz German – 7,
 Riwa Reiza – 295-296, 299,
 Robinson Jacob – 240,
 Rodak Paweł – 496,
 Rogala Jan – 287,
 Rogalewska Ewa – 230,
 Rogowska Justyna – 21,
 Roja Bolesław – 129, 132-133,
 Rojek Bartłomiej – 476, 490, 507,
 Rokosz Mieczysław – 290,

Rom Jankiel – 43,
 Rom Menes – 43,
 Romanowiczowa Zofia – 174,
 Romm Boruch Józef – 285, 291,
 Ronen Shoshana – 397, 405, 407, 415,
 Ronen Smadar – 18,
 Rosen Alan C. – 413-416,
 Rosen Mattias – 63, 314,
 Rosenthal Eliezer – 305-306,
 Rosenthal Moses – 303,
 Rosenzweig Franz – 219,
 Roth Cecil – 419,
 Roth Joseph – 88,
 Roth Philip – 409,
 Rousseau Jan Jakub – 277,
 Rozenblat Chajkiel – 103-104, 107-
 108,
 Rozenblat Lipa – 108,
 Rozenblat Rywka – 108,
 Rozenman Gedali – 17,
 Rozental Beniamin – 103, 105, 107-
 108,
 Rozental Herc – 108,
 Rozental Herman – 108,
 Rozental Hersz – 108,
 Rozental Herszel – 241,
 Rozental Mojżesz – 313,
 Rozenzweig Franz – 99,
 Różański Przemysław – 125, 131,
 Różawska-Rogowska Sonia – 252,
 Różewicz Tadeusz – 185, 212,
 Rubinlicht Leon – 103, 105, 108,
 Rubinlicht Zyskind – 108,
 Rudkowska Magdalena – 268,
 Rudnicki Adolf – 172, 179, 189,
 Rudnicki Iwan – 127,
 Rudnicki Janusz – 185,
 Rufeisen-Schüpper Helena – 168,
 Rumkowski Chaim Mordechaj – 173,
 175-176, 407-409,
 Rupowski Roman – 192,
 Rusek Iwona E. – 4,

Russell Bertrand Arthur William –
 352, 354-355,
 Rutkowski Adam – 181,
 Rutkowski Krzysztof – 7, 22,
 Rybicka Elżbieta – 153-154,
 Rychlewski Janusz – 182,
 Rymkiewicz Jarosław Marek – 284,
 288,
 Rymowicz Zygmunt – 128-129,
 Ryszard I, król – 427,
 Ryś Szymon – 18,
 Rzepkowska Aleksandra – 86,

S

Sachs Nelly – 421, 429,
 Sadan Zvi – 444,
 Sahuvi Nathanja – 9, (51-56),
 Saint-Säins Camille – 201,
 Sajdek Paweł – 271-272,
 Saks Stanisław – 351,
 Salomon, król – 76, 78,
 Salska Agnieszka – 418,
 Saltzman Lisa – 194,
 Samuel, prorok – 78,
 Sandauer Artur – 183-184, 391, 394,
 Satanower Mendel Lewin – 268,
 Sawicki Aron – 60,
 Sawicki Kazimierz – 314,
 Sawrymowicz Eugeniusz – 375,
 Schachar Gilad – 18,
 Schapiro Abraham – 305, 311,
 Schauder Juliusz – 351,
 Schiller Friedrich – 208-209, 212, 215-
 216, 218, 220,
 Schillinger Josef – 254,
 Schindler Oskar – 497,
 Schiper Ignacy – 96, 337,
 Schlegel August Wilhelm – 212,
 Schlegel Friedrich – 212,
 Schlengel Władysław – 196,
 Schmidt Gilya Gerda – 341-342,
 Schmidt Leokadia – 168,

- Schmidt Werner H. – 140,
 Scholem Gerschom – 278,
 Schopenhauer Arthur – 45,
 Schorr Mojżesz – 96,
 Schreiber Dawid – 134,
 Schudrich Michael, rabin – 9, 18, 20,
 (37-38), 468, 471, 477, 479, 486-
 487, 503, 507,
 Schulz Bruno – 209, 397, 404, 504,
 Schwarz Elizabeth – 18,
 Schwarz Karl – 342,
 Sclover Baruch – 301,
 Scott Dana – 360,
 Segal Kalman – 182, 191,
 Segal Simon – 340,
 Segel Benjamin W. – 79-81,
 Sekuła Aleksandra – 172, 192, 440,
 Semkowicz Aleksander – 284,
 Semprun Jorge – 173,
 Seweryniak Rafał – 18,
 Sforim Mendele – 93-94, 97, 307,
 Shamir Hana – 323,
 Shechtman Ilan – 18,
 Sherwin Byron – 99,
 Shinan Avigdor – 433,
 Shinder Roman – 18,
 Shmeruk Chone – 60, 95,
 Sidorski Dionizy – 273,
 Siedlecki Michał – 4, 506,
 Siegmund-Schultze Reinhard – 321,
 Sienkiewicz Henryk – 207, 498,
 Sieradzan Jacek – 458, 461,
 Sierpiński Wacław – 350,
 Sikorski Dariusz Konrad – 9, 18, 22,
 (91-100), 92, 479-480, 504, 508,
 Simon Heinrich – 452,
 Simon Marie – 452,
 Singer Isaac Bashevis – 33, 35, 73, 495,
 Singer Gertruda – 353,
 Sioma Radosław – 496,
 Sitkova Anna – 266,
 Siwicka Dorota – 283-284, 288,
 Skolmowski Robert – 469,
 Skorupka Stanisław – 197-198,
 Skórzyńska Izabela – 159,
 Skrzypczyk Mirosław – 13,
 Skupniewicz Piotr – 476, 490, 507,
 Sławik Jakub – 140,
 Slendzińska Julitta – 17-18, 504, 508,
 Slendziński Aleksander – 17-18, 504,
 508,
 Slendziński Ludomir – 17-18, 504, 508,
 Slendziński Wincenty – 17-18, 504,
 508,
 Slifka Joseph – 117,
 Słonimski Abram Jakub – 298,
 Słonimski Antoni – 59, 95, 294-296,
 298-299, 304, 309, 316, 319, 395,
 397,
 Słonimski Chaim Zelig – 10, 34, 66, 69,
 76, 95, (293-321), 508,
 Słonimski Jakub – 295,
 Słonimski Józef – 298-299,
 Słonimski Ludwik – 298,
 Słonimski Nicolas – 294, 298, 318,
 Słonimski Stanisław – 298,
 Słowacki Juliusz – 11, (367-381), 499,
 501, 508-509,
 Słucki Arnold – 172,
 Snyder Gary – 460-461,
 Sobolewski Jan – 386,
 Soffer Oren – 307, 321,
 Sokołow Nachum – 307-308,
 Sokołowska Dorota – 19,
 Sokołowska Katarzyna – 205,
 Sokołowski Mikołaj – 501,
 Sosna Aleksander – 20,
 Sosnitz Joseph L. – 307,
 Sowiński Janusz – 288,
 Speer Albert – 199,
 Spiegel Szalom – 44,
 Spiegelman Art – 400, 412-414, 416,
 Spinoza Baruch – 264,
 Spiridonych Grig – 18,

- Stachel John – 359,
Staff Leopold – 202-206, 209, 218, 220,
Staffel Abraham – 314,
Stahl Neta – 434, 436, 438-440, 442,
445-447,
Stala Marian – 203,
Stan Peter – 18,
Stanisz Marek – 204,
Starobinski Jean – 92,
Staszic Stanisław – 266-267, 297, 495,
506,
Stauber Roni – 228,
Stebnicki Ksawery – 63,
Steffen Oskar – 341,
Steinhaus Hugo – 350-351,
Steinlauf Michael – 109, 115,
Steinschneider Moritz – 53,
Stendhal Marie-Henri – 330,
Stern Abraham Jakub – 297, 304, 305,
312, 314, 317,
Stern Marc – 145,
Stern Sara (Salomea) – 297-298,
Stodulski Sławomir – 192,
Stojan Walter-Maria – 503,
Stoll Katrin – 10, 19, (223-248), 225,
232, 475, 485, 504, 508,
Stolman M. – 287,
Stone Dan – 223, 227, 238,
Stradecki Janusz – 367,
Strauss Janine – 94,
Strom Yale – 18,
Struck Herman – 10, (337-347), 508,
Strug Andrzej – 133,
Struk Janina – 184,
Strus Andrzej, ks. – 141,
Struve Henryk – 279,
Struve Kai – 247,
Strykowski Julian – 186-187,
Strzembosz Tomasz – 88,
Sucharski Tadeusz – 7, 504,
Suchojad Izabela – 154,
Suckewer Abraham – 326,
Suckow Christian – 321,
Sudolski Zbigniew – 375,
Sudół Robert – 415,
Supa Wanda – 7,
Suzuki Daisetz Teitaro – 460,
Syrkin Marie – 431-432,
Szacka Barbara – 85,
Szacki Jakub – 287-288, 291,
Szac-Wajnkranc Noemi – 180,
Szapiel Jerzy – 18,
Szapiro Abram – 108,
Szapirówna Gucza – 103, 108,
Szarota Tomasz – 182-183, 223, 236,
Szczepańska Maria – 173, 179,
Szczęsna Joanna – 409, 416,
Szczygieł-Rogowska Jolanta – 9, 18,
(85-89), 88, 341, 467, 476, 481, 500,
504, 508,
Szczypiorski Andrzej – 189, 196, 209,
Szechter Szymon – 178,
Szekspir William – 408,
Szelong Małgorzata – 505,
Szenhak Stanisław – 265, 281,
Szestowa Lew – 81,
Szewc Piotr – 186,
Sziwananda Swami – 453,
Szkolnikow Jehuda – 103-108,
Szlagowski Antoni, ks. – 76,
Sznapan Stanisław – 165,
Szostakowska Katarzyna – 501,
Szostkiewicz Adam – 460,
Szpiro Anna – 103, 108,
Szpiro Chaim – 108,
Szpiro Chonon – 108,
Szpiro Łazarz – 103-104, 108,
Sztachelska Jolanta – 18,
Sztachelska-Kokoczka Alina – 88,
Sztern Abraham – 61,
Szurek Michał – 351,
Szut Mirosław – 11, (465-493),
Szwajca Krzysztof – 180,
Szwarcman-Czarnota Bella – 18, 93,

98, 221-262,
 Szweykowski Zygmunt – 74,
 Szymańska Sylwia – 235-236,
 Szymański Adam – 496,
 Szymański Wiesław – 19,
 Szymborska Wisława – 176,
 Szyttler Jan – 288,

Ś

Śliż Małgorzata – 9, 20, (101-108), 102,
 107, 505, 508,
 Śmiałek Karol – 476, 490, 507,
 Śniadowicz Abraham – 236,
 Śpiewak Grzegorz – 18,
 Śpiewak Mariola – 18,
 Świetlicki Marcin – 185,
 Święch Jerzy – 386,

T

Tanner Jakob – 227,
 Tansman Aleksander – 17, 493,
 Tarnowski Stanisław – 43-44,
 Tarski Alfred – 57, 349-352,
 Tartakower Arie – 337,
 Tencer Gołda – 503,
 Tendler Moshe, rabin – 503,
 Tenenbaum Mordechaj – 231, 233,
 Terlecki Władysław – 177,
 Thompson William – 318,
 Tieck Johann Ludwig – 212,
 Toeplitz Teodor – 75,
 Tokarska-Bakir Joanna – 109, 156,
 Tokarżówna Krystyna – 74,
 Tomal Maciej – 57, 78, 265,
 Tomalska Joanna – 10, 18, (337-347),
 340-341, 505, 508,
 Tomasik Wojciech – 176-177, 194,
 Tomaszewski Jerzy – 155, 159,
 Tomczuk Gabriel – 18,
 Torańska Teresa – 221,
 Towiański Andrzej – 376,
 Townsend Edgar Jerome – 361,

Trachtenberg Stephen Joel – 457-458,
 Traciewicz Kazimierz – 182, 188,
 Tramer Maciej – 10, 19, (121-137),
 505, 508,
 Trembecki Stanisław – 283-284, 288,
 Trogemann Georg – 320,
 Truskolaski Tadeusz – 18, 20, 22, 505,
 Trzciniński Andrzej – 13,
 Trzeszczkowska Zofia – 502,
 Trzęsicki Kazimierz – 10, 20, 22, (293-
 321), 506, 508,
 Tugendhold Jakub – 61, 75,
 Tugendhold Wolf – 289,
 Turing Alan – 356-357,
 Turkiewicz Halina – 7,
 Turkowski Tadeusz – 285,
 Turowicz Jerzy – 383, 386, 395,
 Turowski Jan – 92,
 Tusk Donald, premier – 34, 501,
 Tuwim Julian – 28, 32, 115, 176, 187,
 367, 397, 405, 407, 412, 500,
 Twardowski Jan, ks. – 99, 220,
 Twardowski Kasper – 289,
 Tych Feliks – 229, 246,
 Tyrowicz Marian – 63,
 Tytkowska Anna – 367,
 Tyzenhauz Antoni – 285,

U

Ubertowska Aleksandra – 186,
 Udalska Eleonora – 367,
 Uffelmann Dirk – 209,
 Umińska-Keff Bożena – 187,
 Urmowski Klemens – 279,
 Uszyńska Renata – 13,
 Uwaroff von – 316,

V

Verdi Giuseppe – 325,
 Verdmon-Jacques Leonard de – 59,
 Vescia Monique Claire – 420,
 Vice Sue – 422-423,

Vincenz Stanisław – 212,
Vovelle Michel – 271,

W

Wackenroder Wilhelm Heinrich – 212,
Wajnberg Anna – 108,
Wajnberg Gustawa – 103, 108,
Wajntraub Abram – 103, 107-108,
Wajntraub Etel – 108,
Wajntraub Izak – 108,
Walas Teresa – 154,
Waldowski Tomasz „Harry” – 18,
Waltosh Shimon – 301,
Waluga Grażyna – 160,
Wańkowicz Melchior – 178,
Ware John – 256,
Warzecha Julian, ks. – 141,
Wasersztajn Szmul – 236,
Wasilew M. – 352,
Wasser Ozjasz – 123,
Wat Aleksander – 172,
Wawrzkowicz Eugenjusz – 123,
Wawrzyniak Joanna – 154, 243,
Web Marek – 325,
Weber Max – 339,
Weigel Sigrid – 227,
Weisman Anat – 434,
Weiss Peter – 424,
Weiss Stephan – 313, 320,
Weller Wolf Zeeb Benjamin R. – 311,
Wengierowa Faina – 298,
Wergiliusz (właśc. Publius Vergilius Maro) – 405, 412,
Westermann Claus – 144,
Weyl Hermann – 357,
Whalen Philip – 461,
White Hayden – 223, 226-228, 233, 236, 239,
Whitehead Alfred North – 352, 354-355,
Whitman Walt – 452,
Widder David – 354,

Wiechert Ernst – 173,
Wieczorek Józef – 237,
Wiedmar Caroline – 413, 416,
Wiedmar Caroline Alice – 413, 416,
Wiener Samuel – 41-42,
Wiesel Elie – 250, 429,
Wierzbicka Anna – 338,
Wierzbicki Marek – 88,
Więclawska Katarzyna – 186,
Wilczyk Wojciech – 154,
Wilczyński Marek – 223,
Wildberger Hans – 144,
Wilde Oskar – 341,
Williams William Carlos – 420,
Wilke Karsten – 232,
Wiłkomirski Benjamin – 193-194,
Winiarski Jerzy – 212,
Wirth-Nesher Hana – 406, 410-411, 416,
Wiśniewski Tomasz – 218,
Wiśniewski Ryszard Z. – 11, (465-493),
Witczak Krzysztof Tomasz – 321,
Witkowska Alina – 215, 284, 288,
Wittgenstein Ludwig Josef Johann – 352,
Wittlin Józef – 190,
Wodziński Marcin – 268, 271,
Wogler Elchanan – 326,
Wojdowski Bogdan – 181, 186, 225,
Wojecki Mieczysław – 262,
Wojtkowska Katarzyna – 21, 221,
Wojtowicz Małgorzata – 21,
Wojtyczek Anna – 379,
Woldan Alois – 7,
Woleński Jan – 93, 98, 262, 349-352,
Wolf Lejzer – 326,
Wolff August Robert – 218,
Wolff M. O. – 320,
Wolfowicz Szymon – 267-268,
Wolfsohn Moses – 62,
Wolnicka Aleksandra – 255,

Wolski Paweł – 194,
 Wołk Marcin – 385, 391, 393-394,
 Wordsworth William – 426,
 Woźniak Marek – 275,
 Wójcicki Kazimierz Władysław – 60,
 Wróbel Józef – 172,
 Wróbel Mirosław – 15,
 Wróbel Piotr – 108, 236,
 Wróblewska Teresa – 378,
 Wujek Jakub, ks. – 79,
 Wygodzki Stanisław – 176-178, 180,
 182, 189-190,
 Wyka Kazimierz – 392, 396,
 Wytwycky Bohdan – 192,

Y

Yakow Izaaka Ber – 41,
 Young James – 240,

Z

Zabielski Łukasz – 4,
 Zabierowski Stanisław – 217,
 Zabłudowski Jechi – 301-302, 305,
 Zabłudowski Noah – 340,
 Zaborowska Magdalena J. – 398-399,
 416,
 Zagórski Jerzy – 190,
 Zahorska Stefania – 189,
 Zakowitch Yair – 433,
 Zalkin Mordechaj – 290-291,
 Zamenhof Ludwik – 293, 305, 340,
 Zamoyski Andrzej – 59,
 Zaniewska Teresa – 195,
 Zapolska Gabriela – 497,
 Zasławski Rudolf – 334,
 Zawadzki Józef – 284-287, 290,
 Zawanowska Marzena – 278,
 Zelig Abraham Icchak – 285,
 Zelig Aharon, rabin – 284-285,
 Zelwerowicz Aleksander – 324,
 Zgorzelski Czesław – 216,
 Ziejka Franciszek – 25,

Zielińska Marta – 284, 288,
 Zielnica Krzysztof – 321,
 Ziemianin Józef – 181,
 Zienkiewicz Olga – 160,
 Ziębińska-Witek Anna – 192,
 Zilbersztejn Sara – 61,
 Zimetbaum Mala – 254,
 Zimler Henryk – 74,
 Zimmerer Katarzyna – 180,
 Zinberg Israel – 321,
 Znamierowski Daniel – 19,
 Zola Emil – 136,
 Zonana Joyce – 403-404, 416,
 Zuck Roy B. – 143,
 Zukofsky Louis – 417-418,
 Zunz Leopold – 53,
 Zygielbojm Szmul – 173,
 Zylberblat Aleksander – 103, 108,
 Zylberblat Chana – 108,

Ž

Žižek Slavoj – 112, 116, 118,

Ż

Żbikowski, Andrzej – 87, 157, 235-236,
 247,
 Żebrowski Rafał – 262,
 Żelaznogóra Henoch – 241,
 Żeromski Stefan – 27, 31, 207, 209,
 Żmijewska Monika – 341,
 Żochowski Bronisław – 65,
 Żółkowski Aleksander – 289-290,
 Żuk Anna – 186,
 Żuk Igor Wasiliewicz – 7,
 Żukowski Szymon – 288-289,
 Żukowski Tomasz – 23, 172, 196, 202,
 440,
 Żuławski Mirosław – 190,
 Żupański Jan Konstanty – 76,
 Żurek Sławomir Jacek – 172, 280,
 Żywiołek Artur – 215,
 Żywulska Krystyna – 177,

Tom Żydzi wschodniej Polski ukazuje z rozmachem wielki wkład polskich Żydów w historię Rzeczypospolitej. Dokonania naukowe i pisarskie Chaima Zelig Słonimskiego, Salomona Majmona, Izaaka Cyłkova czy Emila Leona Posta zasilają skarbnicę wiedzy ogólnoludzkiej. Historia i kultura Żydów polskich; co książka wyraziście ukazuje; przeniknęły do dziedzictwa ogólnoludzkiego: prozy amerykańskiej, liryki Miłosza i Reznikoffa, dzieł plastycznych Hermana Strucka, opowiadań Abrahama Karpinowicza i wspomnień Felicji Nowak. Autorzy prac nie unikają tematów bolesnych, takich jak Szoah, ale patrzą na nie okiem reprezentantów nowego pokolenia, które chce czerpać nauki z doświadczeń historii.

W sposób fascynujący wydobyte zostały dokonania kulturalne Żydów związanych z Wielkim Księstwem Litewskim, Podlasiem, Białymstokiem, miastem zbyt często kojarzonym tylko z postacią Ludwika Zamenhofa. Tymczasem to ze Wschodem wiąże się figura “żydowskiego tragarza ducha”, to tutaj, w Białymstoku, powstała idea narodowej biblioteki żydowskiej, stworzona przez lekarza i syjonistę Józefa Chazanowicza, którego pamięci dedykowany jest ten przebogaty zbiór prac.

Z recenzji prof. dr hab. Aliny Kowalczykowej [IBL PAN]