



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

XLIV

Wydawca: Temida 2

Przy współpracy i wsparciu finansowym Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

Redaktor Naukowy Wydawnictwa Temida 2: Cezary Kosikowski

Rada Naukowa Wydawnictwa Temida 2:

Przewodniczący Rady Naukowej Wydawnictwa Temida 2: Emil W. Pływaczewski

Członkowie z Uniwersytetu w Białymstoku: Stanisław Bożyk, Leonard Etel, Ewa M. Guzik-Makaruk, Adam Jamróż, Dariusz Kijowski, Cezary Kosikowski, Cezary Kulesza, Jarosław Ławski, Agnieszka Malarewicz-Jakubów, Maciej Perkowski, Stanisław Prutis, Eugeniusz Ruśkowski, Walerian Sanetra, Joanna Sieńczyło-Chlabicz, Ryszard Skarzyński, Halina Świączkowska, Jaroslav Volkonovski, Mieczysława Zdanowicz

Członkowie z Polski: Marian Filar (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), Edward Gniewek (Uniwersytet Wrocławski), Lech Paprzycki (Sąd Najwyższy)

Członkowie zagraniczni: Lidia Abramczyk (Państwowy Uniwersytet im. Janki Kupały w Grodnie, Białoruś), Vladimir Babčak (Uniwersytet w Koszycach, Słowacja), Renata Almeida da Costa (Uniwersytet La Salle, Brazylia), Chris Eskridge (Uniwersytet w Nebrasce, USA), José Luis Iriarte Ángel (Uniwersytet Navarra, Hiszpania), Marina Karasjewa (Uniwersytet w Woroneżu, Rosja), Bernhard Kitous (Uniwersytet w Rennes, Francja), Martin Krygier (Uniwersytet w Nowej Południowej Walii, Australia), Petr Mrkyvka (Uniwersytet Masaryka, Czechy), Marcel Alexander Niggli (Uniwersytet we Fryburgu, Szwajcaria), Andrej A. Novikov (Państwowy Uniwersytet w Sankt Petersburgu, Rosja), Sławomir Redo (Uniwersytet Wiedeński, Austria), Rościśław Radyszewski (Uniwersytet im. Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina), Bernd Schünemann (Uniwersytet w Monachium, Niemcy), Sebastiano Tafaro (Uniwersytet w Bari, Włochy), Wiktor Trinczuk (Kijowski Narodowy Handlowo-Ekonomiczny Uniwersytet, Ukraina)

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektroniczny, mechaniczny), włącznie z fotokopiowaniem – bez pisemnej zgody Wydziału Filologicznego UwB i wydawcy.



Temida2

Wydawnictwo Stowarzyszenia Absolwentów Wydziału Prawa
Uniwersytetu w Białymstoku
ul. Mickiewicza 1, 15-213 Białystok
tel. 85 745 71 68, fax 85 740 60 89
e-mail: temida2@uwb.edu.pl <http://temida2.uwb.edu.pl>

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

XLIV

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH „WSCHÓD – ZACHÓD”

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

KSIĄŻNICA PODLASKA IM. ŁUKASZA GÓRNICKIEGO
W BIAŁYMSTOKU

STOWARZYSZENIE NAUKOWE „OIKOUMENE”

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

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

Recenzent tomu: **dr hab. Iwona E. Rusek (Warszawa)**
dr hab. Roman Hajczuk (PWSZ, Suwałki)

Redakcja tomu: Jarosław Ławski, Ewelina Feldman-Kołodziejuk
Opracowanie tekstów: Dariusz Kukielko, Jarosław Ławski
Korekta i streszczenia: Ewelina Feldman-Kołodziejuk
Koncepcja graficzna: Hubert Pilcicki (Alter Studio)
Skład: Ewa Frymus-Dąbrowska (Wydawnictwo PRYMAT)
Streszczenie: Dortekest, Irena Szewczenko
Indeks: Marta Konopko (Wydawnictwo PRYMAT)

Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2019
Copyright by Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, Białystok 2019

Na okładce wykorzystano fragment obrazu Israela Beckera (za zgodą pana Mosche Beckera, który przekazał prawa autorskie pani Lucy Lisowskiej)

ISBN 978-83-65696-22-9
ISBN 978-83-66137-06-6



Publikacja sfinansowana ze środków Książnicy Podlaskiej im. Ł. Górnickiego w Białymstoku oraz Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku.

Druk: Wydawnictwo PRYMAT, Mariusz Śliwowski
ul. Hetmańska 42, 15-727 Białystok, tel. 602 766 304,
e-mail: prymat@biasoft.net, www.prymat.biasoft.net



ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI

SERIA VII

MIĘDZY ODESSĄ A WILNEM: WOKÓŁ IDEI SYJONIZMU

REDAKCJA NAUKOWA

Jarosław Ławski i Ewelina Feldman-Kołodziejuk

Białystok 2019

**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 chrześcijaństwa: Ostra Brama, Żyrowice, Święta Góra Grabarka, Poczajów, Troki, Ławra Supraska, Grodno, Żytomierz, Bar, nade wszystko Ławra Kijowsko Peczerska; tu leżą ośrodki polskiego islamu: Kruszyniany i Bohoniki, centra religijne Karaimów, źródła chasydyzmu.

Białostockie Kolokwia Wschodnie to idea służąca międzykulturowej i międzyreligijnej wymianie myśli, utrwalaniu źródeł pamięci i tożsamości kulturowo-historycznej, 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.

Studia żydowskie – VII

Redaktorzy cyklu: Michał Siedlecki i Jarosław Ławski

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersytetu w Białymstoku
STOWARZYSZENIE NAUKOWE „OIKOUMENE”

**RADA NAUKOWA SERII WYDAWNICZEJ:
COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA**

Andrzej Baranow (Wilno, Litwa)
Adam Bezwiński (UKW, Bydgoszcz)
Grażyna Borkowska (IBL PAN, Warszawa)
Tadeusz Bujnicki (UW, Warszawa) – *Przewodniczący*
Andrea F. De Carlo (Neapol, Włochy)
Urszula Cierniak (AJD, Częstochowa)
Ireneusz Dawidowicz (Białystok)
Jolanta Gadek (Książnica Podlaska)
Mieczysław Jackiewicz (UWM, Olsztyn)
Wołodymyr Jerszow (Żytomierz, Ukraina)
Wojciech Kass (Pranie, Polska)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kieżuń (UwB, Białystok)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel-Aviv, Izrael)
Jan Leończuk (Białystok)
Natalia Maliutina (Odessa, Ukraina)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Wiktoria Moczalowa (RAN, Rosja)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (Wenecja, Włochy)
Viviana Nosilia (Padwa, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (UwB, Białystok)
Eulalia Papla (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (UAM, Poznań)
Rościsław Radyszewski (Kijów, Ukraina)
Dorota Rembiszewska (IS PAN, Warszawa)
German Ritz (Zürich, Szwajcaria)
Krzysztof Rutkowski (UW, Warszawa)
Tadeusz Sucharski (AP, Słupsk)
Wanda Supa (UwB, Białystok)
Halina Turkiewicz (Wilno, Litwa)
Violetta Wejs-Milewska (UwB, Białystok)
Alois Woldan (Universität Wien)
Jolanta Wróbel-Best (Houston, USA)



Włodzimierz (Zeev) Żabotyński (1880–1940)

SPIS TREŚCI

- Jarosław Ławski, Ewelina Feldman-Kołodziejuk**
Od Redakcji. Idee syjonizmu między Odessą a Wilnem 13

I. WOKÓŁ IDEI SYJONIZMU

- Dariusz K. Sikorski**
Bohaterowie – legioniści – Żydzi. Wokół pism i postaci
Żabotyńskiego 19
- Anna Jeziorkowska-Polakowska**
Syjonizm jako źródło żydowskich organizacji młodzieżowych
w II Rzeczypospolitej 35
- Joanna Wildowicz**
Żydowski Białystok: industrializacja, (e)migracja, filantropia..... 59
- Małgorzata K. Frąckiewicz**
Miłośnicy Syjonu w *Księdze pamięci tomżyńskiej gminy żydowskiej*:
sylwetki i idee 75
- Philip Earl Steele**
Syjoniści chrześcijańscy w Europie Środkowo-Wschodniej,
1876–1884. Przyczynek do powstania *Hibbat Syjon*, pierwszego
ruchu syjonistycznego 105

II. ŻYCIE SPOŁECZNE I KULTURA

- Rachel F. Brenner**
O pograniczu: kryzys tożsamości Palestyńczyków w Państwie
Syjonistycznym. Twórczość Emila Habibi 147
- Olga Ciwkacz**
Parę słów o współczesnym kijowskim almanachu „Jehupec” 161

Anna Lebet-Minakowska

Wachtla artystyczne wypowiedzi językiem idei syjonistycznych –
na przykładzie jego prac ze zbiorów Muzeum Narodowego
w Krakowie 173

Małgorzata Sylwestrzak

Marka Girszyzna gry z kliszami. „Mały człowiek” – „Obcy” – Żyd 203

Artur Malinowski

Żydzi w literaturze rosyjskiej i ukraińskiej: modus antropologiczny .. 215

Elena Tartakovsky

Na 110-lecie Habimy. Okres do-moskiewski 223

III. LITERACKIE REPREZENTACJE IDEI**Lucyna Aleksandrowicz-Pędich**

Polskie ślady w odeskiej powieści Włodzimierza Żabotyńskiego
Piatero (Pięcioro) 235

Daniel Kalinowski

W Polsce czy w Ziemi Świętej? Wilhelm Feldman a syjonizm 245

Marek Nalepa

Nienazwane, niewyrażone, przemilczane. Imiona własne w prozie
Kalmana Segala 271

Michał Siedlecki

Między komunizmem a syjonizmem. O wspomnieniach Juliana
Strykowskiego 295

Stefan Kubiak

Diasporizm jako przewrotne przeciwieństwo syjonizmu w powieści
Philipa Rotha *Operacja Shylock* 309

Jan Miklas-Frankowski

„To syjonistyczne wychowanie dało mi siłę, by nie stać się owcą
potulnie idącą na rzeź”. Opowieść o ocaleniu Awigdora Kochawa
w *My z Jedwabnego* Anny Bikont 325

Ewelina Feldman-KołodziejukMarząc o Izraelu – analiza wątku syjonistycznego w *Królu*

Szczepana Twardocha 339

Aneks fotograficzny 349**Noty o Autorach** 363**Summary** 369**Аннотация** 371**Table of Contents** 373**Indeks nazwisk** 377



Przedwojenny Białystok, fot. Bolesław Augustis

Jarosław Ławski
Ewelina Feldman-Kołodziejuk
Uniwersytet w Białymstoku

OD REDAKCJI. IDEE SYJONIZMU MIĘDZY ODESSĄ A WILNEM

1.

Już tradycją stały się coroczne, białostockie spotkania badaczy problematyki żydowskiej, odbywające się od siedmiu lat w ramach cyklu badawczego „Żydzi wschodniej Polski” na Uniwersytecie w Białymstoku i w Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. W 2018 roku siódme spotkanie poświęcone zostało rozwojowi idei syjonizmu nie tylko na wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej, lecz w całej Europie Środkowo-Wschodniej. Temat Konferencji brzmiał zatem: „Między Odessą, Kijowem a Wilnem. Idee syjonistyczne w Europie Środkowo-Wschodniej. Twórcy – literackie echa – język”.

Patronem sesji był Zeev Żabotyński (1880–1940), żydowski dziennikarz, pisarz, bojownik, polityk rodem z Odessy, niezwykle zasłużony dla propagowania idei syjonistycznych i powstania tym samym w przyszłości Państwa Izrael. Imprezę naukową zorganizowały: Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” z Wydziału Filologicznego UwB, Dział Naukowy Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego, Muzeum w Tykocinie oraz Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”. Komitety Naukowy i Komitet Organizacyjny sesji zaproponowały w owym roku następujący zestaw zagadnień badawczych do rozwinięcia przez referentów:

- Zeev Żabotyński, życie, twórczość i działalność.
- Odessa jako środowisko żydowskie: tradycje literackie i intelektualne Żydów odeskich.
- Idee syjonistyczne na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej i w Europie Środkowo-Wschodniej.
- Literackie portrety syjonistów, przekształcenia idei syjonistycznej w literaturze polskiej i innych literaturach.
- Idee syjonizmu na Ukrainie.

- Białystok jako ośrodek myśli syjonistycznej.
- Język idei syjonistycznych i jego odbicie w publicystyce, prasie, sztuce.

Obrady zainaugurowano 7 maja (poniedziałek) w Sali Audytoryjnej Książnicy Podlaskiej (ul. M. Skłodowskiej-Curie 14A) wystąpieniami powitalnymi prof. Jarosława Ławskiego oraz dyr. Jolanty Gadek. Przystąpiono następnie do części naukowej, w czasie której wysłuchano ośmiu referatów przedstawicieli nauki z USA, Polski, Ukrainy i Izraela. Obradom przewodniczyli wówczas dr Monika Szabłowska-Zaremba (KUL) i dr Łukasz Zabielski (Książnica Podlaska).

Po przerwie obiadowej debaty były kontynuowane pod przewodnictwem dr Olgi Ciwkacz i mgr Anny Lebet-Minakowskiej aż do uroczystej kolacji, która odbyła się w Galerii Parter w Książnicy Podlaskiej.

W czasie Konferencji przedstawiono 21 referatów badaczy reprezentujących 10 krajowych ośrodków naukowych i 4 zagraniczne uniwersytety (Tel-Awiv, Ivano-Frankivsk, Wisconsin-Madison, Odessa).

Drugi dzień obrad zaplanowany został w Synagodze w Tykocinie. O 9.30 w Tykocinie w Synagodze powitał gości dyrektor Muzeum w Tykocinie, Oddziału Muzeum Podlaskiego w Białymstoku, pan Jan Maciejewski. Obecni byli również dyrektor Andrzej Lechowski, kierujący całym Muzeum Podlaskim, a także dr Barbara Rogalewska (IPN Białystok). Obradom przewodniczyli dr Anna Jeziorkowska-Polakowska (KUL) oraz prof. Jarosław Ławski (UwB).

Po wysłuchaniu referatów pracownik Muzeum, pan Dariusz Szada-Borzyszkowski, zaprosił uczestników Konferencji do zwiedzania Tykocina, poszukiwania śladów kultury żydowskiej w tym miasteczku. Goście odbyli kilkugodzinną wędrowkę po miejscach, o których nie zawsze wspominają przewodniki. Konferencję zakończył obiad w tykocińskich restauracjach.

2.

Konferencja w roku 2018 upamiętniła się udziałem znakomych gości zagranicznych, losami bądź tematyką badań związanych z Polską i kulturą Rzeczypospolitej. Mamy na myśli: prof. Rachel Brenner (USA, Izrael), Pana Philipa E. Steele'a (Amerykanina z Idaho mieszkającego na stałe w Polsce), dr Elenę Tartakowsky, badaczkę dziejów Habimy z Tel-Awihu (Izrael), dr Olgę Ciwkacz, utrwalającą ślady żydowsko-polskiej przeszłości w dawnym Stanisławowie (Ukraina), a także dra Artura Malinowskiego, rusycystę i komparatystę z Odeskiego Narodowego Uniwersytetu im. Ilii Miecznikowa.

Prezentowany tom przynosi wystąpienia badaczy wygłoszone na sesji, podzielone na III rozdziały: *Wokół idei syjonizmu*; *Życie społeczne i kultura*; *Literackie reprezentacje idei*. Publikację przygotowano we współpracy

z Działem Naukowym Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego oraz Stowarzyszeniem Naukowym „Oikoumene”. Kolejna konferencja z tego cyklu w 2019 roku poświęcona została „Artystom żydowskim z Europy Środkowo-Wschodniej”. Chcielibyśmy wyrazić wdzięczność członkom Komitetu Naukowego cyklu Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”, którzy udzielają wsparcia idei tych spotkań¹. Równocześnie składamy podziękowanie osobom, które w szczególny sposób uczestniczyły w przygotowaniu tego ważnego spotkania: dyr. Jolancie Gadek z Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego, Dyr. Janowi Maciejewskiemu, który gościł nas w tykocińskiej synagodze; członkom Komitetu Organizacyjnego, których praca umożliwiła sprawne zorganizowanie i przeprowadzenie tej naukowej imprezy: dr. Łukaszowi Zabielskiemu, mgr. Patrykowi Suchodolskiemu, dr. Michałowi Siedleckiemu, mgr. Kamilowi K. Pilichiewiczowi (wszyscy z Książnicy Podlaskiej), a także niezawodnej pani mgr Joannie Wildowicz z Instytutu Neofilologii Uniwersytetu w Białymstoku. Pan Lucy Lisowskiej dziękujemy za zgodę na wykorzystanie obrazów Israela Beckera w *Programie* i na plakacie sesji. Pani prof. Annie Janickiej składamy podziękowanie za niezawodną jak zawsze opiekę nad gośćmi Konferencji.

3.

Ku naszemu zdumieniu wątek syjonistyczny najmocniej zaznaczył się w referatach poświęconych nie tyle życiu społecznemu, polityce, judaizmowi, lecz po prostu literaturze. Czy znaczyłoby to, że idee syjonistyczne weszły na inny poziom swego cywilizacyjnego istnienia, stały się częścią kultury i wysokiej, i masowej? Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby zważyć, iż już założyciel ruchu syjonistycznego czerpał obficie z literackich – także polskich – źródeł inspiracji. Tak tę inspirację ujął zwięźle nieoceniony Ryszard Löw: „Żabotyński, który władał wieloma językami i wszystko czytał w oryginale, odbierał literaturę poprzez swe przekonania ideologiczne. Słobieżność narodowa literatury była dla niego oczywista. (...) Żabotyński przedkładał Mickiewicza nad Puszkina, a literaturę polską nad rosyjską. Literatura rosyjska bowiem »nie wytworzyła – jak pisał – ani jednej przekonującej postaci Żyda, takiej jak np. Natan Mędrzec Lessinga, natomiast wniosłe przykłady takich kreacji znaleźć można u naszych polskich sąsiadów, u Elizy Orzeszkowej czy Mickiewicza. Ten ostatni w *Panu Tadeuszu*

¹ W skład Komitetu Naukowego wchodzi: prof. Alan Duben [Stambuł], dyr. Jolanta Gadek [Białystok], dr Helena Datner [Warszawa], pan Mark Halpern [Nowy Jork], dr Anna Frajlich [Nowy Jork], prof. Halina Krukowska [Białystok], dr Wiktoria Moczalowa [Moskwa], prezes Lucy Lisowska [Białystok], pan Ryszard Löw [Tel-Awiv], dr Barbara Olech [Białystok], prof. Dariusz K. Sikorski [Gdańsk], prof. Anna Janicka [Białystok], prof. Maciej Tramer [Katowice], prof. Jarosław Ławski [Białystok].

powołał do życia głośnego Jankiela wtedy, kiedy Puszkina tak zafalszował postać Żyda Salomona w *Skąpym rycerzu*.« (...) Przy innej okazji dodaje: »Wierszy Mickiewicza nauczyłem się na pamięć«. Skądinąd wiadomo, że Żabotyński znał i często recytował z pamięci setki fragmentów *Pana Tadeusza* w oryginale². Jak wskazuje Löw, prócz ulubionego *Konrada Wallenroda* Żabotyński wynosił najwyższej *Cyrana Rostanda*, *Fritjofową sagę* szwedzkiego pisarza Esaiasa Tegnéra³, *Kruka* Poego i dzieła Sienkiewicza...

W takim kontekście literacki obraz syjonizmu, który zdominował nasz tom, wydaje się konsekwentną kontynuacją związków idei syjonistycznej i sztuki pisarskiej. Ów związek idei i sztuki jest przecież znamieny i dla Żydów, i dla Polaków przynajmniej od XIX wieku.

Zapraszamy Państwa do lektury tomu o początkach i metamorfozach idei syjonistycznych na ziemiach między Wilnem a Odessą, Warszawą i Kijowem...

² R. Löw, *Mickiewicz w kręgu hebrajskim*, w: tegoż, *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie*, red. i opr. M. Siedlecki, J. Ławski, posłowie B. Olech, Białystok 2014, s. 17; badacz cytuje następujące wydanie pism Żabotyńskiego: Z. Żabotyński, *Ha-letifa ha-rusit* (Rosyjskie muśnięcie), w: „Ketavim niwcharim”, Tel-Aviv 1936, t. 1, s. 191 (jest to tekst z 1909 roku).

³ Por. *Izajego Tegnera Fritjofowa saga*, Poznań: L. Merzbach, 1856.

I

WOKÓŁ IDEI SYJONIZMU



Dariusz K. Sikorski
Uniwersytet Gdański

BOHATEROWIE – LEGIONIŚCI – ŻYDZI. WOKÓŁ PISM I POSTACI ŻABOTYŃSKIEGO¹

W mojej pracy chciałby pokazać, że syjonizm to nie tylko odpowiedź na pogromy Żydów w Rosji, nie tylko kontynuacja wiary przechowywanej we wspólnocie, zawartej w słowach: „w przyszłym roku w Jerozolimie”, ale to zmiana sposobu myślenia, popartego (a także kreowanego) przez masowe media. Dlatego ciekawe jest badanie kluczowych idiomów myśli syjonistycznej w przekazie medialnym (prasie, broszurach, powieściach w odcinkach itd.), porównywanie ich i odkrywanie figur stanowiących trzon nowoczesnej, żydowskiej tradycji wynalezionej². To figury wyobraźni, które są podawane i powielane w dyskursie społecznym, dają narzędzia do samookreślenia odbiorców mediów, do tworzenia żydowskiej tożsamości w polu prasowego oddziaływania.

Poniższych analiz nie należy traktować jako studiów na temat myśli Żabotyńskiego³, ale z własnego doświadczenia wiem, chociażby przez spotkania i wywiady z profesorem Shalomem Lindenbaumem⁴, jak Żabotyński trwał w pamięci żydowskiej jeszcze kilka lat temu, w XXI wieku. Myślę także, że można szukać wpływu kultury polskiej na retorykę przywódcy rewizjonizmu. Niezwykle ciekawe jest także uchwycenie roli Żabotyńskiego, jako „znaczącego innego”⁵ w gazetach syjonistycznych (rewizjonistycz-

¹ Tekst ten dedykuję pamięci „ucznia” Żabotyńskiego, profesora Shaloma Lindenbauta.

² Zob. szerzej na temat „tradycji wynalezionej”: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przekł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008.

³ Bogate materiały na temat życia i twórczości Włodzimierza Zeewa Żabotyńskiego można znaleźć na stronach *Jabotinsky Institute in Israel*: <http://en.jabotinsky.org/>.

⁴ Materiały z wywiadów, listy o Żabotyńskim w posiadaniu autora.

⁵ Pojęcie „znaczącego innego” rozumiem tutaj jako figurę medialną (odnoszącą się do konkretnej osoby), która pozwala autorom tekstów (i być może ich odbiorców) kreować swoją tożsamość, bowiem by siebie określić, potrzebujemy jakiś wzorów – zob. Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, w: *Tożsamość w czasach zmiany*.

nych) z getta warszawskiego, a więc w świecie, w którym nie tylko odbierano prawa Żydom do tożsamości kulturowej, religijnej czy narodowej, ale także ludzkiej – odbierano im prawo istnienia. Warto zwrócić uwagę, że każdy znak sprzeciwu pozostawiony na murach getta, w świecie zamknięcia i terroru, wskazywał, że język może być bronią. W oczywisty sposób taką bronią w codzienności życia w getcie były różnego rodzaju druki ulotne, a odniesienie do idei syjonizmu i do ważnych postaci z tego ruchu mogły rozpalać iskrę wolności, dawać nadzieję⁶.

Jak dowiadujemy się na stronach Instytutu Żabotyńskiego, twórca rewizjonizmu cenił bardzo sobie pracę jako dziennikarza, miał mówić, że to dziennikarze rządzą na świecie⁷. Dla niego przekaz stawał się swoistym „wydarzeniem pisma”, wydarzeniem komunikacyjnym, w którym można mówić o kształtowaniu wyobraźni odbiorcy⁸. I. Bernstein w swoim krótkim studium z 1935 roku widzi dziennikarstwo Żabotyńskiego jako rodzaj umiłowania demokracji i porównuje go z jednej strony do Theodora Herzla, twórcy politycznego syjonizmu, z drugiej, do I. L. Pereca, genialnego pisarza, jak twierdzi⁹. To porównanie podkreśla znaczenie działalności dziennikarskiej Żabotyńskiego, jego odpowiedzialność za ideały demokratyczne w ruchu rewizjonistycznym. Jako publicysta, według Bernsteina, ma on posługiwać się siłą argumentów, a nie mniemań, jego myśl oparta miała być na rozumowaniu logicznym, na matematycznej precyzji¹⁰. W tym promującym Żabotyńskiego tekście autor wskazuje, że w działaniach społecznych wzorem dla przywódcy Betaru jest ustawodawstwo socjalne Mojżesza, a na przykład w powieści Żabotyńskiego *Samson* wezwania biblijnego bohatera do odwagi i rycerskości mają pokrywać się z poglądami autora. Bernstein

Rozmowy w Castel Gandolfo, przygotował i wstępem opatrzył K. Michalski, Kraków 1995, s. 10, 11, nn.

⁶ B. Fraenkel, *Pojęcie wydarzenia piśmiennego*, przeł. N. Dołowy, w: *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, redakcja Ph. Artières, P. Rodak, Warszawa 2010, s. 64-79. Autorka w swoim artykule odnosi się na przykład do znaczenia znaku Polski Walczącej w przestrzeni miejskiej, czytamy: „Kreślenie z narażeniem życia znaku na ulicy jest prawomocnym aktem pisma należącym do repertuaru działań kontestacyjnych i może w związku z tym pretendować do znaku wydarzenia” – tamże, s. 73. Przywoływanie bohatera jako przewodnika wolności, wzoru w dążeniu do duchowej tożsamości również może pretendować do takich działań.

⁷ <http://en.jabotinsky.org/zeev-jabotinsky/articles/> [data dostępu 15.01.2019].

⁸ Na temat „wydarzenia pisma” zob. B. Fraenkel, *Pojęcie wydarzenia piśmiennego*, dz. cyt., s. 64-79.

⁹ Zob. I. Bernstein, *Włodzimierz Żabotyński jako pisarz i myśliciel. Studium psychologiczno-literackie*, Warszawa 1935, s. 5-7. W tekście Béatrice Fraenkel jednym z ważnych przykładów wydarzenia pisma był sławny tekst publikowany w piśmie „L’Aurore” Emila Zoli *Oskarżam*, a przecież to moment, w którym Herzl zrozumiał, że tylko wolne państwo dla Żydów jest drogą walki przeciw antysemityzmowi.

¹⁰ I. Bernstein, *Włodzimierz Żabotyński jako pisarz*, dz. cyt., s. 7.

posługuje się zasadą przenoszenia wzoru, przenosi siłę aksjologiczną wzorców biblijnych na twórcę Nowej Organizacji Syjonistycznej¹¹.

Posługując się typologią Maxa Schelera, zwróćmy uwagę na pewne rozróżnienie, które wydaje się konieczne w rozumieniu analizowanych bohaterów. Niemiecki fenomenolog rozdziela pojęcia wzoru od przywództwa, bowiem wzór (osoba będąca wzorem) nie musi wiedzieć, że nim jest, przywódca natomiast musi wiedzieć, że jest przywódcą, co nie oznacza, by nie uzasadniał swojego przewodzenia poprzez wprowadzenie nobilitujących wzorów¹². Wzorem nie musi być postać realna, mogą to być postaci z marzeń narodu, które Scheler nazywa mitami i podaniami, jak na przykład idea herosa u Greków. W danej epoce można odsłaniać hierarchię wzorów, badać ich oddziaływanie¹³. Wzór charakteru etycznego, przywódcy nie musi być opisywany w języku moralnym, ale oczywiście może. Jednocześnie, co podkreśla, „przywódca może być też wzorem, zwłaszcza gdy chodzi o przywódcę religijnego [czy] moralnego, a także o przywódcę politycznego [czy] pedagogicznego. (...) jest w nim tylko wtedy, gdy występuje więź charyzmatyczno-emocjonalna”¹⁴. Jego typologia wzorów oparta jest na kategoriach aksjologicznych i poniekąd staje się ich odpowiednikiem. Jak wiadomo, dla Schelera wartości są obiektywnie istniejące i hierarchiczne. Na przykład świętość istnieje obiektywnie, a wartości religijne stoją wyżej w hierarchii niż wartości duchowe czy utylitarne. Łatwo więc zrozumieć jego podział wzorów opartych na idei „świętego, geniusza (mędrca), bohatera, ducha przywódczego cywilizacji oraz artysty”¹⁵ (odpowiednio są wywiedzione z apriorycznych idei aksjologicznych, danych „wraz z istotą ludzkiego ducha i z istotą naczelną kategorii aksjologicznych, które są jego odpowiednikiem: świętego, wartości duchowych, szlachetnego, użytecznego, przyjemnego”¹⁶).

Powyższe koncepcje pozwalają uchwycić obrazowy charakter wzorów, ale także przybliżyć ich hierarchie obowiązującą w tekstach syjonistycznych. Przywoływanie wzorów (antywzorów) w danej sytuacji historycznej i ideowej umożliwia zrozumienie hierarchizacji wyznawanych wartości. Nie negując znaczenia abstrakcyjnych reguł moralnych, Scheler wyraźnie podkreśla formacyjny charakter naocznych wzorów. Za teoriami fenomenologa można przyjąć, że świat wyobraźni czytelników gazet syjonistycznych po-

¹¹ Tamże, s. 15, 16. Zob. też: W. Żabotyński, *Nowa Organizacja Syjonistyczna*, Kraków [1936], b.d.w.

¹² M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, przedmowa A. Węgrzycki, Kraków 2004, s. 203.

¹³ Tamże, s. 205.

¹⁴ Tamże, s. 208.

¹⁵ Tamże, s. 207.

¹⁶ Tamże.

winien być związany z figurami medialnymi wzorów i przywódcach, czyli „znaczących innych”.

Żabotyński w getcie

Nie ma tu miejsca na szerokie rozwinięcie sposobów promowania idei syjonistycznej i jej znaczenia w czasach Shoah. Przypomnę tylko, że po śmierci Włodzimierza Żabotyńskiego w pismach rewizjonistycznych w getcie warszawskim, a więc miejscu radykalnie niwelującym więzi wspólnotowe, pisano o odejściu wielkiego przywódcy narodu – przewodnika Żydów. Cały numer „HaMedina” poświęcony jest Żabotyńskiemu, piszą w nim między innymi, że „Do świata prawdy odszedł ten, który całe życie walczył z kłamstwem (...) On nas wychował, przywódca Betaru, byśmy byli silni jak żelazo, mocni jak stal”¹⁷. W artykule poprzedzającym *Rozkaz żałoby*, w nagłówku i w jego końcowym podpisie, znajduje się zawołanie Tel-Chaj; w tej miejscowości w walce z oddziałami arabskimi zginął w 1920 roku Josef Trumpledor, jeden z głównych wzorów – bohaterów promowanych w syjonizmie Żabotyńskiego¹⁸. Tel-Chaj jako znak zawołania można rozumieć jako: chwała bohaterom, albo chwała legionom¹⁹. Komenda Betaru zarządza także dla swoich członków roczną żałobę, w której zabrania się uczestniczyć w różnego rodzaju radosnych wydarzeniach. Bez względu na prawdziwość daty wydania pisma (marzec 1941)²⁰, to wezwanie do unikania rozrywki w getcie podkreśla wagę bohatera, jego źródłowego znaczenia dla życia wspólnoty.

W tekście *Nie żyje przywódca Betaru*, podpisanym „Komenda”, uchwycona zostaje relacja między wzorem (utożsamianym z przywódcą) a organizacją, ludźmi, którzy muszą być gotowi na śmierć: „Wszystko, co mamy, co musimy mieć, co będziemy mieć – on stworzył. Jemu trzeba podziękować: [za] państwo żydowskie, cały Kraj Izraela, żydowską siłę zbrojną w stosunkach zewnętrznych, radosną, solidarną współpracę żydowską w stosunkach

¹⁷ *Nie żyje przywódca Betaru*, „Ha-Medina”, Wydawnictwo organizacji młodzieżowej Betar, [1941 – w sprawie daty wydania zob. dalej], w: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy. Prasa getta warszawskiego: ugrupowania prawicowe*, opracował M. Urynowicz, t. 20, Warszawa 2015, s. 11. W przywołanych tekstach podaje się zmienną pisownię Betar – Bejtari.

¹⁸ Bernstein wybierając myśli Żabotyńskiego, jeden fragment tytułuje: *Legenda o Trumpledorze*, czytamy między innymi: „Legenda Trumpledora, powstała w masach ludowych, jest legendą o życiu żydowskim [tak w oryginale – D. K. S.] (...) Trumpledor jako żołnierz żydowski, Tel-Chaj, jako żydowska twierdza, to nie są pomyłki, lecz przykład i nauka dla naszego młodego pokolenia”, tamże, s. 19. Trumpledor staje się więc wzorem bohatera, który będzie legendą. Żabotyński podkreśla wyjątkowość postaci, ponieważ pamięć o nim otoczona została właśnie legendą, jego siły witalne, można dodać, „przenieszone” są na tych, którzy legendę o bohaterze opowiadają i ją przyjmują.

¹⁹ *Rozkaz żałobny*, tamże, s. 10, 11. Na temat symboliki legionowej w dalszej części pracy.

²⁰ Zob. na temat sporu między datowaniem czasopisma a rzeczywistym wydaniem: tamże, s. XV.

wewnętrznych, [za] język, męstwo w walce i honor w drodze na szubienicę, [za] miłość do siły, do władzy, [do] panowania u siebie, nad sobą i dla siebie”²¹.

W zamieszczonym w gazecie wierszu *Epitafium*, podpisanym przez Menachema²², przywódca staje się wzorem, bohaterem na miarę narodu: „Ty się nam jak słońce objawiłeś (...) Twój blask jasno oświeci naszą drogę”²³, jest też obietnica, że duch bohatera będzie żył wiecznie.

²¹ *Nie żyje przywódca Betaru*, tamże, s. 12.

²² W przypisie autor opracowania czasopisma podaje, że prawdopodobnie chodzi o Menachema Begina. Jednocześnie w tym samym przypisie zwraca się uwagę, że być może „Menachem” to imię, które użyte było symbolicznie, w rozumieniu: „ten który pociesza, ten który stanowi pocieszenie”. Zakładając, że Begin został aresztowany przez NKWD we wrześniu 1940, to istnieje możliwość, że po śmierci Żabotyńskiego – 4 sierpień 1940 – napisał on wiersz, a potem został on dostarczony do getta warszawskiego i po roku przedrukowany. Wiadomo, że o śmierci Żabotyńskiego Begin dowiedział się w Wilnie i przesłał wiadomość do Warszawy. Warto tu podjąć dywagacje na temat wydania „Ha-Mediny”. Zarówno Dariusz Libionka, Laurence Weinbaum, a za nimi Marcin Urynowicz (opracowując „Ha-Medynę”) twierdzą, że oficjalna data wydania 14 sierpnia 1940 roku jest nierealna, a w rzeczywistości pismo ukazało się w marcu 1941 roku. Tak czytamy w *Kronice getta* Ringelbluma (marzec 1941): „Ukazała się drukiem broszura o Żabotyńskim. Jedyna drukowana publikacja (500 egzemplarzy)” – E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego: wrzesień 1939 – styczeń 1943*, wstęp i redakcja A. Eisenbach, przeł. z jidysz A. Rytkowski, Warszawa 1988, s. 258. Nasuwa się pytanie, po co w 1941 roku wezwano do rocznej żałoby z określonymi datami (*Rozkaz żałobny*). W *Rozkazie* jest wezwanie członków Betaru do żałoby od 9 wieczorem w sobotę do niedzieli 18 bieżącego miesiąca. Rzeczywiście 18 sierpnia 1940 roku była niedziela. Na dzień sobotni 17 bieżącego miesiąca zarządzone zebrania poświęcone pamięci zmarłego (pismo datowane 14 sierpnia, a więc z praktycznego punktu widzenia: wydanie, kolportaż, należało rozpocząć żałobę po szabacie; w marcu 1941 roku niedziela nigdy nie wypada 18). *Rozkaz żałobny* podpisany jest 14 sierpnia 1940, a następny artykuł *Nie żyje przywódca Betaru* podpisany jest: Komenda Warszawa 9 aw 5700 (ten dzień odpowiada wtorkowi 13 sierpnia 1940 roku, co jest dniem, w którym miał przyjść telegram z Wilna). Pismo oczywiście mogło być napisane (nawet częściowo) szybko po śmierci Żabotyńskiego, ale z przyczyn technicznych wydane później – gdyby miało być wydawane później, to redakcja, jak się wydaje, powinna usunąć konkretne wezwania do żałoby – zob. *Archiwum Ringelbluma*, t. 20, dz. cyt., s. XV, 10-13. Ringelblum mógł otrzymać wiadomość o wydaniu później. Jeśli przyjąć wersję z 1940 roku, to świadczyłoby o bardzo sprawnym systemie wydawniczym ludzi drukujących „Ha-Medynę”. Oczywiście, nie rozstrzygam daty wydania, jednak napisanie „Ha-Medyna” wydaje się bliższe sierpniowi 1940 roku, chyba że zabieg z datami miał pokazać np. związek z „wielkim umarłym” lub bliżej nieokreślonym celem propagandowym. Zob. D. Libionka, L. Weinbaum, *Bohaterowie, hochsztaplerzy, opisywacze: wokół Żydowskiego Związku Wojskowego*, Warszawa 2011, 285-289; na temat Begin: s. 257-262. Zob. także M. Begin, *Czas białych nocy: opowieść o aresztowaniu i przestępstwach Menachema Begina, z załączeniem protokołów i dokumentów odtajnionych po upadku Związku Radzieckiego*, przekł. H. Szafir, Budapest, Kraków 2010.

²³ Menachem, *Epitafium (na grobie Żabotyńskiego)*, *Archiwum Ringelbluma*, t. 20, dz. cyt., s. 13.

Wartościowania zmarłego przywódcy Betaru²⁴ (Brit Trumpeldor) wydają się nieraz patetyczne, ale mieszczą się w narracji marzeń narodu, potrzeby kreowania wyobraźni poprzez mit bohatera, czytamy: „Żabotyński przeszedł trudną drogę. Rdzeń jego duszy kontynuował tradycję najgłębszych i najdalejszych czasów żydowskich. Potomek bohaterskiego Samsona w wyścigu do silnego fizycznie żydostwa; potomek króla Dawida, który dzierżył w jednej ręce miecz, a w drugiej Psalmę – tak właśnie Żabotyński walczył z pokoleniem, które mu się opierało (...), żył on w małym [duchowo] pokoleniu, na którego barki spadły wielkie zadania”²⁵. Nie wiem, czy można opisywać świat odeskich źródeł życia Żabotyńskiego jako przestrzeń o duchowej próżni, ale doświadczenia urodzonego w 1880 roku przywódcy rewizjonizmu wiązało się z czasem tworzenia się wielowymiarowego ruchu ogólnie nazywanego syjonizmem, ale także z doświadczeniem prześladowań, gdzie Żyd zbyt często łagodnie bywał nazywany „żydkiem” lub bardziej zdecydowanie „parchem”. Połączenie „żydka”, „parcha” z symboliką bohaterską wymagało nowego języka i nowego czynu²⁶. Mit bohatera jest kluczowy w narracjach o sile wspólnoty, odsłania między innymi preferowane wartości witalne ludu²⁷. Jak zauważa Scheler: „Każdy wzór ma moment empiryczny i moment aprioryczny, coś z bytu i coś z powinności, komponent obrazowy i [komponent] wartościowy”²⁸.

Przenoszenie wzoru z Samsona na zmarłego przywódcę czyni z niego biblijnego mocarza, przywódca wartościowany jest witalnie i religijnie (przypomnę, że w tekście Bernsteina tytułowy bohater powieści Żabotyńskiego *Samson* utożsamiany jest z jej autorem²⁹). Samson, król Dawid z *Psalmami* w rękę nie wyczerpuje wszystkich uwzględnionych wzorów, Żabotyński to także prorok, który w imię wartości wzywa do uznania syjonizmu za drogę wyzwolenia Żydów. W artykule *Nie tylko wstrząsnęła* niejako

²⁴ Zob. W. Żabotyński, *Ideologia Bejtaru. Zarys Bejtarowskiego Światopoglądu*, Lwów 1934. Betar – Stowarzyszenie [Młodzieży Żydowskiej] im. Josefa Trumpeldora.

²⁵ Amal, *Przedwcześnie*, Archiwum, t. 20, s. 14-15. W przypisie autor opracowania podaje: „Według relacji P. Laskiera pod tym pseudonimem miał się ukrywać Mojżesz Lejzerowicz”.

²⁶ Nie tyle więc chodzi tu o odpowiedź na prześladowania, ile o widzenie wspólnoty według klucza nadającego jej autentyczną godność – do tego może służyć języku mitu.

²⁷ Moim zdaniem, kreowanie mitu bohatera nie jest tożsame z kultem jednostki, a tak odniesienia widzi autor rzeczowego opracowania 20 tomu *Archiwum Ringelbluma*. Marcin Urynowicz pisał: „Prasę rewizjonistyczną i syjonistyczną opublikowaną w niniejszym tomie można w dużym uproszczeniu określić jako prasę «kultu jednostek»”, s. XXVII.

²⁸ M. Scheler, dz. cyt., s. 207.

²⁹ I. Bernstein, *Włodzimierz Żabotyński*, dz. cyt., s. 15, 16. W swojej broszurze, co zgadza się z poszukiwaniem nowego języka w opisie ludu żydowskiego, pisze on, że: „Z Achad-Haamem łączy Żabotyńskiego dążność stworzenia żydowskiego poglądu na świat, opartego na zdrowych elementach tradycji narodu, ale odmiennym jest po części wybór poczyniony przez każdego z nich w łonie tysiącletniej tradycji naszej” – tamże, s. 17.

dla potwierdzenia wielkości żabotynizmu [termin z tekstu – D. K. S.] autor cytuje twórcę Nowej Organizacji Syjonistycznej: „Uczyńcie syjonizm dostatecznie wielkim. Syjonizm oznacza lekarstwo na chorobę świata. Oznacza ewakuację z getta, by nas uratować! [wyróżnienia w tekście – D. K. S.]”³⁰.

W inny piśmie getta, „Magen Dawid”, zostaje przedrukowany tekst Włodzimierza Zeew Żabotyńskiego *Jorcajt Trumpeldora* o Józefie Trumpeldorze³¹. Można traktować go jako słowo-przesłanie przywódcy, który odszedł, ale też wyzwanie dla czytelnika z getta. Wybór tego artykułu to przywołanie opowieści dla pokrzepienia serc, to przypomnienie wzoru, który stał się legendą. Budowa opowieści o twórcy Legionu Żydowskiego i męczenniku poległym w obronie Żydów w Tel-Chaj w Galilei w 1920 składa się jakby z dwóch osi: świętości-przykładu oraz naśladowania, dwóch wektorów nadających kierunek, by iść za świadkiem wolności. Żabotyński zwraca uwagę, że kadisz to wezwanie, to zadanie; czytamy: „«Uczynisz wielkim i uświęcisz» tłumaczone z tej perspektywy oznacza w języku potocznym: chociaż ty jako człowiek padłeś, to jednak świętość, której służyłeś, pozostaje wielka i święta, a my pozostali, będziemy kontynuowali twą służbę i wojnę o jej zwycięstwo”³². W hierarchii wartości Schelera świętość jest najwyższą wartością, przywódca rewizjonistów pokazuje wielkość sprawy, za którą się ginie – dla niego Trumpeldor jest wzorem, który ucieleśnia świętość.

Autor pyta czytelnika, czy wspominając w modlitwie bohaterów, jest on gotów za nimi iść, bo jeśli nie, to kadisz staje się kłamstwem, a ceremonie religijne komedią. Parafrazując, można by rzec, że nakaz Zachor – pamiętaj³³, oznacza tu naśladowaj, idź za przykładem, czyń.

Żabotyński zarzuca działaczom syjonistycznym posługiwanie się pustym frazesem, unikanie tego, co kluczowe: walki zbrojnej o państwo żydowskie. Przywołajmy dłuższy fragment, charakteryzujący sposób myślenia Żabotyńskiego: „Lecz wyrażenie «bohater z Tel-Chaj» znają oni [Żydzi

³⁰ L. Władimirski, *Nie tylko wstrząsnęła...*, *Archiwum Ringelbluma*, t. 20, dz. cyt., s. 16. Wedle relacji P. Laskiera, jak podaje autor opracowania, to pseudonim Leona Rodala.

³¹ Artykuł *Rocznica Trumpeldora* ukazał się w Hajncie 2.03.1928 – zob. po angielsku: <http://en.jabotinsky.org/media/9750/trumpeldor.pdf>. [data dostępu 25.01. 2019].

Wersja *Jorcjat Trumpeldor*, podpisana Zeew Żabotyński, wydana jest w „Magen Dawid”. Czasopismo syjonistów rewizjonistów (Betar), 02. 1942, w: *Archiwum Ringelbluma*, t. 20, dz. cyt., s. 27-32. Josef Trumpeldor (1880 Piatigorsk – 1920 Tel-Chaj) – przywódca syjonistyczny, organizator legionu żydowskiego. Zginął, broniąc twierdzy Tel Chaj w Galilei, walcząc w samoobronie przeciw Arabom. W ruchu Betar odwoływano się do tradycji bohaterstwa, chociażby do tradycji żydowskiej z czasów powstania Bar Kochby.

³² *Jorcjat Trumpeldora*, w: *Archiwum Ringelbluma*, s. 27.

³³ Zob. Y. H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, przekł. z jęz. ang. M. Wójcik, Warszawa 2014.

z ruchu chalucowego] na pamięć – dla wielu jest to jednak jedyna rzecz, jaką wiedzą o Trumpeldorze. (...) Nic nie rozróżniają i znają tylko trzy słowa: Trumpeldor, Legion, Tel-Chaj. Legenda Trumpeldora w postaci, w jakich pozostała w masach ludowych, jest legendą żołnierza żydowskiego, a nie działacza, i dlatego jego imię jest w masach tak popularne. Nie jest prawdą, że Żyd nie lubi «takich rzeczy». To wymyślili komentatorzy ksiąg świętych. W sercu prostego Żyda z mas [ludowych] żyje niesłychane uduchowanie i podziw, może nawet tęsknota za silną ręką, która ujęłaby się za żydowskimi krzywdami³⁴; i tak podsumowuje: „Nie jest też właściwe wmówić sobie i opinii publicznej, że prawdziwą wartością w postaci Trumpeldora nie jest «bohater», lecz «święty», człowiek, który pięknie zmarł, a «nie człowiek», który pięknie walczył. Nieprawda. Świętych i ofiar mamy dziś i mieliśmy tysiące, [lecz] żaden z nich nie miał tego zaszczytu, by stać się legendą. Wartość postaci Trumpeldora polega na tym, że bronił osady żydowskiej z bronią w ręku i zabił pewną liczbę morderców, zanim oni zabili jego³⁵».

Waga tej legendy dla autora wyznacza się więc nie tyle w symbolu-pomniku, lecz, powtórzmy jeszcze raz, w zadaniu-przykładzie. Przywódca Betaru wzywa do rozpoznawania znaków czasu (według własnej wykładni). Zauważa, że świętem Żydów bohaterów jest Chanuka nie dlatego, że wystarczyło oliwy, ale dlatego, że było męstwo braci Hasmonejczyków. Trumpeldor był przywódcą, ale teraz staje się wzorem Żydów, wzorem dla tych, którzy powinni posługiwać się bronią. Rzucone tu figury wyobrazeniowe kształtujące wspólnotę, pojawiają się zarówno w wielonakładowym „Hajncie”, jak i później w zamkniętej przestrzeni getta. W getcie dodatkowo nabierają wydźwięku wątki gloryfikujące odwagę, bohaterski czyn.

Wokół pism Żabotyńskiego

Wśród wielu tekstów Żabotyńskiego promujący idee syjonistyczne warto zwrócić uwagę na artykuł *Żelazna ściana*, opublikowanym w piśmie „Razviest” (4.11.1923). Żabotyński twierdził w nim, że porozumienie z Arabami nie jest obecnie możliwe, ponieważ w Palestynie z dwóch narodów jeden musi mieć większość, a mają to być Żydzi. Przywołany przez niego biblijny wzór Jozuego, powielany w masowej prasie, miał pokazać, jak zwyciężać mamy. Syjoniści mają inne cele niż Arabowie, Żydzi stopniowo powinni mieć większość, a potem stworzyć żydowski rząd³⁶. Żelazna ściana powinna być oparta na żydowskich żołnierzach. Autor wypiera się jednak nienawiści, wskazuje, że jego stosunek do Arabów jest emocjonalnie uprzejmie obojętny – jest on jednak realistą, a ten realizm potrzebuje uzasadnionych wzorów.

³⁴ *Jorcjat Trumpeldora*, dz. cyt., s. 28.

³⁵ Tamże, s. 29.

³⁶ en.jabotinsky.org/media/9747/the-iron-wall.pdf.

Biblia, według niego, takich odważnych bohaterów związanych z realną rzeczywistością wskazuje – jest nim właśnie wspomniany Jozue. Trudno oprzeć się wrażeniu, że poszukiwanie odpowiednich wzorów jest sposobem myślenia osób promujących syjonizm. Bohater biblijny jawi się, by dalej posłużyć się językiem Schelera, jako polityk – dowódca – kolonizator, a jego „jedność planu duchowego odpowiedzialności ukazują najwyższą formę aktywnego heroizmu”³⁷. Wybór syjonistów, jak czytamy w artykule, powinien być jasny i jednobiegunowy. Albo syjonizm uważamy za sprawiedliwy i moralny, wtedy należy budować większość w Palestynie, brać przykład z dobrych – biblijnych wzorców, albo syjonizm jest niemoralny i niesprawiedliwy – wtedy należy go odrzucić, odrzucając też Biblię.

Wizja syjonisty z Odessy zapewne powinna budzić dyskusję, jego argumentacja jednak poparta autorytetem biblijnego bohatera jest oczywiście skierowana do żydowskiego odbiorcy – określonej grupy docelowej. Cel dziennikarskiej perswazji jest dość jasny: póki Żydzi nie będą stanowili siły, żaden dialog nie jest możliwy, nie wyklucza on jednak porozumienia i pokoju. Z punktu widzenia późniejszych zwolenników rewizjonistów takie postawienie sprawy jest nie tylko uczciwe, ale godne wzorców Sokratesa, który sprzeciwia się sofistom. Bernstein we fragmencie *Walka idei* pisał:

Walka ideowa, którą Żabotyński prowadzi w łonie żydostwa, żywo przypomina swoją myślową formą walkę ideową, którą w greckich Atenach 400 lata przed Chrystusem prowadził Sokrates ze współczesnymi sofistami. Walk Sokratesa z sofistami jest znamioną w dziejach myśli ludzkiej tym, że się toczyła w swej płaszczyźnie myślowej między rozumową prawdą a prawdopodobieństwem³⁸.

W 1911 roku Żabotyński w „Odesskich Novostiach” (17.04.1911)³⁹ w *Czterech synach* przedstawia ciekawą przypowieść na czas Paschy o wyjściu z Egiptu, jak wiadomo określona opowieść paschalna jest nakazem religijnym⁴⁰. Od samego początku artykułu podkreślona jest wartość rytuału, w którym niezwykle ważne miejsce podczas świętowania zajmuje komunikowanie się z dziećmi w czasie Paschy, budowanie wspólnoty poprzez opowieść o wyzwoleniu Izraelitów. Takie obrazowanie jest niezwykle ważne w syjonizmie, szczególnie w kontekście antysemityzmu i postawy Żydów

³⁷ Por. M. Scheler, dz. cyt., s. 275. Cytaty z gazet w moim tłumaczeniu przedstawiam za <http://en.jabotinsky.org/> [data dostępu 15.01.2019] – dalej taka sama data dostępu.

³⁸ I. Bernstein, *Włodzimierz Żabotyński jako pisarz i myśliciel. Studium psychologiczno-literackie*, Warszawa 1925, s. 4.

³⁹ <http://en.jabotinsky.org/media/9746/the-four-sons.pdf>; zob. Вл. Жаботинский, *Четыре сына*, w: *Фельетоны*, С.-Петербург 1913, s. 275-286.

⁴⁰ Zob. *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.

wobec prześladowców. Wśród przedstawionych różnych postaci biblijnych (Józef wydany przez braci, patriarcha Jakub walczy z samym Bogiem – nacisk położony jest na walkę) przywołam tutaj wzór Mojżesza, zinterpretowany przez autora – ten wzór ma być elementem opowieści paschalnej o wyjściu z domu niewoli. Młody Mojżesz stanął po stronie Żydów – pobił i zabił Egipcjanina – czyli prześladowcę, a inny Żyd, który to widział, był oburzony i wyrzucił przewodnikowi Izraela: „Kto uczynił cię przywódcą i sędzią między nami”⁴¹.

Ponieważ nie istniała opinia publiczna, pisze dalej Żabotyński, jakiś donosiciel poszedł bezpośrednio do pałacu. Dzisiaj, jak to parabolicznie zauważa autor powiastki, działa kolektywny faraon opinii publicznej w Europie i donosi na obrońcę Żydów – Mojżesza⁴². Biorąc pod uwagę męstwo Mojżesza, autor zachęca, by zgodnie z rytuałem powiedzieć także synowi o tym, o co nie pyta – dla syjonisty nadszedł bowiem czas odwagi. Z punktu widzenia późniejszych zwolenników Żabotyńskiego wzór dla Żyda jest jeden – ten, który ma wolę walki, wychodzi z dumą ze świata niewolnicstwa.

Motyw walki istnieje w pismach rewizjonisty jeszcze przed wizją legionu żydowskiego, w 1910 także w „Odesskich Novostiach” w artykule *Homo homini lupus* zaznacza, że zawsze trzeba być przygotowanym do walki, a kij powinien być ukryty w rękawie – w świecie wilków trzeba mieć kły⁴³. Wizja Żyda z kłami dla wielu odbiorców była nie do pomyślenia, zarówno w Rosji, na terenach Królestwa Polskiego czy w Europie Zachodniej⁴⁴.

Spójrzmy teraz na związki wyobraźni Żabotyńskiego z kulturą polską. Ryszard Löw przedstawiając odbiór krytyki hebrajskiej powieści Sienkiewicza *Ogniem i mieczem*, opublikowanej w wydawnictwie Szybla, zauważa, że „Dwie spośród trzech pierwszych recenzji napisali krytycy o wyraźnej postawie ideologicznej, jednoznacznej orientacji politycznej i wyraźnie ukształtowanych postulatach wysuwanych pod adresem literatury; krytycy o dużym prestiżu społecznym i wpływie na hebrajską opinię literacką – Żabotyński i Brener”⁴⁵. Recenzja Żabotyńskiego była pretekstem do analizy typu literatury, który reprezentował Sienkiewicz: „Albowiem Sienkiewicz, jako jeden z najwybitniejszych twórców «literackiego oblicza polskiego

⁴¹ Вл. Жаботинский, *Четыре сына*, dz. cyt., s. 281.

⁴² Tamże, s. 281.

⁴³ Artykuł Żabotyńskiego pojawił się pierwotnie w: „Odesskie Novosti” 18 lipca, 1910, strona 3. Zob. także en.jabotinsky.org/media/9742/homo-homini-lupus.pdf., także tegoż, *Homo homini lupus*, w tegoż Вл. Жаботинский, *Фельетоны*, С.-Петербург 1913, s. 101-114.

⁴⁴ Zob. Żabotyński o głosowaniu Polaków w Dumie przeciwko prawom dla Żydów: *Поляки и Евреи*, w: tegoż, *Фельетоны*, dz. cyt., s. 139-151.

⁴⁵ R. Löw, „Trylogia” w *oczach krytyki hebrajskiej*, „Pamiętnik Literacki” 2000, nr 4, s. 181.

nacjonalizmu», był szczególnie bliski Żabotyńskiemu, zupełnie świadomie przyjmującemu na siebie podobną rolę w życiu literackim Żydów”. Dla niego książki mają wzmacniać ducha narodowego, młodzież uwrażliwiona na przygody powinna otrzymywać ciekawe literackie wzory, umieć: „wdrapywać się na drzewo, pływać w zimnej wodzie, posługiwać się pięścią i karabinem”⁴⁶.

Żabotyński a medium literatury

Analizując inspiracje literaturą i kulturą polską w działalności Żabotyńskiego, warto pokazać, jak symbolika bohatersko-legionowa wpływa na światy wyobrażone inspiratora rewizjonizmu, ale także artyści, dla którego legion i syjonizm tworzą jedną całość, dowodzi to bowiem płodności tej symboliki na polu medialnym i artystycznym. Nie będę się tutaj zatrzymywał się dłużej na paralelach Włodzimierz Żabotyński – Roman Brandstaetter, pisałem o tym szerzej w mojej książce *Spór o kulturę polsko-żydowską*, zwracam tutaj tylko uwagę na wagę powiązań obrazowania „syjonistycznego” poety z myślą przywódcy rewizjonistów⁴⁷. Na narodowy, radykalnie syjonistyczny charakter wypowiedzi Brandstaettera właśnie w powiązaniu z Żabotyńskim zwracał uwagę Leo Belmont. Na łamach „Wolnomyśliciela Polskiego” w 1934 roku opublikował artykuł o dość obraźliwym tytule *Obrzydliwy typ hitleryzmu w sosie żydowskim, czyli rasista Roman Brandstaetter*. Belmont przypisywał Brandstaetterowi rolę Żabotyńskiego w poezji, ale jednocześnie stwierdzał, że jest to: „typowy okaz dzisiejszego hitleryzmu na biegunie przeciwnym – rasizmu żydowskiego”⁴⁸.

Samo porównywanie Żabotyńskiego do rasisty czy faszysty było próbą wytworzenia obrazu ruchu, który bynajmniej sobie takich celów nie stawiał (Belmont nie wychodzi tutaj poza lewicowe stereotypy w opisie rewizjoni-

⁴⁶ Tamże, s. 182.

⁴⁷ Zob. D. K. Sikorski, *Spór o projekt syjonistyczny w kulturze*, w: tegoż, *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, Gdańsk 2011, s. 189-244. Wykorzystuję tu kilka zdań z mojej książki.

⁴⁸ Leo Belmont, *Obrzydliwy typ hitleryzmu w sosie żydowskim, czyli rasista Roman Brandstaetter*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 25, 1 sierpnia, 683; 686. Artykuł nie jest polemiczny, ale zawiera wiele inwektyw, zbliżających wypowiedź Belmonta do języka nacjonalistów. Oto dla autora nie do przyjęcia jest teza poety hebrajskiego Bialika, że Biblia równoznaczna jest z wiedzą. Brandstaetterowi zarzuca łączenie krajobrazów z cedrami z Wisłą, sugeruje, że robi to, by zyskać rozgłos wśród nacjonalistów polskich. Por. także L. Belmont, *Klerykalizm we fraku i z „cymesem” pod narodową kamizelką. (Taka sobie „maleńka” rozprawa z „Opinią”)*, „Wolnomyśliciel Polski” 1934, nr 35, 20 października, 929-955; Włodzimierz Żabotyński, *Nad grobem Teodora Herzla [Pamięci Gerclja – tytuł oryginału]*, *Antologia Poezji Żydowskiej*, przeł. i zebrał S. Hirschhorn, Wydawnictwo B-cia Lewin Epstein i S-ka, Warszawa 1921, s. 263. por. także R. Brandstaetter, *O żołnierzu hebrajskim*, „Opinia” 1933, nr 41, s. 5. Por. M. Łubieński, *Włodzimierz Żabotyński*, „Zeszyty Historyczne” 1935, z. 8, s. 165-167.

zmu Żabotyńskiego). W jednym z oświadczeń na swój temat przywódca rewizjonistów pisząc o Narodowej Organizacji Syjonistycznej dowodzi, że pragnie połączyć wolność sumienia każdej jednostki z odpowiednim szacunkiem do religii żydowskiej, której od kultury narodowej oddzielić się nie da – mamy więc do czynienia z poglądami liberalnymi, a nie faszystowskimi⁴⁹. Dodać można, że w deklaracji o Nowej Organizacji Syjonistycznej jest on za równouprawnieniem kobiet, co było w ostrej opozycji do poglądów ortodoksyjnych Żydów. Kreując zasadę nowości, wskazuje, że trzeba zorganizować nowy fundusz odbudowy Palestyny, ma on nazywać się na wzór bohaterskiej twierdzy „Karen Tel-Chaj”⁵⁰ – będą to pieniądze na legalizację samoobrony i reaktywowanie legionu żydowskiego.

Żabotyński nie odcina się od przeszłości syjonizmu, w poezji (i nie tylko)⁵¹ przedstawia swój głęboki związek z ideą Herzla. Na poziomie symboliki wykorzystuje obrazowanie biblijne, wprowadza też w „obieg” poetyckiej wyobraźni figurę żołnierza pracującego (figura istotna w poezji syjonistycznej), żołnierza hebrajskiego zagospodarującego ziemię palestyńską: „Praca się stanie uczcią głodnej duszy, / Przez wszystkie przejdziem zapory i tamy, / Zębami zgryziem kamienie śród drogi, / Będziemy pełzać, gdy się zmęczą nogi, / Ale do końca śpiew swój dośpiewamy!”⁵². Profesor Shalom Lindenbaum w uwadze skierowanej do mnie napisał, że ten wiersz obudził młodzież żydowską w Rosji, był bardzo rozpowszechniony⁵³.

Dzieje Legionu Żydowskiego Żabotyńskiego nie były czystą próbą opisu faktograficznego, stanowiły raczej prozę autobiograficzną o cechach narracji historycznej. Autor powoływał się na różne wydarzenia, których także nie był świadkiem i łączył całość w opowieść o legionie: „Nie piszę historii – piszę osobiste wspomnienia. Nie byłem w Gallipoli i dlatego nie mogę przedstawić dziejów legionu Trumpeldora. Niechaj mi będzie wolno jednak zauważyć: Trumpeldor miał rację, nie ja”⁵⁴. Ta swoista hermeneutyka świadectwa w *Dziejach legionu żydowskiego* pisana jest jakby w zastępstwie

⁴⁹ Zob. W. Żabotyński, *Nowa Organizacja Syjonistyczna*, Wydawca: Unia Sjonistów Rewizjonistów dla Zachodniej Małopolski i Śląska, s. 14.

⁵⁰ Tamże, s. 11.

⁵¹ Żabotyński nazywa Herzla Nieśmiertelnym, i przypomina jego zdanie – „Jeśli chcesz, to nie będzie bajka” – tamże, s. 15. Cytat z motto książki Th. Herzl, *Altneuland. Roman*, Berlin – Wien, 9. Aufl., 1919.

⁵² W. Żabotyński, *Nad grobem Teodora Herzla* [Pamjati Gerclja – tytuł oryginału], *Antologia Poezji Żydowskiej*, przeł. i zebrał S. Hirschorn, Wydawnictwo B-cia Lewin Epstein i S-ka, Warszawa 1921, s. 263.

⁵³ Zob. M. Łubieński, *Włodzimierz Żabotyński*, „Zeszyty Historyczne” 1935, z. 8, s. 165-167. Michał Łubieński twierdzi, że Żabotyński, gdyby nie został politykiem, mógłby stać na równi Czechowem czy Gorkim.

⁵⁴ W. Żabotyński, *Dzieje Legionu Żydowskiego*, autoryzowany przekład Dra A. Rosenmana, Wydawnictwo „Trybuna Narodowa”, Kraków 1935, s. 23, 24.

tego, który tworzy dzieje – żydowskiego bohatera. Zdziwiająca jest, że pewne schematy myślowe żydowskich twórców legionu z lat 1915–1917 porównywalne są do myślenia Mickiewicza na temat jego „legionu żydowskiego” z 1855 roku.

Wymieniony już Ryszard Löw w artykule *Mickiewicz w kręgu hebrajskim* przypomniał silne związki Żabotyńskiego z Mickiewiczem. Widział on w swoim nacjonalizmie miejsce dla obrazów z twórczości Mickiewicza, bo według niego, polski wieszcz stworzył przekonujące postaci Żydów: „W związku z kampanią mickiewiczowską Boya-Żeleńskiego Żabotyński ogłosił w rosyjskim »Rasswietie« (1932, nr 37) artykuł pt. *Legion żydowski Mickiewicza*. Przypisywał w nim Mickiewiczowi od dawna wyznawane ideały syjonistyczne, tworząc zaś konstantynopoliński legion dążył Mickiewicz – jak sądzi ideolog syjonizmu – do osiągnięcia celu podwójnego: wskrzeszenia Polski i jednoczesnego erygowania państwa żydowskiego na ziemi Izraela”. Laurence Weinbaum przypomina o wielkim szacunku Żabotyńskiego do literatury polskiej, z wyróżnieniem dla Mickiewicza, a ulubionym jego dziełem miał być *Konrad Wallenrod*.

Mickiewicz, Piłsudski to dla Żabotyńskiego ważne wzory kultury i polityki. Idea „legionizmu”⁵⁵ (wzór Trumpeldora), budowanie państwa żydowskiego w oparciu o bohaterów-legionistów to klucze retoryki rewizjonisty. Przywódca Betaru pisze w *Dziejach Legionu Żydowskiego*: „Jesteśmy chwała Bogu Europejczykami; nie mamy nic wspólnego ze Wschodem. Dwa tysiące lat pomagamy budować kulturę europejską”⁵⁶.

Nie wiem, czy bycie Europejczykiem było dumą autorów tekstów w getcie warszawskim po śmierci Żabotyńskiego, zachowywali jednak jego wiarę w człowieka, w potrzebę walki o wolność, przywoływali hierarchię wartości głoszoną przez swojego przywódcę i wzoru.

Zakończmy trudnym tekstem – ostrzeżeniem z 1938 roku, z przemówienia w Warszawie na temat 9 Aw (Tisza be-Aw: rocznica zburzenia Świątyni), przesłanie zaistniało w medialnym eterze, ale nie osiadło na słuchaczach:

Od trzech lat zwracam się do Was, Żydów z Polski, Korony Światowej Żydostwa. Ciągle ostrzegam was, że katastrofa się zbliża. Moje włosy stały się białe, a przez te wszystkie lata zestarzałem się, ponieważ moje serce krwawi dla was, drodzy bracia i siostry, bo nie widzicie, że wulkan ma wybuchnąć i pluć ogniem zniszczenia. (...) nie pozostało ci wiele czasu na uratowanie życia.

⁵⁵ Zob. W. Żabotyński, *Kwestia legionu; „Legionizm” i kolonizacja; Koszty „legionu”; „Legionizm”, a syjonistyczna opinia publiczna*, w: tegoż, *Rewizjonizm. (Jego cele i drogi)*, Warszawa, s. 14-16. Zob. W. Żabotyński, *„Schutzjudentu” i legionizm*, w: tegoż, *Państwo Żydowskie*, s. 109-111.

⁵⁶ W. Żabotyński, *Dzieje Legionu Żydowskiego*, dz. cyt., s. 11.

Wiem: ty też jesteś zaabsorbowany i zajęty codziennymi sprawami, aby to zobaczyć. Posłuchaj moich słów w ostatniej chwili: Na litość boską! (...)

Ci, którzy uciekną przed tą katastrofą, będą mieli przywilej żyć, zobaczyć ten świąteczny moment wielkiej żydowskiej radości – odrodzenia i państwo żydowskie⁵⁷.

Bibliografia

- Bernstein I., *Włodzimierz Żabotyński jako pisarz i myśliciel. Studium psychologiczno-literackie*, Warszawa 1935.
- Fraenkel B., *Pojęcie wydarzenia piśmiennego*, przeł. N. Dołowy, w: *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, redakcja Ph. Artières, P. Rodak, Warszawa 2010.
- *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.
- Lów R., „Trylogia” w oczach krytyki hebrajskiej, „Pamiętnik Literacki” 2000, nr 4.
- *Nie żyje przywódca Betaru*, „Ha-Medina”, Wydawnictwo organizacji młodzieżowej Betar, [1941], w: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy. Prasa getta warszawskiego: ugrupowania prawicowe*, opracował M. Urynowicz, t. 20, Warszawa 2015.
- Scheler M., *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, przedmowa A. Węgrzycki, Kraków 2004.
- Sikorski D. K., *Spór o projekt syjonistyczny w kulturze*, w: tegoż, *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera*, Gdańsk 2011.
- Yerushalmi Y. H., *Zachor. Żydowska historia i żydowska pamięć*, przekł. z jęz. ang. M. Wójcik, Warszawa 2014.
- Żabotyński W., *Dzieje Legionu Żydowskiego*, przeł. A. Rosenmann, Kraków 1935.
- Żabotyński W., *Ideologia Bejaru. Zarys Bejarowskiego Światopoglądu*, Lwów 1934.

⁵⁷ Zob. „W czasie II wojny światowej do listy tragicznych wydarzeń z dziejów żydowskich dopisana została jeszcze jedna znacząca data. 9 aw 5702 r. według kalendarza żydowskiego, czyli 23 lipca 1942 r. według gregoriańskiej rachuby czasu, wyjechał pierwszy transport z Żydami z warszawskiego getta”, rozpoczyna działalność Treblinka – <https://sztetl.org.pl/pl/aktualnosci/tisza-be-aw-najsmutniejszy-dzien-w-zydowskim-kalendarzu>.

Dariusz K. Sikorski

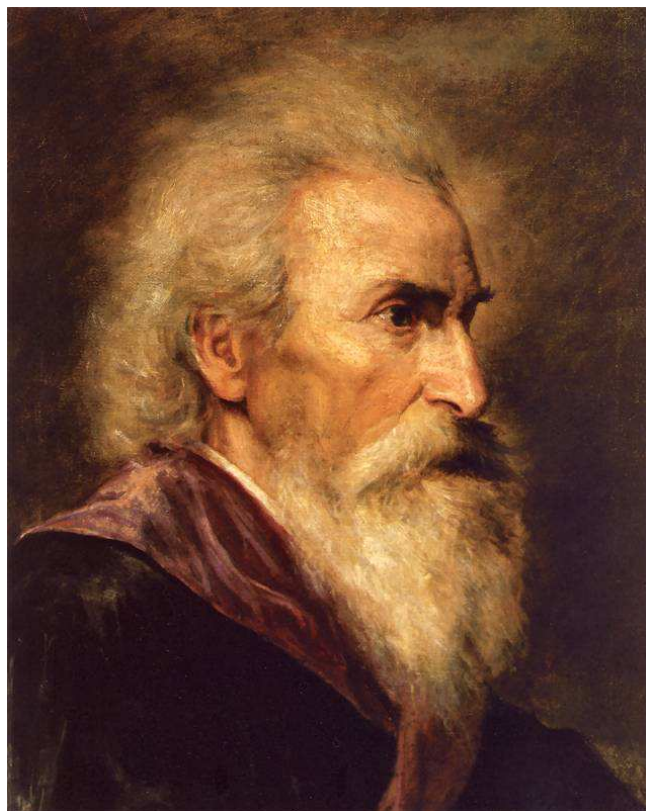
University of Gdańsk

**HEROES – LEGIONARIES – JEWS.
AN ANALYSIS OF JABOTINSKY AND HIS WRITINGS**

Summary

The article endeavors to demonstrate that Zionism was not merely an answer to anti-Jewish pogroms in Russia or a continuation of faith maintained by Jewish community but above all it was a change in the way of thinking supported as well as created by the mass media. It investigates the key concepts of the Zionist thought present in the press and discusses the key figures of newly invented Jewish tradition with reference to Max Scheler's typology that distinguishes between a leader and a role model. The article also elaborates on the functions that the characters of Jabotinsky and Joseph Trumpeldor played in the press of Warsaw ghetto, namely, they embodied an ideal of a new Jew who does not shy from fight. Finally, it analyzes the texts written by Jabotinsky that advocated Zionism and points to his fascinations with Polish literature and culture.

Keywords: Jabotinsky, Zionism, Joseph Trumpeldor, Jewish press, Scheler's typology



Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Portret starca*,
ok. 1874, ŻIH w Warszawie

Anna Jeziorkowska-Polakowska
Pracownia Literatury Polsko-Żydowskiej KUL

SYJONIZM JAKO ŹRÓDŁO ŻYDOWSKICH ORGANIZACJI MŁODZIEŻOWYCH W II RZECZPOSPOLITEJ

Jakub Zineman we wprowadzeniu do *Historii syjonizmu*, pracy powstałej w latach trzydziestych XX wieku, tak objaśnił powstanie ruchu syjonistycznego:

W przeciągu tych dziewiętnastu wieków, ciężkich i krwawych w historii naszej, żył naród żydowski ideałem powrotu do Sjonu. Różne formy przyjmował ideał syjonistyczny w ciągu wieków. Raz były to formy silniejsze, to znów słabsze, raz fantastyczne, innym razem znów realne. Zmieniało się to stosownie do politycznych i społecznych warunków bytowania narodu żydowskiego w Palestynie i diaspory¹.

Autor miał osobistą możliwość przypatrywania się wszystkim ideologicznym zmianom, a co za tym idzie szczególnie predyspozycje do zrozumienia ich specyfiki i charakteru. Zwracał na przykład uwagę na fakt, że „na wypadki reaguje najszybciej i najradykałniej młodzież”², ona też wykazuje „niesłychaną odwagę i ofiarność”³, znaczenie ruchów młodzieżowych było według niego nie do przecenienia. Bardzo szczegółowo opisał rozwój syjonizmu, od jego początków, przez działalność Teodora Herzla i ustalenia kolejnych kongresów syjonistycznych. Wskazał też zmiany, jakie zaszły w ruchu syjonistycznym po śmierci Herzla. Nazywając ten czas epoką poherzłowską przyznał, że „stało się jasne dla obozu syjonistycznego, iż masowa emigracja i kolonizacja palestyńska według ujęcia *Państwa Żydow-*

¹ J. Zineman, *Historia syjonizmu*, I wyd.: Warszawa 1935–1936 (t. 1-5); wyd. powojenne: Warszawa 1946 (rozszerzone), Kopenhaga 1979/1980, s. 14. [pisownia oryginalna].

² Tamże, s. 44.

³ Tamże, s. 45.

skiego⁴ należą chwilowo do rzeczy nierealnych”⁵. Sytuacja w diasporze w przededniu I wojny światowej to nie tylko dynamiczny rozwój literatury syjonistycznej i judaistycznej w językach krajowych, ale także ogromne ożywienie życia społeczno-kulturalnego, „wszędzie dominuje polityczny i duchowy wpływ sjonizmu”⁶.

Natalia Aleksiu pisząc o ruchu syjonistycznym w Polsce także wskazuje na ogromną rolę młodego pokolenia żydowskiej inteligencji. „W obliczu procesów emancypacji, modernizacji i urbanizacji oraz rodzącego się nowego typu antysemityzmu miało ono do wyboru trzy strategie – asymilacji, powrotu do tradycyjnego modelu życia lub też stworzenia nowej wizji społeczności żydowskiej”⁷. Wybór drogi trzeciej, nazwanej przez G. Shimonię reformizmem⁸, oblił do poszukiwania syntezy tradycji i nowoczesności. W pierwszym okresie kształtowania się tego ruchu moralnego wsparcia udzieliła grupa rabinów, wstępując do kół Chibat Cijon (Miłość Syjonu) i opowiadając się za powrotem Żydów do Palestyny. Już na samym początku ideologia syjonistyczna ulegała zróżnicowaniu i podziałom. Do najważniejszych odłamów można zaliczyć syjonizm kulturalny i polityczny. Według pierwszego Palestyna miała być centrum duchowym (nie miejscem osiedlenia), drugi zakładał utworzenie państwa żydowskiego w Palestynie. Oprócz tego zasadniczego, dwutorowego podziału funkcjonowały jeszcze inne nurty syjonizmu, na przykład socjalistyczny, religijny, syntetyczny, rewizjonistyczny.

Powstające syjonistyczne partie i organizacje, także młodzieżowe, stały się instytucjami o bardzo zróżnicowanym charakterze – politycznym, kulturalnym, oświatowym, czy sportowym. Najważniejszą federacją syjonistyczną w okresie międzywojennym była Organizacja Syjonistyczna w Polsce (hebr. Histadrut Hacijonit be-Polania), związana ze Światową Organiza-

⁴ 14.02.1896 r. w Wiedniu został opublikowany artykuł Teodora Herzla *Państwo żydowskie* (niem. *Der Judenstaat*). Autor pisał: „Kwestia żydowska istnieje wszędzie tam, gdzie Żydzi żyją w znacznej ilości. Gdziekolwiek nie istnieje, zostanie przyniesiona wraz z żydowskimi imigrantami. My naturalnie ciągniemy do takich miejsc, gdzie nie jesteśmy prześladowani, a nasz wygląd nie pobudza do prześladowań. Jest to przypadek, i nieuchronnie tak będzie wszędzie, nawet w wysoko cywilizowanych krajach – zobacz na przykład Francję – tak długo, jak kwestia żydowska nie zostanie rozwiązana na szczeblu politycznym. Nieszczęśni Żydzi niosą teraz ziarno antysemityzmu do Anglii; oni sprowadzili je już także do Ameryki (...) Dajcie nam tylko suwerenną władzę nad skrawkiem ziemi wystarczającym dla słuszných potrzeb naszego ludu, a z resztą poradzimy sobie sami”, w: T. Herzl, *Der Judenstaat*, Leipzig, Vienna 1896, zob. więcej: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Jewish_State_%281896_translation%29.

⁵ J. Zineman, dz. cyt., s. 201.

⁶ Tamże, s. 237.

⁷ N. Aleksiu, *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944–1950)*, Warszawa 2002, s. 19.

⁸ Zob. więcej: G. Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover 1995.

cją Syjonistyczną. Niemarksistowska lewicowa Syjonistyczna Partia Pracy „Związek” (hebr. Hitachdut) łączyła w swoim programie hasła narodowe z socjalistycznymi. Partia Poalej Syjon Prawica (jid. Jidisze Socjalistisze Arbeter Partaj Poalej Syjon), także niemarksistowska, była ugrupowaniem socjalistycznym. Jej lewy odłam, Poalej Syjon Lewica (jid. Jidisze Socjalistisze-Demokratysze Arbeter Partaj Poalej Syjon) reprezentowała program bardziej radykalny. Z frakcji stanowiącej część światowej Organizacji Syjonistycznej i Organizacji Syjonistycznej w Polsce wyłoniła się partia religijnych syjonistów Mizrachi (od hebr. terminu *merkaz ruchani* oznaczającego centrum duchowe) lokując się w centrum żydowskiej mapy politycznej. Rewizjoniści, znajdujący się na prawo od obozu ogólnosyjonistycznego, na początku byli frakcją Organizacji Syjonistycznej, a od połowy lat trzydziestych – partią niezależną. Aleksion to zróżnicowanie na scenie politycznej przedstawiła następująco:

Organizacje polityczne różnych odcieni odgrywały ważną rolę w życiu młodzieży żydowskiej, co było charakterystycznym przejawem ogólnego kryzysu, w jakim znalazła się społeczność Żydów polskich w latach międzywojennych i który szczególnie dotknął młode pokolenie. Syjonistyczny ruch młodzieżowy, podobnie jak „dorosłe” partie syjonistyczne, był podzielony pod względem ideologicznym i według tradycji dawnych dzielnic rozbiorowych. Większość członków młodzieżowych organizacji syjonistycznych pochodziła z religijnych rodzin i otrzymała tradycyjne żydowskie wykształcenie, ale do ruchu (szczególnie Haszomer Hacair) przystępowała również młodzież z domów, które uległy już pewnej akulturacji⁹.

Znaczące wpływy miały lewicowe grupy syjonistyczne, szczególnie Pionier (hebr. He-Chaluc), tam bowiem skupiała się i większość lewicowych organizacji syjonistycznych, i młodzież bezpartyjna. Początków żydowskich organizacji pionierskich szukać należy w Rosji około roku 1916. Na konferencji w Moskwie w 1919 roku ustalono, że organizacja He-Chaluc będzie skupiać młodzież żydowską, która deklaruje wyjazd do Palestyny. Podobne zjazdy odbyły się w tym samym czasie w Warszawie, Krakowie i Lwowie. Nadrzednym celem organizacji miała być zmiana struktury zawodowej Żydów, ich produktywizacja oraz przygotowanie młodzieży do alii¹⁰, zarówno pod względem ideowym, jak i zawodowym. Ważne było odrodzenie kultury

⁹ N. Aleksion, dz. cyt., s. 30.

¹⁰ Alija (z hebr. wznoszenie się) – masowe wyjazdy Żydów do Palestyny na pobyt stały, związane z powstaniem w XIX w. syjonizmu; do 1939 miało miejsce 5 alij: 1882–1903, 1904–1914, 1919–1923, 1924–1928 i 1929–1939. Na szerszą skalę rozpoczęły się w poł. lat 20. XX w. i miały charakter ekonomiczny, po II wojnie światowej (1944–56) charakter społeczno-polityczny oraz po 1968 polityczny. Zob. więcej: <http://www.sztetl.org.pl/pl/term/337,alija/>.

hebrajskiej, wzywano zatem do realizacji celów narodowych zgodnie z koncepcją *hagszama* (z hebr. spełnienie, realizacja). Większość członków He-Chalucu sceptycznie odnosiła się do bieżącej polityki żydowskiej w Polsce, najmocniej protestowała Ha-Szomer ha-Cair, a inne organizacje wyrażały zgodę z zastrzeżeniem, żeby ta działalność nie wpłynęła negatywnie na przygotowania do życia w Palestynie. Israel Oppenheim wyjaśnił ten problem w sposób następujący:

Można powiedzieć, że wyjątkowy charakter organizacji Hechaluc w Polsce wynikał z powojennego rozwoju sytuacji w szeregach młodzieży syjonistycznej w Polsce. Wojna i ekscesy [antyżydowskie], które miały po jej zakończeniu, zachwiały [...] podstawami wiary w przyszłość życia narodowego w diasporze [...]. W tym tkwiło jądro antagonizmu między Hechalucem a Organizacją Syjonistyczną z jej partiami politycznymi¹¹.

Kolejne zjazdy He-Chalucu potwierdziły niezależność i ponadpartyjność organizacji, której główny cel stanowiła realizacja tzw. programu palestyńskiego. Podjęto zatem współpracę z innymi ugrupowaniami, a w 1929 roku zdecydowano o wstąpieniu do He-Chalucu członków Gordonii i Ha-Szomer ha-Cair z zachowaniem ich wewnętrznej autonomii. W związku ze wzrostem liczby członków utworzono He-Chaluc Ha-Cair (z hebr. Młody Pionier), przeznaczoną dla młodzieży, która nie ukończyła jeszcze osiemnastu lat. Najbardziej ożywiony okres rozwoju ruchu pionierskiego przypada na lata 1929–1939. He-Chaluc skupiała wówczas dziesiątki tysięcy młodych Żydów, dla których najważniejszym życiowym celem była emigracja do Palestyny. Najlicniejszą grupę reprezentowała młodzież związana z syjonistyczną organizacją Frajhajt (jid., Wolność). Radykalizacja programu społecznego He-Chalucu ułatwiała współpracę z Ha-Szomer ha-Cair i Gordonią, ale jednocześnie hamowała z organizacjami o charakterze ogólnosyjonistycznym i religijnym. Ha-Szomer ha-Cair (hebr., Młody Strażnik) przyłączył się do He-Chalucu w 1928 roku, uzyskując status autonomii¹². Ha-Szomer ha-Cair był jedną z najbardziej wpływowych organizacji syjonistycznych w Polsce, jego ideologia wykrystalizowała się wśród młodzieży syjonistycznej w Galicji jeszcze przed I wojną światową. Dwa lata później do He-Chalucu przystąpiła Gordonia, także na zasadzie autonomii. Z He-Chalucem i He-Chaluc ha-Cair współpracowała Poalej Syjon Lewica – Borochow Jugent (jid., Młodzież Borochowa).

¹¹ I. Oppenheim, *The Struggle of Jewish Youth for Productivization: The Zionist Youth Movement in Poland, East European Monographs*, New York 1989, s. 15, cyt. za: N. Aleksun, dz. cyt., s. 31.

¹² Przyłączenie do He-Chalucu w Palestynie odbyło się w 1925 roku.

Dla religijnej organizacji Tora we-Awoda (hebr., Tora i Praca), która powstała w 1921 roku z grup pionierskich Mizrachi-Ceirej Mizrachi (hebr., Młodzież Mizrachi), He-Chaluc był zbyt lewicowy. Niemniej jednak oni także przygotowywali się do wyjazdu i pracy w Palestynie. Młodzieżowa organizacja syjonistów-rewizjonistów Betar (skrót od Brit Trumpeldor, związek Trumpeldora), która powstała w 1923 roku, także pozostawała poza zasięgiem He-Chaluc. Ruch ogólnosyjonistyczny najpóźniej ze wszystkich ugrupowań zaczął tworzyć organizacje młodzieżowe i własne hachszary¹³. Odrzucał marksizm i teorię walki klas, propagował natomiast współpracę wszystkich warstw społeczeństwa żydowskiego. Zgodny z pionierskimi zasadami był według nich „każdy rodzaj pracy Żydów, którzy osiedlali się w Palestynie, również tych, którzy na rzecz ruchu pracowali w diasporze”¹⁴. Ruch ogólnosyjonistyczny działał w ramach He-Chaluc ha-Klal Cijoni (hebr., Pionier Ogólnosyjonistyczny), do którego należeli Ha-Noar ha-Cijoni (hebr., Młodzież Syjonistyczna) oraz Akiwa.

Konferencja większości organizacji syjonistycznych¹⁵, jaka odbyła się w Warszawie w 1937 roku, zjednoczyła ruch chalucowy w ramach Brit Ha-irgunim ha-Chalucim (hebr., Związek Organizacji Pionierskich). Działalność syjonistów obejmowała różne obszary życia, także kulturę (jak: Towarzystwo Literacko-Muzyczne Hazomir), oświatę (np. system szkół Tarbut z wykładowym językiem hebrajskim), sport (bardzo popularna organizacja: Makabi czy Strzechy Robotnicze), samopomoc studencką (Auxilium Academicum Judaicum) itp. Próby zjednoczenia odłamów i frakcji ruchu syjonistycznego podejmowano przez całe dwudziestolecie międzywojenne, niestety z bardzo słabym skutkiem. Dwutomowa publikacja *Żydzi w Polsce Odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna* (1932) tak scharakteryzowała sytuację w ruchu syjonistycznym:

Tendencje rozwojowe ruchu syjonistycznego w Polsce idą w kierunku wytworzenia w przyszłości dwóch głównych odłamów społeczno-politycznych: prawicowego i lewicowego. Centrum syjonistyczne stale kurczy się liczebnie i traci na znaczeniu politycznym. Jedynie w Małopolsce zaznacza się powolniejszy

¹³ Hachszara (hebr., l.mn. *hachszarot*; jid. *hachszore*, l.mn. *hachszores*) – nazwa ośrodka dla przyszlých osadników, którzy mieli zamiar emigrować do Palestyny. Najczęściej były to gospodarstwa rolne, tworzone przez organizacje młodzieżowe. Większość z nich powstała w latach 20. i 30. XX w., przeważnie w Polsce, na Litwie i w Niemczech. Głównym instrumentem wychowawczym była praca na własnej ziemi. Istniały także ośrodki prowadzące warsztaty i przygotowujące rzemieślników. Poza tym realizowały one programy edukacyjno-kulturalne, przede wszystkim – poznawania języka i nowoczesnej kultury hebrajskiej. Zob. więcej: <http://www.jhi.pl/psj/hachszara>.

¹⁴ N. Aleksium, dz. cyt., s. 35.

¹⁵ W konferencji wzięły udział: Ha-Noar ha-Cijoni, Akiba, Frajhait, Gordonia, Ha-Szomer ha-Cair, Ha-Szomer ha-Dati, He-Chaluc Ha-Klal Cijoni.

i słabszy spadek na rzecz prawicy, lewica syjonistyczna zaś w silnym stopniu zagarnia pod swe wpływy młodzież również na tamtejszym terenie¹⁶.

Syjonizm wpłynął znacząco na życie społeczności żydowskiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego, przede wszystkim ze względu na swoje zróżnicowanie i w konsekwencji szerokie oddziaływanie na odbiorców. Aleksium uznała, że lata 1932–1935 to okres największego rozkwitu ruchu syjonistycznego, a „masowy napływ członków do syjonistycznych organizacji młodzieżowych, w przeważającym stopniu wynikał z faktu, że Palestyna była wówczas jedynym krajem otwartym dla emigracji żydowskiej z Polski”¹⁷.

Znaczenie organizacji młodzieżowych w dwudziestoleciu międzywojennym było nie do przecenienia, odgrywały bowiem najważniejszą rolę w pozyskiwaniu przez syjonistów sprzymierzeńców w ortodoksyjnych sztetlach¹⁸. Większość z nich czerpała z tradycji skautingu, gdyż taka forma działalności zapewniała skuteczną realizację celów stawianych przez ugrupowania syjonistyczne.

*

Najpopularniejszym i najliczniejszym stowarzyszeniem, wymienianym przez wszystkich badaczy na pierwszym miejscu był **Ha-Szomer ha-Cair**. Na ziemiach polskich działał w latach 1913–1949. Jego pierwsze zastępy powstały we Lwowie w 1913 roku, trzy lata później także w byłym zaborze rosyjskim. Po zjeździe połączeniowym, który odbył się w Łodzi pod koniec 1918 roku, Ha-Szomer ha-Cair stał się organizacją o charakterze ogólnopolskim, z władzami w Warszawie i we Lwowie. Od zjazdu w Gdańsku (1924–1925) został włączony w struktury Światowego Związku Skautowego Ha-Szomer ha-Cair. Był największą organizacją w Rzeczypospolitej, w 1928 roku liczył 16,5 tysiąca członków (szomrów), w 1935 już 30 tysięcy (co stanowiło 60% wszystkich szomrów na świecie). W *Leksykonie harcerstwa* czytamy, że inspiracją dla jego powstania był po pierwsze, ruch młodzieży niemieckiej *Wandervögel*¹⁹, po drugie, skauting angielski i po trzecie, rodzimy wolny ruch chalurowy²⁰.

¹⁶ *Żydzi w Polsce Odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna*. t. 2, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftko, Warszawa 1932, s. 274–275.

¹⁷ N. Aleksium, dz. cyt., s. 38–39.

¹⁸ Opinię tę J. Walicki przytacza za: C. Stopnicka-Rosenthal, *Deviation and Social Change in the Jewish Community of a Small Polish Town*, „American Journal of Sociology”, vol. 60, no 2, s. 178.

¹⁹ *Wandervögel* (pol. Wędrowny ptak) powstał w Niemczech pod koniec XIX wieku, tworzyły go grupy pionierów niemieckiego skautingu, którzy propagowali rozwój patriotyczny przez popularyzację krajoznawstwa a także budowę „nowego porządku”. Ruch ten odwoływał się do romantycznego buntu przeciw nowoczesności, mieszczańskiej moral-

Grupę założycielską stanowiło 16 osób, wśród nich najbardziej rozpoznawalną postacią był Janusz Korczak. Ideologia ruchu z jednej strony pozo- stawała pod wpływem prądów filozoficznych epoki, nawołujących do prze- wartościowania stylu życia i sposobu myślenia, z drugiej czerpała z tradycji i kultury żydowskiej (zwłaszcza w zakresie odnowy i odbudowy państwa Izrael). Ha-Szomer ha-Cair od 1927 roku współdziałał z partią socjaldemo- kratyczną Poalej Syjon. Głównym celem organizacji było wychowanie mło- dego pokolenia polskich Żydów na ludzi zdrowych fizycznie i moralnie po- to, aby odrodzić naród, kulturę i państwo Izrael. Statut Ha-Szomer ha-Cair określał, że członkiem organizacji może być nieograniczona liczba pełnolet- nich osób narodowości żydowskiej płci obojga. Szomrowie byli zobowiązani pracować na rzecz realizacji programu syjonistycznego przez następujące działania: wspierać akcje żydowskich funduszy narodowych, pracować nad własnym rozwojem i edukacją: przede wszystkim uczyć się języka hebraj- skiego, wziąć udział w alii i podjąć pracę w rolniczym kolektywie w Pale- stynie.

Od początku działalności ważnym elementem dla Ha-Szomer ha-Cair było wydawanie różnorodnych czasopism i książek, najczęściej w języku hebrajskim. Od 1917 roku ukazywało się w Łodzi pismo „Haszachar”; jako dodatek do pisma „Morja” wydawane było pismo „Haszomer”. W 1917 roku ukazał się w Wiedniu „Poradnik dla kierowników szomrowych” a od 1928 roku „Biuletyn Światowej Organizacji Skautowej Ha-Szomer ha-Cair”. Od- dział warszawski miał także niezależną oficynę wydawniczą, która publiko- wała różne poradniki i broszury edukacyjne. Przed wybuchem II wojny światowej wydawano dwa czasopisma po hebrajsku „Ha-Szomer ha-Cair” dla dowództwa i grupy dorosłych oraz „Ha-Mizeph” dla średniego poziomu wiekowego. W okresie okupacji Ha-Szomer ha-Cair działał konspiracyjnie, przede wszystkim w getcie łódzkim i warszawskim. Członek Komendy Na- czelnej Ha-Szomer ha-Cair Mordechaj Anielewicz był jednocześnie kome- dantem Żydowskiej Organizacji Bojowej w Warszawie. Odrodzenie Ha- Szomer ha-Cair nastąpiło w 1945 roku, organizacja działała krótko, bo tylko do roku 1949, wtedy bowiem została zdelegalizowana.

ności i uznawanym autorytetem. Stał w opozycji do propaństwowego patriotyzmu cesar- skich Niemiec i habsburskich Austro-Węgier. Głosił kult ojczyźnej niemieckiej przyrody, nordyckiego piękna i germańskiej mitologii, negował natomiast partyjne i klasowe po- działy, opowiadał się za stworzeniem „ludowej wspólnoty” Niemców.

²⁰ Halutz – (z hebr. Pionier, He-Halutz lub Ha-Halutz, spolszczone: Chaluc). Był to masowy ruch żydowskiej młodzieży syjonistyczno-socjalistycznej po I wojnie światowej, przygo- towujący do zasiedlenia Palestyny. Jego członkowie prowadzili farmy w miejscach swo- jego zamieszkania, uczyli się tam hodowli, uprawy, gospodarowania na roli itp. Wszystko po to, aby nabyte umiejętności i wiedzę rolniczą wykorzystać już na miejscu, w Palestynie.

Betar, a właściwie Stowarzyszenie [Młodzieży Żydowskiej] im. Trumpeldora w Polsce [„Brit Trumpeldor”; „Bejtar”], zwany również Związkiem Skautowym im. kapitana Josefa Trumpeldora (hebr. *Brit [Josef] Trumpeldor*), był w okresie międzywojennym drugą co do wielkości żydowską organizacją skautową. Patronem Betaru (potocznie nazywanego Bejtarem) był Józef Trumpeldor, aktywista syjonistyczny, narodowy bohater zarówno dla syjonistycznej prawicy, jak i lewicy, działacz na rzecz żydowskiej imigracji do Palestyny²¹. Założycielem pierwszej grupy Betaru w Rydze, w roku 1923, był Włodzimierz Żabotyński, twórca i przywódca Nowej Organizacji Syjonistycznej pisarz, poeta, tłumacz i publicysta²².

²¹ Józef Trumpeldor (1880–1920) – działalność syjonistyczną rozpoczął studiując prawo na uniwersytecie w Petersburgu. W 1912 wyjechał do Palestyny, gdzie pracował w żydowskich osadach południowej Galilei. Po wybuchu I wojny światowej został deportowany do Egiptu, gdzie wspólnie z W. Żabotyńskim starał się doprowadzić do stworzenia Legionu Żydowskiego. W 1917, będąc w Rosji, przekonywał Rząd Tymczasowy o potrzebie utworzenia żydowskich oddziałów w armii rosyjskiej. Został komisarzem do spraw żołnierzy żydowskich. Po wybuchu Rewolucji Październikowej działał na rzecz utworzenia w Rosji organizacji He-Chaluc, został też jej przewodniczącym. Opowiadał się za szkoleniem wojskowym członków ruchu i próbował stworzyć ośrodki przygotowujące ich do emigracji. W 1919 powrócił do Palestyny, gdzie był organizatorem żydowskiej samoobrony w Górnej Galilei. Tam też zginął. Zob. więcej: hasło: Josef Trumpeldor, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Trumpeldor_Josef [dostęp: 28-08-2018].

²² Włodzimierz Żabotyński (1880–1940) – po pogromie w Kiszyniowie (1903) opowiedział się za programem syjonistycznym, został delegatem na VI Światowy Kongres Syjonistyczny. Był członkiem redakcji syjonistycznego, wydawanego w języku rosyjskim, pisma „Razswiet”; wypowiadał się przeciwko asymilacji Żydów, antysemityzmowi oraz programowi Bundu. Był jednym z twórców tzw. programu helsińskiego, kładącego jednakowy nacisk na popieranie osadnictwa żydowskiego w Palestynie, jak i na działalność edukacyjną, prowadzoną wśród Żydów w diasporze (tzw. syjonizm syntetyczny). Wraz z J. Trumpeldorem, zainicjował utworzenie Legionu Żydowskiego, który uczestniczyłby w wyzwaniu Palestyny spod władzy tureckiej. W 1923 wystąpił z Egzekutywy Syjonistycznej i opuścił Światową Organizację Syjonistyczną. Żądał powrotu do idei powołania państwa żydowskiego, proponowanej przez T. Herzla, odtworzenia Legionu Żydowskiego, a także podjęcia aktywnych działań na rzecz dopuszczenia masowej imigracji Żydów. W 1925, na zjeździe w Paryżu, stanął na czele Światowego Związku Syjonistów-Rewizjonistów. W 1935, po wprowadzeniu klauzuli dyscypliny i zakazu niezależnych działań politycznych, uchwalonych przez Ogólną Radę Syjonistyczną, została powołana do życia Nowa Organizacja Syjonistyczna i Żabotyński został jej prezydentem. Uważał, że cały wysiłek ruchu syjonistycznego powinien zostać skierowany na stworzenie państwa żydowskiego oraz masową emigrację Żydów, a nie na bieżącą politykę poszczególnych krajów diaspy. Po wybuchu II wojny światowej żądał stworzenia odrębnych oddziałów żydowskich, walczących z Niemcami u boku państw sprzymierzonych, a także obecności oficjalnej reprezentacji Żydów na przyszłej konferencji pokojowej. Zmarł nagle na serce podczas wyjazdu do USA. Zob. więcej: hasło: Żabotyński Włodzimierz (Zeew; Władimir), [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] [http://www.jhi.pl/psj/Zabotynski_Wlodzimierz_\(Zeew_Wladimir\)](http://www.jhi.pl/psj/Zabotynski_Wlodzimierz_(Zeew_Wladimir)) [dostęp: 30-08-2018].

W 1923 roku w hebrajskim liceum w Rydze wygłosił cykl wykładów, których głównym przesłaniem była konieczność przygotowania młodzieży żydowskiej do walki o państwo żydowskie w Palestynie. Wzorem do naśladowania dla młodych Żydów stał się Józef Trumpeldor, oficer Legionu Żydowskiego, który zginął w 1920 roku w walkach z Arabami jako dowódca samoobrony w kolonii Tel-Chaj na północy obecnego Izraela. „Według mitu założycielskiego rewizjonistów, śmiertelnie ranny Trumpeldor miał wtedy powiedzieć: «To nic, słodko jest umierać za Ojczyznę»”²³.

Celem Betaru było „stworzenie tego typu Żyda, którego naród najbardziej potrzebuje dla skuteczniejszej odbudowy państwa żydowskiego”²⁴. Młodzież uczono żydowskiej kultury i historii ze szczególnym naciskiem na naukę języka hebrajskiego, a także poczucia dumy z bycia Żydem i związanej z tym faktem godności. „Członkowie organizacji mieli wychowywać się w duchu narodowym, kultywować bohaterskie tradycje przodków i przygotowywać się do walki”²⁵. Betarczycy, pisał Piotr Gontarczyk, byli narodowymi radykałami i niechętnie odnosili się do liberalizmu i lewicowych ideologii. Ich jedynym celem działania była bowiem budowa żydowskiego państwa narodowego w Palestynie. Wszystkie inne idee i wartości schodziły na dalszy plan. Członkowie Betaru przysięgali: „poświęcam moje życie odbudowie Państwa Żydowskiego o większości mieszkańców żydowskich po obu brzegach Jordanu, wschodnim i zachodnim. Dla dobra odbudowy naszego Państwa poświęcę interesy moje własne, rodziny i interesy mej klasy”²⁶.

O popularności ugrupowania świadczył fakt, że już w 1936 roku Światowa Komenda „Brith Trumpeldor” liczyła około 52 tysiące członków, z czego 75% stanowili Betarczycy z Polski. Betar działał także w innych państwach europejskich, wszędzie propagował koncepcję uzyskania niepodległego państwa żydowskiego metodą walki zbrojnej. Zdecydowanie zwalczał idee walki klasowej, co doprowadziło do konfrontacji w Polsce z takimi organizacjami, jak Cukunft²⁷, czy Ha-Szomer ha-Cair, natomiast w Palesty-

²³ P. Gontarczyk, „Bejtara” walczy, „Rzeczpospolita” z 13.04.2013 r., [online:] <http://www.rp.pl/artykul/999300--Bejtara---walczy.html#ap-9> [dostęp: 30-08-2018].

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Cukunft (jid., Przyszłość), właśc. Jugent(Jugnt)-Bund „Cukunft” (jid., Związek Młodzieżowy „Przyszłość”); Żydowska Młodzież Robotnicza „Przyszłość” – organizacja młodzieżowa związana z Bundem, działająca w Polsce na szerszą skalę od 1919. Pierwsze grupy młodzieży, określające się jako „Mały Bund” zaczęły powstawać na początku XX w. na Białorusi, we Włocławku i w Lublinie (jako „Pomoc Bundu”). C. ukształtował się ideologicznie i organizacyjnie w 1916. Prowadził szeroką działalność kulturalno-oświatową i kulturalno-wychowawczą w duchu ideologii bundowskiej. Zob. więcej: hasło:

nie z organizacją Histadrut²⁸. Swoje działania wychowawcze opierał na silnej dyscyplinie, przygotowując członków przez intensywne szkolenia wojskowe do udziału w żydowskiej samoobronie i Legionie Żydowskim. W związku z tym dużą uwagę przywiązywano do rozwoju fizycznego i sportu. W 1931 roku w Gdańsku odbył się pierwszy światowy kongres Betaru. Organizacja ta zwłaszcza pod kierownictwem Menachema Begin²⁹ stała się radykalnym, bojowym skrzydłem rewizjonistów. Przed wybuchem II wojny światowej Betar liczył około 100 tysięcy członków w 26 krajach, większość z nich to polscy Żydzi.

W czasie Holokaustu brali udział w konspiracji, walczyli w oddziałach partyzanckich, stanowili trzon Żydowskiego Związku Wojskowego. Po wojnie centrum ruchu przeniosło się do Izraela, a jego organizacje działały w Europie, obu Amerykach, południowej Afryce i w Australii.

Agudat ha-Noar ha-Iwri „Akiba”, czyli Związek Młodzieży Hebrajskiej „Akiba” [hebr., „Akiwa”] to młodzieżowa niesocjalistyczna organizacja syjonistyczna, odwołująca się do metody skautowej, związana z Et Liwnot, umiarkowanym skrzydłem ogólnego syjonizmu. Powstała w 1934 roku, a jej centrala mieściła się w Krakowie. Pełne członkostwo uzyskiwały osoby po ukończeniu 18 lat, młodsze były tzw. „uczestnikami” organizacji. „Akiba” wspierała akcje prowadzone przez Keren Kaj(j)met le-Israel³⁰ i Keren

Cukunft, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Cukunft> [dostęp: 31-08-2018].

²⁸ Histadrut (Powszechna Organizacja Robotników Żydowskich w Ziemi Izraela) – założona w 1921 w Hajfie, zwana także syndykatem związkowym, od 1948 z siedzibą w Tel Awiwie-Jaffie. W 1999 liczyła ok. 1,8 mln członków. Zrzesza wszystkich zatrudnionych w każdej dziedzinie gospodarki, także żony pracowników. Posiada przedsiębiorstwa produkcyjne, ma własne szpitale, domy wypoczynkowe, organizuje opiekę socjalną, prowadzi szeroką działalność kulturalną (m.in. subwencjonuje Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie). Zob. hasło: Histadrut, [online:] <http://www.sztetl.org.pl/pl/term/1830,histadrut/> [dostęp: 31-08-2018].

²⁹ Menachem Wolfowicz Begin (właśc. Mieczysław Biegun), (1913–1992) – izraelski polityk, lider podziemnej organizacji militarnej Irgun, działacz syjonistyczny, żołnierz Armii Andersa, premier Izraela w latach 1977–1983.

Laureat Pokojowej Nagrody Nobla (1978). Zob. więcej: http://www.izrael.badacz.org/historia/biografia_begin.html.

³⁰ Keren Kaj(j)emet le-Israel (hebr., Żydowski Fundusz Narodowy) – fundusz stworzony w 1901 na V Światowym Kongresie Syjonistycznym. Jego celem było nabywanie i zagospodarowanie ziemi w Palestynie. Jako oficjalna instytucja, w okresie międzywojennym, fundusz korzystał w znacznej mierze z poparcia członków partii syjonistycznych i organizacji młodzieżowych. Po wojnie wznowił działalność w 1946. Zajmował się też reprivatyzacją i przeprowadzaniem spraw spadkowych obywateli polskiej narodowości żydowskiej, mieszkających w Izraelu. W 1960 izraelski Kneset uchwalił przepisy regulujące sprawy własności ziemi, doszło do porozumienia między funduszem i rządem. Fundusz Narodowy finansował też liczne przedsięwzięcia edukacyjne w Izraelu i w diasporze. Zob. więcej: hasło: Keren Kaj(j)emet le-Israel, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] [http://www.jhi.pl/psj/Keren_Kaj\(j\)emet_le-Israel](http://www.jhi.pl/psj/Keren_Kaj(j)emet_le-Israel) [dostęp: 31-08-2018].

ha-Jesod³¹. Dotyczyły one przede wszystkim nauki zasad pierwszej pomocy, geografii Palestyny, języka hebrajskiego, historii i literatury żydowskiej. W ramach działalności organizacji zakładano także rolnicze fermy, aby przygotowywać członków do pracy na roli w Palestynie. „Akiba” od września 1933 do maja 1934 roku, a potem od grudnia 1934 do marca 1936 r. wydawała w Krakowie pisma: „Ceirim” (hebr., Młodzi), pismo młodych ruchu Agudat ha-Noar ha-Iwri Akiba oraz w latach 1933–1939 – „Diwre(j) Akiwa” [hebr., Sprawy (Słowa) Akiby].

Pierwszy numer „Diwrej Akiba” z podtytułem „Pismo gdudu pierwszego ruchu Agudat ha-Noar ha-Iwri Akiba” ukazał się w maju 1933 r., jako jednodniówka, z lokalizacją: Kraków-Warszawa-Lwów, nakładem Związku skautowej młodzieży żydowskiej w Krakowie (redaktor odpowiedzialny: Ignacy Nichthausner). Odnajdujemy w numerze ciekawą statystykę, która obrazowała rozwój ruchu na przestrzeni lat 1932–1933. W marcu 1932 roku istniało 40 gniazd Akiby, a rok później – 140. Ilość członków z 3500 wzrosła do 12000. Także jako jednodniówka gniazda w Stanisławowie ukazywała się „Nasza Wiosna” z podtytułem „Pismo Młodzieży Syjonistycznej”. W numerze z grudnia 1935 roku na pierwszej stronie znalazł się artykuł dotyczący historii święta Chanuka i jego odniesień do sytuacji obecnej. Autor podpisany inicjałami A.Ch. pisze:

Kiedy krwawe prześladowanie nabrało tak wielkich rozmiarów, że bliska już była zagłada całego narodu lub poddanie się nieubłaganej konieczności skutkiem wyczerpania i rozpacz, wówczas wybuchło powstanie. Hasło doń dała rodzina, której członkowie łączyli płynącą z serca pobożności poświęcenie bez granic z męstwem, rozwagą i ogłędnością. Był to ród Hasmoneuszów, zwany Makabeuszami.

Naród żydowski w chwili obecnej znajduje się nad brzegiem otchłani. Prześladowania potęgują się coraz bardziej, nienawiść rasowa ujawnia się w coraz to innej formie.

Rozpacz i zwątpienie ogarnia całe żydostwo na myśl, że może zginąć po tylu latach wytrwania³².

³¹ Keren ha-Jesod (hebr., Fundusz Podwalin); Towarzystwo Odbudowy Palestyny – centralna instytucja finansująca działalność Agencji Żydowskiej dla Palestyny, powołana na konferencji syjonistycznej w Londynie w 1920. W Polsce w okresie międzywojennym fundusz korzystał w znacznej mierze z poparcia członków partii syjonistycznych i organizacji młodzieżowych. Zbierał fundusze na finansowanie imigracji żydowskiej do Palestyny i budowy tam tzw. żydowskiej siedziby narodowej. Wznowił działalność w Polsce po wojnie w 1947. W związku z likwidacją wszystkich organizacji i instytucji syjonistycznych, działalność funduszu w Polsce zakończyła się w 1950. Zob. więcej: hasło: Keren ha-Jesod, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Keren_ha-Jesod [dostęp: 31-08-2018]

³² A. Ch., *Gdy świeczki zapłoną...*, „Nasza Wiosna” 1935, grudzień 1935, s. 1-2.

Wołanie o zjednoczenie całego narodu, o wspólną pracę na rzecz budowy nowego żydowskiego państwa przybrało formę szczególnej agitacji organizacyjnej. Agudat ha-Noar ha-Iwri „Akiba” walczyło o jedną i jednolitą organizację syjonistyczną, o suwerenność syjonizmu w żydowskim życiu, o likwidację partyjniactwa i demokracji politycznej, o ducha pionierstwa i ofiarności, o kulturę i wychowanie narodowe, o współpracę wszystkich klas, o rozejm i jeden front w walce o prawa narodowe oraz o godną i odważną obronę żydowskich praw „na każdym odcinku”³³. „Akiba” zwracała się do rodziców dzieci, które są członkami organizacji, z apelem „podajcie nam dłoń i pomóżcie do zwycięstwa, które jest Waszym zwycięstwem”³⁴. W czasie II wojny światowej członkowie organizacji działali w podziemiu, w gettach, wydawali gazety, uczestniczyli także w tworzeniu Żydowskiej Organizacji Bojowej³⁵ w getcie warszawskim. Po wojnie organizacja wznowiła działalność jako Ha-Noar ha-Cij(j)oni (ha-Syjoni) „Akiba” i związana była ściśle z Ichudem. (Zob. też: Ha-Noar ha-Iwri; Ha-Szomer ha-Leumi). Od bliskiej ideowo Noar Syjoni różniła się większym przywiązaniem do tradycji i przestrzeganiem przepisów religijnych.

Ha-Szomer ha-Leumi [hebr., Strażnik Narodowy] to młodzieżowa organizacja syjonistyczna, utworzona na terenie zaboru rosyjskiego, a w okresie międzywojennym związana z ruchem ogólnosyjonistycznym. W 1932 roku połączyła się z organizacją Ha-Noar ha-Iwri z byłego zaboru austriackiego, powstało wówczas Zjednoczenie Młodzieży Syjonistycznej „Ha-Noar ha-Cij(j)oni” (Noar-Syjoni)³⁶. Według opinii Aleksium była to próba stworzenia przeciwwagi dla wpływów lewicowych młodzieżowych organizacji skautowych³⁷. Należała do światowego ogólnosyjonistycznego ruchu młodzieżowego, na który składały się: Ha-Szomer ha-Leumi i Hercelij(j)a, w dawnym zaborze rosyjskim; oraz Ahawa (hebr., Miłość) i Agudat ha-Noar

³³ Zob. [„Golus wali się w gruzy...”], Agudat Ha-Noar ha-Iwri „Akiba” Sekretariat Naczelny (jednodniówka).

³⁴ Tamże.

³⁵ Żydowska Organizacja Bojowa (jid. *Jidisze Kamf-Organizacje*) (ŻOB) – jedno z dwu – obok ŻZW – ugrupowań zbrojnych w getcie warszawskim. „Pierwsza” ŻOB została założona 28 VII 1942 w czasie Wielkiej Akcji przez młodzieżowe organizacje syjonistyczne Ha-Szomer ha-Cair, Dror oraz Akibę, w celu umożliwienia Żydom samoobrony i walki zbrojnej z Niemcami; miała działać na terenie całego kraju. We wrześniu 1942 Niemcy aresztowali kilku przywódców organizacji. „Nową” ŻOB utworzono pod koniec października 1942. Stała się główną siłą w powstaniu w getcie warszawskim (ok. 500 bojowców w 22 grupach). Większość bojowców zginęła, nielicznych ewakuowano. Poza stolicą, ŻOB prowadziła działalność jedynie w kilku miejscowościach. Zob. więcej: hasło: Żydowska Organizacja Bojowa, [autor hasła: P. Szapiro], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Zydowska_Organizacja_Bojowa [dostęp: 31-08-2018].

³⁶ Zob. omówienie działalności Noar Syjoni.

³⁷ Zob. hasło: Ha-Szomer ha-Leumi, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Ha-Szomer_ha-Leumi [dostęp: 31-08-2018].

ha-Iwri „Akiba” w Galicji. W 1932 roku na zjeździe w Bistri doszło do ich połączenia i utworzenia organizacji Noar Syjoni. W Ha-Szomer ha-Leumi sprzeciwiano się lansowaniu ideologii socjalistycznej (szczególnie teorii klasowej). W swojej działalności edukacyjnej organizacja opierała się na założeniu, że naród stanowi naturalną, organiczną całość. Ideowo była bliska organizacji Ceirej Syjon³⁸.

Zjednoczenie Młodzieży Syjonistycznej „Ha-Noar ha-Cij(j)oni”, (hebr., *Ha-Noar ha-Cij(j)oni* – Młodzież Syjonistyczna) to młodzieżowa organizacja syjonistyczna związana z radykalnym skrzydłem ogólnego syjonizmu (Al ha-Miszmar³⁹), odwołująca się do metody skautowej. Powstała w Polsce latem 1932 roku, w wyniku połączenia dwóch organizacji młodzieżowych, związanych z ogólnymi syjonistami – Ha-Szomer ha-Leumi z byłego zaboru rosyjskiego i Ha-Noar ha-Iwri z byłego zaboru austriackiego. Czytamy w opisie Aleksium, że miała stanowić przeciwwagę dla wpływów lewicowych młodzieżowych organizacji skautowych⁴⁰. W 1933 r. podjęto próbę połączenia organizacji Agudat ha-Noar ha-Iwri „Akiba” i Noar Syjoni. Ostateczne zjednoczenie organizacji młodzieżowej: „Akiba”, Noar Syjoni, Ahawa (hebr., Miłość) i Histadrut Akademim Cij(j)onim (hebr., Akademicki Związek Syjonistyczny) proklamowano 10 marca 1935 roku na konferencji w Krakowie. Nad konsolidacją syjonistycznych organizacji młodzieżowych pracowano nadal w drugiej połowie lat trzydziestych. Właściwie wszystkie ugrupowania jednoczył ten sam główny cel: przygotowywanie młodzieży do

³⁸ Ceirej Syjon (hebr. *Ceire(j) Cij(j)on* = Młodzi [Młodzież] Syjonu), właśc. Cijonistisz Socjalistisz Partaj „Ceirej Cijon” (jid., Syjonistyczna Partia Socjalistyczna „Młodzież Syjonu”) – organizacja syjonistyczna powstała w 1903–1904 na terenie Kongresówki i Galicji. Funkcjonowała jako autonomiczna frakcja w ramach Światowej Organizacji Syjonistycznej (SOS), krytykująca tę organizację za podejmowanie jedynie zabiegów dyplomatycznych. Wskazywano na potrzebę zwrócenia się ku robotnikom żydowskim, ale także uwzględnienia w hasłach ruchu syjonistycznego wezwania do walki o poprawę ich bytu. W Polsce najsilniejsza była na terenie byłego zaboru rosyjskiego, przede wszystkim na Wileńszczyźnie. Należeli do niej głównie robotnicy z niewielkich warsztatów rzemieślniczych oraz pracownicy handlu. Program organizacji został ustalony na światowym zjeździe w Wiedniu w sierpniu 1921. Na konferencji w Warszawie w 1923 podjęto decyzję o połączeniu z PS-P, a powstała w ten sposób organizacja przyjęła nazwę Zjednoczonej Żydowskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej „Poalej Syjon” w Polsce (jid. *Faraj-nigte Jidische Socjalistisz Arbeter Partaj „Poalej Cijon” in Pojln*). Zob. więcej: hasło: Ceirej Syjon, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Ceirej_Syjon [dostęp: 30-08-2018].

³⁹ Al ha-Miszmar (hebr., Na Straży) – frakcja Organizacji Syjonistycznej w Polsce w okresie międzywojennym, przeciwna utworzenia i rozszerzenia Agencji Żydowskiej, po uzyskaniu mandatu w Palestynie przez Wielką Brytanię w 1922. Jako radykalne skrzydło ruchu syjonistycznego zwalczała ustępstwa Agencji Żydowskiej na rzecz żywiołów niesyjonistycznych.

⁴⁰ Zob. hasło: *Noar Syjoni*, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Noar_Syjoni [dostęp: 30-08-2018].

wyjazdu do Palestyny i zbudowanie tam podwalin państwa żydowskiego. Dla jego realizacji należało wykonać dwa podstawowe zadania: opanować umiejętności rolnicze oraz nauczyć się języka i kultury hebrajskiej. W związku z tym praca na rzecz *hachszaży* była niezbędnym warunkiem, który poprzedzał wyjazd do Palestyny.

Organizowano także lekcje języka hebrajskiego i pogadanki na temat historii syjonizmu. Urządzano kolonie letnie, kursy instruktorskie dla kierowników kibuców, wydawano też prasę. Prowadzono akcje na rzecz Keren Kaj(j)emet le-Israel oraz Keren ha-Jesod. Podobnie jak w innych organizacjach obowiązywał podział na członków, czyli osoby od 18 roku życia i młodszych uczestników, którzy nie posiadali praw wyborczych. Statystyki podają, że na początku 1934 roku Noar Syjoni skupiał w Polsce 22 tysiące młodzieży zorganizowanej w 320 oddziałach (gniazdach), wchodzących w skład ponad 17 okręgów⁴¹.

We wspólnej konferencji organizacji młodzieżowych, jak odbyła się w Warszawie w 1937 roku, uczestniczyli: Noar Syjoni, „Akiba”, Frajhajt, Gordonia, Ha-Szomer ha-Cair, Ha-Szomer ha-Dati (hebr., Pobożny Strażnik) i He-Chaluc ha-Klal-Cij(j)oni (hebr., Pionier Ogólnosyjonistyczny). Postanowiono utworzyć wspólną, ogólnopolską centralę, a następnie zjednoczyć ruch chalucowy w ramach Brit ha-Irgunim ha-Chalucim (hebr., Związek Organizacji Pionierskich). W 1938 r. Noar Syjoni wezwała syjonistyczne organizacje młodzieżowe do zjednoczenia w ramach programu Światowej Organizacji Syjonistycznej⁴².

Po wybuchu wojny Noar Syjoni działała nielegalnie w warszawskim i wileńskim getcie. Prowadzono także działalność kulturalną i wychowawczą, wydawano nielegalną prasę w językach jidysz i hebrajskim. Po wojnie organizacja wznowiła działalność w Polsce jako Ha-Noar ha-Cij(j)oni „Akiba” (hebr., Młodzież Syjonistyczna „Akiba”) i związana była ściśle z Ichudem⁴³. Na jej czele stała Naczelna Komenda Młodzieży Chalucowej

⁴¹ Zob. hasło: *Noar Syjoni*, [autor hasła: N. Aleksiu], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Noar-Syjoni>, [dostęp: 31-08-2018].

⁴² Światowa Organizacja Syjonistyczna (ang. *The World Zionist Organization*, WZO) – żydowska organizacja, która skupia i koordynuje działalność wszystkich organizacji syjonistycznych na świecie. Została założona 3 września 1897 na I Światowym Kongresie Syjonistycznym w Bazylei (Szwajcaria). Głównymi założycielami byli: Theodor Herzl i Max Nordau. Jej celem była organizacja i udzielanie wsparcia żydowskiej akcji osiedleńczej w Palestynie. Podczas I Kongresu Syjonistycznego uchwalono „*Program Bazylejski*” – obiecano narodowi żydowskiemu utworzenie ojczyzny w Palestynie. Dokonano wyboru flagi i hymnu państwowego przyszłego państwa Izrael.

⁴³ Ichud (hebr., Zjednoczenie), właśc. Zjednoczenie Syjonistów Demokratów „Ichud” w Polsce – partia ogólnosyjonistyczna, działająca w Polsce w 1945–1949. Jej powstanie wiązało się ze sformułowaną po zakończeniu II wojny światowej inicjatywą wspólnego działania syjonistów wszystkich kierunków. Za podstawowy cel uważano realizację naczelnego postulatu Światowej Organizacji Syjonistycznej (SOS), jakim było utworzenie państwa

„Ichud”. W ramach podjętych działań udało się zorganizować kilkadziesiąt kibuców, uruchomiono też seminarium dla kierowników tych instytucji. Tworzono domy dziecka, przy których często działały szkoły hebrajskie; organizowano kolonie. Powstała nawet szkoła morską „Zewulun” (por. *Zabulon*⁴⁴), która kształciła kadrę marynarzy i rybaków dla żeglugi w Palestynie. Noar Syjoni współpracowała z „Opinią”⁴⁵, to właśnie na jej łamach ukazywały się artykuły i sprawozdania z działalności organizacji. Noar Syjoni na podstawie decyzji Ministerstwa Administracji Publicznej uległa likwidacji 1 stycznia 1950 roku.

Warto na koniec dodać, że Noar Syjoni związana była z palestyńską organizacją robotniczą Ha-Owed ha-Cij(j)oni⁴⁶ (hebr., Robotnik Syjonistyczny) i działała także w Austrii, Bawarii, we Włoszech oraz na Cyprze, a jej Sekretariat Europejski mieścił się w Paryżu.

żydowskiego w Palestynie, z pomocą Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii lub Związku Radzieckiego (trzy różne opcje polityczne). Ichud był najliczniejszą po wojnie partią żydowską w Polsce; koncentrował się na pomocy w emigracji Żydów do Palestyny. Prowadził świetlice, kluby towarzyskie, biblioteki, domy dziecka, kibuce. Stworzono własne wydawnictwo i prasę partyjną. Z partią tą związane były organizacje: młodzieżowa Ha-Noar ha-Cij(j)oni „Akiba”, kobieca WIZO, oraz Akademicki Związek Syjonistów-Demokratów i Maawak – sekcja żołnierzy. Miał zostać zlikwidowany decyzją MAP do 1.01.1950. Zob. więcej: hasło: Ichud, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Ichud> [dostęp: 29-08-2018].

⁴⁴ Zabulon (hebr. *Zewulun*; z(e)*wulun* = mieszkanie, siedziba; jid. *Zwuln*) – według tradycji biblijnej – dwa znaczenia: 1. dziesiąty syn Jakuba i szósty Lei (Rdz 30,19-20); protoplasta jednego z Dwunastu Plemion Izraelskich (por. 2.). W przedśmiertnym błogosławieństwie Jakuba przedstawiony został jako ten, który mieszkać będzie nad morzem, aż po Sydon, gdzie – według midraszu – później został także pochowany. 2. jedno z Dwunastu Plemion Izraelskich, wywodzące się od Zabulona (por. 1.). Zajmowało niewielkie terytorium w Galilei, granicząc od północnego-zachodu z ziemiami plemienia Aszer; od południowego-zachodu – Manasses; od południowego-wschodu – Issachara, a od wschodu i północy – Neftalego. Zob. więcej: hasło: Zabulon [autorzy hasła: R. Żebrowski, M. Barcikowska], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Zabulon> [dostęp: 20-08-2018].

⁴⁵ „Opinia”. Pismo syjonistyczno-demokratyczne – biuletyn informacyjny wydawany przez Zjednoczenie Syjonistów Demokratów Ichud w Polsce; ukazywał się w Warszawie i Łodzi od 12 XII 1946 do 1949; nawiązywało do przedwojennego tygodnika społeczno-politycznego „Opinja” (1933–1936). Od 1935 pismo nosiło tytuł „Nasza Opinia” (od 1938 z podtytułem Tygodnik polityczny, społeczny i literacki), od 1936 do września 1939 wydawane było we Lwowie (sygnowane: Warszawa – Lwów – Kraków – Wilno). Henryk Reichman w tekście zamieszczonym z okazji wydania 10. numeru „Opinii” (15.01.1947) pisał: „Obok ogólnych zadań informacyjnych, prasa nasza w Polsce, nasza «Opinja» walczy dziś razem z całą światową prasą syjonistyczną o przyspieszenie narodowego wyzwolenia we własnym państwie”. Zob. więcej: E. Koźmińska-Frejłak, *Powojenna prasa żydowska w języku polskim (1944–1950)*, w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikow, Warszawa 2012, s. 217.

⁴⁶ Zob. hasło: *Noar Syjoni*, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Noar-Syjoni> [dostęp: 20-08-2018].

Ha-Noar ha-Iwri (hebr., Młodzież Hebrajska) – organizacja syjonistyczna związana z nurtem ogólnego syjonizmu, która odwoływała się do praktyki skautowej. Powstała w latach dwudziestych na terenie byłego zaboru austriackiego. Jej centrala mieściła się we Lwowie. Szerszą działalność rozwinęła dopiero w latach trzydziestych. Podobnie jak Akiba tu też występował podział na członków i uczestników. Młodzież w wieku 14-15 lat tworzyła grupę uczestników, którzy nie posiadali praw członkowskich, a ich przyjęcie do organizacji było możliwe tylko za zgodą prawnych opiekunów. Pełnoprawnymi członkami zostawały osoby, które ukończyły 18 lat, uzyskiwały wówczas czynne i bierne prawo wyborcze. W organizacji obowiązywał podział na gniazda i kilku- lub kilkunastoosobowe grupy. Analogicznie do wszystkich organizacji syjonistycznych, cel zakładał przygotowanie młodzieży do pracy w Palestynie i odrodzenie języka hebrajskiego. Wspierano akcje Keren Kaj(j)emet le-Israel. Przełom lat dwudziestych i trzydziestych był niekwestionowanym rozkwitem organizacji. Po połączeniu w 1932 r. ogólnosyjonistycznych organizacji młodzieżowych byłego zaboru rosyjskiego (Ha-Szomer ha-Leumi) i austriackiego Ha-Noar ha-Iwri powstała organizacja Noar Syjoni, tj. Zjednoczenie Młodzieży Syjonistycznej „Ha-Noar ha-Cij(j)oni”.

Ha-Szomer ha-Dati to młodzieżowa organizacja utworzoną przez syjonistów-ortodoksów z „Mizrachi”⁴⁷. Organizacja przeznaczona była dla młodzieży w wieku 12-13 lat, którzy wychowani w duchu syjonizmu religijnego mieli z czasem zastąpić starszą generację działaczy ruchu. Powstanie Ha-Szomer ha-Dati związane było także z szybką ekspansją ruchu skautowskiego oraz poszerzeniem tradycyjnych pól aktywności obozów hachszarowych. Ruch Ha-Szomer ha-Dati rozpoczął działalność w Polsce w 1928 roku, oddziały powstawały we wszystkich miastach na terenie całego kraju. Celem organizacji było wychowanie młodzieży żydowskiej w duchu narodowym oraz religijnym, przygotowanie jej do emigracji do Palestyny, gdzie miała nastąpić budowa żydowskiego państwa narodowego rządzonej według zasad religii mojżeszowej. Ha-Szomer ha-Dati organizowała pogadanki i spotkania literackie, kursy języka hebrajskiego, ale także dbała o edukację religijną, opierając ją na tzw. świętych księgach judaizmu: Torze, Tanachu, Talmudzie, Misznie i Gemarze. Jednocześnie jako organizacja skautowa

⁴⁷ Mizrachi – nazwa utworzona od hebrajskich słów *merkaz ruchani* = centrum duchowe; ale też – wschodni); w Polsce również Histadrut „Mizrachi” (hebrajski, Związek Mizrachi, Związek Wschodni); Organizacja Syjonistów-Ortodoksów „Mizrachi” – religijny ruch syjonistyczny, którego cele wyrażało, sformułowane przez Bar Ilana, motto: *Erec Israel le-am Israel al-pi Torat Israel* (hebrajski, Ziemia Izraela dla ludu Izraela, zgodnie z Torą [Prawem] Izraela). Zob. więcej: hasło: Mizrachi, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Mizrachi> [dostęp: 20-08-2018].

prowadziła zajęcia zgodnie z metodami harcerskimi, członkowie na przykład brali udział w wycieczkach oraz zawodach sportowych⁴⁸.

Gordonia była pionierską organizacją młodzieżową, związaną z partią Hitachdut⁴⁹. Została założona w Galicji pod koniec 1923 roku, w organizacji i formie zewnętrznej odnosząca się do skautingu. Nawiązywała do idei propagowanych przez Aarona Dawida Gordona⁵⁰, którego etyczna filozofia inspirowana była witalizmem, wiarą w osobiste odkupienie i domniemania pozytywnych relacji pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi ludności żydowskiej, samorealizacji i przetrwania narodu. Gordon marzył o odrodzeniu żydowskiej ludności, żyjącej na rewitalizowanym obszarze Izraela, połączonej poprzez uczestnictwo w agrarnej pracy ręcznej. W Encyklopedii YIVO czytamy:

Gordonia była antymarksistowskim ruchem socjalistycznym, która w przeciwieństwie do doktryny walki klasowej odrzucała definicje Marksa. W rzeczywistości, filozoficzną figurą organizacji był belgijski krytyk Hendrik de Man, choć fakt ten później został ukryty ze względu na jego pro-nazistowskie sentymenty. Oddalając teorie struktury klasowej, Gordonia nazywała „produktywnymi ludźmi”, wszystkich członków społeczeństwa, którzy potencjalnie mogli

⁴⁸ Na podstawie hasła: Haszomer Hadati, [online:] <http://www.sztetl.org.pl/en/article/gabin/7,organizations-and-associations/29314,haszomer-hadati-w-gabinie/> [dostęp: 20-08-2018].

⁴⁹ Hitachdut (hebr., Związek), właśc. Mifleget ha-Awoda ha-Cij(j)onit „Hitachdut” (hebr.), Syjonistyczna Partia Pracy „Hitachdut” – świecka partia syjonistyczna, dążąca do stworzenia syntezy haseł narodowych i socjalistycznych, opartej na założeniu, że narodowe i społeczne wyzwolenie Żydów powinno dokonać się drogą ewolucyjną, a nie rewolucyjną. Celem partii było zbudowanie w Palestynie żydowskiego społeczeństwa w oparciu o kulturę hebrajską. Natomiast odrodzenie życia narodowego w diasporze miało nastąpić poprzez autonomię narodową, produktywizację ludności i krzewienie kultury hebrajskiej. Jej działalność koncentrowała się na przysposobieniu zawodowym Żydów, przygotowujących się do emigracji do Palestyny. Po II wojnie światowej partia wznowiła legalną działalność pn. „Hitachdut” – Żydowska Syjonistyczno-Socjalistyczna Partia Pracy; liczyła jednak tylko ok. 500 członków. Ostatecznie została zlikwidowana decyzją MAP w grudniu 1949. Zob. więcej: hasło: Hitachdut, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Hitachdut> [dostęp: 20-08-2018].

⁵⁰ Aaron Dawid Gordon (1856–1922) – przywódca ideologiczny w Palestynie podczas tzw. drugiej alii; pisarz, który przyczynił się do rozwoju języka hebrajskiego i literatury hebrajskiej; patron nurtu chalurowego w ruchu syjonistycznym (He-Chaluc). Rozwiązanie kwestii żydowskich widział w emigracji Żydów. Nie identyfikował się w pełni z ruchem syjonistycznym, wątpił bowiem w możliwość pełnej realizacji jego haseł. W 1904 osiadł w Palestynie, gdzie pracował jako robotnik rolny. Stworzył filozofię nazywaną „religią pracy”, przede wszystkim ze względu na idealizację pracy na roli, która wg niego pozwalała odkryć wartości żydowskie i uniwersalne. Zob. więcej: hasło: Gordon Aron Dawid, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Gordon_Aron_Dawid [dostęp: 20-08-2018].

współpracować w zadaniach krajowych. Swoją filozofię zdefiniowała jako konstruktywny socjalizm⁵¹.

Wpływ na Gordonię wywarła także organizacja Ha-Szomer ha-Cair, choć poddawano krytyce jej indywidualistyczne podejście. „Miała stać się ruchem młodzieżowych żydowskich mas”⁵². Pierwsze stałe grupy formowały się na przełomie 1924 i 1925 roku, w tym ostatnim organizowano już konferencje ruchu i wydano pierwsze publikacje. Oficjalna nazwa organizacji, przyjęta na zjeździe w Gdańsku w listopadzie 1928 roku brzmiała: Histadrut ha-Noar ha-Amamit he-Chalucit „Gordonia” (hebr., Ludowy Chalucowy Związek Młodzieży „Gordonia”). Cele ruchu były następujące: „budowa ojczyzny, wychowanie członków w duchu wartości humanistycznych, stworzenie narodu pracującego, renesans kultury hebrajskiej oraz własna praca (hebr. *awoda acmit*)”⁵³.

Trzynaście zasad określało zachowanie członka organizacji, odnosiło się zarówno do jego życia prywatnego, społecznego, a także wyrażało stosunek do narodu żydowskiego, Palestyny, pracy i socjalizmu. „Podstawowym celem indywidualnym było osobiste spełnienie poprzez aliję i pracę w systemie kolektywnym”⁵⁴. Gordonia należała do organizacji He-Chaluc, prowadziła ośrodki szkoleniowe, które przygotowywały młodzież do emigracji do Palestyny, wydawała też prasę („W drodze”, „Słowo Młodych”). Od początku na czele organizacji stał Pinchas Lawon⁵⁵.

Pierwsze grupy Gordonii zaczęły osiedlać się w Palestynie w roku 1929, osiem lat później organizacja zaczęła tam działać jako ruch młodzieżowy. Przed wybuchem II wojny światowej ruch liczył na świecie blisko

⁵¹ Por. hasło: *Gordonia*, [online:] <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gordonia> [dostęp: 20-08-2018].

⁵² Hasło: *Gordonia*, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Gordonia> [dostęp: 20-08-2018].

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Pinchas Lawon (właśc. Lubianiker) (1904–1976) – założyciel ruchu Gordonia, izraelski działacz lewicowy. Początkowo działał w organizacji Ha-Szomer ha-Cair, ale w latach 20. XX w. został jednym z głównych organizatorów Gordonii w Galicji. W 1929, wraz z pierwszą grupą członków ruchu, wyjechał do Palestyny. Uformował ideologię Gordonii, zwłaszcza program wychowawczy i polityczny. Zaczął działać w partii Histadrut. Był członkiem Knesetu (1949–1961) oraz ministrem rolnictwa (1950–1952) w rządzie Dawida Ben-Guriona. W 1952 został ministrem bez teki, a w 1953–1954 ministrem obrony. W 1955 złożył swój urząd po niepowodzeniu wywiadu izraelskiego w Egipcie. Został ponownie wybrany na sekretarza generalnego Histadrutu, ale w 1961 usunięto go z zajmowanego stanowiska w związku z tzw. sprawą Lawona, która dotyczyła ona wydania niefortunnego rozkazu wojskowego. Grupa popierająca Lawona stworzyła organizację Min ha-Jesod (hebr., Od podstaw). Ben-Gurion sprzeciwił się jednak wszelkim próbom rehabilitacji i Lawon usunął się z życia publicznego. Zob. więcej: hasło: Lawon Pinchas, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Lawon_Pinchas [dostęp: 21-08-2018].

40 tys. członków⁵⁶. W czasie okupacji niemieckiej brali udział w żydowskim podziemiu politycznym i oporze zbrojnym; prowadzono garkuchnie, organizowano nielegalne nauczanie, kontynuowano wydawanie prasy. Po zakończeniu wojny Gordonia wznowiła legalną działalność, należąc do He-Chaluc, stanowiła jej najsilniejszą organizację młodzieżową. Prowadziła ośrodki produktywizacyjne i kibuce, wydawała prasę nawiązującą do tej sprzed i z czasów wojny („Słowo Młodych”, „Wolne Słowo”). „W 1947 Gordonia i jej sekcja Nocham szkoliły w 12 kibucach 1023 osób”⁵⁷.

17 lipca 1947 roku prawe skrzydło Poalej Syjon-Prawicy połączyło się z Syjonistyczno-Socjalistyczną Partią Pracy „Hitachdut”, tworząc Żydowską Syjonistyczno-Socjalistyczną Partię Robotniczą „Poalej Syjon-Hitachdut” w Polsce. Jednocześnie połączyły się organizacje młodzieżowe tych partii. Nieliczna grupa członków Droru przeszła jednak do Gordonii, większość zaś połączyła się z organizacją młodzieżową Borochow Jugent⁵⁸, tworząc Dror Borochow-Jugent. Gordonia, tak jak inne syjonistyczne organizacje młodzieżowe w Polsce zostały rozwiązane decyzją Ministerstwa Administracji Państwowej w 1949 roku, kontynuowała swoją działalność w Izraelu, wchodząc w skład tworzącego się na początku lat pięćdziesiątych jednolitego ruchu pionierskiego Ichud ha-Bonim (hebr., Zjednoczenie Budowniczych).

Frajhajt (jid., Wolność), właściwie Socjalistyczny Związek Żydowskiej Młodzieży Robotniczej „Frajhajt” („Wolność”), to młodzieżowa organizacja blisko związana z PS-P⁵⁹. Została utworzona 6 lipca 1926 roku

⁵⁶ Encyklopedia YIVO podaje, że w 1930 liczbę młodzieży związanej z Gordonią szacowano na 4000 na terenach dawnego Królestwie Kongresowego, 3000 w Galicji, a około 1500 w Rumunii. Zob. hasło: Gordonia, [online:] <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gordonia> [dostęp: 20-08-2018].

⁵⁷ Hasło: Gordonia, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Gordonia> [dostęp: 20-08-2018].

⁵⁸ Borochow Jugent (jid., Młodzież Borochowa) – lewicowa organizacja młodzieżowa, nawiązująca do idei D.B. Borochowa, związana z Poalej Syjon-Lewicą; miała na celu przygotowywanie przyszłych kadr partyjnych. Jej członkowie zwani byli „borochowcami” (*Jungbor* = Młody Borochowiec). Współpracowała z He-Chaluc (zrzeszającą Dror, Gordonię i Ha-Szomer ha-Cair); prowadziła pracę wychowawczą, punkty produktywizacyjne, warsztaty rzemieślnicze oraz kursy szkolenia zawodowego. Zob. więcej: hasło: Borochow Jugent, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] [http://www.jhi.pl/psj/Borochow_Jugent_\(Jugnt\)](http://www.jhi.pl/psj/Borochow_Jugent_(Jugnt)) [dostęp: 20-08-2018].

⁵⁹ PS-P (Poalej Syjon-Prawica) – Żydowska Socjalistyczna Partia Robotnicza „Poalej Syjon” (jid. *Jidische Socjalistisze Arbeter Partaj „Poalej-Cyjon [Cijen]”*) – robotnicza partia syjonistyczna, o umiarkowanych poglądach socjalistycznych. Powstała w wyniku rozłamu na V konferencji Światowego Związku Poalej Syjon (PS) w Wiedniu (1920). Po III Krajowym Zjeździe PS (1922), prawnicowy odłam powołał samodzielną partię PS-P. W 1933 Hitachdut i PS-P w Galicji Wsch. połączyły się, tworząc Zjednoczoną Partię Syjonistyczno-Socjalistyczną „Hitachdut-Poalej Syjon”, występującą pod nazwą Zjednoczona Partia „Hitachdut-Poalej Syjon”. PS-P należała do Światowej Organizacji Syjonistycznej (ŚOS). W 1947 prawe skrzydło PS-P połączyło się z Syjonistyczno-Socjalistyczną Partią Pracy

z połączenia Żydowskiej Socjalistycznej Młodzieży Robotniczej (jid. *Jidisze Socjalistisze Arbeter Jugnt*) i Związku Młodzieży Syjonistyczno-Socjalistycznej (jid. *Cijonistisz-Socjalistisze Jugnt*). Największą popularność uzyskała wśród młodzieży żydowskiej na wschodnich kresach Polski. Już na początku istnienia organizacja liczyła 3 tysiące członków, skupionych w 123 organizacjach lokalnych. Wydawane przez Żydowską Socjalistyczną Młodzież Robotniczą pisma „Arbeter Jugnt” (jid., Młodzież Robotnicza) i „Jugnt-Wort” (jid., Słowo Młodzieży) – dotychczasowy organ Związku Młodzieży Syjonistyczno-Socjalistycznej, zastąpił miesięcznik „Frajhajt”. We wrześniu 1938 doszło do zjednoczenia organizacji He-Chaluc ha-Cair i Frajhajt, powstała wówczas nowa socjalistyczna organizacja młodzieżowa Dror (hebr., Wolność)⁶⁰.

He-Chaluc ha-Cair (hebr., Młody Pionier) to młodzieżowa organizacja syjonistyczna, która powstała w Polsce na przestrzeni lat 1924–1926, w ramach utworzonej wcześniej organizacji He-Chaluc. Pozostawała w bliskich kontaktach z żydowskimi organizacjami młodzieżowymi: Gordonią, Ha-Szomer ha-Cair, Frajhajt. Miała stanowić młodsze zaplecze dla He-Chaluc, ponieważ należała do niej młodzież do 18 roku życia. Zadaniem organizacji była przede wszystkim pomoc w przygotowaniu młodzieży do alii. Dane statystyczne na rok 1927 wskazują, że w Polsce (bez Galicji) było już około 3 tys. członków He-Chaluc ha-Cair⁶¹. W większości była to młodzież robotnicza, bez formalnego wykształcenia. W ramach macierzystej organizacji He-Chaluc stworzono specjalne biuro, które miało zajmować się sprawami młodszej organizacji. Od roku 1925 He-Chaluc ha-Cair była organizacją autonomiczną, wydawała też własny miesięcznik „He-Chaluc ha-Cair – Młody Pionier”.

O działalności tej organizacji można przeczytać w publikacji zatytułowanej *Zagadnienie przysposobienia emigrantów do Palestyny (z działalności organizacji „Hechaluc-Pionier”, ze specjalnym uwzględnieniem obozów pracy)*, wydanej w Warszawie w 1936 r. Trzydziestoparostronicowa książka zawiera „referat D-ra M. Pekera, wice-prezesa Zarządu Głównego organizacji «He-Chaluc-Pionier», wygłoszony w Komisji Emigracyjnej Instytutu Badań Spraw Narodowościowych w Warszawie”⁶². Wychodząc od ogólnych

„Hitachdut” w Polsce. W wyniku połączenia powstała Żydowska Syjonistyczno-Socjalistyczna Partia Robotnicza „Poalej Syjon-Hitachdut” w Polsce. Została zlikwidowana decyzją MAP w grudniu 1949. Zob. więcej: hasło: Poalej Syjon-Prawica, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Poalej_Syjon-Prawica [dostęp: 25-08-2018].

⁶⁰ Na podstawie hasła: *Frajhajt*, [autor hasła: Z. Borzymińska], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Frajhajt> [dostęp: 25-08-2018].

⁶¹ Zob. hasło: *He-Chaluc ha-Cair*, [autor hasła: N. Aleksium], [online:] http://www.jhi.pl/psj/He-Chaluc_ha-Cair [dostęp: 20-08-2018].

⁶² *Zagadnienie przysposobienia emigrantów do Palestyny (z działalności organizacji „Hechaluc-Pionier”, ze specjalnym uwzględnieniem obozów pracy)*, Warszawa 1936, s. 1.

rozważań dotyczących przygotowania emigrantów wyjeżdżających do różnych krajów, autor zwraca uwagę na dużo bardziej skomplikowaną sytuację osób udających się do Palestyny. Uzasadnia to przede wszystkim trudnościami związanymi ze środowiskiem geograficznym, wielowiekowymi zaniedbaniami w gospodarce, które generują ogromny wysiłek, jaki trzeba wykonać.

Peker podsumowuje swoje uwagi w następujący sposób: „Praca ta wymaga nie tylko tężyzny fizycznej, lecz i dużej dozy szczerego idealizmu, hartu i równowagi duchowej”⁶³. Trudności wiążą się też z brakiem przygotowania społeczeństwa żydowskiego do zadań, jakie czekają w Palestynie. W tym właśnie obszarze referent widzi pole do działania, gdyż „tu na pomoc zjawiają się organizacje pionierów czyli chaluców, które za główne zadanie postawiły sobie przygotowanie robotników do tych właśnie gałęzi pracy, w których Żydzi diaspory byli dotychczas najmniej reprezentowani”⁶⁴. Praca polegająca na przygotowaniu zawodowym powinna być prowadzona według następujących zasad: własnej pracy wytwórczej bez wyzysku innych; pogłębieniu ideowym i wiedzy chaluców oraz nauczaniu języka hebrajskiego, a także życiu zbiorowym i wspólnocie gospodarczej⁶⁵.

W roku 1938 He-Chaluc ha-Cair połączył się z organizacją młodzieżową Frajhajt, tworząc organizację Dror.

Dror (hebr., Wolność)⁶⁶ to socjalistyczna młodzieżowa organizacja, założona w Polsce w 1938 r. Została utworzona z połączenia organizacji He-Chaluc ha-Cair i Frajhajt. Jej powstanie związane było z tendencją do jednoczenia syjonistycznych partii i organizacji młodzieżowych. Przedstawiciele Dror, obok innych syjonistycznych organizacji młodzieżowych (Gordonia i Ha-Szomer ha-Cair), zrzeszeni byli w organizacji He-Chaluc. Podczas II wojny światowej Dror kontynuował działalność nielegalnie; odbudowano ośrodek w Warszawie, który następnie starał się kierować jego pracą w innych miastach; wydawano prasę, zakładano garkuchnie, tworzone komplety samokształceniowe, a w getcie warszawskim uruchomiono hebrajskie gimnazjum i szkolenie rolne. Organizowano też dyskusje polityczne i literackie, podejmowano inicjatywy o charakterze kulturalnym. Dzięki pomocy Jointu i Judenratu, Dror otrzymał zezwolenie powrotu na znajdującą się poza terenem wspomnianego getta szkoleniową farmę rolną na Grochowiu (dzielnica Warszawy na prawym brzegu Wisły); dołączyły tam grupy młodzieży z innych ruchów pionierskich, farmę zlikwidowano pod koniec roku 1941. Do

⁶³ Tamże, s. 4.

⁶⁴ Tamże, s. 6.

⁶⁵ Tamże, s. 7.

⁶⁶ Nazwę Dror nosiło też najstarsze żydowskie towarzystwo gimnastyczne, założone we Lwowie na przełomie XIX i XX w. przez inż. Izzydora Zinna, który kierował nim przez 35 lat.

listopada 1942 roku działała farma czerniakowska, stanowiąca bazę dla pracy konspiracyjnej. Wzmocniła ona organizacyjnie podziemie polityczne, a następnie wzięła udział w powstaniu w getcie warszawskim. Dror, obok Ha-Szomer ha-Cair i Akiby, należał do założycieli Żydowskiej Organizacji Bojowej, wchodził w skład ŻKN⁶⁷. Członkowie Droru odegrali ogromną rolę w przygotowaniu zbrojnego oporu w wielu gettach, m.in. w Warszawie, Krakowie, Białymstoku i Wilnie. Spośród nich wywodzili się: M. Tenenbaum, I. Cukierman i C. Lubetkin. Po zakończeniu wojny organizacja wznowiła działalność, przynależąc organizacyjnie nadal do He-Chaluc. Zakładano punkty produktywizacyjne i kibuce, wydawano prasę (mies. „Dror”, później „Dror-Frajhajt – He-Chaluc ha-Cair”), wspierano działalność funduszy Keren Kaj(j)emet le-Israel i Keren ha-Jesod.

W październiku 1947 roku, po zjednoczeniu Poalej Syjon-Lewica⁶⁸ oraz lewego skrzydła Poalej Syjon-Prawica i powstaniu Zjednoczonej Żydowskiej Partii Robotniczej „Poalej Syjon”, połączyły się także organizacje młodzieżowe, związane z tymi partiami: Borochow Jugent oraz większa część Droru. Powstała jednolita organizacja młodzieżowa Dror-Borochow Jugent. Miała swoje placówki w 30 miastach, wydawała własną prasę. Bardzo mała grupa członków Droru przeszła do Gordonii. Dror-Borochow Jugent został zlikwidowany decyzją Ministra Administracji Państwowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej 1 grudnia 1949 roku⁶⁹, wtedy bowiem nastąpiła w Polsce likwidacja Centralnego Komitetu Żydów Polskich i podległych mu komitetów lokalnych, a także wszystkich partii i organizacji syjonistycznych.

⁶⁷ Żydowski Komitet Narodowy (ŻKN) – porozumienie organizacji politycznych, utworzone w październiku 1942 w getcie warszawskim przez lewicę syjonistyczną i PPR, w grudniu 1942 wspólnie z Bundem powołał Komisję Koordynacyjną i utworzył Żydowską Organizację Bojową. ŻKN współpracował z Delegaturą Rządu RP na Kraj i AK. Zob. hasło: Żydowski Komitet Narodowy (ŻKN), [online:] <http://www.sztetl.org.pl/pl/term/2132>, zydowski-komitet-narodowy-zkn-/ [dostęp: 26-08-2018].

⁶⁸ Poalej Syjon-Lewica – Żydowska Socjalno-Demokratyczna Partia Robotnicza „Poalej Syjon” w Polsce (jid. *Jidische Sozialistisz-Demokratizsche Arbeter Partaj „Poalej-Cyjon [Cijen]” in Pojtn*) (PS-L) – partia powstała w wyniku rozłamu, do którego doszło latem 1920 na V konferencji Światowego Związku Poalej Syjon (PS) w Wiedniu. PS-L opowiadała się za uspołecznieniem środków produkcji i budową ustroju socjalistycznego oraz stworzeniem w Palestynie socjalistycznego społeczeństwa żydowskiego. Popierała też hasło emigracji Żydów do Palestyny, podkreślając związek robotników żydowskich z międzynarodowym ruchem socjalistycznym. Od 1937 podjęła współpracę z innymi ugrupowaniami syjonistycznymi, zdecydowała się uczestniczyć w Światowych Kongresach Syjonistycznych i akcjach Keren Kaj(j)emet le-Israel oraz Keren ha-Jesod. Po zakończeniu wojny PS-L opowiadała się za powstaniem w Palestynie żydowskiego państwa komunistycznego, budowanego z pomocą Związku Radzieckiego i przy współpracy ludności arabskiej. Zob. więcej: hasło: Poalej Syjon-Lewica, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] http://www.jhi.pl/psj/Poalej_Syjon-Lewica [dostęp: 26-08-2018].

⁶⁹ Na podstawie hasła: *Dror*, [autor hasła: N. Aleksjun], [online:] <http://www.jhi.pl/psj/Dror> [dostęp: 30-08-2018].

Ugrupowanie **Haszachar** działało przy Organizacji Syjonistów Rewizjonistów (także pod nazwą Związek Syjonistów Aktywistów), nazywane było Żydowskim Związkiem Skautowym „Haszachar” [Brith Haszomer, co można tłumaczyć jako „Przedświt” – Przymierze harcerzy]. Jej głównym zadaniem było szerzenie idei Legionu Żydowskiego wśród młodzieży Palestyny i diaspory. Ideowym przywódcą był Józef Trumpeldor, co z kolei powodowało, że Haszachar bywał mylony czy też utożsamiany z Betarem. Organizację i dyscyplinę w związku ułożono na wzór wojskowy, wyglądała następująco: hufiec [gdud] składał się z trzech plug, pluga z czterech kwucy, a kwucę tworzyło 15 osób. Osobami funkcyjnymi w stopniu szeregowych byli: kwucowy, starszy kwucowy, zastępca plugowego, sgan i mełamej ros hasgan. W stopniu oficerskim: dowódca plugi, starszy dowódca plugi, komendant, starszy komendant, wice-naczelnik i naczelnik. W organizacji wprowadzono przymusowe nauczanie języka hebrajskiego kończące się egzaminami. Władzę sprawował Centralny Komitet Wykonawczy złożony z 7 członków (ten sam zarówno w Związku Syjonistów Aktywistów, jak Brit Haszachar).

*

Przytoczony przegląd pokazuje niezwykłą wprost aktywność ugrupowań młodzieżowych, dla których syjonizm stanowił nie tylko nadrzędną ideologię, ale dawał możliwości jej wielokierunkowej interpretacji. Czasami różnice były nieznaczne, wręcz „kosmetyczne” i dla postronnego obserwatora zupełnie niezrozumiałe, w innych przypadkach ostrzej rysowały się światopoglądowe różnice i sposoby działania. Wszystkie organizacje młodzieżowe o korzeniach syjonistycznych spinał cel nadrzędny, który bez względu na wielość dróg do niego prowadzących, pozostawał stały. Erec Israel, Ziemia Obiecana, od wieków marzenie Żydów z diaspory, wypowiedających każdego roku podczas święta Pesach pragnienie powrotu do Jerozolimy słowami: „בירושלים הבאה לשנה”⁷⁰.

Bibliografia

- Aleksium N., *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944–1950)*, Warszawa 2002.
- Oppenheim I., *The Struggle of Jewish Youth for Productivization: The Zionist Youth Movement in Poland, East European Monographs*, New York 1989.
- Shimoni G., *The Zionist Ideology*, Hanover 1995.
- Zineman J., *Historia syjonizmu*, I wyd.: Warszawa 1935–1936 (t. 1-5); wyd. powojenne: Warszawa 1946 (rozszerzone), Kopenhaga 1979/1980.

⁷⁰ „Na przyszły rok w Jerozolimie”.

- *Żydzi w Polsce Odrodzonej: działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna*, t. 2, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftko, Warszawa 1932.

Anna Jeziorkowska-Polakowska

Polish-Jewish Literature Studies, KUL

ZIONISM AS A WELLSPRING OF JEWISH YOUTH ORGANIZATIONS IN INTERWAR POLAND

Summary

The article discusses the emergence and the development of the Jewish youth organizations in the Interwar Poland that were inspired by Zionist ideas. Firstly, it provides a brief summary of the Zionist movement in Poland along with its diversification pointing out to its two major trends, namely, cultural and political. Secondly, through the detailed depiction of the most popular Jewish youth organizations the article demonstrates their versatile character that ranged from a political, cultural or educational profile to a sporting club. The purpose of the publication is to emphasize the contribution of interwar Jewish youth organizations to the spread of Zionist ideas, especially in the more conservative communities of shtetls.

Keywords: Zionism, Jewish youth organizations, Interwar Poland, Second Polish Republic, Vladimir Jabotinsky

Joanna Wildowicz
Uniwersytet w Białymstoku

ŻYDOWSKI BIAŁYSTOK: INDUSTRIALIZACJA, (E)MIGRACJA, FILANTROPIA

„My, żydowscy imigranci z Białegostoku odczuwamy wielką tęsknotę za domem. Przemierzając Amerykę, uświadamiamy sobie, iż niemożliwym jest czuć się na obczyźnie, tak jak u siebie w domu, w Białymstoku”¹. Były to słowa wypowiedziane w 1921 roku w Nowym Jorku przez Chaima Horowitza (1885–1962), dziennikarza piszącego w jidish, właśnie debiutującego na łamach „Der Bialystoker Stimme” (*Głosu Białegostoku*). Według Horowitza, emigracja do Ameryki była kolejnym etapem żydowskiego wygnania, tułaczki do Ziemi Obiecanej. Dawid Sohn (1890–1967)², naczelny dyrektor „The Bialystoker Center” i redaktor „Der Bialystoker Stimme”, doskonale rozumiał pasję Horowitza, którą obdarzał rodzinne miasto, jednak miał zupełnie inne spojrzenie na emigrację czy migrację żydowskich białostoczan. Sohna zachwycała witalność mieszkańców niezliczonych kolonii „Bialystoker” rozproszonych po całym świecie. W żydowskich białostoczanach nie

¹ K. Horowitz, *Mir bialistoker (gedanken un gefilen)*, „Bialystoker Stimme” 1, November 1921, s. 2, dz.cyt., R. Korbin, *Jewish Bialystok and Its Diaspora*, Indiana 2010, s. 1.

² David Sohn urodził się w 1890 roku w Białymstoku przy ul. Jurowieckiej jako ósme, najmłodsze dziecko pobożnych Mojsze i Nechome. Kiedy skończył 21 lat, wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. W Nowym Jorku był malarzem, krawcem, kuźnikiem, w końcu dziennikarzem. Zasłynął z żarliwej przemowy, wygłoszonej 17 lipca 1919 roku przy East Broadway 246 w Nowym Jorku. Przekonał wówczas wszystkie zwaśnione żydowskie frakcje, że trzeba pomóc Białemustokowi, zamienionemu przez I wojnę światową w gruzowisko, i zapoczątkował transatlantyczny ruch przewożenia walizek amerykańskich dolarów dla biednych współbraci w Białymstoku. Jego największym dziełem była jednak budowa Ośrodka Białostockiego (Bialystoker Center). Otwarty z rozmachem w 1923 roku, stał się wzorcową instytucją społeczną amerykańskich Żydów. Jako dom starców działa do dziś. Sohn przez ponad pół wieku był jego dyrektorem naczelnym. W latach 40., po Shoah, kiedy w Białymstoku nie było już szans na odbudowę żydowskiego życia, David Sohn zaczął zbierać dokumenty i zdjęcia od Bialystokerów rozsianych po całym świecie, by zbudować rodzinnemu sztetl pomnik w postaci książki. https://www.jewishbialystok.pl/David_Sohn,5400,3419 [dostęp: 28.01.19].

dostrzegał bezradnych imigrantów i wygnańców z Europy Wschodniej, lecz ekspansywnych emisariuszy, podtrzymujących, odbudowujących i poszerzających koncepcję transnacionalizmu – ponadgraniczności czy międzynarodowości, gdyż żadna wschodnioeuropejska grupa etniczna nie wyróżniała się tak intensywną mobilnością i umiejętnością adaptowania się do nowych warunków życia³.

Białystok, miasto inspirujące Horowitza i Sohna, stał się przykładem ośrodka, w którym żydowska społeczność doskonale radziła sobie z lokalnymi i globalnymi trudnościami. Aby zrozumieć charakter ówczesnej emigracji z Białegostoku w świat, należy sięgnąć wstecz i poznać przyczyny migracji ludności żydowskiej Europy Wschodniej. Ważną rolę w tym procesie odgrywało samo miasto i jego rozwój oraz zmieniająca się jego przynależność pod wpływem geopolitycznych zawirowań. Białystok wchodził w skład wspólnoty polsko-litewskiej, Prus, Francji, Rosyjskiego Imperium. Od 1919 roku w granicach II Rzeczypospolitej, charakteryzował się znaczącą dywersyfikacją społeczną, etniczną i religijną, zamieszkiwany przez Niemców, Rosjan, Polaków, Litwinów i Żydów, żyjących w tyglu społecznych i ekonomicznych zależności.

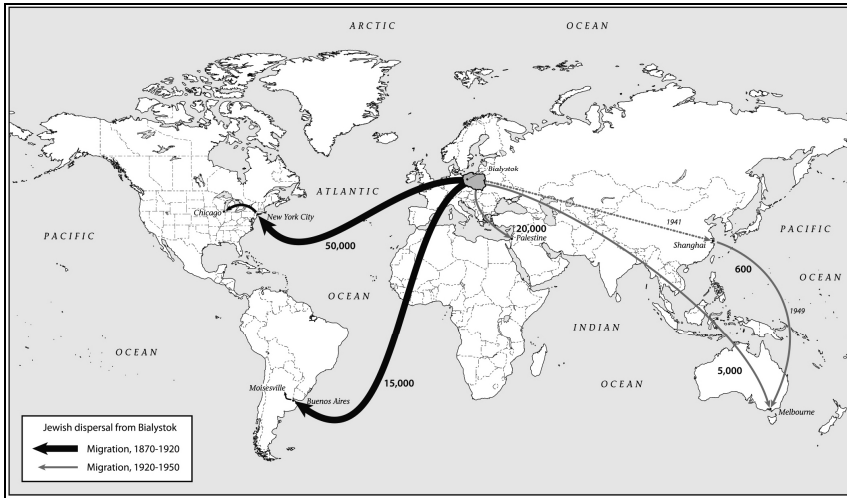
W ciągu XIX i na początku XX wieku około stu tysięcy Żydów migrowało do Białegostoku, jak i z niego emigrowało⁴. Dzięki wędrującej ludności żydowskiej miasto stopniowo zaczęło przekształcać się z handlowego w duży ośrodek przemysłowy. Były to dość typowe zmiany dla wielu regionalnych stolic w późnej Rosji Carskiej. Nierówne zaawansowanie przemysłowe i poszukiwanie pracy wymuszały pęd do przemieszczania się ludności z małych miast do dużych. XIX-wieczny Białystok jest przykładem miejsca zintensyfikowanych ruchów Żydów na zachodnich terenach Imperium Rosyjskiego, sprowokowanych rozwojem nowych form ekonomii, polityki, a także instytucji religijnych i wspólnotowych, które pomagały żydowskim imigrantom w przystosowywaniu się do życia w mieście.

Szybki rozwój, transformacja miasta w centrum przemysłowe i żydowska migracja przyczyniły się nie tylko do zmian w danych demograficznych miasta; radykalnie odmieniły życie gospodarcze Białegostoku, w dużej mierze za sprawą produktywności i pomysłowości Żydów. W Białymstoku w sektorze przemysłowym robotnicy żydowscy stanowili 83,9% siły roboczej, podczas gdy żydowscy kupcy posiadali 88 % sklepów w mieście. Tendencja do etnicznej dominacji była szczególnie widoczna w sektorze tekstylnym. Do 1898 roku 80% z 309 fabryk należało do społeczności żydowskiej, formując tym samym nowy świat przemysłowego kapitalizmu rozwiniętego

³ R. Korbin, *Jewish Bialystok and Its Diaspora*, Indiana 2010, s. 2.

⁴ Dane dotyczą okresu od 1886 do 1911 i pochodzą z *Bialistoker Verein Somech Noflim Post Journal*, October 29, 1911, s. 8, w: R. Korbin, dz. cyt., s. 276.

wokół produkcji tekstyliów. Tym sposobem Żydzi stanowili większość elitarniej klasy przedsiębiorczej i kupieckiej Białegostoku⁵.



Emigracja żydowska z Białegostoku w latach 1870–1950

Przemysł włókienniczy został wprowadzony do gospodarki miasta przez osadników z Prus na początku XIX wieku. Około 1800 roku kilku niemieckich przemysłowców założyło fabryki, które oferowały towar głównie na ekskluzywny rynek, produkując tkaniny wełniane wysokiej jakości, zaspokajając potrzeby zamożnych klientów. Po włączeniu miasta w granice Imperium Rosyjskiego w 1831 roku rosyjski Białystok stworzył barierę taryfową między Królestwem Kongresowym a Imperium Rosyjskim i stał się nowym miastem granicznym. Wraz z tym aktem rozpoczął się etap przekształcania miasta, przyciągając wielu żydowskich przedsiębiorców w latach czterdziestych XIX wieku. Wśród nich znalazł się Sender Bloch, Żyd z bogatej, przedsiębiorczej rodziny z Wilna.

W 1842 założył on fabrykę sukna w Białymstoku. Zainteresowany przede wszystkim szybkim zyskiem zaniechał produkcji towarów wysokiej jakości, skupiając się na wełnie syntetycznej, niższej jakości, którą następnie wprowadził na rynek Europy Wschodniej. Tym samym wełna stała się produktem dostępnym dla klasy średniej i niższej. Decyzja Blocha zrewolucjonizowała białostocki przemysł włókienniczy. Rosyjska klasa średnia rosła, przez co popyt na tkaniny drugorzędного gatunku wzrastał się, wymuszając

⁵ M. Rischin, *The Promised City: New York's Jews, 1870–1914*, Cambridge 1962, s. 77.

wzrost liczby fabryk włókienniczych w Białymstoku. Wkrótce fabryki produkujące tkaniny wysokiej jakości nie były w stanie konkurować z tymi produkującymi towar o niższej jakości. Właśnie te fabryki przejęły produkcję umundurowania dla rosyjskiej armii⁶.

Wpływ żydowskich przedsiębiorców na przemysł tekstylny Białegostoku⁷ wykroczył poza system fabryczny. Założenie własnego biznesu nie kosz-

⁶ R. Korbin, dz.cyt., s. 30.

⁷ Obszerny cytat pochodzi z 1939 roku z *Przewodnika po Białymstoku i okolicach. Przemysł*: „Pod względem gospodarczym jest Białystok miastem przemysłowym, a jego najbliższe okolice tworzą tzw. okręg przemysłowy białostocki, wyróżniający się szczególnie w dziale włókienniczym. Rozwój przemysłu białostockiego jest ściśle związany z wydarzeniami politycznymi i tendencjami rusyfikacji ziemi rdzennie polskiej. Zapoczątkowany w r. 1826 przez obywatela z okolic Białegostoku Łyszczynskiego przemysł rozwijać się począł dopiero po upadku powstania listopadowego, kiedy Mikołaj I, chcąc zdławić świetnie rozwijający się przemysł Królestwa Polskiego, nałożył wysokie cła na towary eksportowane dotychczas do ziem zaborczych, a przede wszystkim do Rosji. Przemysłowcy i fabrykanci zaczęli się przenosić na wschód od Narwi i osiedlać w Białymstoku i okolicach, w pierwszym rządzie w Supraślu. Zjawili się osadnicy niemieccy, którzy uruchomili tu zakłady włókiennicze, jakie przekształciły się później w wielkie fabryki. Charakterystycznym jest, że korzystający z dużych przywilejów osadnicy niemieccy wyjednali przywilej, wzbraniający Żydom zakładania fabryk w mieście i w ten sposób uniknęli na jakiś czas konkurencji.

W końcu XIX w. zakaz ten został cofnięty, powstaje coraz więcej fabryk w mieście, przeważnie włókienniczych, powstają fabryki żelaza, maszyn i narzędzi rolniczych, rozwija się przemysł garbarski.

Przed wojną w roku 1914 Białystok posiadał około 100 zakładów przemysłowych włókienniczych, w których pracowało 15 000 robotników (w tym 5 000 chałupników). Produkcja roczna dochodziła do 12 mil. m sukna i 500 000 sztuk koców. Ogółem wartości 30 milionów rubli. Rynki zbytu towarów białostockich, oprócz cesarstwa rosyjskiego, obejmowały: Bałkany, Japonię, Chiny, a nawet przed samą wojną próbowano eksportować do Ameryki.

Okres okupacji 1915–1919. Przemysł białostocki ucierpiał dotkliwie wskutek działań wojennych oraz przymusu wywożenia inwentarza do Rosji. Niemcy w odróżnieniu od zasady zniszczenia przemysłu łódzkiego, nie dewastowali urządzeń fabryk białostockich. Skonfiskowali co prawda surowce, wydając w zamian bezwartościowe kwity, ale jednocześnie nakazali puścić w ruch fabryki i produkować najtańszy gatunek sukna na potrzeby rynku wewnętrznego w Niemczech oraz na potrzeby armii. W tym okresie czynnych było kilkanaście fabryk – pracowało około 1 500 robotników. Okres niepodległości stworzył znowu możliwości ożywienia ruchu przemysłowego. Białystok pierwszy z ośrodków fabrycznych przyjął zamówienia rządowe na potrzeby armii i mimo spadku waluty wykonywał je w 100%.

Od połowy r. 1919 zaczyna przemysł białostocki zdobywać rynki wewnętrzne (dawniejsze zabory austriacki i pruski), na których dotychczas towar białostocki nie był spotykany. Jak dawniej tak i obecnie w Białymstoku wyrabiany jest najtańszy gatunek towaru na potrzeby ludności ubogiej miejskiej i wiejskiej. Od r. 1921/22 powoli zaczyna się eksport za granicę na Bałkany. W r. 1924/25 przemysł białostocki, odczuwając dotkliwie skutki tzw. „pierwszego kryzysu”, niewypłacalność rynku wewnętrznego oraz bariery celne, uniemożliwiające eksport zagranicę, rozpoczyna zakładać fabryki w krajach dotychczasowego rynku zbytu. Kilku fabrykantów wywozi maszyny do Jugosławii, Rumu-

towało wiele, tak więc miasto kusiło coraz to nowych przybyszów możliwością zysku. Drobni przedsiębiorcy – lonkietnicy, znający dobrze rzemiosło tkackie, zatrudniali żydowskich imigrantów w swoich małych, niezmechanizowanych warsztatach. Lonkietnicy, działając jako podwykonawcy, dostarczali gotowe towary do większych, zmechanizowanych fabryk. W zamian, fabryki zaopatrywały lonkietników w krosna i surowce⁸. W swoim pamiętniku Max Havelin, żydowski emigrant z małej wioski w regionie Mohylewa, opisał frustrację z powodu wycieńczającej pracy i niskich zarobków, motywujących go do założenia własnego warsztatu. Po miesiącach żmudnej pracy na dwóch pożyczonych krosnach, Havelin prosperowała. W końcu sam był w stanie wynająć tkaczy i dokupić kolejne krosna. Niemniej jednak większość żydowskich robotników nie miała wielkich możliwości. Ciężko pracując za niewielkie wynagrodzenie, wyzyskiwani byli systemem lonkietniczym. Jak wspomniał jeden z pracowników w pamiętniku: „Latem pracowałem od siódmej rano do ósmej wieczorem, podczas zimy od ósmej rano do dziewiątej wieczorem. Przed świętami często pracowałem całą noc. Dopiero po sześciu miesiącach tak ciężkiej pracy zacząłem zarabiać dwa ruble tygodniowo”⁹.

nii, Serbii i tam zakłada fabryki włókiennicze. Rozrost przemysłu białostockiego przypada na lata 1926–1928, kiedy czynnych było 76 zakładów przemysłowo-włókienniczych, zatrudniających 6 000 robotników (w tym 1 500 chałupników).

Roczna produkcja w r. 1928 wynosiła ogółem 6 mln m sukna, wartości 50 mln zł. Prócz rynku krajowego, większość eksportowano za granicę, do dominii angielskich (przeważnie Indie), oraz do Chin. W ostatnich czasach, broniąc się przed kryzysem i przystosowując się do możliwości eksportowych i potrzeb rynku wewnętrznego, przemysł białostocki rozpoczął produkcję gotowych ubrań, zatrudniając znaczną ilość chałupników. Ci ostatni pracują za śmiesznie niskie wynagrodzenie, gdy np. za wykonanie palta wraz z dodatkami dostaje krawiec około 3 zł 50 gr – całe palto kosztuje 12-22 zł. Przy takich cenach białostocki przemysł konfekcyjny może się utrzymać na rynkach angielskich, gdyż przy kursie 29 zł 45 gr za 1 f. szterling, białostockie palto kupuje robotnik angielski prawie za darmo. To też od dwóch lat Białystok pozyskał jako rynki zbytu: Anglię, Afrykę Południową, Irlandię, Indie Angielskie i Chiny. Na tych obszarach musi konkurować przemysł białostocki z wytwórczością Niemiec, Japonii i Włoch.

O skurczonych rozmiarach przemysłu białostockiego w chwili obecnej w porównaniu z r. 1914, czy też r. 1928 świadczy bilans 1932 r. Ogólna ilość zakładów w mieście i powiecie wynosi 57 w tym 12 zakładów produkujących, 15 wykańczalni, 20 przędzalni. Maksymalna ilość zatrudnionych robotników w r. 1932 wynosiła 6 000 (w miesiącach sierpień-wrzesień). Chałupników i zakładów chałupniczych około 550. Pomimo strajku trwającego prawie 3 miesiące wartość rocznej produkcji wynosi około 15 mln zł. Jest rzeczą pewną, że przemysł włókienniczy białostocki nie szczędzi trudu nad utrzymaniem swej egzystencji, a przy pomyślniejszej koniunkturze powróci do dawnego rozkwitu.

http://bialystok.svasti.org/index.html?strona=http://bialystok.svasti.org/przedwojenny_bialystok_i_okolice_przewodnik_przemysl.htm. [dostęp: 28.01.19].

⁸ Tamże, s. 31.

⁹ Tamże, s. 31.

Mimo że Białystok zapewniał możliwość zatrudnienia znacznej liczbie żydowskich migrantów, to jednak musieli się oni mierzyć z wieloma trudnościami. Podobnie jak inne rozwijające się ośrodki przemysłowe w latach 1872–1909, Białystok przeżywał zarówno okresy wzrostu, jak i stagnacji. Długie okresy bezrobocia często nękały migrujących, żydowskich pracowników. Ci, którzy chcieli utrzymać swoje miejsca pracy, godzili się na mniejsze zarobki. W odpowiedzi na okresy kryzysu gospodarczego wielu żydowskich pracowników tekstylnych wyjeżdżało z Białegostoku. Jednak ci, którzy takiej możliwości nie mieli, zmuszeni byli do korzystania ze wsparcia organizacji społecznych, starających się odpowiedzieć na potrzeby biednych mieszkańców. Imperium carskie nie prowadziło oficjalnej polityki społecznej, ani systemu pomocy publicznej, tak więc ubodzy białostoczanie chronili się pod opiekę instytucji, prowadzonych głównie przez osoby zamożne bądź duchowne. Dopiero co przybyli żydowscy migranci zwracali się o pomoc, najpierw do domów modlitwy, obejmujących małe, kameralne zgromadzenia, a następnie do dużych formalnych synagog, rozproszonych po całym mieście. Po modlitwie potrzebujący mogli skorzystać z jedzenia i charytatywnego zasiłku. Pomimo stu grup modlitewnych funkcjonujących jednego dnia, niełatwo było otrzymać darmowy posiłek i zapomogę¹⁰.

Koniec XIX wieku przyniósł pewne reformy w rosyjskim ruchu społecznym. Począwszy od lat osiemdziesiątych XIX wieku, państwo carskie było coraz bardziej zaniepokojone sposobem zarządzania żydowskich organizacji wspólnotowych, dlatego podjęto próby ich uregulowania i zmodernizowania. Głównym celem było zwalczenie „żydowskiej izolacji” i oligarchii sponsorowanej przez społeczności żydowskie. Car zniósł tradycyjne stowarzyszenia żydowskie – *hevrot*, i zastąpił je nowoczesnymi, dobrowolnymi związkami, zwanymi *obshchestva*. W wyniku tych działań żydowskie organizacje charytatywne szybko zwielokrotniły swą liczebność. W Białymstoku i innych miastach *obshchestva* stanowiły bastion młodszego, świeckiego pokolenia. Młodzież, studiująca w rosyjskich szkołach, manifestująca chęć uczestniczenia w nowatorskich organizacjach żydowskich, otwarcie identyfikowała się z rosyjskim społeczeństwem. Młodzi Żydzi postrzegali filantropię nie tylko jako działalność służącą potrzebom żydowskiej biedoty, lecz także zaspokajającą potrzeby nowych żydowskich elit, domagających się większego uznania w społeczności. Wykształceni, młodzi Żydzi – prawnicy, lekarze, przemysłowcy – stawiali wyzwanie tradycyjnym przywódcom, posiadającym dostęp do środków finansowych, a tym samym do głównego źródła władzy obywateli żydowskich. Założeniem żydowskiej aktywizacji była chęć integracji z otaczającym społeczeństwem poprzez organizacje

¹⁰ Tamże, s. 34.

filantropijne, hołdujące idei, iż prawdziwym obliczem judaizmu jest troska o wszystkich, bez względu na wiarę¹¹.

Jedną z takich organizacji wsparcia społecznego była pomoc medyczna Linas Hacedek, utworzona w 1885 roku, świadcząca swe usługi obywatelom Białegostoku. Zorganizowana w sposób demokratyczny, zezwalała mężczyznom wszystkich klas społecznych, jak i kobietom, uczestniczyć w wyborach do władz organizacji. Założenie Linas Hacedek było także wyrazem sprzeciwu wobec Bikur Cholim¹² – sponsorowanej przez gminę żydowską organizacji, których to członków mianował główny rabin Białegostoku; reprezentowała ona bardziej ekskluzywny i bogaty segment żydowskiej społeczności miasta. Z biegiem czasu, w odpowiedzi na sugestie swoich członków, Linas Hacedek utworzyła pogotowie ratunkowe, magazyny do dystrybucji żywności i odzieży ubogim, jak też własną izbę chorych. Linas Hacedek uznawano za najbardziej renomowaną żydowską organizację filantropijną w mieście. Do 1913 roku stowarzyszenie obsługiwało ponad 29 000 osób.

Sukces Linas Hacedek wynikał zarówno z jej rewolucyjnej struktury, jak i z potrzeb wspólnoty. Przede wszystkim jednak była to pierwsza żydowska organizacja opieki społecznej w regionie, niezwiązana bezpośrednio lub pośrednio z kahałem, czyli żydowskim samorządem gminnym. Ta niezależność oznaczała porzucenie sztywnych form instytucji o charakterze hierarchicznym na rzecz bezprecedensowej równości w strukturze organizacji. Wszyscy członkowie byli zobowiązani do pełnienia nocnych zmian, bez względu na status materialny czy społeczny; stąd bogaci przemysłowcy i niewykształceni pracownicy fabryki opiekowali się chorymi na tych samych prawach i obowiązkach. W większości innych żydowskich organizacji charytatywnych, w tym Bikur Cholim, zamożni członkowie płacili uboższymi, by wypełniali ich obowiązki, do jakich na przykład, należało odwiedzanie chorych¹³.

Linas Hacedek zyskała pozycję międzynarodową dzięki swej ideologii, jak i wybitnej osobowości dr. med. Józefa Chazanowicza, uosabiającego nową wizję żydowskiej filantropii związanej z Białymstokiem. Na szczególną uwagę zasługuje zaangażowanie Chazanowicza podczas epidemii cholery w Białymstoku w 1896 roku. Wszyscy chorzy Żydzi, Polacy, Rosjanie i Ukraińcy otrzymali pomoc medyczną, a Chazanowicz, pracując przez wiele dni bez snu, zyskał przydomek „szalonego” doktora. Ponadto jego niezłomna troska o słuzenie wszystkim członkom Białegostoku doprowadziła do

¹¹ Tamże, s. 35.

¹² Towarzystwa Pielęgnowania Chorych *Bikur Cholim* (hebr. odwiedzanie chorych) – filantropijna charytatywna żydowska organizacja społeczna, której celem było odwiedzanie oraz fizyczna i psychiczna pomoc osobom chorym i biednym, w tym prowadzenie stołówek.

¹³ R. Korbin, dz. cyt., s. 37-38.

nadania mu tytułu oficjalnego lekarza miejskiego¹⁴. Tym sposobem Linas Hacedek uzyskała pieczęć aprobaty państwa carskiego. Nie tylko władze carskie postrzegały żydowską filantropię w odmiennym świetle. Inne grupy etniczne także doceniały działalność Linas Hacedek. Daje temu wyraz polskie przysłowie z przełomu wieków, opisujące zalety młodego konkurenta:

Zgrabny – jak ułan z Dziesiątki
 Zgrał się – jak rzeka Biała
 . . . Punktualnie – jak Pogotowie Linas Hacedek¹⁵.

To popularne porównanie pogotowia z punktualnością, czytając: rzetelnością, świadczyło o ugruntowanej pozycji organizacji, obdarzonej społecznym zaufaniem. Pluralistyczne podejście Linas Hacedek do filantropii stało się dumą żydowskiej społeczności miejskiej Białegostoku. Dziennikarz Nahum Prylucki podsumowywał w 1935 roku:

Opisując pracę i osiągnięcia organizacji, nigdy nie użyłem słowa „Żydzi” czy „żydowski”. Celowo. Mimo że Linas Hacedek została założona i kierowana była przez Żydów, i wspierana była przez żydowskie fundusze, nikt nikogo nie kwestionował ze względu na wiarę lub narodowość¹⁶.

Podczas recesji w 1900 roku, kiedy społeczność żydowska w Białymstoku dotkliwie zubożała, doktor Chazanowicz wystosował apel do kilku gazetach piszących w jidysz w Stanach Zjednoczonych, wołając: „do naszych braci, którzy są mieszkańcami Białegostoku, ale mieszkają za morzem, pomóżcie nam tu, w Białymstoku, w naszej dramatycznej sytuacji”¹⁷. Chazanowicz podkreślał, że społeczność żydowska Białegostoku była prawdziwie ponadnarodową wspólnotą, a każdy białostoczanin był jej członkiem bez względu na miejsce zamieszkania.

Zaangażowanie Linas Hacedek i oddanie służbie żydowskiemu społeczeństwu z pewnością miało wpływ na rozwój żydowskiej filantropii poza granicami Białegostoku. Najbardziej prężnym i zaangażowanym ośrodkiem filantropijnym żydowskiej wspólnoty Białegostoku był Nowy Jork. Wprawdzie dwie pierwsze organizacje założone w Stanach Zjednoczonych przez Żydów z Białegostoku: *The Bialystoker Unterstutzungs Verein* założona w 1864 roku i *Mesilas Yesharim* w 1868 roku wyprzedzały Linas Hacedek

¹⁴ D. Klementinowski, *Dr. Yosef Khazanovitsh, der idealist, natsjonalist un folksmentsh*, New York, Bialystoker Historical Association, 1956, s. 9.

¹⁵ Przysłowie cytowane w T. Wisniewski, *The Lines Hatsedek Charitable Fraternity in Bialystok, 1885–1939*, Polin 7 1992, s. 121.

¹⁶ Nahum Prylucki, Przemówienie na uroczystej akademii z okazji jubileuszu 50-lecia Lines Hatsedek, cyt. za: T. Wiśniewski, *The Lines Hatsedek Charitable Fraternity*, s. 124.

¹⁷ R. Korbin, dz. cyt., s. 42.

o dwadzieścia lat, jednak tak jak ona zapewniały opiekę medyczną i wsparcie finansowe chorym lub ubogim emigrantom i ich rodzinom poprzez system wzajemnej pomocy. Następnie bardziej pobożni członkowie wspólnoty, ze względu na potrzeby religijne, tworzą dwa zbory – Anshei Chesed (1878) i Ahavat Achim (1884). Lojalność klasowa skłoniła emigracyjnych socjalistów do założenia The Bialystoker Branch of the workmen's circle, czyli Koła Robotników (1905); The Bialystoker Bricklayers Benevolent Association – Stowarzyszenia Białostockich Murarzy (1905) czy The Bialystoker Painters Club – Klubu Białostockich Malarzy (1934)¹⁸.

17 lipca 1919 roku podczas zgromadzenia The Bialystoker Bikur Cholim Society na 246 East Broadway New York City's Lower East Side przemówił młody mężczyzna, David Sohn:

Renomowany szpital żydowski leży w gruzach; wielka synagoga wzdłuż głównego bulwaru jest teraz rumowiskiem; zamożni żydowscy filantropi zmuszeni są zebrać na rogach ulic; głodujące żydowskie sieroty koczują na ulicach; kolejki do kuchni z koszerą zupą ciągną się wzdłuż wielu szlaków komunikacyjnych miasta¹⁹.

Po tych słowach w przeciągu miesiąca powołano do życia The Bialystok Center z Davidem Sohmem na czele misji przewodzącej odbudowie Białegostoku, miasta drastycznie zniszczonego po I Wojnie. Dawid Sohn pozostał wiodącym liderem nowej organizacji przez prawie pięćdziesiąt lat, podczas których pielęgnował i utrzymywał nowy model społeczności żydowskiej, dzięki czemu zyskał przydomek „Mr. Bialystok”. Sohn wyciągnął rękę o pomoc do tych, którzy prowadzili podobne organizacje w Buenos Aires, Palestynie i Melbourne, podejmując niestrudzony wysiłek zebrania milionów dolarów na wsparcie społeczności żydowskiej w Białymstoku, a także kultywowanie jej spuścizny za granicą. W okresie międzywojennym amerykańskie fundusze zmieniały Białystok na poziomie lokalnym, umożliwiając żydowskim organizacjom społecznym i kulturalnym rozszerzenie usług, takich jak: zorganizowanie trzech nowych szkół (1 mln marek), dotowanie żydowskiego szpitala, sierocińca i domu starców (pół miliona marek) czy rozprowadzanie darmowych zup i innych zasiłków społecznych. Z pewnością The Bialystoker Centre wspomagało Linas Hacedek. Dzięki amerykańskim środkom pieniężnym zakupiono karetki dla pogotowia²⁰.

Wprawdzie kobiety nie miały dostępu do tradycyjnych, filantropijnych organizacji, tworzyły jednak własne charytatywne społeczności. Na uwagę zasługuje The Ladies Auxiliary of the Bialystoker Center (1923) – Pomocne

¹⁸ Tamże, s. 74-76.

¹⁹ Tamże, s. 69.

²⁰ Tamże, s. 70.

Panie zrzeszone przy The Bialystoker Centre (tł. wł). W ciągu pierwszych trzech lat działalności The Ladies Auxiliary zebrały 100 000 dolarów, umożliwiając znaczny rozwój The Bialystoker Center. David Sohn zauważył w „Der Bialystoker Stimme”: „Obywatelki the Bialystoker Center udzielają hojnej i serdecznej pomocy wielu chorym i potrzebującym Białostoczanom naszej społeczności. Zaopatrują najbardziej ubogich w opał na zimę, opłacają czynsz, a kilka starych panien wyposażyły w posag”. The Bialystoker Centre był odpowiedzialny za ufundowanie The Bialystoker Old Age Home (Dom Starców). Na ten cel zbierano tzw. cegiełki i sprzedawano świadectwa członkostwa²¹.



David Sohn – założyciel The Bialystoker Centre

²¹ Tamże, s. 75.



Sanitariusze białostockiego pogotowia Linas Hacedek



Karetki dla Linas Hacedek zakupione przez The Bialystoker Center, 1928

M. ORLIN
TRUSTEE

J. ALPERIN
TRUSTEE

S. SIMON
TRUSTEE

S. COHEN
SEC'Y.

I. ADACK
PRESIDENT

R. LUTTENBERG
VICE PRES.

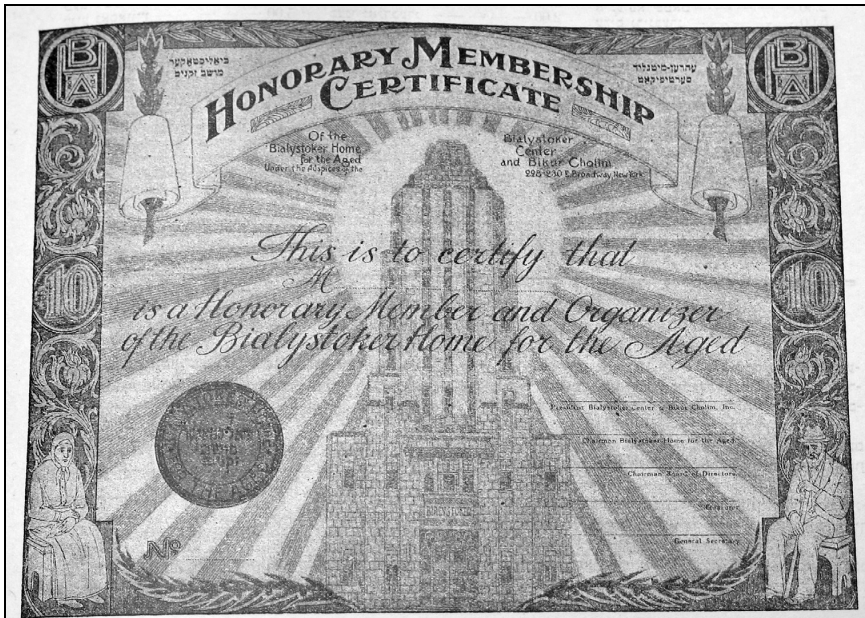
R. LIPPMAN
TREAS.

G. FARBSTEIN
SERG'T. of ARMS

APPROXIMATELY
5' 6" 100 LBS. AVE.
1928

**Officers
of
Ladies
Auxiliary
of
the
Bialystoker
Center & Bikur Cholim**

Członkinie The Ladies Auxiliary of the Bialystoker Center
na łamach The Bialystok Stimme, 1928



Certyfikat darczyńcy, 1932

Żydzi z Białegostoku tworzyli szeroką gamę filantropijnych organizacji obywatelskich, zawodowych i religijnych, aby zachować głęboko zakorzenione wzorce kulturowe i podtrzymywać więź ze Starym Światem. Ta więź pomagała im przystosować się do dramatycznie odmiennej polityki, środowiska ekonomicznego i społecznego, z jakim zetknęli się w nowej przestrzeni. Chociaż Żydzi opuszczali Białegostok na rzecz odległych krajów, takich jak: Stany Zjednoczone (50 000), Argentyna (20 000), Australia (5 000) i Palestyna (20 000), niezależnie od tego, czy osiedlali się na zatłoczonych ulicach Lower East Side Nowego Jorku, czy w małych gospodarstwach na argentyńskich Pampasach, dążyli do przeszczepienia w nowej przestrzeni, dobrze zrozumiałych i funkcjonalnych instytucji społecznych, kulturowych i politycznych, które stworzyli w Europie Wschodniej.

I tak, do 1939 roku istniały 3 000 wschodnioeuropejskich stowarzyszeń żydowskich imigrantów w samym Nowym Jorku, a w Buenos Aires około 40 procent dorosłej społeczności żydowskiej należało do takiego stowarzyszenia. W czterech metropoliach świata: Nowym Jorku, Buenos Aires, Tel-Awivie i Melbourne powstały międzykulturowe organizacje założone przez białostockich Żydów, poświęcone odtworzeniu i zachowaniu dziedzictwa miasta Białystok. Chociaż każde miasto tworzyło organizację ze słowem

Białystok w nazwie, żadna z nich nie funkcjonowała w ten sam sposób i była zupełnie odrębną jednostką agencji pomocy społecznej.

W Nowym Jorku Der Bialystoker Center demonstrowało swoją tożsamość *Bialystoker*, działając jako modelowa agencja filantropijna. Natomiast Bialystoker Farband w Buenos Aires koncentrowało się na klasowej wizji dziedzictwa Białegostoku, skupiając swoją politykę wokół klasy robotniczej, jej edukacji i podtrzymywania kultury jidysz. W Palestynie zaś bycie białostoczaninem, często członkiem Club Białystok, oznaczało zbiórkę pieniędzy od zamożnych białostoczian z całego świata na rzecz zbudowania nowej żydowskiej ojczyzny, wspierania bezrobotnych białostoczian, którzy nie mogli znaleźć pracy z powodu znikomej ilości fabryk w Palestynie. W Australii termin *Bialystokness* obejmował udział w licznych przedsięwzięciach społecznych i działalnościach charytatywnych, sponsorowanych przez społeczność emigrantów z Białegostoku²².

Ciekawym zjawiskiem jest to, że każde miasto, w którym osiedlała się ludność żydowska, rodziło wśród mieszkańców głębokie poczucie lojalności. Wschodnioeuropejscy Żydzi postrzegali swoją tożsamość ściśle zawiązaną z ich własnymi miastami lub regionami, z których pochodzili. Israel Becker²³ wypowiedział słowa nieraz cytowane: „Nie jestem tylko z Białegostoku, jestem białostoczaninem, a to oznacza znacznie więcej”. Fizyczne porzucenie Europy Wschodniej nie wymazało, a raczej wzmocniło tożsamość

²² Tamże, s. 113 – 130.

²³ Israel Becker (ur. 13 czerwca 1917 w Białymstoku, zm. 30 maja 2003 w Tel-Awiwie, Izrael) – izraelski aktor teatralny, reżyser oraz malarz, pochodzący z rodziny białostockich Żydów.

Urodził się jako Izrael Beker w rodzinie kantora Wielkiej Synagogi w Białymstoku, jego rodzina mieszkała w czteropiętrowej kamienicy przy ulicy Suraskiej. Od najmłodszych lat interesował się teatrem, po przeżyciu hitlerowskiej oblavy na Żydów jadących pociągami z Lublina do Białegostoku i aresztowaniu w obozie przejściowym przedostał się do Związku Radzieckiego. Studiował aktorstwo w Moskwie, w 1945 powrócił do Białegostoku, ale okazało się, że cała rodzina zginęła w gettcie. Postanowił wówczas wyjechać do Monachium, w 1947 wyreżyserował film „Lang ist der Weg”, w którym zagrał główną rolę. Był to pierwszy film pełnometrażowy przedstawiający Holocaust z żydowskiej perspektywy i jedyny film wyprodukowany w Niemczech w języku jidysz. Od 1947 przez rok grał w Teatrze Żydowskim w Monachium, a następnie podjął decyzję o wyjeździe do nowo powstałego Izraela, gdzie występował w teatrze „Habimah”. Walczył w I wojnie izraelsko-arabskiej. Wyreżyserował musical „Two Connie Lemel” oraz zrealizowany na jego podstawie film. Podczas swojej kariery wyreżyserował ponad dziesięć przedstawień w Izraelu i Stanach Zjednoczonych. Israel Becker został uhonorowany nagrodą Beit Szalom Alejchem za grę aktorską oraz nagrodą Meir Margalit dla sztuki teatralnej i tytułem yakiera miasta Tel Awiw. W przedmowie do wydanego w 1980 albumu przedstawiającego jego twórczość malarską napisał, że mimo iż od jego wyjazdu z rodzinnego miasta minęło trzydzieści pięć lat to nadal czuje się Białostoczaninem, a w swoich obrazach chce pokazać miasto, którego już nie ma. <http://encyklopediateatru.pl/osoby/71704/israel-beker>. [dostęp: 29.01.19].

regionalną. Poprzez nowo utworzone organizacje wschodnioeuropejscy Żydzi poszukiwali możliwości przeniesienia swojej tożsamości na odległe terytoria, usiłując na nowo, w sposób nieprzerwany, naszkicować czy odtworzyć charakterystyczne cechy swej społeczności. Pesach Kapłan²⁴, redaktor „Dos naje lebn”, najbardziej rozpowszechnionej gazety jidysz w międzywojennym Białymstoku, napisał w redakcyjnym artykule:

Białystok! Moje uczucia wobec ciebie nie są motywowane jedynie lokalnym patriotyzmem.

Białystok! Jesteś wyjątkowy w wyniku nieograniczonej, niestrudzonej energii swojej ludności. Gdziekolwiek jest kilku białostockich Żydów, niezależnie od ich liczebności, organizują się w kolonię, tak by pozostać w kontakcie z innymi społecznościami Białegostoku i z ich ukochanym miejscem narodzin²⁵.

Słowa Kapłana reprezentowały powszechną wśród wielu Żydów Białegostoku postawę z okresu międzywojennego. Czuli się częścią większej, ponadnarodowej społeczności, połączonej umiłowaniem miejsca, miasta czy tylko wspomnienia o nim. Żydowski Białystok, niewielki sztetl położony

²⁴ Pesach Kapłan (1870, Stawiski – 1943, getto białostockie) – nauczyciel, muzykolog, dziennikarz i tłumacz.

Kapłan urodził się w Stawiskach. Jego ojcem był kantor i szochet Beniamin Nachum. Pochodził z rodziny Wielkiego Gaona z Wilna. Jako dziecko Pesach pobierał naukę w jesziwach w Korycinie, Ruszczanach i Zelwie. W 1887 r. razem z rodziną przyjechał do Warszawy, gdzie ojciec objął stanowisko kantora w synagodze Reichmana. Tutaj Kapłan uczył się języków: niemieckiego i rosyjskiego oraz trochę angielskiego. Był wielkim zwolennikiem języka hebrajskiego. Następnie wyjechał do Białegostoku, gdzie został nauczycielem jęz. hebrajskiego. Od początku XX w. zaczął również publikować w jidysz, m.in. w „Der Hajnt”, „Der Moment”, a w 1914 r. w „Dos Bialystoker Wort”. Po zakończeniu I wojny światowej był założycielem i redaktorem żydowskich gazet białostockich wydawanych w jidysz: *Undzer Lebn* i *Dos Naje Lebn* oraz korespondentem nowojorskiego *Forward/Forverts*.

Kapłan był także autorem nowel oraz wypisów z literatury hebrajskiej i jidysz dla szkół. Przełożył na jidysz m.in. bajki Kryłowa oraz libretta oper i operetek (m.in. *Pajace Leoncavallego*). Był także znanym społecznikiem, w latach 1918–1928 był członkiem białostockiej gminy żydowskiej, do 1939 r. piastował funkcję radnego gminy żydowskiej w Białymstoku. Był także współzałożycielem i przewodniczącym Żydowskiej Partii Ludowej w Białymstoku.

Po utworzeniu getta w Białymstoku latem 1941 r. został jednym z członków Judenratu. Stał na czele Wydziału Kultury. Zorganizował szkolnictwo w getcie białostockim. Był archiwistą w getcie, pisał dziennik. Wiosną 1943 r. napisał dwa znaczące teksty o życiu w getcie białostockim: Judenrat w Białymstoku oraz Zagłada Białegostoku (dotyczący „akcji lutowej” w 1943 r.), które zachowały się w Archiwum Mersika-Tenenbauma. Zginął w sierpniu 1943 roku. <https://sztetl.org.pl/pl/biogramy/4324-kaplan-pesach> [dostęp: 29.01.19].

²⁵ R. Kobrin, dz. cyt., s. 65.

w północno-wschodniej Polsce, stał się rzeczywistą częścią większej kosmopolitycznej wspólnoty, obejmującej cały świat.

Bibliografia

- http://bialystok.svasti.org/przedwojenny_bialystok_i_okolice_przewodnik_przemysl.htm
- <http://encyklopediateatru.pl/osoby/71704/israel-beker>
- https://www.jewishbialystok.pl/David_Sohn,5400,3419
- Klementinowski D., *Dr. Yosef Khazanovitch, der idealist, natsjonalist un folksmentsch*, New York Bialystoker Historical Association 1956.
- Korbin R., *Jewish Bialystok and Its Diaspora*, Indiana 2010.
- Rischin M., *The Promised City: New York's Jews, 1870–1914*, Cambridge 1962.
- <https://sztetl.org.pl/pl/biogramy/4324-kaplan-pesach>
- Wiśniewski T., *The Lines Hatsedek Charitable Fraternity in Bialystok, 1885–1939*, „Polin” 7 1992.

Joanna Wildowicz

University of Białystok

THE JEWISH BIAŁYSTOK: INDUSTRIALIZATION, (E)MIGRATION, PHILANTHROPY

Summary

Białystok used to be a thriving industrial centre with a great potential. Developing through the nineteenth and the beginning of the twentieth century, it established its undeniable position in textile manufacture due to the industrious Jewish citizens who arrived in the city looking for a new life, work, or to set up their own plants. In times of hardship, Jewish people founded charitable organizations to support those in need. One of the first emergency care centres was put into operation in Białystok, at the end of the nineteenth century. Lines Hatsedek initiated a system of organized aid to everyone, regardless of nationality and religion. Jews, who had trouble with finding employment, emigrated to America, Argentina or Australia. In new places, they arranged philanthropic centres called “The Bialystoker Centers” to support those suffering from poverty or war distress in the Old World as well as in the New One.

Keywords: Jews, textile manufacture, Lines Hatsedek, philanthropic, The Bialystoker Centres

Małgorzata K. Frąckiewicz
Uniwersytet w Białymstoku

MIŁOŚNICY SYJONU W KSIĘDZE PAMIĘCI ŁOMŻYŃSKIEJ GMINY ŻYDOWSKIEJ: SYLWETKI I IDEE

1. Księga pamięci, czyli krótko o niezwykłym źródle historycznym

Zacznijmy najpierw od źródła badań, które stanowi podstawę niniejszego opracowania, czyli *Księgi pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej*¹. Księga ta – w języku jidysz – została wydana w Tel-Awivie w 1952 roku pod redakcją Jom Tow Lewińskiego. Na język polski przetłumaczyła ją w 2016 roku Ewa Wroczyńska na zamówienie Łomżyńskiego Towarzystwa Naukowego im. Wagów. Obecnie trwają przygotowania do jej publikacji w języku polskim.

Księga pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej – jak wszystkie *księgi pamięci* powstałe po Zagładzie to – „gatunek bardzo ważny w tradycji żydowskiej”². Autorzy tych ksiąg „piszą o swoich rodzinnych miejscowościach jako o miejscach, których właściwie już nie ma i do których prawdopodobnie już nigdy nie wrócą”. Powstały one „z myślą o upamiętnieniu własnej społeczności”³ i stanowią przede wszystkim niezwykle źródło poznania, „źródło wiedzy o historii, kulturze i zagładzie polskich Żydów” – jak stwierdzają m.in. autorzy opracowania pt. „Księgi pamięci gmin żydowskich”⁴. Wymiar historiograficzny pinkasów niekiedy podporządkowuje się opowiadaniu o ludziach i miejscach, czyli swoistemu biografizmowi⁵. Jednak tu chodzi o ukazanie historii ludzkiej, podobnie jak w kronikach. Znajdujemy w KPŁGŻ taki oto zapis:

¹ Dalej skrót: KPŁGŻ.

² *Księgi pamięci gmin żydowskich*, wybór, opracowanie i przedmowa M. Adamczyk-Garbowska, A. Kopciowski, A. Trzciniński, Lublin 2009, s. 12.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 7.

⁵ A. J. Najda, *Historiografia paradygmatyczna w „Dziejach Apostolskich”*, Warszawa 2011, s. 120.

Zacząłem więc zbierać kamyk do kamyczka, szczegół do szczegółu z ust starszyny miejskiej, nielicznej, która osiedliła się w Izraelu, a częściowo także poza nim. Szperałem w dziesiątkach zbiorów i rękopisów, w których wspomniana była Łomża. Poczawszy od „Hamagid” z Blik, „Halewanonu” z Jerozolimy i „Karmel” z Wilna, które wychodziły w połowie XI wieku i kończąc na „Łomżer Sztymel” syjonistycznym tygodniku, który wychodził w Łomży z uporem około 20 lat pod redakcją Abrahama Danowicza. Rzeczywiście, znalazły się tam liczne artykuły inteligencji łomżyńskiej, jej działaczy i nauczycieli oraz błyskotliwych młodzieńców: o sporach dla sporów, o mianowaniu rabinów i rytualnych rzeźników, o powstaniu nowego stowarzyszenia, o sytuacji w dziedzinie wychowawczej, nekrologi najdroższych, którzy zmarli, a także informacje o pożarach i kradzieżach, o sądach i awanturach⁶.

Świadczy on o zawartości KPLGŻ – jako księgi upamiętniającej, i wskazuje na źródła, jakie posłużyły autorowi, aby „tchnąć ducha w naszą Łomżę. Wspomnieć światłe postacie i rozślawić szacowne instytucje”⁷.

Księgę pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej można uznać za źródło pod wieloma względami subiektywne, jednostronne, lecz bardzo istotne i cenne, dla poznania dziejów miasta i jego społeczności, właściwie podstawowe, jeśli chodzi o rozpoznanie społeczności żydowskiej, na którym od lat bazują przede wszystkim badacze historii Łomży, piszący o niej czy o relacjach przedstawicieli różnych narodowości współżyjących w mieście, zwłaszcza w XIX stuleciu. Powstał pinkas łomżyński głównie w oparciu o relacje świadków historii jako wyraz pamięci o żydostwie polskim i zawiera swego rodzaju syntezę dziejów żydowskiej Łomży. KPLGŻ to trwałe pomnik pamięci, „wielowymiarowy obraz życia żydowskiego sprzed Zagłady i podczas niej”⁸. We wstępie do *Księgi* czytamy:

Księga Pamięci Gminy Łomżyńskiej – wieczny ogień, który nie zgaśnie – opracowana została i zredagowana w ciągu ponad sześciu lat, wydał ją Związek Mieszkańców Łomży w Izraelu. Księga, pełna zalet, zawiera cały urok i zasługi gminy Łomży. Ujęty w niej został piękny tryb życia i dobre obyczaje jej mieszkańców. Zapisano w niej kronikę gminy, zdarzenia i kłopoty, dzieje osób i sylwetki obywateli. Zebrano w niej bogactwo ducha i wprowadzono rozdziały o bycie miasta. Wszystko to zostało skomasowane, opracowane, poprawione, zredagowane i stało się wspólną jednolitą rozprawą o społeczności żydowskiej w Łomży⁹.

Zanim przejdziemy do prezentacji opisanych w materiale źródłowym miłośników Syjonu i ich aktywności zawodowej i społecznej, do pokazania,

⁶ KPLGŻ, s. 4.

⁷ Tamże.

⁸ *Księgi pamięci gmin...*, dz. cyt., s. 24.

⁹ KPLGŻ, s. 8.

jak realizowały się europejskie idee w przestrzeni lokalnej, wcześniej należy przedstawić w skondensowany sposób dzieje Żydów w Łomży i spojrzeć na ślady obecności syjonistów, czyli zarysować tło dla ich prezentacji m.in. na podstawie KPŁGŻ.

2. Syjonizm z językoznawczego punktu widzenia

Warto poświęcić uwagę podstawowym znaczeniom leksemów, które w przestrzeni omawianego źródła aż 568 razy niejako reprezentują temat artykułu. Dla przykładu: *Miłośnicy Syjonu* jako nazwa własna organizacji i określenie to synonim osób popierających ruch syjonistyczny. W analizowanym materiale źródłowym występuje ona 107 razy.

W opracowaniach słownikowych znajdujemy następujące definicje wyrazów pochodnych od rzeczownika *Syjon*:

syjonista – ‘zwolennik syjonizmu’ (Dor 8, s. 955);

syjonistyczny – ‘przymiotnik odpowiadający rzeczownikowi *syjonista*’ (Dor 8, s. 955);

syjonizm – ‘nacjonalistyczny ruch żydowski, zapoczątkowany w końcu XIX wieku, zmierzający do stworzenia i umocnienia państwa żydowskiego na terenie dawnej Palestyny’; wyraz utworzony od Syjon, hebr. Zijjon = jedna z nazw starożytniej Jerozolimy; przenośnie także: niebo (Dor 8, s. 956).

syjonizm – ‘ideologia odrodzenia narodowego Żydów przez stworzenie w Palestynie własnego państwa, sformułowana w końcu XIX w.’¹⁰

Słownik biblijny rejestruje następującą definicję znaczeniową nazwy własnej, która stanowi podstawę słowotwórczą przywołanych wyżej wyrazów:

Syjon (wysoki, wyniosły), pierwotnie określenie południowo-wschodniego wzgórza Jerozolimy, na którym znajdowała się dawna twierdza Jebusytów zdobyta przez Dawida i nazywana, dlatego też Miastem Dawidowym (2Sm 5, 7). Gdy za panowania Salomona w granicach Jerozolimy znalazło się także wzgórze północno-wschodnie, na którym zbudowano rezydencję króla i świątynię, wówczas górę świątynną, a w końcu całe miasto zaczęto nazywać Syjonem (2 Krl 19, 31; Ps 51, 20). Syjon jest świętą Górą (Ps 2, 6; 48, 3; Iz 31, 4), którą wybrał sobie Jahwe (Ps 78, 68) i na której zamieszkał (Ps 74, 2). W przepowiedaniu prorockim w Syjonie widzi się stolicę mesjańskiego czasu zbawienia (Iz 2,2-4; 4,5; 10,12; Jl 4,16n.21), a w Nowym Testamencie – obraz niebieskiego Jeruzalem (Hbr 12, 22; por. Dz 14, 1)¹¹.

¹⁰ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/syjonizm;3981897.html> dostęp: 4.05. 2018 r.

¹¹ P. Weimar, *Syjon*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, oprac. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 1247-1248.

Aż 66 razy użyto w KPŁGŻ wyrazu *alija* jako odnoszącego się do idei syjonistycznych i je znamionującego. W kontekście pinkasu łomżyńskiego czytamy: „Emigracja, czyli alija ze wszystkich krańców Rosji do świętego miasta Jerozolimy stale wzrastała”¹². Zawarta w tym wypowiedzeniu informacja poprzez synonim objaśnia znaczenie słowa *alija*. W definicji encyklopedycznej pojawia się zapis:

alija – w znaczeniu: 3. «emigracja Żydów do Palestyny, obecnie Izraela; też: grupa imigrantów żydowskich pochodząca z określonego kraju»¹³.

Na powyżej przywołanych przykładach widać, jak język odzwierciedla idee jako ich główny nośnik. Częstotliwość wystąpień i użycie wyrazów z pola semantycznego *Syjon* to odbicie językowego obrazu świata i jego interpretacji¹⁴ w kontekście realizacji pewnej idei politycznej, której założenia i cele zdeterminowały przyszłość wspólnoty żydowskiej. W KPŁGŻ poprzez określoną leksykę czytelnik dociera między innymi do treści, które ukazują główne cele tej idei, jej odzwierciedlenie w postawach syjonistów i w sposobach działań, jakie podjęli na rzecz jej realizacji, angażując się jako jednostki i wspólnota.

Konkretne leksemy i częstotliwość ich występowania stanowią sygnał wagi problemu, na jaki wskazują i angażują uwagę czytelnika pinkasu do bliższego przyjrzenia się zagadnieniu, jakie znamionują. Jednocześnie wskazują na znaczenie syjonizmu dla społeczności żydowskiej Łomży na przełomie XIX i XX wieku, kiedy idee z nim związane rozlały się na całą Europę.

3. Żydzi w Łomży

3.1. Żydzi łomżyńscy według statystyki

W kontekście omawianego tematu warto najpierw sięgnąć do historii. Ze źródeł jej przekazu wiemy, że przedstawiciele społeczności żydowskiej¹⁵ pojawiają się dość regularnie w Łomży od końca XVIII wieku¹⁶. Według statystyk w 1848 r., czyli w okresie nas interesującym, mieszkało tu: 2 916 katolików, 2 252 starozakonnych, czyli przedstawiciele społeczności żydowskiej, i 220 ewangelików. Po powstaniu styczniowym, kiedy w mieście na-

¹² KPŁGŻ, s. 625.

¹³ <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/alija.html> dostęp: 4.05. 2018 r.

¹⁴ Por. R. Tokarski, *Słownictwo jako interpretacje świata*, w: *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001, s. 343-395.

¹⁵ Np. niejaki Mateusz *Gromalski* przechrzta 1769; Aniela *Dobrowolska* przechrzta w 1782; Franciszek Józef *Dybowski* przechrzta w 1784; Feliks *Dobrowolski* przechrzta w 1809; por. M. Frąckiewicz, *Słownik nazwisk łomżan (XV-XIX w.)*, Łomża 2016.

¹⁶ Badania onomastyczne wskazują, że przedstawiciele tej społeczności byli tu regularnie obecni na przestrzeni od XVII do XIX wieku, a nawet wcześniej. Natomiast ich potomkowie żyją w mieście do dziś.

stała władza rosyjska, napłynęła do tu fala urzędników, wojskowych z rodzinami oraz osób, które podjęły pracę w sektorze usług. W 1910 r. w Łomży, na ogólną liczbę ludności 27 671, zarejestrowano: 12 542 Polaków, 12 334 Żydów oraz 2 795 Rosjan. W 1921 r., podczas spisu powszechnego w kraju, Łomża liczyła 22 014 mieszkańców. Dla kontekstu wskaźmy, że według wyznania było pośród nich: 12 404 katolików, 95 prawosławnych, 272 ewangelików, sześciu innych chrześcijan, 9 131 osób wyznania mojżeszowego, innego wyznania 16; narodowości polskiej było 13 010 mieszkańców, białoruskiej 4, niemieckiej 4, żydowskiej 8 946, innej zaś – 50¹⁷.

3.2. Zarys dziejów społeczności żydowskiej w Łomży

Przed rozbiorem Polski, na Mazowszu Wschodnim, czyli na terenie, na który znajduje się Łomża, Żydzi byli nieliczni, co potwierdzają badania historyków¹⁸. Po pierwszym rozbiore Polski władze Austrii i Prus wysiedliły przymusowo tę ludność ze swoich terenów. Wówczas jej liczba wzrosła dwu-, a nawet trzykrotnie między Wisłą, Bugiem i Narwią, ponieważ na te tereny się ona przesiedlała. W związku z tym już pod koniec XVIII wieku na Mazowszu niemal 59% starozakonnych mieszkało we wsiach, bowiem część miast, wśród nich Łomża, zabraniały im przebywania na swoim terenie. W regionie łomżyńskim pierwsza gmina żydowska powstała w Śniadowie. Początkowo należeli do niej także Żydzi z Łomży. W 1832 r. w obręb miasta włączono osiedle Rybaki, które stało się głównym skupiskiem starozakonnych w Łomży i do dziś jest kojarzone jako miejsce zamieszkiwane w przeszłości głównie przez ludność żydowską. Jak zaświadcza dane, szybko rosła liczba tej ludności w mieście: w 1799 r. było 25 jej przedstawicieli, w 1808 r. – 57, w 1827 r. – 948, w 1848 r. – 2 254, w 1857 r. – 2 608, a w 1921 r. już 9 131.

Żydzi byli społecznością aktywną. Wchodzili do rady miasta Łomży¹⁹, byli między innymi ławnikami magistratu; uczestniczyli we wszystkich dziedzinach życia miasta, zachowując pewną odrębność. Znali język polski, lecz między sobą używali niemal wyłącznie języka jidysz. Różnili się także pod względem zawodowym. Zwykle zajmowali się handlem i rzemiosłem. Wśród inteligencji przeważali przedstawiciele tak zwanych wolnych zawodów: lekarze²⁰ i adwokaci²¹. Męskich przedstawiciele tej społeczności wy-

¹⁷ Por. W. Jemielity, *600-lecie praw miejskich Łomży*, Łomża 2018, s. 43-44.

¹⁸ Por. np. D. Godlewska, *Dzieje Łomży od czasów najdawniejszych do rozbiorów Rzeczypospolitej (XI w. 1795 r.)*, Warszawa 1962.

¹⁹ Np. „(...) żydowski radca miejski, pan Pinches Gajst, Żyd, który był naczelnikiem wydziału ekonomicznego (...)”; „(...) W szeregach partyzanckich działał aktywnie lekarz, Abraham syn Jakuba Blumowicz, wnuk rabiego Judela Blumowicza, (...)”; KPLGŻ, s. 75.

²⁰ Np. „(...) doktor Karbowski, który był wówczas sławnym w Łomży lekarzem (...)”, por. KPLGŻ, s. 73; „(...) Lekarzami sierot, pracującymi przeważnie za darmo, byli: dr Dawid Pionnicki i dr Hefner (...)”, por. KPLGŻ, s. 120.

różniał ubiór: nakrywali głowy jarmuškami, nosili długie, prawie do ziemi czarne chałaty; młodzi chłopcy mieli kręcone pejsy. Starsze kobiety nakrywały głowy perukami. Inteligencja natomiast rzadko nosiła tego typu stroje.

W 1812 r. istniała w Łomży bóżnica. Dopiero w latach 1878–1889 wzniesiono wielką synagogę, która była usytuowana na skrzyżowaniu ulic Senatorskiej i Giełczyńskiej. Synagoga uległa zniszczeniu w 1939 r. podczas bombardowania miasta.

Pierwszy cmentarz żydowski znajdował się między ul. Woziwodzką, ul. Rybaki i Placem Zielonym. W 1892 r. władze cywilne zabroniły grzebania tam zmarłych. Wówczas otwarto nowy cmentarz położony przy drodze do Zambrowa. Pozostałości po obu cmentarzach zostały zachowane do dziś.

Kiedy wybuchła druga wojna światowa, od czerwca 1941 r. w Łomży schroniło się około tysiąca starozakonnych z okolicy. Szukali oni ratunku w największym mieście, które było skupiskiem ludności żydowskiej. W sierpniu utworzono w mieście getto.

2 listopada 1942 r. około siedmiu tysięcy Żydów z Łomży i okolic wywieziono do obozu zbiorczego w Zambrowie, a stamtąd do obozu zagłady w Treblince...

4. Syjonizm i syjoniści w Łomży wg pinkasu łomżyńskiego

Jak podaje się w rozmaitych opracowaniach, „organizacje o charakterze syjonistycznym pojawiły się na ziemiach polskich w latach 80-tych XIX w. W 1882 r. w Warszawie powstało kółko ruchu Chowewej Syjon”²². W *Księdze pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej* wyraz *Syjon* i wyrazy od niego pochodne, czyli pokrewne, na przykład *syjonista*, *syjonistyczny*, *syjonizm* (w różnych formach) pojawiają się łącznie około sześciuset razy na 786 stronach tekstu tej książki. Interesujący jest tu kontekst ich występowania i częstotliwość jako swego rodzaju sygnał wagi tematu, jaki one reprezentują. Warto rozeznania zdaje się reprezentowane przez nie zagadnienie, szczególnie jeśli uznać jego obraz za swoisty paradygmat opisu dziejów syjonizmu i syjonistów w regionie obecnego województwa podlaskiego, które

²¹ Np. „Pierwszym żydowskim adwokatem sądowym w Łomży w okresie polskiej władzy aż do powstania 1863 r. był reb Eljahu Rozental z Jasionówki. Był on uczonym Żydem, mówiącym czysto po polsku i lubianym także przez chrześcijan. Jego piękna i wykształcona córka poślubiła rabina i lekarza w jednej osobie Efraima Adelsztajna”, por. KPŁGŻ, s. 231-232. „Długi czas pracował w Łomży adwokat przysięgły Klinkowsztajn. W całej okolicy znany był jako obrońca i był najbardziej wziętym adwokatem w sądzie okręgowym. Mówiono o nim, że znał także Talmud. Zaangażował się w ruch Miłośników Syjonu i w jego domu odbywały się zebrania tej organizacji”, por. tamże, s. 232.

²² Por. Inwentarz Archiwum Organizacji Syjonistycznych 1927, 1945–1950, opr. M. Siek, sygn. 333, http://www.jhi.pl/uploads/inventory/file/145/Organizacje_Syjonistyczne_333.pdf dostęp 14.09.2018 r.

reprezentuje tu społeczność żydowska Łomży, miasta północno-wschodniego Mazowsza.

Po raz pierwszy informację o syjonizmie w łomżyńskiej *Księdze pamięci* znajdujemy w takim oto kontekście:

(...) W 1872 r. wyszła drukiem książka Pereca Smolenskina *Am Olam* (Przedwieczny Naród), która zrobiła wielkie wrażenie na Żydostwie rosyjskim. W wielu miastach pozakładano związki syjonistyczne pod nazwą *Am Olam* i fale syjonistycznego ruchu rozlewały się na Rosję i Polskę. W tym samym roku zebrała się w Grodnie grupa maskilów, bogaczy i wielmożów z Białegostoku, Grodna, Łomży i Warszawy. Oni to założyli stowarzyszenie pod nazwą *Dorszej Cijon* (czyt. *Syjon*) *Wiruszłaji*. W Łomży utworzono jego oddział, który był faktycznie pierwszym związkiem syjonistycznym. Wstąpiło w jego szeregi jakieś kilkadziesiąt osób. Każdy członek opłacał miesięczną składkę w kwocie 2 rubli i 40 kopiejek. Od czasu do czasu w centrali związkowej w Warszawie urządzano loterie. Ten z członków, który wygrał los, odbywał w nagrodę podróż do Ziemi Izraela, aby pozdrowić Jerozolimę. Towarzystwo dawało mu kwotę stu dwudziestu rubli na wydatki związane z podróżą. Każdy członek związku, który wyjechał do Kraju Izraela spędzał tam kilka tygodni, nawiedzał święte miejsca, zbierał informacje o panującej tam sytuacji, wypełniał nałożone na siebie posłannictwa, a po powrocie przekazywał społeczności pozdrowienia z Ziemi Świętej” – podano za: („Ha-Lewanon”, rocznik X, nr 2, 1872 r., Miler)²³.

Redaktor KPŁGŻ stwierdza, że nie ma „szczegółowych informacji o syjonistach w Łomży z tego okresu dziejów miłośników Syjonu”. Jednak „to tu, to tam przeblyskuje jakaś osobowość tamtych czasów”²⁴. Tymi słowami niejako potwierdza, że za ideą stali konkretni ludzie, do których docierały wieści ze świata.

Dalej czytamy:

Oto w korespondencji dotyczącej Łomży zamieszczonej w czasopiśmie *Ha-Cefira* z roku 1895 donosi pan A. G. Brzozowski o jednym miłośniku Syjonu, kaznodziei posługującym się czystym hebrajskim językiem o nazwisku Kalman-Dow Motel. „W każdy szabat wygłaszał płomienne syjonistyczne mowy w bejt midraszu *Chowewej Cijon*”²⁵.

W KPŁGŻ znajdujemy taki oto zapis:

(...) W latach dziewięćdziesiątych XIX w. ruch syjonistyczny stale się rozszerzał. W 651 r. (1891 r.) został założony specjalny bejt midrasz dla miłośników

²³ KPŁGŻ, s. 313.

²⁴ Tamże, s. 312.

²⁵ *Księga pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej*, red. Jom Tow Lewiński, Tel-Aviv 1952.

Syjonu. Gromadzili się tam w szabaty i święta, a czasami także w dni powszednie łomżyńscy miłośnicy Syjonu. Zbierali pieniądze na wykup ziemi i wspieranie osadników, rozmawiali po hebrajsku, studiowali dzieje Izraela itp.

Z początku ten bejt midrasz mieścił się w prywatnym domu, wynajętym za 100 rubli rocznie. Jednak jeden z oddanych towarzyszy „Oświecony Stolarz”, jak go nazwano, reb Zelig Lejb Wybrańczyk miał obszerny warsztat, który przekazał na dom modlitwy organizacji *Chowawej Cijon*. Cały tydzień tam pracowali, a w szabaty wnosili ławki i zaścielali stoły białymi obrusami, a miłośnicy Syjonu modlili się, studiowali Pisma i słuchali nauk. Sto rubli, które oszczędzali na wynajmie lokalu, przeznaczali na osiedle żydowskie w Ziemi Izraela. Aktywistami tego ruchu byli: Icchak Damowicz, ojciec błogosławionej pamięci Abrahama Damowicza, Nachman Piątnicki, rabini: Jehoszua Heszal Frejman i Noach-Ici Diskin, rabin Joel Hercog, który był rabinem i kaznodzieją w *Chewra Thilim* oraz inni. (*Ha-Melic*, 10.6.1890, 11.5.1894; *Ha-Cefira*. 15 menachem aw 655/1895, *Ha-Melic* 8.12.95)²⁶.

Jest to potwierdzenie faktu, że pamięć dawnych mieszkańców Łomży zachowała wiele szczegółów związanych z aktywnością miłośników Syjonu. Potem zaświadczyła ich obecność, zaangażowanie ideowe i organizacyjne oraz duchowe i materialne, jakie poświęcili dla realizacji wspólnych celów.

Lewiński przytacza też informacje z prasy, w kontekście których znajdujemy treści o znaczeniu ruchu syjonistycznego w regionie ze wskazaniem na jego idee oraz na kierunek wpływów syjonistycznych, które oddziaływały tu, wędrując ku Łomży ze wschodu.

W gazecie *Ha-Melic* z 654 r. (dokładnie z 11 maja 1894 r.) czytamy też o wspaniałym zebraniu, które zostało zorganizowane w Łomży z okazji jubileuszu siedemdziesiątych urodzin reb Szmuela Mohilowera, jednego z wielkich twórców ruchu *Chibat Cijon* w Polsce i Rosji, a który cieszył się dużym uznaniem i poważaniem w Łomży, położonej w pobliżu Białegostoku i będącej pod jego wpływem. W wyżej wspomnianej gazecie jest wzmianka, że na urodzinowym przyjęciu było obecnych bardzo wielu gości należących do szanowanych obywateli miasta. Rabin Noach-Ici Diskin, rozpoczął przyjęcie wznosząc kielich z winem i rozwodząc się w opowiadaniu o Ziemi Izraela i o obowiązku każdego Żyda w popieraniu tamtejszego osiedla oraz działania na rzecz idei odrodzenia. Po nim przemówił słowami rozpalającymi serca reb Joel Halewi Hercog. Zebrani wrzucyli się i śpiewali pieśni Syjonu. Z miejsca zebrali 40 rubli na rzecz osiedla „Gan Szmuel”, założonego wówczas na cześć rabina Mohilowera²⁷.

Księga pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej przywołuje rozmaite sytuacje z życia i aktywności syjonistów, między innymi opowiada o młodzieży, którą porwały idee odrodzenia:

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 216.

Kilku gimnazjalistów Żydów, a wśród nich: Lew Szacinko, Eliezer Bojarski oraz autor tych słów (dr Mosze Salomon), założyli w murach gimnazjum koło postępowców i zaczęli wypożyczać w szkolnej bibliotece książki o treści postępowo-rewolucyjnej. Kierownikiem biblioteki był nauczyciel Lewicki – wcześniej nauczyciel w gimnazjum żeńskim. Pewnego razu, gdy przyszedłem wymienić książkę, zdradził mi szeptem tajemnicę: *Dyrektor gimnazjum pytał o ciebie i dochodził, jakie czytasz książki. Żebyś nie podpadł, dam ci radę: Weź tu listę książek patriotycznych, a te książki, które pragniesz czytać, dam ci oddzielnie, drogą nieurzędową*²⁸.

W opisanej powyżej postawie rozpoznajemy sympatyka syjonistów, który się nie zdeklarował, lecz służył sprawie, co poświadcza z kolei, że prezentowany ruch jednoczył i konsolidował społeczność żydowską w rozmaity sposób.

Pewnego razu poczynił aluzję: *Jeśli robicie zebranie, nie schodźcie się u siebie w domu, ale zawsze w obcym miejscu, aby was nie schwyciła tajna policja, która depcze wam po piętach*. Założyliśmy potem koło syjonistyczne, z początku w środowisku naszych kolegów gimnazjalistów Żydów, a potem doko-optowaliśmy także młodzież z miasta. Wśród założycieli tego koła byli dwaj bracia Gutowscy, Bojarski²⁹ i Szacinko³⁰.

W KPLGŻ znajdujemy także wzmiankę wskazującą na konspiracyjny charakter ruchu, kiedy Lewiński notuje:

Nasze pierwsze zebranie, ze względów ostrożności, odbyło się w bejt midraszu Chewra Szas. Syjonizm był bowiem w oczach policji nieprawomyślny i mogliśmy przez to „wylecieć” z gimnazjum. Pewnego razu szames bejt midraszu wszedł i zauważył nas, gimnazjalistów, w tym domu modlitwy. Przeszył nas wzrokiem i zapytał: „Co, przyszlście się pomodlić? Co wy macie za sprawę w domu modlitwy? – Jeden z nas ma „Jorcajt”³¹ – usprawiedliwialiśmy się, on jednak powiedział: „Jorcajt, szmorcjajt”³², czuję, że coś całkiem innego was tu sprowadziło!”³³

²⁸ Tamże, s. 135.

²⁹ Ten Bojarski po latach mieszkał w Brazylii, Belgii, ukończył tam uniwersytet i zyskał sławę jako pisarz i badacz Pisma Świętego i Nowego Testamentu. W 1918 r. opublikował tam książkę po francusku: *Biblia przez pokolenia*, której był redaktorem (przypis w tekście KPLGŻ).

³⁰ KPLGŻ, s. 135-136.

³¹ „Jorcajt” – w języku jidysz oznacza rocznicę śmierci bliskich osób z rodziny, za których dusze odmawia się w synagogach i domach modlitwy specjalne modlitwy, w tym kadysz (przypis tłumacza).

³² Jorcajt, szmorcjajt – znaczy tyle co: Jorcajt, trele-morele (przypis tłumacza).

³³ KPLGŻ, s. 136.

Jeden z dawnych gimnazjalistów wspominał, że ich aktywność polegała najpierw na czytaniu „syjonistycznych ksiązek po rosyjsku i trochę po hebrajsku”, które wypożyczali przy ulicy Długiej, naprzeciwko Muszyńskiego, gdzie mieściła się nielegalna biblioteka³⁴. Wzmianki te i relacje zostały naznaczone kolorytem miasta i współtworzą jego dawną i wyjątkową atmosferę. Jednocześnie poświadczają warunki życia i aktywności ludzi, którzy w nim mieszkali.

W innym miejscu przywołano opis ukazujący indywidualne działania³⁵ i rozwój własny osób należących do organizacji syjonistycznych oraz aktywność kobiet.

A byli jeszcze rewolucjoniści spośród uczącej się młodzieży. Pamiętam Bełę Bogacką, jak kiedyś stała na becze i przemawiała po rosyjsku do publiczności. Z boku przysłuchiwali się tajniacy, a potem ją aresztowali. Koło syjonistyczne gimnazjalistów nie działało dużo. Ja jednak kontynuowałem swoją pracę na tym polu i należałem do bywalców domu Nachmana Piątnickiego, syjonistycznego przywódcy w naszym mieście, który pojechał w tym czasie do Ziemi Izraela, wrócił i złożył syjonistom sprawozdane o tym, co się tam dzieje. Do domu Piątnickiego schodzili się syjoniści przy różnych okazjach, aby zrobić coś pożytecznego dla Ziemi Izraela. W Purim mieli zwyczaj czytać u niego Megilat Ester i zbierać pieniądze na osiedle w Ziemi Izraela³⁶.

Z *Księgi*, w której zawarto informacje podsumowujące ostatni okres intensywnego działania organizacji syjonistycznych w Łomży, dowiadujemy się o liczbie członków i nazwach zrzeszeń, jakie wówczas funkcjonowały w mieście:

W wyborach do Dwudziestego Pierwszego Kongresu Syjonistycznego (23 lipca 1939 r.) uczestniczyło w Łomży 1091 członków opłacających składki (spośród 1301 uprawnionych do głosowania) – co stanowiło 84 %. „Liga Na Rzecz Pracującej Ziemi Izraela” (*Liga Le-maan Erec Israel Ha-Owedet*) znalazła się na pierwszym miejscu z 473 głosami, za nią „Mizrachi” z 264 głosami; syjoniści ogólni – 173 głosy; syjoniści ogólni (sekcja kobieca) – 59 głosów; „Poalej Cijon-Lewica” – 122 głosy. Lewica otrzymała najwięcej głosów. Nie jest nam wiadome, kogo wybrano jako kandydata na ten ostatni w historii miasta kongres syjonistyczny³⁷.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Na przykład „Frejnel był żarliwym miłośnikiem Syjonu i założył w Łomży coś w rodzaju małego banku ludowego pod nazwą Olej regalim. Każdy jego członek wносił kilka rubli rocznie. Na końcu roku losowano i zdobywca szczęśliwego losu jechał do Ziemi Izraela”; por. tamże, s. 139.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 346.

Te statystyczne dane tworzą obraz omawianego ruchu narodowego, jego struktury, liczebności stowarzyszonych, wewnętrznych podziałów i aktywności, dając pewne wyobrażenie jego siły w przestrzeni miasta i wiązanych z nim nadziei.

W tym kontekście warto wspomnieć o związku *Ha-Techija* („Odrodzenie”) jako reprezentacji związków syjonistycznych, który został założony w 669 roku (1909) i był organizacją syjonistycznej młodzieży mającą za zadanie prowadzenie w mieście działalności³⁸ na rzecz idei syjonizmu w duchu dziedzictwa poprzedników.

W okresie *Chibat Cijon* czyli *Umiłowania Syjonu*, powołano w Łomży do życia także towarzystwo *Chowewej-Cijon* („Miłośnicy Syjonu”), którego zasadnicza działalność odbywała się we własnym bejt midraszu nazwanym *Bejt Midrasz Chowewej Cijon*. W późniejszym okresie był to oddział organizacji *Waad Ha-Palastinai-Ha-Odisoj*, którego spadkobiercami byli: Icchak Damowicz, Awi Mori i Nachman Piątnicki, wszyscy błogosławionej pamięci. W gronie aktywistów znaleźli się także sędziowie: Jehoszua Heszil Frajman i Noach-Ici Diskin, Jechezkel Wajnberg, Eljahu-Rachawia Kolniak, Chaim-Bar Kahanja, Icchak Rozenbojm, Lejb Koziński, Menasze Jaakowzon, B. Salistowski, Meir Ciechanowicz i wielu innych³⁹.

W 1914 r. związek *Ha-Techija* pozyskał lokal w siedzibie towarzystwa *Ha-Zamir* („Słowik”), występując „w charakterze sekcji sportowej członków klubu gospodarzy”⁴⁰. Jednak wkrótce wybuchła I wojna światowa i klub *Ha-Zamir* został zamknięty. Od tego czasu młodzież syjonistyczna spotykała się w mieszkaniu N. Butkowskiego (Stary Rynek 6), gdzie odbywały się posiedzenia i konferencje. Raz miejsce to zostało zaatakowane przez żandarmów. Większość uczestników zebrania wymknęła się, lecz czterech złapano i pomimo starań o uwolnienie – zesłano ich na Syberię.

Odtąd członkowie *Ha-techija* skupili się na innej pracy narodowej, którą uznali za pilną: zajęli się pomocą żydowskim uchodźcom, zalewającym Łomżę, którą traktowano „jako miasto schronienia”⁴¹. Z inicjatywy człon-

³⁸ „Przy związku *Ha-Techija* ustanowiono kilka czynnych komisji, do których weszło ok. 70 członków. Były to komisje: gimnastyki, biblioteczna, przysposobienia członków centralnych rocznych składów w organizacji, funduszu narodowego *Keren Kajemet Le-Israel*, upowszechnienia języka hebrajskiego, prowadzenia wieczorowych kursów nauki języka hebrajskiego, prowadzenia „Przedszkola imienia Szolema Alejchemy”, a także komisja amerykańska czyli działająca na rzecz kontaktów łomżan z krewnymi w USA, komisja wsparcia dla członków związku, komisja literatury i prasy syjonistycznej, gospodarcza, komisja frakcji w syjonistycznym Komitecie Miejskim”; por. KPŁGŻ, s. 333.

³⁹ Tamże, s. 324.

⁴⁰ Por. tamże, s. 327.

⁴¹ Tamże, s. 328.

ków tego związku otwarto w Łomży oddział Moskiewskiego Komitetu Pomocy i zorganizowano internat dla bezdomnych, który mieścił się w opustoszałym budynku jesziwy. Do pomocy przyłączyło się wielu młodych, którzy nie byli syjonistami, ponieważ „wszyscy łomżanie darzyli sympatią ten rodzaj działalności”⁴². W tym czasie na strychu jesziwy „urządzono wzruszające zebranie poświęcone uczczeniu pamięci przywódcy dra T. Herzla”⁴³, zapewne w 10. rocznicę jego śmierci.

W okresie okupacji niemieckiej związek *Ha-Techija* postarał się o urzędową rejestrację pod nazwą *Agudat Noar Le-Limudej Ha-Jahadut*, czyli *Młodzieżowy Związek Studiów Judaistycznych*, i podjął działalność kulturalną, w tym zatroszczył się o powiększenie księgozbioru biblioteki, organizując „wielką zbiórkę książek wśród członków i sympatyków”, zorganizował „wieczorowe lekcje języka hebrajskiego” i urządził „hebrajskie przedszkole im. Szołema Alejchemy”⁴⁴. Z inicjatywy *Ha-Techija* założono związek sportowo-gimnastyczny *Makabi*, *Związek Rzemieślników*, którego celem było wzmacnianie ich pozycji i poprawienie sytuacji materialnej. Zorganizowano także pierwszą spółdzielnię spożywczą i założono kuchnię dla ubogich. Podczas okupacji bolszewickiej działania syjonistyczne zostały zakończone.

W *Księdze pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej* czytamy również o pracy na rzecz narodowego funduszu żydowskiego „Keren Kajemet Le-Israel” w Łomży. Zanotowano w niej, że do działań przyłączyło się „także wielu przeciwników spośród kręgów syjonistycznych, a nawet Żydzi będący tylko z pozoru miłośnikami Syjonu i zwolennikami osiedlania się tam, którzy szybko się wycofali, kiedy przyszło sięgać do kieszeni”⁴⁵. Wnioskować można z tego o popularności wspomnianego funduszu i o fakcie, że podstawowe wsparcie znalazł on jedynie w kręgach zamożniejszego mieszczaństwa żydowskiego pochodzenia w Łomży.

Jeśli skonfrontujemy informacje z KPLGŻ z tymi, jakie zawierała ówczesna polska prasa łomżyńska na temat syjonizmu, to znajdziemy zaledwie kilka informacyjnych wzmianek, na przykład:

17 czerwca odwiedził Łomżę prezes Koła Żydowskiego poseł Apolinary Hartglas. Wieczorem w lokalu „Hatechija” odbyło się spotkanie gościa z członkami organizacji syjonistycznych; przemawiali m.in. prezes Epsztejn, Domowicz, dr Sz. Peltyn, Strykowski, Tabolicki i Wajnberg⁴⁶.

⁴² Tamże.

⁴³ KPLGŻ, s. 328.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 337.

⁴⁶ „Wspólna Praca” 6, 1928, s. 3.

10 października odbył się w Łomży zlot młodzieży przygotowującej się do pracy w Palestynie. Pionierów powitali prezes miejscowej organizacji syjonistycznej A. Domowicz i prezes partii pracy „Hitachdut” Wajnberg⁴⁷.

Te przykłady pokazują, że zawarty w *Księdze pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej* materiał jest oryginalny, jedyny i bezcenny nie tylko dla rozpoznania podjętej w niniejszym opracowaniu kwestii. Zdawkowe uwagi w polskiej prasie tego okresu stanowią jedynie poświadczenie aktywności syjonistów łomżyńskich. Mogą więc być zaledwie przyczynkiem do opisu tej problematyki na podstawie innego źródła.

5. Wybrane sylwetki syjonistów łomżyńskich

W toku narracji przywołującej zdarzenia i miejsca pojawiają się liczni, znani z imienia i nazwiska przedstawiciele społeczności żydowskiej. Są to bohaterowie wspomnień, reprezentanci rodzin, różnych grup zawodowych, osoby pełniące w społeczności żydowskiej miasta rozmaite funkcje, młodzi i starsi, bogaci i mniej zamożni Żydzi, którzy angażowali się w realizację idei syjonistycznych w Łomży. Ich aktywność na tym polu potwierdza, że te idee były w mieście żywe.

Niekiedy przy okazji prezentacji i wspomnienia o różnych osobach pojawiają się takie elementy ich charakterystyki, jak: „pan Gutman – także pobożny Żyd, **syjonista** i społecznik”⁴⁸; „codziennie poświęcali swój czas i majątek na rzecz bractwa: reb Awramel Sziser, reb Gedalia Buchbinder, reb Mendel Klajn, reb Zalman Zdanowicz i reb Icchak Sobótka, nauczyciel, który czynił wielkie wysiłki, aby zaprowadzić tu ducha umiłowania **Syjonu**”⁴⁹; „miał wielki wpływ na środowiska **syjonistyczne** i w ogóle inteligencje”⁵⁰; „w 1891 r. rabi Jehoszua-Heszil Frajman przysłał z Łomży na rzecz Ziemi Izraela kwotę 149, 70 rubli”⁵¹. Są to mimochodem wydobywane z pamięci informatorów wiadomości pozwalające na śledzenie losów ludzi, ich aktywności społecznej i postaw wobec rozmaitych aktualnych spraw i idei odrodzenia.

a) Mężczyźni

W biogramach⁵² wielu bardziej i mniej znanych Żydów łomżyńskich znajdujemy ciekawe informacje, które pozwalają rozeznaczyć środowisko syjo-

⁴⁷ „Wspólna Praca” 11, 1928, s. 5

⁴⁸ KPŁGŻ, s. 142.

⁴⁹ Tamże, s. 203.

⁵⁰ Mowa tu o Izraelu Usmanie; por. KPŁGŻ, s. 152.

⁵¹ Tamże, s. 60.

⁵² Postanowiono przytoczyć w cytatach wybrane informacje, aby wiernie oddać treść zawartą w charakterystykach postaci, które utrwaliła pamięć wybranych przedstawicieli społeczności żydowskiej miasta po Zagładzie, kodując niektóre fakty z życia przywołanych osób.

nistów łomżyńskich i ich sympatyków. Poniżej przywołano kilka wybranych charakterystyk postaci, przyjmując porządek alfabetyczny:

Reb Chenoch Ajzensztat

(...) urodzony w Grajewie, poślubił córkę Malinowicza z Łomży i został obywatelem tego miasta. Nie upłynęło wiele czasu, jak stał się jednym z przywódców społecznych. W *Magen Awraham* zaprowadził porządku i przekształcił go w twierdzę **syjonizmu**. Kiedy został wybrany parnasem gminy żydowskiej, ujawnił swoje zdolności i siłę w utrzymywaniu porządku i dyscypliny. Kiedy wyjechał z Łomży, senior kahału Sender Michel Brzoza Ajzensztat zajął jego miejsce i służył na tym stanowisku kilka lat⁵³.

Motel Biały

Motelowi przypadł w spadku (...) tartak w Łomży, który był znanym zakładem. Od młodych lat przejmował się on bardzo losem żydowskiego robotnika i przystał do ruchu „Bund”, stając się jednym z jego przywódców od 1904 r. aż do samego końca.

Wielu ludziom wydawał się dziwnym człowiekiem: bliski przywódcom gminy żydowskiej, uczęszczający do domu modlitwy i czasami także wzywany do czytania Tory na bimie, ksiąg prorockich (*Maftir*), hojną ręką wspierający synagogę, zaprzyjaźniony z **syjonistami**⁵⁴ nie zabraniał swojej żonie być działaczką „Odrodzenia” (*Ha-Techija*) i WIZO oraz ofiarowywać wielkie i ważne kwoty na rzecz żydowskich funduszy narodowych, a raz próbował nawet nabyć posiadłość w Ziemi Izraela. W tym samym czasie był pracodawcą robotników i zarazem przywódcą „Bundu”, któremu z wielkim oddaniem poświęcał wiele wysiłku i pieniędzy. Wszyscy go szanowali, tak Żydzi jak chrześcijanie. Kilkakrotnie był członkiem rady miejskiej, parnasem kahału i skarbnikiem komitetu pomocy z Ameryki, jako mąż zaufania **syjonistów** i „Bundu”. Przepadł w okolicach Słonimia, jak przypuszczają od miecza nazistów. Matkę wyprowadził do **Ziemi Izraela** na swój rachunek i zmarła w Tel Awiwie. Pomógł także swojej ukochanej siostrze Chawie Fejgin wyemigrować do **Ziemi Izraela**, natomiast najbliższa jego sercu siostra Złata Brzozowska, żona przewodniczącego związku kupieckiego reb Nachuma Brzozowskiego zginęła razem z dziećmi w łomżyńskim getcie⁵⁵.

Eliezer Bobrowski

Wytworna postać na ulicach Łomży: na ramionach czarna peleryna, na głowie kapelusze z szerokim rondem dodawały jej majestatu i osnwały legendę. Była to postać studenta jesziwy, który stał się heretykiem. Tak jak był pedantyczny i dokładny w zachowaniu się i ubiorze, tak samo był dokładny i pedantyczny w słowach i rozmowie, przez co wielu szanowało go i uwielbiało.

⁵³ KPEŁGŻ, s. 550.

⁵⁴ Tekst wyeksponowany przez autorkę niniejszego opracowania w związku z tematem opracowania.

⁵⁵ KPEŁGŻ, s. 535.

Był pierworodnym synem rodziny żyjącej z ciężkiej pracy i powodem dumy swoich najbliższych. Studiował w jesziwie, robił oko do nauk świeckich i był gorącym zwolennikiem Aszera Cwi Ginsberga, znanego pod pseudonimem *Achad Ha-Am*, wybitnego filozofa **ruchu syjonistycznego**, wiernym jego nauce „Władza rozumu” (*Szilotn ha-sechel*), którą wykładał cierpliwie i ze zrozumieniem. Wielu słuchało go i skłaniało się do jego idei.

Poświęcił się duchem i ciałem związkowi „Odrodzenie” (*Ha-Techija*). W okresie okupacji radzieckiej, kiedy groziły surowe kary każdemu **syjoniście**, trzymał w swoim domu bibliotekę „Odrodzenia” i ukrywał u siebie **syjonistyczne** archiwum. W jego domu gromadzili się **syjoniści**, przychodzili w każdy poniedziałek i czwartek wymieniać książki, a także uzyskać informacje o tym, co się dzieje w **świecie syjonistycznym**, przeczytać okólnik z gazety czy też broszurę z Ziemi Izraela itp. Po rozszerzeniu się działalności „Odrodzenia” pozostał jednym z najważniejszych członków związku. Poślubił Dworę Muszyńską. Jednak śmierć zabrała go przed czasem⁵⁶.

Rabin Abraham Josef Cynowicz

Wielką osobistością był rabin Cynowicz, który zasiadał na krześle rabina „duchownego” (uczzonego) w Łomży przez trzydzieści pięć lat. (...)

Był miłośnikiem **Syjonu** i jednym z czterdziestu rabinów w Polsce, którzy podpisali się na odezwie na rzecz żydowskiego funduszu narodowego (*Keren Kajemet*), podczas gdy wielu rabinów sprzeciwiało się temu. Do jego izby sądowej przychodziło dużo ludzi, aby uzyskać poradę z jego ust, porozmawiać i to nie tylko o prawie talmudycznym.

Lubił także ślęczyć nad obcymi książkami. Znał język rosyjski, polski i niemiecki i nie raz zjawiał się przed obliczem władz, aby zaprzysięgać żołnierzy albo świadczyć w sądach jako specjalista od spraw religijnych. Wiele razy wychodził na czele gminy, aby przywitać przybywających do miasta takich ważnych gości, jak premier, ministrowie itp.

Przychodzili do niego zakonnicy kapucyni, aby odwiedzić go, a także podyskutować z nim i wypytać o zagadnienia judaizmu. Kilku z nich mówiło po hebrajsku i znało także częściowo Talmud i księgę Zohar. (...)

Dwóch swoich synów i cztery córki wychował w duchu Tory i tradycji. Jego pierworodny syn Jedidja, kupiec w Warszawie, był żarliwym **syjonistą** i jeszcze przed drugą wojną światową wysłał do Ziemi Izraela trzech swoich synów. Jego drugi syn Jaakow wyemigrował do Ameryki.

Najstarsza córka Naomi poślubiła reb Dawida Rozenbluma, uczzonego erudytę z Goworowa, który przez swoją wielką skromność nie chciał zostać rabinem. Druga córka, Brocha wyszła za mąż za Jehoszę Mundlaka młodego uczzonego z Warszawy, brata malarki Reginy Mundlak. Dwie najmłodsze córki Szejndla i Peszka były żarliwymi **syjonistkami**, jednymi z założycielek związku *Bnot Cijon* (Córki Syjonu). Znały język hebrajski i Biblię (Tanach) i zajmowały się udzielaniem pomocy potrzebującym i uchodźcom. Najmłodsza po-

⁵⁶ Tamże, s. 561.

ślubiła Jechezkeła Kapłana z Kolna, który został później rabinem Podbrzezia na Litwie.

Rabin Cynowicz opracował i opisał dużo innowacji do Tory. Jednak nie opublikował ich z powodu wielkiej skromności. (...)

Cały czas marzył, aby wyjechać do Ziemi Izraela i przeżyć tam ostatnie lata swego życia. Jednak marzenie nie spełniło się. Żona rabina, kobieta miłośna i subtelna, z domu Sosnowska ze Szczuczyna, zmarła w późnej starości przed wybuchem drugiej wojny światowej. On sam zaś został wypędzony i zamęczony przez plugawych nazistów razem ze wszystkimi Żydami gminy łomżyńskiej i nie wiemy, kiedy i jak oddał duszę Bogu, ani gdzie znajduje się miejsce jego pochówku⁵⁷.

Rabin Joel-Lejba Halewik Hercog

(...) urodził się w Łomży w 1865 r. i w młodym wieku zasłynął w całej guberni jako fenomenalnie zdolny erudyta, obdarzony wyjątkową pamięcią i nadzwyczajnymi talentami. Wyróżniał się swoimi niezwykłymi zdolnościami jako mówca i kaznodzieja. (...) Studiował w jeszybotach w Słobódce i Ejszyszkach, a po ślubie przez kilka jeszcze lat kontynuował naukę w gminie żydowskiej w Kownie. Świadectwo uprawniające do sprawowania funkcji rabina otrzymał z rąk gaona rabiego Icchaka Meira ze Słobódki oraz rabina gaona N.I. Diskina z Łomży. Kilka lat pełnił służbę jako asystent rabina gaona N.I. Diskina przewodniczącego sądu rabinicznego w Łomży. W 1898 r. został wybrany na rabina w zjednoczonych synagogach w Leeds w Anglii. (...) Był kochany i szanowany przez wszystkich mieszkańców, tak Żydów jak i nie-Żydów. Był mędrce w naukach talmudycznym i posiadał szeroką wiedzę ogólną. Słynął także z wielkich przymiotów umysłu i zasłużył się wybitnie jako sędzia. (...)

Jeszcze podczas swojej bytności w Łomży przyłączył się jako jeden z pionierów do ruchu *Chowewej Cijon* (Miłośnicy **Syjonu**) w Polsce. Praca na tym polu spotkała się z bardzo wielkim uznaniem gaona rabiego Szmuela Mohilowera, który był jego bliskim przyjacielem. Także w Leeds pomagał wydatnie **ruchowi syjonistycznemu**, który zaczynał się tam rozwijać.

W 1911 r. został wybrany na rabina związku gmin żydowskich w Paryżu. Jego wspaniała osobowość, siła wygłaszanych kazań wznecających płomień wiary, jego szeroka uczoność i praca, w której nie czuł znużenia pomogła gorliwemu judaizmowi umocnić się w Paryżu. (...) Był poważany nie tylko przez członków swojej gminy, ale także przez wielu wprost ubóstwiany.

O rabinie Joelu Halewi Hercogu krążyły w Łomży liczne opowieści i nie raz miejscowi obywatele chlubilili się: oto syn naszego miasta, nasz wychowanek, osiągnął tak wiele i został rabinem Paryża.

Starcy opowiadali o nim: był człowiekiem szlachetnego ducha i najprędniejszych przymiotów, uczonym i światłym – jednakże „mędrzy nie mają co jeść”. Poślubił córkę dobrych, lecz ubogich rodziców, chociaż mógłby mieć „bogate zaręczyny”. Jego teść należał do elity (*kszerim*) *Chewra Kadisza*, był dobro-

⁵⁷ Tamże, s. 58.

czyńcą dla żywych i umarłych, pragnącym sprawiedliwości i dzielącym się z ubogim kromką chleba, chociaż w swoim domu nie zawsze miał go do sytości. (...)

Dał się porwać idei „powrotu na **Syjon**” (*sziwat Cijon*) jeszcze zanim wielcy rabini w Rosji i Polsce włączyli się do **ruchu syjonistycznego**. Swoją zarliwością i siłą osobowości zapalał serca kazaniami o **Syjonie** i wygnaniu Bożej Obecności, aż poważani obywatele nazwali go „narodowym kaznodzieją”⁵⁸.

Eljezer Kiljan

Człowiek skromny i prawy, który całe swoje życie poświęcił **syjonizmowi**. Jeszcze jako młodzieniec, uczeń małej jesziwy reb Icchaka Aarona Wierzby, pełnił powinności i funkcje w **ruchu syjonistycznym**. Kiedy dorósł został pomocnikiem w sklepie spożywczym swoich rodziców. Nosił tam worki z chlebem, kosze z produktami spożywczymi i jednocześnie w tym samym okresie przeprowadzał kwesty na rzecz **syjonizmu**, na narodowy fundusz żydowski *Keren Kajemet*, propagował skarbonki na ten cel, umieszczone w żydowskich domach i dbał o ich opróżnianie, zbierał pieniądze na weselach i uroczystościach obrzezania, w domach modlitwy i przy każdej okazji. Pamiętam jego wielkie szczęście i radość, gdy od dr Maksa Bodenheimera z Kolonii, ówczesnego przewodniczącego żydowskiego funduszu narodowego *Keren Kajemet Le-Israel*, otrzymał list dziękczynny za swoją pracę i poświęcenie. I jak błyszczała jego twarz z radości, gdy odczytywano jego nazwisko w drukowanym sprawozdaniu z dochodów uzyskanych ze zbiórki „na tacę” w wigilię Jom Kipur, którą organizował każdego roku.

Eliezer Kiljan organizował **wieczornice syjonistyczne** właśnie w kręgach ludzi ciężkiej pracy, a oni słuchali go i jego słów chętniej niż słów przedstawicieli inteligencji, ponieważ on sam był człowiekiem prostym i wykonywał ciężką pracę. Także piszący te słowa dzięki niemu wstąpił do związku „Odrodzenie” (*Ha-Techija*)⁵⁹.

Pinchas Kwaśny

(...) syn ludzi ciężkiej pracy, zachwyił się **ideami syjonizmu**, chociaż w domu nie było takiej atmosfery. Otrzymał tradycyjne żydowskie wychowanie, uczył się w chederach i w jesziwie, zdobył także wiedzę ogólną, nauczył się księgowości i handlu.

Z powodzeniem wspinał się po drabinie życia. Z natury był optymistą, nad każdym życiowym niepowodzeniem potrząsał głową i mówił: „Nie boję się żadnej klęski, lecz staram się przezwyciężać życiowe trudności”. Ożenił się z Chają – Rachelą Cukerbrom, oddaną członkinią „Odrodzenia”. Został kupcem. Miał dobrą rękę do handlu i wzbogacił się.

Działał aktywnie w związku „Odrodzenie” i był członkiem komitetu. Włączył się w działalność *Cejrej-Cijon* i przez kilka lat pełnił funkcję sekretarza organizacji, będąc zarazem jej ożywczym duchem. Kiedy *Cejrej-Cijon* rozdzieliło się na część, która przystąpiła do „Zjednoczenia” (*Hitachdut*) oraz na

⁵⁸ Tamże, s. 37-39.

⁵⁹ Tamże, s. 564.

część, która połączyła się z **syjonistami** socjalistycznymi, Kwaśny pozostał w „Zjednoczeniu” i razem z Naftalim Wajnbergiem należał do największych aktywistów organizacji⁶⁰.

Szaul Lewin

Pochodził z Wilna i był szwagrem Hirsza Epsztajna⁶¹. Po pierwszej wojnie światowej osiedlił się w Łomży i pomimo starczego wieku szybko pozyskał sobie duże grono przyjaciół, a zwłaszcza młodzieży, która słuchała jego nauk, jako że Szaul Lewin był wielkim uczonym i potrafił w przystępnej formie prowadzić wykłady dla robotników. Młodzież poznawała z jego wykładów literaturę i historię, nauki przyrodnicze, filozofię i ekonomię polityczną. Zgodnie ze swoim kosmopolitycznym poglądem uważał się przez całe życie za obywatela świata i przyjaciela wszystkich narodów i religii. Jednak w wieku siedemdziesięciu lat przeżył nawrócenie i zrozumiał, że jest nikim innym jak tylko Żydem – bez praw obywatelskich i przyłączył się całym sercem i duszą do **ruchu syjonistycznego**. Był członkiem redakcji „Łomżer Sztyme” i jego artykuły popularno-naukowe przydawały gazecie poczytności i były przedrukowywane w kilku innych gazetach i magazynach. Zmarł w wieku 82 lat w 1938 r. Po śmierci jego pamięć uczcili **kręgi syjonistyczne**, a także robotnicze⁶².

Jaakow Mile

Był jednym z teoretyków ruchu młodzieży **syjonistycznej**, wpływał na poglądy i opinie członków ruchu. Miał przed sobą wyraźny cel życia: założyć w Ziemi Izraela społeczeństwo pracy i sprawiedliwości. Był człowiekiem rozmowy i dyskusji. Potrafił zapalać serca propagandą na rzecz **syjonizmu**. Był absolwentem jesziwy, człowiekiem wykształconym w naukach świeckich, posiadającym szeroką wiedzę. Przez kilka lat kierował biblioteką „Odrodzenia” i umiał przyciągnąć czytelnika, poprowadzić go i służyć radą.

Należał do grona działaczy, którzy położyli podwaliny socjalistycznego **syjonizmu** w Łomży, był członkiem komitetu *Cejrej-Cijon* od momentu jego utworzenia. Uczestniczył w zebraniach dotyczących spraw politycznych, wyborów do instytucji miejskich i państwowych i zawsze wplatał swoją nutę: „wiedz, co masz odpowiedzieć”. Dopadła go ciężka choroba i przerwała wczesnie nić jego życia⁶³.

Icchak Nomberg

Był jednym z założycieli organizacji *He-Chaluc* i ruchu *Poalej-Cijon* prawicy w Łomży, delegatem partii na konferencję zjednoczeniową w 1926 r.,

⁶⁰ Tamże, s. 564.

⁶¹ Między innymi właściciel banku, „był przez wiele lat przewodniczącym gminy żydowskiej w Łomży i członkiem komisji finansowej rady miejskiej, (...) robił wszystko co możliwe, aby w rocznych budżetach gminy i miasta wydzielono znaczące sumy także na rzecz żydowskich instytucji” (por. KPŁGŻ, s. 127).

⁶² KPŁGŻ, s. 538.

⁶³ Tamże, s. 562.

wiernym partii i jej sprawie. Reprezentował **ruch syjonistyczny** wobec nie-Żydów. Mówił płynnie po polsku i przez to najlepiej trafiał z ideami **syjonizmu** robotniczego do polskiego robotnika i umiał wytworzyć więź sympatii między narodami.

Od samego początku przyłożył rękę do ruchu zawodowego w Łomży, służąc mu jako zaufany doradca. Redagował partyjną gazetę *Łomżer Wort*. Jako delegat partii w gminie żydowskiej, w magistracie i innych instytucjach, zawsze pozostawał wierny sztandarowi i nie ugiął się nawet przed uwięzieniem w Rosji. Po ogłoszeniu powszechnej amnestii zaciągnął się do wojska odrodzonego państwa polskiego i ślad po nim zaginął⁶⁴.

Dla przykładu warto przywołać jeszcze jedną ważną dla Łomży postać, członka społeczności żydowskiej, którym był:

Meier Orłowski

(...) urodzony w Pułtusk, przybył do Łomży około 1908 r. jako agent do spraw maszyn rolniczych polskich fabryk z ramienia swego brata. Jednak w tych dziedzinach on sam był specjalistą i przy tym człowiekiem bardzo pracowitym. Doszedł do wniosku, że lepiej będzie samemu wytwarzać takie maszyny. Z pomocą swego teścia M. Grosmana z Ostrołki otworzył w Łomży fabryczkę odlewu elementów maszyn i mianował kierownikiem prac pana Ruchlina, żołnierza zwolnionego ze służby w 14 pułku w Łomży. Przedsięwzięcie powiodło się i jego warsztat powiększał się, a w końcu stał się sławną wytwórnią w Polsce, zatrudniająca ponad pięciuset robotników w kilku filiach w wielkich miastach.

Zapamiętano, że: „Do swoich polskich robotników i żydowskich urzędników odnosił się jak rodzony ojciec, przez co był przez nich szanowany. W swoich warsztatach przyuczał do pracy chałuców, zamierzających wyjechać na stałe do Ziemi Izraela”.

Jednak Orłowski był nie tylko przemysłowcem. Poświęcał się **pracy syjonistycznej** i należał do aktywistów związku „Odrodzenie” (*Ha-Techija*), pełniąc funkcję zastępcy przewodniczącego. Był członkiem rady miasta i prezesem drużyny strażackiej, wspierał datkami żydowski fundusz narodowy *Keren Ha-Jesod* i był członkiem komitetu krajowego w Polsce organizacji *Ha-Poel Ha-Cijoni* (Robotnik Syjonistyczny).

Marzył o emigracji na stałe do Ziemi Izraela i przeniesieniu tam swojej fabryki. Jednak wskutek oporów rodzinnych nie osiedlił się w Ziemi Izraela, chociaż zakupił tam place (na jego dawnym placu stoi dziś budynek WIZO w zaułku Bejt Ha-Szoewa). Wrócił do Łomży i zaczął tu rozszerzać swoje przedsiębiorstwo. Kupił kawałek ziemi od pana N. Brzezińskiego obok swoich cegielni, otrzymał obietnicę poparcia ze strony rządu i rozpoczął budowę ogromnej fabryki dla tysiąca robotników. Potem wystąpiły trudności w realizacji przedsięwzięcia, ponieważ rząd nie dotrzymał obietnicy kredytowej. Borykał się z trudnościami i w końcu został przyciśnięty do ostateczności. Jego sy-

⁶⁴ Tamże, s. 567.

nowie, inżynier Szmuel oraz Symcha (przywódca rewizjonistów w Łomży) pomogli mu w prowadzeniu interesów i działalności przemysłowej, dzięki czemu jego przedsiębiorstwo znowu odzyskało należne sobie miejsce. A kiedy jeszcze marzył o emigracji na stałe do Ziemi Izraela ze swoimi maszynami jako właściciel fabryki, wybuchła wojna. Orłowski jako **syjonista** i przemysłowiec został zesłany na Syberię wraz z żoną, synową (żoną Simchy) oraz dwiema córkami⁶⁵.

Podzielił on losy wielu mieszkańców ziemi łomżyńskiej, wywiezionych na nieludzką ziemię⁶⁶.

Jak widać w powyższych przytoczeniach, idee syjonistyczne bezpośrednio angażowały głównie wybitnych, wyróżniających się w społeczności, zamożniejszych przedstawicieli środowiska Żydów zamieszkałych w Łomży, środowisko mieszczańskie. To wskazuje i potwierdza, że mamy tu do czynienia z ruchem elitarnym, opartym na idei religijnej realizowanej w wersji świeckiego ruchu społeczno-politycznego, który ożył w kontekście przemian społecznych, jakie przyniósł wiek XIX.

Cytowany materiał źródłowy zawiera treści odnoszące się do różnych sfer życia przywołanych we wspomnieniach postaci, a więc pośrednio tworzy on obyczajowe tło i przybliża warunki, w jakich idee syjonistyczne były wcielane w życie, wskazuje na to, kogo porywały, komu służyły, jak angażowały rozmaite osoby itp. Jednocześnie przyświeca temu świadomość, że idee te i ich realizacja w niewielkim środowisku łomżyńskim współtworzyła drogę do spektakularnego i jedyne w swoim rodzaju sukcesu, jakim było powstanie państwa.

b) Kobiety

W gronie syjonistów łomżyńskich nie może zabraknąć wspomnienia o kobietach zaangażowanych w działalność omawianego ruchu narodowego. Co prawda są one rozproszone w tekście książki, lecz ich nie pominięto. Pinchas łomżyński zachował pamięć o tych postaciach, przywoływanych w wielu różnych kontekstach, także kiedy jest mowa o organizacjach syjonistycznych działających w mieście, do których należały:

Miłośniczki Syjonu

Miłośniczkami Syjonu były także kobiety. W dobrej pamięci zapisała się pewna sprawiedliwa niewiasta o imieniu Bejla czy też Chaja-Rywka Markus, która wzięła na siebie obowiązek utrzymania chorego męża i trójki dzieci i ciężko pracowała jako krawcowa, szyjąc sukienki do późnych godzin nocnych, oszczędzając tak na potrzeby domowe, jak i na podróż do Ziemi Izraela.

⁶⁵ Tamże, s. 551-552.

⁶⁶ Por. A. Pieńkowski, *Pamiętnik drozdowiaka*, red. M. K. Frąckiewicz, M. Smakowska, Łomża 2016, s. 117-118.

Z początku pojechała tam na zwiedzanie i wzięła ze sobą 15-letnią pierworodną córkę. Nawiedzała święte miejsca i groby świątobliwych Żydów. Gdy wróciła, zapaliło się w niej jeszcze większe pragnienie Kraju Izraela. Postanowiła zlikwidować swój mizerny dobytek i wyemigrować na stałe do Ziemi Świętej. Tymczasem umarł jej mąż, ona jednak nie cofnęła się i po wielu zabiegach i usilnych staraniach wyjechała z trójgiem dzieci. Zamieszkała w Jerozolimie, w starym mieście⁶⁷.

Znajduje się tu także wspomnienie o istnieniu w mieście formacji kobiecej, o jej ukonstytuowaniu i działaczkach, pod hasłem:

WIZO⁶⁸

Wkrótce po powstaniu związku „Ha-Techija” („Odrodzenie”) w czasie I wojny światowej, za okupacji niemieckiej został założony oddział „Bnot Cijon” („Córki Syjonu”) z inicjatywy córki rabina Gordona (obecnie pani Regensburg), dra Sedlisa (nauczyciela w Gimnazjum dr Goldlusta), pani H. Mlinerzewicz, Asnat Żutkowicz i innych. Nie przejawiały one szczególnej działalności **syjonistycznej**, jednak prawie wszystkie członkinie otrzymały **syjonistyczne** przysposobienie i pomagały niemało w pracach technicznych, jak: urządzanie wieczornic, przyjmowanie gości przybywających z wykładami czy też w celu zbierania funduszy itp.

Kiedy w Polsce rozpowszechniły się kobiece związki WIZO przeszły do nich „Bnot Cijon” (16 lutego 1928 r.) i podzieliły się, podobnie jak na całym świecie, na WIZO kobiet starszych i młodszych. Zakres ich działalności nie poszerzył się dużo, jednakowoż miały znaczący wpływ na kobiety oraz na kilka społecznych instytucji w mieście.

Dnia 16 grudnia 1938 r. WIZO świętowała jubileusz dziesięciolecia istnienia. Jest rzeczą oczywistą, że zorganizowano piękną uroczystość z udziałem związku „Ha-Techija”, kierownictwa WIZO i pozostałych syjonistycznych ruchów. Uroczystość otworzyła przewodnicząca pani Estera Berman, żona pana Tuwji, aktywna i pełna poświęcenia działaczka związku. Po niej przemawiały: zastępczyni Chana Giełczyńska, dr Halina Friszman (sekretarz) i dr Szulamit Lewita, przewodnicząca centrali WIZO w Polsce.

Urządzono bardzo wzruszające wspomnienie dusz ofiar wydarzeń w Ziemi Izraela, a przemiła córka kantora (chazana) Dwora Łucka zorganizowała potem przyjęcie ze śpiewaniem pieśni **syjonistycznych** i ludowych⁶⁹.

W charakterystyce Jaakowa Giełczyńskiego, seniora łomżyńskiej gminy żydowskiej i jednego z przywódców związku *Ha-Mizrachi*, przywołano informacje o jego żonie, która „działalnością społeczną i dobroczynną zaj-

⁶⁷ KPŁGŻ, s. 317.

⁶⁸ Skrót od: Women International Zionist Organization (Międzynarodowa Syjonistyczna Organizacja Kobiet).

⁶⁹ KPŁGŻ, s. 343.

mowała się z poświęceniem (...) i była członkinią komitetu „Odrodzenia” i działaczką w związku *Bnot Cijon* (Córki Syjonu) i międzynarodowej organizacji kobiecej WIZO⁷⁰. Podobnie przedstawiono żonę Tuwja Bermana, „wielkiego hurtownika w branży manufakturowej w Łomży”⁷¹:

Jego żona Estera była działaczką społeczną i jedną z założycielek „Domu Starców”, troszczyła się o wychowanie sierot i wspierała je swoim majątkiem, i przez dziesięć lat była przewodniczącą związku syjonistycznych kobiet WIZO od momentu jego założenia do swojej śmierci w 1938 r. w wieku 57 lat⁷².

Aktywność kobiet opisuje się raczej w kategoriach pracy wspólnej i zaangażowania zbiorowego. Są to fragmenty opisów i charakterystyk męskich, znamienitych przedstawicieli łomżyńskiej społeczności żydowskiej, pośród których można znaleźć informacje o aktywności ich żon i córek. Jedno z osobnych wspomnień zostało poświęcone Racheli Glince, którą tak oto zaprezentowano:

Rachel, córka Szmuela Glinka

Była młodą i pełną wdzięku dziewczyną o inteligentnych oczach. Angażowała się aktywnie w pracę na rzecz **ruchu syjonistycznego**. Ukończyła wieczorowe kursy języka hebrajskiego. Przez kilka lat była członkinią komitetu „Odrodzenia” (*Ha-Techija*), brała udział w kwestach na rzecz narodowych funduszy żydowskich. Była w gronie założycieli organizacji chalucej ogólnosyjonistycznej pod opieką „Odrodzenia”. Na krótko przed swoją aliją do Ziemi Izraela została wybrana jako przedstawicielka z Łomży na konferencję syjonistyczną w Polsce⁷³.

Rozproszone, krótkie nawiązania do aktywności żeńskiej części społeczności żydowskiej – uczestniczącej w ruchu syjonistycznym – pojawiają się zwykle przy okazji i wówczas ujawniają się kulisy jej działań, jak choćby fakt, że były one zależne od pozwolenia mężczyzn: męża lub ojca, co z kolei uzasadniają czynniki kulturowe. Niekiedy pojawiają się informacje, z których wynika, że ruch syjonistyczny wyzwalał w kobietach pewną niezależność i inicjatywę własną, wydatnie wspierającą bieg wspólnych działań. Znamionowało to postęp w postrzeganiu kobiety i jej miejsca w społeczeństwie.

We wspomnieniach o rabinie Cynowiczu przywołane są informacje o losach jego dzieci. Znajduje się tam wzmianka o tym, że jego „dwie najmłodsze córki Szejndla i Peszka były żarliwymi **syjonistkami**, jednymi

⁷⁰ Tamże, s. 507.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 516.

⁷³ Tamże, s. 531.

z założycielek związku *Bnot Cijon*. Znały język hebrajski i Biblię (*Tanach*) i zajmowały się udzielaniem pomocy potrzebującym i uchodźcom⁷⁴. Jest to informacja kontekstowa, jednak stanowiąca odzwierciedlenie pozytywnego opisu głównej postaci oraz wskazująca na dobre wychowanie dzieci i ich pożądane postawy, chlubne przymioty i aktywności.

Jak zauważa Katarzyna Czerwonogóra w artykule o syjonistycznym ruchu kobiet w Europie:

Powstanie specyficznie kobiecego ruchu związane było z pobłażliwym stosunkiem mężczyzn do aktywności działaczek. Na sytuację wykluczania kobiet i ignorowania ich aktywności syjonistki odpowiadały dwojako: przedstawiając liderom ruchu swoje postulaty i problemy kobiet oraz organizując się w niezależne stowarzyszenia kobiece. Do tej ostatniej strategii wykorzystywały tworzone przez mężczyzn struktury i zasoby. Syjonistyczny ruch kobiet był jednak zarówno inicjatywą feministyczną, w ramach której kobiety poszukiwały dostępu do dóbr materialnych i politycznego uznania, jakim cieszyli się mężczyźni, jak i szerzej zakrojonym projektem zmiany społecznej. Celem tego projektu było przeciwstawienie się antysemityzmowi, wzmocnienie żydowskiej tożsamości i budowa nowego państwa narodowego, którego elementem będzie równość kobiet i mężczyzn⁷⁵.

W KPŁGŻ znajdują potwierdzenia wskazane przez badaczkę wnioski. W mikroprzestrzeni, w mieście, jakim była na przełomie XIX i XX wieku Łomża, inicjowano działania, które miały wymiar europejski. Wpisywały się one w pewne ogólne tendencje i, jak widać, były skuteczne; mimo swych lokalnych, małomiasteczkowych uwarunkowań wpływały na realizację idei. Potwierdzają się te uwagi także w odniesieniu do historii aktywności kobiet zaangażowanych w działalność organizacji syjonistycznych w Łomży, dając wyobrażenie tego ruchu w perspektywie lokalnej, czyli *mikro*, co świadczy o niezwyklej sile oddziaływania ówczesnych idei syjonistycznych i ich postępowym charakterze.

Wszystkie treści skoncentrowane wokół leksyki kojarzonej w języku polskim z ruchem syjonistycznym dopełniają obrazu idei syjonistycznych, które pociągały do działania liczną grupę mieszczan łomżyńskich żydowskiego pochodzenia, wskazując na ich postępowość i poświadczając proces emancypacji. Zaangażowanie ludzi, ich jedność i więź, konsekwencja w działaniu, ofiarność są potwierdzeniem swego rodzaju czynników, które w znacznej mierze służyły spełnieniu idei. Współtworzą one obraz zasięgu mentalnego i materialnego idei, jak również jej oddziaływania, oraz wskazują na adekwatności wymagań, które stawiał przed swoimi członkami i zwo-

⁷⁴ Tamże, s. 58.

⁷⁵ K. Czerwonogóra, *Syjonistyczny ruch kobiet w Europie na przełomie XIX i XX wieku*, „Studia Judaica” 18 (2015), nr 2 (36), s. 290.

lennikami ruchu syjonistycznego, rozwijający się w Łomży pod wpływem swojego europejskiego nurtu.

Śledząc biografie i wspomnienia, wybrane materiały prasowe, jakie współtworzą łomżyński pinkas, wykorzystany w niniejszym opracowaniu jako źródło, można zyskać wyobrażenie o ludziach i ich życiu powiązanych z wiarą w spełnienie idei oraz staraniami konsekwentnie podejmowanymi, by oparta na tradycji postępową myśl stała się faktem.

Wnioski

– Częstotliwość występowania w KPŁGŻ takich wyrazów, jak: *Syjon*, *syjonista*, *syjonistyczne*, *syjonizm*, sygnalizuje wagę syjonizmu jako idei i ruchu narodowego w środowisku lokalnym i ponadlokalnym w pewnej perspektywie czasowej (koniec XIX i pocz. XX wieku).

– W kontekście zaangażowania społecznego i biografii Żydów łomżyńskich syjonizm ma zabarwienie pozytywne i konotuje treści związane ze szlachetnymi inicjatywami, ożywioną aktywnością kulturalną i oświatową, jakie były inspiracją i udziałem przedstawicieli społeczności żydowskiej w Łomży.

– Obraz miłośników Syjonu i idei związanych z syjonizmem, jaki prezentuje KPŁGŻ, może zostać uznany za swoiste odzwierciedlenie paradygmatu realizacji idei i postaw z tym ruchem związanych.

– KPŁGŻ potwierdza uwagi badaczy o kobiecym nurcie syjonistycznym w odniesieniu do historii kobiet zaangażowanych w działalność organizacji syjonistycznych w Łomży, dając wyobrażenie tego ruchu w perspektywie lokalnej, czyli *mikro*.

– W KPŁGŻ znajdujemy szczegółowe informacje o łomżyńskich miłośnikach syjonizmu, o których pamięć zachowała się we wspomnieniach jako dowód ich znaczącej aktywności społecznej, naznaczającej życie tych osób zaangażowaniem na rzecz środowiska Żydów w Łomży.

– Informacje te zazwyczaj powiązane są z biografiami mieszczan łomżyńskich pochodzenia żydowskiego i mają walor pozytywnej ich charakterystyki.

– Udział w ruchu syjonistycznym osób (przywołanych w pinkasie łomżyńskim), to ważny i trwały rys w biografii znanych i mniej znanych członków łomżyńskiej społeczności żydowskiej.

– Stanowi on element swego rodzaju ich charakterystyki, z którą należy wiązać takie cechy przywołanych postaci, jak: bezinteresowność, otwartość, postępowość, odwaga, zaangażowanie czy ideowość, poczucie jedności i tożsamości.

– W kontekście biogramów słowa: *Syjon*, *syjonizm*, *syjonista*, *syjonistyczny* niejako odrywają się od swego, dość często potocznego, negatywnie zabarwionego współcześnie znaczenia, dzięki aktywnościom i rysom oso-

bowości bohaterów przywołanych życiorysów. Ruch syjonistyczny jawi się jako żywioł angażujący i pobudzający do aktywności przedstawicieli różnych grup społeczności żydowskiej, działających na rzecz realizacji idei, na rzecz jedności i wzajemnej pomocy.

– Sam ruch rysuje się tu jako fenomen, inicjatywa porywająca wielu, realizowana w sposób planowy i konsekwentny, trafiająca w potrzeby i oczekiwania swoich członków i zwolenników, lecz nosi on także znamiona ruchu elitarnego, mniejszościowego, wspieranego głównie przez zasymilowane i zlaicyzowane środowisk żydowskiej inteligencji oraz średniozamożne mieszczaństwo – jak widzą go i opisują historycy i socjologowie⁷⁶.

– Uogólniając, należy powiedzieć, że miłośnicy Syjonu w *Księdze pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej* to środowisko mieszczańskie dość zróżnicowane, lecz zaangażowane, dość skonsolidowane, mimo wewnętrznych podziałów, oraz konsekwentne i spójne w działaniach, umiejące w pełni wykorzystać potencjał intelektualny, organizacyjny i materialny swoich członków i zwolenników.

– Z perspektywy KPŁGŻ i jej wypowiedzi na temat chociażby syjonizmu, ciągle mało powszechnie znanego zagadnienia, widać, jak istotny materiał poznawczy zawierają *księgi pamięci*, które stale w naszym regionie – w większości – nie są dostępne w języku polskim, by stanowić ważne i cenne, ogólnie dostępne przebogate źródło historyczne i edukacyjne, które równoważyłoby opinie i poglądy na temat nie dość dobrze rozpoznanej ludności żydowskiej, jej aktywności jako społeczności żyjącej w polskich miastach i miasteczkach i je współtworzącej na przestrzeni wieków.

Bibliografia

- Czerwonogóra K., *Syjonistyczny ruch kobiet w Europie na przełomie XIX i XX wieku*, „Studia Judaica” 18 (2015), nr 2 (36).
- Frąckiewicz M., *Słownik nazwisk łomżan (XV-XIX w.)*, Łomża 2016.
- Jemielity W., *600-lecie praw miejskich Łomży*, Łomża 2018.
- *Księga pamięci łomżyńskiej gminy żydowskiej*, red. Jom Tow Lewiński, Tel-Aviv 1952 [jidysz].
- *Księgi pamięci gmin żydowskich*, wybór, opracowanie i przedmowa M. Adamczyk-Garbowska, A. Kopciowski i A. Trzciniński, Lublin 2009.
- „Ma-Levanan” 1872, R. X.
- Najda J., *Historiografia paradygmatyczna w „Dziejach Apostolskich”*, Warszawa 2011.
- Pieńkowski A., *Pamiętnik drozdowiaka*, red. M. K. Frąckiewicz, M. Smakowska, Łomża 2016.

⁷⁶ Por. J. Surzyn, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014, s. 10.

- Surzyn J., *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014.
- Tokarski R., *Słownictwo jako interpretacje świata*, w: *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001.
- „Wspólna Praca” 11, 1928.

Małgorzata K. Frąckiewicz

University of Białystok

THE LOVERS OF ZION IN *THE LOMZA MEMORIAL BOOK*

Summary

The article presents the individual characters of male and female supporters of Zionism commemorated in the *Lomza Memorial Book* as a showcase of a wider European phenomenon. Firstly, it briefly explains the notion of a memorial book in general as well as describes the circumstances of the creation of the *Lomza Memorial Book* in particular. It offers a brief outline of the history of Jewish community in *Lomza* including the spread of Zionist ideas. The article demonstrates how the supporters of Zionism contributed to changes in their community through their involvement in charity work, education, culture or many other initiatives. It also emphasizes the unifying effect the Zionist ideas had on an otherwise greatly divided Jewish community.

Keywords: Zionism, pinkas, *Lomza Memorial Book*, Lomza, ideas, characters



Synagoga, która istniała w Łomży w latach 1889–1939;
ze zbiorów Muzeum Północno-Mazowieckiego w Łomży



Cmentarz żydowski przy ul. Wąskiej w Łomży; ze zbiorów Autorki



Na dole: „Scena żydowska” przy „Ha-Techija” (Odrodzenie) (1917 r.).
 Stoją (od prawej): Chaim-Icchak Glinka, Rywka Młynarczyk, Carke, Bobrowski,
 Jaakow Safirsztajn; Siedzą: Naftali Wajnberg, Jaakow Kawkiewicz (Nerja),
 Jaakow Pionnicki (Gbeuli), Peciner (Safirsztajn), Icchak Strykowski,
 KPLGŻ, s. 159



Komitet „Ha-Techija” ok. 1922 r. Stoją (od prawej): Ch.A. Bobrowski, Glinka,
 J. Safirsztajn, Markiewicz, Bruchański, Kaplański, Kac, N. Piórko.
 Siedzą: Fejga Bliaszka, J. Lewiński, M. Orłowski, A. Damowicz, A. Mizrach,
 Tamara Jakowson, KPLGŻ, s. 219



Grupa młodzieży syjonistycznej w 1921 r. Stoją (od prawej): Jom-Tow Lewiński (w mundurze wojska polskiego), Rachel Glinka, Jechiel Rozenblum, Ester Krasnoborska; siedzą: Etki Majzner, Miriam Rozenblum, KPŁGŻ, s. 225

Philip Earl Steele
Warszawa

SYJONIŚCI CHRZEŚCIJAŃSCY W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ, 1876–1884. PRZYCZYNEK DO POWSTANIA *HIBBAT SYJON*, PIERWSZEGO RUCHU SYJONISTYCZNEGO

We wstępie do swej niedawnej serii wykładów nt. *Daniela Derondy*, powieści George Eliot z 1876 r., wybitna literaturoznawczyni, profesor Ruth R. Wisse z Harvardu, stwierdziła: „Dwadzieścia lat przed powstaniem syjonizmu, [powieść ta] wysunęła ideę, że Żydzi muszą odzyskać suwerenność narodową w Ziemi Izraela”¹.

Theodor Herzl był znacznie bardziej szczodry w słowach niż profesor Wisse oraz ci, którzy – jak ona – za początek syjonizmu przyjmują *Der Judenstaat* z 1896 r. i zwołany półtora roku później w Bazylei I Kongres Syjonistyczny. Otóż na zakończenie Kongresu, 31 sierpnia 1897r., chyląc czoło przed takimi postaciami jak rabinowie Jehuda Alkalai², Cwi Hirsz Kaliszer i Samuel Mohylewer³, oraz Moses Hess, Perec Smolenskin i Leon Pinsker – działający znacznie wcześniej niż w 1890 r., gdy Natan Birnbaum ukuł terminy „syjonizm” i „syjonista” – Herzl stwierdził: „Oczywiście, że zachowamy w pamięci również i syjonistów żydowskich, którzy poprzedzili nas w tym dziele. Wszystkie ich nazwiska są obecne w naszych myślach, i wszystkie te postaci obejmuję naszym podziękowaniem”⁴.

¹ „Twenty years before the rise of Zionism, it put forth the idea that Jews had to reclaim their national sovereignty in the Land of Israel” – zob.: https://www.youtube.com/watch?v=YXitW5pM_mo (0:26-35), [dostęp: 29.XI.2018]. Jeśli nie zaznaczam inaczej, wszystkie tłumaczenia na j. polski są moje.

² Postać darzona szczególnym szacunkiem przez dziadka Herzla, por. Israel Cohen, *Theodor Herzl Founder of Political Zionism*, Thomas Yoseloff, New York, 1959, s. 24-25.

³ W Bazylei obecny był jego wnuk Józef Mohylewer z Białegostoku (zdrowie nie pozwoliło rabinowi) – por. M. Ben-Zvi (kompilator), *Rabbi Samuel Mohilever*, Bachad Fellowship & Bnei Akivah, 1945, s. 18. Podobizna Józefa znajduje się na słynnym afiszu pokazującym ok. 160 z ponad 200 uczestników Kongresu.

⁴ Patrz *The Jubilee of the First Zionist Congress, 1897–1947*, rozdział “The Proceedings of

Herzl powiedział „również i syjonistów żydowskich” ponieważ tuż przedtem stwierdził: „musimy ponadto podziękować syjonistom chrześcijańskim”, od razu wymieniając założyciela Czerwonego Krzyża, Henryka Dunanta, kalwinistę, którego działalność syjonistyczna obejmuje lata 1863–1878⁵.

Istotnie, syjonizm rozumiany jako idea i działalność na rzecz utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie narodził się we wczesnych dekadach XIX w. w środowisku angielskich chrześcijan ewangelikalnych⁶, gdzie znany był ówczasie jako *restauracjonizm*⁷. Najczęściej jednak stosuję termin „syjonizm” i jemu pokrewne odnośnie do całego okresu przed Herzlem – zgodnie zresztą z praktyką szeroko funkcjonującą od dawna w historiografii tej materii⁸.

the First Zionist Congress”, The Executive of the Zionist Organisation, Jerusalem, Oct. 1947, s. 83 i n.

⁵ Patrz Philip Earl Steele, „Henry Dunant: Christian Activist, Humanitarian Visionary, and Zionist”, *Israel Journal of Foreign Affairs*, 2018, DOI: 10.1080/23739770.2018.1475894

⁶ Por. Anita Shapira, *Historia Izraela*, Dialog, Warsaw 2018, s. 30: „[...] idea, iż powrót Żydów do ich dawnej ojczyzny jest pierwszym krokiem do zbawienia świata, pojawiła się w jednej z ewangelikalnych wspólnot protestantów angielskich [...] To od nich ta koncepcja przeszła do kręgów żydowskich” (przet.: Anna Dorota Kamińska).

⁷ Szerzej nt. restauracjonizmu oraz syjonizmu chrześcijańskiego, patrz: Philip Earl Steele, „Chrześcijański syjonizm jako filar stosunków USA-Izrael”, „Znak”, lipiec-sierpień, 2013, nr. 698-699, s. 75-83; oraz „Filosemityzm bez Żydów”, *Plus Minus* („Rzeczpospolita”), 16-17.V.15, s. 26-29.

Wśród najlepszych anglojęzycznych prac nt. należy wymienić: Paul. C. Merkley, *The Politics of Christian Zionism, 1891–1948*, Routledge, New York 1998; Shalom Goldman, *Zeal for Zion: Christians, Jews, & the Idea of The Promised Land*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2009; Stephen Spector, *Evangelicals and Israel: The Story of American Christian Zionism*, Oxford University Press, New York 2009; Donald M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge University Press, New York 2010; David W. Schmidt, *Partners together in this Great Enterprise: the role of Christian Zionism in the foreign policies of Britain and the America in the Twentieth Century*, Xulon Press, Meadville 2011; Robert O. Smith, *More Desired Than Our Own Salvation: The Roots of Christian Zionism*, Oxford University Press, New York 2013; Yaakov Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York University Press, New York 2013; *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*, red. Göran Gunner, Robert O. Smith, Fortress Press, Minneapolis 2014; Jonathan Rynhold, *The Arab-Israeli Conflict in American Political Culture*, Cambridge University Press, New York 2015.

⁸ Jak słusznie zauważył Max Nordau, „Syjonizm jest słowem nowym dla rzeczy bardzo starej” (*Zionism: Its History and Its Aims*, Federation of American Zionists, New York, 1905, s. 4). Należy jednak podkreślić, że terminy ukute przez Birnbauma nie były w gruncie rzeczy aż tak nowe. Siłą rzeczy, słowo „Syjon” było powszechnie używane przez tych, co w dziesięcioleciach przed Herzlem wołali o powrót Żydów do Palestyny (też w samych tytułach ich prac – np. u Abrahama Mapou w powieści *Ahavat Zion* z 1853; u rabina Kaliszera w traktacie *Derishat Zion* z 1862 r.). Występowało również w nazwach licznych towarzystw założonych w tymże celu – np.: Hibbath Zion/Hovevei Zion we

Niniejszy tekst pokrótce przedstawia wpływ powieści *Daniel Deronda* autorstwa George Eliot (Mary Ann Evans) na ruch syjonistyczny, skupiając się na Żydach Europy środkowo-wschodniej. Opisuje też bezpośrednią, osobistą działalność Laurence’a Oliphanta i wielobnego Williama Hechlera w tym regionie, z naciskiem na ich kontakty z m.in. Perecem Smolenskinem, rabinem Mohylewerem i Leonem Pinskerem zaraz po pogromach w 1881 r. Jest to więc środkowoeuropejski przyczynek do pełniejszego opisu długu syjonizmu wobec angielskich chrześcijan, zaciągniętego przed ustanowieniem brytyjskiego Mandatu Palestyny kilka lat po Deklaracji Balfoura z końca 1917 roku.

*

Wielu literaturoznawców traktuje powieść *Daniel Deronda* jako ewenement, zwracając uwagę, że postać Żyda występowała dotychczas w literaturze brytyjskiej jako szwarczarakter – choćby Shylock u Szekspira w *Kupcu weneckim* (koniec XVI w.) czy Fagin u Dickensa w *Oliverze Twiście* (1839). Rzadko pamięta się o żydowskich bohaterach w powieści *Ivanhoe* Waltera Scotta (1819) oraz o tym, że na początku lat 60. XIX w. Dickens usunął obraźliwe opisy Fagina ze wznowień *Twista* i że w jego *Our Mutual Friend* (1864–1865 r.) żydowski buchalter Mr. Riah jest wzorem dobrego człowieka. Trzeba też zwrócić uwagę na obecność idei syjonistycznej w angielskiej poezji XIX wieku – na przykład w *Melodiach Hebrajskich* lorda Byrona (1815r.)⁹ oraz w *Holy-Cross Day* Roberta Browninga (1855).

wschodniej Europy w 1882 r.; Shavei Zion (USA) w 1882 r.; Ahvat Zion (Petersburg) w 1882; Bnei Zion (Moskwa) w 1884 r.; Doresh Zion (Jassy) w 1887 r.; Lemaan Zion (Frankfurt) w 1888 r. Warto też wspomnieć Rishon LeZion, osadę (moshava) założoną w 1882 r. niedaleko Morza Śródziemnego (a nie na wyżynie judejskiej). Zatem takie terminy jak ‘prekursor syjonizmu’ (odnośnie do stosownych osób i organizacji z okresu przed Herzlem – np. lorda Shaftesbury, Kaliszera, Eliot i Hibbat Syjon) mają wątpliwe uzasadnienia. Por. Jacob Katz, „The forerunners of Zionism”, w: *Essential Papers on Zionism*, Jehuda Reinharz, Anita Shapira (red.), New York University Press, New York 1996, s. 33-45; oraz Yossi Goldstein „The Beginnings of Hibbat Zion: A Different Perspective”. *AJS Review*, New York 2016, 40, p. 33-55.

⁹ Szczególnie ważny dla niniejszego tekstu jest wiersz „O, weep for those!”, ponad 20 razy przełożony na hebrajski i jidysz – patrz Sheila A. Spector, *Byron and the Jews*, Wayne State Univ. Press, 2010:

O! weep for those that wept by Babel's
stream,
Whose shrines are desolate, whose land
a dream;
Weep for the harp of Judah's broken shell;
Mourn – where their God that dwelt the
godless dwell!
And where shall Israel lave her

Nad nami, co nad rzeki Babilonu
schniem,
Których ołtarze w gruzach,
zaś ojczyzna snem,
Zapłaczcie, oto harfa bezstrunna się wala,
A kędy Bóg nasz władał – dziś czciciel
Baala,
W jakim źródle Izrael spłucze z bleeding

Do literaturoznawców zajmujących się *Danielem Derondą* można mieć szczególne zastrzeżenia, gdy pomijają uderzającą wprost siłę i zasięg syjonizmu chrześcijańskiego w XIX-wiecznej Wielkiej Brytanii¹⁰. W efekcie bowiem odnosimy mylne wrażenie, że syjonizm pojawia się u Eliot znienacka, jak filip z konopi. Tymczasem był on w XIX-wiecznej kulturze i polityce brytyjskiej zjawiskiem powszechnym, zwłaszcza z powodu siły ewangelikalizmu, w którym wychowała się i wzrastała Mary Ann Evans.

Wiara, że – zgodnie z prorocत्वami biblijnymi – Żydzi powrócą do swego starożytnego domu, towarzyszy protestantyzmowi na Wyspach od jego zarania. Jednak w projekt polityczny przekształca się dopiero po wojnach napoleońskich, gdy Wielka Brytania wyrasta na potężne globalne imperium mające realną możliwość przyczynienia się do restauracji „w Palestynie domu narodowego dla ludu żydowskiego”. Dzięki temu mnożnikowi siły widzimy splot religii i polityki imperialnej na rzecz syjonistycznej idei wszędzie w Wielkiej Brytanii. Przykładowo, w 1833 r., gdy Osmanowie tracili władzę nad Lewantem, arcybiskup Canterbury i arcybiskup Dublinu stwierdzili w Izbie Lordów, że Biblia mówi jasno: Żydzi mają no nowo ustanowić własne państwa w Palestynie¹¹. Doniosłą rolę w tym przedsięwzięciu ma też odegrać Wielka Brytania. Istotnie, od lat 30 XIXw. filosemi-

feet?

And when shall Zion's songs again seem
sweet?

And Judah's melody once more rejoice
The hearts that leap'd before its heavenly
voice?

Tribes of the wandering foot and weary
breast,

How shall ye flee away and be at rest!

The wild-dove hath her nest, the fox
his cave,

Mankind their country – Israel but
the grave!

stóp swych krew?

Kiedy zabrzmi w Syonie słodki ojców
śpiew?

Kiedy melodje Judy serce rozweseli
Tych, którzy na jój dźwięk niegdyś
wzruszeniem drżeli?

O ty! plemię tułacze, gdzie kres dla twych
prób?

Dla twych zdyszanych piersi, dla twych
błędnych stóp?

Gołąb gniazdo, lis norę ma – uchron dla
obu –

Człowiek ojczyznę swą – Izrael nic – prócz
grobu.

[przekład – https://pl.wikisource.org/wiki/Strona:Jerzy_Lord_Byron_-_Poemata.djvu/590,
dostęp 29.XI.18]

Ostatnie dwie linijki wiersza Nahum Sokołów nazwał „mottom syjonizmu”: „po hebrajsku nie ma linijek bardzo popularnych ani częściej recytowanych”, *History of Zionism, 1600–1918*, tom I, Longmans, Green and Co., London 1919, s. 96.

¹⁰ Por. Gertrude Himmelfarb, *The Jewish Odyssey of George Eliot*, New York-London: Encounter Books, 2009. Autorka wspomina restauracjonizm jedynie *en passant* na s. 38 i 146; dużo gorzej jest w Alan T. Levenson, „Writing the Philosemitic Novel: *Daniel Deronda* Revisited”, *Prooftexts*, Vol. 28, No. 2 (Spring 2008), Indiana University Press, gdzie można czytać: „każdy Europejczyk w XIX wieku, który wyrobił sobie pozytywne poglądy nt. Żydów i judaizmu, tak czynił wbrew klimatowi epoki” – s. 132.

¹¹ Patrz Lewis, dz. cyt., s. 115.

tyzm i syjonizm chrześcijański mocno utrwaliły się w tożsamości brytyjskiej¹².

Najwybitniejszym w XIX w. brytyjskim syjonistą chrześcijańskim był Anthony Ashley-Cooper, od 1851 r. lord Shaftesbury, jednocześnie najważniejszy ówczesny reformator społeczny, autor ustaw o dziejowym znaczeniu dotyczących m.in. osób umysłowo chorych, dzieci, kobiet i górników. Wyobraźmy sobie Dickensa w roli prawodawcy¹³. Otóż Shaftesbury przez całe swoje długie i jakże aktywne życie działał także na rzecz przywrócenia Palestyny Żydom – w Parlamencie, w prasie i w organizacjach ewangelikalnych. Jako zięć lorda Palmerstona, ministra spraw zagranicznych i premiera UK, cieszył się jego czynnym poparciem. Na przykład, Shaftesbury przyczynił się do utworzenia w 1838 r. brytyjskiego konsulatu w Jerozolimie oraz do założenia tam w 1841 r. anglikańsko-luterańskiego biskupstwa, wierząc, że jego powstanie wpłynie na rozwój osadnictwa żydowskiego w Palestynie, co z kolei przyspieszy powrót Jezusa. Na początku tegoż roku opublikował w brytyjskiej prasie apel do protestanckich władców Europy i Ameryki Północnej o zorganizowanie międzynarodowego kongresu w celu utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie¹⁴.

Pięćdziesiąt pięć lat przed *Der Judenstaat*.

Restauracjonizm rzeczywiście przeniknął wówczas społeczeństwo brytyjskie na wskroś. Przykładowo, archeolodzy i duchowni założyli w 1865 r. Fundację Eksploracji Palestyny, która prowadziła szeroko zakrojone badania miejsc związanych z Biblią¹⁵. Odkrycia Fundacji regularnie odnotowywała prasa, skupiając w ten sposób uwagę ewangelikalnych na Ziemi Świętej¹⁶.

¹² Tamże, patrz rozdział „Evangelicalism, Prophecy, and the Jews”, s. 67-103: „Brytania, jako »protestancki Izrael«, miała chronić i bronić »Izraela według ciała« [I Kor. 10:18] przed jego odwiecznym wrogiem i prześladowcą – Kościołem rzymskokatolickim”, s. 103. W szerszym ujęciu, sprawa dotyczy religijnej legitymizacji globalnej obecności Wielkiej Brytanii w ogóle – już jako imperium.

¹³ Szerzej nt. zasług chrześcijan ewangelikalnych por. Walter Russell Mead, “God’s Country” *Foreign Affairs*, wrzesień-październik, 2006 r.: „Ewangelikalni byli przywódcami w kampaniach o wprowadzenie różnych reform, często mających akcenty feministyczne: działali przeciwko *sati* (paleniu wdów) w Indiach, przeciwko krępowaniu stóp w Chinach, na rzecz edukacji dziewcząt i kobiet w krajach rozwijających się i przeciwko handlowi kobietami [...] na całym świecie”.

¹⁴ „Memorandum to the Protestant Powers of the North of Europe and America”, *Colonial Times*, Vol. 29, 23 lutego, 1841. Co prawda, jeszcze dwa lata przedtem, Shaftesbury po raz pierwszy opublikował tekst, w którym przedstawił słusność utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie – patrz „State and prospects of the Jews”, *Quarterly Review*, 1839, vol. LXIII, No. CXXVI, 166-192.

¹⁵ Nie należy się dziwić, że lord Shaftesbury był jednym z założycieli Fundacji – patrz Lewis, dz. cyt., s. 318.

¹⁶ Co ciekawe: „Do roku 1850, ukazało się w j. angielskim ponad pięćdziesiąt książek podróżniczych, napisanych przez Brytyjczyków, którzy zwiedzili Palestynę: ich prace cieszyły się dużą poczytnością”. D. Lewis, dz. cyt., s. 135.

Lista Brytyjczyków, którzy od lat 30 XIX w. przedstawili poważne plany żydowskiego osadnictwa w Palestynie jest zadziwiająco długa i obejmuje wojskowych, pastorów i marzycieli, takich jak (by wymienić tylko kilku): Alexander McCaul¹⁷, Samuel Bradshaw, Edward Bickersteth, A.G.H. Hollingworth, Charles Henry Churchill, George Gawler, Charles Warren i Claude Conder¹⁸. Był też Laurence Oliphant, który cieszył się szczególnie dużym autorytetem w brytyjskim establishmentie. W 1879 r. Oliphant przedstawił premierowi Disraelemu i ministrowi spraw zagranicznych lordowi Salisbury „Plan dla Gileadu”¹⁹. Postulował w nim skolonizowanie przez Żydów pół-

¹⁷ Z postacią McCaula wiąże się inne zagadnienie – mianowicie, ewentualny wpływ syjonistycznych idei szerzonych przez angielskich misjonarzy działających wśród Żydów ziem polskich na całe dziesięciolecie przed ukazaniem się *Daniela Derondy*. Otóż w latach 1821–1830 Alexander McCaul działał w Warszawie jako misjonarz London Jews Society [Londyńskie Towarzystwo Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów]. McCaul znał hebrajski i jidysz i publikował w tych językach do końca swego życia w 1863 r. Co ważne, London Jews Society (LJS) był od początku w rękach gorliwych syjonistów chrześcijańskich (Henry Drummond, Lewis Way, Thomas Baring – później lord Shaftesbury). W 1836 r. McCaul opublikował pracę: *New Testament evidence that the Jews are to be restored to the Land of Israel*; restauracjonizm był tematem i dla LJS i dla McCaula arcyważnym (patrz Donald Lewis, dz. cyt.). Agnieszka Jagodzińska, polska badaczka warszawskiej działalności LJS, jednak nie dostrzega syjonistycznego wpływu misjonarzy na Żydów w Polsce (patrz „Duszozbawcy”? *Misje i literatura Londyńskiego Towarzystwa Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów w latach 1809–1939*, Kraków-Budapeszt, 2017). Inni badacze natomiast podkreślają różne tego typu przykłady – od stopniowo podwyższonej rangi Biblii pośród Żydów w XIX w. pod wpływem protestantów (Shapira, dz. cyt., s. 24, 30) do roli McCaula w powstaniu judaizmu reformowanego (sic!): por. David Ruderman, „Towards a Preliminary Portrait of an Evangelical Missionary to the Jews. The Many Faces of Alexander McCaul (1799–1863)”, *Jewish Historical Studies*, 47 (2015), s. 48–69. Tu Ruderman wspomina „marzenie [McCaula] o sielskim scenariuszu dla Żydów, którzy obejmą wiarę chrześcijańską i szczęśliwie osiedlą się w Jerozolimie dzięki pośrednictwu LJS” (s. 67) i podkreśla szeroką reakcję na prace McCaula wśród wpływowych Żydów: „Ostatecznie, tym, co czyni ofensywę McCaula szczególnie ważną [...] dla intelektualnej oraz kulturalnej historii żydostwa w XIX w. jest niesamowita reakcja, jaką wzbudziła ona wśród Żydów. Trzej z najważniejszych pisarzy *Haskali* (żydowskiego oświecenia) we wschodniej Europie – Isaac Beer Levenson (1788–1860), Samuel Joseph Fuenn (1819–1891) oraz Eliezer Zweifel (1815–1888) – uznali za konieczne napisanie po hebrajsku ważkich i długich odpowiedzi McCaulowi. Istnieje przynajmniej jeszcze sześć innych odpowiedzi autorstwa żydowskich intelektualistów na kontynencie [sic], zwłaszcza Raphaela ben Elijah Kazina (1818–1871), rabina Aleppo i Bagdadu. Oprócz tych dziewięciu prac, są bez wątpienia jeszcze inne, wraz z licznymi krótszymi odpowiedziami oraz uwagami opublikowanymi w żydowskich periodykach w całej Europie” (s. 65). Słowem, sądzę, że należy jeszcze doszukiwać się syjonistycznego wpływu „duszozbawców”: czy rabinowie Kaliszer oraz Guttmacher nie znali ich prac?

¹⁸ O planach osób tu wymienionych por. Franz Kobler, *The Vision Was There, A History of the British Movement for the Restoration of the Jews to Palestine*, World Jewish Congress, London, 1956.

¹⁹ Plan Oliphanta ukazał się jako książka pod tytułem, *The Land of Gilead, with excursions in the Lebanon*, William Blackwood and Sons, Edinburgh – London 1880.

nocnych ziem biblijnego Izraela. Uzyskał nawet obietnicę Fundacji Eksploatacji Palestyny, że dołoży ona 40 000 funtów do przedsięwzięcia, które miało powstać jako dzierżawa zawarta na 25 lat. Dzięki poparciu Disraeliego i Salisbury'ego, Oliphant wybrał się w tymże roku w podróż badawczą do Lewantu, i ostatecznie do Stambułu, gdzie starał się o *firman*, czyli zgodę Turków na osiedlenie Żydów. Sułtan jednak odmówił. Jak zobaczymy, Oliphant niemniej nie ustawał w wysiłkach i wznowił je trzy lata później.

Nie licząc wierszy Byrona i Browninga, cele restauracjonizmu weszły do brytyjskiej literatury pięknej także za sprawą anglikanina (przechrzczonego Żyda) Benjamina Disraeliego i jego powieści *Tancred* (1847). To ten sam Disraeli, premier, któremu Oliphant przedstawił „Plan dla Gileadu” – i premier w czasie gdy George Eliot, należąca do najważniejszych pisarzy wiktoriańskich, wydała w 1876 r. *Daniela Derondę*. Tytułowy bohater jej powieści, młody angielski *gentleman*, odkrywa swoje żydowskie pochodzenie i natchniony syjonistyczną wizją żydowskiego mistyka imieniem Mordechaj/Ezdrasz postanawia poświęcić się budowie żydowskiego domu narodowego w Palestynie. Powieść, wkrótce przełożona na wiele języków – do 1877 r. były już trzy przekłady na język rosyjski!²⁰ – cieszyła się ogromną popularnością wśród diaspory i zainspirowała tak wybitnych syjonistów, jak – w krajach anglosaskich: Alberta Goldsmida (przywódcę *Howewe Syjon* w UK)²¹ i Emmę Lazarus (amerykańską poetkę, autorkę motta umieszczonego na cokole Statui Wolności)²² – a na kontynencie: rabina profesora Davida Kaufmanna (Budapeszt)²³, Moritza Schnierera (współzałożyciela *Kadimah*,

²⁰ Ostatecznie *Daniel Deronda* ukazał się w j. rosyjskim w pięciu różnych przekładach. Pierwszy w 1876 r.; kolejne dwa (sic!) w 1877 r.; później w 1902 r. (drugie wydanie w 1904 r.), i ostatni, piąty, w 1915 r. – patrz: Boris M. Proskurnin, „George Eliot's 'Daniel Deronda' and the Jewish Question in Russia of the 1870s–1900s”, *Literature Compass*, tom. 14, nr. 7, lipiec 2017. Przekład Davida Frischmanna na hebrajski (1893r. – Warszawa) powstał na podstawie przekładu na rosyjski. Natomiast już w grudniu 1876 r. brytyjska prasa podała, że pismo *Ha-Magid* w Ełku opublikowało fragmenty powieści po hebrajsku, po czym zostały przedrukowane w pismach hebrajskich w Niemczech, Rosji, Polsce i Jerozolimie – por. *The Edinburgh Evening News*, 9 grudnia, 1876 r. s. 4. Poza tym, *Daniel Deronda* w ciągu roku od pierwszego brytyjskiego wydania ukazał się po niemiecku i holendersku, w 1878 r. po francusku (wydawcą był Calmann Lévy), a w roku 1883 po włosku. Do dziś nie ma przekładu na język polski.

²¹ Pod koniec 1895 r., Herzl był w Wielkiej Brytanii, by omówić swoje idee syjonistyczne m.in. z przywódcą *Howewe Syjon* w UK, Albertem Goldsmidem. Na ich spotkaniu w Cardiff, w Walii, 25 listopada, Goldsmid słynnie ogłosił Herzlowi: „I am Daniel Deronda!”. Patrz *The Complete Diaries of Theodor Herzl* (tłum. Harry Zohn), tom I, Herzl Press and Thomas Yoseloff, New York 1960, s. 282. Często powtarzane jest przypuszczenie, że Goldsmid mógł być swoistym modelem dla Eliot.

²² Por. *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 12, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 560.

²³ W 1877 r. rabin Kaufmann opublikował w j. niemieckim dłuższą entuzjastyczną rozprawę nt. *Daniela Derondy* (w piśmie *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des*

słynnej studenckiej grupy syjonistycznej powstałej w 1883 roku w Wiedniu²⁴, Eliezera Ben-Jehudę (ojca nowożytnego języka hebrajskiego) i Pereca Smolenskina (wydawcę *Ha-Szazar* w Wiedniu)²⁵. Theodor Herzl też zapoznał się z *Danielem Derondą*, i to jeszcze przed ukazaniem się *Der Judenstaat*²⁶. Na długiej liście Żydów, na których wywierał wpływ *Daniel Deronda*, jest także Dawida Ben-Guriona (przecież ojca nowożytnego Izraela)²⁷,

Judentums), i tego samego roku ukazała się ona w j. angielskim w formie książkowej pt. *George Eliot and Judaism: An attempt to appreciate 'Daniel Deronda'*, William Blackwood and Sons, Edinburgh and London. Drugie wydanie wyszło w 1878 r. W 1877 r. Eliot nawiązała kontakt z Kaufmannen, by mu podziękować – por. Himmelfarb, dz. cyt., s. 124. Nt. Kaufmanna por. *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, tom 12, MacMillan Reference, s. 31.

²⁴ Nahum Sokołów, *Hibbath Zion*, dz. cyt., s. 380. Szerzej o roli Schnierera w powstaniu Kadimah, patrz Jess Olson, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity: Architect of Zionism, Yiddishism, and Orthodoxy*, Stanford University Press, Stanford, California, 2013, s. 23-45.

²⁵ Por. *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, tom 6, MacMillan Reference, s. 349.

²⁶ Herzl starannie dbał o to, by robić wrażenie, że przed 1895r. nie zapoznał się z myślą syjonistyczną i że o pracach Hessa, Pinskera itd. dowiedział się dopiero po ukazaniu się *Der Judenstaat* w lutym 1896 r. To samo dotyczy powieści Eliot, której tytuł jednak pojawia się kilkakrotnie w jego dziennikach (patrz uwagi Herzla z 7&11.VI.95 oraz opisy jego rozmów z rabinem naczelnym Nathan Marcusem Adlerem oraz Goldsmidem, gdy był w UK w listopadzie 1895r. – *The Complete Diaries...* dz. cyt., tom I, s. 36 i 72; 277-78; 281-283). Sposób, w jaki wspomina *Daniela Derondę* sugeruje jednak, że dobrze kojarzył powieść. Istnieje jeszcze wiele innych dowodów na to, że Herzl znał starania syjonistów, którzy działali przed nim – przykładowo, w 1891r. poznał słynną Blackstone Memorial z USA, oraz bliźniaczą Salisbury Petition z UK. Więcej w moim tekście „Herzl’s exposure to Zionist thought and efforts prior to 1895”, który ukaże się w *Israel Journal of Foreign Affairs* w roku 2019.

²⁷ Tom Segev podaje, że podczas rozmowy w Palestynie z wysokim komisarzem Arturem G. Wauchopem (bodaj w lipcu 1934 r.) Ben-Gurion stwierdził, że gdy był chłopakiem przeczytał *Daniela Derondę*, i był wtedy mocno pod wrażeniem „wizji żydowskiego zbawienia” zawartej w powieści – patrz. *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, Abacus, 2000, p. 382. Nic o tym nie ma w znanych mi biografjach Ben-Guriona: Anita Shapira, *Ben Gurion: Twórca Współczesnego Izraela*, Dialog, Warsaw 2018; Shlomo Aronson, *David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance*, Cambridge University Press, New York 2011; Szimon Peres & David Landau, *Ben Gurion: Żywy Polityczny*, Czarne, Wołowiec 2013 (nowa biografia Ben-Guriona autorstwa Segeva ukaże się niebawem w j. angielskim i polskim). W nieopublikowanym tekście „Moja młodość w Płońsku” autorstwa Ben-Guriona (dzięki uprzejmości Miejskiej Pracowni Historycznej w Płońsku – 19 stron sporządzonych gdzieś w latach 60 XX w.) znajduje się ustęp nt. lektur, które Ben-Gurion uważał za najbardziej wpływowe – a wśród nich nie ma *Daniela Derondy*: „Pamiętam pierwsze książki, jakie w dzieciństwie przeczytałem w języku hebrajskim – *Miłość Syjonu*, Abrahama Mapu i przekład *Chaty wuja Toma* Harriet Beecher-Stowe. Miałem wówczas dziewięć lub dziesięć lat. Obie książki wywarły na mnie olbrzymie wrażenie, które wcale nie osłabło wraz z biegiem lat. Biblijne opowieści Mapu ożywiły moje czytanki i spotęgowały we mnie uczucia tęsknoty za Ziemią Izraela. *Chata wuja Toma* pobudziła u mnie głęboki sprzeciw wobec niewolnictwa i wszelkiej zależności. Później czytałem opowiadania Smolenskina, wiersze Jehudy

pisarz Icchok Lejb Perec²⁸ oraz Abraham Goldfaden (z Wołynia), który na *Danielu Derondzie* oparł swoją sztukę teatralną *Ben Ami* (1907)²⁹.

Na podstawie autobiografii Eliezera Ben-Jehudy *Marzenie, które się spełniło*, Shalom Goldman napisał: „Ben-Jehuda [...] opowiada o rabinicznym wykształceniu, które porzucił, i o laickiej wizji żydowskiego nacjonalizmu, która go zastąpiła. Jego zadaniem w życiu [...] miała być »restauracja Izraela i jego języka na ziemi przodków«. Ku rozczarowaniu Perlmana/Ben-Jehudy, ortodoksyjni nauczyciele i studenci-koledzy jesziwy jednak odrzucili jego syjonistyczne idee. Nie zrobił tego tylko jeden ze kolegów z jesziwy. Przeciwnie: opowiadał Perlmanowi o »angielskiej powieści, którą przeczytał w rosyjskim miesięczniku *Вестник Европы*, i w której opisano człowieka, który miał wizję podobną do mojej własnej [...] Chodziło o powieść *Daniel Deronda* autorstwa George Eliot«. »Potem, gdy przeczytałem powieść już kilka razy«, kontynuował Perlman, »postanowiłem zadziałać. Udałem się do Paryża [...] ażeby się uczyć i zdobyć potrzebne mi informacje dla pracy w *Erec Jisrael*«³⁰.

Polskojęzyczne czasopismo żydowskie „Izraelita” – reprezentujące tzw. integracjonizm – odnotowało *Daniela Derondę* już pod sam koniec roku 1876³¹, a w pierwszym numerze w 1877 r. wydało bardzo zachęcającą recenzję powieści Eliot³². Natomiast w lipcu 1877 r. *Izraelita* opublikował w trzech częściach *Genjalne złudzenie*, recenzję naprawdę obszerną – niemal

Gordona, artykuły Achad Ha-Ama i Berdyczewskiego. Jeżeli chodzi o literaturę rosyjską, to czytałem Dostojewskiego, Tolstoja i Turgieniewa. Książki te również wywarły na mnie głębokie wrażenie. Po przeczytaniu *Zmartwychwstania* Tolstoja stałem się wegetarianinem, co trwało do momentu, kiedy opuściłem dom i nie byłem już w stanie przygotować dla siebie odpowiednich posiłków. A jednak najbliższy memu sercu stał się Bialik” (s. 8 – tł. Michał Sobelman).

²⁸ Por. *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, tom 6, MacMillan Reference, s. 349. Perec urodził się w Zamościu w 1852 r. Po 1888 r. do swojej śmierci w 1915 r. mieszkał w Warszawie: http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Peretz_Yitskhok_Leybush [dostęp: 29.XI.2018]

²⁹ Por. *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, tom 7, MacMillan Reference, s. 704; http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Goldfadn_Avrom [dostęp: 29.XI.2018]

³⁰ Goldman, dz. cyt., s. 20. Ben-Jehuda udał się do Paryża w 1878r., stamtąd przybył do Jaffy w październiku, 1881 r. – Por. *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, tom 3, MacMillan Reference, s. 386-388.

³¹ „Izraelita” r. 11 (1876), nr 50, 17 (29) grudnia s. 401. Kontekst wzmianki o Derondzie jest arcyciekawy, dotyczy bowiem sporu wokół idei lansowaną przez Haima Guedallę (bratanka Mosea Montefiorego) o nabyciu od Turków terenów w Palestynie wartych milionów funtów dla osadników żydowskich. Por. Michael. K. Silber, „Alliance of the Hebrews, 1863–1875: The diaspora roots of an ultra-Orthodox proto-Zionist utopia in Palestine”, *The Journal of Israeli History*, vol. 27, no. 2, Tel Aviv September 2008, p. 132-134; Abigail Green, *Moses Montefiore: Jewish Liberator, Imperial Hero*, Harvard University Press, Cambridge 2010, s. 400-401.

³² „Izraelita” r. 12 (1876/77), nr 1, 24 grudnia (5 stycznia), s. 7-8.

19-stronicową. W jej pierwszej części czytamy: „Odkąd Lessing napisał swego *Natana Mędrca*, Judaizm i jego wyznawcy nie zyskali nigdy tak zupełnej a sprawiedliwej oceny, jak w tym utworze. Zdumiewa tu przede wszystkim rozległa znajomość literatury judaistycznej, od Biblii i Proroków począwszy, aż do najnowszych dzieł niemieckiej szkoły. Autorka zna Talmud, Midrasz i Kabałę, cytuje często z tych zbiorów ustępy i interpretuje je w sposób tak trafny i oryginalny, że czyniłby zaszczyt niejednemu talmudyście i kaznodziei z powołania[...]”³³. W odniesieniu do syjonistycznej wizji zawartej w *Danielu Derondzie* recenzent nie ukrywa zdziwienia: „Genjalna a uczona autorka, z rodu i z wiary chrześcijanka, jest mianowicie zwolenniczką idei – odbudowania narodowego życia izraelitów!”³⁴. W ostatniej, trzeciej części autor nawiązuje do idei George Eliot, poddając ją krytyce:

Autorka pokazuje, jak Deronda, wyzwalając się powoli z uprzedzenia przeciwko żydom, na drodze poznawania ich obyczajów, studjowania ich piśmiennictwa, i wtajemniczania się w idee Mordechaja, urabia się na gladjatora Judaizmu, i gotów jest przyjąć ster nad nawą żydów, by uczucie narodowe w nich wskrzesić i ich jedność i samoistność odbudować. Autorka chciała pokazać, na czym żydom dzisiejszej epoki zbywa, a zarazem cel wskazać, do którego podążać mają. Onego dnia, kiedy żydzi dojdą do tego uznania, kiedy zdolni będą wznieść się do tej wyżyny narodowego zapału, by w ślad iść za takim Derondą – onego dnia, powieść o młodej parze [czyli, Daniela i żony-żydówki Miry] udającej się do ziemi świętej, by nadzieje mistycznego Mordechaja urzeczywistnić – będzie mogła być dalej kontynuowana...

[...] To jednak zdaje się być pewnym, iż w obec realnie rozwijającego się życia państwowo-społecznego ludów, i nieodłącznych już od nich części żydowskiej rasy, w obec niwelującej wszelkie odcienia społeczne cywilizacji i nauki, i wreszcie, w obec syntetycznego prądu, jaki na niwie państwowej obecnie się ujawnia, i który nie do rozdrobnienia i oddzielenia, ale do zjednoczenia i skupienia rozstrzelonych i żywiołów dąży – w świetle, mówię, tych nieodpornych objawów realnego życia, które niewątpliwie są wynikiem niezmiennego prawa w rozwoju ludzkości – prawa, które my »ideą Bożą w historii« zowiemy – myśl pani George Elliot o odbudowaniu państwowego życia żydów, jakkolwiek ogniście wypowiedziana i porywającą potęgą słowa natchnionego uposażona, jest i pozostanie tylko – *genjalnem złudzeniem*...³⁵

³³ „Izraelita”r. 12 (1877), nr 27, 1 (13) lipca, s. 216.

³⁴ „Izraelita”r. 12 (1877), nr 28, 8 (20) lipca, s. 226.

³⁵ „Izraelita”r. 12 (1877), nr 30, 22 lipca (3 sierpnia), s. 241, 242. *Nota bene*, w ostatnim czasie aż dwa opasłe tomy wydano w Polsce nt. *Izraelity*: 1) Zuzanna Kołodziejska, *„Izraelita” (1866–1915): Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014, 346 stron; 2) Agnieszka Jagodzińska i Marcin Wodziński (red.), *„Izraelita” 1866–1915: Wybór źródeł*, Austeria, 2015, 535 stron. Ani jeden tom, ani drugi nie wspomina 19-stronicowej recenzji *Daniela Derondy*, a tym bardziej 2-stronicowej.

Wybitny syjonista (żydowski) z Kongresówki Nahum Sokołów (1859–1936) – wczesny *Howew Syjon* (miłośnik Syjonu), obserwator I Kongresu w Bazylei, sekretarz generalny Światowego Kongresu Syjonistycznego – dużo miejsca w swoich pracach historycznych³⁶ poświęcił udziałowi chrześcijan w dziejach syjonizmu³⁷. Na przykład, w obiecujących dniach, gdy brytyjski Mandat Palestyny powstawał, napisał o George Eliot oraz jej *Danielu Derondzie*:

Pośród angielskich pisarzy, którzy rozumieli ideę syjonistyczną dogłębnie, w całym jej zakresie, honorowe miejsce należy się, poza wszelką wątpliwością, George Eliot [...]. Ona wybrała tę ideę jako materię dla porywającego utworu, w którym z rozmachem wykazała niezrównaną głębię zrozumienia³⁸. W *Danielu Derondzie* [...] Żyd wymaga praw należnych swojej nacji i żąda wstępu do wspólnoty narodów jako jeden z jej pełnoprawnych członków. Żąda prawdziwej emancypacji, prawdziwej równości. Krew proroków wrze w jego żyłach,

³⁶ Patrz Nahum Sokołów, *History of Zionism, 1600–1918*, tom I & II, Longmans, Green and Co., London, 1919 [nota bene: wstęp do tomu I napisał lord Arthur Balfour]; oraz *Hibbath Zion (The Love for Zion), Stating the Principles and Activities of the Pre-Herzl Palestinophile (Hovevey Zion = Lovers of Zion) Movement in Religion, Literature and Life, about 1840–1897*, Rubin Mass, Jerusalem, 1935. Na podstawie NUKATu, wydaje się, że nie ma egzemplarza *Hibbath Zion* w Polsce. Dzięki uprzejmości Biblioteki Narodowej, książka została mi sprowadzona z Niemiec.

³⁷ Tradycja ta była silna jeszcze w latach 50 XX w., by wymienić takie nazwiska jak Rufus Lears (i) *Fulfillment: The Epic Story of Zionism*, The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1951); Israel Cohen (*A Short History of Zionism*, Frederick Muller, London, 1951). Później autorzy tacy jak Melvin I. Urofsky (*American Zionism from Herzl to the Holocaust*, Anchor Press/Doubleday, Michigan, 1975 – wyd. II 1995); Arthur Hertzberg (*The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, The Jewish Publication Society, Philadelphia and Jerusalem, 1997); a ostatnio Gil Troy (*The Zionist Ideas: Visions for the Jewish Homeland – Then, Now, Tomorrow*, Univ. of Nebraska Press, Lincoln, 2018) ledwie (albo wcale – Troy) wspominali o udziale chrześcijan. Istotnie, już od długich dziesięcioleci syntetyczne prace o dziejach syjonizmu właśnie nie są syntetyczne – opowiadają o udziale niemal samych Żydów, albo o udziale chrześcijan, osobno. W gettach.

³⁸ Fascynacja Eliot judaizmem zaczęła się w pełni wraz z poznaniem w 1866 r. Emanuela Deutscha, wybitnego uczonego i hebraistę urodzonego w dzisiejszej Nysie. Gdy pracował w British Museum napisał słynną pracę „The Talmud”, której brulion pokazał Eliot: nazwała ją „glorious”. Pod okiem nowego przyjaciela Eliot zaczęła uczyć się hebrajskiego. W 1872 r. wrzuciła się „olbrzymią pracą badawczą nad żydowską nauką i folklorem. Zeszyty Eliot z tego okresu zawierają wyciągi z Biblii i proroków, Miszny i Talmudu, od Majmonidesa i średniowiecznych rabinów, z tekstów kabalistycznych oraz prac nowoczesnych uczonych niemieckich (Mosesa Mendelssohna, Heinricha Graetza [...]), francuskich (Ernesta Renana, Jassudy Bédarride’a [...]) angielskich ([...] Christiana Davida Ginsburga, Abrahama Benischa [...]) i dziesiątków innych.” – Himmelfarb, dz. cyt., 65–69. Por. Beth-Zion Lask Abrahams, „Emanuel Deutsch of »The Talmud« Fame”, *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*, Vol. 23 (1969-1970), pp. 53–63.

wzywa go głos Boga – Żyd staje się świadomy i donośnie ogłasza, że ma własną narodowość. Że dni asymilacji dobiegają końca. Tam gdzie kalumnia i ignorancja nie widzą niczego oprócz *disjecta membra*, oko angielskiej pisarki dostrzega wszystek narodowy byt, przeznaczony do rozpoczęcia życia od nowa. Życia przepełnionego siłą i krzepkością.³⁹

Ostatnia uwaga na temat Eliot musi dotyczyć jej religijności – i pytania czy etykieta „syjonistka chrześcijańska” w ogóle do niej pasuje. Otóż czasem Eliot jest przedstawiana jako ateistka, a przynajmniej odszczepieńczy. Stąd można spotkać „rozwodnione” określanie jej jako *Gentile Zionist*.

Mary Ann Evans jako dziewczyna otrzymała formację duchową w ewangelikalizmie. Jako ośmiolatka zaczęła uczęszczać do szkoły z internatem, „gdzie nauczycielka ewangelikalna⁴⁰ wpoila jej zwyczaj codziennego czytania Biblii i rozmyślenia nad Pismem Świętym”, pisze Gertrude Himmelfarb. „Kiedy cztery lata później przeniosła się do innej szkoły, trafiła na jeszcze bardziej rygorystyczną formę ewangelikalnego kalwinizmu [...] Po powrocie do domu w wieku lat szesnastu [...] przyniosła tę religijną i moralną gorliwość. Trzy lata później, gdy po raz pierwszy pojechała do Londynu, wraz z bratem, [...] odmówiła towarzyszenia mu w teatrze. Zamiast tego spędziła wieczór na lekturze *Historii Żydów* Józefa Flawiusza”⁴¹.

Jak często się zdarza, Mary Ann później przechodziła okres buntu wobec religii wpojonej w dzieciństwie; w jej przypadku bunt ten miał charakter wybitnie intelektualny. Wkroczyła w środowisko wolnomyślicieli, dzięki którym poznała rozwijający się ówczesnie, zwłaszcza w Niemczech, wyższy krytycyzm biblijny. W 1842 r. zaczęła tłumaczyć na angielski *Das Leben Jesu* Davida Straussa – przekład (liczący ok. 1 500 stron) wydano w 1846 r. Jak pisze Himmelfarb: „jej zanurzenie w Strausie miało taki skutek, że patrzyła coraz bardziej krytycznie zarówno na chrześcijaństwo, jak i na judaizm – i na religię w ogóle”⁴².

Ojciec Mary Ann zmarł wiosną 1849 r. (matka zmarła 14 lat wcześniej), po czym Evans wyjechała z zaprzyjaźnionym małżeństwem do Genewy, gdzie ostatecznie mieszkała od lipca do marca 1850 roku⁴³. W październiku 1849 r. znalazła pokój u malarza François D’Alberta Durade’a⁴⁴ i jego żony.

³⁹ Sokołów, *History of Zionism*, dz. cyt., tom I, 1919, s. 210. Na s. 212 dodał: “W Valhalli narodu żydowskiego, pośród oznak hołdu mu złożonych [...], *Daniel Deronda* zajmie miejsce jako najdumniejsze świadectwo brytyjskiego uznania dla idea syjonistycznej”.

⁴⁰ Chodzi o Marię Lewis – patrz Nancy Henry, *The Life of George Eliot: A Critical Biography*, Wiley-Blackwell, Malden 2012, s. 31.

⁴¹ Himmelfarb, dz. cyt., s. 49-50.

⁴² Tamże, s. 54-55.

⁴³ Nancy Henry, dz. cyt., s. 59.

⁴⁴ Znany portret młodej, 30-letniej Mary Ann jest pracą Durade (widnieje np. na okładce książki Himmelfarb).

To, że afiszowała się wówczas swoistą niechęcią do religii, jasno wynika z korespondencji między nią i panem Duradem dziesięć lat później, pod koniec roku 1859, gdy miała już 40 lat. Otóż w liście do Eliot (jak już można ją nazwać) Durade wyraża zdziwienie tym, że w jej powieści *Adam Bede*⁴⁵, która właśnie została wydana, przebija tak mocno sympatia do religii. Eliot odpisała mu:

Łatwo mi pojąć, że jest w *Adamie Bede* wiele stron, na których nie rozpoznasz „Marian” czy „Minie” z tamtych dni w Genewie. Zналиśmy się zbyt krótko, a byłam wtedy w trakcie zbyt jednostronnej i ulotnej fazy własnego rozwoju, abym mogła dzielić się z Tobą wieloma wcześniejszymi doświadczeniami. Wydaje mi się, że niewiele mówiłam Ci o tym, pod jak silnym wpływem chrześcijaństwa ewangelikalnego byłam od piętnastego do dwudziestego drugiego roku życia – nie wspominałam też o moich bogatych kontaktach z żarliwymi przedstawicielami różnych wyznań. W czasie pobytu w Genewie, nie wyzbyłam się jeszcze postawy antagonizmu związanego z wyrzekaniem się wszelkiej wiary. Byłam ponadto bardzo nieszczęśliwa – skłócona z własnym środowiskiem i zbuntowana. Dziesięć lat doświadczeń i przeżyć ogromnie odmieniło mnie wewnętrznie. Nie czuję już żadnego antagonizmu wobec jakiegokolwiek wiary, w której wyraża się ludzki smutek i ludzka tęsknota za czystością. Wręcz przeciwnie: żywię sympatię do religii – i to ona bierze górę nad wszelką skłonnością do sporów. Nie powróciłam do dogmatycznego chrześcijaństwa, zakładającego przyjęcie konkretnego zestawu doktryn jako credo, wraz z nadprzyrodzonym objawieniem niewidzialnego – aczkolwiek dostrzegam w nim najwyższy przejaw zmysłu religijnego, jaki ukształtował się w historii ludzkości, i jak najdogłębniej interesuję się życiem wewnętrznym prawdziwych chrześcijan we wszystkich wiekach. W wielu kwestiach, które dziesięć lat temu budziły mój sprzeciw, dziś czuję się ignorantką o zbyt ubogiej wrażliwości moralnej, by wypowiadać się o nich z pełną przekonania dezaprobatą. Z wieloma sprawami, którym intelektualnie sprzeciwiałam się z zachwytem, teraz z zachwytem odczuwam emocjonalną zgodę. A jeśli chodzi o nasze istnienie w przyszłości, skoro o tym wspominasz, przeszłam przemianę, o jakiej właśnie napisałam. Niemniej, w moim najgłębszym przekonaniu, bezpośrednim przedmiotem i właściwą sferą wszystkich naszych najwyższych uczuć są nasi zmagający się z trudnościami bliźni i życie doczesne.

Tyle w odpowiedzi na Twoje pytania. Ufam, że to wyjaśnienie nie czyni mnie jeszcze mniej zrozumiałą.⁴⁶

⁴⁵ Lew Tołstoj określił *Adama Bede* jako „sztukę religijną [...] płynącą z miłości do Boga i człowieka” – patrz Count Lyof Tolstoj, *What is art?*, Thomas Y, Crowell & Co., New York 1899, s. 145.

⁴⁶ George Eliot do François D’Albera Durade’a, 6.XII.1859. British Library, Egerton MS 2884, <https://www.bl.uk/collection-items/letter-from-george-eliot-to--francois-dalbert-durade-6-december-1859> [dostęp: 29.XI.2018].

Lepiej pamiętany w tym kontekście jest komentarz Eliot umieszczony w liście z 26 listopada, 1862r. do koleżanki Barbary Bodichon: „Błagam Cię, nigdy więcej nie proś

*

Po pierwsze, należy podkreślić, że *Hibbat Syjon* [miłość do Syjonu] nie jest tylko i wyłącznie żydowską ideą. [...] Nie ma też w sumie nic dziwnego w tym, że nie-Żyd może być *Howew Syjon* [miłośnikiem Syjonu] – tak samo jak może być hellenofilem. Brak interesu czyni takie oddanie jeszcze bardziej szlachetnym. Po drugie, istnieje bardzo bliski związek między żydowskim *Hibbat Syjon* i wcześniejszym pojawieniem się i postępem tej idei w świecie nie-żydowskim.

Nahum Sokołów, *Hibbath Zion*, s. 75-76.

Laurence Oliphant (1829–1888), podobnie jak Mary Ann Evans, również wychował się w bardzo religijnym domu chrześcijan ewangelikalnych⁴⁷. Inaczej natomiast niż w przypadku Eliot, wiara dorosłego Oliphanta zmierzała nie w kierunku rozwoju intelektualnego i emocjonalnego, lecz w stronę mistycyzmów skądinąd chrześcijańskich, ale powszechnie uważanych za sekciarskie. Istotnie, w 1868 r. Oliphant zyskał opinię skandalisty, gdy zrezygnował z miejsca w parlamencie, by przyłączyć się do sekty spirytualisty Thomasa Lake Harrisa w Brocton, w stanie Nowy Jork. Wciągnął do tej przygody obie żony, a nawet matkę. W 1882 r., w trakcie długotrwałego, ostrego zerwania z Harrisem, osiedlił się z pierwszą żoną w Hajfie, w Palestynie, by urzeczywistnić wraz z osadnikami żydowskimi mgliste dla postronnych zamiary eschatologiczne dotyczące „odkupienia” Ziemi Świętej⁴⁸.

Jak zgodnie podkreślają jego współcześni oraz biografowie⁴⁹, Oliphant od młodych lat prowadził podwójne życie⁵⁰. Z jednej strony bowiem był

mnie, bym nie obrabowała człowieka ze jego wierzeń religijnych – jakbyś sądziła, że mój umysł ku czemuś takiemu się skłania. Mam zbyt głębokie przeświadczenie o skuteczności, która leży w każdej szczerzej wierze, jak i o duchowej jałowości, która towarzyszy brakowi wiary, bym miała w sobie jakąkolwiek misję negocjowania. Albowiem prawdą jest, że mam bardzo mało sympatii dla wolnomyślicieli jako klasy i straciłam wszelkie zainteresowanie czczym antagonizmem wobec doktryn religijnych. Dbam tylko o to, by o ile to możliwe, zapoznać się z trwałym znaczeniem tkwiącym we wszelkiej religijnej doktrynie od początku do dziś” – za: Himmelfarb, dz. cyt., s. 62-63.

⁴⁷ Por. Anne Taylor, *Laurence Oliphant, 1829–1888*, Oxford Univ. Press, New York 1982, s. 2-3.

⁴⁸ Por. Barbara Tuchman, *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, Ballantine Books, 1984 (pierwsze wydanie, 1956), s. 271. Rosamond, druga żona Laurence’a, będąc już wdową, też osiedliła się w Palestynie, gdzie została właścicielką Har Megiddo, czyli Armagedonu (sic!) – patrz Goldman, dz. cyt., s. 84-85.

⁴⁹ Korzystam przede wszystkim z: Margaret Oliphant (zbieżność nazwisk przypadkowa), *Memoir of the Life of Laurence Oliphant and of Alice Oliphant, his wife*, vol. I&II, wyd. II, William Blackwood and Sons, London 1891; Anne Taylor, dz. cyt.

⁵⁰ Oliphant zresztą sam się do tego przyznał. W zatytułowanym „Morał tego wszystkiego” posłowniu do książki, która ukazała się rok przed jego śmiercią, napisał: „Większość ludzi jest, jak przypuszczam, bardziej lub mniej świadoma, że prowadzi podwójne życie –

wytrawnym dyplomata (czy raczej agentem), cieszącym się przez dziesiątki lat zaufaniem brytyjskiego establishmentu⁵¹, oraz niezwykle płodnym korespondentem zagranicznym i pisarzem powszechnie podziwianym nie tylko w Wielkiej Brytanii⁵². Z drugiej – nieraz ulegał pokusom zastanawiających religijnych przedsięwzięć, które w jego środowisku budziły zdziwienie. Zagadka jego osobowości wydaje się prosta do rozwiązania: Oliphant był co najmniej równie rozwiązał seksualnie, jak religijnie. Z czasem zaraził się kiłą. Stąd jego uległość wobec Harrisa, który obiecał, że go wyleczy⁵³. Dodajmy do tego płomienny mistycyzm, a łatwiej zrozumiemy jego gotowość wiary w zbawienność duchową małżeńskiego celibatu oraz praktykowanie „sympneumy”, rodzaju wspólnego oddychania odprawianego między osobami bliskimi duchowo⁵⁴. Znamienne słowa znalazły się w jego nekrologu w *The Times*: „Rzadko zdarzała się bardziej romantyczna czy bogatsza kariera; nigdy chyba nie było osobowości dziwniejszej czy z pozoru bardziej wewnętrznie sprzecznej”⁵⁵.

Oliphant świeżo powrócił do Anglii z Włoch, gdy pod koniec stycznia 1863 r. w Kongresówce wybuchło powstanie styczniowe. Niemal od razu postanowiono, że pojedzie tam z misją. W połowie marca dotarł do Wiednia, kilka dni później był już w Krakowie, gdzie zamieszkał u swego „friend” Adama Potockiego. Z pierwszych wiadomości, jakie otrzymał, wynikało, że wojska Langiewicza zostały rozbite, a sam generał znalazł się w austriackim areszcie. Było to zatem 19 marca 1863 r. Po odwiedzeniu różnych miejsc w Galicji (włącznie z Lwowem) w drugiej połowie kwietnia Oliphant udał się do Warszawy. Po tygodniu dołączył do oddziału powstańczego, a po upływie kolejnego wyjechał z kraju. Jesienią tego samego roku powrócił jednak do Galicji, gdzie odwiedził m.in. Lwów i Brody, a następnie Jassy i inne miejsca w Mołdawii i Rumunii⁵⁶.

jedno na zewnątrz i drugie wewnątrz” – Laurence Oliphant, *Episodes in a life of adventure*, Harper & Brothers, New York 1887, s. 341.

⁵¹ Dyplomatyczno-agenturalne misje Oliphanta obejmują tak rozległe obszary jak Rosja, USA i Kanada, Ameryka Środkowa, Chiny i Japonia, Imperium Osmańskie...

⁵² Taylor wymienia 19 książek jego autorstwa, a o jego artykułach prasowych pisze, że jest ich „zbyt wiele, by policzyć”, dz. cyt., s. 287.

⁵³ Tamże, s. 257-258; por. Goldman dz. cyt., s. 53-54.

⁵⁴ Gdy mieszkał w Hajfie, wydał na ten temat książkę pt. *Sympneumata, or, evolutionary forces now active in man*, William Blackwood and Sons, London 1884. Patrz opis książki u Anne Taylor, dz. cyt., s. 219-221.

⁵⁵ Cyt. za: Benjamin Beasley-Murray, „Laurence Oliphant: the oddest of Victorian oddballs”, *The Spectator*, 12 marca, 2016 – <https://www.spectator.co.uk/2016/03/laurence-oliphant-oddest-of-victorian-oddballs/> [dostęp 29.XI.18]

⁵⁶ Oliphant opisał te wydarzenia w: *Episodes in a life of adventure*, dz. cyt., s. 200-288, podając, że był w Polsce dla własnej przyjemności („for my own amusement” – s. 219). Na podstawie materiałów znajdujących się w Archiwach Królewskich, Anne Taylor

Powrócił w tamte strony 19 lat później – po pogromach, które wybuchły w strefie osiedleńczej i w Kongresówce⁵⁷ w 1881 r.

W 1878 r. Oliphant zaczął poświęcać coraz więcej uwagi Palestynie⁵⁸. Złożyło się na to kilka powodów. Z jednej strony chodziło o impas z jego żoną, Alice, z którą był od paru już lat w separacji. Otóż w przeciwieństwie do Laurence'a, Alice nie udało się wyzwolić spod wpływu przywódcy sekty Thomasa Lake Harrisa. Gdy w 1876 r. Laurence powrócił z Ameryki do Londynu, Alice pozostała w siedzibie Bractwa Nowego Życia w Brocton, a jesienią tego samego roku przeprowadziła się do nowej kolonii sekty w północnej Kalifornii. Tam już od roku mieszkał Harris, który ogłosił się wtedy nowym wcieleniem Chrystusa; piękna Alice z kolei miała odegrać w nowym spektaklu rolę „Królowej Liliowej”, o niezbyt jasnych funkcjach⁵⁹. Nic więc dziwnego, że Oliphant, poszukujący pola działania dla swojej niespożytej energii i gorączkowego mistycyzmu zwrócił się ku restauracjonizmowi, w którym się wychował⁶⁰. Ważnym czynnikiem wpływającym na dalszy obrót spraw była też sytuacja międzynarodowa, a przede

potwierdza, że Oliphanta wysłał do Polski minister spraw zagranicznych i że premier Palmerston wiedział o jego misji – dz. cyt., s. 98.

⁵⁷ Nie licząc głośnego pogromu, jaki wybuchł w Warszawie w Boże Narodzenie 1881 r., były i inne: w Balwierzyszkach 2.XI.81, w Iłowie 6.IV.82, w Janowie Podlaskim 19.V.82, w Czartowcu 6.VI.82 i w Prenach 3.VIII.82. Patrz Artur Markowski, *Anti-Jewish Pogroms in the Kingdom of Poland*, „Polin Studies in Polish Jewry”. T. 27: *Jews in the Kingdom of Poland, 1815–1918*, red. Glenn Dynner, Antony Polonsky, Marcin Wodziński, The Littman Library of Jewish Civilization, 2015, s. 219-255.

⁵⁸ Należy podkreślić, że nie po raz pierwszy. Przykładowo, wiosną 1856 r. wielki wezyr Ali Pasza udał się do Londynu na spotkanie zwołane przez premiera Palmerstona w sprawie planu budowy linii kolejowej z Jaffy do Jerozolimy. Oprócz wezyra i pomysłodawcy, czyli Cullinga Eardleya, obecni byli na dwugodzinnym spotkaniu (21 maja, 1856r.) wielki orędownik i patron Żydów w Palestynie Moses Montefiore, syn lorda Shaftesbury, Paweł Edmund Strzelecki (sic!) oraz... Laurence Oliphant. Gdy na kolejnej naradzie pełen entuzjazmu Eardley wyraził nadzieję, że kolej może przyczynić się do konwersji Żydów, Montefiore pożegnał się z towarzystwem i plan upadł. Patrz Abigail Green, dz. cyt., s. 251-254. Montefiore i Oliphant spotkali się rok później (1 maja, 1857r.) na Malcie, podczas podróży Oliphanta do Chin z lordem Elginem. Sekretarz Montefiorego, Louis Loewe, napisał: „Pan Laurence Oliphant [...] jadł śniadanie z nim [Montefiorem]. Pan Oliphant wyrażał wielkie zainteresowanie wszelkimi sprawami dotyczącymi Ziemi Świętej i swobodnie rozmawiał z nim o pewnych pomysłach, które mogłyby posłużyć ulepszeniu warunków dla mieszkańców” – Louis Loewe, *Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore*, Belford-Clarke Co., tom. II, Chicago 1890, s. 64.

⁵⁹ Por. Taylor, dz. cyt., s. 188.

⁶⁰ Rodzice Oliphanta, chrześcijanie ewangelikalni, zostali wyznawcami Edwarda Irvinga, jednego z najważniejszych milenarystów XIXw. Restauracjonizm był jedną z kluczowych doktryn Irvinga, rozwiniętych np. w 1826 r. na słynnej „Konferencji w Albury” poświęconej prorocत्वom. W konferencji tej uczestniczył Anthony Oliphant (ojciec Laurence'a) – patrz Goldman, dz. cyt., s. 47-48. Por. Taylor, dz. cyt., s. 2-4; oraz (szerzej nt. Irvinga) Lewis, dz. cyt., s. 80-87.

wszystkim obawy Wielkiej Brytanii, że po Kongresie Berlińskim z 1878 r., Rosja (zablokowana na Bałkanach z powodu powstania nowych państw, tj. Rumunii i Bułgarii) teraz spróbuje przejąć tereny Imperium Osmańskiego w Lewancie.

Oliphant ukuł zatem Plan dla Gileadu⁶¹, który miał tym problemom zaradzić przez utworzenie w północnej Palestynie kolonii żydowskiej pod protektorem Wielkiej Brytanii⁶². Pozyskał dla swego pomysłu premiera Disraeliego, który z kolei przekonał ministra spraw zagranicznych lorda Salisbury. W drugiej połowie listopada 1878 r., po spotkaniu z Disraelim, lordem Salisbury i księciem Wali⁶³ w Sandringham, rezydencji tego ostatniego⁶⁴, Oliphant otrzymał listy uwierzytelniające. W lutym 1879 r. udał się do Bejrutu⁶⁵. Tam dołączył do niego kapitan Owen Phibbs znający miejscowe języki i kultury i razem wyruszyli na badania ziem na północ i wschód od Jordanu. Gotowy plan został przedstawiony lokalnemu gubernatorowi Midhatowi Paszy, który obiecał swoje czynne zaangażowanie – pod warunkiem, że Oliphant uzyska zgodę sułtana Abdula Hamida⁶⁶.

⁶¹ Gilead to część Ziemi Obiecanej, którą Mojżesz przeznaczył dla plemion Rubenitów i Gadytów oraz połowy plemienia Manasses – patrz Księga Liczb: 32, 13-15.

⁶² W liście z 10 grudnia 1878 r., Oliphant tak opisywał swój plan: „Mój Wschodni Projekt wygląda następująco: otrzymać koncesję rządu tureckiego [na kolonię żydowską] w północnej, żyźniejszej połowie Palestyny, która – jak wykazały niedawne badania Fundacji Eksploracji Palestyny – ma ogromny potencjał rozwojowy. Można pozyskać na to nieograniczone fundusze, ponieważ ludzie są przekonani, że w ten sposób przyczynią się do spełnienia prorocत्व i przyspieszenia końca świata. Nie wiem, dlaczego nie mogą doczekać się tego drugiego, ale uczyni to spekulacje komercyjne łatwymi, bo połączy czynniki finansowe i emocjonalne, co w sumie moim zdaniem zagwarantuje sukces. Będzie to poza tym polityczne posunięcie dobre dla naszego rządu, gdyż pozwoli mu przeprowadzić reformy w Turcji azjatyckiej, dostarczy też Porcie, z kolei, funduszy, a w przypadku zaangażowania Francuzów, a być może i Włochów, stanie się wyraźnym religijnym posunięciem skierowanym przeciw Rosjanom, którzy usiłują opanować kraj, wykorzystując do tego swoich pielgrzymów. [Mój plan] zapewniłby też naszemu rządowi ogromne poparcie religijne tu u nas, gdyż nawet radykałowie przedłożą sprawy religijne ponad swoje polityczne interesiki. Przewiduję również duże wsparcie ze strony Ameryki” – u Margaret Oliphant, dz. cyt., vol. II, p. 169. Więcej nt. jak Oliphant ujął kwestię rosyjskich pielgrzymów, patrz jego *The Land of Gilead...*, dz. cyt., s. 517-519.

⁶³ Przyszły Król Edward VII, pan. 1901-1910.

⁶⁴ Patrz George Earle Buckle, *The Life of Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield*, vol. VI, 1876-1881, The MacMillan Co., New York 1920, November 19, 1878, s. 394.

⁶⁵ W tym właśnie momencie George Eliot wspomniała z aprobatą o wysiłkach Oliphanta na rzecz żydowskiej kolonizacji Palestyny w liście z 25.II.1879 do Johna Blackwooda, ich wspólnego wydawcy – por. Avrom Fleishman, *George Eliot's Intellectual Life*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 202-203. Wydaje się natomiast, że Eliot i Oliphant nigdy nie poznali się osobiście.

⁶⁶ Patrz pierwsze rozdziały: Laurence Oliphant, *The Land of Gilead...*, dz. cyt.; por. Taylor, dz. cyt., s. 193-195. *Nota bene*, dedykacja na wstępie *The Land of Gilead* brzmi: „Jej Królewskiej Wysokości Księżnej Chrystianowej [Helenie] Szlezwika-Holsztynu-Sonderburga-Augustenburga, Księżniczce Wielkiej Brytanii i Irlandii, poniższe strony, za Jej pozwolenie

W tym celu w maju 1879 r. Oliphant pojechał do Stambułu, gdzie od razu odniósł sukces w kontaktach z dworskimi dygnitarzami⁶⁷, o czym zawiadomił premiera Disraelega. W rozmowach z Turkami zaznaczał, że dla realizacji planu ogromnych funduszy dostarczą protestanci z Wielkiej Brytanii i USA; wyznał też premierowi, że trudno było wyjaśnić Turkom dlaczego tak jest⁶⁸.

Potem jednak z powodu intryg pałacowych (wielki wezyr został zdymisjonowany w lipcu 1879 r.), a także kolejnych napięć w stosunkach brytyjsko-osmańskich, nastąpił zastój. Ministrowie tureccy wciąż jednak potwierdzali wsparcie ze strony Porty, Oliphant postanowił więc pozostać w Stambule i czekać na *firman*. Udał się też do Rumunii, by spotkać się z tamtejszymi Żydami i przedstawić im swój plan, co zaowocowało ściślejszymi kontaktami rok później. Przez całą jesień i zimę – jak w historii przypominającej tę z *Zamku Kafki* – czekał w Stambule na przełom. W lutym 1880 r. starał się o pomoc z strony Niemców, tłumacząc brytyjskiemu ambasadorowi w Berlinie, że Bismarck, gdyby popchnął sprawę do przodu, mógłby uchodzić w oczach protestantów za akuszera spełnienia prorocत्व⁶⁹.

Spotkanie z sułtanem nastąpiło wreszcie w kwietniu 1880 r., ale okazało się kompletną porażką. Sułtan wyjaśnił, że popiera plan żydowskiej kolonizacji, ale jego ministrowie są mu przeciwni. Po jedenastu miesiącach spędzonych w Stambule Oliphant nie potrafił udawać, że w to wierzy; doszło więc do gniewnej wymiany zdań. Konieczna była interwencja jednego z dworskich urzędników; Oliphanta odprowadzono do poczekalni⁷⁰. Henry Layard, ówczesny ambasador brytyjski przy Porcie, wyjaśnił później, że sprawa upadła ponieważ Oliphant mówił o prorocत्वach, o tym że powrót Żydów do Palestyny przyśpieszy powrót Jezusa – a tego akurat sułtan sobie nie życzył⁷¹. Prawdą jest, że w trakcie swoich starań o żydowską kolonizację Palestyny Oliphant raz po raz podkreślał korzyści, jakie wynikną dla planu z powodu ewangelikalnych wierzeń – m.in. gdy stwierdził: „to, że [plan] związany jest z ulubioną teorią religijną [...] niekoniecznie musi umniejszać jego wartość polityczną. Wprost przeciwnie: gdy jego wartość polityczna zostanie oszacowana i przyjęta, to fakt, że cieszy się sympatią i wsparciem

niem, z największym szacunkiem poświęcam – w dowód głębokiej wdzięczności za sympatię i serdeczne zainteresowanie jakie Jej Królewska Wysokość okazywała staraniom autora na rzecz żydowskiej kolonizacji w Palestynie”.

⁶⁷ Chodziło przede wszystkim o samego wielkiego wezyra Hayreddina [u Oliphanta Khaireddin] Paszę: *The Land of Gilead*, dz. cyt., s. 503-504. Oliphant dodaje: „każdy z siedmiu ministrów Porty, którym przedstawiłem swój projekt [...] wyraził najcieplejsze wsparcie dla niego”, tamże, s. 510.

⁶⁸ Taylor, dz. cyt., s. 195.

⁶⁹ Tamże, s. 197-198.

⁷⁰ Tamże, s. 198.

⁷¹ Tamże, s. 199.

ludzi słabo na ogół zorientowanych w polityce zagranicznej, zdecydowanie przemówi na jego korzyść”⁷².

Po powrocie do Anglii, Oliphant ukończył swoją książkę *The Land of Gilead*, która ukazała się w grudniu 1880 r. Rozwijał też w tym czasie kontakty z rumuńskimi Żydami – a konkretnie z nowo powstałym w Bukareszcie Stowarzyszeniem na rzecz Kolonizacji Palestyny⁷³. Działania w Turcji i wydanie książki sprawiły, że Oliphant stał się postacią powszechnie znaną w środowiskach żydowskiej diaspory i że prasa żydowska obszernie, na ogół entuzjastycznie, omawiała szczegóły jego planu. Przykładowo, 9 stycznia 1880 r. „The Jewish Chronicle” (Londyn), najważniejsza ówczesnie gazeta żydowska w Wielkiej Brytanii, tak komentowała jego działania:

Nie ulega wątpliwości, że nigdy jeszcze w naszej nowoczesnej historii nie zdarzyło się, by tyle sił działało wprost na rzecz Wielkiej Restauracji. Znaków i zapowiedzi jest mnóstwo [...] Czy zwiastują one Wydarzenie? [...] Propozycja pana Laurence’a Oliphanta, szczegółowo zrelacjonowana przez naszego korespondenta tydzień temu, zawiera najbardziej wykonalny plan jaki dotychczas został przedstawiony światu.

[...] Obecnie sprawa jest na etapie rozważań czysto komercyjnych i administracyjnych jednak praktyczne podejście i brak sentymentalizmu [...] stanowią właśnie gwarancję jej wykonalności. [...] Gdyby Żydzi pokazali, że w cechującym otomańskie rządy bezprawiu potrafią zgodnie i w stosowny sposób zarządzać kolonią, ich reputacja w oczach świata ogromnie by zyskała. Musi to być zwycięstwo osiągnięte pokojowo, godne dni Mesjasza, kiedy wszędzie zapanuje pokój. [...] Propozycję [Oliphanta] możemy śmiało [...] polecić uwadze wszystkich poważnych i prawych Żydów. Z głębokim zainteresowaniem, czujnością i troską będziemy obserwować jej dalszy rozwój. [...] Są tacy, którzy uważają, że Restauracja nastąpi w wyniku cudnego obrotu zdarzeń; że nie jest możliwa bez udziału zadziwiających i widocznych działań czynników nadprzyrodzonych. [...] Nie ma jednak powodu, dla którego wszystkie prorocтва, w które wierzy olbrzymia większość z nas, nie mogłyby się spełnić w sposób naturalny. Czekanie na cuda [...] przypomina dzieci, które [...] zbyt słabe, by pomagać ojcu przy pracy, czekają na chleb powszedni z jego rąk, choć same nie zrobiły nic, by go zdobyto. Praca i modlitwa to dla człowieka najpewniejszy sposób osiągnięcia celu. [...] *Laborare et orare*.⁷⁴

*

Zamachowcy zabili cara Aleksandra II w Sankt Petersburgu w marcu 1881 r. Ich organizacja – Narodna Wola – składała się przeważnie z Ro-

⁷² *The Land of Gilead*, dz. cyt., s. xxxii-xxxiii. W oryginale: „a favourite religious theory”.

⁷³ Wymiana korespondencji między nimi znajduje się w aneksie do *The Land of Gilead*, dz. cyt., s. 532-538; zaczyna się listem podanym w *Introduction*, s. XXVII-XXVIII.

⁷⁴ „Mr. Oliphant’s scheme for the colonisation of Palestine”, „The Jewish Chronicle”, 9 stycznia, 1880 r., w aneksie do *The Land of Gilead*, dz. cyt., s. 525-529.

sjan, ale Ignacy Hryniewiecki, który wrzucił drugą, śmiertelną bombę, był Polakiem. Niemniej powszechnie obwiniano Żydów⁷⁵. Stąd straszliwa fala pogromów, która szybko ogarnęła zachodnie gubernie cesarstwa rosyjskiego w tym roku⁷⁶. Stąd też dziesiątki stowarzyszeń, które istniały już na początku roku 1882 – pierwsze z nich powstało bodaj w Suwałkach – o nazwie *Howewe Syjon*⁷⁷.

Uciekając przed atakami, coraz więcej Żydów ze strefy osiedleńczej przekraczało granicę galicyjską i gromadziło się w Brodach i pobliskim Lwowie. Warunki życia uchodźców szybko zaczęły wymagać interwencji humanitarnej. Zimą 1881/1882 r. sprawę pogromów nagłaśniała prasa brytyjska. Z inicjatywy lorda Shaftesbury i arcybiskupa Canterbury, na samym początku lutego 1882 r. odbyło się burzliwe zebranie w elitarnym *Mansion House* w Londynie, na którym obiecano uchodźcom pomoc⁷⁸ – zwłaszcza w dotarciu do Ameryki⁷⁹. Wtedy wkroczył do akcji Oliphant. Napisał tekst dla *The Times*, tłumaczący, że wielu z uchodźców pragnie wyjechać do Palestyny, gdzie – inaczej niż w Ameryce – ich kultura i religia będą pogłębione i odnowione. Wieści o tym natychmiast rozprzestrzeniły się po Europie. W gettach od nowa pokładano ogromne nadzieje w Oliphancie, którego *Mansion House* szybko włączył w skład swojego specjalnego komitetu i posłał, jako komisarza, do Galicji⁸⁰.

Po drodze Oliphant – ponownie z żoną Alice – zatrzymał się w Wiedniu⁸¹, gdzie wkrótce spotkał się z Perecem Smolenskinem, wybitnym po-

⁷⁵ Powszechnie podaje się, że tylko jedna osoba należąca do grupy była pochodzenia żydowskiego – mianowicie Hesia Helfman, która zresztą odegrała drugoplanową rolę w zamachu. Por. S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, t. II, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1918, s. 243-244 oraz Maciej Moszyński, *Antysemityzm w Królestwie Polskim. Geneza i kształtowanie się nowoczesnej ideologii antyżydowskiej (1864–1914)*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2018, s. 141.

⁷⁶ Por. Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: the Jewish encounter with late Imperial Russia*, Univ. of California Press, Berkeley – Los Angeles 2002, s. 186-187.

⁷⁷ Goldstein, dz. cyt., s. 35. Patrz też s. 37 o emisariuszach z Suwałk do Palestyny (Eliezerze Altschulerze i Dowie Breimanie), którzy mieli zbadać tamtejsze realia pod kątem nabycia ziemi i założenia *moshavot*.

⁷⁸ Por. Lewis, dz. cyt., s. 323-326. Już 7 lutego 1882r. londyńska gazeta *The Daily Telegraph* opublikowała na pierwszej stronie długą listę darczyńców, którzy wspólnie przekazali ok. 10 tys. funtów. W licznych gazetach z 18 lutego można przeczytać, że udało się zgromadzić 46 tys. funtów – por. *Yorkshire Gazette*, s. 7. Miesiąc później, 16 marca, *The Manchester Evening News* podała, że wpłynęło już 60 tys. funtów, 7 kwietnia *The Standard* na s. 2 doniosła o 66 tys., a 20 maja *The Globe* o 72 tys. funtów (s. 3).

⁷⁹ Jesienią 1881 r. charytatywna organizacja *Alliance Israélite Universelle*, założona przez Adolphe'a Crémieux (zm. 1880), jako pierwsza oddelegowała swoich ludzi do Lwowa i Brodów. Ponieważ Alliance nie była syjonistyczna, pomagała w odesłaniu uchodźców żydowskich do Ameryki – por. Taylor, dz. cyt., s. 206.

⁸⁰ Por. Taylor, dz. cyt., s. 206.

⁸¹ W środę, 29 marca, 1882 r. – patrz. *The Standard* z tego dnia, s. 5.

wszechnie znanym syjonistą i wydawcą pisma „Ha-Szahar”. Smolenskin był pod wrażeniem planu Oliphanta żydowskiej kolonizacji Palestyny i lansował go w publikacji wydanej jeszcze jesienią poprzedniego roku. W Wiedniu, wiosną 1882 r. Smolenskin i państwo Oliphantowie zaprzyjaźnili się – Laurence i Alice poprosili nawet Pereca, by pojechał z nimi do Palestyny w celu niesienia pomocy mającym rychło powstać koloniom. Smolenskinowi jednak nie pozwoliło na to zdrowie; niemniej „Ha-Szahar” energicznie wspierało wysiłki Oliphanta⁸². To samo dotyczyło pisma „Ha-Magid”, które wydał syjonista Dawid Gordon w Ełku. Pod koniec kwietnia *Ha-Magid* opublikowało tekst Oliphanta, w którym wyjaśniał on czytelnikom, że to nie Żydzi w Wielkiej Brytanii pomogą w kolonizacji Palestyny, lecz protestanci: „gdy tylko chrześcijanie sympatyzujący z wami w Anglii przekonają się, że Żydzi uciekający z Rosji mogą bezpiecznie osiedlić się w ziemi swoich przodków, wyłożą tysiące, ba, setki tysięcy funtów, by wspierać to wielkie dzieło”⁸³.

Gdy tekst ukazał się w „Ha-Magid”, Oliphant był już we wschodniej Galicji wśród uchodźców. Wtedy rodzący się od paru lat kult Oliphanta sięgnął zenitu⁸⁴. Mówiło się o nim powszechnie „zbawca” i „drugi Cyrus”. Sam

⁸² Pisząc wtedy do żydowskiego uczonego Ephraima Deinarda, Smolenskin wyraził swoje pełne zaufanie do Oliphantów: „mają tylko i wyłącznie dobrobyt Izraela w swoich sercach” – za Goldman, dz. cyt., s. 68. John Doyle Klier relacjonuje, że o Oliphancie Smolenskin także stwierdził, że jest „jeśli nie Mesjaszem, to Samsonem” – patrz jego: *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–1882*, Cambridge Univ. Press, New York 2011, s. 297.

⁸³ Za Taylor, dz. cyt., s. 208.

⁸⁴ Polskojęzyczne czasopismo żydowskie *Izraelita* wiosną 1882 r. kilkakrotnie wspomniało o Oliphancie i jego działalności we wschodniej Galicji – najobszerniej właśnie pod koniec kwietnia: „Jak wiadomo – relacjonuje lwowski korespondent – emigracją kieruje głównie Mr. Oliphant, reprezentant komitetu angielskiego [...]”. Dalej czytamy: „Ciemne ich postacie, wyroiwszy się z wagonów, przedstawiły się nader smutnie. [...] odzież tych biedaków tworzyły liche łachmany. Trzeba było widzieć, jak nie do poznania się zmienili, gdy dzięki ofiarności gospodarzy, wnet każdy z nich wdział nowe ubranie! Wdzięczność ich była szczerą i wrzuszającą. Mr. Oliphant każdego z nich przyjmując, udzielał karty zarejestrowania w liczbę emigrantów, każdego obdarzając słowem, lub uśmiechem przyjaznym. Małżonka jego z niezrównaną serdecznością ścisłała biedne dzieci towarzyszące rodzicom i rozmawiała z obecnymi damami. Ciekawą jest krótka wiadomość o zacnym angliku, który tak energicznie wykonywa plany, okrzyczane dawniej za utopją. Sir Oliphant [...] s]łynie [...] z nadzwyczajnej swej przyjaźni dla plemienia izraelskiego, które to zjawisko znajdujemy w ogóle w znacznej części inteligencji angielskiej; objaśniają je nadzwyczajną religijnością anglików i ich uszanowaniem dla narodu patryarchów i proroków. [...] Pytany o swe wyznanie, Mr. Oliphant odpowiedział, że będąc dobrym chrześcijaninem, jest przedewszystkiem człowiekiem, czułym na nędzę bliźniego.

O ile spostrzegłem w własnej z nim rozmowie, Mr. Oliphant zapatruje się na izraelitów ze stanowiska biblijnego, i pragnąłby wedle sił przyczynić się do uszczęśliwienia naszych współwyznawców. Komitet, na którego czele stoi arcybiskup z Kanterbury, zamierzał pierwotnie osiedlić izraelitów w Turcji, czemu jednak stanęła na zawadzie wola Suł-

Moses Lilienblum, najbliższy współpracownik Leona Pinsker'a w Odessie, żywił nadzieję, że Oliphant okaże się „mesjaszem Izraela”⁸⁵. „Zarówno w miastach jak i w małych miasteczkach Rosji, Rumunii i Galicji – jak pisał historyk syjonizmu Nathan Gelber – można było zobaczyć w domach biednych Żydów portret Oliphanta wiszący obok portretów wielkich filantropów: Mosesa Montefiorego i barona Hirscha”⁸⁶.

Gdy Oliphantowie dotarli w kwietniu do Brodów, zastali tam ok. 1 220 zarejestrowanych uchodźców oraz kilkuset jeszcze niezarejestrowanych⁸⁷. Kilka tygodni potem – 26 kwietnia 1882 r. – do małżeństwa dołączyli dr. Asher Asher i Samuel Montagu z Anglii, również delegaci *Mansion House*⁸⁸. Gorączka emigracyjna, do której Laurence walenie się przyczynił, sprawiła, że w połowie maja liczba uchodźców wzrosła dziesięciokrotnie⁸⁹. Oliphant starał się jak najwięcej z nich wysłać do Palestyny, a nie do Ameryki. Jednak trudności zmusiły go, by wraz z *Alliance Israélite Universelle*, zaapelować do Żydów, by ci pozostali na miejscu jeszcze cztery miesiące, aż Turcy pozwolą im osiedlić się w Palestynie. W Brodach Oliphant przyjmował delega-

tana. Obecnie emigrujących do Ameryki przydziela się wedle dawnych ich zatrudnień do różnych zawodów. [...] Przydzielanie to obywało się również u nas na dworcu kolejowym, a [Mrs.] Oliphant, władająca lepiej językiem niemieckim, pośredniczyła w tem wraz z jednym z emigrujących, posiadającym język angielski. Równocześnie rozdawano potrawy gorące, a większość przejeżdżających nie gardziła żadną z poddanych sobie potraw. [...]

Przy końcu rozdawano też pieniądze pomiędzy biedniejszych. Mile uderzyło obecnych, gdy jeden z wychodźców odsunął dłoń pomocną z słowami: „Dziękuję, mam jeszcze trochę swoich pieniędzy”. Odpowiedź ta tak się podobała państwu Oliphant, że postanowili izraelitę nadmienionego wziąć pod swą szczególną opiekę, i osiedlić go na własnych swych dobrach. Oby nasze damy wzięły sobie wzór z zacnej niewiasty. Mrs. Oliphant, która będąc damą dworu angielskiego i panią niezmiernych posiadłości, znosi przykrości dalekiej podróży i przybywa do miast galicyjskich, aby pomagać mężowi w staraniach o dobro kilkuset nędzarzy obcych, a to tego żydów!...” – „Izraelita”, r. 17, nr 16, 16 (28).IV.1882, s. 130-131.

⁸⁵ Por. Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews*, Cambridge Univ. Press, New York 1981, s. 81; oraz Goldman, dz. cyt., s. 64, gdzie tłumaczy, że Lilienblum używał tego terminu w nawiązaniu do biblijnego opisu króla Cyrusa.

⁸⁶ Cytat za Goldman, dz. cyt., s. 67. O baronie Maurice de Hirschu, który hojnie wspierał żydowskie kolonie w Argentynie, patrz *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, dz. cyt., tom 9, s. 127-128.

⁸⁷ Patrz. *The London Daily News*, 7 kwietnia 1882 r., s. 7.

⁸⁸ Frankel, dz. cyt., s. 74.

⁸⁹ Taylor, dz. cyt., s. 208-209; por. Jonathan Frankel, dz. cyt., s. 73; 74: „W styczniu 1882 r., ok. 100 uchodźców pozostało w Brodach; w marcu miało być ich ok. 1 400; pierwszego maja liczyli nawet 6 000; a pod koniec maja ponad dwa razy tyle. Rzeczywiście – oszacowano, że 7 000 dotarło tylko w pierwszym tygodniu maja”; „Summa summarum, od kwietnia do końca czerwca Komitet *Mansion House* na własny koszt odesłał ok. 8 000 Żydów do Ameryki. Oczywiście, nie był to proces statyczny: im więcej odsyłano, tym więcej przyjeżdżało”.

cję po delegacji tak zwanych komitetów im. Oliphanta. Tu też poznał rabina Samuela Mohylewera, podówczas z gminy w Radomiu⁹⁰. Nic dziwnego, że niemal natychmiast między mężczyznami nawiązała się nie porozumienia, a wkrótce potem autentyczna serdeczność. Mohylewer publicznie wyraził aprobatę dla Oliphanta: „nasi bracia nie powinni podejrzewać, że ma on zamiar krzewienia chrześcijaństwa czy odwrócenia naszych ludzi od swojej wiary [...] on i jego żona życzą sobie wyłącznie tego, ażeby słowa proroków się spełniły i Izrael został odrestaurowany na swojej ziemi, i że Żydzi powinni to robić w sposób, który umożliwi im przestrzeganie każdej literki żydowskiej religii”⁹¹. W Brodach Oliphant spotkał się również z przedstawicielem BILU, organizacji młodych, gorliwych syjonistów (przede wszystkim z Charkowa), którzy postanowili osiedlić się w *Erec Jisrael* jako rolnicy.

Na początku maja Oliphant zrezygnował z misji powierzonej mu przez *Mansion House* i wraz z żoną postanowił udać się do Palestyny, by tam wspierać działalność kolonizacyjną⁹². Skierowali się tam przez Mołdawię, gdzie na pierwszym przystanku, tuż przed granicą, złożyli w Sadogórze wizytę słynnemu chasydzkiemu rabinowi Friedmanowi⁹³. Będąc pod wrażeniem sławy rabina jako cudotwórcy i „przywódcy światowego żydostwa”, Oliphant miał starać się go przekonać do stworzenia „funduszu narodowego na nabycie Palestyny od Turków. Rabin [...] odmówił ponieważ był poddanym tureckim [...] Ponadto wierzył, że Żydzi muszą poczekać na Odkupienie za pomocą cudów, a nie przez nabycie ziemi”⁹⁴. Później Oliphantowie zatrzymali się w Jassach, gdzie Laurence uczestniczył wraz z rumuńskimi Żydami w konferencji *Howewe Syjon*, na której był traktowany jak zbawca⁹⁵.

⁹⁰ Rabin Mohylewer poznał również wyżej wspomnianego Samuela Montagu z *Mansion House* – por. M. Ben-Zvi, dz. cyt., s. 7 i 35: „We Lwowie, gdzie odbyło się zebranie [poświęcone uchodźcom w 1882r.], [Mohylewer] poznał sir Samuela Montagu (późniejszego lorda Swaythlinga) oraz wiele innych szanownych postaci, których usiłował przekonać o słuszności osiedlenia bieżenców w *Erec Jisrael*. Jego propozycja, mimo że jej nie przyjęto, niemniej trafiła w serce Montagu oraz jego współtowarzyszy-filantropów.” (s. 7).

⁹¹ Joseph Nedava, *Haifa, Oliphant, and the Zionist Vision* (hebrajski), Univ. of Haifa, Haifa 1978 – za Goldman, dz. cyt., s. 68.

⁹² Patrz depesza z 10 maja, opublikowany 15 maja, 1882r. w „The Morning Post”, s. 6.

⁹³ Patrz Laurence Oliphant, „Rabbi of Sadagora”, *Blackwood's Magazine*, November, 1882: „Cała społeczność żydowska w Sadogórze czekała na nasz przyjazd, kłębiąc się po obu stronach ulicy, by zobaczyć nie-Żyda, który odwiedzi swego rabina. [...] Doprowadzono mnie do izby podobnej do auli książęcej, wyposażonej w drogocenne antyki ze złota i srebra. Tu poznałem rabina z swoimi dwoma służącymi. Królewski autorytet widniał na jego twarzy. [...] Byłem [...] przekonany, że może prowadzić swoich ludzi i dowodzić nimi nawet najdrobniejszym gestem” – za Lucy S. Dawidowicz, *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, Beacon Press, Boston 1967, s. 197-198.

⁹⁴ Relacja Isaaca Ewena (1861–1925), za Lucy S. Dawidowicz, dz. cyt., s. 196-198. Ewen mylnie datuje spotkanie w Sadogórze na 1880 r.

⁹⁵ Będąc już w Stambule, Oliphant opisał konferencję tymi słowami: „W Jassach uczestniczyłem w zebraniu 39 delegatów reprezentujących 28 *Palestine Colonisation Societies*

Podkreślał w swoim przemówieniu, że z całego serca popiera ich pragnienie, by osiedlić się w Palestynie, i tłumaczył, że będą mogli liczyć na ogromne sumy pieniężne nie ze strony angielskich Żydów, lecz angielskich protestantów. Złożono nawet wniosek, by został prezesem komitetu centralnego, który miał powstać – jednak Oliphant wołał być wyłącznie jego członkiem honorowym. Zgodził się natomiast działać u sułtana jako ich pełnomocnik⁹⁶. Na tymże zebraniu Oliphant poznał Nahuma Sokołowa, który nazwał go „prawdziwie chrześcijańskim *Howew Syjon*”. W drodze do Stambułu Laurence i Alice zatrzymali się w Bukareszcie na podobnym spotkaniu⁹⁷, też z zaproszenia m.in. słynnego Mosesa Gastera⁹⁸. Prasa angielska przedstawiła podróż Oliphanta do Stambułu jako marsz triumfalny. Sam Oliphant tak wspominał w 1887 r. tę wyprawę:

Pięć lat temu [...] miałem [...] okazję odwiedzić Brody [...] jako emisariusz komitetu *Mansion House* w celu rozdawania pomocy ok. 15 000 strapionych Żydów z Rosji, którzy szukali tam schronienia w głodowych warunkach. [...] Potem jechałem pociągami z Brodów do Jassów – i tak niesamowicie wygórowane były oczekiwania tej boleśnie cierpiącej rasy, która stanowi największą ludność tej części Europy, że na każdej stacji gromadziły się tłumy z petycjami, by przetransportować je do Palestyny. Najwyraźniej ogarnęło ich umysły przekonanie, że nadszedł oczekiwany czas powrotu do ziemi przodków – i że ja miałem być [...] ich Mojżeszem.⁹⁹

*

Problemy w Stambule zaczęły się zanim Oliphantowie tam dotarli: w maju Turcy zamknęli przed Żydami Jerozolimę, a wraz z nią całą Judeę¹⁰⁰. Mimo to Laurence nie poddał się: cały czas korespondował z żydowskimi stowarzyszeniami w Rumunii i zachodnich guberniach Rosji, prosząc je o cierpliwość i obiecując, że zrobi wszystko, co w jego mocy. Powiodło się mu zaledwie częściowo, i tylko w przypadku Żydów rumuńskich. Chodziło o swoisty kruczek prawny, który dostrzegł – mianowicie, że Żydzi z Rumunii (mimo postanowień Traktatu Berlińskiego z 1878 r., mocą których pań-

[czyli, *Howewe Syjon*]. Przyjechali na własny koszt z najdalszych stron królestwa [sic]. Razem jest tych stowarzyszeń 49, i już udało im się zgromadzić ok. 10 000 funtów, a wielu z bogatszych handlowców i bankierów obiecało, że dołożą [do tej sumy], gdy emigracja rzeczywiście się rozpocznie. Prawie wszystkie hebrajskie gazety w Rosji lansują tę ideę; porwała ona wyobraźnię narodu [sic] obezwładniającą siłą” – *St. James's Gazette*, 31 maja 1882, s. 14.

⁹⁶ Taylor, dz. cyt., s. 210-211.

⁹⁷ Sokołów, *Hibbath Zion*, dz. cyt., s. 271, 275.

⁹⁸ Patrz Moses Gaster, „Pinsker's Auto-Emanicipation – A Jubilee”, „Views: A Jewish Monthly”, Vol. 1, No. 1, London, April 1932, s. 21.

⁹⁹ Oliphant, *Episodes...*, dz. cyt., s. 289.

¹⁰⁰ Tak zwane prawa majowe w Rosji (15 maja 1882 r.) sprawę tylko pogorszyły.

stwo rumuńskie wyzwoliło się spod tureckiego panowania) wciąż pozostawali poddanyymi osmańskimi. Otóż Rumunia nie przyznała Żydom obywatelstwa, *ergo* wciąż podlegali oni sułtanowi. Pierwsze kolonie rumuńskich Żydów w Palestynie udało się założyć jesienią 1882r.¹⁰¹

W kwestii Żydów rosyjskich, z kolei, Oliphant czynił starania u ambasadora USA, Lwa Wallace'a (*nota bene* autora *Ben Hura*) – ale bez powodzenia. Te smutne wieści Oliphant przekazał m.in. przedstawicielom BILU, z którymi spotkał się w Stambule¹⁰². Uchodźcy z Rosji musieli czekać, a być może nawet powrócić do Odessy (gdzie BILU wtedy miał swoją siedzibę¹⁰³) i innych miast zachodnich guberniach. Radził tak od czerwca 1882 r. niezliczonym Żydom, z którymi korespondował w tym okresie¹⁰⁴, nawiasem mówiąc często dzięki swojemu sekretarzowi Naftalemu Imberowi (o którym poniżej). Przykładowo, gdy napisał do Oliphanta w sprawie możliwości osiedlenia się w *Erec Jisrael* niejaki Moshe Katzinovsky z Pińska otrzymał odpowiedź, że w tej chwili (2 czerwca 1882 r.) nie ma szans na zmianę decyzji sułtana, ale jest nadzieja, że z czasem się uda: „Na razie nie radzę nikomu, by wyruszył”¹⁰⁵.

Powróćmy do Naftalego Imbera, poety, autora wiersza *Ha-Tikwa*, wyśpiewanego na I Kongresie Syjonistycznym w Bazylei, dziś hymnu narodowego Izraela. Dzięki znajomości bodaj tuzina języków, Imber od razu stał się sekretarzem Laurence'a Oliphanta, gdy poznali się w Stambule. Mało tego, Imber napisał *Ha-Tikwa* wtedy, gdy pracował dla Oliphanta – i dedykował tom, w którym wiersz się ukazał¹⁰⁶, właśnie Laurence'owi i Alice. Imber też towarzyszył im, gdy pod koniec października 1882 r. stracili nadzieję na zmianę decyzji sułtana i popłynęli do Hajfy. Mieszkał tam u nich,

¹⁰¹ Taylor, dz. cyt., s. 211-212; kolonie Żydów rumuńskich, to Rosz Pina i Zichron Ja'akow – por. Julius H. Schoeps, *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff, Walter de Gruyter*, Berlin – Boston 2013, s. 46.

¹⁰² Wśród nich był m.in. Moshe Mints oraz Yaakov Berliavsky – por. Shulamit Laskov, „The Biluim: Reality and Legend”, *Studies in Zionism*, Vol. 2, 1981, s. 21-23; oraz Yosef Salmon, „Ideology and Reality in the Bilu »Aliyah«”, *Harvard Ukrainian Studies* Vol. 2, No. 4 (December 1978), s. 438-440; 446.

¹⁰³ Goldstein, dz. cyt., s. 40.

¹⁰⁴ Oliphant stwierdził, że przez to zapłacił „absolutnie druzgocący rachunek pocztowy” – za Taylor, dz. cyt., s. 213.

¹⁰⁵ Patrz Azriel Shohet, *The Jews of Pinsk, 1881 to 1941*, Stanford Univ. Press, Stanford 2012, s. 49. Pisząc ze Stambułu dokładnie jeden tydzień później do Mosesa Gastera w Bukareszcie, Oliphant obwinał toczący się ówczesnie kryzys Brytanii z Egiptem o swój „kompletny paraliż” w przekonywaniu Sułtana i jego ministrów do zniesienia zakazu osiedlenia Palestyny przez Żydów. Niemniej, skończył list optymistycznie, podkreślając, że umacnia się poruszenie zarówno w Anglii jak i Ameryce – i że Turcy nie mogą dłużej odkładać sprzyjającego rozwiązania. Patrz list Oliphant do Gastera z 9.VI.1882, Gaster Collection, Box 2 UCL0001773 1882/10/54, University College London.

¹⁰⁶ *Barkai*, 1886.

w ich domu, do lipca 1883 r. Pięć lat później był na pogrzebie Laurence' a w Anglii, którego wspomniał później w hebrajskim czasopiśmie *Ha-Havatzet* następująco: „Pana Oliphanta [...], prawdziwego *Howew Syjon*, już nie ma wśród nas. [...] Jego miłość do ludu Izraela i jego ziemi, miłość bez drugiego dna, miłość bezinteresowna – to właśnie pragnę tutaj podkreślić”¹⁰⁷.

*

Tak samo jak Oliphant, który urodził się w Kapsztadzie, w dzisiejszej RPA, William Hechler (1845–1931) również urodził się daleko od Wysp Brytyjskich – mianowicie, w Benares w indyjskim stanie Uttar Pradeś. Jego ojciec Dietrich, pochodzący z Badenii, jako młody mężczyzna przeprowadził się do Anglii, gdzie studiował w anglikańskim seminarium a następnie został pastorem misyjnym¹⁰⁸. Poślubił Angielkę, Catherine Palmer, i młoda para wyruszyła w 1844 r. na misję dla *Christian Missionary Society* do brytyjskich Indii¹⁰⁹. W następnym roku przyszło na świat ich pierwsze dziecko, William. Tymczasem tak się złożyło, że pierwszą samodzielną podróż Oliphant – zimą 1850/1851 r. – odbył wraz z władcą Nepalu Jungiem Bahadurem właśnie do Benares, gdzie wszedł w kontakty z tamtejszymi Europejczykami¹¹⁰. Być może przedstawiono mu w Benares chłopca nazwiskiem Hechler? Bądź co bądź, nigdy potem panowie nie mieli okazji, by się spotkać.

Mniej więcej siedmioletni William powrócił z Indii z ojcem i dwiema siostrami (matka zmarła w roku 1850) do Badenii, gdzie Dietrich Hechler, gorliwy filosemita i badacz prorocत्व, związał się z *London Jews Society*¹¹¹ (LJS), lorda Shaftesbury. Niedługo potem jego syn zaczął uczęszczać do szkoły *Christian Missionary Society* w Londynie (Islington). Tam też studiował – w *Christian Missionary College*: w 1870 r. został wyświęcony na anglikańskiego duszpasterza. Na pierwszą placówkę misyjną wyjechał do Lagos, w Nigerii, ale nie pozostał tam długo. Z powodu malarii musiał wrócić do Europy, tym razem do Karlsruhe, gdzie ojciec wtedy pracował¹¹².

¹⁰⁷ Za Goldman, dz. cyt., s. 77. Patrz cały rozdział „The Christian Zionists and the Hebrew Poet: Laurence and Alice Oliphant's encounter with Naphtali Imber (1882–1888)”, s. 42–87.

¹⁰⁸ W czerwcu 1843 r. został diakonem – patrz „Church Missionary College, Islington”, *Yorkshire Gazette*, 17 czerwca, 1843, s. 3.

¹⁰⁹ Por. Enzo Maaß, „Forgotten Prophet: William Henry Hechler and the Rise of Political Zionism”, „Nordisk Judaistik”, tom 23, nr. 2, 2001, s. 157–193; o rodzinie, s. 160–161.

¹¹⁰ Taylor, dz. cyt., s. 11–13.

¹¹¹ Londyńskie Towarzystwo Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów – patrz przypis 17.

¹¹² Dietrich Hechler (1812–1878) już od 1855r. służył LJS w Colmar, potem w Heidelberg (1861–1862), następnie w Durlach (1864) i od 1865 r. w Karlsruhe, gdzie poszedł na emeryturę 10 lat później w 1875r. Patrz W.T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity among the Jews, From 1809 to 1908*, London Society for Promoting Christianity among the Jews, London, 1908, s. 289, 325, 350.

Tam William dostał pracę jako nauczyciel dzieci Fryderyka I, wielkiego księcia Badenii. W 1876 r. był w Irlandii, gdzie pracował cztery lata, po czym podjął pracę w Londynie dla *Church Pastoral Aid Society* (kościelnego towarzystwa pomocy duchownym)¹¹³. W tym czasie opublikował dwie swoje najważniejsze prace: w 1882 r. *broadsheet* (jednostronicową broszurę w gazetowym formacie) nt. rychłej restauracji Izraela, a w 1883 r. historię anglikańsko-luterańskiego biskupstwa założonego w 1841 r. w Jerozolimie¹¹⁴. W 1885 r. został kapłanem przy brytyjskiej ambasadzie w Wiedniu. To wtedy, kilka tygodni po ukazaniu się *Der Judenstaat* 14 lutego 1896 r., poznał Theodora Herzla i stał się jednym z jego najbliższych współpracowników. Wprawdzie ten rozdział działalności Hechlera nie mieści w formalnych założeniach niniejszej pracy, ale jest ważny w jego życiu i ruchu syjonistycznym, zatem będzie jeszcze o nim mowa.

W wyniku pogromów w 1881 r. nie tylko *Alliance Israélite Universelle* i *Mansion House* wysłały swoich przedstawicieli na miejsce tragicznych wydarzeń. Otóż 24 lutego 1882 r. w londyńskiej siedzibie *Protestant Association*, odbyło się zebranie podobne do tego, które *Mansion House* zorganizował kilka tygodni wcześniej. Różniło się jednak tym, że *expressis verbis* odnoszono się w jego trakcie do Żydów, którzy „pragnęli wyemigrować do Palestyny jako rolnicy. Chcieli pojechać do Gileadu, gdyż uznali to miejsce za najlepsze do tego rodzaju pracy”¹¹⁵. Jak pisze Donald Lewis, „Rezolucję wsparcia dla tej grupy [...] złożył wielbny William Hechler, i wtedy, gdy komitet pomocy ustanowiono, to Shaftesbury był prezesem, a Hechler jego głównym działaczem”¹¹⁶.

Rola Hechlera, jaką odegrał na powyższym zebraniu, przypadła mu w udziale nieco przypadkowo. Otóż na początku lutego 1882 r., podczas

¹¹³ Wielbny Hechler wciąż jeszcze czeka na naukową biografię – i nie pozostawił po sobie autobiografii. Oprócz już wymienionych prac, w ustaleniu biograficznych informacji jego dotyczących skorzystałem przede wszystkim z archiwalnych materiałów znajdujących się w 1) Central Zionist Archives (CZA) w Jerozolimie (AK/9) oraz 2) Lambeth Palace Library w Londynie (TAIT 290ff, TAIT 288ff i Benson 174ff). Także David D. Brodeur, „Christians in the Zionist Camp: Blackstone and Hechler”, *Faith and Thought*, London, 1972-3, vol. 100, no. 3, s. 271-298; Goldman, dz. cyt., rozdział „Herzl and his Christian Associates”, s. 88-136; oraz Claude Duvernoy, *The Prince and The Prophet*, 1966 (tłum. z francuskiego Jack Joffe, Christian Action for Israel, Jerusalem 1979).

¹¹⁴ 1) Hechler zaczął rozdawać swój *broadsheet* „The Restoration of the Jews to Palestine” już w styczniu, 1882 roku, najpierw wśród członków LJS, potem na spotkaniach grup modlitewnych – patrz CZA AK/9. Kilka miesięcy później został opublikowany w czerwowym wydaniu miesięcznika *The Prophetic News and Israel's Watchman Magazine*, London, s. 184-186. Wydał wersję niemieckojęzyczną w Wiedniu w 1896 r. – patrz Maaß, dz. cyt., s. 175-176 oraz oryginał w CZA AK/9; 2) *The Jerusalem Bishopric: Documents with Translations*, Trübner and Co., London 1883.

¹¹⁵ Cytat z *The Times*, 25 lutego, 1882 za Lewis, dz. cyt., s. 327.

¹¹⁶ Organizacja, która powstała, nazywała się *Syrian Colonisation Fund*.

powrotu koleją z Kolonii do Londynu, „siedział obok mnie w wagonie” żydowski wysłannik z Rosji, przedstawiciel grupy „200 do 300 Żydów, reprezentujących 25 rodzin – napisał Hechler w liście w 1882 r. – [desygnowany] by wezwać pomoc umożliwiającą im osiedlenie w Palestynie”¹¹⁷. Żydzi ci najwyraźniej pozostawali pod wrażeniem niedawnych wysiłków Oliphanta u sułtana i dlatego oddelegowali do Londynu swojego emisariusza. Również dlatego zamierzali osiedlić się akurat w Gileadzie. Jak wyjaśniają artykuły prasowe relacjonujące zebranie z 24 lutego, Żyd ów nazywał się Niesen Rappaport i pochodził z Mohylewa. Został zaproszony przez Hechlera na obrady *Protestant Association*, gdzie przez tłumacza opisał straszliwą sytuację ofiar pogromów. Następnie „Wielebny William Henry Hechler, który przypadkiem poznał pana Rappaporta bez grosza w Kolonii, przeczytał tłumaczenie listu, który ten dżentelmen miał ze sobą, podpisanego przez rabina Mohylewa oraz głowy 34 rodzin stamtąd, reprezentujące 220 osób”¹¹⁸. „Wielebny Hechler, wielebny dr Laseron i wielebny Stern popierali wniosek [by pomóc grupie z Mohylewa] i został on przyjęty jednogłośnie”¹¹⁹.

Tymczasem w Palestynie spokrewniona z *Protestant Association* organizacja – a mianowicie wspomniane już *London Jews Society* (LJS) – zmagła się z „zalewem zrozpaczonych imigrantów z Rosji [...] w swoim ośrodku w Jaffie [...] oraz szpitalu misyjnym w Jerozolimie. [...] Pracownicy LJS działali tak szczerze, że placówka misyjna w Jerozolimie niebawem stanęła na krawędzi upadku finansowego i poszukiwała ratunku w komitecie w Londynie. W Anglii LJS założyło »Komitet na rzecz Prześladowanych Żydów w Rosji« [...] z którym] wielebny William Henry Hechler [...] blisko współpracował [...] w celu osiedlenia uchodźców w Palestynie. Nieco później w 1882 r. komitet oddelegował Hechlera, by ten zbadał wydarzenia w Rosji”¹²⁰.

Hechler udał się zatem do Odessy – właśnie w maju¹²¹. Tam spotkał się z Leonem Pinskerem, który właśnie wrócił z podróży po stolicach Europy zachodniej (Wiedeń, Berlin, Paryż, Londyn), podczas której omawiał z żydowskimi przywódcami trwające jeszcze pogromy oraz możliwe środki za-

¹¹⁷ Za: Maaß, dz. cyt., s. 172.

¹¹⁸ „The Daily Telegraph”, 25 lutego, 1882, „Persecution of the Jews in Russia”, s. 3. We wspomnianym liście jest mowa o pogromie w Warszawie.

¹¹⁹ „The Globe”, 25 lutego, 1882, „Persecution of the Jews in Russia”, s. 6.

¹²⁰ Wszystkie powyższe cytaty są z: Lewis, dz. cyt., s. 327. Na temat bliskiej współpracy Hechlera z jeszcze inną (syjonistyczną) organizacją protestancką, patrz *The Prophetic News and Israel's Watchman Magazine*, dz. cyt., wydanie czerwcowe, s. 188.

¹²¹ Czyli nie z ramienia *Mansion House*, ani w towarzystwie Oliphanta, jak często się podaje – por. Duvernoy, dz. cyt., s. 25; Brodeur, dz. cyt., s. 282; Goldman, dz. cyt., s. 93. Według Sokołowa, Hechler odwiedził wówczas także „Mohylew, Kiszyniów i Baltę” – patrz *History of Zionism*, dz. cyt., tom I, s. 270.

radcze¹²². W Odessie Pinsker pokazał Hechlerowi bruliony swej słynnej *Autoemancypacji*, która ostatecznie ukazała się we wrześniu 1882 r. po niemiecku. Pinsker dowodził w niej, że Żydzi potrzebują własnego państwa¹²³ – aczkolwiek nie stwierdził gdzie. Hechler tłumaczył mu żarliwie, że właściwym miejscem jest tylko i wyłącznie Palestyna. Z całą pewnością opierał swoje zdanie na prorocत्वach biblijnych¹²⁴, choć najprawdopodobniej omawiał także działalność LJS w Palestynie i zapewniał Pinskerą, że od angielskich i niemieckich protestantów można oczekiwać ogromnego wsparcia finansowego. Pinsker znał z doniesień prasowych podobną argumentację Oliphanta¹²⁵. Na pewno zrobił wrażenie na nim list od królowej Wiktorii, który Hechler miał ze sobą, zaadresowany do sułtana Abdula Hamida II, w którym monarchini zwracała się z prośbą o zgodę na żydowskie osadnictwo w Palestynie¹²⁶. Jak wiadomo z historii ruchu *Howewe Syjon*, którego Pinsker był jednym z najważniejszych przywódców, jego myśli ewoluowały właśnie w kierunku Palestyny. Łatwo się domyślić, że miał w tym swój udział zarówno kontakt z Hechlerem, jak i znajomość wysiłków Oliphanta¹²⁷.

Należy dodać, że podczas pobytu w Odessie Hechler nawiązał kontakty także z przywódcami BILU. W liście wysłanym 6 czerwca 1882 roku przez Centralne Biuro BILU w Odessie do przebywającego w Stambule Władimira Eisemanna napisano, że wielbny Hechler był „mile zaskoczony” istnieniem ruchu i że niedługo uda się do stolicy tureckiej¹²⁸.

¹²² Por. Schoeps, dz. cyt., s. 35-37.

¹²³ Był adwokatem „nacjonalizmu terytorialnego”, jak to ujął Dimitry Shumsky w: „Leon Pinsker and Autoemancipation!: A Reevaluation”, „Jewish Social Studies: History, Culture, Society” n.s. 18, no. 1 (Fall 2011): s. 33-62.

¹²⁴ Jak pisze Paul C. Merkley: „Hechler mawiał, że [gdą był u Pinsker] otworzył swoją Biblię i wskazał mu ustępy m.in. w księdze Amosa, Jeremiasza i Izajasza, które jasno opisują Boży plan, by przyprowadzić diasporę z powrotem do Jerozolimy. Hechler uwierzył, że udało mu się przekonać Pinskerą” – dz. cyt., s. 16.

¹²⁵ W liście do Isaaka Rülfa z 27.IX.82 Pinsker poprosił o namiary na Oliphanta, chcąc omówić z nim sprawę kolonizacji Palestyny – patrz Leo Pinsker, *Road to Freedom: Writings and Addresses, with an introduction by B. Netanyahu*, Scopus Publishing Company, New York, 1944, s. 127. Nie udało mi się ustalić, czy doszło do wymiany między panami.

¹²⁶ Christopher Sykes, *Two Studies in Virtue*, Collins, London 1953, s. 153.

¹²⁷ Przypisuje się rolę w przekonaniu Pinskerą do Palestyny także Lilienblumowi, który, jak widzieliśmy, był pod wrażeniem działalności Oliphanta – por. Schoeps, dz. cyt., s. 43.

¹²⁸ Jestem bardzo wdzięczny wielbnemu Davidowi Pileggiemu, proboszczowi anglikańskiego Christ Church na Starówce w Jerozolimie, za podanie źródła tej informacji [*Documents on the History of Hibbat Zion and the Settlement of Erez Israel*, first compiled and edited by Alter Druyanov, revised by Shulamit Laskov, vol. 1 (Tel Aviv, 1982), p. 322] i przetłumaczenie kluczowych fragmentów. Ks. Pileggi napisał (na Hebrew University) nigdy nie wydaną pracę magisterską nt. życia i kariery Williama Hechlera. Bardzo pomocne kalendarium życia Hechlera, dostępne w CZA AK/9, jest właśnie jego autorstwa.

Nie ma jasności co do działań Hechlera w Stambule w czerwcu 1882 roku ani co do losów listu królowej Wiktorii¹²⁹. Wiadomo natomiast, że właśnie w czerwcu opublikował w Londynie broszurę „The Restoration of the Jews to Palestine”¹³⁰. Przedstawiał w niej w pięciu krótkich rozdziałach typowe dla ówczesnego ewangelikalizmu myślenie o restauracji Izraela – z jednym wyjątkiem: otóż w rozdziale III, pkt 9 wyjaśniał, że „W sprawie konwersji Żydów: (a) niektóre wiersze [Biblii] mówią o ich konwersji *przed restauracją* [...]; (b) inne natomiast twierdzą, że ich konwersja nastąpi *po restauracji* [...]”. 10. Z tych wierszy wywnioskujemy, że *niektórzy [z Żydów] powrócą, wierząc* w Jezusa, ich Mesjasza, podczas gdy inni dostrzegą swój błąd dopiero na widok Mesjasza”¹³¹. Ważne jest również, że w rozdziale IV Hechler odniósł się do niedawnych pogromów jak do znaków i zapowiedzi nadejścia restauracji. W rozdziale V, z kolei, podkreślił, iż „Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest [...] miłość do Żydów, albowiem »są oni – ze względu na praojców – przedmiotem miłości«”¹³², dodając: „błogosławionym będzie ten naród, który kocha Żydów, albowiem Bóg złożył obietnicę Abrahamowi i jego dzieciom, »Będę błogosławił tym, którzy ciebie błogosławić będą«”¹³³.

Jak już wspomniano, wielbny Hechler stał się jednym z najbliższych współpracowników Theodora Herzla, co pozwoliło mu odegrać znaczącą rolę w historii syjonizmu. Nawiasem mówiąc, Herzl odnosi się do niego

¹²⁹ Moje kwerendy w *British Newspaper Archive* (<https://www.britishnewspaperarchive.co.uk>) nie pomogły w wyjaśnieniu tej kwestii. O dziwo – ten sam brak doniesień prasowych dotyczy pobytu Hechlera w Odessie – a nawet na I Kongresie Syjonistycznym w 1897 r. (sic!). Odnośnie do podróży Hechlera w tym czasie, to w okresie po śmierci protestanckiego biskupa Jerozolimy (Josepha Barclaya) w październiku 1881 r., gdy Hechler rozpoczął pracę nad książką *The Jerusalem Bishopric*, do czasu jej wydania na początku sierpnia 1883 r., przemierzył Europę aż pięć razy (patrz jego wstęp do *The Jerusalem Bishopric*, s. 17). W liście, który Hechler napisał 12 sierpnia 1883 r., od razu po wydaniu *The Jerusalem Bishopric*, podał, że przemierzył Europę sześć razy – patrz. Benson 174ff, dz. cyt.

¹³⁰ Patrz „The Prophetic News and Israel’s Watchman Magazine”, czerwiec 1882, London, s. 184-186.

¹³¹ Kursywa jak w oryginale. Postawa Hechlera stała się powszechna w kościołach protestanckich w pierwszych dekadach XXw. Por. słowa pastora Johna Hagee, prezesa CUFI (Chrześcijanie Zjednoczeni na rzecz Izraela) obecnie daleko największego lobby proizraelskiego w USA. Otóż wraz ze swoimi żydowskimi kolegami Hagee żartują czasem: „Gdy będziemy w Jerozolimie i zobaczymy, że Mesjasz nadchodzi ulicą w naszym kierunku, to jeden z nas będzie musiał dokonać prawdziwej rewolucji teologicznej”, albowiem dowiedzą się dopiero wtedy, czy to pierwsze czy powtórne przyjsie. „Tymczasem działajmy razem, popierając Izrael i broniąc narodu żydowskiego, bo Izrael potrzebuje naszej pomocy” – patrz Stephen Spector, *Evangelicals and Israel: The Story of American Christian Zionism*, Oxford Univ. Press, New York 2009, s. 177.

¹³² Rz. 11, 28 – Biblia Tysiąclecia, wyd. IV.

¹³³ Rdz. 12, 3 – Biblia Tysiąclecia, wyd. IV.

z nazwiska w swoich dziennikach aż 227 razy¹³⁴. William Hechler, kapłan przy ambasadzie brytyjskiej w Wiedniu, zapukał do drzwi autora *Der Judenstaat* już 10 marca 1896 r. „Sympatyczny, wrażliwy mężczyzna z długą posiwiałą brodą proroka” wytłumaczył mu, że uważa jego dzieło (wydane 14 lutego) za spełnienie proroctwa, i zaofiarował się, że otworzy przed nim drzwi do niemieckiej rodziny królewskiej. Wyjaśnił Herzlowi to, co my już wiemy – mianowicie, że był nauczycielem dzieci księcia Badenii, dodając, że zna również cesarza¹³⁵. I jak obiecał, tak uczynił: już 23 kwietnia 1896 r. doszło w Karlsruhe do pierwszego z kilku spotkań Herzla z badeńskim księciem. Dzięki tym kontaktom 19 października 1898 r. Herzl spotkał się z cesarzem Wilhelmem II w Stambule¹³⁶, a 10 dni później w Palestynie¹³⁷. Hechler towarzyszył mu w każdym z tych przedsięwzięć. W międzyczasie w Bazylei odbył się pod koniec sierpnia 1897 r. I Kongres Syjonistyczny, na którym anglikański duchowny był gościem honorowym. Na posiedzeniu końcowym Herzl podziękował mu publicznie, wyróżniając go spośród innych „syjonistów chrześcijańskich”¹³⁸. Hechler uczestniczył również w kolejnych kongresach; został także uwieczniony przez Herzla w jego powieści z 1902 r. zatytułowanej *Altneuland* pod postacią wielbnego Hopkinsa. Dwa lata później jako jedna z niewielu osób czuwał przy łożu śmierci przyjaciela¹³⁹.

*

W powieści *Daniel Deronda* George Eliot z 1876 r. mamy iskrę, która rozpałała wyobraźnię diaspory żydowskiej od Anglii po Rosję. Jak stwierdził Paul Johnson o powieści Eliot, „jeśli chodzi o jej skutki praktyczne, prawdopodobnie była ona najbardziej wpływową powieścią XIX wieku”¹⁴⁰. *Daniel Deronda* mocno podkreśla, że Żydzi stanowią *naród* – naród o chlubnej religii i przeszłości, który tym samym zasługuje na świetlaną przyszłość. Uniwersalnym przekazem powieści jest to, że poświęcenie się wspólnocie, własnej społeczności – czemuś większemu od siebie – może nadać życiu jednostki głęboki, wręcz zbawczy sens.

¹³⁴ Jak tu nie kochać plików elektronicznych...

¹³⁵ Patrz *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, dz. cyt., tom I, s. 310. Książę był wujem cesarza.

¹³⁶ Tamże, tom II, s. 723-734.

¹³⁷ Herzl i cesarz Wilhelm II spotkali się w Palestynie dwukrotnie – najpierw w Mikwe Jisrael, w pobliżu dzisiejszego Tel Awiwu, 29 października 1898 r. (tamże, s. 742-745), później w Jerozolimie, 2 listopada (ibid. s. 754-757). Patrz też korespondencja między tymi postaciami w: *Herzl, Hechler, the Grand Duke of Baden and the German Emperor, 1896-1904: Documents found by Hermann and Bessi Ellern, Reproduced in Facsimile*, Ellern's Bank Ltd., Tel Aviv, 1961 (książka jest dostępna w bibliotece ŻIHU w Warszawie).

¹³⁸ Patrz przypis 4.

¹³⁹ Por. Goldman, s. 109.

¹⁴⁰ Paul Johnson, *A History of the Jews*, Harper & Row, New York, 1987, s. 378.

W działalności Laurence'a Oliphanta mamy pieczołowicie opracowany plan ustanowienia żydowskiego domu narodowego w jego starożytnej kolebce. Był to plan energicznie przez niego lansowany, cieszący się wsparciem premiera i ministra spraw zagranicznych Wielkiej Brytanii. Spotkał się poza tym z entuzjastycznym wsparciem żydowskich społeczności w Europie środkowo-wschodniej i w Anglii¹⁴¹. Nawet kilkanaście lat po szczycie kariery Oliphanta, względem syjonizmu, wybitny działacz Karpel Lippe w swojej recenzji *Der Judenstaat* wspominał Oliphanta jako pierwszego z wielkiej „trójcy” syjonistów – przed Dawidem Gordonem i samym sobą¹⁴².

Kariera Williama Hechlera z kolei jest też dobitnym przykładem tego, jak mocno splątane z historią syjonizmu były wysiłki zarówno chrześcijan jak i Żydów na rzecz restauracji Izraela. To, co ta trójka angielskich chrześcijan uczyniła, stanowi kluczowy składnik zaczynu, z którego wyrosły ruch *Hibbat Syjon* oraz pierwsza *alija* – a tym samym nowy *jiszuw*¹⁴³.

Oczywiście, nie utworzono wtedy ram dla państwa. Oliphant nie otrzymał *firmanu*, tak samo jak nie udało się to później Herzlowi. Ostatecznie sprawę rozstrzygnął generał Allenby pod koniec 1917 r.

Z powodu przeszkód tureckich i rosyjskich, w drugiej połowie 1882 r. doszło do upadku BILU. Ruch *Howewe Syjon* też stanął na krawędzi. Uratował go rabin Mohylewer – i to nie tylko w Europie środkowo-wschodniej, gdzie utrzymywał ruch przy życiu i organizował liczne zebrania, tworząc tym samym jakże ważną dla przyszłości syjonizmu syntezę polityczno-religijną¹⁴⁴. Otóż rabinowi udało się pozyskać dla *jiszuw* samego barona de Rothschilda, który przez swoją ogromną hojność stał się ojcem *jiszuw*¹⁴⁵.

¹⁴¹ Należy podkreślić, że – podobnie jak Hechler – Oliphant również odegrał (choć wprawdzie po śmierci) rolę w działalności Herzla. Otóż Moses Gaster, rumuński Żyd, który wspólnie z innymi członkami *Howewe Syjon* wiosną 1882r. zaprosił Oliphanta na wyżej wspomniane konferencje w Jassach i Bukareszcie, później (będąc już *Haham*, czyli naczelnym rabinem sefardyjskim w UK) szczegółowo opowiadał Herzlowi o planie Oliphanta. Gaster stwierdził, że Herzl zapożyczył od Oliphanta przede wszystkim ideę karty („charter”), która występuje w *Der Judenstaat* i stała się głośna na Trzecim Kongresie Syjonistycznym – patrz zapowiedź w przypisie 25.

¹⁴² Patrz Josef Fraenkel, „Mathias Acher's Fight for the »Crown of Zion«,” *Jewish Social Studies* Vol. 16, No. 2, Apr., 1954, Indiana University Press, s. 116.

¹⁴³ *Jiszuw* to żydowska społeczność zamieszkała w Palestynie w dobie przedpaństwowej. Mianem nowego *jiszuw* określana jest społeczność, która powstawała wraz z napływem osadników (zwłaszcza z Europy) w drugiej połowie XIX w.

¹⁴⁴ Patrz Goldstein, dz. cyt., s. 40, 44-45, 46-48.

¹⁴⁵ Patrz M. Ben-Zvi, dz. cyt., s. 7-9; por. Abraham Aharoni, *Samuel Mohilewer*, w: *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 14, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 418-419 oraz Getzel Kressel, *Baron Edmond James de Rothschild*, w: *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 17, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 491-492.

Tędy wiodła droga do sukcesu żydowskiego osadnictwa w Palestynie, i tędy także do dziejowej konferencji *Howewe Syjon* w Katowicach w listopadzie 1884 r.

Dzięki, przede wszystkim, staraniom Samuela Mohylewera, od 1883 r. do śmierci w 1898 r. naczelnego rabina gminy w Białymstoku¹⁴⁶.

Bibliografia

- Aharoni Abraham, *Samuel Mohilewer*, w: *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 14, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 418-419.
- Aronson Shlomo, *David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance*, Cambridge University Press, New York 2011.
- Ben-Zvi Mordechai, *Rabbi Samuel Mohilever*, Bachad Fellowship & Bnei Akivah, London 1945, s. 7-9, 18, 35.
- Buckle George Earle, *The Life of Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield*. T. VI: 1876–1881, The MacMillan Co., New York 1920, November 19, 1878, s. 394.
- *Church Missionary College, Islington*, „Yorkshire Gazette”, 17 czerwca 1843 r., s. 3.
- *Comprehending Christian Zionism: Perspectives in Comparison*, red. Göran Gunner, Robert O. Smith, Fortress Press, Minneapolis 2014.
- Cohen Israel, *A Short History of Zionism*, Frederick Muller, London 1951.
- Cohen Israel, *Theodor Herzl Founder of Political Zionism*, Thomas Yoseloff, New York 1959, s. 24-25.
- Cooper Anthony Ashley, *State and prospects of the Jews*, „Quarterly Review” 1839, t. 63, nr 126, s. 166-192.
- Dawidowicz Grażyna, *Samuel Mohilewer – prekursor syjonizmu i rzecznik tolerancji*, w: *Żydzi Wschodniej Polski. Seria V: W kręgu judaizmu*, red. nauk. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, Białystok 2017, s. 27-35.

Należy podkreślić, że Oliphant działał jako „most” do czasu, gdy *jiszuw* zyskał wsparcie barona Rothschilda. Wiosną 1882 r. kontakt z Oliphantem nawiązała chrześcijańska sekta z Birmingham – *Christadelphians*. Pod koniec tegoż roku Oliphant dostał od nich 300 funtów, a około dwa razy tyle w roku następnym. Wszystkie te pieniądze Chrystadelfianie przeznaczyci dla nowych osadników żydowskich powierzając je do rozdysponowania Oliphantowi, w którym widzieli wykonawcę Planu Bożego. Oliphant przekazał pieniądze osadnikom z Rosz Pina i Zichron Ja’akow, dzięki czemu obie osady przetrwały do czasów zaangażowania barona. Patrz CZA BK/14215/1,2,3 oraz Thomas Amit, „Laurence Oliphant: Financial sources for his activities in Palestine in the 1880s”, „Palestine Exploration Quarterly”, 139, 3 (2007), s. 205-212.

¹⁴⁶ Por. Grażyna Dawidowicz, *Samuel Mohilewer – prekursor [sic] syjonizmu i rzecznik tolerancji*, w: *Żydzi Wschodniej Polski. Seria V: W kręgu judaizmu*, red. nauk. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, Białystok 2017, s. 27-35.

- Dawidowicz Lucy S., *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, Beacon Press, Boston 1967, s. 196-198.
- Dubnow Simon Markovich, *History of the Jews in Russia and Poland*, t. II, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1918, s. 243-244.
- Duvernoy Claude, *The Prince and The Prophet*, przeł. z franc. Jack Joffe, Christian Action for Israel, Jerusalem 1979, s. 25.
- *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 6, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 349.
- *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 7, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 704.
- *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 9, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 127-128.
- *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 12, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 31, 560.
- Frankel Jonathan, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews*, Cambridge University Press, New York 1981, s. 73-74, 81, 96-97.
- Goldman Shalom, *The Christian Zionists and the Hebrew Poet: Laurence and Alice Oliphant's encounter with Naphthali Imber (1882-1888)*, w: Shalom Goldman, *Zeal for Zion: Christians, Jews, & the Idea of The Promised Land*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2009, s. 42-87.
- Goldman Shalom, *Zeal for Zion: Christians, Jews, & the Idea of The Promised Land*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2009, s. 20, 47-48, 53-54, 64, 67-68, 77, 84-85, 88-136.
- Goldstein Yossi, *The Beginnings of Hibbat Zion: A Different Perspective*, AJS Review, New York 2016, s. 33-55.
- Green Abigail, *Moses Montefiore: Jewish Liberator, Imperial Hero*, Harvard University Press, Cambridge 2010, s. 251-254, 400-401.
- Hechler William Henry, *Introduction*, w: William Henry Hechler, *The Jerusalem Bishopric: Documents with Translations*, Trübner and Co., London 1883, s. 17.
- Hechler William Henry, *The Jerusalem Bishopric: Documents with Translations*, Trübner and Co., London 1883.
- Henry Nancy, *The Life of George Eliot: A Critical Biography*, Wiley-Blackwell, Malden 2012, s. 31, 59.
- Hertzberg Arthur, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, The Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem 1997.
- Herzl Theodor, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, t. I, red. Raphael Patai, przeł. Harry Zohn, Herzl Press and Thomas Yoseloff, New York 1960, s. 36, 72, 277-278, 281-283, 310.
- Herzl Theodor, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, t. II, red. Raphael Patai, przeł. Harry Zohn, Herzl Press and Thomas Yoseloff, New York 1960, s. 723-734, 742-745, 754-757.
- Himmelfarb Gertrude, *The Jewish Odyssey of George Eliot*, Encounter Books, New York-London 2009, s. 49-50, 54-55, 62-63, 65-69, 124.
- „Izraelita” 1866-1915. *Wybór źródeł*, red. Agnieszka Jagodzińska, Marcin Wodziński, Wydawnictwo Austeria Klezmerhojs, Kraków-Budapeszt 2015, 535 ss.
- „Izraelita” 1876, nr 50, s. 401.

- „Izraelita” 1876/1877, nr 1, s. 7-8.
- „Izraelita” 1877, nr 27, s. 216.
- „Izraelita” 1877, nr 28, s. 226.
- „Izraelita” 1877, nr 30, s. 241-242.
- „Izraelita” 1882, nr 16, s. 130-131.
- Jagodzińska Agnieszka, „Duszozbawcy”? *Misje i literatura Londyńskiego Towarzystwa Krzewienia Chrześcijaństwa wśród Żydów w latach 1809–1939*, Kraków–Budapeszt 2017.
- Katz Jacob, *The forerunners of Zionism*, w: *Essential Papers on Zionism*, red. Jehuda Reinharz, Anita Shapira, New York University Press, New York 1996, s. 33-45.
- Klier Doyle, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–1882*, Cambridge University Press, New York 2011, s. 297.
- Kobler Franz, *The Vision Was There, A History of the British Movement for the Restoration of the Jews to Palestine*, World Jewish Congress, London, 1956.
- Kołodziejska Zuzanna, „Izraelita” (1866–1915). *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, 346 ss.
- Kressel Getzel, *Baron Edmond James de Rothschild*, w: *Encyclopaedia Judaica*, wyd. II, t. 17, red. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, MacMillan Reference, Detroit 2007, s. 491-492.
- Learsi Rufus, *Fulfillment: The Epic Story of Zionism*, The World Publishing Company, Cleveland–New York 1951.
- Lewis Donald M., *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 67-103, 115, 135, 318, 323-327.
- Loewe Louis, *Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore*, t. II, Belford-Clarke Co., Chicago 1890, s. 64.
- Maaß Enzo, *Forgotten Prophet: William Henry Hechler and the Rise of Political Zionism*, „Nordisk Judaistik” 2001, t. 23, nr 2, s. 157-193.
- Markowski Artur, *Anti-Jewish Pogroms in the Kingdom of Poland*, „Polin Studies in Polish Jewry”. T. 27: *Jews in the Kingdom of Poland, 1815–1918*, red. Glenn Dynner, Antony Polonsky, Marcin Wodziński, The Littman Library of Jewish Civilization, 2015, s. 219-255.
- Mead Walter Russell, *God’s Country*, „Foreign Affairs”, wrzesień-październik 2006 r.
- *Memorandum to the Protestant Powers of the North of Europe and America*, „Colonial Times” 1841, t. 29.
- Merkley Paul Charles, *The Politics of Christian Zionism, 1891–1948*, Routledge, New York 1998.
- Moszyński Maciej, *Antysemityzm w Królestwie Polskim. Geneza i kształtowanie się nowoczesnej ideologii antyżydowskiej (1864–1914)*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2018, s. 141.
- Nathans Benjamin, *Beyond the Pale: the Jewish encounter with late Imperial Russia*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 2002, s. 186-187.

- Nedava Joseph, *Haifa, Oliphant, and the Zionist Vision*, University of Haifa, Haifa 1978.
- Nordau Max, *Zionism: Its History and Its Aims*, Federation of American Zionists, New York 1905.
- Oliphant Laurence, *Episodes in a life of adventure*, Harper & Brothers, New York 1887, s. 200-289, 341.
- Oliphant Laurence, *Introduction*, w: Laurence Oliphant, *The Land of Gilead, with excursions in the Lebanon*, William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1880, s. xxvii-xxviii.
- Oliphant Laurence, [Konferencja „Howewe Syjon”] „St. James’s Gazette”, 31 maja 1882 r., s. 14.
- Oliphant Laurence, *Mr. Oliphant’s scheme for the colonisation of Palestine*, „The Jewish Chronicle”, 9 stycznia 1880 r., w: Laurence Oliphant, *The Land of Gilead, with excursions in the Lebanon*, William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1880, s. 525-529.
- Oliphant Laurence, *Rabbi of Sadagora*, „Blackwood’s Magazine”, grudzień 1882 r.
- Oliphant Laurence, *Sympneumata, or, evolutionary forces now active in man*, William Blackwood and Sons, London 1884.
- Oliphant Laurence, *The Land of Gilead, with excursions in the Lebanon*, William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1880, s. 503-504, 510, 517-519, 532-538.
- Oliphant Margaret, *Memoir of the Life of Laurence Oliphant and of Alice Oliphant, his wife*, t. I-II, wyd. II, William Blackwood and Sons, London 1891.
- Peres Szimon, Landau David, *Ben Gurion. Żywot Polityczny*, przeł. Hanna Janowska, Czarne, Wołowiec 2013.
- *Persecution of the Jews in Russia*, „The Daily Telegraph”, 25 lutego 1882 r., s. 3.
- *Persecution of the Jews in Russia*, „The Globe”, 25 lutego 1882 r., s. 6.
- Proskurnin Boris M., *George Eliot’s ‘Daniel Deronda’ and the Jewish Question in Russia of the 1870s–1900s*, „Literature Compass” 2017, t. 14, nr 7.
- Ruderman David, *Towards a Preliminary Portrait of an Evangelical Missionary to the Jews. The Many Faces of Alexander McCaul (1799–1863)*, „Jewish Historical Studies” 2015, nr 47, s. 48-69.
- Rynhold Jonathan, *The Arab-Israeli Conflict in American Political Culture*, Cambridge University Press, New York 2015.
- Schmidt David W., *Partners together in this Great Enterprise: the role of Christian Zionism in the foreign policies of Britain and the America in the Twentieth Century*, Xulon Press, Meadville 2011.
- Schoeps Julius H., *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2013, s. 35-37, 43, 46, 131.
- Shapira Anita, *Ben Gurion. Twórca Współczesnego Izraela*, przeł. Hanna Janowska, Dialog, Warszawa 2018.
- Shapira Anita, *Historia Izraela*, przeł. Anna Dorota Kamińska, Dialog, Warszawa 2018, s. 24, 30.
- Shohet Azriel, *The Jews of Pinsk, 1881 to 1941*, Stanford University Press, Stanford 2012, s. 49.

- Shumsky Dimitry, *Leon Pinsker and Autoemancipation!: A Reevaluation*, „Jewish Social Studies: History, Culture, Society” 2011, n.s. 18, nr 1, s. 33-62.
- Smith Robert O., *More Desired Than Our Own Salvation: The Roots of Christian Zionism*, Oxford University Press, New York 2013.
- Sokołów Nahum, *Hibbath Zion (The Love for Zion), Stating the Principles and Activities of the Pre-Herzl Palestinophile (Hovevey Zion = Lovers of Zion) Movement in Religion, Literature and Life, about 1840–1897*, Rubin Mass, Jerusalem 1935, s. 271, 275.
- Sokołów Nahum, *History of Zionism, 1600–1918*, tom I, wstęp lord Arthur Balfour, Longmans, Green and Co., London 1919, s. 96, 270.
- Sokołów Nahum, *History of Zionism, 1600–1918*, t. II, Longmans, Green and Co., London 1919.
- Spector Sheila A., *Byron and the Jews*, Wayne State University Press, Detroit 2010.
- Spector Stephen, *Evangelicals and Israel: The Story of American Christian Zionism*, Oxford University Press, New York 2009, s. 177.
- Steele Philip Earl, *Chrześcijański syjonizm jako filar stosunków USA-Izrael*, „Znak” 2013, nr. 698-699, s. 75-83.
- Steele Philip Earl, *Filosemityzm bez Żydów*, „Plus Minus” („Rzeczpospolita”), 16-17.V.2015 r., s. 26-29.
- Steele Philip Earl, *Henry Dunant: Christian Activist, Humanitarian Visionary, and Zionist*, „Israel Journal of Foreign Affairs” 2018, DOI: 10.1080/23739770.2018.1475894.
- Sykes Christopher, *Two Studies in Virtue*, Collins, London 1953, s. 153.
- Taylor Anne, *Laurence Oliphant, 1829–1888*, Oxford University Press, New York 1982, s. 2-4, 11-13, 98, 188, 193-195, 197-199, 206, 208-213, 219-221, 257-258, 287.
- „The Daily Telegraph”, 7 luty 1882 r., s. 1.
- „The Edinburgh Evening News”, 9 grudnia 1876 r., s. 4.
- „The Globe”, 20 maja 1882 r., s. 3.
- „The London Daily News”, 7 kwietnia, 1882 r., s. 7.
- „The Manchester Evening News”, 16 marca 1882 r.
- „The Morning Post”, 15 maja 1882 r., s. 6.
- *The Proceedings of the First Zionist Congress*, w: *The Jubilee of the First Zionist Congress, 1897–1947*, The Executive of the Zionist Organisation, Jerusalem, Oct. 1947, s. 83 i n.
- *The Restoration of the Jews to Palestine*, „The Prophetic News and Israel’s Watchman Magazine” 1882.
- „The Standard”, 29 marca 1882 r., s. 5.
- „The Standard”, 7 kwietnia 1882 r., s. 2.
- „The Times”, 25 lutego 1882 r.
- Tolstoj Count Lyof, *What is art?*, Thomas Y, Crowell & Co., New York 1899, s. 145.
- Troy Gil, *The Zionist Ideas: Visions for the Jewish Homeland – Then, Now, Tomorrow*, University of Nebraska Press, Lincoln 2018.

- Tuchman Barbara, *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, wyd. I, New York University Press, New York 1956.
- Tuchman Barbara, *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, Ballantine Books, New York 1984, s. 271.
- Urofsky Melvin I., *American Zionism from Herzl to the Holocaust*, Anchor Press/Doubleday, New York 1975.
- Urofsky Melvin I., *American Zionism from Herzl to the Holocaust*, wyd. II, University of Nebraska Press, Lincoln 1995.
- Yaakov Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York University Press, New York 2013.
- „Yorkshire Gazette”, 18 luty 1882 r., s. 7.
- Benjamin Beasley-Murray, *Laurence Oliphant: the oddest of Victorian oddballs*, „The Spectator”, 12 marca 2016 r. – <https://www.spectator.co.uk/2016/03/laurence-oliphant-oddest-of-victorian-oddballs/> [dostęp: 29 XI 2018].
- George Eliot do François D’Albert Durade, 6.XII.1859. British Library, Egerton MS 2884, <https://www.bl.uk/collection-items/letter-from-george-eliot-to--francois-dalbert-durade-6-december-1859> [dostęp: 29.XI.2018].
- https://pl.wikisource.org/wiki/Strona:Jerzy_Lord_Byron_-_Poemata.djvu/590 [dostęp: 29.XI.2018].
- http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Goldfadn_Avrom [dostęp: 29 XI 2018].
- http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Peretz_Yitskhok_Leybush [dostęp: 29.XI.2018].
- https://www.youtube.com/watch?v=YYXitW5pM_mo (0:26-35), [dostęp: 29 XI 2018].

Philip Earl Steele

Warsaw

CHRISTIAN ZIONISTS IN CENTRAL-EASTERN EUROPE (1876-1884). A COMMENTARY ON THE BIRTH OF HIBBATH ZION, THE FIRST ZIONIST MOVEMENT

Summary

In his article, Philip Earl Steele analyzes the impact of Christian Zionists in Central-Eastern Europe from 1876 to 1884, i.e., in the period when the first Zionist movement, known as Hibbath Zion, coalesced. Steele focuses on the efforts of Jews from the Russian Empire and Romania to settle in Palestine, and above all on the encouragement to do so as variously provided by English Christian Zionists. Steele examines the ideas of Zionism in a variety of contexts: literary, historical, political, and religious. He foremost emphasizes: how George Eliot’s novel *Daniel Deronda* fueled Zionist thinking and efforts among Jews across Central-Eastern Europe; the surpassing role of Laurence Oliphant, whom Jews widely hailed as “a messiah”, “a second Cyrus”, and “a Samson”; and the significance of Rev. William Hechler (best

remembered as an associate of Theodor Herzl), who in 1882 met Leon Pinsker and had a role in persuading him to uphold Palestine as the territory of the future Jewish state he argued for in his pamphlet *Auto-emancipation*. Steele presents the famous Hoveve Zion conference of 1884 – held in today’s Katowice, Poland, and chaired by Pinsker and Białystok’s rabbi Samuel Mohylewer – as the culmination of the first phase of the newly created movement.

Keywords: Christian Zionists, Hibbath Zion, Zionism, George Eliot, Laurence Oliphant, William Hechler



Maurycy Gottlieb (1856–1879),
Żydzi modlą się w synagodze podczas Yom Kippur, 1878

II

ŻYCIE SPOŁECZNE I KULTURA



Rachel F. Brenner
University of Wisconsin-Madison

POLITICS AND POETICS AT THE PALESTINIAN –
ISRAELI CROSSROADS:
EMILE HABIBY AND HIS WRITING

Emile Habiby, the Israeli Arab writer told his Israeli interviewer the following story:

I wrote *The Pessoptimist* in response to a comment Yigal Alon made when he was the Minister of Education [in the government of Israel]: "Had there been a Palestinian people here [in Israel], it surely would have had a literary legacy." Alon retracted, but I became determined to create in this country a Palestinian literature that would outlive both me and him.¹

Habiby (1922–1996) published his first novel, *The Pessoptimist*² (1974) when he was over fifty, followed with *Ah'tiye* (1985) and *Saraya, the Ogre's Daughter* (1991).

In 1992 Habiby won the Israel Prize for Literature, the highest award bestowed by the Government of Israel. Two years beforehand Habiby was awarded the State of Palestine Certificate of Merit and the Medal of Jerusalem for Culture, Literature and Art, which were presented to him by Yasser Arafat in Cairo. Thus the existence of a Palestinian literature has been officially confirmed on both sides of the frontlines.

Let us consider for a moment the significance of the Israel Prize. The inclusion of an Arabic-writing Arab author among the recipients of the Israel Prize signifies, in a very real sense, a reconceptualization of Israeli literature

¹ Emile Habiby in an interview with Dalia Karfel, "Emile v'hamashmitzim" [Emile and the slanderers] *Kol ha-Ir* (May 1, 1992): 34.

² The full title of the novel, *The Pessoptimist*, as Habiby calls it in the Hebrew text, reads in its English translation by Salma Khadra Jayyusi and Trevor Le Gassick into *The Secret Life of Saeed, The Pessoptimist* (London: Zed Books, 1985). The quotations in my text are taken from the English translation and the page numbers appear in the text preceded by *P*.

hitherto defined as literature written in Hebrew by Jewish authors. The prize, which was awarded for literature written by an Arab in Arabic, signals a significant departure from the Zionist ideological line. However, it would be quite unsubstantiated and perhaps even plainly naive to see Habiby's reception of the Prize as a movement toward a mutual understanding of the contending parties. Habiby's acceptance of the Israel Prize gained him an almost unanimous condemnation of Arab intellectuals for having betrayed the cause of the oppressed Palestinians³.

Borrowing Susan Friedman's terminology, I would suggest that the complicated story of Habiby's prizes presents a "relational positionality" script.⁴ Habiby was alternately glorified and vilified, appropriated and rejected by antagonistic political forces, and, in this sense, his art became a pawn in a game orchestrated by political adversaries. The reactions to Habiby's prizes represent the intention to lock the Israeli Arab writer in a monolithic identity of either Israeli or Arab – an identity delimited by the extremes of patriotic loyalty and opportunistic betrayal.

Ironically, the political opponents meet in what I would call "mis-estimation" of the object of contention. Against the formidable pressure to conform to either side arises a defiant Habiby who claims the legitimacy of relational positionality both as a political figure and as an artist.

Apolitical figure As one of Israel's leading journalists, an Editor-in-Chief of Israel's leading Arabic-language journal, Habiby affirmed the freedom of public expression. As a founder and prominent member of the Israeli Communist party, he proclaimed the freedom of political association. As a nineteen-years-long member of the Knesset, the Israeli Parliament, Habiby asserted his rights as a citizen and declared allegiance to the State of Israel. Habiby's "oppositional positionality" from within the Israeli political system seems to have carved, to recall Homi Bhabha, a particular liminal space, within the territory of the dominating tradition.

Yet, though often disturbing and bothersome, the space created by Habiby's assertive political presence does not seem to have fissured the dominant national discourse to any significant degree. It appears that Habiby's political controversiality within the limits of the politically acceptable fulfilled a useful function in Israel's political life, allowing it to project the image of a working democracy.

It is Habiby's literary, rather than political, work that disposes of all games of cautionary diplomacy and of all manipulations for political gains. "I convinced myself", Habiby confessed in an interview, "that in politics one

³. See, for instance, "B'ad v'neged" [For and against] *Ha-Ir* (May 1, 1992): 29.

⁴. Susan Stanford Friedman, "Beyond White and Other: Relationality and Narrative of Race in Feminist Discourse", *Signs* vo. 21, n. 1 (Autumn 1995): 16.

should not say the truth. But in literature... the truth is the absolute condition. Literature is transparent"⁵.

Indeed, the three novels display a completely transparent indictment of Habiby's feelings toward the Israeli conquest, occupation, and subjugation of the Arab minority.

The following are three representative examples of Habiby's condemnation of Israel:

The Pessoptimist. Saeed, a displaced Palestinian works for Israeli Secret Services as an informer in the Arab community. In one of the episodes, Saeed tells how, when driving him to his next mission in Shatta prison, the "big man" – his boss who, in fact, represents the State – "began reciting to me the principles governing my new life in prison, the etiquette of behavior toward the jailers who were my superiors and the other inmates who were my inferiors... While he was going through these lessons, I became ever more certain that what is required of us inside prison is no different from what is required of us on the outside" (P 124).

Ah'tiye opens with an episode of an enormous and inexplicable traffic jam in Haifa and the investigation of the Israeli police which follows. An elucidation of the event emerges in the narrator's metaphoric depiction of his own "jammed" existence. When driving home, he is often harrassed by an army of midgets: "Very short, they all look the same... Sometimes it is a few dozen little Ben Gurions that all look the same, and occasionally a great number of little Dayans that all look the same... And when they appear in front of me in the middle of the road, I turn my car from side to side. And should they prevail and overpower my car, I would stop and fall asleep waiting for them to go away and let me be"⁶.

Saraya, the Ogre's Daughter. "It was in the summer of 1983," the story begins, "and the voices of the sixth war, by the Israelis' counting, are still echoing in their ears... from war to war their sense of hearing has become more subtle... A radio reporter made me realize it on the day when he claimed that the thunder of the Israeli cannons and the moans of the wounded Arabs sounded like a `magnificent symphony'"⁷.

These examples of Habiby's literary transparency, that is, of unmitigated condemnation of Israel's attitude toward the Arabs, seem to raise some

5. Habiby in interview with Dalia Karfel in *Ha-Ir*, 29.

6. Emile Habiby, *Ah'tiye*, trans. from the Arabic into the Hebrew Anton Shammass (Tel Aviv: Am Oved Publishers, 1988), 21-2. Translations into the English are mine. Henceforth page numbers appear in the text preceded by A.

7. Emile Habiby, *Saraya, bat ha-shed ha-ra* [*Saraya, the Ogre's Daughter*] trans. from the Arabic into the Hebrew Anton Shammass (Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meuchd, 1993), 13. Translations into the English are mine. Henceforth, page numbers appear in the text preceded by S.

pertinent questions about Bhabha's notion of liminality. "Once," Bhabha claims, "the liminality of the nation-space is established", the nation becomes... a space where contending histories, cultures, and languages meet.⁸

Arising from the Israeli-Palestinian conflict, Habiby's texts challenge us to explore the praxis of Bhabha's theoretical framework. Habiby's work invites an exploration of the dynamics of the liminal cultural space where the dominant Israeli mainstream meets the dispossessed Palestinian Other.

The readiness of the Israeli reader to open up to the adverse Arab voice raises the following question: Why would texts of otherness which seek to discredit the moral hypostases of a hegemony entice the mainstream reader?

I begin with Hans Robert Jauss's distinction between "the alien horizon of the text and the interpreter's own horizon"⁹. Jauss suggests that the reader's aesthetic contemplation of the "alien horizon" in the text engenders queries motivated by the desire to understand that which stands outside the reader's *Weltanschauung*. He grounds his discussion of distinct horizons in Schleiermacher's axiom of non-understanding as a rule "when we come to deal with speech which is unfamiliar to us"¹⁰. In the case before us, however, the Israeli recipients of Habiby's text can hardly profess non-understanding of Habiby's speech telling the history of the land of Palestine which they call the Land of Israel especially when it is uttered by their defeated opponent who is also a member of the Israeli legislature.

What are the horizons of Habiby's literary writing that the Israelis should recognize? The political aspect of Habiby's tale follows Barbara Harlow's definition of resistance literature, which, as she tells us, focuses on the denial of access to history and "[on] the problem of contested terrain, whether cultural, geographical, or political"¹¹. The suppressed history of the nation in the land she has lost draws the horizons of Habiby's fiction.

These horizons are not distinct and alien from the horizons of the reader, as Jauss would have it. They emerge from the Israeli and the Arab a shared past and from speech which is both historically and geographically familiar.

The dialogical interaction of the reader and the text is therefore predicated upon a familiarity which, nonetheless, should not be confused with identical-ness. Preoccupation with the Israeli-Arab wars, the refugee problems, the relationships between Israelis and Arabs, and above all, the

⁸. Bhabha, 301.

⁹. Hans Robert Jauss, "The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding", *Identity of the Literary Text*, eds. Mario J. Valdés and Owen Miller (Toronto: University of Toronto Press, 1985), 146.

¹⁰. *ibid.*, 149.

¹¹. Barbara Harlow, *Resistance Literature* (New York: Methuen, 1987), 22.

issue of the land shape both Israeli and Palestinian horizons. However, each represents a different historiographical narrative. It is in the discrepancies between the representation of the horizon that we may discern the opening of a dialogical, or in Bhabha's terms, liminal space.

What is, then, the nature of the dialogue that develops between the reader and the text? It is certainly not the model described in the catch phrase of the "death of the author." The transparent, unequivocal, and direct indictment of the reader's political and moral position seems to eliminate a reading grounded in the reader's recreation of the text. Also, the poetics of the unambiguous indictment of Israel's subjugation of the Arab precludes the possibility of obfuscating the theme through abstraction. The reader's potential attempts to evade his or her direct involvement in the issue by universalizing it as the human condition of victimization is impossible due to the unmistakable self-recognition in the text¹².

Thus, rather than imposing their horizon on the text, the readers seem to be *s u m m o n e d* to respond to the text. A case in point is a review of the adaptation of *The Pessoptimist* produced by the Haifa Theater, which was printed in the leading daily, *Davar*. The critic, who praises the play's staging and acting, adds a personal comment:

No doubt, we witness [in the play] true and real events and it does not help me that I know the other truth as well, the one that justifies the history of this territory, the historical facts about the conqueror and the conquered, the tragic destiny that placed the two peoples in one land... These facts do not ease the awakening sense of guilt... I and, no doubt, every Jewish spectator will always remain ambivalent about this play having been produced on Israeli stage. There will be those who will see it with resentment and protest, and others, like me, who will leave the theater troubled and deeply aggrieved."¹³

This journalistic piece presents a concrete case which illuminates Bhabha's liminal space where the narrative of otherness affects the national narration. While struggling to express her truth, the reviewer nonetheless recognizes her failure to defy the story of the oppressed Other. The new experience of self-revision through the eyes of the Other brings forth dismay as well as a growing sense of ideological confusion and ambivalence. The

¹². In this respect, see Harlow's discussion of Western tendency to interpret the literature of resistance through the lens of individualism which dehistoricizes while seeking the universal truth. Another reductive approach is the "domestication" of the text, which renders it too familiar and thus assimilates it, or "neutralization", which rejects it on the basis of unfamiliar irrelevance" (16-18).

¹³. Hava Novak, "Ha-opsimism shel Habiby – v'ulayi shel Shalom Aleichem?" [Habiby's pessoptimism – could it be Scholom Aleichem's?] *Davar* (Oct. 20, 1986), 15.

reflection of the "other"-sided mirror of the text undermines the Israeli identity shaped by the claim to the "right" side of history.

The "other" side of the story – the story of the defeated – complements and by doing so transforms the Israeli story of political triumphs and military victories. The story of suffering, to recall Walter Benjamin, "brush[es] history against the grain"¹⁴. History cannot be redeemed, Benjamin claims, unless "it receives the fullness of the past"¹⁵ which includes the stories of oppression¹⁶ which made the triumph possible. The fullness of the past therefore "call[s] in question every victory, past and present, of the rulers"¹⁷.

Benjamin's theory of history helps to elucidate the powerful effect of the Palestinian story on Israelis raised and educated in the dogmatic spirit of Zionism. The "other side" of the story draws a picture of the Zionist teleology which nobody with a modicum of moral sensibility could justify.

The Israeli reaction of shock and dismay transforms into a series of actions which indicate an attentive response and the desire to mend what can be mended. We note the Israeli intellectuals striving to prevail over governmental reluctance with regards to the Israel Prize for Habiby, the translations of Habiby's works into Hebrew, the high publicity of Habiby in the daily press, and, most important, the favorable reception of Habiby's work by leading Israeli scholars, critics, and writers¹⁸. Such consistent recognition and good will continues to puzzle us in view of the absence of a modifying representation of Israeli good will in Habiby's fiction. There are no "good" Israelis in Habiby's novels. This absence of redeeming features in Israel's characterization was not left unnoticed in Israeli interviews with Habiby, who offered no clear answer to the question¹⁹.

O u r question, therefore, remains. Why would the Israeli intellectual elite support an art which presents no redeeming features while undermining the *raison d'être* of the Zionist State? To approach these questions we need

¹⁴. Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969), 257.

¹⁵. *ibid.*, 254.

¹⁶. *ibid.*, 256.

¹⁷. *ibid.*, 255.

¹⁸. Sasson Somekh, "B'yikvot moledet avuda" [In the footsteps of the lost motherland] *Maariv* (June 14, 1991), 57 and Batya Gur, "Yishuv Eyin Ayala, sh'perusho `Eyin Azal" [A Settlement Eyin Ayala which means Eyin Azal] *Haaretz* (Oct. 8, 1993), 15; Nathan Zakh, "Ha-sofer kh'badayi emet" [The writer as an inventor of truth] *Yediote Aharonot* (July 1, 1988), 20, 23; Shulamith Hareven, "Absurd hoo ir prazot" [Absurd is an unvalled city] *Yediote Aharonot* (June 19, 1992), 25.

¹⁹. See, for instance, with Dalia Karfel in *Ha-Ir*, p. 27; with Yotam Reuveni, "Ha-kol over, Habiby" [Everything passes, Habiby] *Yediote Aharonot* (May 20, 1993), 12; with Michal Adam, *Kol Bo* (Sept. 3, 1993), 77.

to delve more deeply into the emotional and psychological significance of the overlapping horizons of the producer and the recipients of the texts.

Drawing upon the psychoanalytical theory of transference between the analyst and the patient Jonathan Culler claims an analogy with reader/critic and the text. Like the analyst who is supposed to be outside the patient's story, but gets caught in a situation of an unconscious transference, the critics get caught up in the literary text, "playing interpretive roles already dramatized in the story"²⁰.

Culler's analogy helps detect an affinity between the Israeli reader and Habiby's text in unconscious interpersonal connections. We note that the autobiographical component becomes more pronounced with each novel. Habiby's fiction is self-referential, never letting the reader forget the biographical/historical identity of the author. And, at the same time, it reveals, with extraordinary sincerity and openness, a fragmented self and a desperate search for an irreversibly lost wholeness.

At personal level, we witness yet another variant of literary "transparency." As the political condemnation of Israel is unsparing, so is the author's self-condemnation. At the autobiographical level of the narrative, we are introduced to an intimate confession of a tormented man taking stock of the past and admitting unpardonable transgressions.

The autobiographical component of Habiby's fiction thus defies the generic categorization of his work as exclusively a literature of resistance. The theme of a relentless and unceasing unraveling of suppressed personal history reveals the psychological aspect of Habiby's writing. The interfusion of the political and the personal in his fiction attests, once again, to a relational positionality which blurs distinctions and borderlines between politics and art, between the public and the personal.

Like Culler's analyst/critic, the Israeli reader is therefore impelled to develop his or her own relational script of response to Habiby's text. He or she is the addressee of the Palestinian writer's denouncement of Israel and, at the same time, a confidant admitted to a Palestinian confessional text of a contrite self-examination.

I would argue that it is the confessional aspect of Habiby's fiction that is instrumental to the transference relations with the reader, relations which, in turn, create an emotional liminality. While the political stratum of Habiby's fiction accuses Israel for having fabricated her own history of triumph out of the Palestinian defeat, the personal, confessional stratum constitutes a self-directed accusation for having shaped his personal history away from the history of his people's misery. From this perspective, the distress of the Israeli reader at his or her portrayal in Habiby's text reenacts,

²⁰ Jonathan Culler, "Introduction", *Identity of the Literary Text*, 10.

to an extent, patterns of distress exhibited by the narrator at his own self-portrayal.

The confessional motif of personal wrongdoing that runs through the three novels focuses on the sin of forgetting. To forget the other and her misery out of the selfish need for emotional self-protection amounts to an unforgivable betrayal which sentences to death in life. "Why did I choose to be one of the millions of people for whom she [the abandoned and forgotten lover] was never destined, fooling myself that I am one of the few courageous ones, swimming against the current" (*S* 168-9).

Habiby's autobiographical narrator realizes at the end of the journey that his personal history cannot attain fullness without facing the pain of the others in his history, the others whom he has forgotten. And so, in his old age, he walks re-walks his Via Dolorosa looking for his love (*S* 142).

The Israeli reader becomes the confessor of a Palestinian confession about abandonment and betrayal. The story of the Palestinian suffering suppressed by the dominant ideology and military conquest reaches the Israeli consciousness through the personal story of the Israeli Arab searching for his own past. Habiby's search for, to use Benjamin terms, the fullness of his personal history induces the Israeli's search for historical fullness. Indelibly intertwined, the pasts of the Israeli Arab and of the Israeli Jew contain the forgotten/supressed story of Palestinian suffering. Through the act of reading Habiby's literary search for this past becomes the search of the Israeli reader for the full story of the land, however painful it may be. In this sense, the Israeli Arab writer accomplished more than he promised. He created a Palestinian literature which had structured transference patterns with his Israeli reader. Thus, he opened up a liminal space where difficult and painful memories of suffering arise, meet, and assert an undeniable and irrepressible concreteness of history.

Rachel F. Brenner
University of Wisconsin-Madison

O POGRANICZU:
KRYZYS TOŻSAMOŚCI PALESTYŃCZYKÓW
W PAŃSTWIE SYJONISTYCZNYM.
TWÓRCZOŚĆ EMILA HABIBI

Emile Habiby, Emil Habibi – izraelski Arab, komunista, członek Knesetu i redaktor *Arab Communist Daily* – opowiadał:

Napisałem moją powieść *Pessoptimist* jako reakcję na uwagę Igala Alona, ówczesnego Ministra Oświaty, „Gdyby istniał Naród Palestyński w Izraelu, to na pewno istniałaby również palestyńska literatura”. Wtedy postanowiłem, że stworzę w tym kraju palestyńską literaturę, która przeżyje i mnie, i jego.

Habibi (1922–1996) opublikował *The Secret Life of Saeed, the Pessoptimist* w 1974 roku [w Polsce powieść ukazała się pod tytułem *Niezwykłe okoliczności zniknięcia niejakiego Saida Abu an-Nahsa z rodu Optysymistów*], w wieku pięćdziesięciu lat, następnie *Iktayyeh* w 1985, a potem *Saraya, córka ogrów* w 1991 roku.

W 1992 roku Habiby otrzymał Israel Prize for Literature, najwyższą nagrodę Rządu Izraelskiego za osiągnięcia w dziedzinach kultury i nauki. Tylko dwa dwa lata wcześniej Yassir Arafat wręczył Habibiemu Prize of the State of Palestine Certificate of Merit oraz the Medal of Jerusalem for Culture w Kairze. Zastanówmy się, co przyznanie nagrody Israel Prize pisarzowi arabskiemu, który pisze po arabsku, oznacza. Jest to najwidoczniej rekonceptualizacja definicji literatury izraelskiej jako literatury pisanej po hebrajsku przez żydowskich pisarzy. Byłoby jednak naiwnym identyfikować to wydarzenie jako krok ku wzajemnemu porozumieniu. Przyjęcie izraelskiej nagrody przez Habibiego zostało natychmiast potępione przez arabskich intelektualistów jako zdrada palestyńskiej tragedii. A w Izraelu kwestia nadania nagrody arabskiemu pisarzowi też nie mogła być dobrze przyjęta przez wszystkich.

Reakcje na nagrody przyznane Habibiemu wykazują intencję, by ograniczyć jego tożsamość do monolitycznej identyfikacji jako albo Izraelczyka, albo Araba i w ten sposób wytyczyć granicę pomiędzy patriotyczną lojalnością a oportunistyczną zdradą. Wbrew ogromnemu naciskowi z obu stron, aby wybrał jedną tożsamość narodową, Habibi podkreślał swoją podwójną przynależność jako izraelski Arab oraz jako polityk i pisarz: i do strony izraelskiej, i arabskiej.

Zacznijmy od jego pozycji politycznej.

Jako naczelny redaktor głównego izraelsko-arabskiego dziennika Habibi reprezentował prawo wolnego słowa; jako założyciel i wybitny członek Izraelskiej Partii Komunistycznej Habibi ucieleśniał prawo do wolności stowarzyszenia się. Jako członek Knessetu przez dziewiętnaście lat Habibi definiował demokratyczne prawa jako obywatel Państwa Izrael. Jego wielowymiarowa pozycja wewnątrz izraelskiego systemu politycznego wykreśliła mu liminalną, ale istotną pozycję na terytorium dominującego systemu władzy.

Z drugiej strony, należy przyznać, że mimo jego często kłopotliwej i niewygodnej obecności, polityczna aktywność Habibiego nie miała wielkiego wpływu na dyskurs narodowy w Izraelu. Faktycznie wyglądało to w ten sposób, że jego polityczna kontrowersyjność spełniała przydatną funkcję w politycznej rzeczywistości Izraela jako dowód izraelskiej demokracji.

Natomiast w swej pracy literackiej Habibi odrzucał wszelkie gry ostrożnej dyplomacji i manipulacji prowadzone dla politycznego zysku. „Doszedłem do wniosku – twierdził Habibi – że w polityce nie powinno się mówić prawdy. Ale w literaturze prawda jest warunkiem absolutnym. Literatura jest przejrzysta [*transparent*]”.

Istotnie, powieści Habibiego wykazują absolutnie przejrzystą szczerość pisarza wobec izraelskiego tryumfalizmu, okupacji i ucisku arabskiej mniejszości.

Oto trzy przykłady literackiego oskarżenia Izraela przez pisarza.

W pierwszej powieści, *Niezwykłe okoliczności zniknięcia niejakiego Sa-ida Abu an-Nahsa z rodu Optysymistów*, Palestyńczyk Saeed zostaje zatrudniony przez izraelską Tajną Służbę jako denuncjator [*informer*] arabskich więźniów. W jednym z epizodów Saeed opowiada, jak podczas jazdy do więzienia Shatta pewien „wielki człowiek”, to znaczy jego izraelski boss, uczył go, jak ma się zachowywać w stosunku do strażników więziennych, tych wyższych od niego, a także wobec więźniów, tych niższych od niego. Saeed zauważa: „Podczas tej lekcji robiłem się coraz bardziej przekonany, że to, czego oni chcą, byśmy robili w więzieniu, nie różni się od tego, czego oni oczekują od nas w naszym normalnym, codziennym życiu, to znaczy zdrady naszych rodaków”.

Powieść *Ikhtayyeh* zaczyna się opisem olbrzymiego korka ulicznego w Hajfie, który bada izraelska policja. Uwięziony w korku narrator dzieli się swoimi myślami i asocjacjami. Sytuacja przypomina mu jego zakorkowaną egzystencję. Podczas jego podróży z pracy do domu jest on często nękany przez armię liliputów: „Bardzo niscy, wszyscy wyglądają tak samo. Czasami jest to parę tuzinów Ben Gurionów, a czasami wielu małych Dajanów. I kiedy zjawiają się oni przede mną, staram się ich ominąć i unikać. Ale wtedy, gdy oni zwyciężają i opanowują moje auto, to ja zatrzymuję się i zasypiam, czekając, by poszli sobie i zostawili mnie w spokoju”.

Sarayah, córka ogrów zaczyna się tak: „To było lato 1983 i głosy szóstej wojny, według izraelskich obliczeń, jeszcze rozbrzmiewały w powietrzu. Od wojny do wojny słuch Izraelczyków staje się coraz bardziej subtelny. Zrozumiałem to, kiedy usłyszałem przez radio, jak reporter twierdził, że grzmoty izraelskich armat oraz jęki ranionych Arabów brzmiały w jego uszach jak wspaiała symfonia”.

Te przykłady przejrzystości literackiej, która nie waha się potępić izraelskiego zachowania w stosunku do Arabów, wytyczają przestrzeń pograniczną, na której rozgrywa się walka między historiami, kulturami i językami obu narodów.

Teksty Habibiego, które wyłaniają się z konfliktu izraelsko-palestyńskiego, rzucają wyzwanie: żądają one zbadania dynamiki tej przestrzeni liminalnej, gdzie dominujące społeczeństwo izraelskie styka się z wywłaszczonymi Palestyńczykami. I tu musimy zadać sobie pytanie: jak można wytłumaczyć izraelską recepcję dzieł Habibiego, które dyskredytują moralne podstawy owej izraelskiej hegemonii?

Teorie recepcji twierdzą, że integracja nowego tekstu następuje w momencie, kiedy nieznaną horyzont tekstu spotyka się z osobistym światopoglądem czytelnika. Natomiast w przypadku Habibiego czytelnik izraelski nie może twierdzić, że nie zna horyzontu tekstów arabskiego autora, które odnoszą się do historii ziemi palestyńskiej, będącej również ziemią Izraela. I to szczególnie wtedy, kiedy ten niby obcy horyzont jest horyzontem członka izraelskiej legislatury, to znaczy Knessetu. A więc horyzont izraelskiego czytelnika nie może odciąć się od horyzontu fikcji Habibiego, wyłaniającego się z narodowej historii klęski, którą Palestyńczycy ponieśli z rąk Żydów. W tym sensie znajomość horyzontów umożliwia interakcję między stronami, które dzielą się historią konfliktu terytorialnego.

A więc powtórzmy: jaka interakcja może się rozwinąć między czytelnikiem-zwycięzcą a tekstem, który opowiada o jego zwyciężonych?

Tymczasem zamiast narzucać odbiorcy tekstu horyzont zwyciężonych teksty Habibiego starają się raczej wzbudzić dialogiczną reakcję czytelnika. Jako przykład możemy przypomnieć tu teatralną adaptację *Pessoptimisty*, a szczególnie recenzję opublikowaną w gazecie „Davar”.

Tak pisał o niej krytyk:

Nie ulega wątpliwości, że jesteśmy oto świadkami prawdziwych, faktycznych wydarzeń, i to wcale mi nie pomaga, że ja również znam inną prawdę, prawdę, która usprawiedliwia historię tego terytorium, historyczne fakty o zdobywcach i podbitych, tę tragiczną historię, która umieściła dwa narody na jednej ziemi. Te fakty nie umniejszają poczucia winy. Ja i niewątpliwie każdy żydowski widz zawsze będziemy odczuwali ambiwalencję w związku z faktem, że ta sztuka została wystawiona na izraelskiej scenie. Będą tacy, którzy zareagują z resentymentem i protestem, i będą tacy jak ja, którzy opuszczą teatr niespokojni i zasmuceni.

Owa recenzja przedstawia konkretny przypadek, określający liminalną przestrzeń, w której narracja „innego” styka się z narracją narodową. Mimo świadomości jej prawdziwości, recenzent jest również świadomy niemożliwości zaprzeczenia narracji uciskanego. Doświadczenie auto-rewizji [*self-revision*] przez spojrzenie „innego” stwarza uczucie niepewności i ideologicznej dezorientacji, które podminowuje izraelską tożsamość, uformowaną na fundamencie wiary w swoją rację.

Właśnie ta inna strona historii uzupełnia i równocześnie przekształca izraelską narrację tryumfalną, zakłócając pewność swojej prawdy, wywołując samo-zadowolenie. To druga, przegrana strona historii przywołuje syjonistyczny światopogląd, którego nie sposób wytłumaczyć. W tym sensie izraelska reakcja, szczególnie ze strony lewicy, odzwierciedla motywację w miarę możliwości dokonania zmiany. Izraelscy intelektualści lewicowi walczyli z niechęcią rządu, by przyznać Habibiemu Israel Prize, starali się o umożliwienie tłumaczenia jego prac literackich na hebrajski. Jego publikacje zyskały wielki rozgłos w prasie i pozytywne recenzje od poważnych badaczy literatury. Ta względna chęć zgody nie została jednak odzwierciedlona w powieściach Habibiego, które wykazują absolutną nieobecność „dobrych Izraelczyków”. Ten fakt nie został przeoczony przez krytyków, a Habibi wyraźnie nie chciał wyjaśnienia tej kwestii.

Ale literacka sztuka Habibiego nie polega tylko na efektownym wywołaniu poczucia winy w izraelskim zwycięzcy. Habibi nie ogranicza się tylko do ofiarowania izraelskim czytelnikom lustra, w którym mogą się ujrzyć i stać się świadomymi swych etycznych win jako gnębieli podbitych Palestyńczyków. Autobiograficzny aspekt fikcji Habibiego, do którego autor się przyznaje i który podkreśla w konstrukcji swoich utworów, wykazuje głębię jego wielce krytycznej samooceny. Ta samokrytyka dowodzi, że autor dzielił się ze swoim izraelskim czytelnikiem w sposób szczerzy i otwarty własnym poczuciem winy i potępieniem samego siebie z powodu braku wrażliwości, a może nawet zdrady swojego cierpiącego narodu.

Przypomnijmy sobie epizody cytowane wcześniej z jego powieści, w których, jak już zauważyliśmy, narratorzy w pierwszej osobie tylko lekko

maskują autobiograficzny portret autora Habibiego. Właściwie można powiedzieć, że autor robi wszelkie starania, aby sportretować właśnie siebie w tych powieściach. Nie są to autoportrety pozytywne.

W przykładach przytoczonych z powieści Habibi charakteryzuje swego autobiograficznego narratora jako denuncjatora rodaków, człowieka śpiącego w obliczu ataku i biernego świadka strasznej trywializacji i lekceważenia cierpienia jego narodu. W tym sensie izraelski czytelnik Habibiego wciąga się w jego powieści nie tylko jako winny gnębiel, ale również jako słuchacz, a może i nawet spowiednik lub analityk. Jest on zarazem wyznaczony do roli odbiorcy potępienia jego polityki i powiernika pełnego skruchy samo-potępienia. W tym wymiarze pisarz wykazuje przejrzystość nie tylko w stosunku do izraelskiej opresji, ale również w stosunku do samego siebie.

Politycznie Habibi wini Izrael za zbudowanie swego tryumfu na nieszczęściu Palestyny, lecz personalnie oskarża właśnie siebie za budowanie kariery jako izraelskiego polityka i popularnej w izraelskich kołach osobistości, reprezentanta nieszczęśliwej historii swego narodu. Podczas gdy Izrael pragnął wymazać naród palestyński ze własnej pamięci narodowej, Habibi starał się wymazać cierpienia palestyńskiego narodu z własnej pamięci. Z tego punktu widzenia twórczość Habibiego wykazuje zbieżność współczynników politycznych i osobistych, która zamazuje dystynkcje i granice między polityką a sztuką.

*

Pragnienie Habibiego, by ujawnić swą pełną i przejrzystą historię motywuje także izraelskiego czytelnika do rekonstrukcji pełnej historii syjonizmu, która musi obejmować również historię Palestyńczyków. Akty pisania i czytania inicjują procesy bolesnej samooceny. W tym sensie Habiby, izraelski Arab i pisarz, osiągnął więcej niż obiecał w swojej odpowiedzi na słowa Igala Alona. Stworzył on palestyńską literaturę, która przemówiła do izraelskiego czytelnika. W ten sposób Habibi zakreślił liminalną przestrzeń, z której wyłania się trudna i skomplikowana świadomość cierpień, odkrywająca stłumioną pamięć i w ten sposób na nowo przepisująca historię.

Bibliografia

- Emile Habiby in an interview with Dalia Karfel, „Emile v’hamashmitzim” [Emile and the slanderers] *Kol ha-Ir* (May 1, 1992).
- Susan Stanford Friedman, „Beyond White and Other: Relationality and Narrative of Race in Feminist Discourse”, *Signs* vo. 21, n. 1 (Autumn 1995).
- Emile Habiby, *Ah’tiye*, trans. from the Arabic into the Hebrew Anton Shammas (Tel Aviv: Am Oved Publishers, 1988).
- Emile Habiby, *Saraya, bat ha-shed ha-ra* [Sarya, Daughter of the Ghoul] trans. from the Arabic into the Hebrew Anton Shammas (Tel Aviv: Ha-kibbutz ha-meuchd, 1993).

- Hans Robert Jauss, „The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding”, *Identity of the Literary Text*, eds. Mario J. Valdés and Owen Miller (Toronto: University of Toronto Press, 1985).
- Barbara Harlow, *Resistance Literature* (New York: Methuen, 1987).
- Hava Novak, „Ha-optimism shel Habiby – v’ulayi shel Shalom Aleichem?” [Habiby’s pessoptimism – could it be Scholom Aleichem’s?] *Davar* (Oct. 20, 1986).
- Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1969).

Rachel Feldhay Brenner

University of Wisconsin-Madison, USA

**ON BORDERLINES: THE IDENTITY CRISIS OF THE PALESTINIAN
IN THE ZIONIST STATE EMILE HABIBY’S FICTION**

Summary

The establishment of the Zionist state signified a twofold exclusion of Israeli Arabs/Palestinians. As Palestinians, they became a culturally and politically marginalized and often ignored minority in the Jewish State; as Israelis, they turned into an estranged and often vilified segment of the Palestinian people. The narrative of the Arab defeat has obliterated the narrative of the defeated. In his three novels – *The Secret Life of Saeed*, *The Pessoptimist* (1974), *Ah’tiye* (1985), and *Saraya, the Ogre’s Daughter* (1991) – Emile Habiby, Israeli Arab, Communist, Parliament member, and editor of the Arab Communist daily, presents a courageous and complex attempt to forge the narrative of the Israeli Arab.

Habiby’s representations of Israeli Palestinian identity in the reality of the Zionist state are firmly grounded in the consciousness of the Palestinian national, cultural, and political loss as well as in the memory of Arab history and literary heritage. The imaginary search for the abandoned treasure or the betrayed and forgotten lover takes place in the geographical and political reality of the Zionist state. The curving and curling arabesque-like genre allows Habiby to combine the present and the past in a fascinating pastiche of lyrical elegies, fantastic visions, and satirical representations of both Israeli Arabs and Israeli Jews.

Habiby’s poetics presents an identity shaped by the politics of difference. Suspended between Palestinian past and Israeli present, Habiby’s autobiographical narrators belong to neither, yet live in both. Though Israeli citizens, they identify with the Palestinians under Israeli occupation. While resenting their exclusion from Israeli mainstream, they nonetheless reclaim their status as Israeli citizens. Habiby’s work documents the torment of life on borderlines. At the same time, the writer’s artistic achievement demonstrates that the Israeli Arab existence of double otherness has a voice capable of defying exclusion.

Keywords: Zionism, Arab literature, Israeli Arabs, Knesset, West Bank, occupation

Olga Ciwkacz
*Towarzystwo Kultury Polskiej im. Franciszka Karpińskiego
w Iwano-Frankowsku*

PARĘ SŁÓW O WSPÓŁCZESNYM KIJOWSKIM ALMANACHU „JEHUPEC”

Pomysł wydania literacko-publicystycznego almanachu „Jehupec” zrodził się w Instytucie Judaików w Kijowie na początku lat 90. ubiegłego wieku. Pierwszy numer pisma ujrzał światło dzienne w 1995 roku:

Wielkie i wspaniałe stare miasto gojowskie Jehupec [tak autor (Szołem Alejchem – O. C.) nazywał w swoich utworach Kijów] [...]. Założone przed tysiącem lat, w okresie panowania Włodzimierza Świętego, rozciągało się teraz na dużej przestrzeni wzdłuż Dniepru. Wspięło się na wzgórze, aby w innych miejscach opadać w dół ku brzegowi rzeki. [...] Rzecz oczywista, że nie należy upierać się przy tym, iż to „nieżydowskie” miasto nie miało pojęcia o Żydach, że nie miało w swoich murach Żyda nawet na lekarstwo. Wręcz przeciwnie. Od niepamiętnych czasów miało zawsze i ma dziś z Żydami do czynienia. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że nigdy nie brakowało w nim Żydów, tak jak nigdy nie brakuje człowiekowi kłopotów¹.

W Kijowie Szolem Alejchem spędził ponad dwadzieścia lat. Było to jego ukochane miasto. Określał je nawet mianem błogosławionego, w którym każdy Żyd może dobrze żyć, jeżeli tylko jest bogaty. Ubolewał wprawdzie, że w porównaniu do genialnego Paryża i czystego Berlina Kijów zdaje się nieszczęśliwy! A jednak gdyby miał wybrać spośród tych trzech miast tylko jedno z nich do życia, zatrzymałby się właśnie – pomijając wszelkie względne niewygody – w ukraińskiej stolicy.

„Jehupec”

W latach 1995–2018 wydano w Kijowie dwadzieścia siedem numerów almanachu historyczno-kulturalnego „Jehupec” (prezentacja najnowszego

¹ Sz. Alejchem, *Kasrylewka*, przeł. i wstępem opatrzył M. Friedman, Wrocław 1991, s. 3.

z nich odbyła się 19 kwietnia 2018 roku). Niniejsze pismo publikowane jest przeważnie raz na rok. Zawiera w swojej treści dzieła literackie, artykuły naukowe oraz publicystyczne. Ukazuje się w dwóch językach – rosyjskim i ukraińskim. Główne rubryki czasopisma to: *Proza*, *Dramat*, *Poezja*, *Wspomnienia*, *Epistolaria*, *Publicystyka* i *Sztuka*. Opisanie przez nas publikacje powstały w jego pierwszych numerach i zachowały się do dziś. Z czasem do bieżących materiałów dołączono jeszcze rozdział: *Wyłączne tematy*. To właśnie podczas tak zwanej „pomarańczowej rewolucji” były w owej rubryce drukowane *Notatki z rewolucji* autorstwa Oleksandra Irwančia² i artykuł publicystyczny Josifa Ziselca pt. *Jeżeli nie teraz, to kiedy?*³. W 2000 roku opublikowano zaś tutaj rozprawę Michaela Berenbauma zatytułowaną *Poruszająca historia Holocaustu*⁴, a nieco wcześniej wydrukowano przemówienie prezydenta Ukrainy, Wiktora Juszczenki, na międzynarodowym forum zatytułowane *Let my people go!*, poświęconym 60. rocznicy wyzwolenia obozu koncentracyjnego w Auschwitz⁵.

W latach 1995–2015 obowiązki głównego redaktora „Jehupca” pełnił Helij Aronow (urodzony w 1932 roku). Był doktorem medycyny, pisarzem, członkiem Związku Literatów Ukrainy (od 1997 roku). Zmarł w 2016 roku. Rok później jego obowiązki przejął Myron Petrowski – literaturoznawca, znany pisarz i dziennikarz, współpracownik Kijowskiego Instytutu Judaica. W skład komitetu redakcyjnego wchodziła również: Waleria Bogusławska – ukraiński tłumacz i poetessa (tłumaczy poezję z jidysz, angielskiego i rosyjskiego na język ukraiński). W jej przekładzie zostały wydane książki z wyborami wierszy Pereca Markisza (2000 i 2002), Owseja Driza (2006 i 2010) oraz Mani Leiba (2007). W 2007 roku wraz z Welwnem Czerninem opracowała *Antologię poezji żydowskiej* (tłumaczenia wierszy na język ukraiński), wydaną pod patronatem Instytutu Judaica Akademii Kijowsko-Mohylańskiej.

W skład zespołu redakcyjnego „Jehupca” wchodził również: Eugeniusz Zacharow – prezes zarządu ukraińskiej Helsińskiej Grupy Praw Człowieka, dyrektor Charkowskiej Grupy Praw Człowieka, członek ruchu dysydenckiego lat 70. i 80. XX wieku; dziennikarz G. Lichtenstein (sekretarz odpowiedzialny); dziennikarz Andrzej Pawliszyn; tłumacz Wiktor Raducki; literaturoznawca i tłumacz Piotr Rychło; założyciel wydawnictwa „Duch i Litera” Konstanty Sigow, a także socjolog i badacz kultury Leonid Finberg.

² O. Irwaniec, *Poza rubrykami*, „Notatki z rewolucji”, „Jehupca” 2004, nr 14, s. VI-XXX. (Tu i w dalszych partiach tekstu dokonałam tłumaczenia tytułów publikacji z języków rosyjskiego oraz ukraińskiego na polski – O. C.)

³ J. Zisenc, *Jeżeli nie teraz, to kiedy?*, „Jehupca” 2004, nr 14, s. I-V.

⁴ M. Berenbaum, *Poruszająca historia Holocaustu*, „Jehupca” 2000, nr 6, s. 3-13.

⁵ W. Juszczenko, *Idź, mój narodzie!*, „Jehupca” 2005, nr 15, s. 3-4.

Akcent żydowski

„Jehupca” nie da określić się jedynie w kategoriach almanachu żydowskiego. To raczej pismo kijowskie z wyraźnym akcentem żydowskim. Przypomina ono pod względem strukturalnym tak zwane „grube czasopisma z lat 1960–1980”. I w tym miejscu można sobie właśnie pozwolić na pewną nutkę nostalgii. „Jehupec” jest bowiem z założenia skierowany do odbiorców, którzy z sentymentem podchodzą do wydawnictw wielkoformatowych. Almanach zawiera, jak już wspominaliśmy, rozdziały poświęcone takim tematom, jak: „proza artystyczna”, „poezja”, „krytyka i dziennikarstwo”, „wspomnienia”, „epistolaria” i „sztuka”. Znajdziemy tutaj wiele publikacji związanych z historią Kijowa czy z dziejami Żydów kijowskich.

Redaktor naczelny, Myron Petrowski, widzi w tytule almanachu „Jehupec” widoczną ironię: to Kijów Szolem Alejchema, Kijów z opowieści klasyków żydowsko-ukraińskich, zwany po prostu *Jehupec*, Egipt, Ziemia Wygnań. W każdym razie nie należy tego tematu traktować dosłownie. To tylko odniesienie do konkretnego kontekstu historycznego i literackiego.

Większa część z dotychczas opublikowanych tekstów „Jehupca”, a może i ta najwartościowsza, składa się z materiałów archiwalnych, mówiących wprost o wschodniej kulturze jidysz. W rzeczywistości trudno owo pismo jednoznacznie sklasyfikować jako almanach o profilu *stricte* żydowskim. W jego skład nie wchodzi bowiem publikacje w jidysz, czyli w języku używanym przez miejscowych Żydów. Zniknięcie jidysz na terytorium Ukrainy było wynikiem dwóch totalitarnych systemów: hitleryzmu (uderzającego wprost w czytelników) oraz stalinizmu (represjonującego pisarzy). Szacuje się, że czytelników posługujących się jidysz jest dzisiaj na Ukrainie niewiele, a ostatni pisarze tworzący w tym języku mają trudności ze znalezieniem zarówno wydawców, jak i odbiorców swych dzieł. W powojennej Ukrainie językami kultury żydowskiej są za to rosyjski i ukraiński. Okazuje się też, że rdzeń czytelników „Jehupca” to nie tylko miejscowi Żydzi. Subskrybują go również Izraelici niemieszkający na co dzień na Ukrainie.

Trudno jednoznacznie ustalić, czy omawiane tu czasopismo mówi bardziej o kulturze Żydów w wymiarze globalnym, czy o kulturze żydowskiej, ze szczególnym uwzględnieniem dziejów współczesnej Ukrainy. Petrowski, uważa na przykład, że trudno o obiektywne sądy w tej kwestii. Redakcja przyryka w praktyce oczy na powyższe rozbieżności. Traktuje po prostu „Jehupca” jako kijowski almanach z przewagą tematyki żydowskiej. To one są w nim najważniejsze, choć nie jedyne. W każdym razie, redakcja stara się postępować zgodnie z zasadą „miasto i światu” (z łac. *Urbi et orbi*), gdzie miasto – to dzisiejszy Kijów, tj. „Jehupec”.

W latach 1950–1980 nie do pomyślenia było to, że w Kijowie może funkcjonować gazeta lub czasopismo, by tak rzec, o orientacji żydowskiej. Warto by zatem ten trend utrzymać, pracując nieustannie nad formułą pisma.

Od 1995 roku kierunek i treść „Jehupca” były sukcesywnie ulepszone, uzupełniane i poprawiane. Stopniowo almanach zyskiwał stałą oraz pewną strukturę. W ten sposób jego reputacja wydaje się dziś niezagrożona. Obecnie wielu z bardzo szanowanych twórców chętnie drukuje swoje utwory na jego łamach. Jest to tym bardziej cenne, że „Jehupec” nie płaci honorariów swoim autorom. Wszystkie środki pisma są wydawane na pokrycie kosztów jego druku. Chociaż „Jehupec” nie ma profilu ściśle naukowego, a raczej naukowo-popularny, często jego internetowe linki wykorzystywane są – z dużą atencją – w literaturze naukowej.

Perspektywy rozwoju

Z biegiem lat „Jehupec” urósł do rozmiarów imponującego i wielokolorowego czasopisma. Ponadto liczne z publikacji w owym almanachu przekształcają się następnie w osobne tomy. We współpracy z Ośrodkiem Studiów Żydowskich, z Instytutem Studiów Żydowskich „NaUKMA” czy z wydawnictwem „Duch i Litera” wydano szereg oddzielnych książek, pierwotnie publikowanych na łamach „Jehupca”, w tym: powieści Inny Lesowej i Helia Sniegiriowa, eseje Selima Jalkuta, tłumaczenia poezji żydowskiej przez Walerię Bogusławską, studia literackie Szymona Markisza.

W „Jehupcu” dość regularnie pojawiają się tłumaczenia utworów pisarzy różnych narodowości, na przykład polskich: Janusza Korczaka, Juliana Tuwima, Hanny Krall, Brunona Schulza, Stanisława Jerzego Leca, Romana Brandstaettera, Jacka Kuronia, Juliana Strykowskiego oraz Władysława Bartoszewskiego. Liczne są tu też translacje tekstów: Mykoły Łukasza, Marii Matios, Sergiusza Czerepanowa, Grigorija Kanowicza, Friedricha Gorensteina, Amosa Oza, Izaaka Baszewisa Singera, Borisa Chazanowa (właściwie Ijeronima Fajbusowicza), Włodzimierza Orłowa, Artura Fredekenda, Mojżesza Fischbeina i innych. Ważną częścią almanachu pozostają także publikacje materiałów związanych z dziedzictwem zniszczonej w latach „walki przeciwko kosmopolityzmowi” tak zwanej „kijowskiej grupy” pisarzy żydowskich. Chodzi w tym miejscu głównie o Pereca Markisza, Icyka Fefera, Dawida Gofdszteina, Dawida Bergelona i Lejba Kwitko. Redakcja almanachu uważa za swój obowiązek zapoznanie współczesnego czytelnika ze spuścizną wymienionych twórców w tłumaczeniach na języki rosyjski i ukraiński.

Za swój sukces „Jehupec” uważa „znalezienie” szeregu nowych autorów – takich, jak powieściopisarka i eseistka Inna Lesiowa. Kiedy po raz pierwszy zaproszono ją do współpracy z czasopismem, miała ona już w dorobku napisanych już kilkanaście powieści i opowiadań (wydanych za granicą), lecz w swoim rodzinnym Kijowie – nie opublikowała zupełnie nic. Pierwsza rzecz, jaką Lesiowa ogłosiła w „Jehupcu” to powieść *Szkic łupkowym ołówkiem*. Utwór ten przyciągnął od razu uwagę rodzimych czytelników.

ków i krytyków. Okazało się bowiem, że w Kijowie mieszka wspaniała mistrzyni prozy, której absolutnie nie znaliśmy.

W jednym z wywiadów Petrowski tłumaczył dziennikarzowi, co rozumie przez sformułowanie „złoty fundusz” „Jehupca”? Otóż w latach istnienia almanachu wprowadzono do obiegu wiele bardzo wartościowych tekstów, na przykład udało się na jego łamach wydać słynną sztukę Szymona An-skiego *Dybuk* – przełomowe dzieło, które odegrało później ogromną rolę w historii teatru żydowskiego. Jak wiadomo, utwór ten został opublikowany i wystawiony w jidysz, hebrajskim i angielskim, lecz, sądzono, sztuka nie została zachowana w oryginalnej, rosyjskiej wersji. W almanachu zaprezentowano ją jednak w wersji autorskiej, po rosyjsku, bez śladów cenzury. Przez wiele lat uznawana była ona za zaginioną. Tekst owej sztuki, znalezionej niedawno, po raz pierwszy został w „Jehupcu” upubliczniony⁶.

Dziedzictwo i współczesność

„Jehupec” przedstawia systematycznie swoim czytelnikom dziedzictwo pisarzy jidysz (ofiary terroru Józefa Stalina). Duży odsetek tekstów w almanachu to współczesne prace badawcze (zostały w nim choćby wydrukowane pierwsze rozdziały książki Wadima Skuratiwskiego pt. *„Protokoły Mędrców Syjonu”*. *Z anatomii pewnego mitu*).

Przesycone brutalnością mity o Żydach, obecne od wieków w świadomości zbiorowej, mają posępną historię. Naiwnością więc wydają się wszelkie próby odrzucenia antyżydowskich fobii w nadziei, że ich niespójność pozostanie oczywista dla wszystkich. W notatkach Skuratiwskiego początki *Protokołów...* analizowane są z naukową precyzją. Jak zauważa autor, „[...] ich struktury mitologiczne wydają się posiadać całkowicie demoniczną moc. Przez ostatnie stulecie nic się niestety praktycznie w tej kwestii nie zmieniło”⁷.

W rubryce *Krytyka* zasługują zaś na naszą szczególną uwagę artykuły Marka Sokolańskiego o Włodzimierzu Żabotyńskim⁸, Samsona Madijewskiego⁹ o przypadku w nazistowskich Niemczech i Żanny Dołgopołowej pt.

⁶ Sz. An-Ski, *Dybuk*, „Jehupec” 2002, nr 10, s. 167-248. Wstęp i druk Yohanana Petrowskiego-Shterna. Należy w tym miejscu dodać, że w 2001 roku egzemplarz archiwalny sztuki An-skiego znalazł w Archiwum Biblioteki im. Łunaczarskiego w Sankt-Petersburgu Wiaczesław Iwanow, który szczegółowo go opracował. Uważał on jednak, że publikację owej sztuki w „Jehupcu” należy uznać za mało wiarygodną, wprowadzającą czytelnika w błąd. O tym dokładniej w almanachu „Mniemozina”. Zob. *Dokumenty i fakty z dziejów teatru narodowego XX wieku*, tom 4, Moskwa: Aktor. Reżyser. Teatr, 2004, s. 9-63.

⁷ W. Skuratiwskij, *Protokoły Synajskich Mędrców. Z anatomii pewnego mitu. Uwagi wstępne*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 4-14.

⁸ M. Sokolański, *Trzy źródła i trzy elementy jednego z błędów Wł. Żabotyńskiego*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 276-285.

⁹ S. Madijewski, *W imieniu narodu niemieckiego (Sprawa Kazenbergiera)*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 286-305.

„*Protokoły Mędrców Syjonu*” w Ameryce¹⁰. W rozdziale *Epistolaria* ważne miejsce zajmują z kolei publikacje listów Mateusza Gozenpuda¹¹, a w *Naszycy publikacjach* felieton Mariny Raszkowskiej: *Borys Pasternak i Taras Szewczenko*¹². W dziale *Sztuka* przeczytamy między innymi o historii żydowskich ekslibrisów Jakuba Berdyczewskiego¹³ oraz artykuł Iriny Gorbaczowej o judaikach w Narodowym Muzeum Ukrainy¹⁴.

Jedną z najważniejszych rubryk almanachu „Jehupec” pozostaje natomiast *Kronika rodzinna*. „Miałem trzy ciotki”, tak Selim Jalkut rozpoczyna swoją uderzającą historię *Z kroniki rodzinnej. Monolog*¹⁵. Ciągła komunikacja oraz związek duchowy z rodzicami są zaś główną treścią poezji Weniamina Błażennego. Ciotki, wujowie, rodzice i sąsiedzi – to główni tu bohaterowie, ponieważ dzięki nim nawiązujemy związek z wiecznością – tak jak miejsce naszego narodzenia i dzieciństwa na zawsze zachowuje świętą władzę nad nami. Dlatego też podróże z Michailem Mohylewiczem do odległego, z czasów sprzed katastrofy Czarnobyla, do Jarugu Mojżesza Gochberga, Kalinówki Semena Żurachowicza, do wymyślonej przez Irinę i Jana Złatopolskich Wołodarki są tak fascynującymi doświadczeniami. We śnie, obsesyjnie i uporczywie, przychodzi do reżysera Nathana Shirmana jego rodzinne miasto – Krzywy Róg, gdzie codzienne realia niepozornej ulicy Niemieckiej splątały się z surrealistycznymi artystami cyrkowymi z trupy Fellinich, których niespodziewanie spotkał na obczyźnie.

Ten piękny i mglisty świat został niestety napiętnowany widmem Holocaustu. Czas oraz ludzie są przez to tragiczne wydarzenie bezlitośnie podzieleni, a Babi Jar nieuchronnie sprawia, że myśli się tutaj w kategoriach egzystencjalnych. Artykuł Igora Minutko o Anatolu Kuzniecowie i jego powieści dokumentalnej pokazuje samobójczy upadek utalentowanego pisarza. Złamany nocnym okrzykiem tysięcy zabitych, pojawiających się mu we śnie, Kuzniecowa rozczarował się ludzkością, stał się obojętny na swój własny kompromis z władzami i utratę własnej osobowości. Smutne opowiadania Witaliya Zaslawskiego pt. *Sieńka-furman i Lukiniczna*¹⁶, wiersze Romana Lewina, trzy razy uratowanego przed rozstrzelaniem¹⁷, opowiadanie *Pory-*

¹⁰ Ż. Dołgopełowa, *Protokoły Mędrców Syjonu*” w Ameryce, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 306-339.

¹¹ M. Gozenpud, *Listy z sześćdziesiątych*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 340-347.

¹² M. Raszowska, *Borys Pasternak i Taras Szewczenko*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 348-352.

¹³ J. Berdyczewski, *Żydowski skrybowie. Z historii ludzi i ekslibrisów*, „Jehupec” 2003, nr 13, s. 252-289 oraz „Jehupec” 2004, nr 14, s. 375-417.

¹⁴ I. Gorbaczowa, *Niebezpieczne ukryte eksponaty muzealne*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 418-426.

¹⁵ S. Jalkut, *Z kroniki rodzinnej. Monolog*, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 89-104.

¹⁶ W. Zaslawski, *Sieńka-furman i Lukiniczna*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 44-52.

¹⁷ R. Lewin, *Wiersze*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 172-177.

wacz *koni* autorstwa Aleksandra Żowtisa¹⁸, opowiadania Izraelczyka Icchokasa Merasa¹⁹, który cudem przeżył Holocaust i całe życie pisał na ten temat w języku litewskim, są prawie bez reszty wypełnione tragedią, ale jest w nich także promień światła. W ginącym świecie byli zarówno bohaterowie, jak i zdrajcy. Jednym z najbardziej niezapomnianych dokumentów mówiących o Babim Jarze jest wiersz Ludmiły Titowej²⁰. Rosjanka udała się do Jaru, aby towarzyszyć sąsiadce. Kordon policyjny nagle zamknął się za nią, przekroczyła linię i tylko przez przypadek paszport, który miała przy sobie, uratował jej życie.

Dramatyczna opowieść o wystąpieniu Iwana Dziuby z okazji 25. rocznicy rozstrzelania Żydów w Babim Jarze²¹ została udokumentowana z powściągliwością i dokładnością. Anonimowo opublikowana recenzja znaleziona w archiwach KGB mówi nie mniej o czasie i postaciach niż sama mowa. Pewien mędrzec powiedział, że to, co się dzieje w rzeczywistości, jest bardziej nieprawdopodobne, niż fikcja najbardziej wyrafinowanego pisarza. Wspomnienia Eugeniusza Jakera²² są z kolei szokujące. Czy pisarz może zmusić swojego lekarza, aby w nocy w szpitalu obozowym ratował życie policjantowi, który męczył go w getcie!? Tylko życie może napisać taką opowieść.

Różnorodność

Wśród stałych autorów almanachu są zarówno literaturoznawca Myron Petrowski, jak i tłumacz Zaslavsky. Wspomnienia Petrowskiego o Lili Brik²³, o tłumaczu i autorze poezji dla dzieci, Samuelu Marszaku²⁴, o literaturoznawcy, pisarzu-dysydencie, więźniu Gułagu, profesorze Uniwersytetu w Yale – Arkadiju Belinkowie²⁵, zostały napisane po mistrzowsku. Poruszające, ciepłe portrety pióra Zaslawskiego²⁶ tworzą rodzaj galerii żydowskich. Chodzi tu szczególnie o pisarzy mieszkających w Kijowie w czasach ZSRR. Są to między innymi życiorysy poetki Riwy Balasnej, Izaaka Kipnisa, Szloma Cherniawskiego, Michaiła Mogilewicz, Petera Kiriszańskiego. Wyróżniają się one dużą autentycznością.

Ziemia Izraela i jej obecne życie stały się natomiast tematem prac tych, którzy w niej na co dzień mieszkają, i tych, którzy odwiedzili ten kraj.

¹⁸ A. Żowtis, *Porywacz koni*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 202-206.

¹⁹ I. Meras, *Tajemna wieczerza*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 136-141.

²⁰ L. Titowa, *U Menory*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 173.

²¹ I. Dziuba, *W 25-tą rocznicę rozstrzelania Żydów w Babim Jarze i Recenzje mowy*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 4-10.

²² E. Jaker, *Sześć sjużetów z mego życia*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 268-283.

²³ M. Petrowski, *Lila*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 60-70.

²⁴ Tegoż, *Lekcja przed jubileuszem*, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 171-184.

²⁵ Tegoż, *Hałas i wściekłość Arkadia Bielinkowa*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 228-245.

²⁶ Patrz dok. „Jehupec”, nr 2-5.

Współczesną prozę izraelską przedstawiają choćby rozdziały z *Apokryfów* Dawida Markisza (*Widziałem Hitlera ukrytego w fortepianie, Brzoskwinie, morele i pieczywo, W piekle słońca i światła, W klatce słów, Jakież ja jestem stary*)²⁷, fragmenty z autobiograficznej powieści *Słoną drogą* autorstwa Ben-Ziona Tomera²⁸ czy powieść Raisy Płotnikowej o Holocauście²⁹.

Piękne są również wiersze Wadima Grojsmana³⁰, Mariny i Romana Lewinów³¹, Riny Lewinzon³², Michaiła Gendelewa³³ oraz Giennadija Bezzubowa³⁴. Opowiadania Leonida Pekarowskiego³⁵ pozostają natomiast jego wywiedzioną z autopsji próbą intelektualnego spojrzenia na współczesny Izrael od wewnątrz. To pisarz, który może poszczycić się doskonałym rozumieniem sztuki. Píše o niej nader profesjonalnie. Ceni naturę oraz pięknie ją opisuje, acz z niesmakiem odnosi się do dzisiejszych relacji międzyludzkich. W swoich utworach portretuje też siebie, swój wewnętrzny świat, meandry własnej duszy.

Pisarstwo Selima Jałkuta³⁶, lekarza kijowskiego i genialnego twórcy, który odwiedził kraj swoich przodków, wydaje się jeszcze ostrzejsze. Dużą rangę literacką nadają również ukraińskiemu piśmiu opowiadania *Okno w bramie* Izaaka Baszewisa Singera³⁷, czy mało znane teksty Izaaka Babela z lat 1917–1920³⁸. Równie cenne pozostają tu tłumaczenie *Psalmów Dawida*. Ich translacji podjął się znany rosyjski literaturoznawca Sergiusz Awierincew³⁹.

Wydrukowano też w almanachu *Ptaki i Noc wielkiego sezonu* Brunona Schulza oraz dwa rozdziały z jego *Sklepów cynamonowych* (zostały znakomicie przełożone na język ukraiński przez Mykołę Jakowinę i Tarasa Woźniaka). Ten światowej sławy polski pisarz, więzień getta w Drohobyczu, tak precyzyjnie odtwarzał przecież chimeryczny świat XX wieku⁴⁰. Nie powinniśmy też w tym miejscu zapominać o felietonie Szymona An-skiego pt. *Szołem Aleichem, Perec i Frug*⁴¹. Żydowskie pieśni ludowe zostały tu z kolei

²⁷ D. Markisz, *Apokryfy*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 111-127.

²⁸ Ben-Zion Tomer, *Słoną drogą*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 15-54.

²⁹ R. Płotnikowa, *W wąwozie gasnących gwiazd*, „Jehupec” 2007, nr 17, s. 23-30.

³⁰ W. Grojsman, M. Lewina, *Wiersze*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 205-210.

³¹ R. Lewin, *Wiersze*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 172-176.

³² R. Lewinzon, *Wiersze*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 153-155.

³³ M. Gendelew, *Wiersze*, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 142-144.

³⁴ G. Bezzubow, *Wiersze*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 175-177.

³⁵ L. Piekarowski, *Miotła, Szomer, Mace*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 211-217 oraz tegoż, *Bransoletka*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 318-325.

³⁶ S. Jałkut, *Mój rodowód*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 11-31.

³⁷ I. B. Singer, *Okno w bramie*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 96-110.

³⁸ I. Babel, *Opowiadania*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 92-104.

³⁹ *Psalmy Dawida*, tłumaczył S. Awierincew, „Jehupec” 2004, nr 12, s. 45-52.

⁴⁰ B. Schulz, *Ptaki* oraz *Noc wielkiego sezonu*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 57-66.

⁴¹ Sz. An-ski, *Szołem-Aleichem, Perec i Frug*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 82-86.

zebrane przez znanego folklorystę Mojżesza Beregowskiego w cudownych przekładach Eleny Bajewskiej i Michaiła Jasnowa⁴². Dużą wartość artystyczną posiadają również fragmenty z pamiętnika *Księga nocy* autorstwa dramatopisarza Aleksandra Wozniesińskiego⁴³. Wyróżniają się tu też przesycone historią wspomnienia Aarona Szeinsteina. Dotyczą jego spotkania z Wasilijem Rozanowem (sprawa Menachema Mendela Bejlisa z 1913 roku)⁴⁴.

Sekcję dziennikarską pisma charakteryzują zaś: „mity” i „dialogi”. Aleksander Kantor prezentuje w nim na przykład esej pt. *Rosja i Żydzi pod koniec XX wieku: kastracja i narcyzm*. To wyrafinowana, psychoanalityczna interpretacja nie zawsze łatwych stosunków obu nacji⁴⁵.

Większa część artykułów i felietonów dziennikarskich „Jehupca” związana jest z dialogiem (*vide*: tekst Walentyny Zabolotnej⁴⁶ o spotkaniach wybitnego ukraińskiego aktora Amwrosia Buczmy i Solomona Michoelsa). Esej dziennikarza Andrzeja Bieleckiego zatytułowany *Czyż przypadkiem nie jestem Żydem?*⁴⁷ traktuje z kolei relacje interpersonalne jako środek do zbliżenia i samorozumienia.

Temat dialogu kontynuuje też w owym piśmie historyczna publikacja w języku ukraińskim dotycząca dokumentu Komisji Watykańskiej do spraw Stosunków Religijnych z Żydami: *Pamiętamy: myśli na temat katastrofy*⁴⁸. Publikacja została poprzedzona przesłaniem papieża Jana Pawła II z 1998 roku: „Bardzo często podczas mojego pontyfikatu wspominałem z głębokim żalem cierpienia narodu żydowskiego podczas II wojny światowej”⁴⁹. Wiele innych materiałów poświęconych jest tutaj również dialogowi kultur. Temat „Żydzi i Ukraina” znajduje choćby odzwierciedlenie w artykułach Tarasa Gunczaka⁵⁰ i Josifa Ziselsa⁵¹. Szymon Markisz⁵² podejmuje natomiast problematykę związków kultury rosyjskiej z kulturą żydowską. Myśli Włodzi-

⁴² *Żydowskie pieśni narodowe*, ze zbiorów M. Beregowskiego, tłumaczyli E. Bajewska i M. Jasnów, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 105-127.

⁴³ A. Wozniesiński, *Marusia Woronowa; Semen Juszkiewicz*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 157-172 oraz tegoż, *Doktor Brodski*, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 185-202.

⁴⁴ A. Szeinstein, *Petersburskie skrzyżowania*, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 239-252.

⁴⁵ A. Kantor, *Rosja i Żydzi pod koniec XX wieku: kastracja i narcyzm*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 251-258.

⁴⁶ W. Zabolotna, *Amwrosij Buczma wśród przyjaciół*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 165-171.

⁴⁷ A. Bielecki, *Czyż przypadkiem nie jestem Żydem?*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 158-164.

⁴⁸ *Watykan i Katastrofa*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 192-215.

⁴⁹ Tamże, s. 192.

⁵⁰ T. Gunczak, *Sir Lewis Namier ta walka za Wschodnią Ukrainę (1918-1920)*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 184-193.

⁵¹ J. Zisiels, *Żydowska wspólnota Ukrainy: teraźniejszość i przyszłość*, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 203-209.

⁵² Sz. Markisz, *Rosyjsko-żydowska kultura... Dlaczego? Dla kogo?*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 85-91.

mierza Żabotyńskiego o Ukrainie stały się zaś materiałem wykorzystanym w eseju przez Israela Kleinera⁵³ oraz w artykule przez Marka Sokolańskiego⁵⁴.

Wymiar międzynarodowy

Zakres niniejszego artykułu nie pozwala wspomnieć o wszystkich znaczących publikacjach, które były drukowane na łamach almanachu „Jehupec” w latach 1995–2018. Istnienie pisma okazało się bardzo doniosłym faktem. Zajęło ono niewątpliwie swoje ważne miejsce wśród czasopism na Ukrainie. I jest to tym bardziej znaczące, że „Jehupec” pozostaje jedną z niewielu ciągłych publikacji żydowskich, które pojawiły się w byłym ZSRR w ciągu prawie ostatnich dwudziestu pięciu lat i którym udało się przezwyciężyć trudności oraz pozostać ciekawym almanachem z wyraźnym akcentem żydowskim. Pismo ma swego inteligenckiego czytelnika nie tylko na całej Ukrainie, ale i w Izraelu, w Niemczech czy w Stanach Zjednoczonych. Można tu więc mówić nawet o międzynarodowym wymiarze kijowskiego almanachu „Jehupec”.

Bibliografia

- An-Ski Szymon, *Dybuk*, „Jehupec” 2002, nr 10, s. 167-248.
- Berdyczewski Jakub, *Żydowscy skrybowie. Z historii ludzi i ekslibrisów*, „Jehupec” 2003, nr 13, s. 252-289 oraz „Jehupec” 2004, nr 14, s. 375-417.
- Kantor Aleksander, *Rosja i Żydzi pod koniec XX wieku: kastracja i narcyzm*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 251-258.
- Markisz Dawid, *Apokryfy*, „Jehupec” 1999, nr 5, s. 111-127.
- Markisz Szymon, *Rosyjsko-żydowska kultura... Dlaczego? Dla kogo?*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 85-91.
- Raszowska Marina, *Borys Pasternak i Taras Szewczenko*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 348-352.
- Skuratiwskij Wadim, *„Protokoły Mędrców Synajonu”. Z anatomii pewnego mitu. Uwagi wstępne*, „Jehupec” 1997, nr 3, s. 4-14.
- Sokolański Mark, *Trzy źródła i trzy elementy jednego z błędów Wł. Żabotyńskiego*, „Jehupec” 2004, nr 14, s. 276-285.
- Szolem Alejchem, *Kasrylewka*, przeł. i wstępem opatrzył Michał Friedman, Wrocław 1991.
- *Żydowskie pieśni narodowe*, ze zbiorów Mosze Beregowskiego, tłumaczyli Elena Bajewska i Michaił Jasnów, „Jehupec” 1998, nr 4, s. 105-127.

⁵³ I. Klejner, *Dyskusja w kwestii ukraińskiej*, „Jehupec” 1995, nr 1, s. 166-183.

⁵⁴ M. Sokolański, *Pozostał w Odessie*, „Jehupec” 1996, nr 2, s. 128-145.

Olga Ciwkacz

Ivano-Frankivsk, Ukraine

REFLECTIONS ON KIEV ALMANAC *YEHUPETS*

Summary

The article presents the history of the Kiev artistic-publicist almanac *YEHUPETS* from the moment of its foundation in 1995 up to present. It provides an explanation for the magazine's title and broadly discusses its contents. The author of the article also attempts to define the target audience of the almanac as well as the rationale behind its foundation, stressing that it is one of very few magazines addressing Jewish culture that managed to survive in the former Soviet Union in the last twenty five years. Enumerating a long list of important and influential works popularized by *YEHUPETS* the author asserts the magazine's artistic value and its contribution to an ongoing dialogue between Jews and non-Jews.

Keywords: *YEHUPETS*, almanac, Kiev, artistic magazine, Ukraine



Maurycy Gottlieb (1856–1879),
Autoportret w stroju polskiego szlachcica, 1874

Anna Lebet-Minakowska
Muzeum Narodowe w Krakowie

WACHTLA ARTYSTYCZNE WYPOWIEDZI JĘZYKIEM IDEI SYJONISTYCZNYCH – NA PRZYKŁADZIE JEGO PRAC ZE ZBIORÓW MUZEUM NARODOWEGO W KRAKOWIE

*W jesieni swojego życia, pragnę rozbić swój namiot
w Kraju Ojców Naszych, na Ziemi, która darzy mnie
świeżą siłą i radością tworzenia, ilekroć dotknę jej sto-
pami. Nowych ludzi, o których śniłem przez całe życie –
pragnę opiewać.*

Wilhelm Wachtel

Aby mówić o twórczości Wilhelma Wachtla¹, należy wrócić do jego lat młodości, artysta napisał o sobie, że został wychowany w tradycyjnej rodzinie żydowskiej, religijnej, ale zarazem otwartej na świat zewnętrzny. Ojciec, były żołnierz i człowiek świadomy dziejów Polski, znający zarówno historię Żydów, jak i historię kraju, w którym mieszka, lubił zaczytywać się w pismach Flawiusza, a potem oceniać i krytykować, opisane przez niego w *Wojnie żydowskiej*, działania strategiczne. Opisana przez Flawiusza wojna zakończyła się w roku 71 nowej ery pogromem, rozproszeniem Żydów i zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej. Wilhelm wspominał, że ojciec zmuszał go do czytania *chumesz*², był więc człowiekiem religijnym i próbował dać Wilhelmowi podstawy tradycyjnego, żydowskiego, religijnego wychowania. Można wnioskować, że nie był zbyt rygorystyczny i zasadniczy

¹ Wachtel Wilhelm (1875, Lwów – 1942, Stany Zjednoczone) – malarz, grafik, ilustrator, związany ze środowiskiem Lwowa.

² Pięcioksiąg Mojżeszowy (hebr. Chamisza Chumsze(j) Tora; Chumasz; jid. Chumesz), obejmuje pierwszych pięć Ksiąg Biblii Hebrajskiej Rodzaju (hebr. Be-reszit), Wyjścia (hebr. Szmot), Kapłańską (hebr. Wa-jikra), Liczb (hebr. Be-midbar), Powtórzonego Prawa (hebr. D(e)warim). Tutaj słowo zostało użyte na określenie studiowania całości Pisma w tym także halachy (tradycyjnego prawa religijnego) i literatury rabinicznej, Talmudu.

w wychowaniu syna, był jednak dumny ze swej przynależności do narodu wybranego i dumę tę przekazał synowi.

Matka, jak na pobożną żydowską żonę przystało, prowadziła tradycyjny dom, dbała o porządki, koszerną kuchnię i celebrowała święta. Wachel wspomina ją jako strażniczkę szabatu, która w każdy piątkowy wieczór sprzątała dokładnie dom i przygotowywała wszystko do święta; ma przed oczami kobietę uroczyście ubraną, zapalającą szabatowe świece w dobrze wyczyszczonych i przygotowanych specjalnie na ten dzień mosiężnych świecznikach. Być może to właśnie ona jest pierwowzorem kobiety zapalającej szabatowe świece na litografii *Sobotnie świece*. Czas jego młodości rysuje się artystycznie jako miłe wspomnienia z ciepłego, przepełnionego miłością domu rodzinnego. Wilhelm został wychowany w miłości do przybranej Ojczyzny – Polski, czuł się Polakiem do tego stopnia, że zaangażował się w działalność „Sokoła”³, polskiej organizacji gimnastycznej, będącej nie tylko miejscem rozwijania tężyzny fizycznej, ale także integracji, zawiązywania przyjaźni, rozwijania świadomości narodowej i postaw obywatelskich. Wspominał: „Brałem udział w pracach organizacji polskich, byłem członkiem »Sokoła«, czułem się Polakiem – do późnego okresu mojej młodości. Dwory, szlachta, mundury, stroje historyczne, historia Polski – oto rekwizyty i tematyka mojej twórczości. Nieobce mi były wówczas tematy żydowskie, wiązałem je jednak ściśle z Polską i polską problematyką. Od czasów, kiedy poznałem idee Standa i Zippera, w momencie, kiedy rodził się syjonizm polityczny, rozpoczął się we mnie powolny nawrót do żydostwa. Pierwszą moją ideą była myśl realizacji haseł i programu »Sokoła« wśród młodzieży żydowskiej. Imponował mi duch tężyzny fizycznej i moralnego zdrowia w ówczesnym »Sokole« i chciałem ducha tego przeszczepić w społeczeństwo żydowskie. Marzyłem o »Sokole« żydowskim, o legionie żydowskich ochotników, który wyzwoli Palestynę”⁴.

Niemalby wpływ miał na niego czas spędzony na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie w latach 1894–1899, gdzie studiował u Leopolda Loefflera⁵, znanego w swojej twórczości z dzieł o tematyce historycznej i rodzajo-

³ „Mens sana in corpore sano” – „W zdrowym ciele zdrowy duch” – było hasłem członków Sokoła. Zasadami obowiązującymi w towarzystwie gimnastycznym „Sokół” było propagowanie zdrowego trybu życia poprzez rozwój sił fizycznych, podtrzymywanie i rozwijanie świadomości narodowej oraz postaw obywatelskich, propagowanie uczciwej rywalizacji. „Sokoli” gardzili przemocą wobec słabszych.

⁴ M. Sztycer, *Malarz Państwa Żydowskiego*, „Opinia” 1935, nr 10, s. 13 (Mieczysław Sztycer, za: J. Malinowski, s. 93).

⁵ Leopold Löffler (ur. 27 października 1827 w Rzeszowie, zm. 6 lutego 1898 w Krakowie, pochowany na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie, kwatera VIII) – malarz, profesor Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Jego uczniami byli późniejsi znani artyści: Leon Kowalski, Artur Markowicz, Włodzimierz Tetmajer, Wojciech Weiss, Wincenty Wodzinowski, Stanisław Wyspiański. Tworzył na ogół obrazy olejne, rzadziej akwarele, jego

wej, oraz Leona Wyczółkowskiego⁶, znanego pejzażysty. Obaj odcisnęli na jego twórczości znaczne piętno. Także studia u Nicolausa Gysisa⁷, przedstawiciela greckiego ruchu artystycznego w w Königliche Akademie der bildenden Künste w Monachium, malującego głównie sceny rodzajowe i historyczne. Wszystkie fascynacje jego profesorów widać w początkowych pracach Wachtla, „smutna przeszłość” i „wieczny lęk”, jak określali współcześni krytycy jego malarstwo. We wczesnej fazie jego twórczości widać także związki z symbolizmem, był bowiem pod silnym wpływem Stanisława Wyspiańskiego i Jacka Malczewskiego. W jego twórczości widać też wpływy panującej na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie atmosfery roztoczonyj przez jej profesorów, studentów, malarzy i bohémę secesyjnego Krakowa.

Jego pejzaże, tworzone pod inspiracjami Wyczółkowskiego, nie zyskały jednak uznania w oczach krytyków⁸. Warto wspomnienia są jego: *Widok Zakopanego* (1904), widoki Lwowa (Motyw z Placu Bernardyńskiego, 1908), Krakowa (Uliczka w Krakowie ok. 1909), Warszawy (Ulica Marszałkowska 1910), Wiednia i Paryża. Malował także realistyczne portrety, z czego jednym z najciekawszych jest portret dziadka Marcina Bubera – rabina i filozofa Salomona Bubera, Kornela Makuszyńskiego (1912), portret Salomona Schillera (1914), dyrektora Gimnazjum Żydowskiego w Jerozolimie i Zeewa Żabotyńskiego. Jego pobyt w Monachium pokazuje silne zachłyśnięcie się malarstwem Zachodu, w tym paryskim Montmartrem, widać wpływ Degasa i Moneta. Maluje też tematy historyczne.

W roku 1901 w TPSP we Lwowie pokazuje cykl dzieł poświęconych miłości, romantycznych obrazów, scen rodzajowych na tle księżyca i zachodzącego słońca, w jego twórczości w dalszych latach sporo będzie tematyki erotycznej. Pojawiają się też dzieła symboliczno-bajkowe, mitologiczne,

obrazy to: sceny rodzajowe i historyczne, szczególnie interesowały go tematy z historii Polski, sceny z życia ludu polskiego. 21 maja 1897 przeszedł na emeryturę.

⁶ Leon Jan Wyczółkowski herbu Ślepowron (ur. 11 kwietnia 1852 w Hucie Miastkowskiej k/Garwolina, zm. 27 grudnia 1936 w Warszawie, pochowany we Wtelnie k/Bydgoszczy) – malarz, grafik i rysownik, związany z Krakowem, Poznaniem i Bydgoszczą. W latach 1877–1879 studiował w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych pod kierunkiem Jana Matejki. W październiku 1895 r. został powołany na wykładowcę w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych i przeniósł się na stałe do Krakowa. Tworzył w różnych technikach: oleju, akwareli, tuszu, temperze, pastelu, ołówku i w grafice, ulubionymi tematami były pejzaże, sceny rodzajowe, portrety.

⁷ Właściwie: Nikolaos Jizis (ur. 1 marca 1842 na Tinos, zm. 4 stycznia 1901 w Monachium), malarz. Początkowo studiował w Szkole Sztuk Pięknych w Atenach. W 1865 roku, po otrzymaniu stypendium, wyjechał na dalsze studia do Akademii Sztuk Pięknych w Monachium. Pozostał w nim do końca życia, stając się głównym przedstawicielem szkoły monachijskiej z greckiego ruchu artystycznego. Tworzył obrazy historyczne, rodzajowe także portrety oraz kilka dzieł o tematyce religijnej.

⁸ Stanisław Womela opisał je jako „w kolorycie zimne i nieszczerze”, S. Womela, *Z wystawy obrazów*, „Słowo Polskie” 1902, nr 211, z. 3V, s. 3-4.

symbolistyczne, a także zaangażowane społecznie. Sporo tu tematyki żydowskiej: sztetle i życie codzienne, jak na obrazie *Żydzi przed bożnicą w Krakowie* (1899), czy symboliczne jak w przypadku *Żyda w bożnicy*. Na obrazie widzimy modlącego się Żyda, siedzi z zasłoniętymi oczami, głowę ma nakrytą tałesem, prawą ręką podpira głowę, ręką lewą usiłuje chwycić zsuwający się z głowy i ramion szal, pochylony jest nad pulpitem, a ponad jego głową, w bladym, żółtawym świetle menory jawi się zarys postaci wojownika na czele zbrojnych oddziałów. Może to wizja rozmodlonego starca, może jawi mu się powstanie Machabeuszy, wspomina dawnych wojowników lub czeka na przyście Mesjasza na czele zbrojnych oddziałów, może pogrążony w zadumie mężczyzna nie widzi pojawiającego się ponad nim wyzwoliciela.

W okresie międzywojennym Wachtel wielokrotnie podróżował do Palestyny, powstają wówczas obrazy ilustrujące piękno ziemi Izraela, nastrojowe, barwne pejzaże – widoki Jerozolimy, Tel-Awiwu, Nazaretu, Hajfy i Safedu. Sceny z życia codziennego, Żydzi modlący się pod ścianą płaczu, wielbłądy nad morzem, karawany na tle wybudowanej przez Rzymian rampy prowadzącej na górę Masada, w czasie jej oblężenia w 73 roku podczas wojny żydowskiej. Być może na powstanie tego obrazu wpływ miały wspomnienia z dzieciństwa, z domu rodzinnego, gdy widział swojego ojca czytającego Flawiusza *Wojnę żydowską*. Wspomnienia te musiały ożyć podczas wizyty na ziemi Izraela i wędrowania śladami przeszłości. Pobyt w Erec Israel zaowocował też wieloma obrazami ilustrującymi kibuce i życie haluzów. Wachtlowi miejsca te jawią się jako ziemia obiecana, ujarzmiana rękami ludzi. Żydzi, którzy tu mieszkają, są pełni radości, fizycznej siły i swady, nieciężko pracujący, umęczeni i przygnębieni trudnymi warunkami życia i pracy, ale pełnymi radości i nadziei pionierami, zmieniającymi świat, czyniącymi sobie ziemię poddaną. Ludźmi pełnymi nadziei i dobrej woli, niemal socjalistycznymi herosami walczących z naturą o lepsze jutro. Kibuce, funkcjonujące wówczas *par excellence* jak komuny, jawiły się mu jako miejsca gdzie kształtuje się hart ducha i rodzi się ów nowy człowiek, który tak fascynował go swoją fizyczną tężyzną i radością życia. Nie ma tu miejsca dla zgrzybiałych starców, ludzi księgi i filozofów, nawet rabina czy modlących się mędrców. Są natomiast rozśpiewani ludzie, trzymający się za ramiona, tańczący w ekstatycznym tańcu, których sportretował na obrazie *Horra*.

Jego *Pionierzy*, już zerwali z dawnymi krępującymi obyczajami, kobieta ma bujną czuprynę krótkich, rozpuszczonych włosów, szeroka, luźna koszula nie zasłania nawet łokci, ale pokazuje wysoko odsłonięte ramiona i szeroki dekolt, nie ma tu śladu dawnego, ortodoksyjnego ubioru rządzącego się zasadą *cnijut* – skromności. Przysiadła na chwilę, patrząc w lepszą przyszłość, może skończyła już pracę, a może to tylko przerwa? Nie ma jednak na jej twarzy śladów zmęczenia, jest radosna i krzepka, jej oczy pa-

trzą w przyszłość z nadzieją. Mężczyzna nieco góruje nad nią, w rozchełstanej koszuli, choć kaszkiet na głowie świadczy o tym, że nie do końca zerwał ze swoją przeszłością i obyczajowością. Nie ma jednak śladu tradycyjnych pejsów, spod nakrycia głowy wystaje bujna czupryna. Podwinięte rękawy ukazują silne ręce, choć spracowane, z twarzy jego bije spokój, półprzyknięte powieki być może chronią oczy przed słońcem, ale też patrzą z nadzieją w przyszłość. Widać na twarzach ten rodzaj rozmarzenia, które daje tylko głęboka wiara w świetlaną, dobrą przyszłość, pełna nadziei w oczekiwaniu każdego dnia. Mężczyzna za ramię trzyma dziewczynę, taka poufałość nie została by zaakceptowana w Polin, w tradycyjnym żydowskim świecie. W roku 1909 Oskar Aleksandrowicz napisał: „Nie do twarzy Wachtlowi w getcie. Kraj jego – to słoneczne niwy Judei, ciała młode i zdrowe, radość i życie”⁹.

Wachtel nie zapomina jednak o tradycji, widać to na obrazie ukazującym mężczyznę zapalającego świece chanukowe, towarzyszy mu przy tej czynności grupka dzieci. Mężczyzna nie wygląda na nim na ortodoksyjnego Żyda, widać tu pewną swobodę obyczajów i ubrania. W tle płomieni świec przemykają postacie dawnych i obecnych wojowników, przypominające o historii powstania Machabeusz i współczesnej walce o wolność w ziemi przodków. Nie zrywając z tradycją, czas jednak, zdaniem artysty, zerwać z krępującymi ludzi sztywnymi regułami życia w Polsce, kulturowanymi przez dziadków i rodziców, którzy tak bardzo bali się najmniejszego nawet odstępstwa od tradycji, aby nie stracić wiary. Czy to tylko zerwanie z tradycją, a może tu, w Erec Izrael, na ziemi, z której wywodzą się Żydzi, więcej jest dozwolone? Świat się zmienia i ludzie się zmieniają. Nie czas wspominać przeszłość, gdy przyszłość przed ludem Izraela, przyszłość w prawdziwej ojczyźnie, ziemi danej przez Boga przed wiekami, gdzie Żydzi tworzyli prawa i obyczaje. Skąd wyszli wieki temu trzymając w zanadrzu jak drogocenną perłę zwyczaj i przywiązanie do Boga. Perła z czasem pożółkła i ściemniała, stając się zakonserwowanym reliktem, bez barwy już i swojego blasku, trzymali się jednak zastarzałych praw i zatechłych zwyczajów jako jedynej najświętszej relikwii, bo innej nie było, teraz nareszcie czas na zmiany, nowe obyczaje. Nie ma obawy, że zapomną o świętej Jerozolimie, wszak ona jest na wyciągnięcie ręki i już jej nie tracimy – zdaje się mówić do nas Artysta językiem swojej twórczości.

Choć już w roku 1909 dr Henryka Fromowicz-Stillerowa, omawiając wystawę Wachtla w Żydowskim Domu Akademickim w Krakowie, nazwała artystę *par excellence* syjonistą,¹⁰ najwyraźniej dopiero widać to w jego ob-

⁹ O. Aleksandrowicz, *Wystawa dzieł Wachtla*, „Wschód” 1906, nr 43, z. 24 X, s. 4-5.

¹⁰ H. Fromowicz-Stillerowa, *Z wystawy w Żydowskim Domu Akademickim. Wystawa Wilhelma Wachtla*, „Nowy Dziennik” 1933, nr 107, s. 15.

razach z czasów pobytu w Erec Izrael. Widać w nich fascynację nowym jutrem, zachwyty ziemią przodków i nadzieję na lepszą przyszłość w nowym państwie, wspólnocie tworzonej każdego dnia w kibucach przez dzielnych młodych ludzi.

Po wielu peregrynacjach do Palestyny Wachtel wreszcie podejmuje decyzję, aby przeprowadzić się tam na stałe. Zanim to jednak nastąpi, ogłasza swój wielki manifest, którym jest rozliczenie i pożegnanie z dawnymi czasami, z przybraną ojczyzną, w której mieszkał 60 lat. Tym podsumowaniem życia była teka prac przygotowana i wydana w roku 1936 we Lwowie. Artysta zebrał w niej prace z przeszłych lat, reprezentujące różne kierunki twórczości i składające się na opowieść o jego życiu. Sam je ułożył w określonym porządku, nie zawsze chronologicznie i podpisał, wyznaczając kolejność ich oglądania, poznawania i interpretowania. Tytuł albumu jest wiele mówiący: *Pożegnanie z Golusem*. Golus to żydowski Galut, wygnanie z ziemi Izraela, z domu i z kraju, rozproszenie po świecie, diaspora. Wachtel żegna się z miejscem wygnania, z wygnaniem, i choć wcześniej czuł się Polakiem, teraz porzuca swoją przybraną ojczyznę, by wrócić do swojej prawdziwej ojczyzny, rozliczając się ze swoimi wspomnieniami.

1. Biały *Kozioł ofiarny*, składany w ofierze za grzechy Izraela w Jom Kipur, rozpoczyna cykl obrazów. Jom Kipur, to jedyne święto, gdy arcykapłan wchodził do przybytku Świętego Świętych w Świątyni Jerozolimskiej. Tego dnia Bóg przemawiając znad kaporetu, wieka na Arkę Przymierza, odpuszczał grzechy ludu Izraela. Wszelkie przewinienia ludu składano na specjalnie wybranego, białego kozła zwanego Azazelem, którego wypędzono na pustynię lub strącano ze skały. W diasporze już nie nakłada się grzechów na kozła, święto poprzedzone jest 10-dniowym czasem pokuty, zwanym Jamim Noraim – „straszными dniami”.¹¹ Wizerunek kozła jest tu klamrą łączącą przeszłość i tradycjonalizm religijny. Bezbronny biały kozioł leży ze związanymi nogami, jest absolutnie bezradny, nie może się podnieść i uciekać, a tarcza strzelnicza namalowana na jego sercu czyni go łatwym celem dla każdego. Otacza go i zamyka koło utworzone z 10 skorpionów. Skorpion to nie tylko niebezpieczeństwo czyhające na pustyni, atakujące cicho, nagle i niespodziewanie. W sztuce często znakiem skorpiona oznaczano Żydów¹², czasem identyfikowano ich jako zabójców Chrystusa, stojących w tłumie gapiów na Golgocie, pod sztandarem ze znakiem skorpiona.¹³

2. *Autoportret* Wachtla, ukazuje człowieka w podeszłym wieku, ale z nadzieją spoglądającego w przyszłość. Twarz niemłoda i zmęczona, pory-

¹¹ A. Lebet-Minakowska, *Judaizm – poznać znaczy zrozumieć*, Kraków 2008, s. 113 i nn.

¹² *Księga Ezechiela* 2, 6.

¹³ M. Bulard, *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe et XVIe siècles*, Paris 1935.

sowana brudami i zmarszczkami, jednak w żywych oczach widzimy błysk nadziei, z którą spogląda w nową, świetlaną, przyszłość.

3. *Miasteczko w piątek wieczorem* jest zapowiedzią następnych grafik. Kolejne dwie pokazują z bliska szczegóły tego wizerunku sztetla. Nawiązuje do niej też ostatnia grafika, tytułowe *Pożegnanie*. Miasteczko to właściwie tylko jedna kręta uliczka i stojące przy niej kilka domów, droga wiję się i znika gdzieś za horyzontem. Widok ulicy oświetla jedna złamana latarnia. Patrząc na stojące przy niej koślawe i smutne domy z krzywymi, miejscami zapadającymi się dachami, widzimy dom wyższy od innych, z półokrągłymi oknami na piętrze, rozświetlonymi jasnym, ciepłym światłem – to synagoga. Przed półokrągłym wejściem do niej stoją mężczyźni w długich czarnych chałatach i streimlach. Jest największym budynkiem i centralnym miejscem sztetla. Po prawej stronie stoi dom z wysokimi podcieniami, a przed nim mały placik ze studnią, a może katolicką kapliczką? Wszystko to na tyłach synagogi, która odwrócona jest „plecami” do części nieżydowskiej, a frontem do centralnej ulicy, wzdłuż której spacerują ludzie. Klasyczny sztetl to jakby dwa miasteczka rozdzielone placem, ulicą lub rzeką. Wachtel sportretował tu nie konkretne miasteczko, ale typ zabudowy niewielkiego sztetla, jednej ulicy, przy której znajduje się synagoga, wokoło niej skoncentrowane jest żydowskie życie. Artysta niezwykle dobrze oddaje jego klimat i życie podczas szabatu. Kobiety, jak w prawdziwym sztetlu, na początku szabatu, siedzą i odpoczywają przed domami, cały dzień sprzątały, starały się o jedzenie, przygotowywały posiłek dla rodziny. W szabat nie wolno rozpalać ognia i gotować, zaś jedzenie, które będzie spożywane podczas trzech szabatowych posiłków musi być przyrządzone wcześniej. Gdy wszystko przygotowane, mogą odpoczywać i zajmować się swoimi „kobiecyymi” problemami, rozmową z przyjaciółkami, spacerem i rozważaniem słów Pisma, nakazującym celebrować dzień szabatu.

Kobiety, które siedzą przed drzwiami domów, zapewne już zapaliły sobotnie świece, przyjęły na siebie świętość szabatu i teraz odpoczywają zgodnie z nakazem Boga. Ubrane są w długie suknie i tradycyjne fartuchy, które zgodnie z ludowymi wierzeniami miały rozdzielać ciało na część górną, boską i dolną, zwierzęcą i chronić przed Dybukiem. Głowy mają nakryte chustami i czepcami, jak pobożne mężatki. Żydówki goliły głowy po ślubie lub zaślaniały włosy, które mógł oglądać tylko ich mąż. Rodziny żydowskie zazwyczaj były wielopokoleniowe i bardzo dietne, a mieszkania ciasne, dlatego, jak czytamy w źródłach, starano się jak najwięcej czasu spędzać przed domem. U ich stóp siedzą małe dzieci, starsi synowie udali się wraz z mężczyznami na modlitwę do synagogi.

W tle dwaj młodzi chłopcy stoją przed domem, rozmawiają ze sobą, jeden z nich, na balkonie, aż się w pół zgiął i przechylił przez balustradę, aby lepiej słyszeć lub swoim krzykiem nie zakłócać innym spokoju. Na pierw-

szym planie widzimy niski domek z gankiem, z którego właśnie wychodzi mężczyzna z synem, wewnątrz została kobieta, zapala świece. Przed oknem stoi mężczyzna. Autor komponując obraz wykazał się dużą znajomością tematu i doskonale oddał nastrój piątkowego wieczoru, podczas którego mężczyźni udają się do synagogi, a kobiety z dziećmi czekają na nich w domach lub przed drzwiami. Gdy mężczyźni wrócą po wieczornej modlitwie Mincha i Kabałat Szabat do domu, wszyscy usiądą przy stole, wówczas kobiety podadzą pierwszy posiłek szabatowy – odświętną kolację. Oto przed nami mapa miasteczka, kolejne grafiki w albumie będą ilustracją epizodów z jego życia. Ten obraz nie jest zamknięty, droga pozornie kończąca się za horyzontem prowadzi nas do ostatniej w tece grafiki – *Pożegnania z Golusem*.

4. *Sobotnie świece*. Obraz jest powiększeniem epizodu z lewego narożnika poprzedniego obrazu. Widzimy na nim fragment wnętrza jednego z koślawych domów o krzywym dachu i topornej werandzie. Wnętrze tonie w ciepłym świetle świec. Kobieta modli się, zamknęła oczy, jej twarz wyraża pogodną radość, natchnienie, jak jej prababka, babka i matka przyciąga do siebie płomień świec, przyjmując na siebie świętość szabat. Inne kobiety już to uczyniły, ona chyba jest troszkę spóźniona, mężczyźni, których widzieliśmy na poprzedniej rycinie, już wyszli z domu, są na ganku w drodze do synagogi na szabatową modlitwę. Kobieta została w uporządkowanym domu sama, przed nią na stole nakrytym czystym obrusem, w specjalnie na święto przygotowanych świecznikach, stoją dwie zapalone świece. Te świece to symbole i znaki, mają własne imiona: „Pamiętaj” i „Zachowuj”, zawsze pamiętaj i zawsze zachowuj dzień szabat. Kobieta ubrana jest odświętnie, zgodnie z zasadą skromności – *cnijut*, ręce okrywają długie rękawy zakończzone manszetem z dekoracyjnie wyciętymi i haftowanymi ząbkami, chusta szczelnie okrywa głowę, wymknęło się spod niej kilka kosmyków włosów, jak rabini mówili: „na dwa palce”, tyle mogła pokazać włosów kobieta zameżna. Na stole poza świecami leży niewielka książeczka, modlitewnik dla kobiet – *sidur*, z niego będzie kobieta odmawiać sobotnie modlitwy. W judaizmie nawet znane na pamięć modlitwy czyta się z książki, aby nie przekreślić żadnego słowa.

Pod serwetą leżą dwie specjalnie na szabat upieczone chały. Ponieważ w sobotni wieczór pierwsze błogosławi się wino, chleb na stole nakryty jest serwetą. Żartobliwie tłumaczy się ten zwyczaj tym, że chałki mogłyby być zazdrosne o to, że wino ma przed nimi pierwszeństwo na szabatowym stole. Kolacja zaczyna się wówczas, gdy mężczyźni wrócą z synagogi, odmówią kidusz, pobłogosławią wino, a kobieta odmówi błogosławieństwo nad chlebem. Przygotowania do szabat u zaczynają się zazwyczaj koło południa w piątek, ale biedniejsi cały tydzień oszczędzali pieniądze, aby przed szaba-

tem kupić najlepsze jedzenie, tego dnia najeść się do syta i w ten sposób uczcić święto.

5. *Przechodzień. Tęsknota za domem.* Mężczyzna stoi przed oknem domu, w którym modli się kobieta, zapalone są świece i wszystko jest przygotowane do szabatu. Twarzą zwrócony jest w kierunku okna, zagląda przez nie, choć nie widzimy jego twarzy, z budowy ciała i postury możemy wnioskować, że jest młody. Nie ma na sobie tradycyjnego ubioru, jaki noszą inni mężczyźni idący ulicą i wchodzący do synagogi, oni są w długich chałatach i streimlach. Mężczyzna ubrany jest w modny surdut, dopasowany do figury, głowę ma odkrytą, w rękach założonych za plecy trzyma kapelusz i modną laseczkę z gałką. Gdyby nie tytuł obrazu, można pomyśleć, że zabłądził i przypadkowo w piątkowy wieczór znalazł się w dzielnicy żydowskiej, należy jednak do innego świata. Może dawno już porzucił religię ojców i zaczął żyć życiem światowca, ale gdy zobaczył w oknie kobietę zapalającą świece, przypomniał sobie, że dawno temu, gdy był jeszcze dzieckiem to samo robiła jego matka. Teraz stoi przed oknem i wspomina. Czy zastanawia się nad zrobieniem *tsuwy* (pokuty) i powrotem do religii dziadków i ojców, a może wcale nie żałuje, tylko przygląda się z zaciekawieniem? Ciepłe, oświetlone wnętrze pokoju i modląca się kobieta, każdemu, bez względu na wyznanie, kojarzy się z ciepłem domu i matczyną miłością.

6. *Wieczór sederowy.* Pesach to jedno z najważniejszych świąt żydowskich. Święto „pielgrzymie”, na czas którego wyznawcy udawali się do Jerozolimy. Pascha to święto wolności, także czas wspomnienia niewoli egipskiej i mocy Boga wyzwalającego swój lud z niewoli. Czas wspomnienia cudów i wędrówki po pustyni. Ponieważ to nadzwyczajne, bardzo ważne dla pamięci i tożsamości żydowskiej święto, dlatego autor uznał, że umieszczenie grafiki jest niezbędne w tece. Widzimy tu typowy seder. Słowo *seder*, czyli porządek, odnosi się do rytuału, porządku jedzenia potraw i wspomnienia kolejności wydarzeń sprzed wieków. Tego dnia w otwartych drzwiach domu, w którym spożywa się posiłek i wspomina wyzwolenie, pojawia się prorok Eliasza, to też czas, w którym specjalnie oczekuje się Mesjasza. Gdyby nie pojawienie się w otwartych drzwiach Eliasza, widzielibyśmy typowy dom podczas wieczerzy sederowej. Ubrani odświętnie ludzie siedzą przy stole, a na jego szczycie senior rodziny, który prowadzi i pilnuje porządku Sederu. Mężczyzna, wstał z wrażenia, widząc oczekiwanego, ale zaskakującego gościa. Za nim stoi kobieta w czepcu nałożonym na głowę, jej ubiór wskazuje na to, że jest mężatką, może jego żoną? Powstali też dwaj mężczyźni, inni zaglądają ciekawie w kierunku otwartych drzwi. Tylko kobieta z zatroskaną twarzą, spokojnie siedzi za stołem, za jej plecami w uchylonych drzwiach stoi młoda, niezamężna kobieta z odkrytą głową, córka? Służąca? Może „szabes gojka”? Autor uwiecznił klasyczny wystrój domu, wielki świecznik nad stołem, zwany pajakiem, służy do oświetlenia pokoju, dwie

świece na stole mają kontekst religijny, nie mogą być używane do oświetlania, mrok rozpraszają też boczne kinkiety. Stojący w progu Eliasza jest stary i zmęczony, zda się mówić: widzicie, oto jestem, ale przecież was nie obronię przed tym, co nastąpi już wkrótce.

7. *Sobotnie popołudnie*. Przyjemna idylla w dzień szabatu. Grupa młodzieży, chłopców i dziewcząt odpoczywa pod drzewem u węgła domu. Jeden z młodzieńców usiadł na kamiennej ławce i czyta książkę, zapewne głośno, bo obok niego siedzi dziewczyna, nie patrzy w tekst, tylko w ziemię, ma półprzymknięte oczy, słucha ze skupieniem. Ubrana jest jak ortodoksyjna Żydówka. Po lewej stronie chłopca przysiadła inna panienka, modnie ubrana, ma na sobie letnią sukienkę z dekoltem i rękawami powyżej łokci, oparła dłoń na ławce, zagląda czytającemu przez ramię. Naprzeciw siedzącej trójki, na skarpie poniżej drzewa usiadł inny młodzieniec, zasłuchany, rysuje coś patykami w ziemi. Inny ortodoks stoi ponad siedzącą na ławce gromadką, złożony ręce z tyłu na plecach, stara się czytać trzymaną przez młodzieńca książkę. Czwórka z nich ubrana jest w tradycyjne żydowskie stroje, zgodnie z zasadą skromności mężczyźni w długie spodnie, zapięte pod szyją koszule, tużurki i gimnazjalne czapki, spod których wystają pejsy. Dziewczyna ma na sobie zapiętą szczelnie bluzkę z długimi rękawami i długą spódnicę. Grupie towarzyszy jeszcze jedna osoba, młodzieniec odmiennie ubrany, w kurtce i czapce z daszkiem, takiej, jaką noszą robotnicy lub czeladnicy. Stoi oparty o ścianę domu, wyraźnie odcina się od grupy. Ręce ma założone za plecy, patrzy w stronę czytających z dystansem. Nie dla niego książki religijne, może książki w ogóle? Dla niego trud i praca, to nowy pionier, chaluc, syjonista, który niedługo porzuci dawne życie i będzie walczył o równość społeczną, pewnie wyjedzie do ziemi obiecanej, do Palestyny i tam będzie pracował w kibucu, tworząc nowy świat.

8. *Żółta lata*. Grafika odnosi się do ustaw nakazujących Żydom ubiory mające na celu odróżnianie ich od reszty społeczności. Początki takich restrykcji datowane są na wiek VII. Rozporządzenie Kalifa Omara w 634 roku nakazywało Żydom i chrześcijanom, jako mniejszości religijnej, noszenia specjalnych oznak, była to żółta lata i pas. Na tych restrykcyjnych przepisach wzorowano się później w Europie, wprowadzając obowiązek naszywania na odzież kolorowych znaków, łat różnej wielkości i pasów. Początkowo noszenie ich było surowo przestrzegane. Okres od Soboru Laterańskiego IV (1215 rok) to czas wprowadzania odrębnych ubiorów dla Żydów zamieszkujących kraje chrześcijańskie¹⁴. Przepisy Soboru uporządkowały sposoby ubierania się Żydów, szczegółowe ich ustalenie pozostawiano decyzji syno-

¹⁴ W. Świeboda, *Decyzje średniowiecznych soborów powszechnych w sprawie innowierców*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne” z. 135, MCCXCI – 2008, s. 65-82, s. 71-72, tamże bibliografia.

dów poszczególnych prowincji. W następstwie, po 1229 roku, w południowej Francji wprowadzono dla nich nakaz noszenia żółtej odznaki, wyciętego z filcu koła, średnicy ok 7-8 cm, zwanego rota. Te szczególne łąty Żydzi byli zobowiązani zakupić od władz miasta i naszywać na przodzie i z tyłu swojej wierzchniej odzieży, jako nakrycie głowy ustalony został wysoki kapelusz, zwany „żydowski” lub specjalna, filcowa czapka z odróżniającym ją, widocznym z daleka szpiczastym zakończeniem. W niektórych krajach Europy przestrzegano ich rygorystycznie jeszcze w XV wieku, a całkowicie zniesiono je dopiero w wieku XVIII. Właśnie do tych przepisów nawiązuje grafika Wachtla. Tak oznaczony mężczyzna był z daleka widoczny.

Widzimy tu starszego mężczyznę, ubranego w długą szatę, spiętą pasem, na ramieniu ma naszytą łątę i charakterystyczny, szpiczasty kapelusz. Niewielkie kamienne domy, podparte przyporami, z półokrągłymi portalami, małe okienka, drewniane okiennice, ta architektura przenosi nas w scenerię średniowiecznego, włoskiego, a może niemieckiego miasteczka. Mężczyzna ogląda się za siebie, puka do drewnianych, zamkniętych drzwi, nad nim przez otwarte okno ktoś wygląda, aby sprawdzić, kto idzie „swoj” czy „obcy”. Za załomami muru kryją się dwie postacie, wyglądają jak duchy, bezkształtne zjawy, senne koszmary. Czy zaatakują mężczyznę, czy ktoś zdąży mu otworzyć drzwi, za którymi się skryje? Nie jest on całkiem bezbronny, w ręce dzierży spory, sękaty kij, którym zawsze może próbować odgonić napastników. Artysta przeniósł akcję w dawną przeszłość jeszcze w średniowieczną scenerię, aby pokazać nam, że to proces odwieczny, Żydzi pozabawieni ojczyzny nigdzie w żadnym kraju nie zaznali spokoju, wszędzie czekają na nich niebezpieczeństwa, jak koszmarnie zjawy czyhające w każdym momencie.

9. *Dysputa [Żyda z mnichem]*. Zapewne jedna z dysput teologicznych, jakich wiele organizował Kościół katolicki, mająca na celu nawrócenie Żyda, wykazanie błędów, nielogiczności myślenia i wywodów. Każdy z mężczyzn siedzi nad księgą, jakby ona miała być poparciem ich słów, autorytetem potwierdzającym wywody. Mnich gestykuluje, swoją rękę zwraca ku Żydowi, jakby chciał powiedzieć: widzisz – mam rację, patrzy w górę z uduchowionym wyrazem twarzy, przygarnia do siebie księgę. Żyd milczy, uśmiecha się, wskazując na księgę, on wie, że ta rozmowa nie ma sensu. Mnich wydaje się nacierać na Żyda, to opresyjna rozmowa, Żyd zda się mówić – wiem swoje. Na obrazie, według którego powstała ta grafika, widać wyraźnie, że mnich krzyczy, tu jego gestykulacja i wyraz twarzy są nieco złagodzone.

10. *Bezdomni. [Uciekinierzy wojenni]*. Grafika powstała po wydarzeniach I Wojny Światowej. Gdy wojska rosyjskie wycofywały się z Królestwa Kongresowego w roku 1915, deportowano wówczas w głąb Rosji 250 tysięcy Żydów, a następnie jeszcze 350 kolejnych tysięcy. Wachtel wspomi-

na, że widział tych biednych uchodźców jadących w pociągach i czekających na stacji, pozbawionych domu i praktycznie całego dobytku. Siedzą smutni, kobieta w chuście, pewnie matka rodziny, zasmucona wsparła swą głowę na ręce, jak boleściwa Madonna, nieomal jak *Pieta* Michała Anioła, obok niej na skrzynce lub walizie siedzi starszy człowiek, zatroskany, głowę podparł dłonią, lewa ręka zwisa bezwładnie w geście rezygnacji. Kobieta ubrana jest w bluzkę z długimi rękawami, szczerze zaśliniającą ramiona, chłopcy mają pejsy i na głowach jarmułki – to pobożna rodzina żydowska.

Odbija od niej wyglądem dziewczyna, ubrana w płaszcz z szerokim kołnierzem, krótkie włosy, jak u chłopczycy zaczesane na bok z przedziałkiem. Czy to najstarsza córka? Wyraźnie nie pasuje do reszty tej pobożnej rodziny. Przechylona bokiem, wsparta na lewej ręce, jak wolny człowiek, który spożywa seder w pół leżąc przechylony i oparty na lewym boku, jak ludzie wolni podczas uczty w antycznych czasach. Przypomina swoją postawą seniora rodu prowadzącego ucztę sederową podczas święta Paschy – Wyjścia. Ci ludzie też wyszli, są podobnie jak Lud Izraela za czasów faraonów – wychodźcami. Opuszczają swoje domy i idą, jadą dalej w inne miejsce, czy będzie ono dla nich ziemią obiecaną? Czy będzie przychylne?

Mały chłopiec oparł głowę na jej kolanach, ale kobieta nie zwraca na niego uwagi, podparła głowę, ale patrzy gdzieś w dal, jakby zza półprzymkniętych powiek starała się dostrzec nadchodzącą przyszłość. W przeciwieństwie do starszej kobiety, rękaw jej bluzki opadł i odsłonił szczupły nadgarstek i część przedramienia. Chłopiec pewnie nie jest jej synem, bo wówczas w zatroskaniu przygarnęłaby go do siebie jak matka, to chyba jej młodszy brat. Za nią piętczą się bagaże i tłumoki. To już nie jest obrazek z getta, symbolicznego ocalenia poprzez proroka Eliasza, oczekiwania na cud i przyjścia Mesjasza. W tym obrazie widać już niezgodę Wachtla na ciężki los Żydów. Siedząca w centrum dziewczyna jest zapowiedzią nowego człowieka. Choć jeszcze oczekującego, niebiorącego losu w swoje ręce jak późniejszy pionierzy.

11. *W oczekiwaniu pogromu*. W roku 1917, wraz z rewolucją, doszło do pierwszych większych pogromów Żydów w Tarnopolu, Stanisławowie i Czerniowcach. Żydów traktowano jak burżuazję, Armia Czerwona była wobec nich bezlitosna, rok 1918 to kolejne pogromy w Czernichowie i Głuchowie, a po proklamowaniu republiki Ukrainy nastąpiły kolejne masakry w Felsztynie, Braclawiu, Fastowie, Kijowie, Czarnobylu, Tylejowie i Białej Cerkwi, ogólnie w latach 1919–1920 zamordowano około 850 Żydów, w czym zastrzyły się znacznie oddziały kozackie, wykazujące się nadzwyczajnym bestialstwem. Na fali tych wydarzeń Wachtel tworzy ten obraz.

Mężczyźni są przygotowani, aby odeprzeć atak, stanęli przed budynkiem, w którym chroni się kobieta z dzieckiem, zaraz dołączy do nich starzec z długą, siwą brodą, już śpieszy w kierunku otwartych jeszcze drzwi,

które za chwilę zostaną zamknięte i ludzie ukryci wewnątrz poczują się bezpiecznie. Czy ochronią ich mężczyźni zasłaniający sobą drzwi wejściowe domu? Pierwszy po lewej to silny chłop z siekierą, wydaje się być dobrze przygotowany do swojego zadania, ma posturę drwala, mocne ręce widać spod podwiniętych rękawów, spodnie włożone w wysokie cholewy wskazują, że człowiek pracuje fizycznie, wielka siekiera w jego rękach wygląda groźnie. Wydaje się, że tylko on jest dobrze przygotowany i ma szansę na danie odporu napastnikom. Mężczyzna obok zaopatrzonego w kij lub łaskę, ubrany jest jak robotnik, w bluzę z kieszeniami spiętą paskiem, spodnie i trzewiki, na głowie ma kaszkiet, wygląda jak pracownik fabryki. Widać, że stanął ramieniem w ramieniu z drwalem, rosnącym chłopem z siekierą. Po prawej stronie nieuzbrojony mężczyzna w garniturze i modnym wówczas wąskim krawacie, głowę ma odkrytą, włosy rozwichrzone, inteligent, może malarz lub poeta. Wygląda na nieuzbrojonego, bezsilnego i niepasującego do stojących po lewej stronie mężczyzn, stoi z boku. Wygląda, jakby chciał walczyć słowem i perswazją, a nie kijem lub siekierą. Prawą rękę trzyma w kieszeni, może źle go oceniliśmy i ma w niej ukryty pistolet? Wyjmie go dopiero w chwili bezpośredniego zagrożenia, niech napastnicy myślą, że jest bezbronny, że jest łatwym celem.

12. *Dla kogo?* Inwalida wojenny, stary żołnierz, jeszcze w mundurze, szynelu i wojskowej czapce, ale już bez dystynkcji. Stoi oparty na dwóch drewnianych inwalidzkich kulach, na których opiera się całym ciałem, tylko one pozwalają mu poruszać się bez nogi. Jego twarz jest smutna, wystraszona, pobrużdżona zmarszczkami i zmęczona. Mężczyzna smutno patrzy w przyszłość, swoją młodość i zdrowie poświęcił... Właśnie komu i dla kogo? Przybranej ojczyźnie? A może przymusowo powołano go do wojska i walczył przeciwko innym Żydom, swoim braciom po przeciwnej stronie granicy? Dla kogo poświęcił zdrowie? Czy było warto?

13. *Chrystus w dzielnicy pogromowej. Ja tak nie uczyłem.* Obraz powstał w roku 1920, w tym samym czasie co poprzedni: *W oczekiwaniu pogromu*. Teraz mamy już pewność, że to pogromy lat 1919–20 były inspiracją do powstania tych grafik. Smutne miasteczko, może to samo, które oświetlała krzywa latarnia, teraz widzimy ją w tle, domy z *Piątkowego wieczoru*, przy centralnej ulicy, tej samej, przy której stała synagoga, są jeszcze bardziej krzywe, zapadające się dachy, odbity ze ścian tynk, urwane balkony, wyłamane drzwi i okiennice, rozbite okna. Widać, że w tym sztettlu wydarzyło się coś strasznego. Po prawej stronie grafiki siedzi rodzina żydowska, stary mężczyzna nakrył głowę tałasem, modli się, a może chce się pod nim schować jak pod opieką Boga, licząc, że ten go ochroni? Zgięty w pół nad tobołkiem, pewnie ostatnim dobytkiem, za nim siedzi kobieta, do jej nóg tuli się dziecko, mały chłopiec ubrany w talit katan. Rodzina jest ortodoksyjna i pobożna, dlatego gdy chłopiec skończył siedem lat, matka już go zaopa-

trzymała w talit, żeby powoli uczył się przykazań i wdrażał do roli mężczyzny, którym wkrótce się stanie, gdy skończy lat trzynaście i będzie Bar Micwa – synem przykazania. Kobieta wsparła głowę na ręce, zamknęła oczy, śpi może lub boleje nad tym, co się stało, za nią o skrzynię oparł się młodzieniec. Po lewej stronie siedzi młoda kobieta, smutna i zrezygnowana. Może to jedyni, którzy ocalili z pogromu?

Środkiem brukowanej drogi idzie wysoka postać w długiej, białej szacie. Kroczy boso, uważnie, jakby bojąc się, że nadeptnie na krew lub trupa. Jego szata jest biała, związana w pasie, od góry rozdarta, jak strój żałobnika, który rozerwał swój ubiór po śmierci najbliższych. Mężczyzna – Chrystus – idzie zatroskany, smutny patrzy w ziemię, jakby nie miał odwagi podnieść oczu i patrzeć z podniesioną głową na to, co się obok wydarzyło. Głowę ma nakrytą jarmużką, brodę i nieobcięte przy skroniach włosy, wygląda jak pobożny Żyd. Ręce opuszczone, o lekko wzniesionych dłoniach, zdają się mówić: dlaczego tak się dzieje? „Ja tak nie uczyłem”.

14. *Pożegnanie z Golusem*. Wachtel pierwszy raz w tej tece mówi tak dobitnie, głośno i wyraźnie językiem syjonistycznym. Teraz mamy już pewność do czego prowadzi nas autor – to kulminacja i zakończenie, pożegnanie z tą ziemią okrutną, płynącą krwią, przesiąkniętą łzami. Przed nami droga. Taka jak na *Piątkowym wieczorze*, ale przy niej nie stoją już domy, być może to ten sam fragment drogi już poza miasteczkiem, ginący gdzieś za horyzontem. Na *Piątkowym wieczorze* całe życie sztetla toczy się w granicach zabudowy, droga poza miastem jest pusta, teraz idą nią parami młodzi ludzie. Pierwszy idzie młodzieniec z sękatym kijem. Kij w drodze jest bardzo przydatny, można się nim podeprzeć, obronić, strącić owoc z drzewa, zawiesić na nim tobołek. Trzyma za ramię dziewczynę, która macha ręką z oddali żegnając miejsce, które opuszcza. Podniesiona ręka, otwartą dłonią odwraca twarz w stronę widzów, zdaje się mówić: pokój wam, odchodzimy. Ubrana jest w bluzkę z krótkim rękawem, spódnicę do kolan spiętą paskiem, płaskie półbuty na nogach i gołe łydki. Idzie szybko, lewa noga wyraźnie uwypukla się pod materiałem. Mężczyzna i kobieta, to przewodnicy. Mężczyzna wysunął się nieco przed kobietą, nie patrzy już wstecz tylko w przód, kobieta jeszcze się obraca. Za nimi idą inni, młodzi chłopcy w kaszkietach, ubrani w pumpy, spodnie nad kostką wpuszczone w skarpety, żeby nogawki nie przeszkadzały w marszu, na nogach mają trzewiki, plecaki na plecach. Patrzą w przód, za nimi idą kolejne pary młodych ludzi podobnie ubranych, w spodniach do kolan i podkolanówkach, jak gimnastycy z Sokoła, chłopcy z Makabii.¹⁵ Podwinięte rękawy odsłaniają mocne ręce.

¹⁵ Makabi – Żydowskie Towarzystwo Sportowo-Gimnastyczne „Makabi”, nazwa pochodzi od Judy Machabeusza, przywódcy powstania żydowskiego Machabeusza przeciwko Seleucydom (1 Mach, 2 Mach).

Ich pochod się nie kończy, wyszli gdzieś z obrazu, aby powrócić do niego na nowo. To otwarty proces. W ostatnim rzędzie, idzie dziewczyna z kijem w ręce, obok chłopiec w narzuconej na ramiona kurtce, a pół kroku za nimi, jako ostatni, młodzieniec z kijem na ramieniu, na końcu którego niesie tłumok, może rodzice zapakowali mu trochę jedzenia, ubranie na zmianę? Odwraca się, spoglądając na cmentarz, krzywe macewy pod jego stopami. Nie patrzy prosto w przód jak ci, którzy idą przed nim, oni już wyzbyli się tęsknoty do przybranej ziemi, oni już myślą o Izraelu, o ziemi obiecanej. Chłopak idący na końcu jeszcze tęskni, spogląda czule, żal zostawić groby ojców, dziadków, może rodzeństwa, wszystkich tych, którzy nie dotrwali chwili wyjścia. To nowy Exodus.

Za plecami wszystkich, na tle niewielkiego budynku siedzi mężczyzna, obok niego stoi kobieta, para starych ludzi. Budynek ma półokrągłą bramę, taką, jaka prowadziła do synagogi w *Piątkowym wieczorze*, wewnątrz tonie w półmroku, rozświetlonym słabym płomykiem niewielkiego kaganka ner tamid, wiecznego światła palącego się w synagodze, starzy ludzie są przed otwartymi drzwiami bożnicy. Mężczyzna z siwą brodą usiadł na skrzyni, podpira się laską, lewą rękę, na którą zakłada tefiliny¹⁶, podniósł lekko w górę, gest to pożegnania czy błogosławieństwa? Obok niego stoi kobieta, ubrana jak zwyczaj nakazuje, w długą spódnicę kaftan z długimi rękawami, głowę ma zakrytą rańtuchem¹⁷, tak jak nosiło wiele pokoleń kobiet przed nią. Podniosła nagle dłonie, jakby w geście błogosławieństwa, gestem przygarniania światła świec, ale ręce tym razem zawisły w powietrzu. Tak błogosławi się dzieci, nakładając im ręce na głowę, może przed chwilą żegnała syna lub córkę. Jeszcze nie opuściła rąk, nie może się pogodzić z tym, że dziecko odeszło. Może żegna tego ostatniego młodzieńca, który trochę się waha, spogląda wstecz. Czy to jej syn? Obraz jest otwarty. Początek to synagoga i starsi ludzie siedzący przed nią, na dole obrazu, u stóp wychodzących ludzi stoją macewy, cmentarz, kości przodków, zapomniane groby. Przed nimi słupy z rozciągniętymi drutami, słupy elektryczne, a więc przyszłość jest nowoczesna i jasna. Oświetla ją nie mdła lampka oliwna w synagodze, ale prawdziwe elektryczne światło. Tytułowy Golus to wygnanie,

¹⁶ Podczas modlitwy w synagodze mężczyźni zakładali na głowę tałes (hebr. talit), prostokątny biały szal z symbolicznymi pasami koloru granatowego (kolor pokolenia Judy) lub czarnymi. Zgodnie ze starotestamentowymi przepisami, tałes powinien być wykonany z jednorodnego materiału, wełny, lnu lub jedwabiu. W czterech rogach tałesu przeciągnięte są zgodnie z nakazem mojżeszowym nitki zwane cyces.

¹⁷ Rańtuch – chusta z płótna w rodzaju szerokiego szala, noszona w średniowieczu przez kobiety, później wykonywana z droższych tkanin, haftowana sięgała do ziemi, noszona najchętniej przez matrony. Od XVIII wieku powszechnie w Polsce używana przez kobiety wiejskie, I. Turnau, *Słownik ubiorów*, Warszawa 1999, s. 153; często noszony przez zamężne kobiety żydowskie w XIX wieku.

diaspora, mieszkaliśmy tu tyle wieków, ale czas się pożegnać, to dobre dla starych – mówi Wachtel, młodzi mają przed sobą inną drogę.

*

Poeta Juliusz Feldhorn na łamach „Nowego Dziennika”, opisując tekę Wilhelma Wachtla *Pożegnanie z Golusem*, formułuje następujący komentarz: „Teką Wachtla winna stać się tym dla Żydów, czym była dla społeczeństwa polskiego *Polonia Grottgera*: rachunkiem ran, żywą historią bliskiej przeszłości i świadomym źródłem mocy. A może czymś więcej jeszcze – może, wkrótce, zamkniętą kartą dziejów naszych”¹⁸. Jak skonkludował „Nowy Dziennik”¹⁹, teka ma nadzwyczajne znaczenia w propagowaniu idei syjonistycznych poprzez kształtowanie wzorców ikonograficznych. Emigracja chaluców, pionierów do Palestyny to nie tylko kształtowanie nowego człowieka, ale całkowita zmiana sposobu życia. Ich dziadowie i rodzice całe życie handlowali lub byli drobnymi rzemieślnikami, teraz nowe pokolenie wybiera inną drogę, staje się rolnikami. Idą ku wielkiemu wyzwaniu, muszą zmienić zupełnie swój sposób życia, zacząć pracować własnymi rękami, ujarzmić sobie ziemię, wyrwać jej plony, prowadzić gospodarstwo rolne.

Jak trudne jest to zadanie, szybko spostrzegli założyciele pierwszego kibucu Deganja Chawa Kinneret, w dolinie Kinneret. Brak im było doświadczenia, wiedzy rolniczej i edukacji, choć może niektórzy z nich podstawy tej wiedzy zdobyli w kibucu na warszawskim Grochowie.

Teka Wachtla ważna jest jeszcze z innej perspektywy, choć artysta tego nie dożył, jego działalność propagandowa, znacznie przyczyniła się do proklamowania w roku 1948 Państwa Izrael.

Bibliografia

- Aleksandrowicz O., *Wystawa dzieł Wachtla*, „Wschód” 1906, nr 43, z. 24 X, s. 4-5.
- Bulard M., *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIVe, XVe et XVIe siècles*, Paris 1935.
- Feldhorn J., *Do kresów nocy. O tece autolitografii Wilhelma Wachtla pt. „Pożegnanie z Golusem”*, „Nowy Dziennik” 1937, nr 161, s. 9-10.

¹⁸ J. Feldhorn, *Do kresów nocy. O tece autolitografii Wilhelma Wachtla pt. „Pożegnanie z Golusem”*, „Nowy Dziennik” 1937, nr 161, s. 9-10.

¹⁹ Nowy Dziennik, pismo założone z inspiracji Ozjasza Thona, wydawane na krakowskim Kazimierzu w latach 1918–1939. Uchodziło za pismo syjonistyczne, jego głównymi odbiorcami byli Żydzi zasymilowani. Poza informacjami bierzącymi zamieszczało informacje z życia diaspory, doniesienia z Paryża, Londynu i Wiednia, oraz o tematyce palestyńskiej w tym komunikaty z życia w Tel-Awiiwie i Jerozolimie.

- Fromowicz-Stillerowa H., *Z wystawy w Żydowskim Domu Akademickim. Wystawa Wilhelma Wachtla*, „Nowy Dziennik” 1933, nr 107, s. 15.
- Lebet-Minakowska A., *Judaizm – poznać znaczy zrozumieć*, Kraków 2008.
- Malinowski J., *Malarstwo i rzeźba Żydów Polskich w XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- Sztycer M., *Malarz Państwa Żydowskiego*, „Opinia” 1935, nr 10, s. 13.
- Styrna N., *Zrzeszenie Żydowskich Artystów Malarzy i Rzeźbiarzy w Krakowie (1931–1939)*, Kraków 2009.
- Świeboda W., *Decyzje średniowiecznych soborów powszechnych w sprawie innowierców*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne” z. 135, MCCXCI – 2008, s. 65-82.
- Turnau I., *Słownik ubiorów*, Warszawa 1999.
- Womela S., *Z wystawy obrazów*, „Słowo Polskie” 1902, nr 211, z 3 V, s. 3-4.

Anna Lebet-Minakowska

The National Museum in Kraków

SPEAKING THE LANGUAGE OF ZIONISM: WILHELM WACHTEL'S ART AS EXEMPLIFIED BY HIS WORKS FROM THE COLLECTIONS OF THE NATIONAL MUSEUM IN KRAKÓW

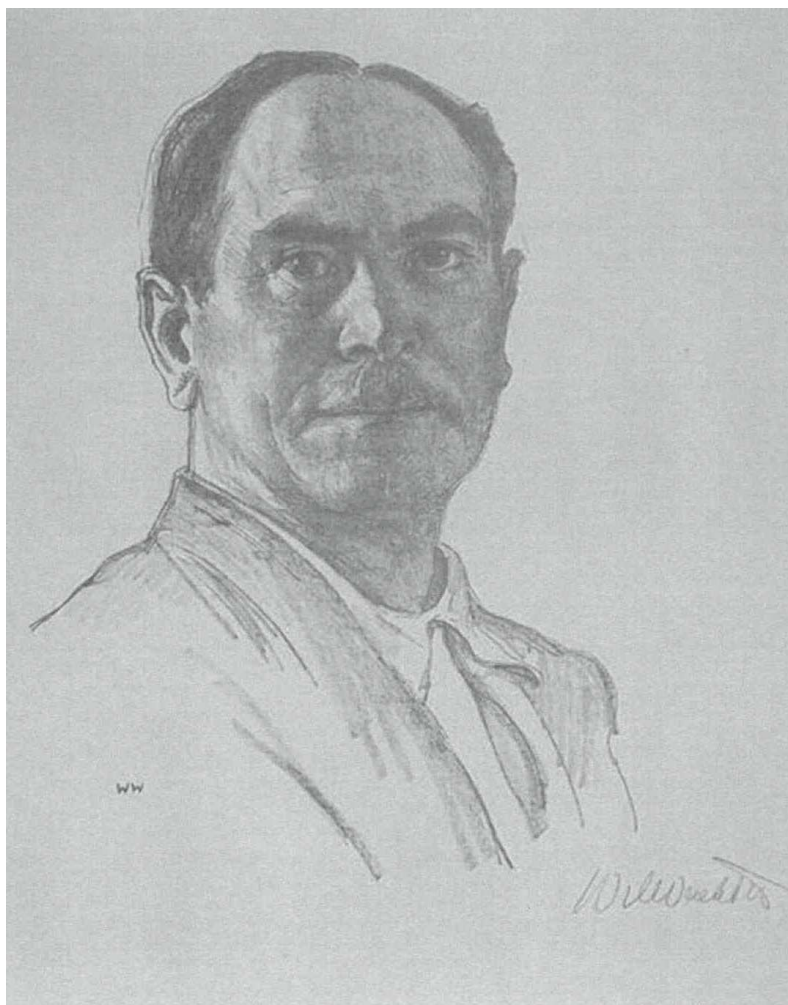
Summary

The following article discusses the life and works of a Polish-Jewish artist Wilhelm Wachtel (1875–1942) with special focus placed on the artist's fascination with Zionism. It demonstrates how his numerous visits to Palestine influenced the creation of his *Galut (Diaspora)*, a collection of fourteen lithographs, which constitute his artistic manifesto while simultaneously are a farewell with Poland, where he lived most of his life. The artist settled down in Palestine in 1936, however, after the outbreak of World War II he moved to the United States of America. The author of the article explicates each of the fourteen lithographs from the *Galut* collection, providing historical, cultural or religious contexts where necessary.

Keywords: Zionism, Wilhelm Wachtel, Galut, diaspora, lithograph



Kozioł ofiarny



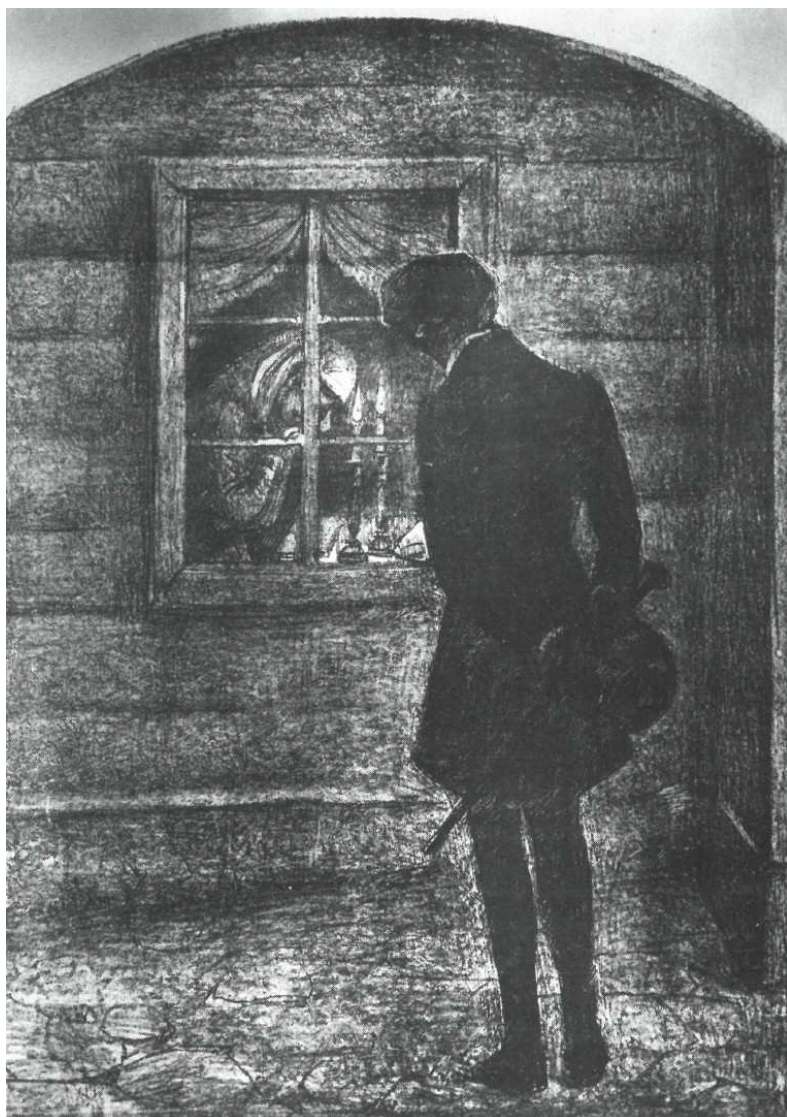
Autoportret



Miasteczko w piątek wieczorem



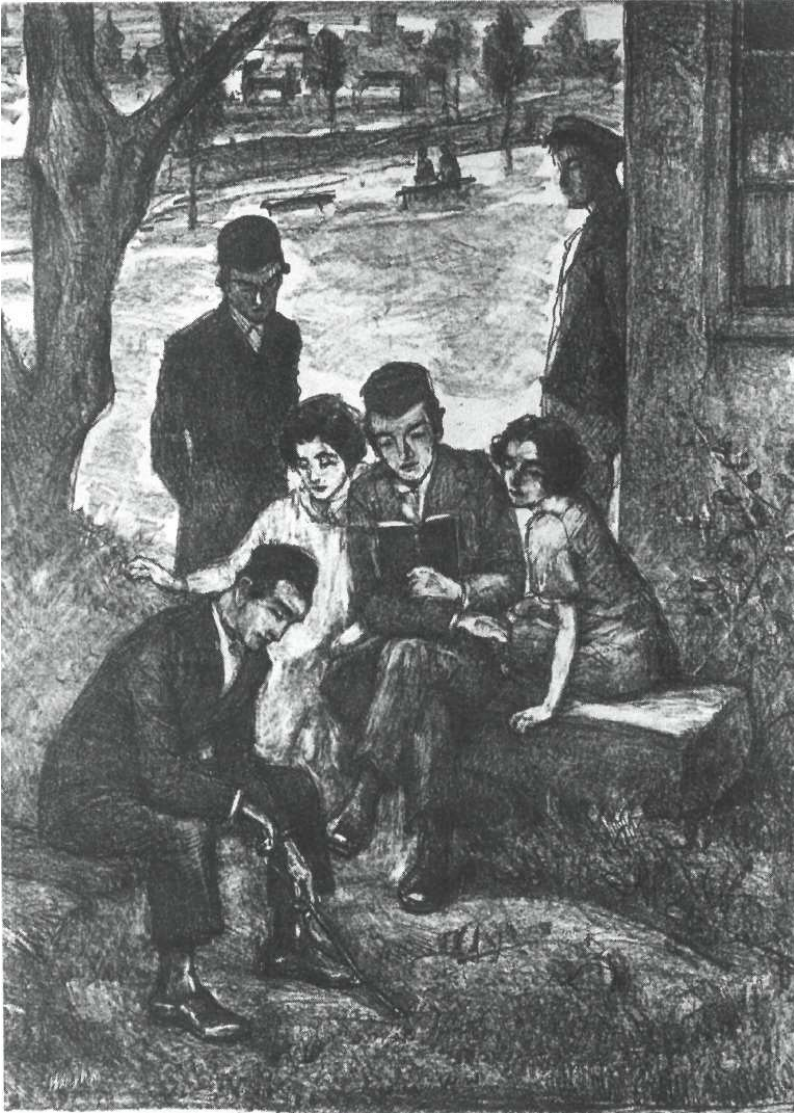
Sobotnie świece, ok. 1906



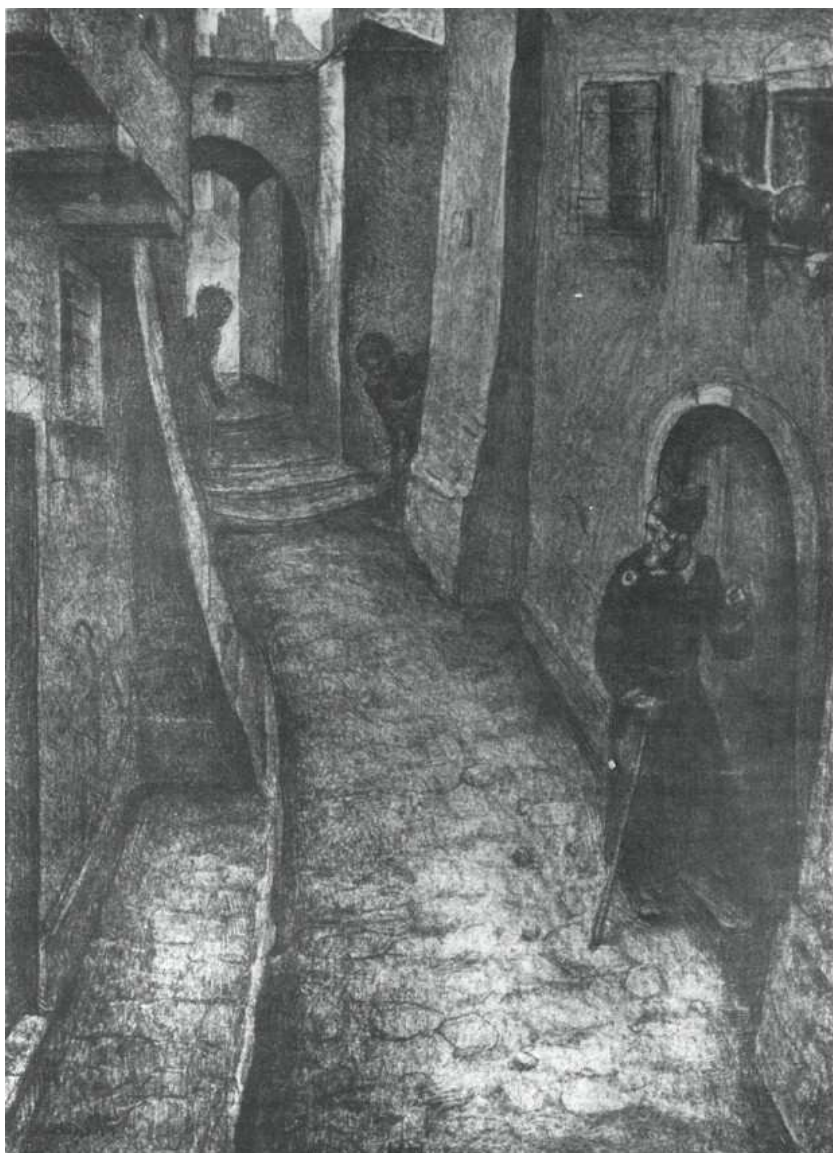
Przechodzień. (Tęsknota za domem), ok. 1906



Wieczór sederowy [obraz olejny sprzed 1914]



Sobotnie popołudnie



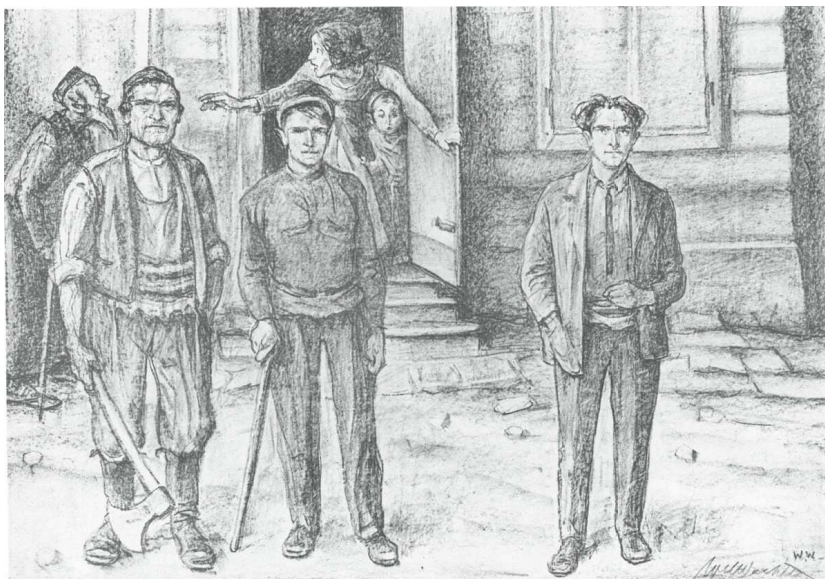
Żółta łata



Dysputa (Żyda z mnichem) [obraz olejny z ok. 1900]



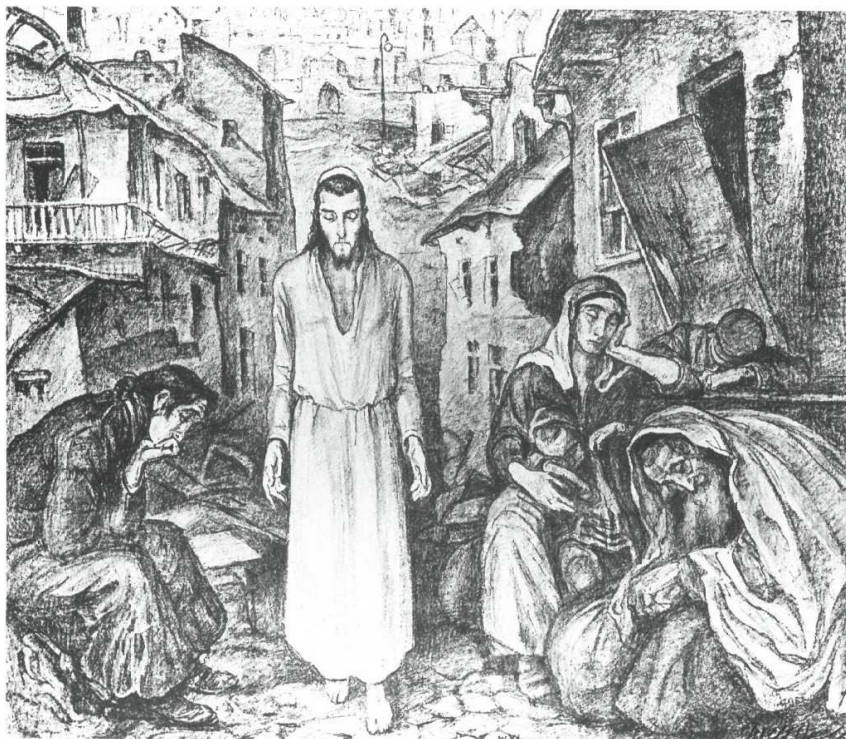
Bezdomni. (Uciekinierzy wojenni), 1915



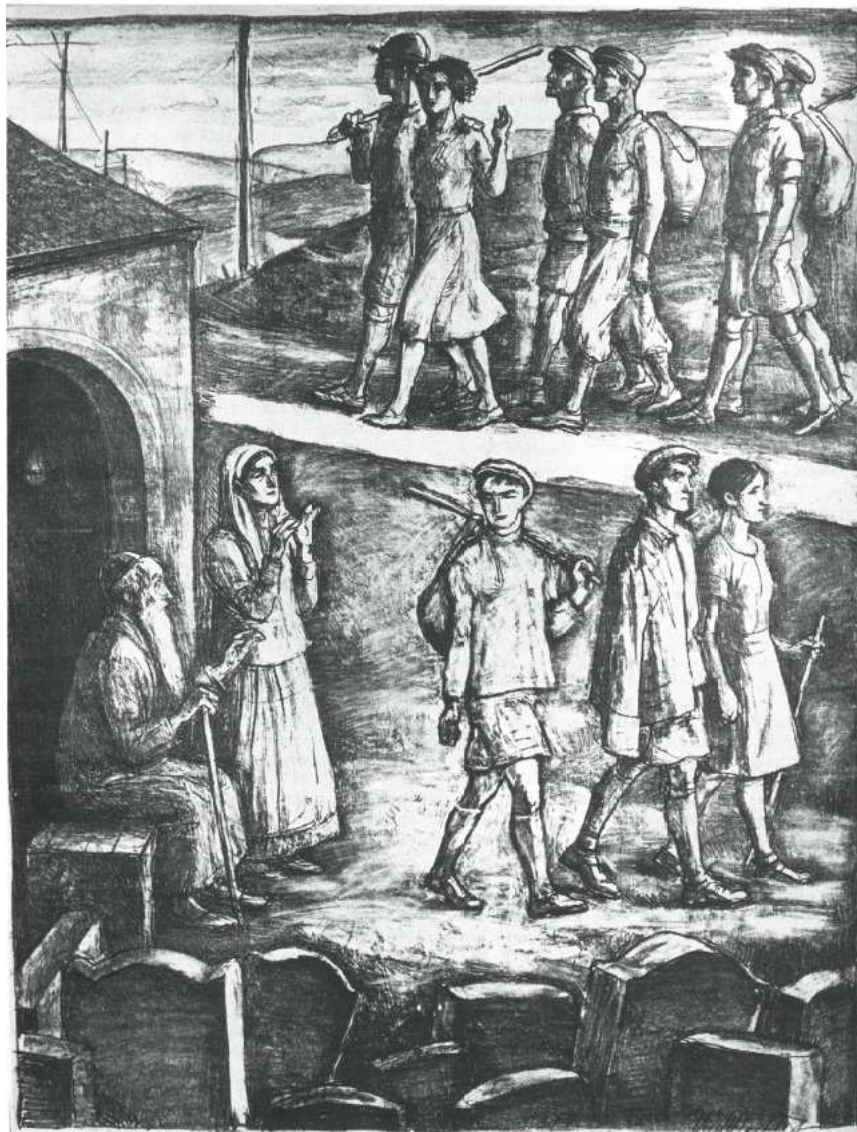
W oczekiwaniu pogromu, 1920



Dla kogo?



Chrystus w dzielnicy pogromowej [wg obrazu z roku 1920]



Pożegnanie z Golusem, ok. 1935–1936

Małgorzata Sylwestrzak
Wydział Filologiczny
Uniwersytetu w Białymstoku

MARKA GIRSZYNA GRY Z KLISZAMI. „MAŁY CZŁOWIEK” – „OBCY” – ŻYD

Mark Girszyn (ur. w 1923 roku w Odessie) jest autorem pochodzenia żydowskiego, należącym do Trzeciej Fali emigracji rosyjskiej¹. Problematyka jego twórczości skupiona jest wokół sytuacji rosyjskiego emigranta na obczyźnie. Najwięcej miejsca poświęca Girszyn pochodzącej ze Związku Radzieckiego społeczności żydowskiej, która wraz z bagażem doświadczeń mieszkańców kraju totalitarnego przywozi ze sobą do Ameryki mentalność *homo sovieticus* połączoną z lękiem przedstawiciela uciskanej mniejszości. Bohaterowie utworów odesyty oscylują nierzadko pomiędzy zachwytem wolnością w nowym kraju, przytłoczeniem innością kapitalistycznej „dżungli”², w której się znaleźli, i zagubieniem³. Według Siergieja Dowłatowa, Girszyn to kronikarz codzienności Trzeciej Emigracji⁴, zapisujący w swoich utworach sytuacje i stany psychiczne człowieka przeniesionego w obce mu środowisko.

W niniejszym artykule skupię się na analizie powieści zatytułowanej *Ubijstwo emigranta*⁵. Interesować będą mnie klisze literackie i społeczne,

¹ W 1974 roku pisarz opuszcza ZSRR i osiedla się na stałe w Nowym Jorku. W Ameryce ma miejsce jego debiut literacki. Autor publikuje w czasopismach zarówno po rosyjsku, jak i w przekładach na angielski, a także wydaje powieści. Jego dwie najbardziej znane książki to *Ubijstwo emigranta* (*Убийство эмигранта. Случай в гостинице на 44-ой улице*) oraz *Brighton Beach* (*Брайтон Бич*).

² Porównanie Nowego Jorku do dżungli pojawia się w tekście Girszyzna niejednokrotnie.

³ A. Wołodźko, *Z Odessy na Brighton Beach. Twórczość Marka Girszyzna*, w: tejeż, *Pasierbowie Rosji. O prozaikach Trzeciej Emigracji*, Warszawa 1995, s. 181-198.

⁴ С. Довлатов, *Драма на берегу океана*, „Слово/Word. Литературно-художественный журнал” 2008, nr 59, <http://magazines.russ.ru/slovo/2008/59/do7.html> (dostęp 2018-09-28).

⁵ Wszystkie cytaty z utworu pochodzą z wydania: М. Гиршин, *Убийство эмигранта. Брайтон Бич. Романы*, Санкт-Петербург 1993.

wykorzystywane przez autora w toku narracji. Chociaż tekst Girszyna nasycony jest licznymi aluzjami literackimi, w tym miejscu przyjrzą się tylko dwóm zagadnieniom z tego zakresu – kliszy „małego człowieka”, w której odeski autor tworzy paralelę pomiędzy swoją narracją a fabułą *Szynelu* Mikołaja Gogola, oraz kliszy „obcego”, zaczerpniętej z powieści Alberta Camusa. Na koniec postaram się pokazać także grę Girszyna z kliszą Żyda-ofiary.

Powieść *Ubijstwo emigranta* opowiada o pierwszych miesiącach pobytu w Nowym Jorku pochodzącego z terenów Ukrainy bohatera o imieniu Alik (o ukraińskich korzeniach radzieckiego Żyda dowiadujemy się pośrednio, poprzez używane przez niego słownictwo⁶). Tekst powieści stanowi pisany lakonicznym językiem dziennik Alika, w którym bohater zapisuje w najdrobniejszych szczegółach wydarzenia rozgrywające się w nowej rzeczywistości. W dzienniku rejestrowane są problemy emigranta związane z adaptacją w nieznanym miejscu⁷ – trudności komunikacyjne (brak znajomości angielskiego prowadzi do upośledzenia społecznego człowieka, który w swoim kraju zaliczany był do inteligencji), bytowe (brak pieniędzy), a także towarzyszące mu uczucia (bezzadność, bezbronność, poczucie krzywdy, zagubienie)⁸.

W trakcie lektury nasyconego aluzjami tekstu przed oczami czytelnika stają coraz to nowe oblicza głównego bohatera. Raz przypomina on Gogolowskiego Akakija Akakijewicza Basmaczkina, w innej partii utworu upodabnia się natomiast do bohatera *Obcego* Camusa, zaś jego sytuacja w świecie rządzonym niezrozumiałymi mechanizmami, a także niepełne imię (nazwisko bohatera w ogóle nie pojawia się w tekście, a zamiast imienia odojcowskiego, tzw. *otcziestwa*, używana jest żartobliwa forma *Bat'kowicz*) przywodzą na myśl postać Józefa K. z *Procesu* Kafki. Drugi tytuł powieści, *Dziennik prostaka*, odnieść można do *Dziennika obłąkanego* Gogola⁹.

⁶ W wypowiedziach bohatera pojawiają się niekiedy ukrainizmy. Por. fragment tekstu: „спит себе сейчас и курей бачит, как у нас говорят” (s. 38), w którym wykorzystane zostaje ukraińskie powiedzenie „(Лисиця) спить а курей бачить” (*Українські народні прислів'я та приказки*, red. В. Бобкова, Й. Багмут, А. Багмут, Київ 1963, s. 379).

⁷ Więcej na temat sytuacji bohatera powieści zob. А. Янковски, *Проблема самоидентификации в повести Марка Гиришина «Дневник простака. Случай в гостинице на 44-й улице»*, „Мова і культура” 2011, вип. 14, т. 7, s. 370-376.

⁸ Pomimo iż autor skupia się na trudnościach emigranckiego życia, stworzony przez niego obraz Ameryki okazuje się być niejednoznaczny i wielowymiarowy. Siergiej Dowłатов charakteryzuje twórczość Girszyna w następujący sposób: „Гиришин избегает двух крайностей эмигрантского восприятия жизни, он не идеализирует Америку, как образ земного рая, но и не впадает в тотальный критицизм, свойственный людям, утратившим привычные связи и растерявшимся в незнакомой языковой, духовной и социальной среде” (С. Довлатов, *Драма на берегу океана...*, dz. cyt.).

⁹ И. Абель, *Нью-Йорк, касриловская окраина*, <http://www.kontinent.org/iliya-abel>

Z kolei perypetie życiowe i problemy spotykające Alika na obczyźnie skłaniają czytelnika do umieszczenia tej postaci w gronie bohaterów-nieudaczników znanych z opowiadań Siergieja Dowłatowa¹⁰. Pojawiające się w wielu fragmentach dziennika opisy behawioralne zachowań obserwowanych przez bohatera w jego otoczeniu wydają się być natomiast inspirowane prozą amerykańską¹¹, skądinąd bardzo popularną wśród pisarzy Trzeciej Fali¹². Girszynowski bohater funkcjonuje więc na styku tradycji literackiej i doświadczenia emigranckiego, znanego autorowi z empirii.

Klisza „małego człowieka”, czyli bohater, na którego wszyscy krzyczą

W kreacji głównego bohatera powieści *Ubijstwo emigranta* autor odwołuje się do tradycji literackiej. Prototypami emigranta Alika są Gogolowski Akakij Akakijewicz oraz Meursault, bohater powieści Alberta Camusa. Zarówno postać „małego człowieka” stworzona przez Gogoła, jak i bohater, który zostaje ukarany nie tyle za swoje przewinienie, ile za niestandardowe zachowanie, weszli na stałe do kanonu literatury. Stworzenie głównego bohatera poprzez połączenie cech Baszmaczki i Meurasulta można więc potraktować jako wykorzystanie pewnych klisz literackich¹³. Girszyn nie ogranicza się jednak ani do pokazania „małego człowieka” w nowej sytuacji, ani do przedstawienia nowej historii „obcego”. Stworzenie bohatera hybrydy,

gorod-i-mir/, (dostęp: 2018-06-08). Autor przedstawia ponadto ciekawą paralełę pomiędzy twórczością Marka Girszyna a twórczością Szaloma Alejchema.

¹⁰ Na temat bohaterów Dowłatowa zob. np. A. Генис, *Довлатов и окрестности*, Москва 2011, s. 90-91, a także A. Wołodźko, *Pasierbowie Rosji...*, dz. cyt., s. 107-109. Ilia Abel (op. cit.) zauważa podobieństwo pomiędzy prozą Girszyna a twórczością Dowłatowa z okresu amerykańskiego. Przy czym Girszyn, według Abła, pisze oszczędniej: „Марк Гиришин писал экономнее. У него короткие фразы и диалоги, то, что есть известные лирические отступления любого рода – кратки и визуальны до предела, как в киносценарии, переведенном в режиссерский текст”.

¹¹ Na dokonaniach prozaików amerykańskich, a w szczególności Hemingwaya, Faulknera i Steinbecka, wzorował się także Albert Camus podczas pisania *Obcego*, co ma swoje odzwierciedlenie zwłaszcza w pierwszej części powieści (zob. R. Quilliot, *L'étranger. Présentation*, w: A. Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, préface J. Grenier, textes établis et annotés R. Quilliot, Paris: Éditions Gallimard 1962, s. 1910).

¹² Wspomina o tym Wasilij Aksionow w tekście *Отвечая на ответ. (Заметки новичка на американской художественной сцене)*. Zob. A. Malska-Lustig, *Zachód w oczach rosyjskiego emigranta (Siergiej Dowłatow)*, w: *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, pod red. L. Liburskiej, Kraków 2007, s. 161.

¹³ Klisza „małego człowieka” ma swoje źródło w utworze Aleksandra Puszkina pt. *Poczmistrz*, zaś klisza bohatera osądzonego za niezgodne z zasadami społecznymi zachowanie wywodzi się od postaci Dmitrija Karamazowa z powieści *Bracia Karamazow*. Obie te klisze doczekały się licznych realizacji zarówno na kartach literatury, jak i w kinie (klisza „obcego” chociażby w filmie w reżyserii Sidneya Lumeta pt. *Dwunastu gniewnych ludzi* z 1957 roku, czy też w rosyjskiej realizacji tego problemu w reżyserii Nikity Michalkowa pt. „12”).

ulepionego z elementów przejętych z postaci literackich to przede wszystkim zabawa intelektualna, w której na pierwszy plan wysuwają się na przemian realia życia rosyjskiego emigranta oraz zaczerpnięte z literatury i przeciwstawiane sobie nawzajem klisze.

Na początek postaram się omówić realizację kliszy „małego człowieka”. W pierwszych partiach powieści główny bohater daje się poznać czytelnikowi jako postać skupiona na sprawach bytowych i na swoim małym dramacie, a więc dysponuje podobnymi cechami psychicznymi, co bohater *Szyneli*¹⁴. Odczucia Alika również tożsame są z przeżyciami Gogolowskiej postaci, wyrażonymi najdobitniej w okrzyku Baszmaczkinia „оставьте меня, зачем вы меня обижаете?”¹⁵. W tekście Girszyna słowa głównego bohatera mają podobny wydźwięk, co wypowiedź Akakija Akakijewicza: „Что это на мне такое написано, что все они, начиная с [...] уличного торговца фруктами, как сговорились, кричат на меня?” (s. 25) – zapytuje sam siebie na kartach dziennika Alik. Uczuciami pojawiającymi się najczęściej u świeżo upieczonego Amerykanina są bezradność, poniżenie i obraza, zaś kontakt z pozaimigranckim otoczeniem zredukowany jest z początku do sytuacji, gdy z Alika ktoś się śmieje (obsługa hotelowa kpi z jego kalekiego angielskiego); ktoś go obraża (sklepikarz w trakcie robienia zakupów); a poza tym nikt go nie słucha – nawet prowadzący sprawę Alika pracownik opieki społecznej zadaje bohaterowi pytania, ale nie interesują go jego odpowiedzi:

Всегда, когда я у него бывал, он говорил эти слова, наверное, у него такая инструкция. Но дискутировать с ним трудно, потому что он никогда не слушает, перебивает и продолжает говорить свое (s. 45).

Он спросил, почему, если мне здесь так не нравится, я уехал из Союза. Я удивился, мне не не нравится, тем более никогда ему об этом не говорил (s. 45).

Girszyn tworzy ponadto paralele pomiędzy swoją narracją a tekstem Gogola na poziomie fabuły. Alikowi nie zostaje co prawda odebrany płaszcz ani żadna inna część garderoby (tak jak ma to miejsce z Baszmaczkinem), niemniej jednak rejestruje on inną stratę – w wydawnictwie, do którego zanoszą swoje opowiadania, pozbawiony zostaje maszynopisu. Na kartach po-

¹⁴ Na temat bohatera *Szyneli* Gogola zob. В.Ш. Кривонос, «Бедный Акакий Акакиевич» (об идеологических подходах к «Шинели» Гоголя), «Вопросы Литературы» 2004, № 6, s. 139-156; В.С. Расторгуева, *Старое и новое в «Маленьком человеке»*, «Вестник Красноярского Государственного Педагогического Университета им. В. П. Астафьева» 2012, № 4 (22), s. 310; D. Romanowski, *В поисках «человека в человеке»: «Шинель» Гоголя*, „Slavia Orientalis” 2004, nr 3, s. 341-361.

¹⁵ Н.В. Гоголь, *Шинель*, в: *Собрание сочинений в семи томах*, т. 3: *Повести*, Москва 1966, s. 137.

wieści *Ubijstwo emigranta* od czasu do czasu pojawiają się też równie tajemniczy jak w *Szynelu* jegomości (w tym wypadku – czarnoskórzy), którzy, chociaż nie zabierają głównemu bohaterowi palta, to wymuszają od niego pieniądze. Alik jest ponadto zobligowany do kierowania próśb o pomoc do „osoby na wysokim stanowisku”, którą w powieści Girszyzna okazuje się być pracownik opieki socjalnej, mający nad losem imigranta władzę niemalże absolutną, gdyż to od jego woli zależy, czy bohater otrzyma zapomogę na kolejne kilka tygodni, czy też zostanie wyrzucony z hotelu i pozostawiony bez grosza. Podobnie jak wyższy rangą urzędnik z opowiadania Gogoła, Girszynowski pracownik opieki społecznej wykorzystuje swoją pozycję do zademonstrowania przewagi nad głównym bohaterem. Po spotkaniu w biurze opieki społecznej Alik zapisuje:

И я вспомнил, он все время приписывал мне грехи. Что я против Америки. Зачем, не знаю. Неужели правду эмигранты говорят – чтоб выслужиться (s. 47).

Nawiązania Girszyzna do opowiadania Gogoła, realizowane zarówno na poziomie konstrukcji głównego bohatera, jak i na poziomie fabuły sprawiają, że czytelnik zaczyna odbierać tę postać jako nową realizację „małego człowieka”. W miarę rozwoju wydarzeń wykorzystywana klisza literacka zostaje jednak zmieniona na skutek nagłego zwrotu akcji – w hotelu, w którym mieszka Alik Bat’kowicz, ma miejsce zabójstwo. Ofiarą okazuje się być znajomy Alika, Wowa, również emigrant z ZSRR. Główny bohater, którego zmartwienia i przemyślenia do tej pory skupiały się na własnej bezradności wobec otaczającego go świata, zostaje wpisany w krąg podejrzanych, a jego lapidarny i prowadzony bez emocji dziennik (bo nawet o spotykających go nieprzyjemnościach Alik mówi bez większego zaangażowania) zaczyna nagle przypominać zupełnie inną narrację – opowieść Meursaulta z *Obcego* Camusa.

Klisza „Obcego”, czyli bohater jako podejrzany

Omówienie kliszy literackiej, którą nazwałam tutaj „kliszą Obcego” zaczęłam od krótkiego scharakteryzowania języka powieści Girszyzna w celu pokazania podobieństw pomiędzy narracją *Ubijstwa emigranta* a narracją *Obcego*. Utwór Girszyzna, którego drugi tytuł brzmi *Dziennik prostaka* (*Дневник простака*), charakteryzuje się nieskomplikowaną składnią oraz wykorzystaniem najprostszego słownictwa. W dzienniku Alika nie znajdziemy ani opisu amerykańskich krajobrazów, ani charakterystyki miasta, w którym ma miejsce akcja utworu, ani charakterystyki Amerykanów. Ci ostatni, jeśli pojawiają się w tekście, przedstawiani są za pośrednictwem opisów behawioralnych – na przykład coś niosą, w jakiś szczególny sposób

jedzą, wsiadają do samochodów, otwierają drzwi, coś mówią, itp. Ponadto zapiski bohatera skupione są wokół codziennych zajęć – w dzienniku rejestruje on na przykład przebieg zakupów, gotowanie obiadu, kąpiele pod prysznicem, czy spacery po ulicach Nowego Jorku. Nawet opis romansu z milionerką Nolą zredukowany zostaje w dużej mierze do wypunktowania zdarzeń oraz do przytoczenia wypowiedzi kobiety i replik Alika:

Мне стало все равно, обидится она или даже уйдет, и я спросил напрямик, пойдет она ко мне в гости в гостиницу. Она сразу ответила, да. Но не сейчас, потому что она оставила Леню одного дома и волнуется, он может забыть покушать. В следующий раз я оставлю его в приемной врача, и мы пойдем к тебе.

Я спросил, может она приехать завтра. Она ответила, может. Это мне в ней понравилось, что так просто (s. 28-29).

Monotonność i lapidarność narracji dziennika emigranta zaczyna wywoływać u czytelnika asocjacje z narracją Camusa w momencie, gdy główny bohater staje się świadkiem zabójstwa w hotelu. Sąsiada Wowę zabijają czarnoskórzy narkomani, zaś główny bohater powieści okazuje się być jedyną osobą, która widziała z bliska napastników. Chociaż Alik jest tylko świadkiem, a nie oskarżonym, policja odnosi się do niego z podejrzliwością. Jak się okazuje, przyczyną jest sposób zachowania Alika, który w trakcie pierwszego przesłuchania nie interesuje się losem sąsiada i nie wyraża swojego współczucia dla rodziny ofiary, a wręcz przeciwnie – wypowiada się o Wowie w sposób krytyczny, opisując go jako człowieka nieuczciwego¹⁶. Opis przesłuchania Alika wydaje się być wzorowany na opowieści Meursaulta – przytoczone w suchym tonie sprawozdawczym pytania i odpowiedzi nie mają formy dialogu, lecz mowy zależnej, zaś przepytujący Alika śledczy doszukuje się w pozornie nic nieznaczących szczegółach winy bohatera. Schemat wydarzeń znany z *Obcego* przypomina również postawa bohatera, który nie stara się pokazać własnej osoby w lepszym świetle w obliczu stróżów prawa¹⁷:

¹⁶ Celem bohatera Girszyna, podobnie jak postaci Camusa, jest wypowiedzenie prawdy, nie zaś wejście w grę z przedstawicielem władzy sądowniczej (Por. R. Grenier, *Soleil et ombre, une biographie intellectuelle*, Paris: Gallimard 1987, s. 106-107).

¹⁷ Więcej na temat narracji w *Obcym* Camusa zob. R. Quilliot, *L'étranger. Présentation*, w: A. Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris: Éditions Gallimard 1962, s. 1909-1910; a także: B. Nowicki, *Meursault*, „Twórczość” 2014, nr 7, s. 69-77; M. Wierzbicka, *Alienacja – absurd – wolność: figury egzystencjalne w „Obcym” Alberta Camusa*, „Tekstualia” 2011, nr 1, s. 77-84; I. S. Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa: studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993; W. Szydłowska, *Camus*, Warszawa 2002; A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999; J.-P. Sartre, *Wyjaśnienie „Obcego”*, w: *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968; Ż. Nalewajk, *Nowe szaty Kaina. Problematyka gra-*

Детектив спросил, помню ли я, как поднялся к Вове. Я ответил, помню. По лестнице или в лифте? Услышав ответ, он спросил, почему я избегаю лифта. Я ответил, что приятно ходить по лестнице, если целый день сидишь сиднем сначала на курсах, а потом дома. И в лифте жарко, а сбросить рубашку нельзя, всегда кто-то рядом. Но в тот день вы были в колледже, правда, а обратно возвращались пешком. А это немалое расстояние. Сколько времени вы шли? Мне стало смешно, он пытается доказать, я в тот день устал и потому должен был по всем правилам воспользоваться лифтом. [...]. Детектив спросил, верное ли у них вчера создалось впечатление, что я был рад, когда они пришли. Я сказал, мне очень хотелось доказать, что Вовы не ученые, а ловчилы. [...] Неужели в такую минуту вы могли предаваться этим тщеславным побуждениям! Я сказал, что сейчас уже ничего не изменишь, что было, то было (s. 77).

Sytuacja Alika w trakcie śledztwa budzi skojarzenie z problemem przedstawionym na kartach *Obcego*, którego główny bohater najwyższy wymiar kary otrzymuje nie tyle za sam fakt dokonania zabójstwa, ile za to, że nie płakał na pogrzebie własnej matki¹⁸. Po kilkukrotnej wizycie policji bohater Girszyzna zostaje wezwany do sądu, gdzie mają ważyć się jego dalsze losy. I znów, podobnie jak w przypadku kliszy „małego człowieka” oczekujemy, że dramat „obcego emigracji” – pojawiająca się tutaj gra słów obcy-imigrant (ros. посторонний) wydaje się być zaplanowana przez autora – rozwiąże się w podobny sposób, jak w pierwowzorze literackim. Napięcie akcji podwyższone zostaje poprzez zapis w dzienniku Alika dotyczący reakcji mediów, które jeszcze przed zapadnięciem wyroku osądziły go jako mordercę i radzieckiego szpiega¹⁹ oraz zmiany w zachowaniach postaci drugoplanowych wobec autora zapisek²⁰. Jednak i tym razem Girszyn rezygnuje z zakończenia swojej powieści śmiercią bohatera²¹.

niczna jako perspektywa poznawcza w „Obcym” Alberta Camusa i „Kainie. Opowiadaniu egzystencjalnym” Bohumila Hrabala, „Tekstualia” 2011, nr 1 (24), s. 63-76.

¹⁸ Taką interpretację własnego utworu proponuje sam Camus: „J'ai résumé *L'Étranger*, il y a très longtemps, par une phrase dont je reconnais qu'elle est très paradoxale: “Dans notre société, tout homme qui ne pleure pas à l'enterrement de sa mère risque d'être condamné à mort.” Je voulais dire seulement que le héros du livre est condamné parce qu'il ne joue pas le jeu. En ce sens, il est étranger à la société où il vit, il erre, en marge, dans les faubourgs de la vie privée, solitaire, sensuelle” (cyt. za: R. Grenier, dz. cyt., s. 106).

¹⁹ Dowiadujemy się tego z fragmentu: „Ган драматическим жестом бросил на стол «Новую Речь» и сказал: «Видите, я к вам не побоялся прийти. Может быть, вы за это хоть предложите мне сесть?» Я спросил, почему меня нужно бояться и развернул газету. Там на всю первую страницу чернел заголовок, советчики орудуют в Нью-Йорке” (s. 78).

²⁰ Otoczenie zaczyna się go obawiać. Na przykład bohater zwany „dickensowskim straszylłem” (диккенсовский уродец) nie drażni go już w windzie, a bohaterka Nola zaczyna odnosić się do niego z rezerwą.

²¹ Girszyn, podobnie jak Dowłatow, okazuje się być przeciwnikiem patosu i tragizmu.

Alik nie ginie za sprawą automatyzmu systemu sądowiczego jak Meursault, ani nie umiera w gorączce jak Baszmaczkin, lecz zostaje uniewinniony, i po rozprawie może spokojnie powrócić do swojego hotelowego pokoju. Ironicznego zakończenia powieści, w którym były redaktor i literat, Alik Bat'kowicz, planuje swoją przyszłość u boku fryzjerki Rity oraz znajduje pracę jako sprzątacznik, nie można jednak zaliczyć do kategorii happy-endów.

Klisza żydowska, czyli gdzie podział się antysemityzm?

Oprócz klisz zaczerpniętych z literatury Girszyn w swojej powieści wykorzystuje także klisze społeczne. W rzeczywistości „na opak”, którą okazuje się być świat zza oceanu, światopogląd i przekonania głównego bohatera nie przystają do nowego doświadczenia. Brak porozumienia Alika ze środowiskiem amerykańskim wynika z rozbieżności pomiędzy jego statusem narodowościowym a wypowiedziami bohatera, nieodpowiadającymi temu, co można by nazwać „kliszą żydowską”. Podobnie jak duża część emigrantów Trzeciej Fali, Alik jest Żydem. Z tego też powodu powinien on, zgodnie z wyobrażeniem współromówców (Amerykanów oraz zamerykanizowanych Rosjan), opuścić ZSRR z powodu dyskryminacji i dopiero w Stanach Zjednoczonych zaznać swobody i równości. Alik rezygnuje jednak z postawy ofiary i twierdzi, że antysemityzmu nigdy nie doświadczył. W rozmowie z pracownikiem opieki społecznej przedstawia natomiast bardziej prozaiczną przyczynę własnej emigracji niż ucieczka przed prześladowaniami:

Он спросил, почему, [...] я уехал из Союза. [...] Может быть, ему надоело ждать, пока я вспомню, и он сказал, раз я еврей, значит, я уехал из-за антисемитизма. Но я ответил, если говорить правду, то из-за своего директора. Должен был уволиться по собственному желанию, а найти другую интересную работу, как в издательстве, я не мог. Думал, здесь найду. Почему же вы один должны были уволиться, если не из-за антисемитизма, спросил мой ведущий. Но я уволился не один, такое же заявление написал и мой друг Маслов, а он не еврей, а во-вторых, сам был виноват, нелестно отзывался о директоре, а в издательстве нашлись люди, которые ему все доносили. Ну, и бывало, на собрании покритикуешь его. (s. 45-46).

Opowieść bohatera o jego życiu w Związku Radzieckim, choć zgodna z własnym doświadczeniem, niezgodna jest z funkcjonującym w społeczeństwie amerykańskim stereotypem Żyda jako ofiary systemu totalitarnego.

Przyświecające jego twórczości założenia wydają się być bliskie tym, które A. Wołodzko opisuje w odniesieniu do Dowłotowa: „Odrzucił tragiczną tonację, właściwą literaturze rosyjskiej, pragnącej naprawiać świat lub demaskować zło” (też: *Pasierbowie Rosji*, dz. cyt., s. 106).

Przedstawienie przez Alika własnej historii niezgodnie z utartą, nie tylko zresztą na Zachodzie, kliszą „losu żydowskiego” wywołuje u pracownika opieki społecznej podejrzliwość i niedowierzanie oraz całkowitą zmianę jego nastawienia do podopiecznego:

[...] он сказал с осуждением, вот вы уверяете, что у вас там нет антисемитизма, а читали ли вы недавно статью о молодых ученых оттуда, им не дали возможности опубликовать свою научную работу, выходит, они говорят неправду? Я понял, он имеет в виду Вов, а они мне сами говорили, что пристроили свою диссертацию в одном областном издательстве, у них там друг. Но я не хотел их выдавать и сказал, не знаю. Он недоверчиво посмотрел на меня и ответил, я могу говорить правду, здесь меня за это не отправят в психушку. Я не знал, что сказать, тогда он снова спросил, почему человек с таким образованием, как у меня, не мог возглавить издательство, где я работал, а директор, без всякого образования почти, мог. Наверное, из-за пятой графы, я согласился. Хотя я лично в начальство не лез. Наверное, он принял это на свой счет, потому что покраснел и сказал недовольным тоном, что я почему-то не хочу признавать того, что всем известно (s. 46).

W przytoczonym fragmencie autor zderza ze sobą dwie narracje: narrację kliszy, zawierającą w sobie wszystkie elementy losu żydowskiego (historia „Wowów” przytoczona przez pracownika opieki) oraz obraz sytuacji, który poznajemy poprzez wypowiedź Alika.

Historia kariery naukowej Wowy i jego małżonki, choć nieprawdziwa, zgodna jest ze stawianymi żydowskim emigrantom oczekiwaniami – bohaterowie występują w niej jako ofiary reżimu. Współbrzmienie ich narracji z amerykańskim wyobrażeniem sytuacji Żydów w Związku Radzieckim przyczynia się do ich sukcesu zawodowego – Wowa, zanim zostanie zabity, wystąpi z wykładami na uniwersytecie oraz stanie się ulubieńcem mediów. Alik, rezygnujący z wykorzystania kliszy Żyda-ofiary w celu zrobienia kariery, skazany jest natomiast na pasmo niepowodzeń – pracownicy opieki społecznej odnoszą się do niego z podejrzliwością i odmawiają mu w końcu zapomogi (choć inny emigrant, tak zwany Satyryk, opisujący w swych utworach ciężką sytuację Żydów w ZSRR, otrzymuje pieniądze), wydawcy zaś nie chcą drukować jego opowiadań. Im dłużej Alik przebywa w Ameryce, tym bardziej przekonuje się, że uwolnienie się od tzw. „piątego punktu” sowieckiej ankiety personalnej, określającego pochodzenie, również za oceną okazuje się niemożliwe.

W Związku Radzieckim pochodzenie żydowskie mogło stać się przyczyną zamknięcia ścieżki kariery (taką ewentualność Alik przyznaje zresztą w trakcie rozmowy z pracownikiem opieki społecznej, choć jak twierdzi, sam dyskryminacji nigdy nie doświadczył), w Ameryce próba przedstawi-

nia własnej biografii poprzez odrzucenie kliszy żydowskiej powoduje podobne konsekwencje. Przyznanie się do tego, że nigdy nie doświadczyło się prześladowań oraz do ateizmu okazuje się być przyczyną odrzucenia społecznego oraz niepowodzeń zawodowych, gdyż, jak konstatuje bohater, „здесь религии это, видно, как партбилет в Союзе” (s. 50). Tym stwierdzeniem autor dziennika stawia znak równości pomiędzy swoją dawną oraz nową ojczyzną – i tu, i tam jednostka zostaje zredukowana do własnej ankiety personalnej i zmuszona do podporządkowania się oficjalnemu dyskursowi. Różnica pomiędzy Związkiem Radzieckim i Ameryką polega tylko na tym, iż „wersja” amerykańska jest odwrotna w stosunku do sowieckiej.

Zderzenie światopoglądu radzieckiego Żyda-emigranta z „kliszą żydowską”, z którą stykał się on za granicą, jest problemem poruszonym niejednokrotnie przez twórców wywodzących się z Trzeciej Emigracji²². Wielu pochodzących z ZSRR autorów wołało się określać jako „rosyjscy inteligenci” niż jako Żydzi. Wspomnieć w tym miejscu wystarczy chociażby wypowiedzi krytyka literackiego Piotra Wajla na temat własnego pochodzenia czy też stanowisko prozaika Siergieja Dowłatowa²³ – pierwszy, choć przyznawał, że od strony ojca miał rzeczywiście korzenie żydowskie, zdecydowanie odrzucał żydostwo jako element własnej tożsamości²⁴, drugi przez wiele lat odmawiał określenia własnej przynależności narodowej²⁵. Bohater Girszyzna wpisuje się w ten typ rosyjsko-żydowskiego emigranta, który bardziej niż z Mojżeszowym wyznaniem identyfikuje się z mentalnością sowieckiego obywatela²⁶, co z kolei budzi niechęć otoczenia – zarówno ze strony Amerykanów, jak również przedstawicieli poprzednich emigracji.

²² Opuuszczający od lat siedemdziesiątych aż do rozpoczęcia pierestrojki obywatele sowieccy rzeczywiście w większości mieli pochodzenie żydowskie. Zob. M. Tolts, *Demography of the Jews in the Former Soviet Union: Yesterday and Today*, w: *Jewish Life after the USSR*, Eds. Z. Gitelman, with M. Glants and M. I. Goldman, Bloomington 2003, s. 177-178.

²³ Alicja Wołodźko pisze o Dowłatowie: „On sam, choć w jego żyłach płynęła krew żydowska, rosyjska i osetyńska, drwił nieustannie z narodowych -fobii i -fili, a te dotyczące Żydów przedstawiał w stylistyce szmoncesów” (A. Wołodźko-Butkiewicz, *Od pierestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 208).

²⁴ П. Вайль, *Доверие к потоку, или Безпечный педант. Петр Вайль в беседе с Иваном Толстым*, w: tegoż, *Свобода – точка отсчета. О жизни, искусстве и о себе*, Москва 2012, s. 23.

²⁵ Por. A. Генис, *Довлатов и окрестности*, Москва 2011, s. 106.

²⁶ Interesujące uwagi na temat sowieckości Trzeciej Emigracji zawarte zostały w książce Aleksandra Genisa: A. Генис, *Последнее советское поколение*, w: *Довлатов и окрестности*, dz. cyt., s. 25-39.

Bibliografia

- Camus A., *L'étranger*, w: tegoż, *Théâtre, récits, nouvelles*, préface J. Grenier, textes établis et annotés R. Quilliot, Paris: Éditions Gallimard 1962.
- Fiut I.S., *Człowiek według Alberta Camusa: studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993.
- Grenier R., *Soleil et ombre, une biographie intellectuelle*, Paris: Gallimard 1987.
- Grzegorzczak A., *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999.
- Malska-Lustig A., *Zachód w oczach rosyjskiego emigranta (Siergiej Dowłatow)*, w: *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, pod red. L. Liburskiej, Kraków 2007, s. 161-170.
- Nalewajk Ż., *Nowe szaty Kaina. Problematyka graniczna jako perspektywa poznawcza w „Obcym” Alberta Camusa i „Kainie. Opowiadaniu egzystencjalnym” Bohumila Hrabala*, „Tekstualia” 2011, nr 1 (24), s. 63-76.
- Nowicki B., *Meursault*, „Twórczość” 2014, nr 7, s. 69-77.
- Romanowski D., *В поисках «человека в человеке»: «Шинель» Гоголя*, „Slavia Orientalis” 2004, nr 3, s. 341-361.
- Sartre J.-P., *Wyjaśnienie „Obcego”*, w: *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968.
- Szydłowska W., *Camus*, Warszawa 2002.
- Tolts M., *Demography of the Jews in the Former Soviet Union: Yesterday and Today*, in: *Jewish Life after the USSR*, Eds. Z. Gitelman, with M. Glants and M. I. Goldman, Bloomington 2003.
- Wierzbicka M., *Alienacja – absurd – wolność: figury egzystencjalne w „Obcym” Alberta Camusa*, w: „Tekstualia” 2011, nr 1, s. 77-84.
- Wołodźko A., *Pasierbowie Rosji. O prozaikach trzeciej emigracji*, Warszawa 1995.
- Wołodźko-Butkiewicz A., *Od pierestrojki do laboratoriów netliteratury. Przemiany we współczesnej prozie rosyjskiej*, Warszawa 2004.
- Абель И., *Нью-Йорк, касриловская окраина*, <http://www.kontinent.org/iliya-abel-gorod-i-mir/>, (dostęp: 2018-06-08).
- Вайль П., *Доверие к потоку, или Безпечный педант. Петр Вайль в беседе с Иваном Толстым*, w: tegoż: *Свобода – точка отсчета. О жизни, искусстве и о себе*, Москва 2012, s. 15-66.
- Генис А., *Довлатов и окрестности*, Москва 2011.
- Гиршин М., *Убийство эмигранта. Брайтон Бич. Романы*, Санкт-Петербург 1993.
- Гоголь Н., *Шинель*, w: *Собрание сочинений в семи томах*, t. 3: *Повести*, Москва 1966, s. 135-169.
- Довлатов С., *Драма на берегу океана*, „Слово/Word. Литературно-художественный журнал” 2008, nr 59, <http://magazines.russ.ru/slovo/2008/59/do7.html> (dostęp 2018-09-28).
- Кривонос В.Ш., «Бедный Акакий Акакиевич» (об идеологических подходах к «Шинели» Гоголя), «Вопросы Литературы» 2004, № 6, s. 139-156.

- Расторгуева В.С., *Старое и новое в «Маленьком человеке»*, «Вестник Красноярского Государственного Педагогического Университета им. В. П. Астафьева» 2012, № 4 (22), s. 310-315.
- *Українські народні прислів'я та приказки*, ред. В. Бобкова, Й. Багмут, А. Багмут, Київ 1963.
- Янковски А., *Проблема самоидентификации в повести Марка Гиришина «Дневник простака. Случай в гостинице на 44-й улице»*, „Мова і культура” 2011, вип. 14, т. 7, s. 370-376.

Małgorzata Sylwestrzak

University of Białystok

**MARK GIRSHIN'S PLAY WITH CLICHES:
LITTLE MAN, STRANGER, JEW**

Summary

The following article analyzes the novel entitled *The Killing of an Immigrant* (*Ubijstwo emigranta*) with the special focus placed on the literary and social cliches present in the narrative. Though Girshin's text is abundant in literary allusions to various works, the article examines only two of them. The first one is a cliché of “a little man”, which constitutes a parallel between the discussed novel and Gogol's story *The Overcoat*. The other is a cliché of “a stranger” adopted from Albert Camus' novel. In the final passages of the article the author attempts to demonstrate Girshin's use of the cliché of a Jew as a victim.

Keywords: Mark Girshin, cliché, Nikolai Gogol, Albert Camus, Jewish literature, victim

Artur Malinowski
Odeski Narodowy Uniwersytet im. Ilii Miecznikowa, Ukraina

ЕВРЕИ В РУССКОЙ И УКРАИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МОДУС

Наряду с представителями других национальностей евреи составляют неотъемлемый атрибут персонажного мира русской и украинской классики. Присутствие персонажа еврейской национальности в произведении – это своеобразный тест не только на авторскую толерантность по отношению к хитрым, изворотливым, прагматически мыслящим и преследующим личную материальную выгоду представителям народа Израилева, но и на готовность расширить границы изображенного мира, сделать их более подвижными и пластичными, склонными к слиянию и размежеванию. Именно в начале XIX века литература освобождается от прежней риторики, в том числе и за счет введения в свой состав инационального компонента как органически присущего ей и растворенного в тексте.

Галерея персонажей-евреев представляет собой не просто экзотические вкрапления, а повышает социальную валентность текста, его прагматику и связь с действительностью. Благодаря этому текст прочитывается как социальное действие, так как в нем кодифицированы и упорядочены поступки, модели поведения, социально-бытовые акции и ритуалы. Неотъемлемой частью национального универсума становится еврей как *чужой, иной, другой, не-свой*. Градации между этими понятиями довольно условны и зависят от этической установки автора. Но так или иначе мы имеем дело с пластом текстов, «склонных выпячивать наиболее кодифицированные аспекты традиции», «язык», «туземную теорию» поведения¹.

Чуждость, «туземность», необычность образа еврея в литературе продиктованы набором стандартизованных представлений об этом вечном скитальце, предприимчивом и компромиссном, неуклонно идущем к своей цели. Схематические и эскизные, лишённые глубокой

¹ Пьер Бурдьё. Практический смысл, Москва – Санкт-Петербург 2001, с. 49.

аналитики и психологизма, образы евреев располагаются, как правило, в периферийных зонах текста. Они второстепенны и являются проекцией уже существующих, закреплённых в общественном мнении и устной повествовательной традиции, характеристик и признаков. Предвзятое отношение к евреям, щедро наделяемым негативными качествами, – это следствие существующего стереотипа, вводимого в текст по готовым лекалам. Ориентированный не на саму жизнь, реальный опыт, а на их переосмысление в предшествующей литературе, сложившейся репутации, имиджах, национально-ментальных предрассудках, стереотип вторичен, условен, запрограммирован. Причем его функционирование в традиции, как правило, опосредовано как относительно недавней рецепцией, так и более отдалёнными во времени текстами.

...референциальный процесс означивания в национальных стереотипах осуществляется не между текстом и реальностью, а между текстом и текстом. Национальные стереотипы – это интертекстуальные конструкты, унаследованные от предшествующей текстуальной традиции, которые полностью затемяют непосредственное восприятие действительности².

Закреплённый за еврейскими персонажами антропологический статус не ограничивается набором антисемитских клише, но и демонстрирует (зачастую в развернутой форме) социально-ролевое поведение *чужака*, механизмы его внедрения в социум, ассимиляции с *не-своим* национальным универсумом. Литература первой половины XIX века предоставляет нам разнообразные варианты такого диалога. При всей важности конфессиональных, идеологических факторов консолидирующей остается социальная практика, обмен опытом в торгово-экономической сфере, включение своих правил игры в общение с представителями *не-своего* мира для достижения реального результата, личной выгоды и т. д. Такая сугубо прагматическая тактика характерна для “еврейского” поведения в литературе первой половины XIX века, задолго до появления в дальнейшем серьезного “еврейского вопроса”, обросшего сложными идеологическими смыслами.

Мир еврея максимально стереотипен, ценностно задан, однозначен и поляризован; он еще очень далек от психологических и морально-этических коллизий более позднего времени. Григорий Грабович в довольно обстоятельном освещении еврейской темы в украинской литературе говорит о связи стереотипа с народной традицией, отражающей коллективный взгляд на *иного*, консервативную патриархальную психологию. Кодификация негативного отношения к

² Будний В., Гльницький М. Порівняльне літературознавство. Київ 2008, с. 360.

евреям закрепились еще в «Истории Русов», в которой представители этнического меньшинства изображены хитрыми исполнителями посредниками, торговцами, ростовщиками, арендодателями и, разумеется, предателями. Наиболее одиозным и неприемлемым для украинского патриархального социума было “скверноприбыточничество”, то есть получение прибыли от аренды церквей:

Церкви несоглашавшихся на Унию прихожан отданы жидам в аренду, и положена за всякую в них отправу денежная плата от одного до пяти талеров, а за крещение младенцев и похороны мертвых от одного до четырех злотых³.

По всей видимости эта деятельность и стала основанием для формирования негативно окрашенного этностереотипа. Деловые качества евреев, их предпринимательская хватка оцениваются с позиций наличествующих в национальной истории кода предательства и тактики Иуды. Специфика украинской рецепции еврейских персонажей в том и состоит, что делец, торговец несет на себе печать «жида», у которого находились ключи от церкви. Однако не во всех текстах этот конфессионально-исторический код присутствует, часто он приглушен либо вовсе не обнаруживается. Но память о нем сохраняется в самой функции, которую еврей выполняет в мире произведения:

...его роль функциональна, – либо ускорить развитие сюжета либо проиллюстрировать беззаконие прошлого, – его характер является формальной, шаблонной условностью... он неизменно статичный образ, и преимущественно (хотя и не всегда) этот персонаж имеет лишь едва заметное отношение к какому-нибудь социальному, экономическому или культурному контексту. Он является скорее функцией, символом, а не лицом⁴.

Одной из таких функций предстает надувательство, обман, неизменно ассоциирующиеся с евреем и служащие для него способом выживания. Немыслимый вне “дискурса торгового” (термин Татьяны Венедиктовой), еврей постоянно оказывается в ситуациях, связанных с товарно-денежным оборотом, обменом материальными ценностями, оптимизацией направленных на выгодную продажу действий. В этот тип коммуникации вовлекаются и другие персонажи, вследствие чего создаются типологические модели торгового. Причем диалог участников

³ Історія Русовъ. Київ 1996, с. 40.

⁴ Г. Грабович. До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка. Київ 1997. с. 243.

торга может и не преследовать конечной выгоды, а быть не более чем сценической площадкой для разыгрывания той или иной акции, действия.

«Надувательство» образует как бы сильный, мажорный модус «торгования», при котором участники коммуникации активно пытаются убеждать друг друга. Это не обязательно грубо-корыстный обман, прекращающийся в момент, когда доверчивый простак «купится» на обольщения обманщика: обе стороны могут отдавать себе отчет в «надувательских» намерениях друг друга и все же продолжать торговаться ради эстетического удовольствия⁵.

В этом случае торг становится необходимым ритуалом в социально-ролевом поведении персонажей, за которыми закрепляется строго определенная функция. В программном и довольно исчерпывающем эту тему очерке Евгения Гребинки «Фактор» представлена типичное «надувательство» евреем проезжающего путешественника. При всей ритуальности происходящего польза и выгода тем не менее определяют исход диалога.

Надобно удивляться находчивости и наглости факторов, с какою они умеют сбыть с рук, что им не нужно, особливо если заметят в покупателе *доброто человека*⁶.

Риторика поведения путешественника и еврея-фактора объединяет прагматический и эстетический моменты, диалог строится как игра, своеобразное кокетство, завершающееся оплатой счетов. Предвзятое и «готовое» отношение к евреям, граничащее с уничижительным обращением с подчиненным с позиций власти, общественной иерархии («Жид!»), не помешало на какое-то время «проиграть» ситуацию «навыворот», поставив себя в добровольную зависимость от хитреца и мошенника. Внешне представитель власти (по всей видимости офицер) атакует, используя ярлыки и риторику превосходства, внутренне же оказывается побежденным прагматизмом представителя низшего социального статуса и этнического меньшинства. Причем диалог ведется в русле заранее заданном и представляет собой не более чем продиктованную законами «трактирного» жанра игровую сценку. Это риторика готовых фраз и речевых клише, в принципе уместных в физиологическом очерке:

⁵ Зенкин С. По ту сторону торга [в]: Работы о теории. Москва 2012. с. 500.

⁶ Гребінка Є. Фактор [в]: Твори у трьох томах. Повісті. Оповідання. Нариси. Статті. Рецензії. Листи. Київ 1981. с. 418.

Жид! – кричал молодой человек.
 Что прикажете, ваше высокоблагородие?
 Пока еще благородие, не люблю я лести, ты мне льстишь и норовишь надуть, знаю я вас!
 Как же это можно, ваше благородие? Кто вас может надуть?
 То-то и есть, ты у меня поворачивайся!..
 Я же и поворачиваюсь: с самого утра верчусь перед вашим благородием, как муха в кипятке”⁷.

Подлинная церемония надувательства следует за этой преамбулой. Добытые фактором пиво и табак вовсе не соответствуют затребованным постояльцем, следовательно, адекватная оценочная стоимость товара сводится на нет. Она скорее виртуальна, чем реальна и представляет необходимое условие нечестного обмена, надувательства. Такой обмен целиком согласуется с правилами игры, в которую вовлечены клиент и продавец. Не истина, не соответствие “себестоимости” вещи, а толерантное отношение к акту торга определяет коммуникативное поведение торгующихся. Тактика фактора определена тем, что постоялец, несмотря на свою внешнюю суровость, является все же *добрым человеком*. Татьяна Венедиктова, говоря о “переменчиво-игровых” акцентах торга, о гибкости и пластичности “человека-торга”, отмечает:

Наличная стоимость» истины определяется не соответствием факту, который ведь все равно никто удостоверить не может, а соглашением с адресатом, в той мере, в какой он расположен и склонен к «торговой игре»⁸.

И далее:

Означающее и означаемое, форма и содержание пребывают друг с другом в том же гибком несовпадении, как цена с товаром или денежная стоимость с потребительской в системе обмена⁹.

Однако не всегда эти составляющие расходятся. Торг подвергается часто переосмыслению, переводясь в этико-психологическую и даже религиозную плоскость. Тактика надувательства практически отсутствует в следующей после трактирного эпизода истории: визите еврея к помещику. В процедуре торга акценты переставляются, жесткие рамки прагматической коммуникации снимаются. Сам по себе коммерческий

⁷ Гребінка Є. Фактор [в]: Твори у трьох томах. Повісті. Оповідання. Нариси. Статті. Рецензії. Листи. Київ 1981. с. 418.

⁸ Венедиктова Т. В. “Разговор по-американски”: Дискурс торга в литературной традиции США. Москва 2003. с. 98.

⁹ Там же, с. 127-128.

смысл и цель предприятия нивелируются в общении между двумя людьми вне социально-ролевой заданности. Помещик перевязывает рану искусанного его собакой еврея. Причем все попытки еврея-фактора “восстановить” статусные границы встречают сопротивление находящегося на верху общественной вертикали помещика:

Можно ли, ваше высокородие, ваше высокоблагородие! На что это похоже, ваше превосходительство! Ваше ли это дело возиться около меня, бедного, вашими благородными ручками!

Молчи, дурак, не ругайся! – заметил С. – Ручка у двери, ручка у чайника, а у меня рука¹⁰.

Даже приобретение товара носит игровой характер. Практическая целесообразность купленных вещей (“бумажек для измерения темперамента”) вызывает сомнение и представляет скорее форму вежливости по отношению к пострадавшему фактору. Товарно-денежный обмен в этом эпизоде прочитывается как “несостоявшееся включение предмета в дискурс торга”¹¹. Это скорее не торг, а нечто близкое дарственному обмену, в котором вещи освобождаются от их товарной стоимости. Кроме того, каталог находившихся в коробе еврея диковинных предметов и вещей (“*щекотливых товаров*”) тоже свидетельствует об их экзотической, сувенирно-подарочной фактуре. “Рублей на двадцать всякой дряни” – это условная формула такого же условного торга, являющегося данью ритуалу, этикету. Их присутствие в данном фрагменте несомненно. Помещик как представитель высокого социального класса “вспоминает” об устоявшемся, продиктованном традицией отношении к евреям и оценивает своего гостя с точки зрения стереотипа:

Ладно, ладно, знаю я вас, – сказал С.

Плачет от горя, что едет с дарового хлеба-соли...

А что ты думаешь, ведь оно может быть! Черт возьми! Мне и не пришлось¹².

В дальнейшем этот стереотип разрушается. Своим преданным служением помещику в Киеве еврей опровергает весь комплекс негативных о нем представлений. Перед нами довольно явная полемика с “имперско-антисемитским» комплексом, налагавшем табу на изображение еврея в позитивных тонах. Фаддей Булгарин писал: “жиды не

¹⁰ Гребінка Є. Фактор [в]: Твори у трьох томах. Повісті. Оповідання. Нариси. Статті. Рецензії. Листи. Київ 1981. с. 421.

¹¹ Зенкин С. По ту сторону торга [в]: Работы о теории. Москва 2012. с. 503.

¹² Гребінка Є. Фактор [в]: Твори у трьох томах. Повісті. Оповідання. Нариси. Статті. Рецензії. Листи. Київ 1981. с. 422.

могут и не должны быть добродетельными”¹³. У Гребинки идет последовательное развенчание этого стереотипа на уровне девальвации торгова, переведенного в иную систему ценностей. Восходящая к Адаму Смиуту классическая схема – “дай мне то, что мне нужно, и ты получишь то, что необходимо тебе” – демонстрирует полную несостоятельность. Не обмен товарами, не получение прибыли, а этика и мораль регулируют отношения между сторонами так и не состоявшегося торгова. Еврей-фактор отказывается от денежного вознаграждения за свои труды в память о сделанном для него ранее. При этом аргументом выступает состоявшийся торг со “стабилизирующей идеей «справедливой цены», к которой стремятся прийти в итоге торгова, на нее ориентируются, измеряя относительную «справедливость» той или иной промежуточной оценки...”¹⁴. Фактор, соотнося себя с другими представителями своей профессии, одновременно мыслит категориями не социальными, а скорее общечеловеческими и даже религиозными:

За товары, что вы купили, мне заплатили купцы, а за беганье я ничего не возьму – это моя должность.

...Никогда не забуду, как вы меня кормили Бог знает за что хлебом... Я просил Бога, чтоб он помог отблагодарить вас; Бог услышал мои молитвы: мне на душе было легко служить вам, а вы хотите заплатить мне!¹⁵.

Условно говоря, торг меняет свою стратегию, подставляя на место эквивалентного обмена неэквивалентный. Это торг, перерастающий в дар. С товаров как объектов торгова снимается цена, они важны не сами по себе, а как условие межличностного общения. Поступок еврея – это ответный дар на предыдущее гостеприимство помещика.

Переосмысление торгова идет в сугубо антропологическом ключе. В финальной сцене еврей предстает не фактором, а прежде всего человеком. В рамках небольшого очерка Гребинка демонстрирует возможность такого превращения, разрушая стереотип, устойчивое представление о факторе как человеке-функции, посреднике, комиссионере, исполнителе поручений. Выписанный по канонам чистой физиологии типаж как бы развоплощается путем снятия ролевых функций и статусных характеристик.

¹³ Булгарин Ф. О цензуре в России и о книгопечатании вообще. Цит. по: Левитина В. Русский театр и евреи. Иерусалим 1988. с. 117.

¹⁴ Зенкин С. По ту сторону торгова [в]: Работы о теории. Москва 2012. с. 504.

¹⁵ Гребинка С. Фактор [в]: Твори у трьох томах. Повісті. Оповідання. Нариси. Статті. Рецензії. Листи. Київ 1981. с. 424.

*

Еврейская тема широка, и ее ассимиляция в литературе – от словесных номинаций через разнообразную эмблематику к дискурсивным практикам – довольно отчетлива в корпусе произведений и может быть освещена с антропологических позиций. “Фактор” Гребинки довольно нетипичный текст в том смысле, что в нем присутствует как стереотип, так и его деконструкция. Неоднозначный подход к персонажу-еврею демонстрируется в контексте социально-ролевого поведения, прагматизма и способности увидеть в ритуалах и дискурсах повседневности бытийный смысл.

Bibliografia

- Будний В., Ильницький М. Порівняльне літературознавство. Київ 2008, 430 с.
- Булгарин Ф. О цензуре в России и о книгопечатании вообще. Цит. по: Левитина В. Русский театр и евреи. Иерусалим 1988. с. 117.
- Бурдые П. Практический смысл, Москва – Санкт-Петербург 2001, 562 с.
- Венедиктова Т. В. “Разговор по-американски”: Дискурс торга в литературной традиции США. Москва 2003. 328 с.
- Грабович Г. До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка. Київ 1997. с. 238-258.
- Гребінка Є. Фактор [в-424.
- Зенкин С. По ту сторону торга]: Твори у трьох томах. Повісті. Оповідання. Нариси. Статті. Рецензії. Листи. Київ 1981. с. 416 [в]: Работы о теории. Москва 2012. 560 с.
- Історія Русовь. Київ 1996, с. 40.

Artur T. Malinowsky

JEWS IN RUSSIAN AND UKRAINIAN LITERATURE: THE ANTROPOLOGICAL MODUS

Summary

A Jew is considered to be the representative of another stranger in the text. Character interpretation takes into account the imagological method. The Jewish theme is broad, and its assimilation in literature – from verbal nominations through various emblems to discursive practices – is quite distinct in the body of works and can be illuminated from imagological positions. “Factor” Combs are a rather non-typical text in the sense that it contains both a stereotype and its deconstruction.

Key words: anthropology, imagological method, stereotype, trade, stranger.

Elena Tartakovsky
Tel Aviv University, Izrael

К 110-ЛЕТИЮ ГАБИМЫ: ДО-МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД

В прошлом году Израильский национальный театр Габима отмечал своё столетие. Нынешнее руководство Габимы ведет отсчет существования театра с 8 октября 1918 года – дня премьеры спектакля „Вечер начинаний” в постановке Евгения Вахтангова. Это был первый спектакль Московской драматической Библейской студии Габима.

Но на самом деле идея основания театра, который будет называться Габима, давать представления на древнееврейском языке – иврите, и конечной целью которого станет Земля Израиля, – возникла гораздо раньше. Она зародилась в самом начале 20 века в Белостоке, у Наума Цемаха – учителя иврита, никакого отношения не имеющего к театру. И первый спектакль коллектива под руководством Цемаха и под названием Габима тоже состоялся в Белостоке, в 1909 году.

В данной статье я хочу остановиться на малоизученном периоде в истории Габимы, предшествовавшем хорошо известному московскому десятилетию (1916–1926)¹. По своим художественным достижениям этот период не идет ни в какое сравнение с московским. Но ведь и в пост-московский период Габима никогда больше не поднималась до уровня „Гадиббука”, „Вечного жида” и других спектаклей, поставленных в Москве, но это не мешает нам включать все эти годы в историю театра. Поэтому справедливо было бы включить в историю Габимы и ее до-московский период, а именно: период становления Габимы в Белостоке и других городах черты оседлости.

¹ О московском периоде Габимы см.: Emanuel Levy, *The Habima – Israel's National Theatre. 1917–1977*. New York: Columbia University Press, 1979. Владислав Иванов, *Русские сезоны театра «Габима»*. М., 1999; Елена Тартаковская, *Габима: Русское наследие*. Тель-Авив, 2013.

Наум Лазаревич Цемах² родился в 1887 году в местечке Рогозница, недалеко от Волковыска. Он был старшим сыном в большой многодетной семье. После смерти отца он взял на себя заботу обо всех младших братьях и сестрах и обеспечивал их, пока они все не встали на ноги.³

В 1908 году он перевез семью в Белосток, для того чтобы дать хорошее образование младшим братьям и сестрам. По воспоминаниям сестры Наума, Шифры Цемах, Белосток того времени был крупным еврейским городом с очень интенсивной культурной жизнью. Молодежь была увлечена идеями сионизма и социализма, по вечерам еврейские юноши и девушки собирались в кружках по интересам, например, Общество любителей языка иврит – „Хуг ховавей сфат эвер” [” חוג חובבי לשפת עבר”] под руководством доктора Шмуэля Молирева; драмкружок на идише под руководством бундиста Песаха Каплана, любительский еврейский хор.⁴

Цемах зарабатывал на жизнь себе и семье тем, что преподавал иврит в гимназии и давал частные уроки. Помимо работы и забот о семье, у него хватало времени вести активную сионистскую деятельность и мечтать о театре. Эти мечты возникли у него, когда он еще учился в ешиве: он мечтал создать театр на иврите, конечной целью которого станет Эрец Исраэль, а именно гора Скопус в Иерусалиме. И уже в то время он придумал этому театру название – Хабима, по-русски Габима. Это название он взял из синагоги: там ха-бима – это возвышение, с которого читают недельную главу Торы⁵.

Как сионист Наум Цемах посещал собрания Общества любителей языка иврит, но, несмотря на огромную тягу к сцене, отказывался участвовать в идишском драмкружке, так как видел себя только на ивритской сцене, которую ему же и предстояло создать в недалеком будущем.⁶

² Подробнее о биографии и деятельности Наума Цемаха см.: Ури Хаклан, *Деятельность Наума Цемаха на фоне возрождения еврейской культуры в России*. Неопубликованная докторская диссертация. Иерусалим, 1974; Елена Тартаковская, Наум Давид Цемах (1887–1939): Восхождение и падение основателя ивритского театра // Гад Кенар-Киссинджер и др. (ред.), Габима: Новые исследования о национальном театре. Тель-Авив, 2017, сс. 33-56.

³ Вениамин Цемах, Что написано пером // Ицхак Норман (ред.), *Начало Габимы: Основатель Габимы Наум Цемах в мечтаниях и в действии*. Иерусалим: «Хасифрия ха-ционит», 1966 (на иврите), с. 84. Здесь и далее – перевод с иврита на русский язык автора статьи.

⁴ Шифра Баракас, Начало его пути // Норман, с. 217.

⁵ См.: Матья Кам, В синагоге // Виртуальная библиотека Центра образовательной технологии, <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=3313>.

⁶ Наум Цемах, Последние страницы // Норман, с. 205.

На одном из вечеров „Общества любителей языка иврит” Цемах прочел стихотворение Авраама Ройзена в переводе на иврит. По свидетельству всё той же Шифры Цемах:

Наум читал голосом, который я много раз слышала прежде, но на этот раз голос звенел и звучал по-новому, в нем сочетались огромная жизненная сила и грусть. На слушателей его чтение произвело огромное впечатление.⁷

По воспоминаниям Шифры, этот успех пробудил заново давнюю мечту Наума об ивритском театре и придало ему уверенности в том, что отсутствие профессиональных знаний не помешает ему осуществить замысел. И именно после этого вечера Наум стал говорить о своей мечте вслух при каждом подходящем случае. В „Последних страницах”, продиктованных Наумом брату Вениамину перед смертью, он тоже вспоминает этот вечер и то, что руководитель кружка доктор Моливер так расчувствовался, что пригласил его к себе и предложил подготовить целое представление на языке Торы. Моливер считал, что такое представление сможет пробудить общество и влить новую кровь в его жилы.⁸

Наум с радостью согласился и стал работать над представлением. По воспоминаниям сестры, между чтением стихов и первым представлением на иврите, состоялся еще один небольшой театральный опыт. В одном из крупнейших залов торжеств Белостока состоялся бал-маскарад, и Цемаху было поручено подготовить костюмированную группу „Странствующая троица”, состоящую из пары стариков, только что вернувшихся из Святой земли, и их сопровождающего.

Роль сопровождающего Наум взял на себя, а роли „стариков” поручил 8-летней сестре Шифре и 6-летнему брату Вениамину. Группа должна была ходить между участниками маскарада, рассказывать о Святой земле и призывать всех вернуться в Землю обетованную, чтобы построить Третий храм. Брат и сестра свободно владели ивритом, и им было позволено импровизировать. Публике очень понравились маленькие „старички”, но к концу мероприятия маска на лице Вениамина рассыпалась и „Троица” не получила желанного приза. Впрочем, это не остановило Наума, который приступил между тем к подготовке целого спектакля на языке иврит.⁹

Для участия в первом спектакле он привлек своих младших братьев и сестер, а также учеников, то есть детей и подростков, которые были, как и он, абсолютно неопытными в сценической деятельности. С ними

⁷ Шифра Баракас, с. 217.

⁸ Наум Цемах, Последние страницы, с. 205.

⁹ Шифра Баракас, с. 218.

он поставил пьесу „Мораль дурной молодежи” (“מוסר נער רע”) по пьесе Мольера „Школа мужей”. В спектакле „Мораль для дурной молодежи” участвовали: уже знакомые нам Шифра и Вениамин, а также: Шалом Шварц, Ицхак Камин, Рахель Горностайская и еще одна актриса, которую Шифра Баракас-Цемах называет Хаей Гайц, а Ицхак Камин – Рахелью Гайль.¹⁰ Несмотря на отсутствие театрального опыта и образования, Наум придумывал мизансцены, помогал своим „актерам” понять содержание ролей и смысл текста и объяснял значение каждого движения. Актеры учили текст наизусть, так как было решено играть без суфлера (само по себе новшество для театра тех лет). Перед премьерой все-таки было решено обратиться за помощью к „профессионалу”. Им стал Авраам Шнейдер – кожевник по профессии и актер-любитель. По свидетельству самого Цемаха, помощь Шнейдера, в основном, заключалась в гримировании актеров.¹¹

29 июля 1909 года в летнем театре Люкс состоялась премьера спектакля „Мораль дурной молодежи”. Несмотря на то, что далеко не все зрители знали иврит, спектакль произвел сильнейшее впечатление. Зал был полон и успех был настолько очевидным, что в конце все зрители сканировали: „Да здравствует Цемах! Да здравствует Габима в Иерусалиме!” После спектакля выступил Шмуэль Моливер и сказал, что с сегодняшнего дня можно отсчитывать историю нового еврейского театра – театра на иврите Габима. Сам Цемах тоже выступил и сказал: „Сегодня я бросил в почву зерно и надеюсь, что оно прорастет. Моя цель – Габима в Земле Израиля”¹². Судя по этим выступлениям, эту дату вполне можно считать датой рождения театра Габима.

Вследствие успеха первого представления, Цемаха попросили повторить спектакль еще раз, через неделю. Зал был опять полон, и успех опять был несомненным. Но, несмотря на это, Цемах был очень недоволен собой и спектаклем. Он чувствовал, что театр его мечты находится в гораздо более высоких сферах. Начиная с этого времени, он уже не просто мечтает, а начинает предпринимать реальные попытки осуществить свою мечту.

Так как Цемах был не доволен любительским уровнем своей первой постановки, для работы над следующим спектаклем он привлекает Песаха Каплана – руководителя того самого драмкружка на идише. Каплан был бундовцем и антиссионистом, но Цемаху удалось увлечь его своей идеей. Песах Каплан помог не только в постановке, но и в

¹⁰ См.: Воспоминания неизвестного автора, машинописный документ на иврите // *Архив Израильского национального театра Габима*, папка Иеошуа Бертонова.

¹¹ См.: Наум Цемах, *Последние страницы*, сс. 205-206; Шифра Баракас, с. 218; Ицхак Камин, *Как это было* // *Норман*, с. 226.

¹² Ицхак Камин, с. 226; Воспоминания неизвестного автора, папка Бертонова.

переводе на иврит пьес „Шма Исраэль!” (Слушай, Израиль!) Осипа Дымова и „Мазалтов” Шолом Алейхема.¹³

Актерский состав труппы тоже изменился. Во-первых, это были уже взрослые люди, а не дети, во-вторых, у большинства актеров уже был какой-то сценический опыт, хотя бы любительский (участники труппы – г-жа Сиркина, Гринхойз, Гроховский, Пайлет [פּײַלעט], Глоговский, Шварц и Камин)¹⁴. Ицхак Камин вспоминал:

Цемах приглашал всех юношей и девушек, в сердце которых горела искра ивритского искусства. Кроме любителей, присоединился некий Ницберг, который только что вернулся в Белосток после окончания драматической школы в Киеве.¹⁵

Вскоре был создан Передвижной театр Габима, который базировался в Белостоке, но разъезжал по всей Черте оседлости: Шнипишук (предместье Вильны), Вильна, Ковно, и др.

Спектакль „Слушай, Израиль!” был уже почти готов и Цемах собирался показать его в Белостоке, но в это время вышел запрет на публичные представления на идише и иврите в городе¹⁶. Поэтому премьера состоялась 26 мая 1912 г. в Вильно, в зале филармонии.

Зал был полон... Пришли учителя, писатели, студенты, семинаристы. Со всех сторон слышался иврит. На этот раз успех превзошел все ожидания.¹⁷

Позже удалось преодолеть запрет, и спектакль был показан в Белостоке. Успех, опять-таки, был огромным, театр приглашали во многие города. Шифра Цемах:

В 1912 г. труппа вернулась в Белосток, после очень успешных выступлений. Но и теперь успех не ослепил Наума. Он чувствовал, что у труппы есть слабые стороны во всех аспектах. Он ужасно страдал и мучился своим несовершенством, ведь сцена была для него жизненной необходимостью, а целью своей жизни он считал создание театра на иврите.¹⁸

¹³ Там же.

¹⁴ Воспоминания неизвестного автора, папка Бертонова.

¹⁵ Ицхак Камин, с. 226.

¹⁶ См.: Ossip Dymow, *The Habimah National Theatre* // I. Shmulewitz (ed.), *The Bialystoker Memorial Book*, NY: Bialystoker Center, 1982, p. 26.

¹⁷ Воспоминания неизвестного автора, папка Бертонова.

¹⁸ Шифра Баракас, с. 219.

Успех у публики и положительные рецензии – всё это можно было считать признаками успеха, но Цемах по-прежнему был недоволен. Он планирует поехать в Париж, чтобы получить лучшее по тем временам театральное образование:

Конечно, Белосток – это моя алма-матер, но актер или режиссер не может черпать вдохновение и развиваться в обывательском окружении, где всё ограничено. И стало мне ясно, что продолжать работу в Белостоке, или даже в Варшаве, это пустая трата времени и энергии. Хотя и в Белостоке, и в Вильне публика принимала с восторгом. Само название театра – „Габима” – вызывало восхищение и уважение. Но я знал, что мы далеки от достойного художественного уровня.¹⁹

Цемах не был удовлетворен. Он мечтал о более дерзновенном и более изысканном театре. На следующем этапе построения театра своей мечты он решает обратиться к настоящему профессионалу – Иеошуа Бертонову, который в тот период гастролировал в Белостоке.²⁰ Бертонов был профессиональным актером и режиссером и играл во многих идишских и русских труппах. В 1912 г. Бертонов играл в труппе Орленева. После спектакля „Преступление и наказание”, в котором Бертонов играл Порфирия, к нему за кулисы пришел Цемах и предложил стать художественным руководителем театра Габима.²¹

Следующий спектакль – „Вечный странник” Осипа Дымова – это уже крепкий профессиональный спектакль, на который несколько серьезных критиков написали положительные рецензии. В этом спектакле были заняты, в основном, профессиональные или полупрофессиональные актеры. В период Бертонова труппа театра пополнилась новыми именами: „Шошана (жена Цви Гиршкана [הירשקאן]), Бен-Ами, Шломо Кан, Грандовская, Роза Бройда [ברוידע] – дочь раввина из городка неподалеку от Белостока, во время пребывания в Вене вышла замуж за известного еврейского писателя.”²²

Всё это позволяет нам сделать вывод, что в этот период Габима уже была крепким профессиональным театром, правда, всё еще провинциальным. Спектакль „Вечный странник” Цемах решил показать на Сионистском конгрессе в Вене, в надежде получить идеологическую поддержку, а может быть, даже субсидию для театра. Режиссер спектакля Иеошуа Бертонов так вспоминал об этой поездке:

¹⁹ Наум Цемах, Последние страницы, с. 206.

²⁰ Ицхак Камин, с. 229-230.

²¹ Е. Бертонов, Мечты и действительность // *Возрождение*, 1, 14 марта 1914 г. Архив Габимы, папка Бертонова.

²² Воспоминания неизвестного автора, папка Бертонова.

...За полчаса до поднятия занавеса мы не знали, будем ли мы играть: столько всяких сюрпризов было; не хватало костюмов, париков: вместо русской поддевки нам принесли женскую кофту, а старику Берману, старому еврею, принесли парик короля Лира. ...Но все достали... и спектакль пошел... Это было 19 августа 1913 года в Вене в театре „Die Neue Wiener Buhne” – счастливейший день в моей жизни.²³

Но никто из влиятельных сионистских лидеров на спектакль не пришел, поэтому Цемах воспринял эту поездку как поражение. Параллельно с Габимой, в конгрессе участвовала труппа еврейского актера Юлиуса Адлера со спектаклем „Уриэль Акоста”. По мнению Камина, именно эта конкуренция послужила причиной того, что сионистские лидеры не обратили внимания на Габиму. Цемах долго мучился, размышляя о причине провала. „В его сердце поселился червь сомнения”.²⁴

Следующая премьера – „Мазалтов” Ш. Алейхема. Премьера состоялась в Варшаве – на открытии Дома Любителей ивритской словесности [הוֹבְבֵי שֵׁפֶט עִבְרִי] в Варшаве. Это помещение должно было стать постоянным домом Габимы.²⁵

После успешной премьеры Габиму пригласили на большие гастроли по крупнейшим городам черты оседлости, которые должны были завершиться в столице Российской империи Санкт-Петербурге. Но перед самой поездкой Цемах тяжело заболел и вернулся в Белосток, а руководство театром приняли Шимон Цемах и Иеошуа Бертонов.

В отсутствие Цемаха дух актеров упал, стала расшатываться дисциплина. Менахема Гнесина, который присоединился к труппе в 1913 году, отправили в Белосток, спросить Цемаха, что же будет с Габимой. В тот же вечер пришла телеграмма из Белостока, за подписью Н. Цемаха: "Человек умирает! Габима живёт!" (в документе – по-русски ивритскими буквами. Е. Т.). Гнесин вернулся и рассказал, что состояние Цемаха безнадежное, но все равно он постоянно говорит о Габиме и просит продолжить его дело, если он умрет. Вдохновленные этим рассказом, актеры сыграли первый гастрольный спектакль в Варшаве очень успешно. Сразу после этого труппа отправилась в Минск. После Минска – Бобруйск, Вильно, Сморгонь и Лида. В Лиде, несмотря на большой успех, труппа начала разваливаться, из-за отсутствия твердой руки Цемаха и из-за финансовых трудностей. Тем временем Россия вступила в Первую мировую войну. Поэтому после выступления в Лиде актеры

²³ Е. Бертонов, Мечты и действительность.

²⁴ Ицхак Камин, с. 230.

²⁵ Е. Бертонов, Мечты и действительность.

разъехались, и гастролы прекратились.²⁶ Так завершился белостокский период истории Габимы.

Не прошло и двух лет, и Цемах предпринимает новую попытку создать театр на иврите под названием Габима, на этот раз в Москве, которая в первой четверти 20 века являлась авангардом европейского театра.

Для понимания характера Цемаха очень важно, как и когда он приезжает в Москву. Это происходит осенью 1916, а не весной 1917, как, к сожалению, указывается в очень многих источниках, как на русском языке, так и на иврите. Разница всего в полгода, но какие! За эти полгода царь Николай II отрекся от престола, произошла Февральская революция и была отменена черта оседлости. Цемах же приезжает в Москву до всех этих событий – в 1916, в самый разгар войны, в период царского правления и запрета для евреев проживать в больших городах без особого разрешения. Он приезжает с временным разрешением, как купец, обращается к главному раввину Москвы Якову Мазе, и уже 14 октября 1916 года в городской управе Москвы регистрируется Еврейское драматическое общество Габима. Как он собирался искать актеров для театра на иврите в городе, еврейское население которого в 1912 году составляло около 15 тысяч человек (меньше 1%), а приезд потенциальных актеров из других городов был весьма проблематичным? И какой он видел публику такого театра, если в том же довоенном 1912 44, 6 процентов московских евреев считали родным языком идиш, а для 55,4 % родным был русский?²⁷

Когда я думаю об этом и пытаюсь взглянуть на ситуацию его глазами, я понимаю, что такой человек, как Цемах, ясно осознающий свою историческую миссию, наверняка был убежден, что русские революции свершились именно для того, чтобы он смог осуществить свою мечту.

10 лет в Москве стали наиболее интенсивным, плодотворным и счастливым периодом в жизни Цемаха, в истории Габимы и, возможно, во всей истории театра на иврите. Именно в течение этого периода мечта Цемаха приобрела черты реальности и Габима стала театром, чьи спектакли вошли в историю мирового театра 20 века.

Поэтому вполне естественно, что московский период Габимы затмил предыдущие. Однако с исторической точки зрения, московское десятилетие – это логическая ступенька в становлении Габимы, которое началось в Белостоке на несколько лет раньше.

²⁶ Е. Бертонов, Мечты и действительность; Воспоминания неизвестного автора, папка Бертонова.

²⁷ См.: <http://centralsynagogue.ru/o-nas/nashe-soobshhestvestvo/>; <http://eleven.co.il/jews-of-russia-and-ussr/general-information/15443/>.

Нетрудно заметить, что начиная с детского спектакля 1909 года, каждая попытка Цемаха сопровождалась успехом, но ни одна не удовлетворяла его высоких требований к себе и к своему театру и вынуждала его поднять планку: от детского театра к взрослому, от любительского – к профессиональному, от провинциального – к столичному, от успеха в России – к мировому успеху. Именно бескомпромиссность Цемаха стала залогом осуществления его мечты. Не случайно вскоре после раскола с ним Габима вступила на путь компромиссов и началось постепенное возвращение театра на провинциальные рельсы.²⁸

В надиктованных брату Вениамину „Последних страниц”, подводя итог своей жизни, Наум Цемах вновь обращается к белостокскому периоду и называет его „первым звеном долгой цепи”: „...я знал, что мы далеки от достойного художественного уровня. С другой стороны, тяжело... совершить огромный прыжок с одной попытки”²⁹.

Значимость белостокского периода, таким образом, в том, что это было начало, разбег перед огромным прыжком, время, в течение которого у Цемаха вызревало понимание, какой театр он хочет создать. Театры рождаются по-разному. Если бы не было Общества искусства и литературы то не было бы и того Станиславского, который создал МХТ и Систему. Если бы не было херсонских постановок Мейерхольда, то не возник бы великий режиссер Мейерхольд. И если бы не было передвижного театра Габима, то не возникла бы и московская библейская студия, а в дальнейшем – Национальный театр Израиля с таким же именем.

Bibliografia

- Emanuel Levy, *The Habima – Israel's National Theatre. 1917–1977*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Владислав Иванов, *Русские сезоны театра «Габима»*. М., 1999.
- Елена Тартаковская, *Габима: Русское наследие*. Тель-Авив, 2013.
- Ossip Dymow, *The Habimah National Theatre* // I. Shmulewitz (ed.), *The Bialystoker Memorial Book*, NY: Bialystoker Center, 1982.
- Ури Хаклаи, *Деятельность Наума Цемаха на фоне возрождения еврейской культуры в России*. Неопубликованная докторская диссертация. Иерусалим, 1974.

²⁸ Подробнее об этом см.: Елена Тартаковская, *Искусство и идеология: Театр "Габима" в 1930-х годах // Лехаим*. 2008. № 1 (189).

²⁹ Наум Цемах, *Последние страницы*, сс. 206-207.

Elena Tartakovsky

Tel Aviv University, Israel

**ON THE 110TH ANNIVERSARY OF HABIMA:
PRE-MOSCOW PERIOD**

Summary

The article deals with the less studied period of the Israeli National Theater Habima history from 1909 to 1914. The current management of the theater counts its existence since October 8, 1918 – the opening night of the play *Evening of the Beginning*, the first performance of the theater Habima in Moscow, staged by Yevgeny Vakhtangov. However, the first performance of the theater troupe founded by Nahum Zemach and named Habima took place in 1909 in Bialystok, and after that the troupe performed in the Pale of Settlement (Vilna, Kovno, Warsaw) for several more years, up to the beginning of the First World War. Despite the fact that this period cannot be compared to Moscow one in terms of artistic level, the principles and foundations of the future Israeli National Theater were laid precisely in those years.

Keywords: Habima, Nahum Zemach, Hebrew theater, Jewish Bialystok

III

LITERACKIE REPREZENTACJE IDEI



Lucyna Aleksandrowicz-Pędich
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, Warszawa

**POLSKIE ŚLADY W ODESKIEJ POWIEŚCI
WŁODZIMIERZA ŻABOTYŃSKIEGO
*PIATERO [PIĘCIORO]***

W *Polskim Słowniku Judaistycznym* zamieszczony pod imieniem i nazwiskiem Włodzimierz Żabotyński, autor powieści *Piatero*, określany jest jako „działacz syjonistyczny, twórca i przywódca Nowej Organizacji Syjonistycznej, pisarz, poeta, tłumacz i publicysta”¹. Większość źródeł piszących o Żabotyńskim używa jednak jego hebrajskiego imienia Ze’ev (Zeew) w uznaniu jego zasług dla ruchu syjonistycznego. Jako pisarz i twórca dwóch powieści w kontekście twórczości beletrystycznej jest zwykle przedstawiany z rosyjskim imieniem Władimir, gdyż te dwa dzieła zostały napisane po rosyjsku. Skądinąd poszukiwanie źródeł i opracowań dotyczących Żabotyńskiego nastęrcza trudności związanych nie tylko z imieniem, ale także transliteracją jego nazwiska na angielski: Jabotinsky. Niewątpliwie poszukiwanie źródeł w językach hebrajskim i rosyjskim, operujących innymi alfabetami, tylko zwiększa poziom specyfiki w docieraniu do wiedzy o Żabotyńskim.

Współcześnie Władimir (Ze’ev) Żabotyński kojarzony jest głównie z Izraelem, gdzie cieszy się wysokim statusem jednego z ojców założycieli państwa. Żabotyńskie płynnie posługiwał się kilkoma językami, ale z pochodzenia związany był z rosyjskojęzyczną częścią Europy. Wychował się w Imperium Rosji, urodził na Ukrainie, gdzie położona jest jego rodzina Odessa. Kulturowo związany był z całą Europą – już jako młody człowiek, podobnie jak wielu Żydów rosyjskich ze środowisk inteligentkich, często wyjeżdżał zagranicę, czy to do Włoch lub Szwajcarii, a w dorosłym życiu stał się praktycznie nomadem, podróżującym stale w celach politycznych,

¹ N. Aleksiu. *Żabotyński Włodzimierz (Zeew; Władimir)*, w: *Polski Słownik Judaistyczny. Żydowski Instytut Historyczny*. [http://www.jhi.pl/psj/Zabotynski_Wlodzimierz_\(Zeew_Wladimir\)](http://www.jhi.pl/psj/Zabotynski_Wlodzimierz_(Zeew_Wladimir)) [dostęp 3.11. 2018].

ale także zmuszanym do zamieszkiwania w różnych krajach i miastach, w Paryżu, w Londynie, w Berlinie. Wielokrotnie przebywał także w Palestynie, a śmierć zastała go w trakcie pobytu w Nowym Jorku. Odessę, miasto swej młodości i wczesnej dorosłości, opuścił bez prawa powrotu, zachowując je w pamięci jako miejsce szczególne.

W Polsce okresu międzywojennego Żabotyński był postacią znaną przede wszystkim z działalności politycznej na rzecz utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie i ewakuacji tam Żydów europejskich (w tym planowanych 750 000 Żydów polskich). Jak pisze Natalia Aleksion, „projekt ten spotkał się z życzliwym zainteresowaniem rządu polskiego, był zarazem ostro krytykowany przez wielu Żydów jako przyznający w istocie rację antysemitom, twierdzącym, że Żydzi w poszczególnych krajach są elementem obcym”².

Żabotyński wielokrotnie przyjeżdżał do Polski, gdzie spotykał się nie tylko ze środowiskami żydowskimi, ale także z polskimi politykami najwyższego szczebla. Spotkania z polskimi notablami odbywały się w atmosferze życzliwości, co wynikało zarówno ze wspólnego celu wspierania migracji Żydów do Palestyny (niezależnie od odmiennej motywacji stojącej za tym projektem), jak i sympatii, jaką Żabotyński wzbudzał w polskich rozmowcach swoją osobowością. W wielu opisach Żabotyński jest wspominany jako osoba wybitnie utalentowana, inteligentna i „dająca się lubić”³.

Z jednej strony Żabotyński zdawał sobie sprawę z polskiego antysemityzmu i dramatycznej sytuacji Żydów polskich, pogarszającej się dodatkowo na skutek coraz trudniejszej ogólnej sytuacji ekonomicznej i zmian społecznych w Polsce, wywołanych migracją ludności z terenów wiejskich do miast, z drugiej jednakże jego osobiste doświadczenia, szczególnie z Polakami z wyższych warstw społecznych, nie były negatywne. W latach trzydziestych sytuacja Żydów w Polsce była fragmentem ogólnego dramatu Żydostwa europejskiego. Żabotyński rozumiał mechanizmy antysemityzmu, pamiętając pogromy z czasów carskich, plany Hitlera postrzegał w ich przerażającej skali. Zdawał sobie sprawę z zachodzących procesów faszycyzacji Europy, a *Mein Kampf* przeczytał w całości. Biograf Żabotyńskiego, Shmuel Katz, zwraca uwagę, że Polska w okresie międzywojnia kojarzyła się z pogromami i rozpowszechnionym przekonaniem, że prześladowania to był nieunikniony los Żydów. Przypomina, że już w 1897 roku młody Żabotyński, nieznający jeszcze nauk Herzla i Nordaua, doszedł do wniosku, że nienawidzący Żydów goje któregoś dnia przygotują im Noc Św. Bartolomea.

Cztery dekady później Żabotyński widział, jak duszone są żydowskie masy we Wschodniej Europie, aczkolwiek nie w gwałtowny sposób, jaki

² Tamże.

³ H. Halkin, *Sacrifices*, „The New Republic” 2005 (19.12) <https://newrepublic.com/article/62680/sacrifices> [dostęp: 30.05.2018].

przewidywał w związku z endemicznym anty-semityzmem, mającym swoje rasistowskie i religijne korzenie, ale raczej w efekcie procesu ekonomicznego dramatycznie dotykającego naród polski. Zachodzące w Polsce procesy ekonomiczno-społeczne wypychały wręcz Żydów z funkcjonowania w polskim obiegu gospodarczym.⁴ To wpływało na pogarszanie się ich ogólnej sytuacji na ziemiach państwa polskiego.

Obok intensywnej działalności organizacyjnej i politycznej na rzecz stworzenia warunków do emigracji Żydów europejskich do Palestyny i utworzenia tam państwa żydowskiego Żabotyński chciał także przy pomocy środków literackich dotrzeć z przekazem określonych wartości do swoich rodaków. Ta potrzeba wydaje się stać u źródeł powstania dwóch powieści: historycznej zatytułowanej *Samson*, o żydowskim indywidualnym bohaterstwie w czasach biblijnych i obyczajowej *Piatero*, o pułapce asymilacji w warunkach atrakcyjności kultury europejskiej na przykładzie Odessy przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku.

Powieść *Piatero* zaczęła powstawać pod koniec lat dwudziestych, gdy Żabotyński wznowił współpracę z pismem *Rassvyet*, zamkniętym przez bolszewików. Pismo to, od roku 1922 ponownie zaczęło funkcjonować w Berlinie, z przeznaczeniem głównie dla rosyjskiej społeczności emigranckiej. Zapewne ta współpraca była dla Żabotyńskiego jednym z czynników, które wpłynęły na chęć stworzenia fikcyjnej opowieści o Żydach odeskich z postacią narratora, w którym pisarz wyraźnie odtworzył samego siebie – młodego rosyjskojęzycznego dziennikarza, z inteligentnej, ale niezbyt zamożnej rodziny żydowskiej, zafascynowanego urokiem Odessy, podróżującego po Rosji i Europie, i wreszcie zmuszonego do opuszczenia na zawsze ukochanego miasta. Dzieło zamyka swoista sentymentalna koda (krótki rozdział zatytułowany *L'envoi*), ekspresyjnie wyrażająca emocje pisarza związane z Odessą.

Powieść *Piatero* została opublikowana w roku 1936, po *Samsonie*, powieści, którą Żabotyński odniósł spory sukces. Angielski wydawca *Samsona* trafnie obiecywał czytelnikom wrażenie kontaktu ze współczesnym dziennikarzem, wysłanym trzy tysiące lat wstecz do Palestyny w celu opisania prawdziwej historii Samsona i postaci wokół niego⁵. Powieść *Samson* osiągnęła dodatkową sławę, gdy stała się podstawą hollywoodzkiego filmu Cecilia B. De Mille'a o Samsonie, wstępnie rozpoczętego już w roku 1935, ale ostatecznie przedstawionego w kinach w 1949 roku. Z kolei *Piatero* długo pozostawała znana głównie w języku oryginału, tłumaczenie Michaela R. Katza na język angielski ukazało się dopiero w roku 2005.

⁴ Sh. Katz, *Lone Wolf. A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky*, Vol. Two. New York 1996, s. 1495.

⁵ Tamże, s. 1050-1051.

W powieści *Piatero* Żabotyński wrócił do ukochanej rodzinnej Odessy z okresu, gdy był jej mieszkańcem, rozpoczynającym tam karierę dziennikarza. Nostalgia za miastem i młodością stale przebijają przez kartki powieści. Jednak sentyment do przeszłości nie był główną motywacją kierującą pisarzem, który wszak przede wszystkim był politykiem i żydowskim liderem, zatroskanym o los swoich europejskich pobratymców. Tworząc w powieści fikcyjną rodzinę Milgromów i narratora będącego własnym *alter ego*, Żabotyński poruszył tematy, które uważał za szczególnie ważne w kontekście sytuacji europejskiej późnych lat dwudziestych i wczesnych trzydziestych: problem tożsamości Żydów w diasporze, asymilacji i integracji. Ta saga odeskiej rodziny dość jednoznacznie wskazuje na klęskę koncepcji asymilacji, a tym samym staje się narzędziem propagowania ideologii syjonistycznej, aczkolwiek autor nie mówi o tym wprost. Przedstawia jedynie tragiczne losy rodziców i pięciorga dzieci zasymilowanej odeskiej rodziny, zamożnych Milgromów, świeckich, językowo zrusyfikowanych, kulturowo europejskich.

Każde z piątki dzieci Milgromów jest inne, od najstarszej, szlachetnej i doskonałej Marusi do perfekcjonisty Torika, poprzez niemoralnego nicponia Sieriożę, buntowniczkę Likę i chaotycznego Marko. Wszystkich spotyka dramatyczny koniec. Autor wprawdzie pozostawia nieznaną losy Torika, który jednakże odstępował od żydowskości, przyjmując chrzest, a więc z punktu widzenia wspólnoty żydowskiej jest także stracony. Rodzina Milgromów rozpada się, uwiedzona syrenią pieśnią asymilacji.⁶ Ich losy przedstawione są na tle panoramy Odessy i kultury europejskiej, której bohaterowie Żabotyńskiego są pełnoprawnymi użytkownikami.

Szerokie, europejskie ramy tożsamościowe bohatera zbiorowego *Piatero* – odeskich Żydów – czytelne są od pierwszej sceny powieściowej, mającej miejsce w trakcie opery *Monna Vanna*. Autor wybrał operę jako wprowadzenie do tematu powieści zapewne w związku z tematyką libretta (nawiązującą do sytuacji Marusi, rozerwanej pomiędzy dwoma mężczyznami), ale nieprzypadkowo także jest to utwór europejski, skomponowany przez Francuza Henri Févriera do libretta Belga Maurycego Maeterlincka. Tym samym początek powieści *Piatero* to scena w budynku opery w Odessie, w którym odtwarzane jest dzieło operowe stworzone przez Francuza i Belga. W opisie teatru operowego, gdzie narrator poznaje główne bohaterki powieści, starszą córkę Milgromów Marusię i jej matkę, pojawiają się nawiązania do repertuaru, obejmującego operę *Hugenoci* niemiecko-żydowskiego kompozytora Giacomo Meyerbeera do libretta Francuza Eugène Scribe'a. Ponadto już na stronie trzeciej powieści czytelnik dowiaduje się, że w operze występują także, uważani za najlepszych, śpiewacy włoscy. Ten styl wstępu,

⁶ Tamże, s. 1565.

ukazujący kosmopolityczną Odessę i takąż mentalność jej żydowskich bohaterów wykreowanych przez Żabotyńskiego, jest kontynuowany przez cały tekst powieści.

Istotną cechą powieści Żabotyńskiego jest jej nostalgiczno-elegijny charakter wobec Odessy. Pisarz opuścił miasto jako młody człowiek, nie wracając już nigdy potem do Odessy. Powieść obfituje w sceny opisujące urodę miasta i wyrażające sentyment do miejsc szczególnie przez autora/narratora ulubionych. Wystarczy tu przytoczyć fragment z początkowej części Rozdziału X, w którym autor opisuje, jak każdego dnia szedł do pracy wzdłuż ulicy Deribasowskiej, nazywając ją „królową wszystkich ulic na świecie”⁷. Nieprzypadkowe jest też pierwsze obszerne opisanie Odessy, na początku Rozdziału III, podkreślające wielokulturowe korzenie miasta. Autor wspomina pierwszych budowniczych miasta: Richelieu (Francuz), de Ribasa (Hiszpan), Vorontsova (Rosjanin) i dodaje frazę o bezimiennej generacji pionierskich kupców i szmuglerów o greckich i włoskich nazwiskach⁸. Wspomina miłość do obcego, łańcińskiego i hellenistycznego ducha miasta, a prywatne rezydencje przypominają mu te, które widział we włoskiej Sienie⁹.

Liczne w całej powieści odniesienia do pisarzy lub cytaty z ich twórczości stanowią swoisty przegląd literatury europejskiej, tak epoki Żabotyńskiego, jak i stanowiącej dziedzictwo wykształconego inteligenta. Dominują poeci i prozaicy rosyjscy: Aleksander Puszkina, Maksym Gorki, Semyon Nadson, Mikołaj Gogol, Iwan Turgieniew, Anton Czechow, Grigorij Danilewski, Mikołaj Niekrasow, Antioch Kantemir, Vladimir Zeleznov, Jevgenij Baratynski, Aleksander Ostrowski. Licznie pojawiają się jednak także twórcy z innych kręgów kultury europejskiej: niemieccy Gerhart Hauptmann, Ludwig Börne, Adalbert von Chamisso, Friedrich von Spielhagen, Heinrich Heine, Friedrich Klopstock, angielscy William Szekspir, Lord Byron, hiszpańscy Tirso de Molina, Zorrilla y Moral, francuski Charles Baudelaire, włoski Filippo Marinetti, greccy klasycy Sofokles i Eurypides.

W tekście powieści czytelnik trafi na nawiązania do mitologii greckiej, na przykład w Rozdziale XIV do mitu Anteusza. W różnych kontekstach wspomniani są intelektualiści, politycy i uczeni z innych dziedzin, jak Fryderyk Nietzsche, Abraham Lincoln, generał Aleksander Suworow czy też irlandzki nacjonalista John Edward Redmond, rosyjski ekonomista Michaił Tugan-Branowski, włoski prawnik Enrico Ferri, francuski reformator edukacji Jean Baptiste de La Salle, ale także słynna aktorka Eleonora Duse i kom-

⁷ Tłumaczenia fragmentów własne, na podstawie rosyjskiego i angielskiego wydania powieści. В. Жаботинский, *Пятеро*, Харьков 2011, s. 69.

⁸ Жаботинский, dz. cyt., s. 17-18.

⁹ Tamże, s. 18.

pozytor Verdi. Starsze pokolenia powieściowych postaci nawiązują do tradycji żydowskiej (biblijny Hiob lub rabin Akiba ben Josef).

W dyskusjach pomiędzy postaciami powieści stale obecne są tematy aktualnych wydarzeń politycznych w Imperium Rosyjskim, jak Wojny Krymskie, działalność Plekhanova, Lenina, mienszewików i bolszewików, a także Komuna Paryska czy też aktywność generała Boulanger'a w Trzeciej Republice. Na tym szerokim tle europejskiej tradycji kulturowej i społeczno-politycznej w powieści *Piatero* pojawiają się także polskie ślady.

Polskie odniesienia obecne są w kontekście wielonarodowej Odessy, w której mieszkają także Polacy. W Rozdziale III zatytułowanym *W literacie* Żabotyński opisuje relacje różnych nacji w dyskusjach klubowych. „Osiem lub dziesięć plemion starej Odessy spotykało się w tym klubie”¹⁰ i nie zwracano uwagi kto jest jakiej nacji. Ta pozytywna fraternizacja jednakże na przełomie wieków zaczęła ulegać zmianie. I tu Żabotyński wymienia Polaków jako jedną z grup, która podobnie jak Żydzi i Rosjanie, wykazywała tendencje do separacji w sferze prywatnej: „Co dziwne, wydaje się że w domach my wszyscy żyliśmy osobno; Polacy odwiedzali i zapraszali innych Polaków, Rosjanie Rosjan, Żydzi Żydów; wyjątki zdarzały się niezwykle rzadko; ale jeszcze się nie zastanawialiśmy, dlaczego tak się dzieje, podświadomie uważając to za jakieś chwilowe niedopatrzenie, a babilońską różnorodność naszego forum postrzegaliśmy jako symbol wspaniałego jutra”¹¹. W dalszej części tego akapitu autor opisuje, jak pijany ukraiński tenor ujawnia skrywany antysemityzm. Polacy, jak Żydzi, są częścią wspólnoty, która nie jest w pełni zintegrowana. Separacja narodowa w życiu towarzyskim Odessy jest także wskazana w Rozdziale VII pod tytułem *Marko* w opisie balu studenckiego, gdzie studenci siedzą przy osobnych stolikach według kluczy ideowych lub narodowych: „był stół marksistów i stół narodowców, stoliki Polaków, Gruzinów, Ormian”¹². Polscy odesyci trzymają się w swojej grupie narodowej, ale nie są w takiej tendencji odosobnieni.

Przypominając kontekst powstawania powieści w latach trzydziestych, można ten fragment uznać także za sygnał, że Polacy stawali się narodem, wobec którego żydowska osobność okazała się bolesnym faktem. W świetle doświadczeń osobistych Żabotyńskiego nasuwa się także wrażenie, że cytowane fragmenty powieści są refleksją na temat braku integracji pomiędzy Polakami i Żydami, paradoksalnie przyznającego rację obu stronom w rzeczywistości społeczno-politycznej państwa polskiego lat trzydziestych – polskiej, zachęcającej do żydowskiej emigracji do Palestyny, i żydowskiej, wyczuwającej w projekcie Żabotyńskiego potwierdzenie antysemityzmu.

¹⁰ Tamże, s. 19.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 50-51.

Z powieści nie wynika jednak, jakoby w Odessie relacje pomiędzy Żydami a Polakami były napięte. O polskiej obecności w Odessie przypominają w powieści neutralne drobiazgi. Jeden z bohaterów, Sierioża Milgrom, tańczy mazurki na balu studenckim lepiej niż ktokolwiek inny, mimo iż byli tam „specjaliści Polacy”¹³. Ten sam Sierioża gra na flecie walce Chopina. Pewna drugoplanowa postać, w tle wydarzeń w rozdziale XVI, gdy akcja powieści przenosi się do Rzymu, zostaje przedstawiona jako zarządca starego domu na via Polacchi, będącego dziedzictwem po Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim. Ten mały fragment odzwierciedla szeroki rozmach w postrzeganiu polskości przez Żabotyńskiego, rozciągającej się od Odessy do Rzymu. Ciekawostką dla polskiego czytelnika może być też „kiełbasa warszawska”¹⁴, spożywana w podróży z Kijowa do Odessy, rodzaj wędliny wyrabiany na Ukrainie.

Polacy są także wzmiankowani wraz z innymi nacjami w tyradzie wygłoszonej przez prawnika, dotyczącej upadku dobrych obyczajów i demoralizacji mieszkańców Odessy na skutek zerwania transmisji kulturowej między pokoleniami: „[...] w całej Rosji nie ma lepszego przykładu takiego przerwania sukcesji kulturowej jak w naszej dobrej, szczęśliwej Odessie. Nie mówię tylko o Żydach: to samo dzieje się z Grekami, Włochami, Polakami, nawet z ‘Rosjanami’ – nawet oni, w swojej masie, rodzą się jako ciemni Ukraińcy”¹⁵. Przemowa ta wiąże się z fragmentem powieści opisującym, jak jeden z młodych Milgromów, Sierioża, został oślepiony w ataku kwasem dokonany przez kupca Rovenskogo, który przyłapał go w hotelu *in flagranti* ze swoją żoną i córką. To niemoralne zachowanie Sierioży, birbanta, lekkoducha i oszusta, jest wykorzystane jako przykład, że wielokulturowa Odessa, powodująca oderwanie od własnych korzeni etnicznych, prowadzi do upadku dobrych obyczajów, a Polacy są wymieniani jako jedna z grup narażonych na takie konsekwencje¹⁶.

Przykładem znajomości literatury polskiej przez Żabotyńskiego jest nawiązanie do postaci Longinusa Podbipięty z twórczości Henryka Sienkiewicza. W Rozdziale XIV, poświęconym krajobrazom okolic Odessy i tamtejszej przyrodzie, autor opisuje różnorodne rośliny. Jedną z nich jest popularnie zwana „Turkiem” i w trakcie spacerów kwiat tej rośliny bywa zrywany laską spacerową. Gdy narratorowi podczas przechadzki taki wyczyn zerwania kwiatów udał się na trzech roślinach naraz, żartobliwie skojarzył to

¹³ Tamże, s. 80.

¹⁴ Tamże, s. 218.

¹⁵ V. Jabotinsky, *The Five*, trans. Michael Katz, Ithaca and London, 2005, s. 171.

¹⁶ O zgubnym wpływie kosmopolityzmu na młodych Polaków można przeczytać także u Jarosława Iwaszkiewicza w powieści *Stawa i chwata*, co odnotowuje Tadeusz Sucharski (*Odessa w artystycznej wizji Jarosława Iwaszkiewicza*, w: *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia*, red. J. Ławski, N. Maliutina, Białystok – Odessa 2016).

z Longinusem Podbipiętą z powieści Henryka Sienkiewicza: „pewnego razu zbiłem trzy głowy naraz jednym ciosem, jak pan Longinus Podbipięta, herbu Zerwi-kaptur, u Henryka Sienkiewicza”¹⁷. Widać zatem, że Żabotyński czytał *Trylogię* i zapamiętał najbardziej barwne postacie z dzieł polskiego powieściopisarza. Jak pisze Jolanta Sztachelska¹⁸, Sienkiewicz był w Odessie postacią znaną w kulturze, prasa omawiała jego utwory, chętnie komentowane przez krytykę rosyjską, a teatry odeskie grywały adaptacje jego utworów. Twórca *Trylogii* w roku 1892 spędził w Odessie ok. dwóch tygodni, w związku ze swoim planowanym drugim małżeństwem z Marią Romanowską Wołodkowiczówną¹⁹, której rodzina pochodziła z południowej Ukrainy, z Wołynia i Podola. Twórczość Sienkiewicza była w Rosji niezwykle popularna, a tłumaczeniom na język rosyjski pisarz w dużej mierze zawdzięczał światową sławę²⁰.

Polskiemu czytelnikowi z okresem międzywojnia mogą kojarzyć się także nawiązania w powieści *Piatero* do Wołynia, ziemi związanej historycznie zarówno z Polską, jak i z Ukrainą. W Rozdziale VII jedna z postaci wspomina folklor żydowski z nienazwanego getta na Wołyniu. Powiedzenia starych mędrców z Wołynia są przywołane także na początku Rozdziału XXI. W Rozdziale XXVI wspomniany jest Żytomierz, miasto niegdyś w Koronie Królestwa Polskiego, w późniejszych czasach także ze znaczącą mniejszością polską, aczkolwiek przede wszystkim dużą liczbą Żydów. W Rozdziale XXVIII wspomniane są „pińskie błota”, również miejsce geograficzne przynależące do pamięci polskiej i żydowskiej. Jednakże niewątpliwie dla Żabotyńskiego Wołyń był przede wszystkim częścią żydowskiego świata Europy Wschodniej.

Nawiązania do polskości i kultury polskiej w powieści Żabotyńskiego są elementami szerokiego europejskiego pejzażu, stanowiącego swoiste wyposażenie kulturowe jego postaci. Żydowski bohater zbiorowy powieści *Piatero* to odesyta-Europejczyk, kosmopolita, którego dziedzictwo kulturowe sięga od Morza Czarnego przez Europę Środkową do Półwyspu Iberyjskiego. Drobnym fragmentem w tej mozaice stanowią polskie tropy. Polacy są też

¹⁷ Жаботинский, s. 106. Warto tu dodać, że w angielskim tłumaczeniu powieści pojawia się przypis dolny (s. 85) objaśniający, że Henryk Sienkiewicz to polski pisarz, autor trylogii *Ogniem i mieczem*, *Potop* i *Pan Michał* (sic!), gloryfikujący walkę Polaków o narodową egzystencję w XVII wieku.

¹⁸ J. Sztachelska, *Z Henrykiem Sienkiewiczem w Odessie*, w: *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia*, wyd. cyt., s. 677-9.

¹⁹ Okoliczności tego krótkotrwałego i tajemniczego związku opisuje Jolanta Sztachelska w artykule *Z Henrykiem Sienkiewiczem w Odessie*.

²⁰ Także francuski, i w mniejszym stopniu angielski i niemiecki, gdyż te języki miały największą siłę oddziaływania. Zagadnienie to omawia Dobroslawa Świerczyńska w artykule *Sienkiewicz na świecie. Przyczynki bibliograficzne i biograficzne*, w *УДК 82.884* <http://philology.knu.ua/files/library/polonist/19/45.pdf> [dostęp 21.12.2018]

obecni w tle powieści ukazującym wielonarodowy charakter Odessy. Nie odgrywają istotnej roli, ale nie wydaje się, aby wynikało to z ignorowania ich przez pisarza, gdyż – jak zaznacza powieściowy narrator w cytowanym wcześniej fragmencie – społeczność żydowska, mimo iż zrusyfikowana, nawiązywała relacje towarzyskie głównie w obrębie własnej grupy narodowej. Jedynym wyjątkiem był romantyczny związek Marusi Milgrom z Rosjaninem Runitskim, dramatycznie przerwany, gdyż Marusia zdawała sobie sprawę z potencjalnych trudności w małżeństwie mieszanym.

Zatem marginalna obecność polskich odesytów w powieści Żabotyńskiego wpisuje się w jego ideologiczną tezę o słabości asymilacji odeskich Żydów. Polskie elementy podkreślają nadrzędny przekaz ideologiczny *Piatero*: powieściową wykładnię poglądów Żabotyńskiego, że Żydzi przyswoili kulturę europejską jako swoje dziedzictwo kulturowe, jednakże mieszkają w Europie narastającej separacji grup narodowych (w latach trzydziestych rosnącego groźnego nacjonalizmu), a więc należy szukać innego miejsca dla narodu żydowskiego. Odpowiedzią była propagowana przez Żabotyńskiego syjonistyczna koncepcja budowanie państwa żydowskiego w Palestynie.

Niezależnie od tej ideologicznej wymowy powieści *Piatero* obecne w niej polskie tropy przypominają, że Polacy stanowili część kosmpolitycznej Odessy i Imperium Rosyjskiego, a Żabotyński lokalizował polskość w szerokiej perspektywie europejskiej.

Bibliografia

- Aleksium N., „Żabotyński Włodzimierz (Zeew; Władimir)”, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, Żydowski Instytut Historyczny. [http://www.jhi.pl/psj/Zabotyński_Włodzimierz_\(Zeew_Władimir\)](http://www.jhi.pl/psj/Zabotyński_Włodzimierz_(Zeew_Władimir)) [Dostęp 3 listopada 2018].
- Halkin H., *Sacrifices*, “The New Republic” Dec 19 2005 <https://newrepublic.com/article/62680/sacrifices> [dostęp 30.05.2018].
- Jabotinsky V., *The Five*, trans. Michael Katz, Ithaca and London 2005.
- Katz S., *Lone Wolf. A Biography of Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky*, Vol. Two, New York 1996.
- Sucharski T., *Odessa w artystycznej wizji Jarosława Iwaszkiewicza*, w: *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia*, red. J. Ławski, N. Maliutina, Białystok – Odessa 2016.
- Sztachelska J., *Z Henrykiem Sienkiewiczem w Odessie*, w: *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia*, red. J. Ławski, N. Maliutina, Białystok – Odessa 2016.
- Świerczyńska D., *Sienkiewicz na świecie. Przyczynki bibliograficzne i biograficzne*, w: *ВДК 82.884* <http://philology.knu.ua/files/library/polonist/19/45.pdf> [dostęp 21.12.2018].
- Жаботинский В., *Пятеро. Роман*, Folio, Charkow 2011.

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

SWPS University of Social Sciences and Humanities, Warsaw

**POLISH TRACES IN THE ODESSAN NOVEL
THE FIVE BY VLADIMIR JABOTINSKY**

Summary

The article is devoted to analysis of the text of the novel from the point of view of references made to Poles, Polish culture and other elements of Polishness. First some selected elements of Jabotinsky's biography are presented, with emphasis on his visits to Poland in the interwar period and the circumstances of his writing of *The Five*. Then the novel itself is briefly characterized. Polish references are categorized into several groups: those related to Poles living in the multinational city of Odessa, various other references to Polish culture or history, including Henryk Sienkiewicz's character of Longinus Podbiłęta. Taken together these references reflect Jabotinsky's awareness of Poles within the cosmopolitan Odessa as well as his use of Polishness as part of his European frame of reference.

Keywords: Vladimir Jabotinsky, *Piatero*, Odessa, Zionism, family saga

Daniel Kalinowski
Akademia Pomorska w Słupsku

W POLSCE CZY W ZIEMI ŚWIĘTEJ? WILHELM FELDMAN A SYJONIZM

Wilhelm Feldman – jeden z najważniejszych pozytywistyczno-moder-nistycznych krytyków literackich, pisarz, dramaturg, polityk i społecznik – w pewnym z listów pisał o sobie:

Rodzice, ortodoksyjni proletariusze żydowscy, wychowali mnie w pojęciach ściśle ortodoksyjnych; dopiero mając 13 lat, nauczyłem się pierwszych słów polskich i alfabetu łacińskiego. Rzuciłem się potem do czytania książek polskich z żarłocznością, nowy świat kultury mnie olśnił. Mickiewicz zrobił mnie Polakiem. W roku 1883 obchodzono także w Zbarażu dwusetną rocznicę oswobodzenia Wiednia przez Sobieckiego; ku niemałemu przerażeniu konserwatywnych Żydów, wystąpiłem tedy nagle w synagodze z mową polską, nawołującą Żydów do wierności sprawie polskiej. Podobnie, jak tę, tak wszystkie idee zdobyłem samodzielnie; do systematycznego kształcenia się nie stało mi czasu ani środków¹.

Właśnie olśnienie kulturą polską i chęć stania się jej pełnoprawną częścią stały się głównym motorem działalności intelektualnej i społecznej Feldmana, od czasów wystąpienia z gminy żydowskiej w latach osiemdziesiątych XIX wieku aż do śmierci w 1919 roku². W swych aktach przyświad-

¹ Cytat za: Stefan Rygiel, *Kraszewski i Feldman*, „Wiadomości Literackie” 1937, nr 17, s. 3.

² Najszersze omówienie twórczości i poglądów estetycznych Feldmana odnajdziemy w pracach: F. Eisenberg, *Wilhelm Feldman. Szkic biograficzny*, w: *Pamięci Wilhelma Feldmana (praca zbiorowa)*, Kraków 1922; T. S. Grabowski, *Feldman Wilhelm*, w: *Polski słownik biograficzny*, Kraków 1948, t. 6, s. 399-404; A. Jazowski, *Poglądy Wilhelma Feldmana jako krytyka literackiego*, Wrocław 1970; tegoż, *Wilhelm Feldman*, w: *Literatura okresu Młodej Polski*, Kraków 1977, s. 275-308; J. Wróbel, *Twórczość Wilhelma Feldmana. Świadectwo podwójnej tożsamości i obcości*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004, s. 343-354. Najpełniejsze opracowanie przygotowała J. Dobrowolska-Bielecka, *Pomiędzy pozytywizmem a modernizmem. Twórczość literacka Wilhelma Feldmana*, Wałbrzych 2006.

czenia był płomienny i bezpardonowy, wzniosły i żarliwy, zwalczając swoich przeciwników ideowych tak po polskiej, jak i żydowskiej stronie. Jego program asymilatorski czy też integracjonistyczny wymagał od pojedynczego człowieka wielu trudnych decyzji, oczekując balansowania pomiędzy romantyzmem a pozytywizmem, socjalizmem a ewolucjonizmem³. Dążeń integracjonistycznych oczekiwał również od polityków, liderów społecznych i całych grup etnicznych⁴. Nietrudno w takim podejściu społeczno-politycznym Wilhelma Feldmana spodziewać się i tego, że niejednokrotnie i w różnych formach stylistycznych reagował żywo na kształtujący się w jego czasach syjonizm.

Ruch ten – jeszcze w latach osiemdziesiątych XIX wieku nie dominujący w polskim dyskursie publicznym – pojawił się w pismach Feldmana wśród różnorodnych opisów życia żydowskiego, zarówno tego krytykowanego, jak i tego projektowanego w prozie, dramacie i tekstach publicystycznych tego twórcy. Jako intelektualista był on wówczas w wymiarze politycznym zorientowany na demokratyzm i socjalizm, natomiast w zakresie kwestii żydowskiej reprezentował środowisko asymilatorów. Wywołując w swoich pismach problematykę syjonizmu, podchodził do niego specyficznie. Z jednej strony akceptował go jako wstępną formę uświadamiania sobie żydowskości, jakiejś pierwociny identyfikacji politycznej, społecznej i narodowej, z drugiej jednak strony uważał go za postawę społeczną w wysokim stopniu szkodliwą dla Żydów zamieszkujących na ziemiach polskich. Szkodliwą, ponieważ odwodziła ona od zasadniczego wedle niego celu stworzenia współczesnej tradycji żydowskiej zanurzonej w kulturę polską – zbudowania jednego, nowoczesnego narodu polskiego, w którym czynniki wyłączenie polsko-nacjonalistyczne nie będą najważniejsze. Wedle krytyka sy-

³ Teresa Walas pisze o światopoglądzie Feldmana słowami: „Prawdziwą natomiast wartością, o jaką zrazu walczy, jest postęp, światło nowoczesnej wiedzy, którym pragnie rozprężyć mroki żydowskiej ortodoksji. O duszę jego zabiegają wówczas trzy co najmniej konkurujące ze sobą idee: pozytywizm utożsamiany z postępem cywilizacji, socjalizm i romantyzm niepodległościowy. Każdej z nich Feldman po trosze ulega, ale mając lat dwadzieścia wprowadza już wśród tych idei hierarchiczny porządek podpisując się w liście do przyjaciela jako „romantyczno-pozytywistyczno-socjalistyczny”. T. Walas, *Wilhelm Feldman – historyk literatury polskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, nr 1-2, s. 47-88, tutaj s. 54.

⁴ W tradycji badawczej najczęściej pojawia się termin asymilacja, jednakże naznaczony jest on negatywną konotacją podległości, zależności czegoś/kogoś słabszego i gorszego wobec czegoś/kogoś silniejszego i lepszego. Tego typu zależności brak w terminie integracjonizm, choć ma on zdecydowanie mniejszą częstotliwość w polskiej tradycji badań kulturowych. Szerzej o tych zagadnieniach: M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polski wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003; A. Jagodzińska, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008; tejsze, *Asymilacja, czyli bezradność historyka: o krytyce terminu i pojęcia*, w: *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, red. K. Zieliński, Lublin 2010, s. 15-31.

jonizm był także nie do zaakceptowania przez stronę polską, która nieufnie oceniała tworzenie się narodu w społeczeństwie ziem polskich i źle postrzegała ruchy identyfikacyjne sprzeczne z własnymi tendencjami samorozwojowymi.

Za materiał analityczny posłużyły mi w ramach tego artykułu trzy utwory Wilhelma Feldmana: powieści *Piękna Żydówka* (1887–1888) oraz *Żydziak/Jeden z szarego tłumu* (1888–1889), a także broszura polityczna *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy* (1893). Takie zestawienie pozwala dostrzec zarówno literacki, jak i publicystyczny aspekt wypowiedzi literata-działacza. I w jednym, i w drugim przypadku nie można mu odmówić wiedzy w temacie czy też umiejętności erystycznych. Choć momentami w ferworze głoszenia haseł społecznych czynniki artystyczne odchodzą na drugi plan, nie traktując tej twórczości jako mało wartościowej. Wręcz przeciwnie, zawiera ona partie bardzo ciekawe, których dostrzeżenie pozwala traktować tę literaturę z należytą jej uwagą⁵. Poza tym także i przesłanie intelektualne tych utworów warto dziś przypomnieć i omówić w macierzystym dla nich kontekście, nie zaś jedynie angażując się w oceny przeciwników żydowskiego integracjonizmu dokonywane z perspektywy katastrofy II wojny światowej.

Ambicje kobiety żydowskiej

Powieść Wilhelma Feldmana *Piękna Żydówka* z podtytułem *Szkic psychologiczno-społeczny* była jego pierwszym większym dziełem. Najpierw drukowana w czasopiśmie „Ojczyzna” (1887), wyszła drukiem w osobnej książce w Warszawie w 1888 roku⁶. Utwór włączał się ideowo w ruch integracjonistyczny, który wraz z Feldmanem tworzyli w kręgach galicyjskich Marcus (Marek) Dubs, Oswald Hönigsmann, dr Mojżesz Beiser, a następnie Jakub Piepes, Józef Lewkowicz i dr Filip Zucke⁷. Feldman sympatyzował także z asymilatorami warszawskimi takimi, jak: Malwina Meyersohn, Izaak Kramsztyk czy Hilary Nussbaum, generalnie z kręgiem autorów „Izraeli”⁸.

⁵ Twórczość Feldmana ze względu na status krytyka literatury końca XIX i początku XX wieku jaki wypełniał, była szczególnie uważnie analizowana i skrzętnie oceniana. W owych opiniach kwestia jakości artystycznej jego utworów wracała niejednokrotnie, również w kontekście niedopracowania. Patrz: S. Brzozowski, *Wilhelm Feldman*, w: tenże, *Współczesna powieść i krytyka literacka*, oprac. i wstęp J. Z. Jakubowski, Warszawa 1971, s. 262–263; H. Markiewicz, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, w: tegoż, *Literatura i historia*, Kraków 1994, s. 25.

⁶ Dane bibliograficzne patrz: *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, t. 13: *Literatura pozytywizmu i Młodej Polski (A–F)*, oprac. Z. Szweykowski i J. Maciejewski, Warszawa 1970, s. 499–510.

⁷ Patrz opis tego okresu: K. Kopff-Muszyńska, *Początki kariery publicystycznej Wilhelma Feldmana – okres „Ojczyzny” lwowskiej (1881–1892)*, „Studia Historyczne” 1996, z. 4, s. 473–492; P. Jasnowski, *Integracja galicyjskich Żydów w świetle lwowskiej „Ojczyzny” (1881–1892)*, „Kwartalnik Historyczny” R. CXXIII, 2016, nr 3, s. 447–488.

⁸ Patrz informacje o czasopiśmie: M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Izraeli-*

Powieść na planie pierwszym przedstawia losy ambitnej Żydówki Kajły-Klary, jedynaczki bogatego posiadacza ziemskiego Józefa Zwiebla, która we wczesnej młodości pod wpływem ewangelizacji księdza grekokatolickiego i wpływu polskiej szlachty przyjmuje katolicki chrzest. Dziewczyna swoją decyzją odcina się od żydowskości ojca, mimo, że nie można go uznać za przykład osobowości dla niej opresyjnej w swej ortodoksji czy konserwatyzmie⁹. Kajła-Klara pod wpływem idealistycznego impulsu ucieka z wioski, trafia do przyklasztornej szkółki, następnie zmienia imię i nazwisko na Helena Cybulska, zanurzając się z dużą dawką naiwności w kulturze polskiej, poznając coraz głębiej język, literaturę, religię i mentalność polską¹⁰. Jej losy nie należą do łatwych, nie ma szczęścia do swojej pierwszej opiekunki, matki chrzestnej, próżnej w dumie marszałkowej, która najpierw popisuje się nią w towarzystwie niczym wielką dobrodziejką dla biednych, lecz potem nie zamierza przyjąć ją do swojego domu na stałe. Późniejszych losów Heleny nie można uznać za szczególnie pomyślne. Dziewczyna nie chciała pozostać na stanowisku guwernantki w rodzinie Kwasickich, w której miała edukować rozkapryszone dziewczynki, a przyszło jej odpierać impertynenckie zaloty panicza. Jeszcze większym rozczarowaniem napawają ją dalsze miejsca pobytu, wśród dwulicowego ziemiaństwa polskiego, na przykład w rodzinie Malickich albo w majątku Dąbrowieckiego, w społecznościach powierzchownych, bez większych ambicji, niepotrafiących zaakceptować tego, że mają do czynienia z Żydówką, która całkowicie serio przyjęła za swoją religię chrześcijaństwo.

Dopiero ostatni z jej pracodawców, rodzina zasymilowanych Żydów – Marmorów, mający spory majątek ziemski, zarządzający nim z rozmysłem,

ta”, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 3, s. 17-36; M. Iwańska, „Izraelita” (1866–1915), w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX-XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikov, G. P. Bąbiak, A. J. Cieślakowa, Warszawa 2012, s. 45-60; Z. Kołodziejka, „Izraelita”. *Znaczenie kulturowe i literackie czasopiśma*, Kraków 2014.

⁹ W procesie autoedukacji młoda Żydówka sięga po pisma Teofila Merunowicza, które otrzymała ze środowiska polskiego, co świadczy, że był to ważny ksiądz-intelektualista, kreujący negatywne obrazy żydostwa dla potrzeb społeczności katolickich. Można w tym miejscu wspomnieć o jego pracach, które wyszły drukiem do czasów ram czasowych powieści Feldmana: *Żydzi. Studium społeczne*, Lwów 1879; *O metodzie i celach rozpraw nad kwestią żydowską*, Lwów 1879; *Siedem próśb wniesionych do sejmu w sesji z r. 1880 w sprawie równouprawnienia Żydów*, Lwów 1880.

¹⁰ Analizuje tę kwestię w optyce procesów asymilacji Małgorzata Łoboz, *Piękna Żydówka czyta „Mohorta”. Przyczynek do spisu lektur toksycznych*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie” 2015, nr 55, s. 61-70; natomiast z szerszej perspektywy wpływu literatury romantyzmu na społeczność żydowską pisała: „Kwiaty wschodnie”. *Tematy żydowskie wobec orientalizmu*, w: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005, s. 91-108 oraz Daniel Kalinowski, *Julian Klaczko. Niedoszły poeta polsko-żydowski*, w: tegoż, *Żydzi polscy o pomorscy. Studia o ludziach i literaturze*, Słupsk – Gdańsk 2016, s. 63-86.

we współpracy z okolicznymi dworakami szlacheckimi oraz w szacunku wobec chłopów, stają się dla niej powoli odkrywaną podporą światopoglądową. Zaznajamiając się z Marmorami, Helena poznaje na ich przykładzie sposoby kulturowego wrastania w polskie społeczeństwo. Nie jest to bynajmniej proces zakończony, czego dowodem są rozmowy toczone przez młodą kobietę z nestorem rodu Eliaszem, członkami jego rodziny, a nade wszystko z młodym dziedzicem Jakubem, który powrócił w rodzinne okolice, aby prowadzić praktykę lekarską. To z nim powiąże Helena swoje przyszłe losy życiowe¹¹. Z tak pokrótce przedstawionych wydarzeń fabularnych widać, iż Feldman w powieści swej akcentował naiwną aurę osobowości dziewczyny, która ze swoją wrażliwością i wdziękiem musi zmierzyć się z agresywnym i podłym światem materializmu, co jest częstym zabiegiem literatury II poł. XIX wieku¹².

Interesujący nas w tym momencie syjonizm pojawia się w dyskusjach ideowych toczonych wśród członków rodziny Marmorów. Wszyscy oni, będąc już po różnych – dobrych i złych – doświadczeniach asymilacyjnych, zastanawiają się, jak winna dalej wyglądać egzystencja Żydów na ziemiach polskich. Na ile dalej ma postępować utożsamianie się z kulturą polską? Co zachować z dawnej żydowskości? Jak się ustosunkować do ciągle postępującej modernizacji życia?

Mendel Marmor – jeden z rzeczników żydowskiego stronnictwa narodowego – mówi:

Myśmy żydzi, żydzi tylko, i jedynie żydzi – nic więcej! O tym zapominamy! Wszystko, co psuje naszą świętość i czystość i jedność, wszystko, co naszych braci łączy z innowiercami i ich naukami, to wszystko występe, szkodliwe,

¹¹ Obraz rodziny Marmorów jest ukazaniem pozytywnego aspektu integracji. Podobnie zarysowywała swoje postacie Malwina Meyersohn w powieściach *David*, Warszawa 1866 lub *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878 czy Hilary Nussbaum w obrazkach: *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, Warszawa 1880; *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881; *Leon i Lajb. Dialog między postępowcem a konserwatystą*, Warszawa 1883; *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886. Pisałem o tym w tekstach: D. Kalinowski, *Ku światu... Twórczość literacka Malwiny Meyersohn*, w: tegoż, *Żydzi polscy i pomorscy*, s. 117-144; tenże, *Reforma czy asymilacja? O konieczności przekształcenia kultury żydowskiej według Hilarego Nussbauma*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV: *Uczeni żydowscy*, red. G. Czerwiński, J. Ławski, Białystok 2016, s. 71-94.

¹² Światopoglądowe składniki romantyzmu u Feldmana podkreśla Teresa Walas słowami: „Dla niego samego romantyzm, dający się ująć najogólniej jako idealizm, dążenie do wielkości, doskonałości i wolności, nieustanne poszerzanie formatu życia, wysoki altruizm, stanie się wartością centralną światopoglądu, *sub specie* której ostatecznie przemodeluje całą jego resztę i która w przyszłości określi stosunek autora *Współczesnej literatury polskiej* do wszelkich nowych propozycji filozoficznych czy literackich”. Też, *Wilhelm Feldman*, s. 55.

godne wytopienia, zwleka czas przyjścia Mesjasza i naszego wyzwolenia z „goles'u”. Na co nam oświata? na co obywatelskość, na co cała modna, błyszcząca terażniejszość, kiedy my powinni tylko myśleć o przeszłości, o mesjańskiej przyszłości, my powinni być tylko żydami!

(...) To wielka, ważna, święta sprawa. Jam nie sam, z nami wszyscy prawomyślni, prawowierni, którym dobro wiary leży na sercu, i cadyk bełzki i husiatyński i sadogórski i wielu, wielu innych rabinów, wszyscy my zakładamy towarzystwo „Machzyke hadas” celem zwalczania tych potworów, tych szatanów, które ku memu wstydy, haniebnie rządzą w domu mego ojca. (PŻ., s. 160)¹³

Na takie postawienie sprawy tożsamości żydowskiej nie może się zgodzić stary, nobliwy właściciel majątku Elias, który nie zamierza rezygnować z osiągnięć społecznych i mentalnościowych integracjonizmu. Dla niego ruch narodowy w istocie jest konserwatywną formą duchowości nieprzystającej do współczesności, ruchu, którego liderzy nie chcą się przyznać do utraty kontroli nad sumieniami i czynami nowych pokoleń Żydów:

To rabini, to egoistyczna ta kasta chwyta za oręż, celem bronienia owej wyłączności, zachwianej swej powagi, swego klasowego interesu – to szarlatany z B. zamącą i tak nieczyste fale naszego życia, aby w tych mętach tłuste łowić ryby; chcą dalej w uśpieniu duchowym, w odrębności społecznej trzymać swe owieczki, aby tem łatwiej je strzyc... (PŻ., s. 161)

Dyskusje ideowe pomiędzy asymilatorami a stronnikami ortodoksji i syjonizmu nie sprowadzają się tylko do wzajemnych oskarżeń. Zwłaszcza asymilatorzy doceniają w postawach im przeciwnych przykład żydowskiej reakcji obronnej przed nowością, modernizacją, zeświecczeniem typowymi dla współczesnych czasów. Żydowski ruch narodowy w ich odczuciu nie był jedynie akcją spontaniczną, realizowaną oddolnie, lecz wynikał on z szerszych zjawisk społecznych, inicjowanych w stolicy Austro-Węgier, w liberalnym Wiedniu¹⁴. Choć nie pada w utworze Feldmana żadne nazwisko, ani

¹³ Cytat z drugiego wydania powieści: W. Feldman, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-społeczny*, Warszawa 1889. Dalej stosuję skrót PŻ. Patrz wersja internetowa: <https://polona.pl/item/piekna-zydowka-szkie-psychologiczno-spoleczny> [dostęp 1.05. 2018 r.]. Pisownia cytatów nie została zmodyfikowana do dzisiejszych zasad ortograficznych.

¹⁴ Pozytywna postać powieści mówi o tym: „A tak (...) tylko to, czego niewykształcony po europejsku chusyd galicyjski nie mógł zrobić, uczynili inni; idee jego o zachowaniu żydów jako żydów, o ich odrębności plemiennej i kulturowej – i co u nich w konsekwencji wynika – i społecznej, o prawach ich i dążeniach specyficznie żydowskich, ujęli w zamknięty system i wytworzyli liczne stronnictwo narodowców żydowskich, a lepiej – palestyńskie, gdyż celem i ideałem jego jest restauracja państwa żydowskiego w Palestynie. Znam ten ruch dobrze, stykałem się z jego inicjatorami i reprezentantami we Wiedniu” (PŻ., s. 183).

nie można odnaleźć dokładnego opisu ideowo-politycznego jakiegoś ugrupowania, które byłoby za te działania odpowiedzialne, to w tle kulturowym narracji powieści mającą się przeciw nazwiska Natana Birnbauma, Teodora Herzla i czasopism „Selbstemanzipation” czy „Jüdische Volkszeitung”¹⁵.

Dla Jakuba Marmora – głównego wyrażiciela integracji w duchu polskim – syjonizm rozpatrywany ideowo i społecznie nie przynosi ze sobą pozytywnych zmian, a jedynie nielogiczny zestaw dezyderat, które nie mają większych szans na realizację tak w wymiarze wewnętrznym jak i zewnętrznym:

Ale ruch ten ma dwóch przemożnych wrogów: w logice i społecznych warunkach bytu jednostek i narodów. Niektórzy powiadają, iż celem pracy i usiłowań narodu powinno być zdobycie sobie wolnego bytu państwowego, a ja powiadam – nie! Celem myśli i usiłowań narodu powinno być szczęście jego członków. A szczęście to nie jest uwarunkowane wyłącznie kwestją samodzielności politycznej. Idę jeszcze dalej. Pomijam na chwilę, iż emigracja 6,000,000 żydów, wraz z ich nędzą i miliardami z Europy do Małej Azji, jest niemożliwą, iż uzyskanie terytorjum jest niemożliwym, iż niemożliwą jest rekonstrukcja nowego państwa, iż niemożliwym jest umieszczenie sześciu milionów ruchliwych a niepracowitych ludzi na szczupłej, jałowej i bezwodnej ziemi, iż niemożliwym jest zgodne pożycie ludzi rozmaitych kultur, języków, właściwości psychicznych i cywilizacyjnych, zapominam na chwilę o tem wszystkim. Powiadam atoli: dopóki mi się nie udowodni, że państwo żydowskie ma rację bytu, to jest, iż bez niego większość żydostwa nie może być szczęśliwy, a jego istnienie jest nieodzownie potrzebnym czynnikiem w pochodzie cywilizacyjnym ludzkości do światła, doskonałości i szczęścia – dopóty nie mogę idei palestyńskiej brać w rachubę przy rozważaniu sposobów rozwiązania kwestji żydowskiej. (PŻ, s. 184)

Zacytowane powyżej zdania powieści dość jednoznacznie ukazują pololiteracki, społeczno-ideowy aspekt utworu. Jakub Marmor używa argumentów przeciw syjonizmowi, odwołując się do specyficznie interpretowanej historii Żydów w dziejach Europy i świata. Wydaje się, że jest on po akceptacyjnej lekturze *Historii Żydów* Heinricha Graetza wydawanej po niemiecku w latach 1853–1876¹⁶. Dzieje żydostwa są w niej przedstawione

¹⁵ Syjonizm jako konstrukcja społeczno-polityczna była opisywana wielokrotnie. Patrz w polskiej tradycji badawczej: L. Goldfarb, *Co to jest syjonizm, z kąd powstał i dlaczego*, Lwów 1900; *Pięćdziesiąt lat syjonizmu. 1884–1934, 5644–5694*, Tarnów 1934; T. Herzl, *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, przekł. J. Surzyna, Kraków 2006; F. Sokołów, *Nahum Sokołów. Życie i legenda*, wstęp A. A. Zięba, Kraków 2006; J. Surzyna, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014; A. Haam, *O syjonizmie duchowym*, [przekł. z hebr. pod red. J. Szofmana], Sandomierz 2015.

¹⁶ Pierwsze polskie wydania: H. Graetz, *Historja Żydów (mniejsza)*, T. 1: *Od początków*

od czasów biblijnych, aż do współczesności połowy XIX wieku, przy czym panujący w opracowaniu ton docenienia, uwznioślenia oraz heroizowania losów Żydów odzwierciedlił się w powieści Feldmana naznaczeniem środowiska integracjonistów wysoką samoświadomością i poczuciem dziejowej misji, jaką swoimi działaniami wypełniają.

Znaczącą konsekwencją wynikającą z lektur Graetza i, jak można się domyślać, polsko-żydowskich adaptacji tam zawartych treści, jest umieszczenie żydostwa na szerokim planie historii powszechnej, postrzeganej ewolucyjnie i progresywnie. W takim ujęciu Żydzi jako naród i społeczeństwo podlegają procesom, które stale odmieniają ich status. Do sfery przeszłości należy ich udział w wykształceniu się judaizmu biblijnego. Także do przeszłości odnosi się posiadanie przez nich państwa i poczucia narodowości, które przestały kulturowo obowiązywać po aneksji Ziemi Świętej przez Cesarstwo Rzymskie. Nowe sytuacje społeczno-kulturowe ogniskujące się w wymiarze zewnętrznym (rozwój chrześcijaństwa, rozprzestrzenianie się islamu, upadek Rzymu) i w wymiarze wewnętrznym (wzmocnienie roli diaspor żydowskich, przekształcenie modelu judaizmu ze świątynnego w tekstowy) sprawiły, że Żydzi swoją aktywność coraz rzadziej ofiarowywali własnej społeczności, a coraz bardziej stawali się jednostkami tworzącymi dziedzictwo innych narodów, wśród których żyli. Największe zatem osobowości pochodzenia żydowskiego wśród twórców, filozofów, naukowców, czy wynalazców nie wyrażały ściśle żydowskich dążeń narodowych, lecz uniwersalne motywacje rozwoju ludzkości¹⁷.

Dla pozytywnych bohaterów *Pięknej Żydówki*, czyli Jakuba i Eliasza, narodowość żydowska jest zatem rodzajem anachronizmu. To rodzaj reliktu utrzymywanego sztucznie, zaś idee narodowe wyglądają niczym ostatnie konwulsje dawniej imponującego organizmu, który w zmienionych warunkach cywilizacyjnych przestaje istnieć. Wszystko dlatego, że w idealistycznej logice przez nich wyznawanej, tworzenie się odrębności narodowej jest niejako działaniem odwodzącym od uniwersalnych haseł postępu, a przez to szkodliwą przeszkodą, blokującą samych Żydów przed nowymi przestrzeniami emancypacji:

narodu żydowskiego do powtórnego zburzenia Jerozolimy za cesarza Wespazjana [Cz. 1]; przeł. St. Szenhak, Warszawa 1902; tegoż, *Historia Żydów*, T. 1: *Od początków narodu żydowskiego do wygnania babilońskiego*; przeł. St. Szenhak, Warszawa 1929.

¹⁷ Czytamy na ten temat w powieści: „Rozpatrując się zaś w dziejach żydów wieku bieżącego, nie widzę nigdzie potrzeby istnienia żydów, jako takich. Odegrali oni swą rolę, jako religja i jako naród – a teraz nie mają przyczyny, to jest prawa i celu istnienia, jako ciało zbiorowe. Jednostki ich, nawet większość ich jednostek, to nader zdolni i cenni pod względem społecznym ludzie, ale ludzie, nie żydzi. Na świętem polu walk duchowych i prac i dążeń ludzkości naszego stulecia, widzę wielu bojowników pochodzenia żydowskiego, ale prawie ani jednego żyda” (PŻ., s. 185).

Pozostaje jeszcze punkt narodowy – różnica pochodzenia. Najdalej w rozwoju umysłowości posunięte grupy żydostwa zatracą i tę odrębność, a reszta niechaj sobie zachowa krew w czystości. Jednakowy typ narodowy w znaczeniu antropologicznemu jest absurdem. Ideałem przecież naszym jest ustrój społeczny, pozwalający i pomagający każdej jednostce rozwijać się swobodnie pod względem fizycznym, moralnym i umysłowym, – ustrój, będący wcieleniem prawdy i sprawiedliwości, a stan taki może zakwitnąć i istnieć bez jedności antropologicznej i religijnej członków danego społeczeństwa. (PŻ., s. 188)

Przy tak formułowanych celach społeczno-politycznych nie dziwi zakończenie powieści, z którego wynika, że Helena Cybulska powracając do pochopnie porzuconego żydostwa, nie czyni tego na gruncie sympatii dla ortodoksji czy syjonizmu, lecz w akcie pogłębionego zrozumienia dla odpowiedzialnego integracjonizmu, a przy tym w zamiarze realizowania kolejnego etapu żydowskiej drogi emancypacji¹⁸.

Heroizm integracjonizmu a złudzenia syjonizmu

Druka z powieści Wilhelma Feldmana pojawiła się w podobnym porządku jak jego pierwsza chronologicznie *Piękna Żydówka*. Najpierw zatem pisarz opublikował w „Izraelicie” swój utwór pod tytułem *Jeden z szarego tłumu* (1888), a potem w osobnym wydaniu książkowym pod zmienionym mianem *Żydziać* (1889). Podtytuł utworu *Szkic psychologiczno-społeczny* sugerował, że czytelnik obcuje nie tyle z dziełem fikcyjnym, lecz z obrazem/reprezentacją szerszego problemu mentalno-społecznego.

Powieści Feldmana patronuje hasło ideowe w postaci „Mensch sein – heisst Kämpfer sein” (pol. „być człowiekiem, to nazywać się bojownikiem”), kilkakrotnie pojawiające się w narracji. Protagonistą utworu jest Jicchok Graf, chłopak biedny, lecz ambitny, wychowywany w getcie, lecz uciekający z niego ku wielkiemu światu. Jego rodzice nie zastanawiali się głębiej nad swoją pozycją społeczną i tożsamościową, nie pytali również o zdanie chłopca, czy wynosi pożytek z nauki w chederze i coraz to nowych studiów talmudycznych. W opinii narratora, na swój sposób zmusili go do żydostwa¹⁹. Młody Graf już w chederze zaczął stawiać trudne pytania o Bo-

¹⁸ O postaci Heleny wspomina w swej książce Bożena Umińska, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939*, Warszawa 2001, s. 74-76; nieco więcej w ścisłym nawiązaniu do autora *Pięknej Żydówki* pisała Joanna Dobrowolska-Bielecka, *W patriarchalnych pętach. Kwestia kobieca w twórczości literackiej Wilhelma Feldmana*, „Kwartalnik Opolski” 2004, nr 1, s. 19-32.

¹⁹ W komentarzu odnarratorskim w typowy dla literatury tendencyjnej sposób pojawia się ocena postępowania postaci: „Nie przejmowało to rodziców głębszą myślą. Nie zastanawiali się, iż ów człowiek ma też być ogniwem w łańcuchu walczącej ludzkości, iż jest członkiem wielkiej rodziny, która jako naród, kraj lub społeczność nakłada na swe dzieci pewne prawa i obowiązki i *tylko* ich zrozumienie i wypełnianie uprawnia do życia i do noszenia miana *człowieka*. O tem nikt nie myślał – będzie zatem późniejszy dorosły

ga i panujące zasady religijne, wprawiając tym w osłupienie swoich rodziców i w złość nauczycieli. Późniejsza nauka w klausie (szkole chasydzkiej), dotycząca kwestii o coraz wyższym stopniu abstrakcji, nie uspokoiła go w poszukiwaniu odpowiedzi na zasadnicze pytania o Boga. Nawet wyprawa do najbardziej świątobliwego cadyka w okolicy nie przyniosła mu inspiracji w jego życiu duchowym, a wręcz przeciwnie: rozczarowanie i smutek.

Stąd też w tajemnicy zaczął poznawać wiedzę nieżydowską, którą zdobywał z polskiego elementarza. Ponadto spotkał postępową żydowską rodzinę Bauerów ze Lwowa, która spędzała na wsi wakacje. Oni to w osobach Ludwika – młodego idealisty, głoszącego hasła asymilacji wśród prostych Żydów wiejskich, i Lucyny – młodej panny, bawiącej się w edukację ubogich, zachęcają Jicchoka Grafa do zerwania z dotychczasowym życiem i wyjazdu z rodzinnej wioski. Nie jest to dla niego łatwa decyzja. Chłopak jest już swatany z bogatą panną, rodzice go emocjonalnie szantażują, poza tym jest bardzo biedny. Do decyzji o zerwaniu z tradycyjno-chasydzkim modelem żydostwa przekonują go wszakże rozmowy z Ludwikiem Bau-rem.

To podczas nich pojawia się także kwestia asymilacji jako najlepszego kulturowego i cywilizacyjnego sposobu odnalezienia się Żydów we współczesnym społeczeństwie polskim²⁰. Polska bowiem, choć nie istnieje jako przestrzeń administracyjno-polityczna, wciąż występuje w sferze kultury i to właśnie w niej postępowi Żydzi mogą odnaleźć spełnienie. W ujęciu Ludwika, żydowskiego integracjonisty, współpraca społeczno-gospodarcza pomiędzy Żydami i Polakami dokonywała się już za czasów panowania Kazimierza Wielkiego, potem Jagiellonów, czy Stefana Batorego, natomiast złe praktyki pojawiły się za Wazów i Sasów. Żydzi w aspekcie obywatelskości stali się także ważnym tematem dyskusji Sejmu Wielkiego (Czacki, Butrymowicz), zaś w połowie XIX wieku dzięki Mickiewiczowi, Lelewelowi oraz Kraszewskiemu ich obecność w kulturze polskiej należało wreszcie odpowiednio naświetlić i zaprojektować²¹.

Jicchok winien, jeśli myśliciel lub sędzia społeczny nie przyzna mu godności człowieczeństwa?" (Z., s. 11). Cytaty z wydania *Jeden z szarego tłumu*, Warszawa 1889. Dostępne w wydaniu internetowym: <https://polona.pl/item/jeden-z-szarego-tlumu-szkie-psycho-logiczno-spoeczny,MjIzNDY1OA/2/#info:metadata> [dostęp: 7.07.2018].

²⁰ O różnego typu pojmowaniu asymilacji, stopniach utożsamiania się z odmienną tradycją oraz długofalowych konsekwencjach społeczno-mentalnych pisze Ewa Morawska, *Awans społeczny i asymilacja*, w: *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław 1980, s. 195-nast.

²¹ Weźmy fragment z powieści, w którym ta kwestia jest prezentowana: „W całym piśmiennictwie polskim nie mogę znaleźć ani dwóch pierwszorzędnych pisarzy, co by byli przeciw żydom. Owszem, najwyżsi geniusze idealizowali ich i miłowali! I w prozie za nimi przemawiali wszyscy marszałkowie literatury – prawie bez wyjątku! Mickiewicz – największy poeta, Lelewel – największy historyk, Kraszewski – największy powieściopisarz.

Główny wyraziciel idei integracjonistycznych w powieści Feldmana – Ludwik Bauer – dochodzi w swych rozważaniach do czasów współczesnych, czyli do lat osiemdziesiątych XIX wieku i dyskusji środowiskowych o nowych postawach społeczno-politycznych i tożsamościowo-identyfikacyjnych Żydów, a wśród nich i o syjonizmie. Ludwik jako teoretyk jest skłonny brać pod uwagę propozycję syjonistów, aby budować nowożytnie państwo Izrael. Co ciekawe jednak, sprzeciwia się jednak temu Jicchok-pragmatyk, który mimo politycznej naiwności skrzętnie zauważa, że znani mu Żydzi nie mają pomysłu ekonomicznego czy administracyjnego na działania osiedleńcze, a czekają jedynie na ingerencję Boga w tworzeniu własnego państwa w Palestynie. Oprócz tego uważa, że konserwatywni i ortodoksyjni wyznawcy judaizmu, rozmiłowani w intelektualnej sofistycie nie znają specyfiki pracy rolniczej czy fizycznej w tak niesprzyjających warunkach. Stąd też biorą się jego gorzkie słowa:

A z rąk człowieka nie przyjmą [pomocy – przyp. D. K.], dopóki sam Mesyasz cudami nie dowiedzie posłannictwa.... Pracować ciężko żydzi nasi nie umieją, a tam nie będzie chłopów, co by na nich robili na roli przy gospodarstwie... Jakimi będzie ich kraj? (Ż., s. 148)

W tej części powieści, mimo że postaci są na różnych poziomach samowiedzy i to młodzieniec z wielkiego Lwowa prowadzi ku ambitnym, osobowościowym celom niedoświadczonego chłopaka z wioski Zapiecek, widać, ku komu przesuwają się narratorska sympatia. To właśnie Jicchok – entuzjasta i człowiek czynu – natchniony płomiennymi obietnicami Ludwika, wyjeżdża w końcu z rodzinnej wioski do obcego miasta w poszukiwaniu możliwości wypełnienia swoich pragnień szerzenia oświaty innym jego pobratymcom. Żydowski chłopak ze wsi staje się więc reprezentantem pozytywistycznej wiary w ewolucjonizm działający także w ramach przemian społecznych²².

Ich sądy, jako prawdziwych reprezentantów narodu, powinniśmy mieć na oku... A teraz w Warszawie – jakie stanowiska zajmują wykształceni a uczciwi żydzi! Tam patrzaj – nie na chłopca, który rzeczywiście nieraz przez kupca lub arendarza cierpi... nie na żydowskiego wyrobniaka literackiego, który musi być pacholkiem i błaznem ulicy, żadnej hecy jakim bądź kosztem..." (Ż., s. 146).

²² Warto w tym miejscu uświadomić sobie, że bohater powieści nosi „znaczące” nazwisko Graf, które niejako sugeruje pozytywne cechy osobowościowe. Także jako gest narratorskiej sympatii można uznać to, że główny bohater utworu porównany jest w rozmowach rodziny Bauerów do Meira Ezofowicza z powieści Elizy Orzeszkowej. Znaczyliby to, że wykazuje on podobną postawę idealizmu i szlachetności. Jicchok Graf jest wszakże przykładem kolejnego etapu rozwoju emancypacji żydowskiej, rozwijającej się według praw społecznego ewolucjonizmu. W jednym z opracowań czytamy o tej cesze światopoglądu Feldmana: „Spośród wyobrażeń, które organizowały XIX-wieczne widzenie świata, jedno jeszcze musiało się wydać Feldmanowi niezwykle ponętne, bliskie bowiem było jego

Lwów okazuje się jednak miastem, w którym panują występki, bieda i chaos, zaś Bauerowie z powodu miejskich stosunków towarzyskich nie kwapią się teraz do pomocy młodemu Żydowi z galicyjskiej wsi. Jicchak nie zastając na miejscu Ludwika studiującego medycynę w Krakowie, poznaje realia życia pod opieką jego brata Maurycego – dużo większego realisty, generalnie pragmatyka, a przy tym trochę cynika. Za jego to pomocą odwiedza żydowskich dziennikarzy, naukowców, filantropów, bankowców i urzędników, wszędzie napotykając na niechęć i puste gesty, które nie pomagają mu w polepszeniu sytuacji życiowej i nauce umożliwiającej zdobycie niezależności.

Nawet jego – wydawałoby się – szlachetny protektor okazuje się człowiekiem o nie do końca szlachetnych motywacjach postępowania i bardzo łośnym na publiczny poklask. Objawia się to w powieści Feldmana, kiedy to Jicchok trafia na zebranie zawiązującego się dopiero środowiska lwowskich syjonistów. Założycielskie spotkanie ma miejsce w prywatnym domu, we Lwowie, wśród zbieraniny idealistów, radykałów i zwykłych prowokatorów. Nie kto inny jak brat Ludwika, Maurycy Bauer, przedstawia się zaproszonej publiczności jako przywódca żydowskiej partii narodowej²³.

Feldman z literacką swadą zarysowuje demagogiczne przemówienie Maurycego, któremu z niesmakiem i krytycyzmem przypatruje się Jicchok. Niechęć wobec protektora wzmacnia się tym bardziej, że wypowiada on słowa, które obliczone są jedynie na efekt retoryczny, zaś w treści są przeciwne ideałom, w które uwierzył Jicchok, wrywając się z intelektualnej niszy wioski. Maurycy umiejętnie peroruje, dopasowując treści swoich argumentów do światopoglądu przedstawicieli czasami przeciwnych sobie stronnictw politycznych zgromadzonych na zebraniu, odwołując się stale do żydowskiego poczucia dumy, własnej wartości i wielkich ambicji:

Czas już nam powstać jak jeden mąż przeciwko trucicielom naszego ludu! Bo i czemżeż są tak zwani asymilatorowie, jeśli nie bandą frazesowiczów, dorobkiewiczów lub w najlepszym razie utopistów, prowadzących biedną, ciemną naszą brać na bezdroża? Czemżeż są ich idee? Do czego dążą? Nas, najstarszytniejszy szczep cywilizacyjny, nas, potomków męczenników i kapłanów, chcą przerobić na co? mówmy szczerze: na schody ku wzniesieniu się garstce

własnej optyce i stanowić mogło jej intelektualną podbudowę: pojęcie ewolucji. Przejmuje je Feldman wraz z pozytywistycznym dziedzictwem, przeformułowaławszy nieco w duchu dialektyki, co sprowadza się do twierdzenia, iż każda zmiana zachodząca w świecie idei czy społecznej strukturze powoduje pewien przyrost wartości nawet wtedy, gdy kierunek tej zmiany nie jest zgodny z główną linią rozwoju, wyznaczaną zwykle przez jakąś wartość nadrzędną". T. Walas, *Wilhelm Feldman*, s. 62.

²³ Można się dopatrywać w kreacji powieściowego świata wyolbrzymionego opisu temperatury emocjonalnej dyskusji politycznych toczonych w czasach Feldmana. Patrz jego: *Stronnictwa i programy polityczne w Galicji 1846–1906*, T. 1-2, Kraków 1907.

chytrych szalbierzy (...), albo w najlepszym razie – chcą nam odebrać religią naszą prastarą (...), obyczaje nasze, datujące się od patriarchów, język biblijny, w którym są pisane największe, najwspanialsze pomniki literatury powszechnej rozumu ludzkiego. (Ż., s. 219)

Już kilka zacytowanych zdań wskazuje, że obraz pierwszych galicyjskich syjonistów zarysowywał Feldman w kształtach czasami satyrycznych i karykaturalnych. W taki sposób wyrażane cele ideowe nie tyle wiązały się z możliwością dokonania rzeczywistych zmian w społeczeństwie żydowskim, co świadczyły o kompleksach i projekcjach tego środowiska. W dalszych słowach Maurycego pobrzmiwają obawy względem integracjonistów, którzy wedle syjonistów w istocie niszczą kulturę żydowską oraz zmuszają Żydów do pełnienia funkcji służalczych wobec dominujących w danym państwie narodów. Tymczasem w pojęciu żydowskiej dumy narodowej nie mieści się przecież przyjmowanie tożsamości etnicznej Francuzów, Czechów czy Rosjan. Co więcej, nie do zaakceptowania są dla syjonistów również krańcowe konsekwencje religijne asymilacji, a zatem przyjęcie chrześcijaństwa. Ruch syjonistyczny ma być wobec tak zdemonizowanych dążeń integracjonistycznych jedyną skuteczną odpowiedzią tożsamościową. Orator nie wstępował przy tym w swoim przemówieniu w to, że asymilacja żydowska miała wiele aspektów i istniały w niej różne granice określania swej tożsamości²⁴. Ważniejsze było to, aby zbudować atrakcyjną figurę retoryczną, w której tylko jedna, silna organizacja żydowska potrafi pokonać niecne postępowanie przeciwników ideowych²⁵.

²⁴ Kolejny raz widać tutaj techniki powieści tendencyjnych, choć trzeba przyznać Feldmanowi, że jego znajomość realiów życia żydowskiego nie jest wymyślona, a wynika z własnego doświadczenia. Patrz o poetyce literatury tendencyjnej: T. Cieślukowska, *Problem tendencyjnej powieści pozytywizmu*, „Prace Polonistyczne” 1960; K. Poklewska, „*Dziennik Literacki*” (1852–1870) wobec ogólnopolskiej dyskusji nad powieścią, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1961, s. 1, z. 20; S. Burkot, *Spory o powieść w polskiej krytyce literackiej XIX wieku*, Wrocław 1968; A. Martuszevska, *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Gdańsk 1970; A. Bartoszewicz, *O głównych terminach i pojęciach w polskiej krytyce literackiej w pierwszej połowie XIX wieku*, Poznań 1973; A. Martuszevska, *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876–1895)*, Wrocław 1977; J. Bachórz, *Realizm bez „chmurnej jazdy”*, Warszawa 1979; E. Owczarz, *Dydaktyka społeczna w powieściach J. I. Kraszewskiego*, Warszawa 1987; G. Borkowska, *Dialog powieściowy i jego konteksty (na podstawie twórczości Elizy Orzeszkowej)*, Wrocław 1988.

²⁵ Patrz odpowiedni w tym zakresie passus: „Panowie! W jednym zgadzamy się wszyscy, w nienawiści przeciw asymilacji, w przekonaniu, iż naród nasz izraelski żyje, kwitnie i istnieć ma prawo. Wznosząc święte to hasło nawołuję was wszystkich do jednomyślności, do łącznego i solidarnego skupienia sił naszych, abyśmy organizacją wrogiej – mogli przeciwstawić własną, jednolitą organizacją; abyśmy skoncentrowanym machinacjom nieprzyjacielskim – mogli przeciwstawić naszą pracę systematyczną, zogniskowaną, silną! Stawiam wniosek założenia towarzystwa palestyńskiego” (Ż., s. 221).

Na tego typu postawienie sprawy żydowskiej identyfikacji nie godzi się Jicchok Graf, który traktuje syjonizm jako polityczną mrzonkę, wynikającą z braku hartu ducha, nieumiejętności rozwiązywania problemów socjalnych i pewnego typu niecierpliwości. W miejsce fantastycznych projektów „narodowców” Jicchok proponuje wprowadzić szlachetne działania żydowskiej pracy u podstaw, która przemieni nadzieje w realność:

Gdybyście znali żydów... jacy oni biedni... gdybyście pomyśleli, wiele tam żywotów marnieje, wiele zdolności ginie lub gnije żywcem nad talmudem, wiele dusz usycha z pragnienia za kroplą, wiedzy prawdziwej, a wiele ust za kawałkiem suchego chleba, to nie zajmowałibyście się takimi rzeczami martwemi... Lepiej szukajcie środków zaradczych na toczącą ich nędzę! Żydom trzeba dać pracę i naukę. Jakąż dacie im naukę – polską czy nie? – Pewnie – zawołało kilku. – To jakżeż się porozumiecie z żydami z Anglii lub Francji, co inaczej mówią i myślą! Chcecie po polsku nauczać, zróbcież to wspólnie z asymilatorami. Po co rozdrabniać, niszczyć siły? Ale dajcie im pracę! Chcecie ich zrobić rolnikami, rzemieślnikami, kupcami dobrymi. Przy tem wszystkim mają też pragnąć powrotu do Palestyny i niepodległości narodowej... Jakżeż więc? Związać się z tym krajem a tęsknić do innego? Możnaż będzie myśleć o pracy trwałej dla kraju, o dobru naszych współmieszkańców, jeżeli chcemy stąd się wybrać? A kraj czy pozwoli na taką dwulicowość i politykę? (Ż., s. 229)

Poglądy Jicchoka i jego żarliwość powodują, że rozstaje się z Maurycem Bauerem. Także i zauroczenie panną Lucyną mija, kiedy okazuje się, że dziewczyna tylko z nudy i chęci ekscytacji zainteresowała się ubogim Żydem z Zapiecka. Idealista, który uwierzył w asymilację bez uprzedniego zorientowania się o kondycji mentalnej społeczeństwa polskiego i żydowskiego, ponosi klęskę. Nie jest to wszakże całkowity upadek, choć mężczyzna pozostał bez pieniędzy, bez poczucia sakralności, bez ideałów...²⁶ Powieść kończy się sceną odnalezienia bohatera przez policję na ławce publicznego parku. Decyzją sądu ma zostać odwieziony do miejsca stałego zamieszkania, jednakże stan zdrowia powoduje, że zostaje oddany do szpitala. Być może tam właśnie odnajdzie lepsze warunki życia...

Logika integracji, eklektyzm syjonizmu

Najważniejszym głosem publicystycznym Wilhelma Feldmana dotyczącym kwestii społeczno-politycznych wywołanych przez powstający ruch syjonistycznych była broszura *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy* wydana

²⁶ O procesie sekularyzowania się Żydów w odniesieniu do literatury Feldmana pisał Mateusz Sienkiewicz, *Żydowskość zeświecczona. O religii i kulturze w twórczości Wilhelma Feldmana*, w: *Sacrum sekularne. Ponowoczesna ekspresja duchowości?*, red. D. Kalinowski, Słupsk 2017, s. 57-77.

w 1893 roku²⁷. Następowало to w ważnym momencie biografii literata-publicyisty, kiedy sprawował funkcję sekretarza u barona Moritza von Hirsch auf Gereuth – jednego z najbogatszych żydowskich filantropów w Galicji, angażujących się w szereg akcji ekonomicznych, edukacyjnych i społecznych wspierających żydowską biedotę²⁸. Feldman był tak wykonawcą poleceń barona, jak i samorzutnym realizatorem konkretnych działań filantropijnych, krążąc pomiędzy różnymi środowiskami społecznymi, odwiedzając dziesiątki miasteczek i wiosek oraz prowadząc bardzo rozgałęzioną korespondencję. Mógł zatem nie tylko znać biurka, ale i perspektywy animatora i działacza żydowskiego, ocenić stan świadomości bliskiej mu emocjonalnie społeczności, a także skuteczność pojawiających się w niej teorii identyfikacyjnych. Zyskiwał dzięki temu wiedzę, poznawał środowisko i mógł samodzielnie obserwować rozwój idei asymilacyjnej oraz syjonistycznej²⁹. W swoich poglądach jako publicysta współtworzył środowisko integracjonistów, angażując się zwłaszcza w działania osób skupionych wokół tego projektu tożsamościowego³⁰.

Punkt wyjścia dla broszury Feldmana jest klarowny. Przeciwstawia on dwie postawy społeczno-polityczne, dwie koncepcje reprezentowane na łamach zwalczających się czasopism. Czytamy o tym:

Z pism, reprezentujących żywo i czynną inteligencją żydowską mamy zatem tylko „Ojczyznę” i „Przeszłość”, pisma stojące na dwóch przeciwległych biegunach przekonań i dążeń. Gdy treścią „Ojczyzny” była asymilacja obcza-

²⁷ W. Feldman, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy. Z powodu przelomu w stosunkach żydowskich w Galicji*, Kraków 1893. Tekst dostępny także w wersji cyfrowej na stronie: <https://polona.pl/item/asymilatorzy-syonisci-i-polacy-z-powodu-przelomu-w-stosunkach-zydowskich-w-galicji,MTEwODEwOTE/3/#info:metadata> [dostęp 3.07.2018 r.]

²⁸ Warto w tym miejscu wspomnieć, że baron Hirsch wspierał pomysł żydowskiego osadnictwa w Argentynie lub Kanadzie, co wywoływało sprzeciw Feldmana i w konsekwencji zerwanie dalszej pracy u filantropa. Patrz o działalności Hirscha: H. Avni, *Argentina and the Jews. A History of Jewish Immigration*, Alabama 1991.

²⁹ W narracji rozprawy Feldmana pojawia się np. bardzo precyzyjna informacja: „W związku z ruchem »Syonu« pozostaje hebrajskie pismo narodowo żydowskie pt. »Hamagid Hechadasch«, którego pierwszy numer wyszedł właśnie w Krakowie, oraz cała sieć organizacji narodowo-żydowskich, i stowarzyszeń gwoi kolonizacji Palestyny: w Krakowie, Tarnowie, Stryju, Kołomyi, Drohobyczu. Stowarzyszenia owe łączą się obecnie, na podstawie jednolitego statutu” (A. s. 37). Świadczy ów cytat, że Feldman miał rzetelne informacje o rodzącym się ruchu i najprawdopodobniej znał takich pionierów galicyjskiego syjonizmu, jak: Józef Kobak, Ruben Bierer, czy Oser Rohatyner; patrz o nich: A. Stand, *Sylwetki progonów syjonizmu galicyjskiego*, w: *Almanach i leksykon żydostwa*, t. 2/3, red. R. Goldberger i in., Lwów 1938, s. 428-433.

³⁰ Omówienie tego okresu: E. Mendelsohn, *Jewish Assimilation in Lvov: The Case of Wilhelm Feldman*, „Slavic Review”, t. 28, 1969, nr 4, s. 580; w odniesieniu zaś do środowiska periodyku patrz hasło *Ojczyzna*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, oprac. Z. Borzumińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. 2, s. 257.

jowa, duchowa i społeczno-polityczna, okrom religijnej, żydów z narodem polskim, propaguje „Przyszłość” odrębność narodową żydów, a w konsekwencji odrębność języka, kultury i interesów ekonomiczno-społecznych od ludności krajowej. (A., s. 12)³¹

Dalsza zawartość broszury to metodyczna analiza programu galicyjskiego środowiska syjonistycznego, przy czym należy mieć świadomość, że Feldman omawia tutaj wstępny etap rozwoju tego stronnictwa kulturowo-społecznego. Krytyk zauważa powstawanie organizacji zarządzanej na wzór ówczesnego ruchu socjalistycznego, z centralnym komitetem decyzyjnym, wiecami i zgromadzeniami. Dostrzega również siłę propagandową syjonistów, którzy za pomocą publicystyki w języku hebrajskim, jidysz i polskim próbują dotrzeć do jak najszerszego kręgu odbiorców. Aby nie być posądzony o zniekształcanie przekazów, tyleż streszcza, co i cytuje idee programowe zaczerpnięte z pism swoich przeciwników, aby tym rzetelniej trzymać się dyskusji merytorycznej, nie zaś popadać w emocjonalizmy.

Zacytujmy w tym miejscu większy fragment dotyczący czterech głównych wymiarów działalności nowopowstającej partii syjonistycznej:

1). Pod względem politycznym: o uzyskanie jak największej ilości reprezentantów w kahałach, ciałach parlamentarnych, o wywalczenie praw jakie nam, jako odrębnemu narodowi się należą i to faktyczne równouprawnienie;

2). Pod względem materyalnym: o spółki rzemieślnicze, o skierowanie ludności do pracy produktywnej, o szkoły zawodowe, o zniesienie wyznaniowych podatków pośrednich, o opiekę nad nieszczęśliwymi, o tani kredyt, na koniec popieranie gospodarstwa krajowego, kiedy to ile gospodarstwo krajowe szerszym warstwom żydów korzyści przysporzyć zdoła;

3). Pod względem umysłowym: o krzewienie wiedzy judaistycznej, o wychowanie młodzieży w duchu żydowskim, tak w chederach, jak i w szkołach, o założenie seminarium rabinackiego, o szerzenie nowoczesnej nauki;

4). Pod względem moralnym: o wzbudzenie narodowej samowiedzy, godności i solidarności, poczucia praw swych i obowiązków wobec nieżydów, wyrugowanie rozmaitych naszych wad. (A., s. 23-24)

Cele te mają być realizowane w Europie, na terytorium dawnych ziem Rzeczypospolitej, przynosząc według pomysłodawców namacalnie lepszą egzystencję Żydów. Feldman wskazuje na groźne konsekwencje polityczne wypełniania zadań syjonistycznych. W jego pojęciu pozażydowskie etnosy, czyli Polacy dominujący na ziemiach danego zaboru, nie zgodzą się na coraz większe prawa obywatelskie, ekonomiczne czy kulturowe Żydów. Wywoła to ostry konflikt, w którym syjoniści, chcąc przeprowadzić swoje dążenia,

³¹ Cytaty w oryginalnej pisowni z wydania: W. Feldman, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy*. Dalej stosuję skrót A.

będą musieli zjednoczyć się z zaborcami przeciw Polakom, natomiast wobec własnego środowiska stanąć albo po stronie żydowskiego konserwatyizmu albo po stronie integracjonistów. W każdej z sytuacji nie rysują się – wedle krytyka – pozytywne dla społeczności żydowskiej perspektywy rozwoju³².

Ambicje syjonistów są wszakże dużo większe i najważniejsze cele ich działalności mają się dokonać poza Europą i poza ziemiami, na których aktualnie mieszkają. Istotniejsza jest więc druga część programu ideowego żydowskich narodowców, która dotyczy ich aktywności pozakrajowej.

Feldman podaje w tym momencie następujące dążenia:

- a). zainicjować olbrzymią akcją celem zorganizowania emigracji i osiedlenia naszych wygnańców z Rosji i Rumunii na zamkniętych terytoriach w Palestynie;
- b). zakładać tam kolonie dla emigrującego naszego proletariatu;
- c). między kolonistami rozbudzić jedność narodową, zaprowadzić język hebrajski;
- d). zaprowadzić szkoły zawodowe i akademię hebrajską;
- e). w Europie zakładać stowarzyszenia kolonizacyjne. (A., s. 25)

Zacytowane przez publicystę-literata cele programowe syjonizmu krytykowane są przez niego z różnych punktów widzenia. Pierwszym zarzutem jest powierzchowność ujmowania tożsamości żydowskiej. Krytyk irytuje się, że zagadnienia historyczne, ekonomiczne, socjalne i kulturowe są potraktowane tak wrywkowo, bez choćby zaznaczenia faktu, że były one już wielokrotnie przedmiotem większej środowiskowej dyskusji. Tego typu intelektualne lekceważenie skutkuje powstaniem eklektycznego zestawu postulatów dotyczących poprawy sytuacji Żydów w Europie, które były już ogłaszane wcześniej przez ugrupowania socjalistów, liberałów czy integracjonistów. W dawnych ujęciach tworzyły one jakiś koherentny system, natomiast w programie syjonistycznym wyglądają na chaotyczne połączenia przeciwnych sobie koncepcji.

Jednym z bardziej irytujących Feldmana swą nieokreśloności i postulatowością pomysłów syjonistów jest ich wizja przeszłego Izraela. Krytyk dość obrazowo niszczy idealistyczne wyobrażenia rzeczników osadnictwa na Ziemi Świętej słowami:

³² Czytamy o tej ewentualności w broszurce Feldmana: „Konsekwencją bowiem polityczną takiego «Syonu» może być tylko, że z jednej strony kraj, dążąc do autonomii, tj. do samorządu sił narodowych, wyeliminuje go i wyda mu walkę, on zaś z drugiej strony musi walkę przyjąć i w samoobronie wywołać sojusz z przeciwnikami autonomii polskiej, albo musi poświęcić tendencje swe kulturowe i w celach agitacyjnych połączyć się z tłumami fanatyków ortodoksyjnych” (A., s. 37).

Realnie rzecz biorąc: co to jest Palestyna? Krajem ongi może „miodem i mlekiem”, a obecnie nawet dostatecznie wodą nie płynącym, krajem skalistym, suchym, wymykającym się wszelkiej uprawie na większą skalę, wąskim szmatem ziemi, na którym połowa nawet samych Żydów polskich się nie zmieści. A sercem Palestyny jest przeciw Jerozolima, miasto święte i drogie światu chrześcijańskiemu i mahometańskiemu, na zdobycie którego należałoby wygrać walkę z połową ziem świata. (A., s. 35)

Feldman odmawia więc syjonizmowi logiki i merytorycznej precyzji wywodu. Zarzuca twórcom tego nurtu marzycielstwo, demagogię i mgławicowość rozwiązań. Jego sprzeciw jest tym silniejszy, że dostrzega szkodliwość syjonizmu nie tylko w wymiarze intelektualno-teoretycznym, ale i w wymiarze pragmatycznym, bezpośrednio odczuwalnego życia politycznego w kraju i za granicą.

Popularność tego nurtu społeczno-politycznego wywodzi Feldman z ogólnej sytuacji narodowościowej na ziemiach polskich. Status Żydów jest, według niego, efektem wielowiekowej polityki I Rzeczypospolitej, w której szlachecka warstwa decydencka nie dopuściła Żydów do udziału w rządzeniu państwem i silniejszym wrastaniu w kulturę polską. Nawet w wieku XIX – co gorzko wypomina krytyk – polskie kręgi patriotyczne nieufnie patrzyły na masy żydowskie, które przecież nie musiały się jedynie przypatrywać, lecz mogły uczestniczyć w kolejnych powstaniach narodowych³³. Współczesność życia społeczno-politycznego ciągle stawia wielkie zadania cywilizacyjne do realizacji. Nie tylko jednak Żydzi, wedle Feldmana, mają zająć wobec nich konsekwentne stanowisko. Winni to zrobić także Polacy, którzy jak dotąd nie potrafili zadbać o odpowiednie warunki edukacji, pracy i życia dla żydowskich współobywateli³⁴.

Feldman – intelektualista konsekwentny

Wilhelm Feldman kwestię istnienia Żydów w tradycji polskiej odkrył przed sobą i innymi bardzo szybko, już u progu dorosłości, kiedy jako piętnastolatek miał odwagę wygłosić w synagodze mowę sławiącą odsiecz wie-

³³ Szerzej te kwestie naświetlone są w osobnych broszurkach Feldmana: *Stosunek Adama Mickiewicza do żydów. Szkic*, Kraków 1890; *O Tadeuszu Kościuszcze i Berku Joselowiczu*, Kraków 1894; *Żydzi w powieściach Orzeszkowej*, [b. m. w.] 1896.

³⁴ Przedstawia tę kwestię jeden z akapitów rozprawy Feldmana: „Kraj, tj. tak konserwatywna większość rządząca, jak i organizujące się liberalne mieszczaństwo, utrzymują żydów w takim stanie, jak za wieków średnich. Ekonomicznie nie dopuszcza ich do źródeł uczciwej produktywnej pracy, zmuszając ich przez to do toczenia walki o byt sposobami nieraz będącymi w kolizji z etyką i dobrem kraju; pod względem oświaty zostawia ich w zabójczych chajderach, zamiast przekształcać w szkołach polskich; pod względem narodowym nie czyni żadnych kroków do zaasymilowania ich i zjednania. Przyczyny takie muszą wywołać i skutki analogiczne do spuścizny wieków średnich. I skutki te nie dają długo na siebie czekać” (A., s. 56).

deńską króla Jana III Sobieskiego³⁵. Wywołał tym sprzeciw w swojej społeczności, co zaowocowało wystąpieniem z gminy i rozpoczęciem nowego etapu tożsamościowego życia. Teksty Feldmana o problematyce żydowsko-polskiej pojawiały się później wielokrotnie i można tutaj wymienić takie rozprawki publicystyczne, jak: *Stosunek Mickiewicza do Żydów, O żargonie żydowskim*³⁶, *O Tadeuszu Kościuszcze i Berku Joselowiczu*. Trzeba również docenić jego utwory literackie: wśród prozy *Historia jednego z wielu*³⁷, wspomniane już *Piękną Żydówkę, Żydziaka, Trzech muszkietarów*³⁸, *Naszych bohaterów*³⁹, zaś wśród utworów dramatycznych: *Sądy Boże*⁴⁰, czy *Cudotwórcę*⁴¹. Były one znane publiczności, choć niekoniecznie powszechnie cytowane czy omawiane⁴². Nawet w późniejszej działalności krytycznej i politycznej Feldman nie stronił od podejmowania problematyki żydowsko-polskiej, co doceniali autorzy pierwszej książki jemu poświęconej, w której znalazły się wypowiedzi Aleksandra Brücknera, Antoniego Chołoniewskiego, Filipa Eisenberga, Mariana Zdziechowskiego i innych.

Bardzo wysoko oceniał go Aleksander Brückner:

Z zarem neofity służył on idei, nie osobom, więc zawody osobiste jego nie ostudzały; mimo uwag krytycznych, jakie wypadki codzienne narzucały, nie tracił nadziei, optymizmu, chęci, chociaż nieraz głęboko czuł się dotkniętym, gdy mniemani bohaterowie nie dopisywali. Pracą nieustanną a usuwaniem własnej osoby na szary koniec był żywym wyrzutem wszelkim sobkom, próżniakom, wygodnickim; sam oddawał się namiętnie trudom, planom, pomysłom; porywał niechętnych, nieufnych, co nie szczędził za oczami docinków, ale nim się chętnie wyręczał. Tragedją jego było, że stanąwszy u celu upragnionego ujrzał się nagle usuniętym, opuszczonym, jakby go odstraniano umyślnie od tej biesiady, dla której przygotowania on siły własne wyszafował?⁴³

Zacytowane zdania, choć pobrzmiwają w dzisiejszym odbiorze nadmiernym patetyzmem, dobrze obrazują zamysły integracjonistyczne Feld-

³⁵ Szerzej o znaczeniu owego wystąpienia pisze Jakub Goldberg, *Wilhelma Feldmana młodzińczy debiut o Janie III i polskich Żydach*, w: *Profesorowi Janowi Kodrębskiemu in memoriam*, red. A. Pikulska-Robaszkiewicz, Łódź 2000, s. 45-53.

³⁶ W. Feldman, *O żargonie żydowskim. Studium publicystyczne*, Lwów 1891.

³⁷ W. Feldman, *Historia jednego z wielu. Nowela*, „Izraelita” 1885, nr 14, 23 oraz 1886, nr 2-8.

³⁸ W. Feldman, *Trzech muszkietarów. Satyra nie-satyra*, Kraków 1903.

³⁹ W. Feldman, *Nasi bohaterzy. Powieść*, „Izraelita” 1901, nr 1-19, 21-25 oraz 27-36.

⁴⁰ W. Feldman, *Sądy boże. Dramat w 4-ch aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1889.

⁴¹ W. Feldman, *Cudotwórca. Sztuka w 4 aktach*, 1901.

⁴² Patr. charakterystyki twórczości Feldmana z czasów jego epoki: [b. a.], *Literaci Żydzi w Galicji*. W. Feldman, „Izraelita” 1897, nr 41; P. Chmielowski, *Beletrystyka nasza w roku zeszłym*, „Pogląd na Świat” 1902, t. 1, s. 10-24; R. Glasner, *Literaci-Żydzi we współczesnym piśmiennictwie polskim*, „Rocznik Żydowski” 1904, s. 142-156.

⁴³ A. Brückner, *Historyk literatury*, w: *Pamięci Wilhelma Feldmana*, s. 34-35.

mana. Nie zamierzał on popierać syjonizmu, gdyż odwodził go ten nurt od Polski, tej tak bardzo wyczekiwanej i tej, której jako żołnierz Legionów Piłsudskiego poświęcił wszystkie swe siły⁴⁴. Pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku było coraz bardziej jasne, że asymilacja Żydów dokonuje się w wielu przestrzeniach życia publicznego, lecz nie zawsze tak, jak by tego oczekiwali jej pomysłodawcy⁴⁵. Okazywało się, że w budowaniu własnej samoświadomości procesy akulturacyjne i asymilacyjne już nie wystarczają i żeby ówczesni Żydzi w pełni mogli uczestniczyć w życiu cywilizacyjnym, należało albo w pełni przejść na stronę chrześcijańskiej większości (łącznie z chrztem), albo jeszcze wyraźniej podkreślać swoją żydowskość, a wówczas pozostawało się w judaizmie lub naznaczało swój światopogląd syjonizmem. Hasła autoemancypacji⁴⁶ czy idee narodowości żydowskiej elektryzowały inteligencję żydowską, a do tego przecież jeszcze trzeba wspomnieć o dynamicznie się rozwijającym socjalizmie lub komunizmie, które także miały swoje wizje dla środowiska żydowskiego. Dalsze lata już w realiach XX wieku przynosiły ze sobą pogłębienie się różnic pomiędzy stronnictwami żydowskimi i projektowanie odmiennych wizji przyszłości żydostwa. Reagowali na to zarówno sami Żydzi, jak i Polacy⁴⁷.

Wilhelm Feldman pozostał konsekwentny w swych tożsamościowych wyborach. Jak pisze Teresa Walas:

Feldman porzuca zamknięty i wyizolowany świat żydowskiego getta i przechodzi na drugą stronę, w rzeczywistość, teoretycznie przynajmniej, bogatszą i bardziej urozmaiconą. Decyzja ta nie wywoływała u niego poczucia winy z dwu, jak się wydaje, powodów. Po pierwsze, ze względu na właściwą mu, a charakterystyczną dla jego typu psychicznego, optykę intelektualną, którą można nazwać optyką włączania i symbiozy; po drugie dlatego, że wybór, o którym mowa, posiadał, obok aspektu witalistycznego, bardzo wyraźny aspekt aksjologiczny.⁴⁸

⁴⁴ W nowszym ujęciu pisze o tym zagadnieniu Michał Śliwa słowami: „Na jego poglądach na kwestię żydowską zaciążyły silnie: oświeceniowa i heglowska interpretacja pojęcia narodu jako wspólnoty historyczno-geograficznej i kulturalno-cywilizacyjnej („narod historyczny”) oraz naturalistyczne rozumienie kategorii narodu jako wspólnoty plemiennojęzykowej („narod niehistoryczny”)”. M. Śliwa, *Wilhelma Feldmana poglądy na kwestię żydowską*, w: tegoż, *Obcy czy swoi. Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*, Kraków 1997, s. 42.

⁴⁵ T. Gąsowski, *Między gettem a światem. Dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 1996, s. 65 i nast.

⁴⁶ J. L. Pinsker, *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Berlin 1882; wydanie polskie: *Samowyzwolenie. Apel do Żydów*, Warszawa 1900.

⁴⁷ Patrz głośy: A. Salz, *Jakim winien być stosunek Żydów do Polaków*, Lwów 1893; H. Nusbaum, *Głos antysyjonisty do polskiej inteligencji żydowskiej zwrócony*, Kraków 1899; A. Lange, *O sprzecznościach sprawy żydowskiej*, Warszawa 1911.

⁴⁸ T. Walas, *Wilhelm Feldman*, s. 52.

Po okresach wzmózonej pracy literackiej, po okresie pracy redakcyjno-wydawniczej, zaangażował się w działalność patriotyczną, stając się w realiach końca I wojny światowej rzecznikiem polskości w Berlinie. Zakończył swą misję zupełnie wyczerpany, w poczuciu, że nowoodrodzona Rzeczpospolita jest w sensie geopolitycznym zdolna obronić swą pozycję⁴⁹.

Przed śmiercią w 1919 roku zdążył jeszcze przyjąć chrzest i zmarł w poczuciu bycia Polakiem o korzeniach żydowskich.

Bibliografia

- Avni Haim, *Argentina and the Jews. A History of Jewish Immigration*, Alabama 1991.
- [b. a.], *Literaci Żydzi w Galicji. W. Feldman*, „Izraelita” 1897, nr 41.
- Bachórz Józef, *Realizm bez „chmurnej jazdy”*, Warszawa 1979.
- Bartoszewicz Antonina, *O głównych terminach i pojęciach w polskiej krytyce literackiej w pierwszej połowie XIX wieku*, Poznań 1973.
- *Bibliografia literatury polskiej „Nowy Korbut”*, t. 13: *Literatura pozytywizmu i Młodej Polski (A–F)*, oprac. Z. Szwejkowski i J. Maciejewski, Warszawa 1970.
- Borkowska Grażyna, *Dialog powieściowy i jego konteksty (na podstawie twórczości Elizy Orzeszkowej)*, Wrocław 1988.
- Brzozowski Stanisław, *Wilhelm Feldman*, w: tenże, *Współczesna powieść i krytyka literacka*, oprac. i wstęp J. Z. Jakubowski, Warszawa 1971.
- Brückner Aleksander, *Historyk literatury*, w: *Pamięci Wilhelma Feldmana (praca zbiorowa)*, Kraków 1922.
- Burkot Stanisław, *Spory o powieść w polskiej krytyce literackiej XIX wieku*, Wrocław 1968.
- Chmielowski Piotr, *Beletrystyka nasza w roku zeszłym*, „Pogląd na Świat” 1902, t. 1.
- Cieślukowska Teresa, *Problem tendencyjnej powieści pozytywizmu*, „Prace Polonistyczne” 1960.
- Dobrowolska-Bielecka Joanna, *W patriarchalnych pętach. Kwestia kobieca w twórczości literackiej Wilhelma Feldmana*, „Kwartalnik Opolski” 2004, nr 1.
- Taż, *Pomiędzy pozytywizmem a modernizmem. Twórczość literacka Wilhelma Feldmana*, Wałbrzych 2006.
- Eisenberg Filip, *Wilhelm Feldman. Szkic biograficzny*, w: *Pamięci Wilhelma Feldmana*.
- Feldman Wilhelm, *Historia jednego z wielu. Nowela*, „Izraelita” 1885, nr 14, 23 oraz 1886, nr 2-8.
- Tenże, *Piękna Żydówka. Szkic psychologiczno-społeczny*, Warszawa 1889.
- Tenże, *Jeden z szarego tłumu*, Warszawa 1889.
- Tenże, *Sądy boże. Dramat w 4-ach aktach z życia żydowskiego*, Warszawa 1889.

⁴⁹ Jan S. Miś, *Idea niepodległości w myśli politycznej Wilhelma Feldmana*, w: *Twórcy polskiej myśli politycznej*, red. J. S. Miś, Wrocław 1978 oraz Andrzej Romanowski, *Idea państwowości polskiej w publicystyce Wilhelma Feldmana*, „Rocznik Komisji Historycznoliterackiej w Krakowie” t. 16, 1979.

- Tenże, *Stosunek Adama Mickiewicza do żydów. Szkic*, Kraków 1890.
- Tenże, *O żargonie żydowskim. Studium publicystyczne*, Lwów 1891.
- Tenże, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy. Z powodu przetomu w stosunkach żydowskich w Galicyi*, Kraków 1893.
- Tenże, *O Tadeuszu Kościuszcze i Berku Joselowiczu*, Kraków 1894;
- Tenże, *Żydzi w powieściach Orzeszkowej*, [b. m. w.] 1896.
- Tenże, *Nasi bohaterzy. Powieść*, „Izraelita” 1901, nr 1-19, 21-25 oraz 27-36.
- Tenże, *Cudotwórca. Sztuka w 4 aktach*, 1901.
- Tenże, *Trzech muszkietarów. Satyra nie-satyra*, Kraków 1903.
- Tenże, *Stronnictwa i programy polityczne w Galicyi 1846–1906*, t. 1-2, Kraków 1907.
- Fuks Marian, *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Izraelita”, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”* 1974, nr 3.
- Gąsowski Tomasz, *Między gettem a światem. Dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przelomie XIX i XX wieku*, Kraków 1996.
- Glasner Roman, *Literaci-Żydzi we współczesnym piśmiennictwie polskim*, „Rocznik Żydowski” 1904.
- Goldberg Jakub, *Wilhelma Feldmana młodzieńczy debiut o Janie III i polskich Żydach*, w: *Profesorowi Janowi Kodrębskiemu in memoriam*, red. Anna Pikulska-Robaszkiewicz, Łódź 2000.
- Goldfarb Leon, *Co to jest syonizm, z kąd powstał i dlaczego*, Lwów 1900.
- Grabowski Tadeusz S., *Feldman Wilhelm*, w: *Polski słownik biograficzny*, Kraków 1948, t. 6.
- Graetz Heinrich, *Historja Żydów (mniejsza)*. T. 1: *Od początków narodu żydowskiego do powtórnego zburzenia Jerozolimy za cesarza Wespazjana* [Cz. 1]; przeł. St. Szenhak, Warszawa 1902.
- Tegoż, *Historia Żydów*. T. 1: *Od początków narodu żydowskiego do wygnania babilońskiego*; przeł. St. Szenhak, Warszawa 1929.
- Haam Achad, *O syjonizmie duchowym*; [przekł. z hebr. pod red. J. Szofmana], Sandomierz 2015.
- Herzl Teodor, *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, przekł. J. Surzyn, Kraków 2006.
- Iwańska Marzena, „Izraelita” (1866–1915), w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX-XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikow, G. P. Bąbiak, A. J. Cieślíkowa, Warszawa 2012.
- Jagodzińska Agnieszka, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*, Wrocław 2008.
- Taż, *Asymilacja, czyli bezradność historyka: o krytyce terminu i pojęcia, w: Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, red. K. Zieliński, Lublin 2010.
- Jasnowski Paweł, *Integracja galicyjskich Żydów w świetle lwowskiej „Ojczyzny” (1881–1892)*, „Kwartalnik Historyczny” R. CXXIII, 2016, nr 3.
- Jazowski Andrzej, *Poglądy Wilhelma Feldmana jako krytyka literackiego*, Wrocław 1970.
- Tenże, *Wilhelm Feldman*, w: *Literatura okresu Młodej Polski*, Kraków 1977.

- Kalinowski Daniel, *Julian Klaczko. Niedoszły poeta polsko-żydowski*, w: tegoż, *Żydzi polscy o pomorscy. Studia o ludziach i literaturze*, Słupsk–Gdańsk 2016.
- Tenże, *Ku światłu... Twórczość literacka Malwiny Meyersohn*, w: tegoż, *Żydzi polscy i pomorscy*.
- Tenże, *Reforma czy asymilacja? O konieczności przekształcenia kultury żydowskiej według Hilarego Nussbauma*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, seria IV: *Uczeni żydowscy*, red. G. Czerwiński, J. Ławski, Białystok 2016.
- Kołodziejska Zuzanna, „Izraelita”. *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Kraków 2014.
- Kopff-Muszyńska Katarzyna, *Początki kariery publicystycznej Wilhelma Feldmana – okres „Ojczyzny” lwowskiej (1881–1892)*, „*Studia Historyczne*” 1996, z. 4.
- Prokop-Janiec Eugenia, „Kwiaty wschodnie”. *Tematy żydowskie wobec orientalizmu*, w: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005.
- Lange Antoni, *O sprzecznościach sprawy żydowskiej*, Warszawa 1911.
- Łoboz Małgorzata, *Piękna Żydówka czyta „Mohorta”*. *Przyczynek do spisu lektur toksycznych*, „*Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Literackie*” 2015, nr 55.
- Markiewicz Henryk, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, w: tegoż, *Literatura i historia*, Kraków 1994.
- Martuszkowska Anna, *Pozycja narratora w powieściach tendencyjnych Elizy Orzeszkowej*, Gdańsk 1970.
- Taż, *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876–1895)*, Wrocław 1977.
- Mendelsohn Ezra, *Jewish Assimilation in Lvov: The Case of Wilhelm Feldman*, „*Slavic Review*”, t. 28, 1969, nr 4.
- Merunowicz Teofil, *Żydzi. Studium społeczne*, Lwów 1879.
- Tenże, *O metodzie i celach rozpraw nad kwestią żydowską*, Lwów 1879.
- Tenże, *Siedem próśb wniesionych do sejmu w sesji z r. 1880 w sprawie równouprawnienia Żydów*, Lwów 1880.
- Meyersohn Malwina, *David*, Warszawa 1866.
- Taż, *Z ciasnej sfery. Powieść podług podań i papierów familijnych*, Warszawa 1878.
- Miś Jan S., *Idea niepodległości w myśli politycznej Wilhelma Feldmana*, w: *Twórcy polskiej myśli politycznej*, red. J. S. Miś, Wrocław 1978.
- Morawska Ewa, *Awans społeczny i asymilacja*, w: *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław 1980.
- Nussbaum Hilary, *Z teki weterana warszawskiej gminy starozakonnych*, Warszawa 1880.
- Tenże, *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881.
- Tenże, *Leon i Lajb. Dialog między postępowcem a konserwatystą*, Warszawa 1883.
- Tenże, *Jakub Izraelowicz, szkic powieściowy z życia Żydów*, Warszawa 1886.

- Tenże, *Głos antysyjonisty do polskiej inteligencji żydowskiej zwrócony*, Kraków 1899.
- *Ojczyzna*, w: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, oprac. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. 2.
- Owczarz Ewa, *Dydaktyka społeczna w powieściach J. I. Kraszewskiego*, Warszawa 1987.
- *Pięćdziesiąt lat sjonizmu. 1884–1934, 5644–5694*, Tarnów 1934.
- Pinskiere Jehuda Lejb, *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Berlin 1882 [wydanie polskie: *Samowyzwolenie. Apel do Żydów*, Warszawa 1900].
- Poklewska Krystyna, „*Dziennik Literacki*” (1852–1870) wobec ogólnopolskiej dyskusji nad powieścią, „*Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego*” 1961, z. 20.
- Romanowski Andrzej, *Ideał państwowości polskiej w publicystyce Wilhelma Feldmana*, „*Rocznik Komisji Historycznoliterackiej w Krakowie*” t. 16, 1979.
- Rygiel Stefan, *Kraszewski i Feldman*, „*Wiadomości Literackie*” 1937, nr 17.
- Salz Abraham, *Jakim winien być stosunek Żydów do Polaków*, Lwów 1893.
- Sienkiewicz Mateusz, *Żydowskość ześwieczona. O religii i kulturze w twórczości Wilhelma Feldmana*, w: *Sacrum sekularne. Ponowoczesna ekspresja duchowości?*, red. D. Kalinowski, Słupsk 2017.
- Sokołów Florian, *Nahum Sokołów. Życie i legenda*, wstęp A. A. Zięba, Kraków 2006.
- Stand Adolf, *Sylwetki progonów syjonizmu galicyjskiego*, w: *Almanach i leksykon żydostwa*, t. 2/3, red. R. Goldberger i in., Lwów 1938.
- Surzyn Jacek, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014.
- Śliwa Michał, *Wilhelma Feldmana poglądy na kwestię żydowską*, w: tegoż, *Obcy czy swoi. Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*, Kraków 1997.
- Umińska Bożena, *Postać z cieniem. Portrety Żydówek w polskiej literaturze od końca XIX wieku do 1939*, Warszawa 2001.
- Walas Teresa, *Wilhelm Feldman – historyk literatury polskiej*, „*Pamiętnik Literacki*” 1982, nr 1-2.
- Wodziński Marcin, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polski wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Warszawa 2003.
- Wróbel Józef, *Twórczość Wilhelma Feldmana. Świadectwo podwójnej tożsamości i obcości*, w: *Kwestia żydowska w XIX wieku. Spory o tożsamość Polaków*, red. G. Borkowska, M. Rudkowska, Warszawa 2004.

Daniel Kalinowski

Pomeranian University in Słupsk

IN POLAND OR THE HOLY LAND?
WILHELM FELDMAN AND ZIONISM

Summary

Wilhelm Feldman is generally considered as one of the most important positivist-modernist literary critics but it is worth stressing that he was also a writer, playwright, politician and social worker. He supported the Jewish assimilation into Polish community and believed that in the future a new model of the Polish state in which nationalism would not dominate would be created. He treated Zionism skeptically. He appreciated it for its contribution in raising self-awareness of Jewish identity, but generally considered it to be socially harmful to Jews living in Poland.

Three pieces by Wilhelm Feldman: the novel *The Beautiful Jewess* (1887–1888) and *The Jewboy* (1888–1889) as well as the political booklet *Assimilationists, Zionists and Poles* (1893) served as the analytical material for the following article. This juxtaposition allows to demonstrate both the literary and journalistic aspects of the writer-activist speech.

Keywords: Wilhelm Feldman, integrationism, assimilation, Polish-Jewish literature



Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Taniec Salome*, ok. 1879

Marek Nalepa
Uniwersytet Rzeszowski

NIENAZWANE, NIEWYRAŻONE, PRZEMILCZANE.
IMIONA WŁASNE
W PROZIE KALMANA SEGALA

Mieszkańcy miasteczka byli rojni i hałaśliwi jak dzieci. We wszystkich swych poczynaniach mieli niewiarygodną czupurność i naiwność, które obserwowane z boku budziły czasem uśmiech lub ironię, czasem pobłażanie. Widzę ich jeszcze dzisiaj jak żywych. [...] dzieci o zgarbionych plecach, siwych skroniach i pomarszczonych starczych obliczach. Byli pełni pośpiechu i zaferowania. Cóż dziwnego? Świat był tak wielki – sięgał od doliny rzeki po pierwsze wzgórza podmiejskie i miał w sobie tyle zawiłych spraw. Trudno było rozwiązywać je bez ingerencji i pomocy Boga. Za Jego błogostawieństwem rodziły się dzieci i chowały zdrowo. Z jego niepojętej woli zapadały na błądź i umierały.

Bóg był stałym mieszkańcem miasteczka. Był cierpliwy i podzielał poglądy swoich wyznawców¹.

Miasto bez imienia

Kalman Segal² unika nazwy własnej Sanoka, zastępując ją zwykle apelatywem „miasteczko”. Ta forma rzeczownika pospolitego w prozie sanoc-

¹ K. Segal, *Zwierzenia starego kawalera*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny*, Katowice 1959, s. 69-70.

² Kalman Segal – urodz. w 1917 roku w Sanoku, zm. 1980 w Jerozolimie. Jego ojciec był schłopiałym Żydem. Ciężka sytuacja materialna nie pozwoliła przyszłemu pisarzowi ukończyć nauki w Gimnazjum Męskim im. Królowej Zofii, gdzie jego szkolnym kolegą był Marian Pankowski. Jeszcze przed wojną związał się z ruchem komunistycznym. Po napaści Niemiec hitlerowskich na Polskę wraz z rodziną przedostał się przez San do Związku Sowieckiego, co skończyło się zesłaniem do obozu pracy na Kołymie. Wrócił do Polski w 1946 roku i podjął decyzję o wyjeździe do Izraela. Przez kilka miesięcy przebywał w obozie przejściowym w Linzu. Śmierć matki, sytuacja wśród żydowskich repatriantów, tęsknota za Polską zdecydowały o jego powrocie. Osiadł na Śląsku – w Sosnowcu i Chorzowie, a na koniec w Katowicach. Pracował jako nauczyciel, dziennikarz, autor słuchowisk radiowych. Utwory literackie pisał w języku polskim i jidysz. Jego pol-

kiego pisarza posiada przekształcone funkcje konotacyjne, przeniesione z pewnej grupy (klasy) obiektów o podobnych cechach na obiekt jednostkowy i konkretny. Zapisywana wielką literą, staje się dodatkowo zwierciadłem postrzegania przez sanockiego pisarza miasta dzieciństwa i młodości, włączającego je w obszar miejscowości nacechowanych pamięcią emocjonalną, „krajobrazów zaufania”, „miejsz ukochanych”. Z kolei zastosowanie deminutywu można rozumieć na kilka sposobów: jako charakterystykę wielkości geograficznej i demograficznej, pozytywny stosunek pisarza do miasta nad Sanem, aczkolwiek lekko ironiczny, wskazujący na ocenę jego zaścianowości i prowincjonalizmu kulturowego, czy wreszcie jako synonim sztetla, choć z uwagi na wielokulturowość Sanoka i liczbę jego żydowskich mieszkańców (w 1938 roku 4773, było tu Żydów na ogółem ok. 18 000) sztetlem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa gród nad Sanem nigdy nie był.

Związki Segala z Sanokiem, choć nie zawsze jednoznaczne, nacechowane były serdecznością. Cykl reportaży zgromadzonych w tomie *Nad dziwną rzeką Sambation* rozpoczyna on następującą uwagą:

Zwiedziłem już wiele pięknych miast, w kraju i za granicą, zachwyciałem się ich urodą i mieszkańcami, poznawałem ich zabytki, architekturę, ciekawostki, wżywałem się w ich atmosferę, lecz w żadnym z nich nie potrafiłem tak serdecznie i głęboko wzruszać się i smucić, cieszyć i oburzać, śmiać i płakać, cierpieć i buntować – jak właśnie w tym małym miasteczku nad Sanem. Nie nawidziłem go i kochałem zarazem, było mi w nim bardzo ciasno, bardzo duszno i bardzo daleko do świata – nie miałem jeszcze nawet osiemnastu lat... [...] wszystkie przeżycia, które w mniejszym lub większym stopniu stały się moim udziałem, nie potrafiły zetrzeć ani przesłonić zapomnieniem obrazu tego miasta i specyficznych małomiasteczkowych cech jego mieszkańców, ba – nawet drobnych, lecz jakże wymownych wydarzeń, rozmów lub słów, zasłyszanych z ust przyjaciół czy wrogów. [...] Ogrodnik oderwany przed laty od swo-

ski debiut przypada na 1956 roku, kiedy to opublikował *Opowiadania z zabitego miasteczka*. W latach pięćdziesiątych uprawiał pisarstwo propagandowe (nie nachalne jednak i nie prostackie), z którego z czasem zrezygnował. W sumie opublikował 4 tomy poezji i 6 tomów prozy w jidysz, 18 tomów prozy w języku polskim, wydanych w latach 1956–1969. Ponadto w Izraelu wyszły 3 tomy jego opowiadań w tłumaczeniu na hebrajski. Uprawiał poezję oraz gatunki prozatorskie: opowiadania, nowele, szkice, powieści, reportaże, felietony. Najbardziej znane jego utwory to: *Opowiadania z zabitego miasteczka* (1956); *Nad dziwną rzeką Sambation* (1957); *Ulepiiony z gliny* (1959); *Dolina zielonej pszenicy* (1964); *Miłość o zmierzchu* (1962); *Kochankowie w Sodomie* (1966); *Śmierć archiwariusza* (1967). Autobiografizm, doświadczenie wewnętrzne, elegijność i melancholia, liryzm i nostalgia, humanitaryzm, regionalizm, poetyka sztetla i „krajobrazu zaufania”, pamięć o miejscu i ludziach, groteska i ironia – to najważniejsze cechy pisarstwa Segala. Jesienią 1969 roku pociągiem z Warszawy do Wiednia (z paszportem w ręku zawierającym adnotację: „Nie uprawnia do powrotu”) opuścił Polskę. Ostatnie lata życia spędził w Izraelu.

jej szkółki szlachetnych drzewek, zachował w pamięci różowe pędy młodych jabłonek nawet wówczas, kiedy ich pnie są już zmurszałe ze starości³.

Jak kilkakrotnie podkreślał, dla żydowskich mieszkańców Sanok był miejscem świętym – „naszą Jerozolimą”⁴, dla Polaków grodem królewskim pamiętającym Piastów i pierwszych Jagiellonów, zwłaszcza Władysława VI i jego ostatnią małżonkę Zofię (Sonkę), dla Rusinów miastem sięgającym historią do czasów księcia halicko-wołyńskiego Jerzego II, tytułującym się *natus Dux et totius Rusiae minoris*. Segala jednak o tyle interesuje historyczny i religijny aspekt Sanoka, o ile łączy się z jego przodkami lub losami bohaterów opowiedzianych przez niego historii.

Unikając konsekwentnie nazwy geograficznej Sanoka, pisarz bez większych oporów korzysta z innych lokalnych lub okolicznych ojkonimiów, hydronimiów, oronimiów, urbanonimów czy mikrotoponimów. Ukrywa przez to w pewien sposób swoje przeżycia (chroni się przed bezpośrednią, banalną i naiwną ich ekspresją) związane z tym jednym miejscem, którego tradycyjna nazwa, w jego świecie wyobraźni, nie jest w stanie sprostać indywidualnym odcieniom życia.

Funkcjonująca niemal od początku polskiej państwowości, wpisana w biografie wielu ludzi i historię wielu pokoleń, na poziomie osobistych doświadczeń, niezwykle intensywne i wzmocnione kontekstem wielokulturowego pogranicza, dla Segala stała swoistym złodziejem „podmiotowości” i jednym z czynników pęknięć tożsamościowych, przynależąc do tej grupy słów, których ustabilizowana semantyka ukształtowała się w wyniku skomplikowanych procesów interpersonalnych, przede wszystkim zaś kompromisu niwelującego różnice między osobami uczestniczącymi w zbudowanym na nich dialogu. Tym samym przekazują one treści poniekąd zaprogramowane i wyznaczone z góry, brakuje im spontaniczności i odcieni indywidualnego doznawania oraz doświadczania świata. Utrzymywane przez wieki, niszczej, wycierają się w użyciu, a w końcu sprzeniewierzają się pierwotnemu sensowi, przestają być aktualne, tym bardziej, że uczyniono je narzędziem nazywania rzeczywistości wielokulturowej, zróżnicowanej, skomplikowanej, pozostającej zawsze w jakiejś nieuchwytej „nadwyżce” i przede wszystkim nieprzewidywalnej.

O ograniczeniach egzystencjalnych i podmiotowych – wynikających z partycypowania w wymianie językowej opartej na słowach z ustalonym odgórnie znaczeniu – tak pisał Nicola Chiaromonte:

Dlatego mówienie już z samej swej istoty jest oderwaniem się od siebie, utratą poczucia własnej osoby i zwracaniem się ku światu, by uczestniczyć w jego

³ Tegoż, *Nad dziwną rzeką Sambation*, Warszawa 1957, s. 5-6.

⁴ Tegoż, *Miłość w Sodomie*, Katowice 1966, s. 117.

życiu i spowodować zaistnienie wśród innych ludzi naszego trwałego obrazu, naszej „persony” (w łacińskim sensie słowa „maska”), którą chcemy ukazać innym jako naszą całość, ale dla której nasz byt najgłębszy i najbardziej własny, ta nasza całość, jakiej nigdy nie zdołają wyczerpać ani nasze poczynania, ani nasze rozmowy, może być zaledwie, by tak rzec, surowcem lub pożywką. Osobę, którą chcemy się stać, musimy wyrzeźbić w tej najoporniejszej materii, jaką jest wspólny język, więc aktualny zasób słów, ich znaków i ich składni, gdyż w kwestii porozumiewania się z innymi do tego właśnie sprowadza się to, co nazywamy „światem”⁵.

Segal jako pisarz szukał zaś drogi pośredniej – pomiędzy tym, co wspólne i łączące, a tym, co wybitnie indywidualne w człowieku, co jednak samo nie może zaistnieć, gdyż w wymianie informacji, w tym literackiej, stałoby się niezrozumiałe, przekształciło w rodzaj słownego bełkotu⁶. W konsekwencji jego „miasteczko” ma także cechy pewnej modelowej postaci czy wzoru „trwania” albo „dziania się”. Buduje bowiem sanocki prozaik swój toponim z jeszcze bardziej wyświechtanego komunikacyjnie słowa, czyniąc go nazwą własną, jedyłą, niepowtarzalną, a przy tym najbardziej rozpoznawalną w jego prozie, która pozwala mu uchronić się przed pokusą mówienia stereotypami i przyzwyczajeniami znaczeniowymi o tym, co najbardziej osobiste, a więc w jego przypadku wiążące się z przodkami, własnym dzieciństwem i młodością.

Owa strategia, dotycząca przecież nie tylko tej nazwy, przy zachowaniu wszelkich zasad wyrażalności literackiej, daje mu dodatkowo możliwość wnikięcia – wokół sensów, które owa nazwa ewokuje – w tajemnice własnego losu, niekiedy zastąpienia udziału w komunikacji językowej autokomunikacją, mowy wygłosowej mową wewnętrzną. Dla Segala literatura bowiem jest także poszukiwaniem samego siebie, rozpoznawaniem własnej tożsamości – w tym, co odległe wielopokoleniowe i aktualne – jednostkowe. Ta strategia niejednokrotnie chroni nieskażoną intymność i czułość niepowtarzalnych doznań, którą dzieli się z czytelnikiem, przed jałowością języka rezerwującego imiona powszechnie. Prozaik sanocki nierzadko bowiem w swoich opowieściach daje dowody poetyckiego przeżywania świata. Metaforą zbudowaną na konotacjach regionalnych potrafi nakreślić sugestywny obraz wybranych kadrów przestrzennych, na przykład gdy lasy na wzgórzach trepczyńskich porównuje do śpiącego niedźwiedzia, a wybijającą się

⁵ N. Chiaromonte, *Od milczenia do słów*, w: tegoż, *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, wybór i oprac. S. Kasprzysiak i P. Kłoczkowski, Warszawa 1996, s. 62.

⁶ Pisał Mieczysław Jastrun: „Dopóki będę pisał, kurtyny i kulisy dystansu będą mnie prześladowały swoim natrętnym przypominaniem się przy każdej okazji. Najprostszą rzeczą byłoby stworzyć sobie język mało komunikatywny, tak odległy od potocznego znaczenia, że sam tworzyłby dystans między mną a światem”. – M. Jastrun, *Dystans w liryce*, w: tegoż, *Między słowem a milczeniem*, Warszawa 1979, s. 167.

na tle ciemnego boru cerkiewkę do gołębia, który zawisł nad brzegiem przepaści⁷, albo jeszcze siarczasty mróz do zbója, który ucapił za gardło całe miasteczko, by nabrać „odwagi w obliczu ofiary słabej, ledwo zipiącej”⁸. Córkę zaś Jerzego Koby, Jewkę, nazywa „szerokozadą najpiękniejszą anieli-cą, wiedźmą, latającą na miotle”⁹, w zwięzłej grze słów przywołując i Szecherezadę, i elementy folkloru słowiańskiego oraz żydowskiego.

Z drugiej strony Segal jest zrozumiały dla czytelnika, przede wszystkim polskiego, dlatego że tę intymność buduje na przyswojonych komunikacyjnie apelatywach. W jego opisach krajobrazu pojawiają się stałe i powtarzane po wielokroć motywy: rzeki, wzgórza, góry, łąki, księżycyca, świątynie, kapliczki, dymów z komina, mgieł, rechotania żab, zapachów kuchni żydowskiej i polskiej. Za każdym razem tworzy jednak inną ich konfigurację i wydobywa w ten sposób oryginalne treści, często nasycone melancholią i nostalgia wobec utraconych miejsc i minionego czasu:

Dziwny to był wieczór. Stałem oparty o kamienny postument jakiejś świętej figury, obejmując wzrokiem szeroką panoramę, obramowaną grzbietami Karpat. Słoneczna kula, dotarłszy do ciemnej masy lasu, pęczniała i nabierała czerwonego koloru, rzucając różowe pasma światła na granat drzew, spowitych mgiełką zmierzchu. O tej porze dochodziły z miasta ledwo uchwytny dźwięki dzwonu zwołującego na *Ave Maria*. Później z nadrzecznych mokradeł budziło się kumkanie żab, najpierw pojedyncze, potem coraz gęstsze, jak doskonałe dyrygowany chór powitalny na cześć wschodzącego księżyca, który z drugiej strony horyzontu wynurzał już swą pełną, srebrną twarz. Nisko nad ziemią snuł się mleczny dymek z ognisk, rozpalonych zapewne przez dworskich koniuchów; zdawało się, że słycać tętent i rzenie koni pędzonych na nocny popas. Z klasztornej półmroku wyfruwały nagle nietoperze i wirowały w błędnych szalonych piruetach. Na południowo-zachodnim polu nieba migotała gwiazda wesoło błyszcząca – dałem jej imię Gwiazdy Radosnej. O zmroku ruszyłem do domu. Kiedy schodziłem ku rzece, było już zupełnie ciemno. Srebrna księżycowa łuska lśniła na rzecznej tafli jak żywa materia¹⁰.

Wielozmysłowe doświadczenie przez pisarza miasteczka czyni z niego swoistą enklawę wyodrębnioną z przestrzeni podkarpackiej, do której kluczem rozpoznawczym są smaki i zapachy jak magdalenka otwierająca stracony czas i Combray opuszczone przez bohatera powieści Marcela Prousta.

Krajobraz był tak piękny, że gdyby można żyć tylko kolorem nieba, zielenią lasów i zapachem żywicy, szczęśliwie przeżyłoby się tu wieczność¹¹.

⁷ K. Segal, *Nad dziwną rzeką Sambation*, Warszawa 1957, s. 120.

⁸ Tegoż, *Uchodźcy*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 86.

⁹ Tegoż, *Śmierć archiwariusza*, Warszawa 1967, s. 11.

¹⁰ Tegoż, *Ludzie z jamy*, w: tegoż, *Ludzie z jamy*, Warszawa 1957, s. 22.

¹¹ Tegoż, *Nad dziwną rzeką Sambation...*, s. 44.

Motywację zabiegu „przeniesienia leksykalnego” w opowieściach sennych daje jeszcze inna sprzeczność: między jednostkowymi i dynamicznymi z gruntu przeżyciami, myślami i zachowaniami a ich przestrzennym substytutem w postaci nazwy, z natury swej spetryfikowanej i konserwatywnej.

Henri Bergson w rozprawie *O bezpośrednich danych świadomości* zwrócił uwagę na to, że „Słowo o konturach silnie zarysowanych, słowo brutalne, które zawiera w sobie to, co trwałe, wspólne, a tym samym bezosobowe w odczuciach ludzi, przytłacza lub co najmniej zakrywa delikatne i ulotne wrażenia jednostkowej świadomości”¹².

Ów dysonans egzystencjalny szczególnie nabiera wagi u osób o refleksyjnej naturze, takich jak Segal, dla którego stłumienie bezpośredniej świadomości przez nazwę dokonuje się w stanach uczuciowych o nieuchwytnym kolorycie i pozostających w niemożliwych do konstatacji relacjach względem siebie. Stosując wobec nich prostą logikę słowa, i co z tym idzie, wyodrębniając je, analizując, roztrząsając, pozbawia się je żywotności i barwy, skazuje na obcowanie z cieniami ludzkiej wyrażalności, w której rozpoznania mają charakter czysto symboliczny i operują pojęciami gotowymi. Segal więc w swej prozie mocno upodmiotowionej, poszukującej przez autorskie „ja” biograficznej linii ciągłości pokoleniowej czy tożsamościowej, tworzy nowe kategorie stylistyczne w celu zmiany takiego kierunku samopoznawczego (od dynamiki do sztucznego i symbolicznego słowa). Odrzuca istniejącą sztywną ramę, by w nowej zawrzeć swój niepowtarzalny wizerunek, z pełną wszakże świadomością, że jest to kolejna maska, tyle że bardziej odpowiadająca kształtom konkretnego życia; dodatkowo – maska literacka będąca jedynie uspokojoną powierzchnią gwałtownych podwodnych zawirowań i skomplikowanego wielopoziomowego życia. Każdej bowiem próbie wyjścia poza utartą nazwę, również w przypadku Segala, grozi nowa konwencja, tym niebezpieczniejsza, że pozbawiona społecznej akceptacji i bezpośredniej kontroli intelektu.

Nazwa bowiem, w jakiegokolwiek postaci, jest zawsze analityczna w stosunku do tego, co desygnuje, i jednocześnie wybiórcza, ponieważ wytrąca to, co nazwane z pewnej organiczności, która w werbalnym znaku nie może zaistnieć; diachronizuje w obszarze synchronii (struktury), rozbijając jej funkcjonalność na niekoherentne ogniwa pozbawione źródeł i korzeni. Niekiedy trzeba więc powstrzymać się z werbalizacją własnych przeżyć i doświadczeń dla uchronienia tajemnicy. W motcie do jednego ze swoich opowiadań Segal napisał: „Biada usiłującym odsłonić tajemnice, które powinny

¹² H. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 2016, s. 150.

pozostać w ukryciu”¹³. Gdzie indziej zaś odnotował: „Rzeka jest pełna tajemnic. Życie jest pełne tajemnic. Prosta jest tylko śmierć, albowiem ona jest zaprzeczeniem i kresem wszystkiego. Nicością najprostszą. Niczym”¹⁴.

W nominalnym znaczeniu wyraz bądź sekwencja wyrazów w sposób sztuczny zastępują rzeczywistość lub usiłują zbliżyć ją do człowieka. Stanowią więc raczej symptom niedoskonałości, zawodnej pamięci i niemożności bezpośredniego udziału w otaczającym świecie. Nie tylko nie porządkują go, ale dodatkowo jeszcze separują – sztuczną barierą – kulturę od tego, co w człowieku i towarzyszącej mu rzeczywistości naturalne. Pisał w jednym z esejów Emil Cioran:

To, co nas otacza, znosimy tym lepiej, o ile damy wszystkiemu imię – i przejdziemy nad tym do porządku. Ująć jakąś rzecz – czy sprawę – określeniem, nawet całkiem arbitralnym to tyle, co ową rzecz odrzucić, uczynić nijaką i zbędną; to tyle, co ją unicestwić. Umysł próżniaczy i pusty – a który łączy się z całością świata jedynie dzięki łasce snu – czym miałby się zatrudnić, jeżeli nie dorzucaniem nowych definicji, by opróżnić rzeczy i sprawy z treści, by zastąpić je formułkami? Dopiero wówczas rozkwita, wykonuje piruety na gruzowisku; żadnych odczuć, same tylko wspomnienia. Pod każdą formułką gryzie ziemię trup: istota lub przedmiot uśmiercone pod pretekstem, jakiemu dały okazję¹⁵.

Tak więc rzeczywistość przywoływana w symbolach i znakach kultury, także literackich, tylko pozornie jest obecna. Jak linia na kartce otwiera jej niezapełnioną przestrzeń, tak słowo odkrywa obszar swojej nieobecności. Natomiast czynniki kształtujące realne otoczenie ukrywają się w jakiejś nadwyżce, w nadmiarze, którego symbol językowy jest jedynie świadkiem i stróżem, czasami szyfrem. Iwona Lorenc przekonuje:

Ptak przestaje być w tym momencie (nazywania) ptakiem rzeczywistym, staje się treścią pojęcia. Jako treść pojęcia zaczyna jednak teraz właśnie – być obecny dla człowieka. Zatem rzeczy nabierają sensu dla człowieka wówczas, gdy – paradoksalnie – zostają one „unicestwione” w akcie nazywania¹⁶.

Oznacza to także, że nie można mieć jednocześnie ptaka jako niezależnego bytu i świadomości tego bytu eksterioryzowanej przez słowo. Nazywając, pisarz odsuwa się od niego na pewną dystansującą odległość, czy też unicestwia go aktem poznawczym. W subtelny sposób wyraził ową zabójczą i zbrodniczą moc literatury, w szczególności zaś poezji, Pablo Neruda:

¹³ K. Segal, *Ulepiony z gliny*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 240.

¹⁴ Tegoż, *Uchodźcy*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 80.

¹⁵ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, tłum. K. Zabłocki, „Literatura na Świecie” 1990, nr 11, s. 215.

¹⁶ I. Lorenc, *Absolut ukryty. O współczesnej filozofii sztuki*, „Principia” 1991, t. 3, s. 49-59.

Pomiędzy wargami a głosem coś umiera.
 Coś o ptasich skrzydłach, coś ze smutku i zapomnienia.
 Tak samo jak sieci nie zatrzymują wody¹⁷.

W swoich wierszach poeta chilijski wykorzystywał często metaforę ptaka, aby spotęgować wrażenie werbalnej profanacji i przestępstwa nad ulotnością. Segal czynił podobnie, korzystając ze znaczeń ornitologicznej symboliki żydowskiej. Nierzadko też w jego prozie pojawiają się motywy gołębi czy Złotego Pawia, zapamiętanego z dziecięcych opowieści.

Rzeczywistość, którą człowiek chciałby oswoić nazwą, traci swą głębię w tym samym momencie, w którym wciągnął on ją w sferę możliwego myślenia. Segal unika więc toponimu utrwalonego i podtrzymywanego przez wieki. Z drugiej strony doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że brak nazwy na rzecz, stan, doznanie decyduje o tym, iż to coś jest nieobecne lub mniej obecne, albowiem pierwszym warunkiem zaistnienia w umyśle wszelkich aspektów rzeczywistości jest wynalezienie dla nich imienia. Nieobecność intencjonalna bierze się albo z zapomnienia, albo z nieuświadomienia sobie jakiegoś bycia. Ku obecności (także intencjonalnej) drogę otwiera język. Dlatego rezygnując z „Sanoka”, Segal na nowo chrzci „krajobraz ufności” – imieniem „Miasteczka”.

Imiona Dziedzictwa

Ukrywanie czy pomijanie nazw własnych u Segala, poza potrzebą wyrażenia siebie i poza różnymi aporiami w rozpoznawaniu własnej tożsamości, można też pochylić za okazywanie przez prozaika sanockiego zainteresowania nazewnictwem sakralnym. Jako pisarz komunizujący rugował wprawdzie religię żydowską, w której się wychował, z własnego świata idei; co więcej, niekiedy dogłębnie krytykował różne jej nurty, choćby sabbataizm, ale jednocześnie wykorzystywał pozostające w jej arsenale elementy symboliczne dla określania własnego światopoglądu czy dla kreowania literackich opowieści. Podejmował przy tym rozmaite aspekty tradycji żydowskiej, w tym metatekstowe, dla celów jak najbardziej świeckich, najczęściej mityzując je i poetyzując w zastosowanych przez siebie amplifikacjach.

Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się imię Boga, którego Segal w swoich utworach konsekwentnie unika, podobnie jak jego religijni pobratymcy, wśród których tylko wybranym i przy szczególnych okolicznościach wolno było posługiwać się tzw. tetragramem (JHWH). W *Kabale* mowa jest wprawdzie o nieskończonej ilości utajnionych imion Boga, które można odczytać jedynie częściowo przez zastosowanie odpowiedniej kombinacji liter, ale potrafią to uczynić jedynie wtajemniczeni. *Talmud* z kolei wspomni-

¹⁷ P. Neruda, *Dwadzieścia poematów o miłości i jedna pieśń rozpacz* – 13, tłum. J. Zych.

na o dwóch, poza tetragramem, imionach Boga: dwunasto- i czterdziestodwuliterowym, które jednak zostały na zawsze przez ludzi utracone. W tej sytuacji dostępne były dla ogółu pobożnych Żydów imiona pospolite i przydomki pochodzące od atrybutów Boga oraz wyrażające jego transcendencję albo różne substytuty nazwy własnej, na przykład *Adonai*. Jak wierzano, ci, którzy wymawiają imię własne Boga, są przestępcami i zostaną pozbawieni udziału w przyszłym świecie.

Przy tym wszystkim Izraelici uważali Boga za istotę „nieuchwytną” (nie tylko słowem), co przekładało się na myśl, że żadnym imieniem nie może Go objąć. Wszelkie nurty mistyczne, żydowskie i chrześcijańskie, podkreślały, iż przypisywane Bogu określenia odnoszą się do Niego w nieskończenie małym stopniu, gdyż pochodzą z cech świata zmysłowego. Każde werbalna konotacja szczegółowa ma przy tym swoje przeciwieństwo, tak więc gdy na przykład nazywa się Go prawdą, to pojęcie owo przypomina samo z siebie cechę antonomiczną – fałszu, tymczasem obydwie uwikłane są w dwa wykluczające się wzajemnie porządki. Podobnie wygląda rzecz z takimi kwantyfikatorami, jak miłość, dobro, które nie oddają absolutnej doskonałości Boga. Jest więc On podstawowym archetypem niewyraźności i niepoznawalności, dlatego podstawową słowną formą Jego charakterystyki w nurtach mistycznych stały się antytetyczność i negacja, określające nie tyle, kim Bóg jest, ile kim nie jest.

Mistrz Eckhart pisał:

Ja twierdzę, że poznanie czegoś w Bogu i nadanie Mu odpowiedniego do tego imienia równa się zapoznaniu Go. On jest ponad imionami i ponad naturą, [...] nauczymy się wyzbywać złudzenia, że możemy nadać Bogu jakieś imię, którym byśmy Go wystarczająco wysłowili i wywyższyli. On jest ponad imionami i niewysłowiony¹⁸.

W tradycji starozakonnej unikano wymawiania imienia Boga także dlatego, że, jak wierzano, nadanie nazwy komuś lub odgadnięcie – w przypadku ukrycia – dawało nad jej nosicielem pewną władzę. Wedle zaś Księgi Genesis, akt stworzenia był równocześnie aktem nazywania, podobnie jak oswojenie ziemi i czynienie jej sobie poddaną przez człowieka.

Przypomniano owe znane powszechnie fakty, związane z tradycją religijną kształtowaną na Starym Testamencie, nie bez racji. Jak już wcześniej zaznaczono, mimo komunistycznych sympatii, Segal szanował małomiaścckowe religie, uznając ich siłę i wagę, gdy idzie o cementowanie wielokulturowej wspólnoty. Chciał, aby implikowały w duszach mieszkańców pragnienie zgody, tolerancji, życzliwości. Nie domagał się więc niszczenia symboli religijnych, nie traktował wiary jako przeszkody w rozwoju osobi-

¹⁸ Cyt. za: J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 42.

stym i postępie cywilizacyjnym demokratyzującym społeczeństwo. Na kartach jego powieści nie brakuje bogów, szatanów czy aniołów. Wywołuje ich Segal nie po to, aby z nimi polemizować czy ich wyśmiewać. Jak inne elementy świata wyobraźni, wprzęga je natomiast w mozaikę refleksji, których celem jest zrozumienie siebie, innych ludzi, etnosów, zachowań i postaw.

Trzeba ponadto pamiętać o tym, że zacięcie realistyczne pisarza sanockiego nie wyklucza u niego marzenia o lepszym świecie. Jest ono formułowane nierzadko za pomocą pięknych mitów, także religijnych, czy baśniowych albo utopijnych narracji, z wyraźną konkluzją demystyfikującą owe ułudy ludzkiej wyobraźni. „Bezgrzeszna i czysta” kartka „przyjmuje” wprawdzie te marzenia, ale z góry Segal zakłada, że nie zostaną one „prześwietlane” jakąś lepszą rzeczywistością. Pozostaną zawieszony w intencjach, których śladem ledwie jest to, co słowo „rozpoczęło”.

Tak więc Bóg Segala ma swoje uzasadnienie w księgach mędrców, dlatego jest bezimienny, jak miasteczko, ale też jest to Bóg wywiedziony z historii ludzi zamieszkujących podgórskie miejscowości, ukształtowany wedle wszelkich potencjałów – kulturowych, społecznych, geograficznych – podkarpackiej ojczyzny; stanowiący swoisty iloczyn wszelkich skrajności – od mistyki do ateizmu – i wiary powszechnej, jednakże bez fajerwerków świętości, bez kierowanych do niego złorzeczeń i skarg za okrutny los; potraktowany nieco familiarnie, może z lekką fantazją galicyjskiego chłopa, a nawet niekiedy z przymrużeniem oka:

Bóg lubi człowieka tak pogłaskać, że kości trzeszczą; żarty takie, a człowiek się łamie i czołga po ziemi¹⁹.

Dla tej przede wszystkim okoliczności wymienione wcześniej aspekty nazewnictwa religijnego można odnieść do kwestii unikania przez niego tradycyjnego imienia miasteczka nad Sanem (czy też innych imion własnych). Składają się na to różne przyczyny mające właśnie ideowe analogie: nieadekwatność i niewydolność języka, niemożność opisanego i zrozumienia, niechęć do myślowego zawładnięcia przestrzenią, różne formy jej personifikowania i antropomorfizacji, uczuciowe i intelektualne przywiązanie do miejsca urodzin i dzieciństwa, przeradzające się niekiedy w pewien rodzaj jego sakralizacji, której efektem jest nadanie Sanokowi tajemniczości i skrytości, a na poziomie zaś retoryki nieopisywalności czy niewyraźności, wreszcie traktowanie go w kategoriach przestrzeni szczególnej, w której dokonuje się od wieków coś na kształt misterium dziejowego – misterium spotkań i konfliktów, wielopokoleniowego, wieloetnicznego, wielonarodowego i wielokulturowego przenikania się i dopasowywania – misterium

¹⁹ K. Segal, *Śmierć archiwariusza...*, s. 102.

sprofanowanego, niczym Jerozolima przez Babilończyków, kilkoma aktami wrogości przez hitlerowców i powojenną etnopolityką.

Dodatkowo w prozie Segala można wyczuć mistyczny związek z ziemią ojczystą („ulepiony z gliny”), nieodrealniony magią wyobraźni dziecięcej, pozbawiony też klucza religijnego, z którego korzystało jego żydowskie, polskie i rusińskie otoczenie. Jest to poniekąd komunizm wysana z korzeni ziemi, w której przyszedł na świat. Jak sam pisze, „Nie było w tej mityce żadnych nieziemskich rekwizytów [...]. Była to mityka ludzka chodząca po zabłoconych uliczkach małego galicyjskiego miasteczka”²⁰. A przy tym totalna, obejmująca przede wszystkim przestrzeń, której wpływ na psychikę i osobowość jej mieszkańców Segal określa w sposób trochę zapóźniony, poniekąd przedromantyczny, tak jak to czynili Madame de Staël lub u nas Kazimierz Brodziński. Najważniejszym wypełniającym miasteczko tłem są Góry Sanocko-Turczańskie, z pasem Gór Słonnych i Sanem, wijącym się u ich stóp oraz u stóp wzgórza zamkowego:

Usposobienie miałem wówczas łagodne i ufne. Spokojem obdarzył mnie zapewne krajobraz naszego miasteczka. Leżało ono w dolinie, nad rzeką wijącą się u stóp wysokich łańcuchów leśnych, które zbiegały ku nam łagodnymi wzgórzami. Był to krajobraz ufności [podkr. – M. N.]. Na horyzoncie wierzchołki ginęły wysoko w chmurach, lecz ich widok mimo to nastrojał optymistycznie. Łagodne zbocza pagórków zdawały się być stopniami po to stworzonymi, by człowiek mógł iść po nich ku szczytom. U samych stóp wzniesień rozciągały się płaskie łąki. One to wryły w pamięci mego dzieciństwa pierwsze trwałe wspomnienia – aksamitną zieleń, przetkaną złocistymi kwiatami dmuchawców. Zapewniam was – nie róże są ozdobą wiosny, lecz właśnie one, pogardliwie przemilczane, skromne dmuchawce, zwane u nas mleczami²¹.

Segal niejednokrotnie akcentuje podjętą świadomie funkcję pisarza regionalnego – depozytariusza pamięci o konkretnych ludziach, kulturach, przestrzeni; archiwariusza historii i opowieści spisanych na pożółkłych kartkach, zamienianych przez niego w literackie narracje. Laozi (Zhuangzi) twierdził, że księgi stanowią ślady stóp wielkich mężów przeszłości. „To, co czytasz, pisał, jest ulotnym wspomnieniem ludzi, których już nie ma. Cokolwiek było warte przekazania potomności, pozostało z nimi w grobie; w księgach zapisano resztę”²². Tę opinię Segal odniósłby co najwyżej do zwykłych biografii ze swego otoczenia i z przeszłości.

²⁰ Tegoż, *Zwierzenia starego kawalera...*, s. 70.

²¹ Tamże, s. 68-69.

²² Cyt. za: K. Jaspers, *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, tłum. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa 2000, s. 102.

Sam wywodzący się z ubogich Żydów, odrealniał zastany świat, dowartościowywał to, co marginalne, powszechne, ciche, czasami ukryte, dokumentował zyciorysy, na które nikt nie zwróciłby uwagi; oświetlał to wszystko, co przesłoniły siła, jaskrawość, krzykliwość, ideolodzy, kapłani, urzędnicy, przewodnicy narodów i ludzkich stad *etc.* I właśnie mieszkańcy tego prowincjonalnego miasteczka, poczciwi, przewidywalni, skromni jak mleczna na łące, są drugim niezbędnym składnikiem „krajobrazu ufności” Segala, krajobrazu, który wzdraga się nazywać „Sanokiem”. Dlatego słowo pisane, będące nośnikiem pamięci i ludziach, i przestrzeni, staje się integralnym składnikiem jego osobowości, hartując wolę i aktywizując w sposób maksymalnie intensywny przeżywanie wielokulturowego, podgórskiego świata.

Trzecim elementem – poza krajobrazem i zapelniającymi go ludzkimi biografiami – owego mistycznego związku z przestrzenią, jest nie do końca „przejrzysty” i zrozumiały „korytarz pokoleń” – parantela ojców i synów, niezwykle mocno zakorzeniona w tradycji żydowskiej:

Rzadko jednak jest się wobec ojców obojętnym, przeszłość ojców pociąga synów zagadkowym urokiem tajemniczej baśni, wabi nigdy do końca nieodgadnioną innością²³.

Imiona ucieczki

Odbierając tradycyjne imię miasteczku nad Sanem, Segal wykreował się na strażnika pamięci rzeczywistości minionej, utraconej. Tak sugeruje tytuł jego debiutanckiego zbioru *Opowiadania z zabitego miasteczka* i ostatniej wydanej w Polsce powieści *Śmierć archiwariusza*. W tym kontekście „miasteczko” z dopowiadającymi go eksplikacjami można uznać za protezę językową, służącą myślowemu wyciszeniu oraz pogodzenia się z zaistniałym faktem, ale też retorycznym *katharsis* po porzuceniu miejsca dzieciństwa. Nie jest to jednak łatwe zadanie. Dlatego powraca niejednokrotnie z Śląska nad San, by zaczerpnąć tchu, nabrać sił, albo mówiąc językiem Heideggera znaleźć się w pobliżu „bycia”, uczyć się egzystować w bezimienności, rozpoznawać zwodniczość tego, co publiczne i niemoc tego, co prywatne. Jak pisał niemiecki filozof, „Człowiek, zanim zacznie mówić, musi na nowo dać się ugodzić wezwaniu bycia, narażając się na niebezpieczeństwo, że wtedy rzadko będzie miał coś do powiedzenia. W ten tylko sposób zostanie przywrócona słowu drogocенność jego istoty, a człowiekowi domostwo dla zamieszkania w prawdzie bycia”²⁴. Wtedy też nazwanie miejsca „po swojemu” jest elegijną i nostalgiczną próbą odzyskania go – na chwilę powrotu.

²³ K. Segal, *Śmierć archiwariusza*, Warszawa 1967, s. 39.

²⁴ M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 82.

Jestem śladem, pozornie niewidocznym, pozornie nieistniejącym śladem wydarzeń, które kiedyś miały miejsce, czynów, które zostały popełnione, słów, uśmiechów, łez – tego wszystkiego, co jak błyskawica przemknęło przez ekran życia po to, by ulec zapomnieniu.

Nie jestem unikatem. Takich fenomenów jest więcej²⁵.

A może całkiem odwrotnie, posłużenie się apelatywem „miasteczko” (w znaczeniu: jak inne bezimienne miasteczka) jest koncepcją Segala na oderwanie się od niego raz na zawsze, rodzajem ucieczki, porzuceniem kokonu rodzimości, wyjściem z przyduszenia krajobrazami odmienionymi po wojnie. Pozbawione desygnatów powszechne słowo organizuje obszar „niebycia”, maskuje obecność czy też stanowi element „strategii zacierania śladów” (Miłosz, *To*). Prawda o nich sytuuje się poza pismem – w głębi literatury lub na zewnątrz. Temu samemu służą inne środki dystansowania się autora wobec przedstawionych treści, np. pozorowanie ironii albo brak potwierdzenia wypowiedzanego słowa czy zgody na nie, przemykanie poważnych treści pod maską intelektualnej nagany z domieszką żartu.

Segal na przykład ironicznie odnosi się do mesjańskich ruchów żydowskich i heterodoksji siedemnastowiecznych, którym ulegli jego podkarpaccy przodkowie, nie zapominając przy tym, że źródłem owych ruchów były pogromy i rzezie z lat 1648–1657 nazywanych w historii Żydów *Gezerach* – wielką katastrofą, kończącą pomyślny okres ich zamieszkiwania na ziemiach polskich; inicjującą też zwyczaj golenia głów przez pobożne Żydówki i robienia z obciętych włosów peruk, upamiętniający kobiety, które wtedy doświadczyły różnych przejawów okrucieństwa i chciały stać się mniej atrakcyjne dla ukraińskich chłopów i Tatarów.

[...] zagnała mnie na wertepy krajobrazu mojego dzieciństwa i dzieciństwa mojego ojca, i dzieciństwa mojego dziada zwykła ludzka tęsknota do tego, co w człowieku tkwi jak ziarenko najbardziej własne, i tylko ono zdolne jest tryśnąć świeżym zielonym pędem literackiej legendy. Stoję tu gdzie wykarczowano mój dom, miażdżę palcami zieloną dłoń kasztanowca, jego siedmiopalczysty liść, rozcieram sok, który lekko barwi skórę mojej dłoni, wacham ciemnozieloną miazgę, w jej konsystencji szukam zapachu chrolofilu, zapachu słońca, aromatu zielonej roślinnej krwi, tak jakby to była krew żywego świata, spokrewniona z tą purpurową krwią, co przepływa przez nasze tkanki²⁶.

Imiona ludzi

Podstawowym skutkiem przeobrażeń demograficznych, jakie dokonały się w Europie środkowej od 1939 roku, było radykalne zmniejszenie się diaspory żydowskiej, największej na starym kontynencie, stanowiącej na

²⁵ K. Segal, *Rejon*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 172.

²⁶ Tegoż, *Śmierć archiwariusza...*, s. 21.

Kresach II Rzeczypospolitej 30 procent ogółu ludności. Garstka, która ocalała, rozproszyła się, pozbawiona domów i majątków, a ponadto religijnych i symbolicznych świadectw obecności, mogących ponownie ją zjednoczyć. Skutkiem owego rozproszenia było nagłe przerwanie pewnego ciągu tradycji narodowych i religijnych, także w zakresie symboliki retoryczno-nazewnictwej.

Segal w swoich powieściach i opowiadaniach podejmuje trudny dla Żydów temat porzucania i zamiany (na polskie lub ukraińskie) imion i nazwisk, wynikający w czasie wojny z konieczności ukrycia semickich korzeni. Krok ten miał swoje konsekwencje tożsamościowe i psychiczne, jeśli przyjmiemy, że antroponimia przenoszą nie tylko paradygmaty etniczne i rodowe, ale też „wyrażają” konkretnego człowieka, współtworząc jego symboliczny wizerunek. Zjawisko powyższe było kontynuowane w latach powojennych, kiedy znacząca grupa ocalałych przedstawicieli narodu żydowskiego wykazywała chęć do aktywnego włączenia się w nową rzeczywistość zaprowadzaną w państwach bloku socjalistycznego; inni ukrywając swoją narodowość, próbowali uchronić się przed skutkami nagonek i tumultów antysemitycznych. Po roku 1945 w owych nazewnictwowych zamianach nie chodziło już więc wyłącznie o ratowanie własnego życia, ale o zagospodarowanie odzyskanego potencjału losu i wolności osobistej, o znalezienie miejsca w nowej rzeczywistości.

Holocaust sprowadził Żydów do bytu przedmiotowego; hitlerowskie *inferno* sponiewierało ich człowieczeństwo. Odcinając się od imion nadanych im w dzieciństwie, pragnęli odseparować się od doświadczeń wojny, podczas której ich pochodzenie, w tym język i inne symbole kultury, stanowiły znak rozpoznawczy dla oprawców.

[Joanna] I tak nazywała się moja siostra, spalona w nowoczesnym zakładzie pogrzebowym dla czterech milionów. Wierzę, że nie lękasz się swego imienia, choć tyle cięży na nim zmagają i męki²⁷.

Z drugiej strony wstydziła się owego wyjątkowego statusu ofiar, który, wbrew własnej woli, wraz z okrucieństwem katów, odczłowieczał historię w skali niewyobrażalnej. Potrzeba zdystansowania się od tej rzeczywistości, ale też pewien rodzaj zbiorowego i jednostkowego upokorzenia wynikający z faktu, że to oni właśnie (a nie inne narody) zostali sprowadzeni do wymiaru człowieczeństwa, z którym wszystko można bezkarnie uczynić, zdecydowały o powojennych traumach i przewartościowaniach.

Część ocalałych Żydów po wojnie ukrywała swe korzenie, które przyniosły im zagładę, w tym imiona, nadane w podniosłym ceremoniale religij-

²⁷ Tegoż, *Dzień dobry, Joanno*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 159.

nym; przestały znaczyć i wyrażać tak jak dotychczas. Zastępowano je przypadkowymi, wpisanymi w obyczaje i zachowania większościowe, co niweczyło jeden z ważniejszych elementów reprezentatywności narodowej. W tradycji żydowskiej bowiem imiona razem z przydomkiem (drugim imieniem) dziedziczono i przekazywano z dziadków na wnuki. Wyrażały one pewną ciągłość szczepową i pokoleniową. Były nie tylko nominalną sygnaturą danej osoby, ale jej synonimem, translokowały pewne znaczenia metafizyczne, które miały ukierunkowywać drogę życia ich nosicieli, wyrażały tkwiący w nich potencjał życiowy, przyporządkowały osobie określone cele i posłannictwo. Wierzano bowiem, że w chwili nadania imienia, ciało dziecka przenika „wyższa dusza” porządkująca jego przyszłość i los. Dlatego zamianę imienia u pobożnych Żydów dopuszczano jedynie w przypadku ludzi umierających – dla zmylenia anioła śmierci (wzywającego konających po imieniu). Wyrażano ponadto przekonanie, że ukrycie przed innymi antropimów nadanych we wczesnym dzieciństwie osłabia wiarę w poznawczą funkcję imienia, które częściowo uzewnętrznia istotę jego nosiciela, a tym samym ułatwia zrozumienie jego poglądów i zachowań oraz pozwala na podjęcie z nim dialogu. Dlatego u Segala „pęknięcia” nazewnictwa obejmują zarówno podmiotowość takiego „odszczępieńca”, jak i jego relacje z innymi ludźmi. Człowiek bez imienia lub z kilkoma imionami jest istotą nieprzeniknioną, nie sposób dotrzeć do subtelnej i przejmującej prawdy o jego życiu:

– Powiedz mi twoje imię – prosiłem. – Nadszedł już czas, bym je poznał. Potrząsnęła przecząco głową i roześmiała się.

– Na cóż zda ci się moje imię? Nie ma takiego imienia, które mogłoby opisać nas i powiedzieć, kim jesteśmy. Jeśli nawet nazwiesz mnie dziesięcioma imionami, cóż one określą?

– A jednak wszystko na świecie ma swoje imię – nalegałem.

– O, tak... Ponieważ imiona stwarzają iluzję poznania i iluzję bliskości. Imiona są ucieczką od obcości i niewiadomego. A dla świata nie ma rzeczy straszniejszej od niewiadomego²⁸.

Porzucenie nazwy własnej to swoisty prolog do zerwania więzi i przecięcia korzeni, wydostania się z krajobrazu rzeki Sambation. Sanok pod inną nazwą jest innym miastem, Sambation pod inną nazwą przestaje być Sambationem; może nawet da się przekroczyć. Józef Koba z ukraińskiego sokolika i prawnika przekształca się w dziwnego archiwariusza i samotnika Józefa Kobalewskiego; Michael Uber spolszcza swoje imię na Michał, i nie jest to decyzja kierowana wyłącznie strachem przed powojennym antysemityzmem. Przecięciu korzeni związanemu z opuszczeniem „miasteczka” przodków, silnemu sprzeciwowi wobec roszczeń syjonistycznych towarzyszy w jego

²⁸ Tegoż, *Ulepiony z gliny*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 244.

przypadku pragnienie radykalnej zmiany treści i jakości życia, jak u Gusta-
wa-Konrada, Soplicy-Robaka, Kmicica-Babinicza etc.

Brak nazwy lub jej zmiana prowadzi może wreszcie do braku przejrzystości i dylematów tożsamościowych. Ta druga kwestia dotyczy nie tylko bohaterów prozy Segala, ale chyba też jego samego, skoro swój światopogląd i oczekiwania rozpisuje on na różne postaci: Żydów, Polaków, Ukraińców, księży, agitatorów, adwokatów, robotników, kobiety, mężczyzn, starców, młodzieńców. Zdarza się nawet, że przekonania na temat stosunków międzykulturowych wkłada w usta Polaków oraz niekiedy przyjmuje polski ogląd na relacje narodowościowe. Szuka dla siebie miejsca, uciekając z „miasteczka”, do którego zawsze będzie powracał.

Pytacie, po co tu przyjechałem. Chciałem zatrzymać się kilka dni w jakimś małym hoteliku i – nie rozpoznany przez nikogo – zakosztować wspomnień i cieszyć się krajobrazem, do którego ciągnęło mnie coś tyle lat, jak przestępcę do miejsca zbrodni. Ciągnęło mnie, choć nie miałem sobie nic do wyrzucenia. Nikomu w tym mieście nie wyrządziłem krzywdy, raczej sam byłem krzywdzony i w najgorszych sytuacjach dziecięco naiwny, dziecięco ufny. Przyjechałem tu, by odpocząć. Pragnąłem ciszy i spokoju. Liczyłem na to, że uda mi się wskrzesić w pamięci odrobinę dzieciństwa i młodości – trochę ufności w nieśmiertelność świata i wiary w jego prawość. Myślałem, że jeśli jesień będzie pogodna, pójdę w pole, usiądę na miedzy, przymknę oczy, by przypomnieć sobie pocałunek i uśmiech matki, jej twarz, oczy, słowa – wszak i teraz były mi potrzebne, mimo że miałem już siwe skronie. Po to przyjechałem. Będzie to pożegnanie intymne, myślałem, nie będę o nim pisał, nie wspomnę nawet nikomu. Ożywię w myślach oczy ojca, ręce ojca, pocałunki matki i smutny uśmiech mojej siostry, którą życie zapędziło w dalekie kraje. Pożegnanie, moje pożegnanie ze zdewastowanym cmentarzem, z szumem wartkiej rzeczulki, z małym domkiem, w którym było kiedyś tak wiele ubóstwa i tak wiele radości. A potem wyjadę stąd, może w inne weselsze strony kraju. Lub w inne weselsze strony świata, do innych krajów, gdzie ziemia jest ziemią i niczym więcej; gdzie niebo, ani słońce, ani światło dnia i ciemności nocy nie są dwuznaczne i niczego nie przypominają²⁹.

Imiona złowrogiej ciszy

Ryszard Kapuściński poczytuje ciszę za jeden z najbardziej efektywnych środków manipulacji opinią publiczną przez ludzi i grupy społeczne, którym zależy na utrzymaniu ideologicznego *status quo*. Cisza w ich „rękach” jest swego rodzaju narkotykiem, który ma usypiać, uspokajać, wymuszać porządek i oddalać radykalne roszczenia. Milcząc o przepełnionych więzieniach, protestach, nastrojach społecznych, cenzorzy polityczni ograni-

²⁹ Tegoż, *Piękna Helena*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 148-149.

czają zasięg niezadowolenia, kontrolując je za pomocą szalbierstwa, na przykład medialnego. Cisza wymusza na obywatelach poczucie zagrożenia, ale i pozbawia nadziei, pogrąża w bierności, wypełnia pustką:

Ludzie, którzy piszą historię, zbyt dużo uwagi poświęcają tzw. głośnym momentom, a za mało badają okresy ciszy. Jest to brak intuicji tak niezawodnej u każdej matki, kiedy usłyszy, że w pokoju jej dziecka raptem zrobiło się cicho. Matka wie, że ta cisza oznacza coś niedobrego. Że jest to cisza, za którą coś się kryje. Biegnie interweniować, ponieważ czuje, że zło wisi w powietrzu. Tę samą funkcję spełnia cisza w historii i polityce. Cisza jest sygnałem nieszczęścia i często – przestępstwa. Jest takim samym narzędziem politycznym jak szczęk oręża czy przemówienie na wiecu. Cisza jest potrzebna tyranom i okupantom, którzy dbają, aby ich dziełu towarzyszyło milczenie. [...] Jakaż cisza emanuje z krajów przepełnionych więźni! [...] Cisza ma swoje prawa i wymagania. Cisza wymaga, żeby obozy koncentracyjne budować w miejscach odludnych. Cisza potrzebuje ogromnego aparatu policji. Potrzebuje armii donosicieli. Cisza żąda, aby wrogowie ciszy znikali nagle i bez śladu. Cisza chciałaby, żeby jej spokoju nie zakłócał żaden głos – skargi, protestu, oburzenia. Tam, gdzie rozlegnie się taki głos, cisza uderza z całej siły i przywraca stan poprzedni – to znaczy stan ciszy. Cisza ma zdolność rozprzestrzeniania się i dlatego używa takich określeń, jak „wokół panowała cisza” albo „zalegała powszechna cisza”. Cisza ma również zdolność przybierania na wadze i dlatego mówimy o ciężarze ciszy, tak jak mówimy o ciężarze ciał stałych lub płynnych. Słowo „cisza” łączy się najczęściej z takimi słowami, jak cmentarz (cisza cmentarna), pobojuwisko (cisza na pobojuwisku), lochy (lochy wypełnia cisza). Nie są to zestawienia przypadkowe. Dzisiaj mówi się dużo o walce z hałasem, a przecież walka z ciszą jest ważniejsza. W walce z hałasem chodzi o spokój nerwów, w walce z ciszą chodzi o ludzkie życie. Kogoś, kto robi dużo hałasu, nikt nie usprawiedliwia i nie broni, natomiast ten, kto zaprowadza ciszę w swoim państwie, jest chroniony przez aparat represji³⁰.

U Segala ponurą ciszę getta zakłóca miarowy oddech śpiącego dziecka. Bohaterka jego opowiadania zwierza się ze strachu przed absolutną i liminalną sytuacją braku jakichkolwiek dźwięków i ich odgłosów, a więc kiedy tego oddechu zabraknie albo kiedy krzyk budzącego się dziecka, przerywający „zagęszczoną” afonię okupacyjną, usłyszą oprawcy:

Piszę te słowa przy świetle łojówki, w ciszy tak wielkiej, że słyszę bicie mego serca i chrapliwy oddech dziecka. Nigdy w życiu nie słyszałam, nigdy w życiu nie czułam takiej ciszy. Przeżyłam kiedyś ciszę na morzu i ciszę w głębi lasu, i ciszę na szczytach gór. I cmentarną ciszę – ciszę spokoju i zadumy. Znam ciszę smutku, który zakwita w ciemnych oknach mieszkań, skąd odeszli żywi ludzie. I ciszę po wygaśnięciu ostatniego akordu fortepianu. Cisza, o której piszę,

³⁰ R. Kapuściński, *Wojna futbolowa*, Warszawa 1978, s. 205–206.

jest inna. Jest niepokojąca i zimna. Boję się jej. Nienawidzę jej. Nie słyszę głosów miasta, choć jest ono dookoła nas. Nie słyszę tych, którzy na nas czyhają – a przecież jesteśmy obłożeni. Nie słyszę głosów policjantów – a przecież wiem, że są za węglem domu, za murem parkanu. Nie słyszę bełkotu oszalałej kobiety, którą od wielu dni widywałam w bramie naszego domu. Czy umarła? Nie słyszę zawodzenia spuchniętych ludzi, których nazywają tutaj „muzulmanami” – i czuję ulgę nie słysząc ich, i niepokoję się ich milczeniem, a w tym niepokoju – jest lęk przed ich śmiercią. I nie wiem już dzisiaj, czego bardziej lękać się trzeba – śmierci czy życia. Milczenia i ciszy czy jęku dziecka konającego na ulicy, okrucieństwa świata czy – tego chłodnego zobojętnienia, jakim otacza się serce umęczone do ostateczności. Boję się tej ciszy. Chwytam się jedynej deski ratunku przed nią – łowię chciwie oddech mego dziecka, przykładam ucho do nagiego ciała mojej małej dziewczynki³¹.

Segal doskonale wychwycił ów jeden z ważniejszych aspektów codzienności wojennej Żydów, ukrywających się po lasach, kanałach, wiejskich strychach i piwnicach, parafialnych plebaniach, celach klasztornych – wymuszonej ciszy, od której zależało życie niekiedy całej rodziny, a nawet kilku; wstrzymywania oddechu, nasłuchiwanie kroków zamykania ust niemowlęciu, aby uchronić siebie i innych przed jego płaczem. Ciszy zatrzważającej, wyczekującej na to, co niewiadome i nieprzewidywalne, i ciszy, w którym oddech dziecka przynosi uspokojenie. Ciszy piętnującej na zawsze biografie tych, którym udało się przeżyć, których życiorysy prześwieciła śmierć najbliższych.

Opowieść Segala o matce czuwającej w getcie nad snem swojego dziecka jest tym bardziej dramatyczna, że chodzi tu o Polkę, która podążyła za losem swojego żydowskiego męża, i wbrew powziętej wiadomości o jego śmierci, wbrew wszystkiemu, wierzy wciąż, że jej córka przeżyje ów czas ukrywania się i uwięzienia, wierzy „nadzieją upartą jak szaleństwo”³².

A ona – moja małeńka – moja córka? Za godzinę jej słaby krzyk zakłóci ciszę i być może znowu wywabi złe moce świata³³.

Inny pisarz o rodowodzie żydowskim, który także na Podkarpaciu spędził swe dzieciństwo, Mieczysław Jastrun, w opowiadaniu pod tytułem *Cisza* wspomina niepowtarzalne doświadczenie przestrzeni miasta przed wejściem do niego żołnierzy wroga. Bohater i równocześnie narrator patrzy z okna na trzecim piętrze na wyludnione ulice i ich martwota oraz pustka wywołują w nim przerażenie:

³¹ K. Segal, *Matka*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 114–115.

³² Tamże, s. 114.

³³ Tamże, s. 113.

Żaden nalot, żadne bombardowanie nie miało w sobie takiej grozy, jak ta na pozór obojętna cisza miasta, które zamknęło się w domach w oczekiwaniu na coś, co się stać musi i czego oblicze jest wieloznaczne, lecz na pewno okrutne, jak twarz boga Azteków³⁴.

Wojna pozostawiła jeszcze jeden okrutny obraz ciszy: domów opuszczonych przez mieszkańców. Zatrwożenie takim widokiem opisała Rachel Auerbach, kierowniczka kuchni ludowej w warszawskim getcie, pisarka i psycholog, podobnie jak Segal tworząca w języku polskim i jidysz, również jak on powojenna emigrantka do Izraela. Spacerując we wrześniu 1942 roku ulicami Warszawy, wyludnionymi po tzw. wielkiej akcji wysiedleńczej, zanotowała:

Kto nie słyszał strasniejszego ponad wszelki krzyk milczenia ich [pozostawionych rzeczy, M. N.], krocząc po akcji przez wyludnione ulice dzielnicy żydowskiej wzdłuż szeregu sterczących niemo domów, w których na podobieństwo powiek samotnie zmarłego, na oknach niedomkniętych na wieki powiewały szerniałe, splakane deszczami firanki...³⁵.

Kalman Segal podejmuje inny nieco obraz – powojennych opustoszałych domów i wyludnionych podkarpackich wiosek, których nazwy wykreślone są z kolejno aktualizowanych map. Milczy wszakże zupełnie o tym, że ich wymarcie było nie tylko skutkiem działań hitlerowców czy upowców, lecz także następstwem przesiedleńczej akcji „Wisła”. Zadawała się w tym względzie enigmatycznymi uwagami o wyjazdach Karpatorusinów i to zwykle na tereny Ukrainy. Dlatego pisząc o zdewastowanych wioskach podsanockich, powojenne okrucieństwa pakuje do jednego okupacyjnego worka. Z tego zaniedbania usprawiedliwia go oczywiście prowadzona przez Polskę Ludową etnopolityka, pilnie strzeżona przez socjalistyczną cenzurę. Niezwykle poetycko przy tym oddaje klimat ówczesnego Podkarpacia, na długo przed opowieściami czy reportażami galicyjskimi Andrzeja Stasiuka. I czyni to w lepszym stylu, z większą rozważą, z mniejszym ładunkiem oskarżeń, z bardziej zagęszczonym smutkiem niż pisarz z Wołowca.

Zniszczenia wojny i pierwszych lat powojennych pozostawiły tylko gdzieniegdzie nagie kominy. Tam gdzie były chałupy kurne, nie ma żadnego śladu po osadach, w których pokolenia chłopskie rodziły się i wyrastały, kochały i cierpiały wiodąc życie szorstkie i skąpe, milczące i ucziwe.

³⁴ M. Jastrun, *Cisza*, w: tegoż, *W innym miejscu, w innym czasie. Opowiadania*, Warszawa 1994, s. 68.

³⁵ Cyt. za: B. Engelking, „Czas przestał dla mnie istnieć...”. *Analiza doświadczenia czasu w sytuacji ostatecznej*, Warszawa 1996, s. 147-148.

Czasami na krzywym pniu starej wierzy można znaleźć szerniały drewniany wiatraczek, przybity kiedyś ręką dziecka, czasami stopa turysty nadeptnie na obręcz od koła, na wyszczerbioną i zardzewiała kosę lub na czerepy glinianego garnka.

Na mapach powiatu pozostały milczące posępne nazwy wsi i przysiółków, które należałoby ująć w czarną ramkę. Albowiem choć ziemia leżąca odłogiem zakwitnie kiedyś nowym urodzajem – ofiar faszyzmu nikt już nie wskrzesi³⁶.

Śliczna ta mała cerkiewka, w tej cerkiewce mieści się teraz składnica złomu i tłuczek szklanych. Na cmentarzu krzyże obsunęły się, spróchniały, pochylały, trwalsza okazała się pamięć ludzka, niezbyt ścisła co prawda, rwący się ślad tradycji. Wspominają stare dzieje staruszkowie, długowieczne, żywotne trupy, zaschnięte mumie, ochwacone i bezzębne, ich serca i mózgi są zamknięte jak noc, mówią tylko wówczas, gdy są pijani, taki jest klucz do ich pamięci i do ich języka. No, i jest jeszcze trochę starych pergaminów, jakies inkunabuły, przywalone warstwą kurzu...³⁷.

Uwagi końcowe

Segal debiutujący po śmierci bliskich (ojca i matki), po powrocie ze Związku Sowieckiego, po opuszczeniu Sanoka – odczuwał potrzebę odnalezienia siebie i ocalenia, przede wszystkim w kulturze i poprzez kulturę, oraz związaną z nią tradycję dwóch narodów, a także pamięć o przeszłości sprzed 1939 roku, sprzed granicy czasu, kiedy zawałił się świat.

Noc jest za nami. Mrok. Pod każdą piwnicą groby, złoża kości dla archeologów, którzy przyjdą. Powiedzą: XX wiek był epoką epidemii. Kto wówczas będzie wiedział o jej wirusach? Mroki za nami – nikt nie rozumie, jak to się stało, jak to się mogło stać. Żałobnicy nie mogą zapomnieć, choć tego pragną. Nieco światła pod nogi, trzeba nam dużo światła³⁸.

Sprzeczność związana z doświadczeniami wojny i chęcią pisania poprowadziła go do prywatnej twórczości, w której świadomość tworzywa, warsztatu i technik pisarskich zesłała na dalszy plan, a piórem kierowało nade wszystko doświadczenie wewnętrzne, samo siebie piszące. Czerpiąc zaś z negatywnych aspektów własnego życia – biedy, wykluczenia, tułaczki, samotności – przez literaturę próbował łagodzić ich skutki w świecie potencjalnych czytelników. Przekonany był bowiem co do tego, że literatura nie jest potrzebna ludziom, którzy żyją pełnią życia i dysponują wiarą rozwiązującą najważniejsze problemy egzystencjalne oraz duchowe. Dlatego autobiografizm, który uprawiał, podbudowany fikcją, w założeniu, wychodzić

³⁶ K. Segal, *Nad dziwną rzeką Sambation...*, s. 161.

³⁷ Tegoż, *Śmierć archiwariusza...*, s. 18.

³⁸ K. Segal, *Dzień dobry, Joanno*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny*, Katowice 1959, s. 165.

miał naprzeciw słabościom człowieka – jego rozczarowaniom i tęsknotom, wszelkim nienasyceńcom. Literaturę prozaik z Sanoka traktował tak jak Mario Vargas Llosa; poczytywał ją mianowicie za „sztuką społeczeństw, w których wiara przeżywa kryzys, nie ma już nic, w co można by wierzyć, a wizja jednolita, pewna i absolutna zastąpiona została wizją rozbita oraz narastającym zwątpieniem w świat doczesny i w zaświaty. Powieść z istoty swej jest amoralna i sceptyczna. Kiedy kultura religijna przeżywa kryzys, życie zdaje się wymykać schematom, dogmatom, nakazom, którym jest podporządkowane, i staje się chaosem. Wtedy nadchodzi czas fikcji – jej sztuczny ład zapewnia bezpieczne schronienie, gdzie bujnie krzewią się pragnienia i obawy, które prawdziwe życie podsycza, lecz nie potrafi zaspokoić ani rozproszyć”³⁹.

Nie chce być jednak Segal pisarzem zamkniętym w wieży z kości słoniowej, pragnie przekonywać i zachęcać do zmiany świata, i nie chodzi tu tylko o treści propagandowe jego prozy. Jak sam podkreśla, „Dzieło samotne, dzieło stworzone przez artystę samotnego będzie bezsilne i niczego na tym świecie nie zmieni”⁴⁰. Jako pisarz kreuje swoją własną, osobną rzeczywistość literacką, w której pełni rolę aktora i reżysera o mniej lub bardziej ograniczonej wolności. Jest na zewnątrz życia i jednocześnie na zewnątrz swego dzieła. Jego opowieściom towarzyszy przy tym poczucie dziwnej inercji autorskiej, powątpiewania, braku nadziei czy wiary, braku – łagodzonego i poetyzowanego melancholią utraty i subtelną chorobą duszy, którą w siedemnastym wieku oddaleni od ojczyzny szwajcarscy żołnierze nazwali nostalgią.

Na dnie serca boleją we mnie dalekie kraje, nieznanne horyzonty, zamiary niespełnione i nade wszystko bolesne przeczucie kresu wielkiej podróży, która okazała się małą przejażdżką nienasyconego dziecka, bojącego się wkroczenia w ciemność⁴¹.

Pisząc o leniwie toczącym się życiu w małym, podkarpackim miasteczku, „zaczarowanym i przeklętym Miasteczku, które jest małe jak ziewnięcie myszy i wielkie jak urynek bogatego Żyda”⁴², o doświadczeniach wygnania, życiu obozowym czy codzienności w gettach, o próbie wyjazdu z Polski, o relacjach polsko-żydowskich, chce dać świadectwo pamięci. Bliskie były mu zapewne słowa jego rodaczki, urodzonej w 1903 roku niedaleko Tarnopola, niespełna trzysta kilometrów od Sanoka, Racheli Auerbach, która pod

³⁹ M. V. Llosa, *Prawda kłamstw. Eseje o literaturze*, tłum. M. Lewicka i in., Poznań 1999, s. 11.

⁴⁰ K. Segal, *Spowiedź artysty*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 220.

⁴¹ Tegoż, *Piękna Helena*, w: tegoż, *Ulepiony z gliny...*, s. 156.

⁴² Tegoż, *Miłość w Sodomie...*, s. 172.

datą 20 września 1941 roku pisała: „Obawiam się chwilami, że te strasznie ciekawe i straszliwe same w sobie obrazy życia, na które dzień w dzień patrzymy, zginą może wraz z nami, niby obrazy paniki na tonącym okręcie lub wśród żywcem płonących lub żywcem pogrzebanych ... I kto wie czy pozostanie bodaj świadek tej klęski”⁴³.

Częstotliwość mówienia Segala o milczeniu i różnych odmianach negacji pozwala przypuszczać, iż słowa uznawał, bardziej niż inne kody, za pre-dysponowane do ich nazywania. Akt wyrażania w tych obszarach dokonuje się u niego na dwóch poziomach: zastępowania bądź pomijania nazwy własnej albo sugerowanie czy stymulowanie takich sytuacji, w której dźwięki i słowa zostają zawieszane w szczytowym niejako momencie refleksji, i nie zawsze jest to końcowa pointa. Narracja jego opowiadań i powieści „podprowadza” i kieruje ku takim doświadczeniom, w których język ostatecznie okazuje się zawodny jako środek ekspresji. To odwieczny problem hamletyzmu i spadkobierców Hamleta („A ta woda te słowa cóż mogą cóż mogą książkę”, Zbigniew Herbert, *Tren Fortynbrasa*). Jeden z nich pisał:

Obszary negatywne, obszary braku stanowią niemal część ziemskiego królestwa i kto, jeśli nie poeta, zdolny jest nadać im byt tak powabny, aby warto było pielgrzymować do nich, choćby w trudzie i wyrzeczeniu. A więc kraina wszystkiego, co jest zaprzeczone, albo jeszcze nienarodzone, albo już nieistniejące. Coś z tej negatywnej poświaty leży na każdej rzeczywistości, i jak gdyby przypomina się w momencie, gdy pierwszy raz zapoznajemy się z nią; ale „brak” związany jest również z rzeczywistością, jest jej częścią, która być mogła lub zniknęła⁴⁴.

Bibliografia

- Antas J., *O mechanizmach negocjowania*, Kraków 1991.
- *Archiwariusz zabitego Miasteczka. Rzecz o Kalmanie Segalu*, pod red. T. Chomiszczaka, L. Puchały, J. Szubera, Sanok 2008.
- Bergson H., *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 2016.
- Błoński J., *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, w: tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994.
- Chiaromonte N., *Od milczenia do słów*, w: tegoż, *Granice duszy*, tłum. S. Kasprzysiak, wybór i oprac. S. Kasprzysiak i P. Kłoczkowski, Warszawa 1996.
- Cieślukowska T., *Przemilczenie w prozie. Z kręgi teorii sugestii*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, pod red. S. Sawickiego, Lublin 1986.

⁴³ *Archiwum Ringenbluma. Dzień po dniu Zagłady*, oprac. red. M. Markowska, konsultacja nauk. T. Epszajń, Warszawa 2011, s. 100.

⁴⁴ M. Jastrun, *Szkic do poetyki*, w: tegoż, *Między słowem a milczeniem...*, s. 416-417.

- Cioran E., *Zarys rozkładu*, tłum. K. Zabłocki, „Literatura na Świecie” 1990, nr 11.
- Dąmbska I., *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, t. 11, z. 1.
- Drąg B., *Milczenie w strukturze dzieła literackiego*, „Ruch Literacki” 1991, z. 5.
- Engelking B., „Czas przestał dla mnie istnieć...”. *Analiza doświadczenia czasu w sytuacji ostatecznej*, Warszawa 1996.
- Heidegger M., *List o humanizmie*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 82.
- Jaspers K., *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, tłum. P. Bentkowski i R. Flaszak, Warszawa 2000, s. 102.
- Jastrun M., *Między słowem a milczeniem*, Warszawa 1979.
- Kapuściński R., *Wojna futbolowa*, Warszawa 1978.
- Korwin-Piotrowska D., *Białe znaki. Milczenie w strukturze i znaczeniu utworów narracyjnych. Na przykładach z polskiej prozy współczesnej*, Kraków 2015.
- *Literatura wobec niewyraźnego*, pod red. W. Boleckiego i E. Kuźmy, Warszawa 1998.
- Llosa M. V., *Prawda kłamstw. Eseje o literaturze*, tłum. M. Lewicka i in., Poznań 1999, s. 11.
- Lorenc I., *Absolut ukryty. O współczesnej filozofii sztuki*, „Principia” 1991, t. 3.
- Panas W., *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1989.
- Pisarkowa K., *O komunikatywnej funkcji przemilczenia*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1986, nr 1.
- Prokop-Janiec E., *Segal Kalman*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 36, z. 148, Warszawa–Kraków 1995, s. 150-152.
- Prokop-Janiec E., *Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1 (66).
- Rokoszowa J., *Język, czas, milczenie*, Kraków 1999.
- Ruta M., „*Tu jest nasza Jerozolima – Jerozolima obłąkanych*”. *O pisarstwie Kalmana Segala*, w: *Ślady obecności*, pod red. A. Molisak i S. Buryły, Kraków 2010.
- Ruta M., *Bez Żydów? Literatura jidysz w PRL o Zagładzie, Polsce i komunizmie*, Kraków–Budapeszt 2012.
- Ruta M., *Pomiędzy dwoma światami. O Kalmanie Segalu*, Kraków 2003.
- Segal K., *Ludzie z jamy*, Warszawa 1957.
- Segal K., *Miłość w Sodomie*, Katowice 1966.
- Segal K., *Nad dziwną rzeką Sambation*, Warszawa 1957.
- Segal K., *Śmierć archiwariusza*, Warszawa 1967.
- Segal K., *Ulepiony z gliny*, Katowice 1959.
- Skwarczyńska S., *Przemilczenie jako element strukturalny dzieła literackiego*, w: tejeże, *Z teorii literatury. Cztery rozprawy*, Łódź 1947.

Marek Nalepa

University of Rzeszów

UNNAMED, UNEXPRESSED, DISSEMBLED.
A STUDY OF PROPER NAMES IN THE WRITINGS OF KALMAN SEGAL

Summary

There has been a considerable surge of interest in the writings of Kalman Segal since his death in 1980. Critical essays, Magdalena Ruta's translations from Yiddish, as well as various initiatives undertaken for the centenary of Segal's birth in 2017 have all contributed to the recent popularity of this Polish-Israeli writer and poet. The following article was inspired by the conference *Literary Subcarpathia through the centuries* (2018), whose aim was to present the works of local writers, among whom Kalman Segal holds a special place as a great admirer of the Sanok region and an author who managed to record its now lost multicultural character for posterity. The article discusses three problems that pertain to onomastics and negative poetics that underscore Segal's writings – namely: the consistent omission of the toponym “Sanok” and its substitution with “the town”; the notion of abandoning Jewish anthroponyms and adopting their Polish counterparts; and lastly the motif of sinister silence whose maintenance was a necessary condition to survive under the Nazi occupation.

Keywords: Kalman Segal, tradition, borderlands, Sanok, toponymy, anthroponyms, silence

Michał Siedlecki
Dział Naukowy
Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego
w Białymstoku

MIĘDZY KOMUNIZMEM A SYJONIZMEM. O WSPOMNIENIACH JULIANA STRYJKOWSKIEGO

Osobowości pisarskiej Juliana Strykowskiego (właśc. Pesacha Starka; 1905–1996) i jego wyborów ideologiczno-światopoglądowych nie sposób dziś jedynie oceniać przez pryzmat naszej aktualnej wiedzy na temat komunizmu czy syjonizmu, gdyż moglibyśmy zabrnąć w swoich sądach w zbyt naiwne schematy, uproszczenia oraz nadinterpretacje. Potrzebna jest tu bowiem głęboka i bezstronna analiza biogramu Strykowskiego. To wszak prozaik, który w ciągu swojego długiego życia nie tylko był naocznym świadkiem wydarzeń I i II wojny światowej, polsko-bolszewickiego konfliktu zbrojnego, stalinowskiego oraz hitlerowskiego aparatu bezprawia, ale i sam sympatyzował z ideologią komunistyczną, którą fascynację poprzedził u niego krótki, acz wyraźny, epizod o zabarwieniu *stricte* syjonistycznym.

Syjonizm

Strykowski fascynował się syjonizmem przede wszystkim w jego wczesnej, rozwojowej jeszcze fazie. Przyjrzyjmy się tu zatem pokrótce pierwszemu fazom owego ruchu. Syjonizm (nazwa wywodząca się od wzgórza Syjon w Jerozolimie, na którym stała niegdyś Świątynia Jerozolimska) to ruch narodowy oraz towarzysząca mu ideologia (sformułowana pod koniec XIX wieku), głosząca konieczność stworzenia żydowskiego państwa na obszarze Palestyny w celu przetrwania Żydów jako narodu. Po powstaniu Izraela była to *de facto* oficjalna ideologia państwowa¹.

¹ Zob. M. Nordau, *Syjonizm d-ra Maksa Nordau'a*, spolszczył z upoważnienia aut. M. Jahrblum, Łódź 1903; St. A. Kempner, *Syjonizm. Kilka uwag polemicznych*, Warszawa 1903; P. Stach, *Syjonizm a odbudowa Palestyny w ostatniej dobie*, Kraków 1925; P.-L. Hersch, *Syjonizm i tragedia palestyńska*, Kraków 1930; M. Kahany, *Syjonizm – jego cele i jego trudności*, Kraków 1930; F. T. Aszkenazy, *Syjonizm i polityka krajowa, Żydzi i Polska*,

Terminu syjonizm użył pierwszy w 1890 roku Natan Birnbaum (1864–1937) w swoim piśmie „Selbstemanzipation”. Z kolei w 1882 roku Leon Pinsker (1821–1891) ogłosił ideę samowyzwolenia się Żydów europejskich przez emigrację. Natomiast działające głównie w Rosji, jak też w Rumunii, grupy tak zwanych „Miłośników Syjonu” upatrywały jedynej szansy zachowania narodowej odrębności w powrocie do Ziemi Obiecanej. Nieskuteczność koncepcji asymilatorskich, rosnący antysemityzm i pogromy w carskiej Rosji przyczyniły się zaś do przychylnego przyjęcia przez syjonistów też Theodora Herzla (1860–1904) – twórcy świeckiego, politycznego syjonizmu – opublikowanych w jego artykule *Państwo żydowskie* (z niem. *Der Judenstaat*, 1895). Według myśliciela, jedyny sposób rozwiązania kwestii żydowskiej i ukształtowania z Żydów nowoczesnego narodu to powstanie samodzielnego państwa żydowskiego. Herzl stanął na czele Światowej Organizacji Syjonistycznej (w skrót. ŚOS), powołanej na I Kongresie Syjonistycznym w Bazylei (3 września 1897 roku), gdzie za cel ruchu uznano stworzenie Żydom w Palestynie zagwarantowanego prawem domostwa. Syjonizm rozwijał się wówczas ponadto w warunkach ostrej konfrontacji ideowej z konkurencyjnymi wobec niego ideologiami głoszonymi przez ortodoksów religijnych, fołkistów (zakładających konieczność pozostania Żydów w krajach zamieszkiwanych przez ich diaspory) i socjalistów (*vide* lewicowa i antysyjonistyczna partia żydowska „Bund”), zarzucających mu utopijność, jak również szkodliwość².

Zasługą syjonizmu było w głównej mierze odrodzenie języka hebrajskiego i rozbudzenie politycznej aktywności wśród Żydów we wschodniej Europie, gdzie zyskał on najsilniejsze poparcie. Niepowodzenie prób szyb-

Lwów 1931; D. Ben-Gurion, *Der tsiyonizm in der tkufe der farvirklekhung*, wyd. 2, Varshe 1935; Ben-Adir, *Tsiyonizm, teritoryalizm, sotsyalizm*, Varshe 1936; A. Hertzberg, *The Zionist Idea*, New York 1959; W. Laquer, *A History of Zionism*, Worcester 1972; Anonymous, *Zionism*, Jerusalem 1973; Sh. Avineri, *The Making of Modern Zionism*, New York 1981; E. Mendelsohn, *Zionism in Poland. The Formative Years 1915–1926*, New Haven 1981; Th. Herzl, *The Jewish State*, New York 1989; J. Ochman, *Syjonizm. U źródeł państwowości Izraela*, „Nomos. Kwartalnik religioznawczy” 1998/1999, nr 24/25, s. 97-111; R. Ożarowski, *Syjonizm – synkretyczna forma ideologii*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe” 2003, nr 1, s. 155-161; T. Binek, *Syjonizm i dylemat Palestyny*, „Dziś. Przegląd Społeczny” 2003, nr 10, s. 115-125; N. Amit, *Syjonizm – świecka religia*, „Rocznik Teologiczny” 2005, R. 47, z. 1/2, s. 178-189; W. F. Hudgings, *Syjonizm w pro-roctwie. Powrót Izraela do Ziemi Świętej, wypełnianie się biblijnych obietnic oraz dwie przedmowy*, przedm. Ch. E. Russel, H. L. Gordon, Białogard 2010 oraz M. A. Maksymiak, *Syjonizm prasowy. Pierwsze periodyki syjonistyczne i ich rola w rozwoju ruchu narodowo-żydowskiego (1884–1897)*, w: *Prasa Żydów polskich. Od przeszłości do teraźniejszości*, red. A. Karczewska, S. J. Żurek, Lublin 2016, s. 27-40. Zob. też D. Grinberg, *Syjonizm* [hasło], w: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1997, s. 137-138 oraz: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/syjonizm;3981897.html> [dostęp: 26.01.2019 r.].

² Tamże.

kiej realizacji osadnictwa żydowskiego w Palestynie przez wywieranie za pośrednictwem monarchów europejskich presji na Turcję, doprowadziło do wyłonienia się w syjonizmie tendencji terytorialistycznej, gotowej tymczasowo zaakceptować przyjęcie na cele osadnictwa żydowskiego jakichkolwiek obszarów pozaeuropejskich. Zamiary te zostały jednak z czasem całkowicie zarzucone. W miarę powiększania się osadnictwa żydowskiego w Ziemi Świętej narastał również konflikt z miejscową ludnością arabską, co spowodowało stopniowe ograniczanie przez brytyjskie władze mandatowe rozmiarów imigracji żydowskiej, aż do drastycznej redukcji liczby wydawanych zezwoleń w końcu lat 30. XX wieku³.

Na ziemiach polskich, poza Galicją, syjonizm uaktywnił się dopiero w okresie I wojny światowej i szybko rozwinął się po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w roku 1918. W polskim sejmie II kadencji partie syjonistyczne zdobyły aż 32 mandaty spośród 47 mandatów partii żydowskich. Dalszy ich rozwój utrudniały jednak nieustanne podziały wewnątrz oraz luźna struktura organizacyjna (4 federacje z ośrodkami w Warszawie, Krakowie, Lwowie i w Wilnie). Do czołowych działaczy syjonistycznych w Polsce należeli: Nahum Sokołow (1861–1936), Izaak Grünbaum (1879–1970), Ozjasz Thon (1870–1936), Ignacy Schwarzbart (1888–1961), Emil Sommerstein (1883–1957) oraz Maksymilian Apolinary Hartglas (1883–1953). Syjonistyczne organy prasowe w międzywojennej Polsce stanowiły w głównej mierze następujące pisma: „Hacefira” (wyd. w jęz. hebrajskim), „Hajnt” (wyd. w jęz. jidysz), „Der Moment” (wyd. w jęz. jidysz), „Nasz Przegląd” (wyd. w jęz. polskim) i lwowska „Chwila” (wyd. w jęz. polskim)⁴.

Mimo że Strykowski nie publikował oficjalnie, za wyjątkiem wspomnianej „Chwili”, w żadnym z powyższych pism, ani nie należał w Polsce do grona głównych aktywistów syjonistycznych, ideologia głosząca powrót Żydów do Palestyny była mu szczególnie bliska w czasach jego młodości. Trzeba tu bowiem przypomnieć fakt, że pisarz urodził się w Stryju (mieście wchodzącym wówczas w skład Cesarstwa Austriackiego; dziś położonym na Ukrainie) w rodzinie żydowskiej, jako syn mełameda Cwi Rosenmanna i Chany (z domu Stark). Jego siostra Maria Stark zmarła w Wiedniu w 1922 roku⁵.

Strykowski uczęszczał do polskiej szkoły czteroklasowej, a następnie do gimnazjum w Stryju, w którym zdał maturę. Mimo polskiej edukacji nauczył się również języka hebrajskiego, dzięki przynależności do organizacji „Ha-Szomer Ha-Cair” (z hebr. „Młody Strażnik”). Było to międzynarodowe żydowskie stowarzyszenie młodzieżowe (część składowa Światowej Orga-

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

nizacji Syjonistycznej). Powstało ono w 1916 roku w Wiedniu z połączenia ruchu „Ceirej Cijon” (mającego charakter kółek samokształcenia z lekcjami hebrajskiego) oraz organizacji Ha-Szomer „Strażnik” o profilu skautowym, opartej głównie o brytyjski model skautingu. W jej szesnastoosobowej grupie założycielskiej znalazł się między innymi Janusz Korczak (właśc. Henryk Goldszmit; 1878–1942)⁶.

Na terenach polskich (głównie w Galicji) organizacja ta rozpoczęła działalność w 1916 roku. Były to więc ziemie rodzinne Strykowskiego. Jej ogniska funkcjonowały w wielu państwach europejskich. W 1924 roku w Gdańsku powstała na przykład Światowa Federacja „Haszomer Hacair”⁷.

Organizacja „Ha-Szomer Ha-Cair” dążyła do budowy żydowskiej państwowości w Palestynie. Zajmowała się ona też wychowaniem młodzieży oraz przygotowaniem jej do osadnictwa kibucowego. W latach 20. XX wieku organizacja ta ewoluowała w stronę marksizmu. W Polsce przez jej szeregi przeszło kilku późniejszych działaczy komunistycznych, w tym: Wacław Komar (1909–1972) i Leopold Trepper (1904–1982). Jednym z nich był również Strykowski. Pamiętajmy, że w 1924 roku rozpoczął on studia polonistyczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Zakończył je w 1932 roku, uzyskując stopień doktora za dysertację zatytułowaną *Kobieta zbrodniarka w literaturze romantycznej* napisaną pod kierunkiem Juliusza Kleinera (1886–1957). I to właśnie w czasie swojego pobytu we Lwowie nawiązywał Strykowski pierwsze kontakty z ówczesnymi działaczami komunistycznymi⁸.

Komunizm

Po ukończeniu studiów pracował Strykowski wprawdzie do 1933 roku jako nauczyciel języka polskiego w gimnazjum w Płocku. Został jednakże z niego wyrzucony po sformułowanych wobec niego oskarżeniach o szerzenie ideologii komunistycznej. Niedługo później, bo w 1934 roku, zapisał się artysta do działającej nielegalnie Komunistycznej Partii Zachodniej Ukrainy, za przynależność do której był w latach 1935–1936 więziony. Po zwolnieniu z więzienia przeniósł się zaś do Warszawy, gdzie ukrywając się przed policją, znalazł pracę w księgarni. Publikował tam na łamach „Młodego Świata”

⁶ Tamże. Por. przypis nr 26.

⁷ Zob. też D. Grinberg, *Syjonizm* [hasło], dz. cyt., s. 137-138.

⁸ Zob. W. Chołódowski, *Strykowski*, przeł. B. Grzegorzewska, Warszawa 1982; E. Prokop-Janiec, *Strykowski: sny i jawa*, „Ruch Literacki” 1995, z. 5, s. 647-662; W. Kopaliński, *Julian Strykowski (1905–1996)*, „Zeszyty Literackie” 1996, nr 4, s. 127; W. Kot, *Julian Strykowski*, Poznań 1997; A. Gonen, *Julian Strykowski, brat Mordechaja*, przeł. T. Korzeniowski, „Rzeczpospolita” 1998, nr 185, s. 14; J. J. Szczepański, *Julian Strykowski*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 2, s. 120-123; P. Szewc, *Syn kapłana*, Warszawa 2001; H. Grynberg, *Strykowski, mój przyjaciel*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 184, s. 12 oraz I. Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010.

pod pseudonimem „Łukasz Monastyrski”. W stolicy Polski pozostawał on aż do wybuchu II wojny światowej⁹.

Tuż po agresji Niemiec hitlerowskich na Polskę opuścił Strykowski Warszawę i udał się do Lwowa, gdzie był świadkiem wejścia wojsk radzieckich, a później nazistowskiej inwazji. Atmosferę tamtych traumatycznych lat szczegółowo opisał w swoich dwóch powieściach zatytułowanych: *Wielki strach* (Warszawa 1980) oraz *To samo, ale inaczej* (Warszawa 1990). Jako zdeklarowany komunista pracował najpierw autor *Austerii* (Warszawa 1966) w redakcji dziennika „Czerwony Sztandar”, z którego jednak został wyrzucony (za rzekome błędy korektorskie) i znalazł pracę w rozgłośni polskiego radia¹⁰.

Po rozpoczęciu ofensywy III Rzeszy na ZSRR twórca uciekł w głąb Rosji, gdzie nieskutecznie próbował się zaciągnąć do Armii Andersa. Pracował on wówczas między innymi jako robotnik fizyczny w Uzbekistanie. Został jednak przeniesiony do fabryki broni pod Moskwą. Dzięki pomocy Wandy Wasilewskiej (1905–1964) artysta otrzymał natomiast w 1943 roku pracę korektora w tygodniku „Wolna Polska” w Moskwie. Awansując, a w końcu obejmując stanowisko redaktora, pozostawał on w redakcji owego czasopisma aż do zakończenia II wojny światowej. W 1943 roku dołączył Strykowski do Związku Patriotów Polskich oraz do Polskiej Partii Socjalistycznej. W tym czasie zaczynał właśnie pisać powieść *Głosy w ciemności* (Warszawa 1956), którą ukończył w 1946 roku i podpisał używając już pseudonimu „Julian Strykowski”¹¹.

Po powrocie do kraju zmienił nazwisko na Julian Strykowski. Nadal przynależał do PPS, a po jej zjednoczeniu z PPR stał się aktywnym członkiem PZPR. W 1946 roku został redaktorem Polskiej Agencji Prasowej – najpierw w Katowicach, a od 1949 roku w Rzymie. W 1951 roku wydał on utrzymaną w duchu socrealizmu powieść *Bieg do Fragalà* (Warszawa 1951), opisującą sytuację włoskich rolników. Była to pierwsza wydana książka Strykowskiego, ponieważ *Głosy w ciemności* nie zostały dopuszczone do druku przez ówczesną cenzurę. Po ukazaniu się jej został uznany za *persona non grata* we Włoszech i wydalony stamtąd w 1952 roku. Autor *Echa* (Warszawa 1988) był też w 1953 roku członkiem egzekutywy POP

⁹ Zob. S. Vagovič, *Komunizm a moralność*, Rzym 1960; F. Ryszka, *Komunizm*, „Przegląd Tygodniowy” 1998, nr 10, s. 20; R. Pipes, *Komunizm*, przeł. J. J. Górski, Warszawa 2008; *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, dz. cyt., s. 85 oraz <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Strykowski-Julian;3980609.html> [dostęp: 26.01.2019 r.].

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. J. Strykowski, *Głosy w ciemności*, Warszawa 1956; tegoż, *Austeria*, Warszawa 1966; tegoż, *Wielki strach*, Warszawa 1980 oraz tegoż, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, Warszawa 1990. Por. *Julian Strykowski – Austeria*, oprac. I. Fedan, Kraków 2009. Zob. też: *Literatura i socjalizm*, red. K. Chmielewska, D. Krawczyńska, G. Wołowicz, Warszawa 2012.

PZPR przy Zarządzie Głównym Związku Literatów Polskich. Rok później otrzymał natomiast posadę w redakcji miesięcznika „Twórczość” jako kierownik działu prozy. Pozostawał na tym stanowisku aż do emerytury w 1978 roku¹².

Kariera pisarska Strykowskiego nabierała jednak rozpędu, mimo publikacji *Czarnej róży* (Warszawa 1962), którą można na gruncie literackim uznać za pierwszy z etapów odcinania się pisarza od komunizmu (została ona oficjalnie wydana dopiero po licznych ingerencjach cenzury). W tym czasie prozaik podróżował także do Izraela i do Jugosławii – co znajdowało odbicie w jego licznych opowiadaniach. Pisarz cieszył się wówczas sporym zaufaniem władz, co możliwe było częściowo dlatego, że w swojej twórczości nie podejmował on tak zwanych „nieprawomyślnych” tematów, a po części dlatego, że nadal należał do PZPR. Z komunizmem Strykowski definitywnie zerwał w 1966 roku w ramach protestu (wraz z innymi intelektualistami) po wyrzuceniu z partii Leszka Kołakowskiego (1927–2009)¹³.

Po wystąpieniu z PZPR Strykowski nie ukrywał swojego krytycznego nastawienia do komunistycznego ustroju Polski. Był on między innymi – na przełomie 1975/1976 roku – sygnatariuszem *Listu 59* (zwanego też *Memoarialem 59*; stanowiącego protest polskich intelektualistów przeciwko zmianom w *Konstytucji PRL*, przede wszystkim wpisaniu do niej kierowniczej roli PZPR i wieczystego sojuszu z ZSRR). Nie przekreśliło to jednak jego kariery pisarskiej, choć nie podróżował już tak wiele jak dawniej. Jedynie w 1969 roku wziął pisarz udział w stypendium International Writing Program University of Iowa w Stanach Zjednoczonych oraz pod koniec lat 70. XX wieku odbył krótką podróż do Izraela. W lutym 1978 roku został członkiem Towarzystwa Kursów Naukowych¹⁴.

W 1980 roku ukazała się w drugim obiegu powieść autobiograficzna Strykowskiego zatytułowana *Wielki strach*. Razem z wydaną dziesięć lat później książką pisarza pod tytułem *To samo, ale inaczej* były one ostatecznym rozliczeniem artysty z komunizmem. Gdy w 1983 roku zlikwidowano, a następnie utworzono ponownie Związek Literatów Polskich, prozaik nie zdecydował się na wstąpienie do niego, natomiast w 1989 roku przystąpił do

¹² Zob. D. Jarosz, *Działalność Podstawowej Organizacji Partyjnej PZPR przy Zarządzie Głównym Związku Literatów Polskich w latach 1949–1953 (w świetle akt własnych)*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 1999, t. 5, nr 1, s. 9. Zob. też J. Strykowski, *Bieg do Fragalà*, Warszawa 1951 oraz tegoż, *Echo*, Warszawa 1988.

¹³ Zob. tegoż, *Czarna róża*, Warszawa 1962. Por. J. Jagodzińska-Kwiatkowska, *Prawda czy mistyfikacja? „Czarna róża” Juliana Strykowskiego jako powieść z kluczem*, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 2012, t. 103, nr 3, s. 101-125. Zob. też: *Rok 1966. PRL na zakręcie*, red. K. Chmielewska, G. Wołowicz, T. Żukowski, Warszawa 2014 oraz *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, dz. cyt., s. 85.

¹⁴ Tamże.

powstającego w kraju na fali zmian ustrojowych Stowarzyszenia Pisarzy Polskich¹⁵.

Literacki dokument

Proces formowania się światopoglądu i wyborów życiowych Strykowskiemu widać chyba najlepiej w jego dwóch wspomnianych już wcześniej autobiograficznych powieściach: *Wielkim strachu* oraz *To samo, ale inaczej*. Ich świetnym, dokumentalnym dopełnieniem pozostaje przede wszystkim wywiad-rzeka przeprowadzony z pisarzem przez Piotra Szewca (prozaika, eseistę i poetę). Chodzi tutaj oczywiście o książkę artysty zatytułowaną *Ocalony na Wschodzie* (Montricher 1991)¹⁶.

W powieściach *Wielki strach* oraz *To samo, ale inaczej* śledzimy intrygujące losy Artura Salza, głównego bohatera tych utworów i *porte-parole* samego Strykowskiego. Obie wymienione w tym miejscu książki stanowią swoje literackie dopełnienie (swoisty dyptyk). Powieść *To samo, ale inaczej* kontynuuje bowiem wątki rozpoczęte w *Wielkim strachu*. Akcja drugiego z przytoczonych tu utworów zaczyna się wraz z wybuchem I wojny światowej:

W domu zastali ojca w niebieskim mundurze z trzema kościanymi, białymi gwiazdkami na kołnierzu. Już był gotów do wymarszu na wojnę.

Na dworcu zebrali się tłumy. Drzwi wagonów towarowych były szeroko otwarte. Żołnierzom podawano papierosy i słodycze. Oficerom pięknie ubrane kobiety wręczały z uśmiechem bukiety kwiatów. Oficerowie mieli upudrowane białą twarze i stali sztywni w oknach pierwszej klasy.

Kiedy zagwizdała lokomotywa i koła zaczęły się toczyć, zagrzmiały miedziane talerze, muzyka zagrała hymn i dworzec nappełnił się śpiewem: «Boże, wspieraj, Boże, ochroń nam cesarza i nasz kraj!...» A potem zagrała marsza wojskowego. Ludzie machali rękami, kobiety biegły za pociągiem i powiewały chusteczkami wilgotnymi od łez.

Manes [starszy brat Artura – M. S.] wziął zapłakaną matkę pod ramię i odprowadził ją do domu jak z pogrzebu. Matka usiadła przy stole i długo milczała¹⁷.

Wraz z dramatem I wojny światowej poczynają się kształtować w Arturze jego wczesne zapatrywania na nowożytną historię, kulturę oraz politykę. Z początku jest on jedynie biernym obserwatorem wkraczania do Galicji carskich wojsk i zaciętych walk toczonych między Rosjanami a Austriakami. Główny bohater śledzi też tragiczne losy tarć pomiędzy Polakami

¹⁵ Por. K. D. Szatrawski, „Odkrywałem ślad po śladzie utracony...”. *Ideowe uwarunkowania twórczości Juliana Strykowskiego*, Olsztyn 2010.

¹⁶ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991. Por. J. Polkowski, *Zguba i ocalenie na Wschodzie*, „wSieci” 2014, nr 21, s. 74-76.

¹⁷ J. Strykowski, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, dz. cyt., s. 9-10.

a Ukraińcami w trakcie formowania się nowej polskiej państwowości, a także wojnę polsko-bolszewicką. Atmosfera polityczna w Polsce daleka była wówczas bowiem od demokratycznej normy. Pojawia się szowinizm i myślenie nacjonalistyczne. W 1918 roku narastają ponadto w kraju pierwsze nastroje antysemickie. To właśnie wtedy młody Artur zaczyna stopniowo identyfikować się z ruchem syjonistycznym:

Żydom jednak wciąż groziły ekscesy. Młodzież jeszcze w 18. roku stworzyła tak zwany „Selbstschutz”, zaraz po pogromie we Lwowie. Już wtedy Manes należał do samoobrony żydowskiej. Po klęsce bolszewików stał się jednym z założycieli, wspólnie z Małką Leibowicz, harcerek organizacji „Haszomer Hacair”. Młoda Straż. Artur pragnął do nie należeć, ale był za młody. Zazdrościł chłopcom maszerującym w szeregu i śpiewającym hebrajską pieśń *Behar wagaj, Jerakrak sadaj*. Biegł za nimi na łągi za miastem, nad rzekę, gdzie rosła stara spróchniała wierzba¹⁸.

Artur pragnął być jednym z nich. Stać się, jak Manes, „szomerem” (z hebr. „strażnikiem”). Marzył o powszechnym braterstwie żydowskim, gdzie wszyscy nazywają siebie siostrami oraz braćmi. Oddałby wtedy wszystko, by przyjęto go do tej organizacji. Ukryty w pokoju starszego brata, przysłuchiwał się wnikliwie toczącym się długo rozmowom „szomerów”. Ówczesna Palestyna stała się wówczas dla niego ukochanym krajem, ziemią niemal mityczną, która śniła mu się, gdy tylko przymykał powieki. Oczami wyobraźni widział palmy, oazy i wielbłądy. Przypominał sobie cały czas starotestamentowe opowieści zasłyszane w domu i w synagodze: „Karawana uprowadza Józefa do Egiptu. Król Dawid z harfą. Król Salomon i królowa Saba, obwieszona perłami i złotem. Cud z lampką oliwną w świątyni, Chanuka i Makabeusze. Żydzi też mogą być waleczni jak Polacy”¹⁹.

Pewnego dnia Manes wyrusza – bez paszportu i pieniędzy – do Palestyny. Po jakimś czasie dołącza do niego Kuba Gold, jego bliski przyjaciel. W ich ślady idzie cała grupa żydowskich chłopców z Polski. Nie wszyscy wszakże są w stanie wytrwać trudnych warunków, z jakimi muszą się zmierzyć w Ziemi Obiecanej. Po dwóch latach walki z głodem i malarią wracają oni w większości do Polski. Rozczarowani oraz załamani, zaczynają często szukać ratunku w ideologii komunistycznej. Ostatni przybywa do rodzinnego domu Gold, który już w Palestynie stał się komunistą i agitował wśród Arabów zarówno przeciwko syjonizmowi, jak też Anglikom. Artur jest wtedy jednak „szomerem” i płynnie mówi po hebrajsku. Nie wierzy on zupełnie Goldowi. Radykalne twierdzenia kolegi wręcz uznaje za oszczerstwa. Czuje się, jakby ktoś obrzucił jego szczytne ideały błotem:

¹⁸ Tamże, s. 13-14.

¹⁹ Tamże, s. 14. Zob. Rdz. 37; 1 Sm 16 (16-23); 2 Krn 9, (1-12) oraz 1 Mch 4.

- To dezerter – pocieszał zgnębianą matkę – chce usprawiedliwić swoją dezercję. Dlaczego Manes nie wraca? Bo jest idealistą.
- Bo jest fanatykiem. Tak jak dziadek – odparła matka. – Wasz dziadek Aron, ty po nim nazywasz się Artur, był znanym fanatykiem religijnym²⁰.

Artur odpędzał od siebie niedobre myśli. Przejmowały go one zgrozą. Wiedział, że Gold odbył swoją karę w więzieniu, wyszedł już na wolność i nadal pozostawał niezłomnym komunistą. Gotów był dla swojej idei cierpieć. Artur z kolei utwierdzał się stale w przekonaniach syjonistycznych. Pragnął pracować na pustyni jak Manes. Główny bohater *Wielkiego strachu* nic jednak wówczas nie wiedział o komunizmie. Męczyło go to jak zła pokusa. Był wciąż smutny i bronił się. Unikał zawzięcie Golda. Przechodził nieustannie na drugą stronę, gdy go spotykał skulonego, bez żadnego płaszczka, „(...) w tej samej marynarczce zimą i latem, śpieszącego gdzieś, zawsze z rękami w kieszeniach. Zawsze się śpieszył, jakby go ktoś gonił”²¹. Artur wytrwale wtedy stronił od kontaktów z komunistami. Miał już wszak jasno sprecyzowane plany. Razem z matką pragnął bowiem dołączyć do Manesa w Palestynie tuż po zdaniu swojej matury. Tymczasem miejscowi „szomerzy” zbierali się regularnie w wyznaczonym przez siebie miejscu:

Zbierali się pod spróchniałą wierzbą. „Arawah” nazywali ją po hebrajsku – słowo wzięte z psalmu. A ponieważ pod drzewem płynęła rzeka, śpiewali jak wygnańcy jerozolimscy – „nad rzekami Babilonu siadywaliśmy i tam płakaliśmy, wspominając Syjon. Na wierzbach zawiesiliśmy nasze harfy...”. Z czasem „arawah” zmieniło się w „ahawah”, to znaczy miłość, która zakwitła na wiosnę i zadawała wiele cierpień²².

Artur nawiązał po pewnym czasie kontakt z Goldem. Pozostał jednakże niewzruszony na jego zarzuty, że syjonizm to utopia, a wyrzucanie fełtachów z ich ziemi pozostaje przestępstwem, które prędzej czy później zemści się na Żydach. Znajomy przekonywał kolegę, że Izrael nigdy nie powstanie, gdyż położony jest w „morzu arabskich ludów”. Artur bronił zawzięcie swego światopoglądu. Powoływał się przy tym na słowa Theodora Herzla, którego nazwał nawet swoim wodzem. Brzmiały one następująco: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen” (z niem. „Jeśli chcecie, to nie jest bajka”)²³. Z pasją czytał też poetów hebrajskich: Chajima Nachmana Bialika (1873–1934), Saula Czernichowskiego (1875–1943) oraz Szneura Zalmana Rubaszowa (1889–1974). Tę pisarską trójcę porównywał on wręcz do twórczości

²⁰ J. Strykowski, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, dz. cyt., s. 15.

²¹ Tamże, s. 15.

²² Tamże, s. 16.

²³ Zob. T. Herzl, „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen”. *Altneuland/Der Judenstaat*, wyd. J. Schoeps, Kronberg 1978.

Adama Mickiewicza (1798–1855), Juliusza Słowackiego (1809–1849) i Zygmunta Krasińskiego (1812–1859). Artur sam zresztą zaczął pisać wiersze w języku hebrajskim. Swój pierwszy liryk nazwał po prostu *Dudaim*, czyli *Fiotki*²⁴.

Wydawało się, że Artur pozostanie do końca nieugiętym syjonistą. W ostatniej chwili zmienił on jednak zdanie i nie wyruszył z matką do Palestyny. Jako główny powód podał jej chęć podjęcia przez siebie studiów medycznych we Lwowie. Matka udała się więc do Ziemi Obiecanej sama. Tymczasem Artur zatrzymał się w domu rodzinnym Zbigniewa Tarasa, swego szkolnego kolegi (*nota bene* zagorzałego komunisty).

To moment zwrotny w życiu głównego bohatera *Wielkiego strachu*. Co raz bardziej zaczynał się on bowiem zbliżać – za sprawą swego przyjaciela – do komunizmu. Choć z początku Artur bardzo polemizował z teoriami zawartymi w *Teorii materializmu historycznego* (Moskwa 1921) autorstwa Nikołaja Iwanowicza Bucharina (1888–1938), to już *Manifest komunistyczny* (Londyn 1848) Karola Marksa (1818–1883) zrobił na nim znacznie większe wrażenie, a po jakimś czasie zupełnie urzekł go swoją treścią. Z dużą estymą odnosił się też Artur do nielegalnych broszur kolportowanych w Polsce przez komunistów²⁵.

Czołowa postać *Wielkiego strachu* nie została przyjęta na studia medyczne we Lwowie. Zamiast tego zaczęła ona studiować historię na miejscowym uniwersytecie. Artur był tam świadkiem nagonki Polaków na żydowskich studentów. W międzyczasie Taras został aresztowany za swoją działalność komunistyczną. To okres, w którym Artur chwilowo zdystansował się od ideologii wyznawanej przez swojego kolegę. Znowu zaczął pisywać hebrajskie wiersze. Tłumaczył na polski choćby teksty Izajasza (ok. 765 p.n.e.–701 p.n.e.), *Psalmy*, jak też utwory Yosefa Haima Brennera (1881–1921) oraz Avigadora Hameiriego (1890–1970). Jego przekłady ukazywały się w syjonistycznej „Chwili”. Jednak świadomość bardzo trudnych, niemal beznadziejnych warunków, czekających wówczas wszystkich Żydów udających się do Palestyny, a także brutalne akcje polskiej policji wymierzone w miejscowych komunistów, znowu zmieniły diametralnie jego przekonania²⁶.

Na fali przemożnego rozgoryczenia Artur zapisał się do Komunistycznej Partii Zachodniej Ukrainy. Działał on we Lwowie na tak zwanym „froncie kulturalnym”. Wygłaszał okolicznościowe przemówienia z okazji dnia 1 Maja, Rewolucji Październikowej, rocznicy śmierci Włodzimierza Lenina

²⁴ J. Strykowski, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, dz. cyt., s. 17-19.

²⁵ Tamże, s. 22-24. Zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny: 1847 r.*, przeł. W. Piekarski, Genewa 1883 oraz N. I. Bucharin, *Teoria materjalizmu historycznego*, przekł. z ros., Warszawa 1927.

²⁶ J. Strykowski, *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, dz. cyt., s. 25-27.

(1870–1924), Róży Luksemburg (1871–1919) oraz Karola Liebknechta (1871–1919). Pisywał referaty do „Agitpropu”, jak również uczęszczał na „masówki”, pomagając kolegom zawieszać komunistyczne transparenty na drutach telegraficznych. Za swoją wywrotową działalność został w końcu aresztowany. Dostał czteroletni wyrok. Umieszczono go w więzieniu w Brygidkach. Później przeniesiono Artura do aresztu we Wronkach. Po wypuszczeniu na wolność dowiedział się, że jego partia została rozwiązana. Byli członkowie komunistycznej organizacji unikali z nim wszelkiego kontaktu. Główny bohater *Wielkiego strachu* nauczał więc przez pewien czas w gimnazjum żydowskim w Płocku, jednak został z niego wyrzucony za próbę agitacji komunistycznej wśród młodzieży. Następnie wyjechał w poszukiwaniu pracy do Warszawy, gdzie znalazł zatrudnienie w miejscowej księgarni. Tam też zastały go pierwsze dni II wojny światowej²⁷.

Artur zdecydował się w końcu na ucieczkę z bombardowanej Warszawy. Udał się on – wraz z Ohrenem (właścicielem księgarni, w której ostatnio pracował) – pociągiem w stronę polsko-rumuńskiej granicy. Nalot niemieckich bombowców sparaliżował jednak ich plany. Doszli oni do Bugu, po czym się rozstali. Ohren wrócił do Warszawy, zaś Artur – świadom wkroczenia 17 września 1939 roku Rosjan do Polski – poszedł dalej na wschód, z nadzieją spotkania pierwszych oddziałów Armii Czerwonej, zaprowadzającej stopniowo na polskich ziemiach komunistyczny porządek. Po krótkiej ideologicznej działalności w prowincjonalnych polskich wsiach i miasteczkach Artur zdecydował się na wyjazd do Lwowa. Tu pracował kolejno w redakcji „Czerwonego Sztandaru”, teatrze i rozgłośni polskiego radia. Nadal trwał przy swoich komunistycznych poglądach. Był w nich nieugięty. Spotkał w mieście Rachelę, przyjaciółkę z dzieciństwa, z którą przez jakiś czas wspólnie mieszkał. Na wieść o ataku hitlerowców na Związek Radziecki para postanowiła opuścić Lwów. Niestety, w wyniku pośpiesznej ewakuacji miasta i pierwszych niemieckich nalotów stracili oni ze sobą ostatecznie kontakt. Artur wyruszył w dalszą podróż sam²⁸.

Dalsze losy Artura przedstawia książka Strykowskiego zatytułowana *To samo, ale inaczej*. Powieść ta stanowi autobiograficzny zapis odchodzenia pisarza od komunizmu. Nie wyparł się on jednak od razu swoich politycznych poglądów. Pracował między innymi jako robotnik fizyczny w Uzbekistanie, w fabryce broni pod Moskwą oraz jako korektor w moskiewskim tygodniku „Wolna Polska”. Punktem przełomowym stała się dla niego pewna rozmowa odbyta w stolicy Związku Radzieckiego:

Spiker radia im. Kościuszki łączył starania o czystość języka polskiego jako redaktor stylistyczny „Wolnej Polski” z przekazywaniem przez rozgłośnię

²⁷ Tamże, s. 27-32.

²⁸ Tamże, s. 49-238.

wydumanych wiadomości. Po latach, po oddaniu legitymacji partyjnej, przyznał mi się do tego w Warszawie. A w Moskwie jego żydowskie serce nie wytrzymało i wtajemniczył mnie w historię walki i upadku powstania warszawskiego getta.

Przeżyłem wstrząs. Jako komunista nie czułem się Żydem. Komunista nie jest Żydem. Śmierć z dnia na dzień każdego narodu byłaby wstrząsem. Ale to, co się stało w Warszawie, przywróciło mnie żydostwu²⁹.

Więść o tragicznych dziejach powstania w warszawskim getcie zrewolucjonizowała dotychczasowe przekonania komunistyczne Strykowskiego. W systemie radzieckim dostrzegł on bowiem bliźniaczą siostrę ideologii nazistowskiej. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, iż wydarzenie to było jednym z głównych – obok wspomnianej na wstępie sprawy Kołakowskiego – bodźców, z powodu których pisarz opuścił szeregi partyjne PZPR i zaczął jawnie krytykować ustrój socjalistyczny w Polsce. Tym bardziej, że jego późniejsze utwory prozatorskie czy wspomnieniowe wyraźnie odcinają się lub są neutralne względem jakiegokolwiek ideologii ustrojowej, a motywem przewodnim ich treści pozostają często wątki psychologiczne (na przykład życie osobiste pisarza) czy sekwencje wyzbyte – w swojej warstwie literalnej – bezpośrednich odniesień do bieżącej rzeczywistości³⁰.

Wieczna pamięć

Wielkość pisarska Strykowskiego wynika przede wszystkim z jego twórczej postawy, wielkiej determinacji autora *Echa*, by w miarę swoich sił postawić literacki nagrobek narodowi żydowskiemu. Prozaik ten tworząc, sięgał bowiem do najbardziej oddalonej przeszłości swego dzieciństwa, na skraj dziecięcej świadomości. Artysta twierdził wręcz, że to, co wydawało mu się, że zginęło w przepastnym mroku zapomnienia, zapadło się na zawsze w niebyt, udało mu się wydobyć pracą swej pamięci, niemal jak mityczną Atlantydę z namułu. W ten sposób odkrywał on ślad po śladzie utracony, zdawałoby się na wieki, świat własnego dzieciństwa³¹. Tak oto zawile koleje losu Strykowskiego, wiodące go od syjonizmu, poprzez komunizm, aż do powtórnej identyfikacji pisarza z kulturą żydowską, znalazły swoje literackie odkupienie w misternych powieściach oraz opowiadaniach, które za swego życia stworzył.

²⁹ Tamże, s. 348.

³⁰ Zob. tegoż, *Przybysz z Narbony*, Warszawa 1978; tegoż, *Sarna albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*, oprac. graf. A. Heidrich, Warszawa 1992 oraz tegoż, *Milczenie*, Kraków 1993.

³¹ Tegoż, *Ocalony na Wschodzie*, dz. cyt., s. 171.

Bibliografia

- Ben-Gurion D., *Der tsiyonizm in der tkufe der farvirklekhung*, wyd. 2, Varshe 1935.
- Chołodowski W., *Strykowski*, przeł. B. Grzegorzewska, Warszawa 1982.
- Gonen A., *Julian Strykowski, brat Mordechaja*, przeł. T. Korzeniowski, „Rzeczpospolita” 1998, nr 185, s. 14.
- Grynberg H., *Strykowski, mój przyjaciel*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 184, s. 12.
- Herzl Th., *The Jewish State*, New York 1989.
- Jagodzińska-Kwiatkowska J., *Prawda czy mistyfikacja? „Czarna róża” Juliana Strykowskiego jako powieść z kluczem*, „Pamiętnik Literacki” 2012, t. 103, nr 3, s. 101-125.
- *Julian Strykowski – Austeria*, oprac. I. Fedan, Kraków 2009.
- Kopaliński W., *Julian Strykowski (1905–1996)*, „Zeszyty Literackie” 1996, nr 4, s. 127.
- Kot W., *Julian Strykowski*, Poznań 1997.
- *Literatura i socjalizm*, red. K. Chmielewska, D. Krawczyńska, G. Wołowiec, Warszawa 2012.
- Ozarowski R., *Syjonizm – synkretyczna forma ideologii*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe” 2003, nr 1, s. 155-161.
- Piekarski I., *Z ciemności. O twórczości Juliana Strykowskiego*, Wrocław 2010.
- Pipes R., *Komunizm*, przeł. J. J. Górski, Warszawa 2008.
- Polkowski J., *Zguba i ocalenie na Wschodzie*, „wSieci” 2014, nr 21, s. 74-76.
- Prokop-Janiec E., *Strykowski: sny i jawa*, „Ruch Literacki” 1995, z. 5, s. 647-662.
- *Rok 1966. PRL na zakręcie*, red. K. Chmielewska, G. Wołowiec, Tomasz Żukowski, Warszawa 2014.
- Ryszka F., *Komunizm*, „Przegląd Tygodniowy” 1998, nr 10, s. 20.
- Strykowski J., *Austeria*, Warszawa 1966.
- Strykowski J., *Bieg do Fragalà*, Warszawa 1951.
- Strykowski J., *Czarna róża*, Warszawa 1962.
- Strykowski J., *Echo*, Warszawa 1988.
- Strykowski J., *Głosy w ciemności*, Warszawa 1956.
- Strykowski J., *Milczenie*, Kraków 1993.
- Strykowski J., *Ocalony na Wschodzie*, Montricher 1991.
- Strykowski J., *Przybysz z Narbony*, Warszawa 1978.
- Strykowski J., *Sarna albo Rozmowa Szatana z chłopcem, aniołem i Lucyferem*, oprac. graf. A. Heidrich, Warszawa 1992.
- Strykowski J., *Wielki strach*, Warszawa 1980.
- Strykowski J., *Wielki strach. To samo, ale inaczej*, Warszawa 1990.
- Szczepański J. J., *Julian Strykowski*, „Zeszyty Literackie” 1999, nr 2, s. 120-123.
- Szewc P., *Syn kapłana*, Warszawa 2001.

Michał Siedlecki

Scholarly Section of Łukasz Górnicki Podlachian Library, Białystok

**BETWEEN COMMUNISM AND ZIONISM.
REFLECTIONS ON JULIAN STRYJKOWSKI**

Summary

The article advocates a deep and impartial analysis of the biography of Julian Strykowski (born Pesach Stark, 1905–1996). It claims that his writing personality and ideological-philosophical choices should not be judged through the prism of current knowledge of communism or Zionism in order to avoid naive simplifications. Strykowski is above all a prose writer who during his long life was an eyewitness to the events of World War I and II, the Polish-Bolshevik armed conflict, or the Stalinist and Nazi repressive apparatuses. He was a fervent advocate of communist ideology, which, nevertheless, was preceded by a short, though significant, period of his fascination with Zionism.

The article is an analysis of two autobiographical novels by Strykowski: *Great Fear* (1980) and *The Same but Differently* (1990) which aptly depict the formation of the writer's worldview and the rationale for his life choices. The literary material is complemented by a book-long interview with the writer entitled *Saved in the East* (1991) and conducted by Piotr Szewec. The author of the article argues that the complicated course of Strykowski's life, along with the controversial choices he made, leading him from Zionism, through communism, to the reconciliation with Jewish culture, is after all literary redeemed by the intricate novels and stories he created.

Key-words: Julian Strykowski, Zionism, communism, autobiographical novels, modern history

Stefan Kubiak
Uniwersytet w Białymstoku

DIASPORYZM JAKO PRZEWROTNE
PRZECIWIENSTWO SYJONIZMU
W POWIEŚCI PHILIPA ROTH
OPERACJA SHYLOCK

Pojęcie państwa narodowego, jakie rozwinęło się w XIX wieku i nadało kształt światowej polityce następnego stulecia, sprawiło, że państwo stało się w dość powszechnym mniemaniu wartością samą w sobie i najwyższą manifestacją i realizacją ambicji grup etnicznych, które wcześniej funkcjonowały w obrębie polityczno-geograficznych organizmów, których łączyły raczej osoby rządzących niż spójność językowa czy kulturowa. Koniec XIX wieku będzie więc świadkiem narodzin idei Theodora Herzla odbudowy państwa żydowskiego na terytorium historycznej Palestyny. Jej zwolennicy, syjoniści, stopniowo stali się ruchem na tyle atrakcyjnym w środowiskach żydowskiej diaspory, że doprowadzili najpierw do żydowskiego osadnictwa w Palestynie, a następnie, po traumatycznych doświadczeniach Holokaustu, do utworzenia państwa Izrael. Pojawienie się nowego politycznego organizmu utworzonego na ziemiach zamieszkałych w większości przez Arabów przez osadników z innych części świata, przede wszystkim przez Żydów aszkenazyjskich z północnej Europy, doprowadziło nie tylko do trwającego do dziś konfliktu żydowsko-arabskiego, ale również do krytyki państwa Izrael w niektórych środowiskach żydowskich, a nawet izraelskich.

W 2008 roku ukazała się książka Shlomo Sanda pod tytułem *The Invention of the Jewish People*, której autor systematycznie obala lansowane w izraelskich szkołach teorie o ciągłości biologicznej, ale również kulturowej i etnicznej narodu żydowskiego, ze szczególnym naciskiem na brak solidnych podstaw uzasadniających utworzenie państwa Izrael, zbudowanego przez ludzi o tak odmiennych korzeniach, jak Europa wschodnia, południowa, czy północna Afryka lub Jemen¹. Tego typu argumenty da się jed-

¹ S. Sand, *The Invention of the Jewish People*, przełożył na angielski Yael Yotan, London –

nak odwrócić bez ich obalania, bo przyjmując, że narody są konstruktami tworzącymi się na bieżąco w umysłach ich członków (a także wrogów), nie umniejsza to realnego wpływu samego pojęcia na rzeczywistość. Poza tym z książkami o ambicjach naukowo-polemicznych można dyskutować przy użyciu tych samych narzędzi krytyczno-badawczych.

Inaczej rzecz się ma z pisarzem, którego tekst jest fikcją literacką, a więc który jest ukryty za narratorem, a według teorii Wayne'a Booth'a, buforem chroniącym go od bezpośrednich zarzutów może być pojęcie autora wpisanego w dzieło (*implied author*)², którego nie utożsamiamy jeszcze z narratorem, ale już też nie z fizyczną osobą autora. Co jednak jeśli autor narratorem czyni postać fikcyjną, której nadaje wszystkie własne cechy osobowe? Dlaczego stosuje piętrową konstrukcję ironii?

Philip Roth, amerykańsko-żydowski pisarz o ustalonej międzynarodowej wysokiej pozycji w świecie literackim, autor kontrowersyjnego *Kompleksu Portnoya*, po raz kolejny zaskoczył czytelników swoją powieścią wydaną w 1993 roku, *Operation Shylock* (polskie tłumaczenie, *Operacja Shylock*, 1996). Zastosował w niej taki sposób narracji, który niejednemu czytelnikowi może nastrożyć pretekstów do szeregu pytań, na które autor celowo nie udziela odpowiedzi. Podobnie jak w swojej powieści utrzymanej w konwencji historii alternatywnej, *Spisek przeciwko Ameryce*, w *Operacji Shylock* narratorem jest sam pisarz Philip Roth, o którym wiemy, że realnym Philipem Rothem być nie może, choć umieszcza w niej fragmenty autentycznego wywiadu, jaki przeprowadził z izraelskim pisarzem Ahaaronem Appelfeldem. Prawdziwy jest też proces Iwana Demianiuka z 1988 roku. Jak zauważa Alan Cooper, *szlemielem*, który byłby do zaakceptowania przez antysyjonistów, a równocześnie mógłby zostać izraelskim szpiegiem – zarówno żydowskim bohaterem, jak i wrogiem narodu, samonienawidzącym się Żydem, mógł zostać tylko sam Philip Roth³.

Wyjaśnienie jego postawy znajdziemy nie tylko we fragmentach jego wcześniejszych powieści, gdzie pojawia się kwestia dorastania w Weequahic, w tamtych czasach żydowskiej dzielnicy Newark, ale również w autobiograficznej książce *Fakty* z 1988 roku, w której pisał:

Być Żydem i dorastać w Newark w latach trzydziestych i czterdziestych, ze szkółką hebrajską włącznie i tak dalej, wydawało mi się ze wszech miar uprawnionym sposobem na zostanie Amerykaninem; więcej – nie widziałem żadnej różnicy między dorastaniem jako Żyd i jako Amerykanin. Pamiętajmy, że nie było jeszcze wtedy żydowskiego państwa, „ojczyzny”, która mogłaby

New York 2009. Trzeba tu dodać, że Sand uważa za mity również historie innych narodów.

² W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1975, s. 11.

³ A. Cooper, *Philip Roth and the Jews*, Albany 1996, s. 253.

budzić sentymenty – dumę, miłość, niepokój, szowinizm, filantropię, nostalgię, wstyd – jakie wielu amerykańskim Żydom dzisiaj po czterdziestce komplikują na nowo kwestię żydowskiego samookreślenia. Nie zrodziła się też jeszcze owa nostalgia za dawnym żydowskim krajem, którą w późniejszych latach zaczął kupczyć Broadway, sentymentalizując Szolema Alejchema. My wiedzieliśmy doskonale, że nasi dziadkowie porzucili ojczyście sztetle, że zostawili rodziców, by ich więcej nie zobaczyć, wcale nie dlatego, że ludzie w ich wioskach po całych dniach wyśpieliwali wyciskające łzy z oczu arie z musicali. Wyjechali, bo życie tam było nieznośne; tak nieznośne, tak potworne, tak nędzne, tak boleśnie utrudniane, że najlepiej było o nim zapomnieć. Dobrowolna amnezja, na którą natykałem się wielokrotnie, gdy jako dziecko próbowałem ustalić szczegóły naszej przedamerykańskiej egzystencji, nie była specyficzną cechą mojej rodziny⁴.

Pisarz ukształtowany w takim otoczeniu, w takich okolicznościach – ze świadomością żydowskiego pochodzenia i szacunkiem dla tradycji, a równocześnie z humorem podchodząc do jej przytłaczającej roli, jaką próbowała odegrać w życiu młodzieńca pragnącego być również zwykłym Amerykaninem – musiał uzewnętrznić w swoich tekstach wszystkie nurtujące go dylematy. Holokaust i powstanie państwa Izrael nie mogły pozostawić go obojętnym, ale równocześnie wydarzenia zewnętrzne nie stłumiły owych dylematów, a wręcz je spotęgowały. To prawdopodobnie dlatego Alan Cooper uznał, że tak wewnętrznie skomplikowanym bohaterem literackim powieści o państwie Izrael mógł zostać tylko sam pisarz.

Czytelnik nie ma wątpliwości, że pojawienie się jeszcze innego Philipa Rotha, podającego się za pisarza, bałwochwalczego naśladowcy, niewiele ma wspólnego z faktami. Obaj protagoniści o tym samym nazwisku, bo jak się okazuje, fałszywy Philip Roth przypadkowo naprawdę tak się nazywa, spotykają się w Izraelu, gdzie ten ostatni, jako słynny amerykański pisarz, prowadzi już całkiem oryginalną i samodzielną działalność propagadnowopolityczną. Narracja tworzy swoistą salę zwierciadlaną ze zwielokrotnionym odbiciem Philipa Rotha, w tym istotną częścią tego odbicia są problemy, które pisarza nurtują od dawna, a mianowicie żydowska tożsamość i jej związek ze stosunkiem do państwa Izrael.

Artykuł naukowy czy esej wyrażają poglądy autora wprost, nie pozostawiając czytelnikowi wątpliwości co do powagi przedstawianych propozycji. Tego typu formy wypowiedzi wymagają również pewnej spójności proponowanej idei. W powieści autor może sobie pozwolić na zaprezentowanie szerszego spektrum idei, łącznie z tymi wzajemnie sprzecznymi, stosując zabieg rozpisania ich na głosy poszczególnych postaci. W *Operacji Shylock*

⁴ P. Roth, *Fakty. Autobiografia powieściopisarza*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2011, s. 139-140.

Roth zastosował jednak metodę przewrotną, rozpisując ją, po pierwsze na własne alter ego, jedno mające pozór „prawdziwego” Philipa Rotha, i drugie, karykaturalnie zniekształcone, będące fałszywym Philipem Rothem. Dalej na role postaci drugoplanowych, takich jak Ahaaron Appelfeld, izraelski pisarz, który ma wszelkie cechy autentycznego prozaika o tym nazwisku, George Ziad, palestyński intelektualista, który jest postacią fikcyjną, choć oczywiście można się w nim upatrywać inspiracji różnymi postaciami, w tym Edwarda Saida, czy fikcyjny Smilesburger, tajemniczy ofiarodawca czeku na milion dolarów w celu wsparcia idei diasporyzmu, który okazuje się oficerem izraelskich służb specjalnych. Nic nie jest takie, jak się wydaje, a czytelnik jest nieustannie prowadzony ścieżkami zwodniczymi. Cele tego typu narracyjnej strategii to zagadnienie, któremu spróbujemy się przyjrzeć w końcowej części artykułu.

Powieść zawiera kilka fragmentów stanowiących istotny element rozważań na temat syjonizmu, racji istnienia państwa Izrael, roli Żydów w historii świata, a także żydowskiego patriotyzmu, który może się objawiać zarówno jako miłość do ludzi uważających się za Żydów, jak i do państwa Izrael, co może objawiać się łącznie, ale wcale nie musi.

W niniejszym artykule skoncentrujemy się na trzech kluczowych miejscach w *Operacji Shylock*, które bezpośrednio odnoszą się do idei diasporyzmu. Pierwszym z omawianych fragmentów będzie rozmowa telefoniczna narratora i głównego bohatera, którego dla uproszczenia nazwiemy „prawdziwym Philipem Rothem”, z jego fałszywym odpowiednikiem, nazywanym przez poirytowanego protagonistę „Mosze Pipikiem”. Przedstawiając się jako francuski dziennikarz, prawdziwy Philip Roth wyciąga od podającego się za niego oszusta główne założenia głoszonej przez tego ostatniego idei diasporyzmu. Drugim kluczowym fragmentem powieści jest rozmowa prawdziwego Philipa Rotha ze swoim dawnym kolegą ze studiów, Palestyńczykiem, Georgem Ziadem, w której arabski intelektualista bierze go za głosiciela idei diasporyzmu, a Philip Roth go z tego błędu nie wyprowadza. Ostatnim fragmentem, jakiemu się przyjrzemy, jest rozmowa protagonisty ze Smilesburgerem, oficerem służb bezpieczeństwa, który robi mu wykład na temat miłości do własnego ludu.

Z tekstu powieści można wyciągnąć wniosek, że fałszywy Philip Roth, głosząc swój diasporyzm, wychodzi z założenia, że powstanie państwa Izrael, czy też jego przyspieszenie jako rezultat Holokaustu, jest swego rodzaju zwycięstwem Hitlera i jego ideologii polegającej między innymi na pozbyciu się Żydów z Europy. Żydzi, opuszczając swoje kraje i udając się do nowo powstałego państwa na terenie Palestyny, niejako wychodzą naprzeciw oczekiwaniom europejskich antysemitów. Do tego dochodzi kwestia państwa Izrael jako bytu politycznego, który z jednej strony wypiera Arabów z terytoriów przedtem przez nich zamieszkiwanych, a z drugiej jest nie-

ustannie narażony na agresję z ich strony. Kiedy prawdziwy Philip Roth dzwoni do oszusta, podając się za francuskiego dziennikarza, Pierre'a Rogeta, i zadaje swemu naśladowcy pytanie o wrogość do państwa Izrael, ten odpowiada:

– Jestem wrogiem Izraela [...] jeżeli już chce pan to ująć w tak sensacyjny sposób, ponieważ zależy mi na losie Żydów, w interesie których nie leży dalsze popieranie izraelskiego państwa. Izrael stał się dla Żydów największą pułapką od momentu zakończenia wojny światowej.

– A czy kiedyś, pańskim zdaniem, było inaczej?

– Oczywiście. Po katastrofie holocaustu Izrael stał się dla Żydów przystanią, szpitalem, gdzie mogli otrząsnąć się z potworności czasów zagłady, z ludzkiego ciosu zadanego żydowskiemu duchowi. Żydzi, rzecz jasna, odczuwali rozpacz, upokorzenie i wściekłość. Lecz to już historia. Nasz narodowy duch doznał ozdrowienia. W czasie znacznie krótszym niż stulecie. To cud, nawet więcej niż cud... Jednak faktem jest, że Żydzi otrząsnęli się z katastrofy i nadeszła pora powrotu do prawdziwego życia i prawdziwego domu, do starodawnej, żydowskiej Europy⁵.

Na zdziwienie prawdziwego Philipa Rotha ów fałszywy reaguje emocjonalnie:

– Nie rzucam słów na wiatr – warknął do słuchawki. – Od średniowiecza mieszkało w Europie mnóstwo Żydów. Dosłownie wszystko, co identyfikujemy z kulturą żydowską, ma swe źródło w życiu, jakie wiedliśmy przez wieki pośród europejskich chrześcijan. Żydostwo otoczone światem islamskim ma swe własne, całkiem inne przeznaczenie. Nie sugeruję, aby izraelscy Żydzi, którzy urodzili się w krajach muzułmańskich, przenieśli się do Europy, ponieważ dla nich byłoby to zamiast powrotu do domu oderwanie się od tradycji.

– W takim razie co z nimi zrobić? Odesłać ich z powrotem do krajów arabskich, skazać na poniewierkę?

– Nie. Dla nich Izrael nadal musi pozostać ojczyzną. Gdy europejscy Żydzi wraz z rodzinami powrócą do Europy, w kraju ubędzie połowa ludności. Jego granice będą mogły zostać zredukowane do stanu z 1948 roku, armia zdemobilizowana, natomiast Żydzi wychowani w kulturze islamskiej mogą kontynuować niezależne, swobodne życie u boku arabskich sąsiadów. Ci ludzie mają słuszne prawo pozostać na swojej ziemi, lecz dla europejskich Żydów Izrael jest jedynie miejscem wygnania, obszarem czasowego pobytu, chwilową przerwą w losach europejskiej sagi, którą czas wreszcie wznowieć⁶.

Z rozmowy wynika również, że fałszywy Philip Roth, nim przybył do Izraela, by głosić swoją ideologię, podjął kroki na arenie międzynarodowej

⁵ P. Roth, *Operacja Shylock*, przeł. G. Siwek, Warszawa 1996, s. 36.

⁶ Tamże, s. 37.

w celu zbadania gotowości przyjęcia powracających Żydów przez państwo, które niegdyś stanowiło miejsce zamieszkania ogromnej liczby ich przodków, a mianowicie Polskę. Co ciekawe, autor powieści antycypuje w 1988 roku przejście władzy w Polsce przez „Solidarność” i Lecha Wałęsę, mimo że do Okrągłego Stołu brakuje jeszcze kilku miesięcy. Mosze Pipik, czyli fałszywy Philip Roth, udaje się bowiem z pytaniem o ewentualne przyjęcie Żydów aszkenazyjskich z powrotem do Polski, wprost do Lecha Wałęsy. Powieściowy przywódca polskiej opozycji antykomunistycznej odnosi się do propozycji diasporysty ciepło i z pełnym zrozumieniem, jeśli nie entuzjazmem. Fałszywy Roth czuje się więc zabezpieczony od tej strony. Pozostaje mu przekonać samych izraelskich aszkenazyjczyków do przeniesienia się do kraju przodków.

Przypadkowe spotkanie dawnego kolegi ze studiów, Georga Ziada, prowadzi do wizyty w domu tego ostatniego w Ramallah, gdzie w nieoczekiwany sposób prawdziwy Philip Roth przyjmuje rolę swojego znienawidzonego naśladowcy. Dzieje się tak, ponieważ Ziad wierzy, że za akcją propagującą diasporizm stoi Philip Roth prawdziwy, gdyż o istnieniu fałszywego nic nie wie. Protagonista i narrator w postaci prawdziwego Philipa Rotha nie wyprowadza dawnego przyjaciela z błędu i bardzo wiarygodnie wciela się w wielkiego piewę tradycji żydowskiej diaspory, krytykując równocześnie politykę rządzącej Izraelem kasty aszkenazyjskich syjonistów. Jak zauważa Debra Shostak:

Scena doprowadza oryginalne założenia narracji, kiedy to Philip, dopiero co doszedłszy do siebie po załamaniu nerwowym, czuje się podekscytowany wyzwaniem, jakie mu stawia sobowtór, do komicznej skrajności. [...] Tzn. sobowtór daje mu szansę podszycia się pod siebie samego, lub przynajmniej złudzenie samego siebie, jakiego z nostalgią wspomina, dopóki nie zacznie rozpoznawać zniekształceń owego *samego siebie*, jakie takie podszycanie się powoduje⁷.

Pomimo polifonii Rothowskiej narracji, trudno się oprzeć wrażeniu, że głosy udzielone poszczególnym bohaterom powieści to w rzeczywistości wewnętrzne rozterki samego pisarza, który jest obywatelem amerykańskim mówiącym wyłącznie po angielsku, a do tego ateistą, dotyczące rozrachunku z własnym poczuciem żydowskiej tożsamości. Być może dlatego, że pewnych rzeczy Żydowi o żydowskim państwie nie wypada twierdzić, autor powierza ich wypowiedzenie Arabowi.

„Wszystkie żydowskie zalety pielęgnowane przez Semitów z diaspory uległy zepsuciu. Był to pean wysławiający przyzwoitych Żydów z diaspo-

⁷ D. Shostak, *The Diaspora Jew and the „Instinct for Impersonation”*: Philip Roth's „Operation Shylock”, „Contemporary Literature”, Vol. 38, No. 4, 1997, s. 733.

ry...”⁸. Jest to główna teza Geoga Ziada, człowieka wykształconego, który wydaje się doskonale zorientowany w historii światowego żydostwa. Trudno sobie wyobrazić takie słowa w ustach przeciętnego Palestyńczyka, którego jedyny kontakt z Żydami ogranicza się do izraelskich sąsiadów. Stopień mimetyczności stworzonej przez Rotha postaci nie powinien być może nasuwać większych wątpliwości, ponieważ można sobie wyobrazić palestyńskiego Araba studiującego dzieje narodu żydowskiego. Niemniej trudno też się oprzeć wrażeniu, że człowiekiem, którego bardziej nurtuje problem kontrastu między Żydem z diaspory a syjonistą z państwa Izrael, jest raczej sam narrator, fikcyjny Philip Roth, którego tak trudno w takich przypadkach oddzielić od postaci realnej.

Po pierwsze – wedle teorii George’a – początki upadku cywilizacji żydowskiej datują się na czasy przed holocaustem, ale już po wielkiej fali emigracyjnej; na lata 1900–1939. Był to okres wyrzeczenia się Starego Świata na rzecz Nowego. Nastąpił proces naturalizacji i dealienizacji, wytłumienia wspomnień o pozostawionych rodzinach i społecznościach. Zapomniano o wiekowych rodzi-
cach, którzy umierali bez pociechy ze strony swych dzieci. Był to okres gorączkowej, ciężkiej pracy, przemian w Ameryce, w Anglii; konstruowania nowego życia żydowskiego i nowej świadomości żydowskiej. Po tym okresie „wkalkulowanej amnezji”, nastąpiły lata 1939–1945. Wówczas to miała miejsce niespotykana katastrofa, niezwykle gwałtowna i szybka. Rodziny i społeczności porzucone przez tamtych zamerykanizowanych Żydów zostały całkiem dosłownie unicestwione przez Hitlera. Pogrom europejskiego żydostwa wywołał potężny szok w Ameryce nie tylko z powodu dziejących się okrucieństw, lecz także dlatego, że owe okrucieństwa, na które amerykańscy Żydzi spoglądali irracjonalnie przez pryzmat swego smutku, wydawały się w pewien niewytłumaczalny sposób wywołane przez nich samych – tak jest, przecież sami właśnie pragnęli położyć kres żydowskiej Europie i ruszyli masowo za Atlantyk. Tak jakby pomiędzy bestialskim niszczycielstwem hitlerowskiego antysemityzmu i ich własnym, gorącym pragnieniem wyrwania się z więzów krępujących ich dawniej w Europie istniała jakaś przedziwna nić, jakiś trudny do objaśnienia związek. Takie myślenie oznaczało poczucie współuczestnictwa w zbrodni ludobójstwa. To właśnie ta straszna tajemnica, łącząca żydowskich emigrantów, zatrąła syjonistów i ich syjonizm. Bo czy syjoniści nie pogardzali żydowskim życiem w Europie, gdy wchodzili na statki płynące do Palestyny? Czy uzbrojeni ochotnicy w świeżo zorganizowanym Izraelu nie odczuwali jeszcze większego wstrętu do mówiących w jidysz mas i czy nie podziwiali tych, którzy wcześniej uciekli do Ameryki i którym nie była potrzebna ideologia Ben-Guriona? W końcu syjoniści proponowali emigrację, a nie masowe zbrodnie. Jednakże wstydzieli się swego pochodzenia i to manifestowało się na tysiąc sposobów; a najwyraźniej w wyborze na język urzędowy państwa izrael-

⁸ P. Roth, *Operacja Shylock*, s. 113.

skiego skostniałej, biblijnej hebrajszczyzny miast żywej wulgaty europejskich Żydów, której nauczyli się z ust bezbronych przodków.

Tak więc Hitler wymordował te miliony Żydów, które zostały porzucone przez swych ziomków na łaskę losu. Zgładził tę upokorzoną kulturę, od której i oni chcieli się odzegnać⁹.

Po tym fragmencie tyrady, w którym łatwo dostrzec popularną, zwłaszcza w środowiskach antysemitycznych, tezę o obojętności amerykańskich Żydów wobec swych europejskich krewniaków, George Ziad przechodzi do krytyki brutalnej polityki Izraela wobec Palestyńczyków, za którą pośrednio wini Żydów amerykańskich:

Co by się stało, gdyby amerykańscy Żydzi pozbyli się swego poczucia winy i przejrzeni na oczy? ...Gdyby amerykańscy Żydzi odkryli, że zostali oszukani, że ich ufność w Izrael opierała się na irracjonalnym poczuciu winy, że wszystko to tylko mściwe mrzonki wynikające z całkowicie błędnego mniemania o stanie moralnym tego państwa? Bo Izrael nie ma moralnego prawa tu istnieć. Utracił to moralne prawo, jeśli nawet kiedykolwiek je posiadał. Cyniczna instytucjonalizacja holocaustu odebrała mu wręcz prawo do powoływania się na holocaust¹⁰.

Philip Roth, ten realny, niejednokrotnie spotkał się z zarzutem propagowania żydowskiej samonienawiści, a więc przyjmowania przez Żydów antysemitycznej krytyki. Jego satyra od czasów pierwszego zbioru opowiadań *Goodbye, Columbus* (1959) dotyczy Żydów, różnorodności żydowskich postaw, co pociąga za sobą również wykorzystanie stereotypów na temat Żydów. Klisze, którymi równie dobrze mogliby posłużyć się antysemici, wywoływały oburzenie w środowiskach żydowskich, zwłaszcza tych, które dotknęła trauma Holokaustu¹¹. Czy jednak Żyd nie ma prawa krytykować tego, co mu się w żydowskim świecie nie podoba?

Otóż trzeci z bardzo ważnych fragmentów powieści, na które warto zwrócić szczególną uwagę, to wykład oficera izraelskich służb specjalnych na temat autora *Chofetz Chaim*, dzieła Izrael Meir Kagan (1839–1933), urodzony w zaborze rosyjskim, a zmarły w niepodległej Polsce rabin i filozof, choć nie był syjonistą oraz ostrzegał innych przed tą ideologią, miał nabożny stosunek do Ziemi Świętej i nawet przez pewien czas nosił się z zamiarem osiedlenia się w Palestynie. Przede wszystkim znany jest ze swojego wspomnianego wyżej dzieła, w którym krytykuje *loszon hora*, czyli

⁹ Tamże, s. 115.

¹⁰ Tamże, s. 119.

¹¹ E.B. Safer, *The Double, Comic Irony, and Postmodernism in Philip Roth's "Operation Shylock"*, „MELUS”, Vol. 21, No. 4, 1996, s. 157.

złą mowę. Żyd, zgodnie z zaleceniem Księgi Kapłańskiej, nie powinien nienawidzić:

17 Nie będziesz nienawidził brata twego w sercu twojem; jawnie strofować będziesz bliźniego twego, a nie ścierpisz przy nim grzechu. 18 Nie mścij się, i nie chowaj gniewu przeciw synom ludu twego; ale miłuj bliźniego twego, jako siebie samego; Jam Pan. (Księga Kapłańska, 19: 17-18).

Dopuszczalne strofowanie bliźniego nie powinno jednak przybierać formy *loszon hora*. Smilesburger poucza powieściowego Philipa Rotha:

Chaim Chofetz wyszczególnił wszystko: loszon horę w żartach, loszon horę bez wymieniania imion i nazwisk, zwyczajną loszon horę, loszon horę dotyczącą krewnych, szwagrów, dzieci, zmarłych, heretyków, odszczepieńców, nawet odnoszącą się do handlowania... I zakazał tego wszystkiego. Nawet jak ktoś mówi źle o tobie, to nie powinieneś odpłacać mu tym samym. Nawet jeżeli ktoś zarzuci ci dokonanie przestępstwa, to nie wolno ci powiedzieć, kto był prawdziwym sprawcą¹².

Etyka wyłożona w *Chofetz Chaim* jest nie tylko niezwykle trudna do wprowadzenia w życie, ale można mieć wątpliwości, czy jest nauką godną propagowania. W ustach Smilesburgera ta filozofia brzmi jak polityczny knebel narzucony wszystkim Żydom, którzy śmieliby mieć odmienne zdanie od izraelskich polityków.

W przewrotnej polifonii rothowskiej narracji z całą pewnością ukrywa się szereg wątpliwości, wahań, czy wręcz przejawów buntu wobec ogromnego ciężaru żydowskich tradycji, w tym syjonizmu. Napisanie na ten temat traktatu naukowego byłoby jednoznaczne z manifestem jakiegoś programu politycznego, jakiejś nowej propozycji bądź to dla światowego, w tym izraelskiego, żydostwa, bądź dla całej ludzkości z propozycją umiejscowienia w niej Żydów. Poza tym, mimo jego sentymentu wobec żydowskości, Philipowi Rothowi zarzucano nienawiść do własnego ludu. Polifoniczna powieść pozwala na rozłożenie krytycznych uwag na temat Żydów i Izraela na głosy ludzi o wątpliwej władzy sądenia (fałszywy Philip Roth) lub na jawnego wroga żydowskiego państwa (Palestyńczyka George'a Ziada). Powieść jest formą otwartą, ukazującą wszystkie możliwe strony wielkiej debaty na temat miejsca Żydów w świecie, natomiast ciężar wyciągnięcia wniosków zostaje przerzucony na czytelnika.

Wątpliwości, czy może krytyka wobec politycznej reprezentacji żydostwa jako narodu, jaką dla wielu stało się państwo Izrael, mają u Rotha swoje źródło w jego pojmowaniu żydowskiej tożsamości, którą niejednokrotnie

¹² P. Roth, *Operacja Shylock*, s. 297.

jasno formułował. W swojej książce *Fakty. Autobiografia pisarza* pisał o wychowaniu w duchu jedności rodziny, która objawiała się w braku akceptacji dla rozwodów i ich wyjątkowości w społeczności żydowskiej Newark¹³. Jako dziecko niekoniecznie wiązał te zasady życia społecznego z tradycją religijną. W *Spisku przeciwko Ameryce* „żydowską” cechą, jaką zapamiętał, będzie pracowitość¹⁴. Co więcej, pisząc o swoim dorastaniu w dzielnicy Weequahic wśród swoich rówieśników, twierdził:

[d]yskusje o żydostwie i byciu Żydem, które jako dorosły słyszałem ustawicznie wśród żydowskich intelektualistów w Chicago i Nowym Jorku, były u nas czymś nieznanym; rozmawialiśmy o braku zrozumienia ze strony rodziców, o filmach i audycjach radiowych, o seksie, o sporcie, a nawet kłóciliśmy się o politykę, chociaż rzadko, bo nasi ojcowie opowiadali się jak jeden mąż za Nowym Ładem, więc Franklin Delano Roosevelt i Partia Demokratyczna były dla nas święte. O byciu Żydem dało się powiedzieć mniej więcej tyle samo, co o tym, że się ma dwie ręce i dwie nogi. Dziwne wydawałoby nam się nie być Żydami – a jeszcze dziwniejsze słyszeć, że ktoś martwi się, że jest Żydem, lub zamierza przestać być Żydem w przyszłości.

Zarazem jednak owo młodzieńcze koleżeństwo było dla nas podstawowym sposobem pogłębiania własnej a m e r y k a ń s k o ś c i¹⁵.

Ten autobiograficzny wątek formacyjny, w którym żydowskość będzie tożsama z amerykańskością, będzie powracał na kartach powieści Rotha, czy to w *Spisku przeciwko Ameryce*, gdzie narratorem jest znowu fikcyjna postać o cechach i nazwisku samego autora, czy cyklu powieści z narracją Nathana Zuckermana, na przykład w *Amerykańskiej sielance*, gdzie dzieciństwu i młodości w Weequahic autor poświęca dużo miejsca.

Konfrontację z doświadczeniem izraelskim natomiast bardzo dobrze oddaje fragment *Przeciwżycia* (1986), kiedy Nathan Zuckerman, inne fikcyjne *alter ego* pisarza, wyznaje:

Żeby być tym Żydem, którym jestem, [...] jakim chcę być, [...] nie muszę mieszkać w państwie żydowskim [...]. Mój krajobraz to nie pustynia Negew czy wzgórze Galilei, czy przybrzeżna równina starożytnej Filistei; jest nim przemysłowa Ameryka imigrantów – Newark, gdzie się wychowałem, Chicago, gdzie zdobyłem wykształcenie, i Nowy Jork, gdzie mieszkałem w suterenie przy ulicy Lower East Side wśród biednych Ukraińców i Portorykańczyków. Mój święty tekst to nie Biblia, lecz powieści tłumaczone z rosyjskiego, niemieckiego i francuskiego na język, w którym zaczynałem pisać i wydawać własną prozę [...]. Nie jestem Żydem, który przeżył nazistowski obóz śmierci

¹³ P. Roth, *Fakty. Autobiografia pisarza*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2011, s. 20.

¹⁴ Tenże, *Spisek przeciwko Ameryce*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2007, s. 20.

¹⁵ Tenże, *Fakty...*, s. 38.

i szuka bezpiecznego schronienia, gdzie będzie mile widziany, ani żydowskim socjalistą, dla którego pierwotnym źródłem niesprawiedliwości jest zło kapitału, ani nacjonalistą, w którego mniemaniu polityczna konieczność nakazuje Żydom trzymać się razem, ani Żydem wierzącym, Żydem uczonym czy żydowskim ksenofobem niezdołnym znieść bliskości gojów¹⁶.

Analizując nie tylko ten, ale szereg innych fragmentów prozy Rotha, można wyciągnąć wniosek, że jedną z jego literackich obsesji jest prawo do konstrukcji własnej, żydowskiej tożsamości, wymykającej się wszelkim narzuconym przez kulturę czy politykę wzorcom. Żydowskość Rotha nie jest łatwa do ujęcia w zgrabnej i zwięzłej definicji, bo łatwiej mówić o tym, czym ona dla niego nie była, niż czym była, ale w tym kontekście najważniejsze jest jego własne poczucie tożsamości, które mimo że nie znajdowało odzwierciedlenia w religii, przywiązaniu do tradycji, czy do języka – czy to jidysz, czy hebrajskiego, ani tym bardziej w izraelskim patriotyzmie – było uparcie żydowskie.

Warto pamiętać, że Roth jest pisarzem, który praktycznie w każdej swojej powieści przetwarza rzeczywistość w fikcję, a tej ostatniej nadaje znamiona prawdopodobieństwa. Co więcej, w swoich tekstach czasami daje czytelnikowi bardzo wyraźne sygnały, że tak właśnie robi, jak choćby w *Oszustwie*, kiedy narrator – znowu fikcyjny Philip Roth – chwali swoją kochankę za jej trafną obserwację, którą poczyniła jako jego studentka na pierwszym wykładzie. Kiedy omawiał *Przemianę* i *Proces* Kafki, podczas gdy inni studenci widzieli w tych tekstach wpływ relacji autora ze swoim ojcem, ona się sprzeciwiła, twierdząc: „Jest całkiem odwrotnie. Jego obraz własnych stosunków z ojcem wywodzi się z *Przemiany* i *Procesu*”. Po chwili dodała zdanie, które można niemal uznać za literacki manifest samego Rotha: „Powieściopisarz, który jest cokolwiek wart, w wieku trzydziestu sześciu lat nie zmienia już swojego doświadczenia w fikcję, ale nakłada swoją fikcję na doświadczenie”¹⁷. Warto zauważyć, że obserwacja studentki powieściowego Rotha odzwierciedla myśl Wayne’a Bootha na temat odpowiedzialności pisarza wobec swojego dzieła i autora wpisanego w tekst, w imię której powinien stworzyć „najhojniej zaangażowany etos, jaki można sobie wyobrazić”¹⁸. Cokolwiek da się powiedzieć o stosunku Rotha do tradycji żydowskiej czy żydowskiej państwowości, z pewnością nie można mu zarzucić wierności sobie samemu i własnej wersji pojmowania swojej żydowskiej tożsamości.

W innym fragmencie *Oszustwa* sam narrator, Philip Roth, twierdzi: „Ludzie zazwyczaj się nie domyślają, więc co za różnica? Piszę fikcję,

¹⁶ Tenże, *Przeciwżycie*, przeł. Z. Zinserling, Warszawa 1994, s. 55.

¹⁷ Tenże, *Oszustwo*, przeł. J. Jarniewicz, Warszawa 2007, s. 98.

¹⁸ W.C. Booth, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley 1988, s. 128.

a mówią mi, że to autobiografia. Piszę autobiografię, a mówią mi, że to fikcja. Skoro więc ja jestem taki tępy, a oni tacy bystrzy, niech sami zadecydują, czym jest ta książka, a czym nie jest”¹⁹. Narracyjne triki, na jakie pozwolił sobie Philip Roth, sprawiły, że zaraz po wydaniu tekstu *Operacji Shylock* pojawiły się problemy z jego zakwalifikowaniem jako fikcji literackiej. Niektórzy recenzenci, na przykład w *Library Journal*, powoływali się na wywiad Rotha z „New York Timesem”, w którym pisarz „przyznawał, że wydarzenia opisane w tej książce to fakty, tylko że Mossad nalegał, żeby je przedstawił jako fikcję”²⁰. Literacka maskarada bowiem poważnie wykroczyła poza sam tekst powieści, stając się częścią swego rodzaju zakrojonego na szeroką skalę, prowokacyjnego, postmodernistycznego happeningu. Jak twierdzi Elaine B. Safer, „Philip Roth, jak inni postmodernistyczni powieściopisarze, wykorzystuje komiczną ironię, by wykić racjonalne metody rozwiązania współczesnych problemów, szczególnie problemów dotyczących tradycyjnych zagadnień żydowskich, które ludzie uważają za drogie sercu”²¹. Jest to z pewnością pewne wyjaśnienie postawy pisarza, ale można się w niej jednak doszukać problemu poważniejszego, który da się sprowadzić do pytania: na ile twórca fikcji literackiej ma prawo proponować bardzo konkretne rozwiązania polityczno-społeczne? Stawiając się w takiej roli, pisarz musiałby stać się jeśli nie pełnoetatowym politykiem, to ideologiem. Do tego jednak Philip Roth nie czuł się upoważniony, a można też spekulować, że złożoność wszystkich problemów żydowskich przerastała jego zdolność ich rozwiązania.

Nie wydaje się jednak, żeby pisarz po prostu uprawiał literacką, postmodernistyczną zabawę w mieszanie fikcji z rzeczywistością dla celów czysto literackich. Świadomie tworzy z siebie samego fikcyjnego *szlemiała*, który znajduje się w wirze wydarzeń, starając się nad nimi zapanować, ale nie może, ponieważ ów wir tworzą potężne siły, które starają się przejąć kontrolę nad nim, jak ów Mossad w ostatniej części *Operacji Shylock*. W tym sensie Philip Roth przyjmuje rolę, jaką pisarzom przypisuje się od zawsze – obserwatora i reportera skomplikowanej rzeczywistości, bez próby podsunięcia czytelnikowi łatwych rozwiązań.

Operacja Shylock powinna stać się pretekstem do szerszej refleksji na temat nie tylko formalnego podziału narracji na literaturę faktu i fikcję, ale również kategoryzacji rzeczywistości, którą badacze wszelkich dziedzin nauki uważają za jeden z ważniejszych elementów swojej działalności. Baczny obserwator, a taką rolę zwykle przyjmują pisarze, jest w stanie rzucić wyzwanie zarówno historykowi tworzącemu syntezę dziejów tego, czy

¹⁹ Tamże, s. 149.

²⁰ A. Cooper, dz. cyt., s. 254.

²¹ E.B. Safer, dz. cyt., s. 159.

innego narodu, jak i politykowi, skwapliwie taką syntezę wykorzystującemu do swoich bieżących celów. Philip Roth, który nigdy nie negował własnej żydowskości i nigdy nie akceptował antysemityzmu, poważił się jednak na zakwestionowanie pewnego utartego sposobu myślenia, któremu większość z nas ulega na skutek wychowania w domu, państwowego systemu oświaty, a także mniej lub bardziej świadomej propagandy politycznej. Tymczasem, jak zauważa Sophia Lehmann, „[d]iasporyzm czyni ideę linearnej historii absurdalną”²². Historia państwa Izrael, którą można porównać do powtórki z historii, czyli ponownego przybycia Izraelitów do ziemi obiecanej, jest równocześnie historią świeckiego tworu politycznego:

Roth manipuluje tym izraelskim rozdzieleniem odwracając przyjęte paradygmaty. Bierze ideę Izraela, jako miejsca, gdzie Żydzi amerykańscy odkrywają swoje żydowskie „ja”, i równocześnie ją literalizuje i obala. Diasporyzm zostaje przedstawiony jako powtórka syjonizmu, jako że odzwierciedla zasadniczą ideę powrotu do dawnej ojczyzny²³.

Propozycji literackiego „falszywego Rotha”, czy też „Mosze Pipika”, trudno bowiem odmówić swoistej logiki. Z prawnego punktu widzenia Żydzi powinni mieć prawo do obywatelstwa państw, z których wyemigrowali, zaś Palestyna po odcinku historii opisanym w Biblii, nie tylko nie była państwem żydowskim, ale Żydzi przez setki lat nie stanowili tam nawet większości. Są to zagadnienia, nad którymi można snuć rozważania, choć z praktycznego punktu widzenia, w świecie faktów dokonanych, nie mają one większego sensu.

Jako pisarz Roth pozwala sobie więc na przyjęcie roli błazna, któremu wiele można wybaczyć, ponieważ nikt propozycji idei diasporyzmu nie potraktuje poważnie, gdyż sam Roth „prawdziwy” jest po załamaniu nerwowym, a ten fałszywy to po prostu szaleniak, ale też zdaje sobie sprawę, że nie można wobec jego tekstu przejść obojętnie, ponieważ w pewnych środowiskach musi wywołać jeśli nie oburzenie, to przynajmniej gorącą dyskusję. Problemów żydowskiej tożsamości, czy to tej ortodoksyjnej, czy tej „rozmytej”, tej uwarunkowanej doświadczeniem Zagłady, czy też wynikającej z obywatelstwa państwa Izrael i polityki tegoż państwa, nie da się zignorować.

Przede wszystkim trzeba z naciskiem powtórzyć, że Roth praktycznie we wszystkich swoich tekstach rozlicza się sam ze sobą, w tym ze swoim

²² S. Lehmann, *Exodus and Homeland: The Representation of Israel in Saul Bellow's „To Jerusalem and Back” and Philip Roth's „Operation Shylock”*, „Religion & Literature”, Vol. 30, No 3, 1998, s. 86.

²³ Tamże.

poczuciem własnej żydowskości. Warto bowiem pamiętać, że, jak zauważa Ranen Omer-Sherman,

[...] nikt nie wie lepiej niż Roth [...], że stworzył swoje powieści na pełnym zgiełku skrzyżowaniu społeczności mającej pięćset tysięcy lat i wyjątkowego amerykańskiego doświadczeniu asymilacji, zapominania i triumfu indywidualizmu. Plemienny separatyzm, który niegdyś objawiał się w nieograniczonym poświęceniu wierze w powtarzającym się cyklu męczeństwa i prześladowania skurczył się do tożsamości rozmytej...²⁴.

Przyjmując takie założenie, należy od razu postawić pytanie, czy taka „rozmyta tożsamość” może być rozpatrywana w kategoriach wartościujących. Philip Roth praktycznie w całej swojej twórczości zmagał się z tym problemem i wydaje się, że obronił swoje prawo do takiej właśnie tożsamości, która dla niego była po prostu jego własna. Sander L. Gilman w podsumowaniu swojej książki *Jewish Self-Hatred (Żydowska samonienawiść)* zauważa, że „[p]rzez stworzenie postaci, która przyjmuje koncepcję kształtowania tożsamości obcą własnemu doświadczeniu, Roth pokazuje nam, co się dzieje, kiedy koncepcje kształtowania tożsamości uwarunkowane historycznie postrzega się jako uniwersalne”²⁵. U pisarza o silnym poczuciu niezależności, prawo do odrzucenia „uniwersalnego”, narzuconego z zewnątrz sposobu postrzegania samego siebie, wydaje się czymś naturalnym.

Operacja Shylock stanowi więc ważny tekst w twórczości Philipa Rotha, podważający to, co wielu uważa za święte i patriotyczne, ukazujący mechanizmy politycznej manipulacji i przemocy, ale równocześnie, jako dzieło literackie, pozostawiający czytelnikowi obszar otwarty na własną interpretację i przemyślenia.

Bibliografia

- Booth W.C., *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, Berkeley, 1988.
- Booth W.C., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1975.
- Cooper A., *Philip Roth and the Jews*, Albany 1996.
- Safer E. B., *The Double, Comic Irony, and Postmodernism in Philip Roth's Operation Shylock*, „MELUS”, Vol. 21, No. 4, 1996.
- Gilman S.L., *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1990.

²⁴ R. Omer-Sherman, *Diaspora and Zionism in Jewish American Literature: Lazarus, Syrkin, Reznikoff, and Roth*, Hanover 2002, s. 193.

²⁵ S.L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1990, s. 391.

- Lehmann S., *Exodus and Homeland: The Representation of Israel in Saul Bellow's „To Jerusalem and Back” and Philip Roth's „Operation Shylock”*, „Religion & Literature”, Vol. 30, No 3, 1998.
- Omer-Sherman R., *Diaspora and Zionism in Jewish American Literature: Lazarus, Syrkin, Reznikoff, and Roth*, Hanover 2002.
- Roth P., *Fakty. Autobiografia pisarza*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2011.
- Roth P., *Operacja Shylock*, przeł. G. Siwek, Warszawa 1996.
- Roth P., *Oszustwo*, przeł. J. Jarniewicz, Warszawa 2007.
- Roth P., *Przeciwnicy*, przeł. Z. Zinserling, Warszawa 1994.
- Roth P., *Spisek przeciwko Ameryce*, przeł. J. Kozak, Warszawa 2007.
- Sand S., *The Invention of the Jewish People*, przełożył na angielski Yael Yotan, London-New York 2009.
- Shostak D., *The Diaspora Jew and the „Instinct for Impersonation”*: Philip Roth's „Operation Shylock”, „Contemporary Literature”, Vol. 38, No. 4, 1997.

Stefan Kubiak

University of Białystok

DIASPORISM AS A PERVERSE OPPOSITE OF ZIONISM IN PHILIP ROTH'S NOVEL *OPERATION SHYLOCK*

Summary

The article discusses the purpose and the literary devices Philip Roth adopted to present the complicated problem of Jewish identity in the context of the *raison d'être* of the State of Israel as a homeland of Jews. Introducing himself as a fictitious character and the narrator, the author also gives voice to other figures who criticize not only the policies of Israel but also its existence, whereby the narration seems polyphonic. One of the characters is “false Philip Roth”, a man with mental problems, who preaches the idea of Diasporism, which advocates the return of the Ashkenazi Jews from Israel to the countries of their origins, including Poland. “Real Philip Roth”, however, talking to his old Palestinian acquaintance, George Ziad, who takes him for the champion of Diasporism, learns the Arab's point of view. In the meantime the narrator becomes entangled in an operation of the Israeli secret service. Roth's narrative leaves little illusion that the idea of Diasporism could be treated seriously, even though it appears logical: leaving Northern Europe the Jewish population actually fulfilled the plan of Hitler and European anti-Semites, simultaneously imposing their presence on the Arab population of Palestine. The literary perverse game of characters, as well as the role of a jester the author assumes, are literary tricks used in order to present the author's own doubts and dilemmas, quite typical of Philip Roth, who throughout his literary career seems to have fought for the right to his own interpretation of his Jewish identity.

Keywords: Diasporism, Zionism, the State of Israel, Jewishness, Jewish identity



Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Shylock i Jessica*,
sc. z *Kupca weneckiego* Shakespeare'a, 1876

Jan Miklas-Frankowski
Uniwersytet Gdański

**„TO SYJONISTYCZNE WYCHOWANIE DAŁO MI SIŁĘ,
BY NIE STAĆ SIĘ OWCĄ POTULNIE IDĄCĄ NA RZEŻ” .
OPOWIEŚĆ O OCALENIU AWIGDORA KOCHAWA
W *MY JEDWABNEGO* ANNY BIKONT**

My z Jedwabnego Anny Bikont jest książką niezwykłą z wielu powodów. Nie tylko dlatego, że zdobyła tak prestiżowe nagrody jak National Jewish Book Award (w kategorii Holocaust; 2015), European Book Prize (2011), i że znalazła się w finale nagrody Nike (2005). To nie tylko zapis „doświadczenia Jedwabnego”¹, jednego z najbardziej intensywnych, potransformacyjnych sporów o naszą narodową i pamięć tożsamość, w którym „dramatycznie starły się dwie wizje Polski”². To także ponad 600-stronnicowy zapis 4-letnich poszukiwań, kwerend w archiwach, rozmów ze świadkami, sprawcami i ofiarami. Anna Bikont chciała dowiedzieć się jak najwięcej o zbrodni i opisać, jak wygląda życie miasteczka, które ukrywa mroczną tajemnicę³, a napisała także książkę o współczesnej Polsce i Polakach.

Struktura *My z Jedwabnego* jest dwudzielna. Z jednej strony to dziennik prowadzony przez Annę Bikont od dwudziestego ósmego sierpnia dwutysięcznego do dziesiątego lipca dwutysięcznego czwartego roku. Z drugiej to piętnaście reportaży w formie rozdziałów, z których znaczna większość poświęcona jest indywidualnym bohaterom. Bohaterem rozdziału ósmego jest Awigdoor Kochaw, który w 1941 roku miał piętnaście lat i nosił jeszcze rodowe nazwisko Nieławicki.

¹ J. Tokarska-Bakir, *Wy z Jedwabnego*, w: tejsze, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 191.

² A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Wołowiec 2012, s. 385. Przy kolejnych cytatach z książki stosuję skrót MJ, a po przecinku numer strony.

³ Zob. A. Wójcińska, *Anatomia Zbrodni. Wywiad z Anną Bikont*, w: tejsze, *Reportery bez fikcji. Rozmowy z polskimi reporterami*, Wołowiec 2011, s. 140.

Awigdor Kochaw był jedną z niewielu osób, które przeżyły zbrodnię w Jedwabnem, i jedną z dwóch, które jeszcze żyły, gdy Anna Bikont pisała swoją książkę. Drugim żyjącym „żydowskim świadkiem zbrodni w Jedwabnem” (MJ, 440) był Mosze Olszewicz, którego wraz z narzeczoną Elke ukrywała w kryjówce pod chlewem Antonina Wyrzykowska. Jednak mimo protekcji Antoniny Wyrzykowskiej, Olszewiczowie zrywają Bikont, próbując telefonicznie potwierdzić umówiony wcześniej termin wizyty w ich domu w Buenos Aires. Najpierw Elke twierdzi, że to pomyłka. A gdy Bikont wyjaśnia łamanym hiszpańskim, że były umówione, „pokrzykuje już po polsku” (MJ, 440):

– Po co odgrzebywać to po latach, komu to potrzebne? (...) Dość tego. I prosimy więcej nie dzwonić.

Dokładnie ten sam ton, dokładnie te same słowa słyszałam już nieraz, ale od polskich świadków (MJ, 440)

Pierwszy raz nazwisko Kochawa przywołuje Bikont na samym początku swojego śledztwa, w czwartym wpisie dziennikowych *Zapisków*, gdy przegląda zarchiwizowaną w internecie *Jedwabińską księgę pamięci*. Awigdor Kochaw jest cytowany jako jeden ze świadków tego, co wydarzyło się w Jedwabnem 10 lipca 1941 roku: „Grupa chłopaków potłukła mnie bezlitośnie i zawlekli mnie na rynek; poganiali i bestialsko bili umęczonych, głodnych i spragnionych ludzi, którzy mdleli od stania cały dzień w pięknym słońcu” (MJ, 9).

Wkrótce Bikont dowiedziała się, że Awigdor Kochaw wciąż żyje. Gdy odnajduje jego izraelski numer telefonu i próbuje nakłonić go przed planowaną wizytą w Izraelu do rozmowy, kilkakrotnie odmawia, tłumacząc, „że źle się czuje i nie ma ochoty rozmawiać” (MJ, 226).

W zapiskach z 13 maja 2001 Bikont tłumaczy jego odmowę niechęcią do obcowania z kimś z Polski, „co może być dla niego zbyt dużą traumą” (MJ, 226). Kochaw jest jednak dla Bikont zbyt cennym źródłem, więc obmyśla inną strategię na dotarcie do niego i przełamanie jego dystansu i niechęci:

Wysłałam do niego Szmulka Horowitza, mego wujka, założyciela i emerytowanego dyrektora domu starców w Tel Awiwie, jedną z najserdeczniejszych osób, jakie poznałam w swoim życiu. Pomogło. Szmulek ma zadzwonić jeszcze raz, gdy już będę na miejscu. Ma obietnicę, że Kochaw nas przyjmie (MJ, 226).

24 maja 2001 roku Bikont odnajduje świadectwo Kochawa w muzeum Jad wa-Szem (MJ, 234), a dzień później jedzie z wujkiem Szmulkiem na

umówioną wizytę, która zaczyna się od emocjonalnej krytyki Adama Michnika:

Czytałem (...) że pan Michnik chwalił Polaków, że to bohaterski naród i jak Żydom pomagali. Tyle tylko ma do powiedzenia w sprawie Jedwabnego?

– Próbuję oponować, że to niejedyna rzecz, jaką Michnik i „Gazeta” mają do powiedzenia w sprawie Jedwabnego, ale Kochaw przerywa mi w pół zdania.

– Nie spotkałbym się z panią. Rozmawiamy tylko dlatego, że nie chciałem obrazić pani wujka (MJ, 239).

Wybuchowy temperament Awigdora Kochawa ujawnia się raz jeszcze. Na koniec drugiego dnia rozmowy, gdy Bikont relacjonuje, że rozpoczęte niedawno prace ekshumacyjne mogą zostać przerwane z powodu protestu rabinów, Kochaw bardzo się denerwuje:

– Dlaczego te Moški miałyby decydować o ekshumacji? – wścieka się Kochaw. – Moški, ja tak mówię o rabinach wedle mego wychowania syjonistycznego, które odebrałem przed wojną w Polsce w świeckiej szkole syjonistycznej w Wiźnie (MJ, 239).

Awigdor Kochaw nie tylko całe życie pozostał wierny idei syjonistycznej, ale relacjonując swoją historię, był wręcz przekonany, że wychowywanie wyniesione z wiźnieńskiej szkoły uratowało mu życie. Jego wojennym i powojennym przeżyciom Bikont poświęciła w całości ósmy rozdział swojej książki zatytułowany: *Jedyna szansa to udawać goja, czyli opowieść o ocaleniu Awigdora Kochawa*. Bikont otwiera go następującym obrazem:

Pędzili ich polną drogą, pośród wysokich łąków żyta. „I tak zabiją – pomyślał – ale spróbuję uciec”. Wyskoczył z tłumu, pochylił się i z impetem ruszył w żyto. Przebiegł kawałek, położył się. Znieruchomiał, wstrzymał oddech. Wiedział, że najmniejszy ruch, a zboże zacznie falować (MJ, 300).

Najpierw pojawia się obraz wiejskiego sielskiego krajobrazu: łąków zbóż żyta, które w języku są naturalnie porównane do falującego morza, przełamany złowieszczym słowem *pędzili*. I następnie dynamiczny, rysowany niemal samymi czasownikami obraz karkołomnej, z góry skazanej na niepowodzenie ucieczki. To zboże, którego falowanie mogło przywołać oprawców, było zresztą jedyną szansą ratunku.

Gdy 16 grudnia 2000 roku Bikont w drodze do Pizy pierwszy raz przejeżdża przez Jedwabne, ma refleksje przywołujące mi na myśl wiersz Miłosa *Równina* lub opis krajobrazu z *Traktatu poetyckiego* czy *Rodzinnej Europy*:

Kilometry otwartej przestrzeni, gdzieniegdzie rzadkie kępki drzew – płaski mazowiecki krajobraz uświadamia mi, jak nikła musiała być nadzieja, że uda się skryć przed oprawcami.

Co prawda teraz jest zima, wtedy był lipiec, w polu stało niezżęte zboże (MJ, 22).

To niezżęte lipcowe, wysokie zboże dawało nikłą nadzieję ucieczki. W świadectwach często pojawia się z jednej strony obraz zboża jako miejsca schronienia: w zbożu za kościołem schronił się w Jedwabnem drugi ocalony, Mosze Olszewicz, w zbożu 7 lipca ukrywali się Finklesztejnowie z Radziłowa, a później Stanisław Ramotowski z przyszłą żoną Marianną (pogrom w Jedwabne przetrwał w zbożu także Gerszon Zdrojewicz, choć całej wojny nie przeżył). Z drugiej strony pola zbóż stanowiły też miejsce poszukiwań schronionych w nim Żydów. Stanisław P. – urodzony w Jedwabnem rozmówca Bikont z Jedwabnego – opowiada, jak starsi sąsiedzi wspominali mu o tym, co działo się nad stawem: „rosło gęste zboże, ludzie przeszukiwali je, a jak znaleźli Żyda – topili” (MJ, 191). Leszek Dziedzic wspomina o zdarzeniu w Przestrzelu, gdy falujące zboże wydało żandarmom idącego polem Żyda (MJ, 281). Według pamiętników Chaji Finkelsztejn, podobnie było w Radziłowie: „przy wyjazdach z miasteczka było dużo chłopów i chłopek pilnujących każdego ruchu Żydów – Słyszeliśmy krzyki chłopów, że tratuje się zboże, nie pozwalali nieszczęśnikom się ukryć” (MJ, 425). To samo potwierdziła Bikont Janina Staniurska – „Po zbożach trochę ludzi się pochowało, rozwścieczeni bandyci z pałami przeszukiwali pola” (MJ, 427) i Hania Zalewska „Wyłapywano tych, którzy uciekli z pochodu i ukryli się w zbożach” (MJ, 429).

Te nieudane próby ratunku pojawiają się też w obrazie pamięci Awigдора Kochawa:

Takich jak on desperatów musiało być więcej. Słyszał nawoływania chłopaków, którzy tratowali zboże w poszukiwaniu uciekinierów. Całkiem blisko rozległ się wrzask: „Cholera, cicho bądź”, potem cienki ni to krzyk, ni to zdławiony płacz. Zrozumiał, że tuż obok niego gwałcą jakąś dziewczynę (MJ, 300).

Znowu wstrzymuje oddech, nasłuchuje. Gdy wrzawa ucichła, „nagle w oddali usłyszał szum, coś jakby brzęczenie, wibrowanie powietrza, a potem w niebo strzelił słup dymu” (MJ, 301). Wróciła mu nadzieja. „Wybuchł pożar – pomyślał i odetchnął z ulgą. – Domy w miasteczku są drewniane, straż ogniowa – ochotnicza. Zaraz ruszą gasić ogień, zostawią w spokoju Żydów” (MJ, 301).

Dopiero gdy wrócił do łomżyńskiego getta, gdzie docierali nieliczni ocaleni z Jedwabnego, uświadomił sobie, że to buczenie to „pogłos wspólnie odmawianej przed śmiercią modlitwy: *Szma Israel, Adonaj elohejnu, Adonaj*

echad” (MJ, 307). Tymczasem Awigdor leżał w zbożu, próbując przewieźć, co stało się z pozostawionymi w Jedwabnem Żydami:

„Ilu może tam być Niemców, niewielu, jak Polacy odejdą, nie dadzą sobie rady z tyloma Żydami” – myślał. Albo: „Jak dobrze, że nie słyhać strzałów, może obejdziesz się bez ofiar”. Tylko skąd ten intensywny swąd spalonego mięsa? Ale przecież możliwe, że zajęła się czyjaś obora lub stodoła ze zwierzętami w środku (MJ, 301).

Tak pocieszając się, leżał w zbożu do zmroku. Gdy wyszedł, spotkał przechowanego przez Polaka w piwnicy Żyda, który uświadomił mu, że Żydzi w Jedwabnem zostali spaleni. Ostrzegł, że chłopci zaczynają grabić żydowskie domy, więc Awigdor nie mógł wrócić do swoich krewnych Pecynowiczów w Jedwabnem, gdzie znalazł chwilowe schronienie. Dwa dni przesiedział z kilkoma Żydami w zbożu, ale ponieważ chłopci przeczesywali pola, postanowili rozdzielić się i wrócić do Łomży. Wtedy, zdaniem Bikont, nastąpiło przełomowe zdarzenie, od którego zaczął stosować i rozwijać strategię, która pozwoliła mu przeżyć:

Polacy musieli mieć przepustki, a Żydom nie było wolno podróżować w ogóle. Awigdor zobaczył Niemców kontrolujących ruch na moście przez Narew. Mógł przepłynąć rzekę, jak się ściemni, ale nie chciał poruszać się po ciemku w obcym mieście. Zaobserwował, że żołnierze nie zatrzymują fur. Jakiś chłop zsiadł z wozu i szedł przez most pieszo, prowadząc konia. Awigdor przeszedł tuż za nim. Tak zadebiutował w roli Polaka (MJ, 301).

Na razie porzuca nową tożsamości i wraca do Łomży, gdzie ma nadzieję zastać swoich rodziców. Do getta dociera akurat na upamiętniające zburzenie Świątyni Jerozolimskiej święto Tisza be-Aw, ale w mieście nikt jeszcze nie słyszał o mordzie w Jedwabnem i modlący się na podwórku Żydzi patrzą na niego jak na szaleńca.

W tym miejscu Bikont przerywa opowieść Kochawa. Wydziela sekwencję wydarzeń z dziesiątego lipca i następných dni aż do powrotu do Łomży. Te pierwsze dziesięć akapitów rozdziału zdecydowanie różni się od jego reszty. W jego dalszej części nie znajdziemy tyłu prób pośredniego oddania emocji bohatera, odtworzenia jego wewnętrznego dialogu, poetyzacji czy zabiegów retardacyjnych i poetyzacyjnych. Bikont nie podaje czytelnikowi wprost miejsca ani czasu przeżywanych przez bohatera wydarzeń, natomiast pojawiają się w tekście na tyle znaczące elementy, że czytelnik dosyć szybko orientuje się, że jest to próba odtworzenia subiektywnej perspektywy doświadczenia, jednostkowa relacja z dnia spalenia jedwabieńskich Żydów, a więc wydarzenia wokół którego zbudowana jest cała książka.

Przyznam że nie rozumiem do końca tego zabiegu, biorąc pod uwagę całą strukturę i spójność rozdziału, który dalej jest dużo bardziej skondensowanym opisem życia Awigdora Kochawa do 1946 roku. Co ciekawe, jego życie późniejsze zdaje się w ogóle nie interesować Bikont. Być może początek rozdziału to próba podkreślenia ważności świadectwa jedyne żyjącego żydowskiego świadka tych wydarzeń, do którego udało się Bikont dotrzeć. A może po prostu jest to próba odtworzenia języka i naturalnej sekwencji wspomnień prezentowanych przez bohatera w trakcie rozmowy z reporterką?

Z drugiej strony to nie język ani forma stanowi o sile wyrazu tej książki. Bikont nie chce przypodobać się czytelnikowi czy kokietować go formą. W *My z Jedwabnego* Bikont wręcz przytłacza czytelnika nagromadzeniem świadectw, historii, emocji świadków i sprawców, materiałów źródłowych, medialnych cytatów i szczegółów dziennikarskiego śledztwa, które nie są poddane cyzelowaniu i większej formalnej czy artystycznej obróbce. Jakby każde najmniejsze świadectwo, ślad pamięci, najmniejszy fakt i szczegół był w tej ogromnej mozaice ważny, miał znaczenie i żadnego nie powinno się pomijać.

Dopiero po powyższym, sugestywnym i obrazowym wstępie Bikont przedstawia swojego bohatera, sprawiając wrażenie, jakby zasłuchiwała się w jego opowieść, zapominając, jak bardzo ten świat i język stał się dla niego odległy.

Awigdor Kochaw – jedyny żyjący do dziś naoczny świadek, który 10 lipca 1941 roku uciekł z kolumny Żydów prowadzonych na Zagładę, od ponad pół wieku mieszka w Izraelu, a po polsku mówi tak, że dopiero gdy pyta o nazwę pory roku między zimą a latem, uświadamiam sobie, jak odległy to dla niego język (MJ, 302).

Następnie Bikont cofa się do roku 1937, a w zasadzie do opisu ocalałej szkolnej fotografii Awigdora, umieszczonej na samym początku rozdziału. Krótko charakteryzuje profil ideowy szkoły i wyjaśnia, czemu Awigdor jest najmniejszym chłopcem na zdjęciu:

Wizna 1937 rok. Na zdjęciu z piątej klasy szkoły Tarbutu – syjonistycznej organizacji działającej w Europie Wschodniej i przygotowującej młodzież do życia w Palestynie – wzrok przykuwa najmniejszy chłopczyk spoglądający łobuzersko spod przekrzywionej na bakier szkolnej czapki. To właśnie on. Jest najmniejszy, bo przeskoczył jedną klasę. W Polsce coraz ciężiej było być Żydem i jednego roku z Wizny wyjechały do Urugwaju, USA i Palestyny aż cztery rodziny z dziećmi. Musiano rozwiązać czwartą klasę, gorsi uczniowie potwarzali trzecią, a wybijający się, jak Awigdor, przeskoczyli wprost do piątej klasy (MJ, 302).

W szkole wykładowym językiem był hebrajski, ale po polsku uczono historii, polskiego i geografii, tak, by uczniowie mogli kontynuować naukę w polskich szkołach. W szkole uczono się na pamięć wierszy Chaima Nachmana Bialika – „naszego hebrajskiego Mickiewicza” (MJ, 302), jak mówi o nim Kochaw.

Gdy mąż dawnej wychowawczyni, która wyemigrowała przed wojną do Palestyny, spytał się go, jak udało mu się przeżyć, odpowiedział, że „nie chciał zasłużyć sobie na tę pogardę, którą w poemacie Bialika *W mieście rzezi* żywi wobec ofiar nawet sam Bóg” (MJ, 303).

[...] pluskwy spłoszone, wykurzone szczury,
których przodkami – wojownicy świetni,
Machabeusze, wieczni ofiarnicy...
a ich wnukowie, w dniu rzezi, w ciemnicy
Boga chwalili, po czym, wyciągnięci,
ginęli wśród szyderstwa i tortury...
[...] Za nic i po nic wasz ból oraz trwoga...
W chmurach się schowa siwa głowa Boga
ze wstydu, ale nic ponadto... Nic!

(przeł. Wiktor Woroszyński; MJ, 303)

W zapiskach ze spotkań z Kochawem notuje Bikont zdanie jednocześnie charakteryzujące bohatera i pokazujące jego stosunek do roli bezbronnej ofiary: „wojenne losy opowiada z dumą i siłą, ale zarazem tak, jakby odpowiadał na jakieś niewypowiedziane zarzuty, iż ofiary winny się wstydzić swojej bezbronności” (MJ, 239). W dalszej części rozmowy Kochaw podkreśla: „To syjonistyczne wychowanie dało mi siłę, by nie stać się owcą potulnie idącą na rzeź” (MJ, 303). Gdy przyjechał do Palestyny, wstąpił do podziemnej Hagany, by później walczyć w regularnej armii Izraela.

Awigdor przytacza Bikont jeszcze jedną „syjonistyczną” opowieść z dzieciństwa:

Po pogromie w Przytyku w 1936 roku, kiedy to Żydzi przygotowani do samoobrony (mieli nawet broń palną) przeciwstawili się chłopom, jeden ze stryjów Awigdora Jozua zwany Szykiem postanowił przygotować też wizeńskich Żydów do samoobrony i gromadził noże oraz siekiery. Uważał, że trzeba walczyć, a pogromy nie powinny kojarzyć się z tym, że giną jedynie Żydzi. Słuchając jego opowieści, mały Awigdor zdecydował, że przestanie się uczyć polskiego, bo i tak wyjedzie do Palestyny. Nie odrabiał lekcji, nie chciał przy tablicy odpowiadać po polsku (MJ, 304).

Dopiero matka przekonała go, że zmiany zdania, argumentując „że znajomość języków nie zaszkodzi” i że „nie da się zaliczyć hebrajskiej szkoły bez polskiego” (MJ 304).

Według relacji Kochawa, wszyscy Żydzi, jakich znał, chcieli wyjechać do Palestyny. Przeszkodą były tylko pieniądze. Aby wyemigrować do Palestyny, należało zdeponować w banku sumę tysiąca funtów szterlingów na osobę w banku i dodatkowo jeszcze mieć tysiąc na drogę:

– Cała rodzina czekała na wyjazd, ale ja najbardziej – mówi Kochaw, który po skończeniu siódmej klasy uczył się stolarki u sąsiada. Nie wyjeżdżali, bo nie mogli wyciągnąć pieniędzy od dłużników (MJ, 304).

Po reformie agrarnej 1929 roku, wymuszającej na Żydach sprzedaż ziemi, dziadek sprzedał majątek i pożyczył pieniądze czterem dzieciom. Tylko jeden pół-Niemiec regularnie spłacał pożyczkę, reszta zaczęła „spuszczać psy z łańcucha, gdy dziadek przychodził po procenty” (MJ, 305).

Dalej Awigdor opowiada o zubożeniu w czasie sowieckiej okupacji i zbombardowaniu Wizny na początku wojny sowiecko-niemieckiej, w czasie którego spłonęła większość żydowskich domów, a do tych, które ocalały, wprowadzali się polscy mieszkańcy. Niemcy rozstrzelali część Żydów, a tym, którzy przetrwali, wójt nakazał opuścić miasto. Największa część z nich udała się do krewnych do Jedwabnego. Nieławiccy znaleźli schronienie u krewnych Pecynowiczów, którzy mieli młyn pod Jedwabnem. 10 lipca ostrzeżony przez sąsiadów Awigdor nocował w polu, ale gdy słyszy odgłosy pogromu i próbuje uciekać, wyrostki doganiają go i prowadzą na rynek.

Kazali ustawić się czwórkami i maszerować ulicą prowadzącą za miasteczko. Starał się trzymać środka, żeby jak najmniej oberwać. A że każdy tak się chronił, pochód pęczniał, wypełniał całą szerokość ulicy.

– Wyszliśmy już z Jedwabnego – opowiada dalej – kiedy pomyślałem: „I tak zabijają, ale spróbuję uciec”.

Udało mu się. Trafił do getta w Łomży (MJ, 306).

Reszta rodziny nie miała tyle szczęścia. Później Kochaw dowiedział się, że rodziców z córkami ktoś widział w jedwabieńskiej stodole. Tymczasem łomżyński judenrat organizuje zastępy do pracy poza gettem. Za jedzenie raz dziennie. Gdy wymyka się z pracy i odwiedza znajomą rodzinę Polaków, proszą go, by został z nimi: „W ogóle nie jesteś podobny do Żyda, a po polsku mówisz jak każdy z nas” (MJ, 308). Wtedy budzi się w nim myśl, że mógłby przeżyć jako Polak. Jednak gdy po jakimś czasie goszczące go kobiety dowiadują się, że za przechowywanie Żyda grozi śmierć, proszą, by opuścił gospodarstwo. Wtedy „przeszedł się po wiosce i zobaczył, że ani jeden Polak nie rozpoznał w nim Żyda” (MJ 308). Zrozumiał, że by przeżyć,

może udawać Polaka. Gdy dowiaduje się od Żydów pracujących dla żandarmerii, że budynek gminy w Wiznie spłonął i zgłaszającym się wydają nowe dokumenty, idzie polami do Wizny:

Wszedł do urzędu, gdzie siedział urzędnik, który go nie znał. – Nazwisko? – Wiktor Mielnicki. Imię ojca? – Ignacy. – Imię matki? – Eugenia. Urzędnik sam automatycznie wpisał w rubryce wyznanie: katolickie. To był dokument tymczasowy, bez zdjęcia – opowiada – ale coś miałem w ręku (MJ, 308-309).

Jego dalsze losy wyglądają mniej więcej tak – zatrudnia się jako Polak w gospodarstwie za jedzenie, a gdy zostaje rozpoznany lub uznaje, że robi się zbyt niebezpiecznie, szuka innego oddalonego gospodarstwa. Jedną z historii szczególnie wyraziście obrazuje, jak dobrze Awigdor odgrywał Polaka:

Syn Szai Zacharewicz Daniel, którego dobrze znał, bo mieszkał w ich domu, gdy uczył się w Wiznie, wyglądał na stuprocentowego Polaka i mówił wioskową polszczyzną. Awigdor prosił: „Chodź ze mną, jedyna szansa to udawać goja”, ale tamten nie chciał. Poradził mu za to, żeby odnalazł ich siostrę, która przed wojną przechrzczyła się i wyszła za Polaka, bo szwagier to dobry człowiek. Poszedł do niego, a ten znalazł mu pracę.

– Obgadał z Żydem z Tykocina, rymarzem, który pracował w okolicy za zezwoleniem Niemców, żeby mnie polecił jako polskiego czeladnika – wspomina. – Jedliśmy z chłopską rodziną z jednego kotła, ja jako Polak z nimi przy stole, on jako Żyd siedział z boku i dostawał resztki. Nigdy nie dał poznać, że wie, kim jestem. Na sobotę wracał do getta, ja zostawałem u gospodarzy (MJ, 310).

Dalszy ciąg wydarzeń jest równie niewiarygodny – pijany (nauczył się pić wódkę z Polakami) zostaje zaciągnięty do sołtysa, skąd podstępem ucieka, przeprowia się przez Narew do Niemiec, gdzie pracuje przy układaniu fundamentów za dwie marki dziennie, by w końcu wrócić przez zamrzniętą Narew do Polski. Przy czym coraz bardziej rozbudowuje i odgrywa swoją rolę polskiego chłopca, który tym razem uciekł z roboty u bauera.

Wyćwiczył sobie gest, że niby czegoś szuka w kieszeni i przypadkiem wypada mu jego polskie zaświadczenie z Wizny – znak, że nie jest Żydem. Kupił sobie ręcznie tkane koszule, takie, jakie nosili chłopcy. Zachodził do wiejskich gospód. Słuchał opowieści miejscowych, którzy byli w Prusach, skupiał się, by zapamiętać nazwy. Opowieści o swoich przygodach, których chętnie słuchali gospodarze, wzbogacał o to, co usłyszał. Wyuczył się modlitw i kolęd, żeby się nie odróżniać od Polaków (MJ 311-312).

Gdy w marcu 1944 roku pracuje we wsi Biodry, w jego gospodarstwie bazę zakłada uzbrojony oddział, przedstawiający się jako polskie wojsko. Partyzanci proszą go, by pomógł im przeprawić się do Prus, by zdobyć broń. Awigdor jest z początku nieufny, bo pierwszy raz słyszy pierwszy nazwę Armia Krajowa, ale po udanej akcji namawia dowódcę, by pozwolił mu się przyłączyć. Bierze udział w zwycięskiej potyczce z NSZ-em, rusza z oddziałem w kierunku Warszawy, ale po upadku powstania przychodzi rozkaz, że mają rozwiązać się i zakopać broń.

W jego relacji zdumiewa fakt, że nie pojawia się w niej żadna wzmianka o przejściu frontu i braku Niemców. Może dlatego, że po wojnie również nie czuł się bezpiecznie. W każdym razie Bikont w podsumowującym komentarzu podkreśla jego żelazną konsekwencję w realizacji swojego planu na przeżycie – udawaniu Polaka:

Na historię każdego uratowanego z Holokaustu składają się setki trafionych, szybko podjętych decyzji. Wielu mówi o instynkcie, intuicji, opatrności. W opowieści Kochawa uderza żelazna konsekwencja, z jaką realizował swój pomysł przeżycia: udawanie Polaka. Znakomicie analizował ryzyko, bezbłędnie oceniał szanse, a przecież był tylko nastolatkiem (MJ, 314).

Po przejściu frontu próbuje zaciągnąć się do Armii Czerwonej, a następnie do polskiej. Ale gdy jedzie zaciągnąć się ze skierowaniem, spotyka w pociągu dwóch Żydów z Armii Berlinga. Mówią mu, że w komunistycznej armii jest tyle samo antysemityzmu i że czekają na odpowiedni moment, żeby uciec. Radzą mu pojechać do Białegostoku, gdzie spotykają się wszyscy Żydzi. Hasło to „Amchu!” („Nasz lud!”). „W Białymstoku znalazł się 11 maja 1945 roku. Stał w środku miasta, powiedział »Amchu« i zaraz ktoś podszedł i wskazał, gdzie jest żydowski komitet” (MJ, 314).

Awigdor składa zeznania, stara się odnaleźć bez powodzenia rodzinę, wstępuje do, jak to określa, „undergroundu syjonistycznego” – do Brichy. Dostaje pod opiekę dziewczyny z Litwy i wspólnie w Będzinie w Zagłębiu zakładają kibuc w żydowskiej kamienicy. W kibucu naprawiają polskie i żydowskie książki, a Awigdor dzięki broni od rosyjskich dezertersów uzbraja kibuc i ustanawia zbrojne warty: „Przewidywałem to, co później stało się w Kielcach” (MJ, 315) – wyjaśnia.

Dalsze losy są już typowe dla tuż-powojennej emigracji z Polski do Palestyny: fałszywe greckie paszporty, punkty przerzutowe w Bratysławie, Holandii i zaokrętowanie w Marsylii, wreszcie ucieczka przed Anglikami pod Hajfą. W 1946 jest w Palestynie. Mieszka w kibucu, ale kiedy rodzi mu się syn, chce go wychowywać sam i opuszcza wspólnotę. Dalszą biografię Bikont ujmuje w lakonicznym zdaniu: „Pracował jako mechanik narzędzi rolniczych i mechanik samolotowy w El Al-u” (MJ, 315).

Co prawda w ostatnim akapicie rozdziału Bikont przenosi się jeszcze do roku 1968, ale w zasadzie przytacza tylko notatkę Moszego Holendera, spisującego jego czterdziestoosmiostronicowe zeznanie dla Jad wa-Szem:

Z jego pamięci wspomnienia uwalniały się bez pomocy moich pytań. Mówił wiele godzin, jakby czytając to, co miał przed oczyma, spisane dokładnie i w porządku. Mówił głośno, jasno i denerwował się, gdy to opowiadał” (dokładnie tak jak rozmawiał ze mną ponad trzydzieści lat później). I dalej: „Twierdził, że większość Żydów z jego miasteczka Wizna została spalona w Jedwabnem i że dokonano się to za przyzwoleniem Niemców, ale rękami Polaków”. Zaraz potem dopisek spisującego: „Tego fragmentu nie rozumiem” (MJ, 315).

Nie tylko Mosze Holender nie rozumiał. Po przyjeździe do Białegostoku Kochaw złożył zeznania w Żydowskiej Wojewódzkiej Komisji Historycznej. Szymon Datner obiecał mu, że będzie jednym z bohaterów artykułu o Żydach ocalałych dzięki nowej, przybranej tożsamości. Przygotowany był już nawet jego tytuł: „Lech, Prus i Rus”. Gdy Bikont przynosi mu znalezione w ŻIH-u zeznanie⁴, Kochaw zauważa, że nie ma tam zaprotokołowanego fragmentu o Jedwabnem. Wnioskuje po układzie dziurek od zszywaczy i numeracji stron, że ta część zeznania została usunięta: „Pan Datner chciał taki prezent dać Polakom, że to Niemcy zrobili (...) i wyciął ten kawałek” (MJ, 239).

Spotkania z Kochawem opisuje Anna Bikont w swoim dzienniku:

Mówi w miarę poprawną polszczyzną, czasem wtrąca angielskie słowa (...) Po dwóch godzinach miła żona (...) stanowczo prosi, żeby kończyć. „Kochaw ma raka krtani, jest w trakcie chemioterapii, między jedną a drugą serią naświetlań. Do bólu wspomnień dochodzi fizyczny ból mówienia (MJ, 239)

Yehud. Ostatnie spotkanie z Kochawem. Każde przebiega tak samo. Kochaw mówi, dopóki nie przerywa nam żona. Słuchając go, mam poczucie, jakby nagrał swoje wspomnienia na taśmie pamięci, powtórzył je sobie już setki razy i teraz odczytuje mi ułożony w głowie gotowy tekst. Mówi w takim napięciu, że nie śmiem mu przerywać pytaniami. Dopiero gdy kończy, widać, jaki jest wyczerpany (MJ, 247).

W innym miejscu Bikont relacjonuje swoją rozmowę z profesorem Israelem Gutmanem:

⁴ Zeznanie Kochawa zamieszczone zostało też w drugim tomie dokumentów *Wokół Jedwabnego* opublikowanych w 2002 roku przez IPN (*Wokół Jedwabnego*, pod red. P. Machcewicza i K. Persaka, t. 2, Warszawa 2002).

Zaglądam do Gutmana. Opowiadam mu o mojej rozmowie z Kochawem i o tym, jak bardzo wydał mi się człowiekiem udręczonym wspomnieniami.

– Widziałem w gazecie jego zdjęcie – mówi mi – w salonie, na tle okazałego zdjęcia synagogi, gdzieś ze wschodu Polski. Ja bym nigdy u siebie w domu takiej fotografii nie powiesił. Dla części Izraelczyków cień przeszłości kładzie się na każdy moment ich życia (MJ, 244).

Gdy czytałem te charakteryzujące Awigdora Kochawa komentarze, pomyślałem najpierw o udręczeniu wspomnieniami, o ciężarze pamięci, którą musiał nieść przez całe życie; i że jest to pamięć odmienna, obca, żydowska. Tego, co mówił, nie rozumiał nawet pracownik Jad wa-szem, a Szymon Datner usunął część jego zeznań z archiwum. Ale zaraz potem pomyślałem o innych bohaterach książki Bikont, o Janie Skrodzkiem, który zdecydował się nieść przez całe życie ciężar pamięci potomka zbrodniarzy, o Leszku Dziedzicu, który na przekór wszystkiemu i wbrew wszystkim dał świadectwo prawdziwej wersji wydarzeń z Jedwabnego, o Stanisławie Ramotowskim i prokuratorze Romualdzie Ignatiewie. O wszystkich, którzy o tę samą, wspólną pamięć walczyli. Wreszcie o Annie Bikont, która przez cztery lata zmagala się z niepamięcią, odsłaniając coraz to nowe, bardziej złożone i zawikłane wątki „doświadczenia Jedwabnego”. A opowieść Awigdora Kochawa, tego, który przeżył, skazany na śmierć, bo pamiętał o „syjonistycznym wychowaniu”, by złożyć świadectwo, jest bardzo ważną częścią układanej przez Bikont mozaiki.

Jeżeli porzucimy model etnicznego „polskiego etnonacjonalizmu”⁵, który, jak twierdzi Beata Michlic, pojawił się pod koniec XIX wieku jako „element ogólnoeuropejskiego nacjonalizmu o charakterze wykluczającym i integrystycznym”⁶, uzależniającym przynależność do narodu od rodowodu, na rzecz modelu nacjonalizmu obywatelskiego, opierającego się na szacunku dla różnorodności kultur i wyznań mniejszości, które zamieszkiwały i nadal zamieszkują Polskę, przyjmując także ich wspólnoty i bagaże pamięci, to pamięć Awigdora Kochawa stanie się bardzo bolesną, ale jednocześnie naszą, polską pamięcią. Nie będziemy mogli wtedy mówić, jak Elke Olszewicz, „po co odgrzebywać to po latach, komu to potrzebne?”, czy wzorem pracownika Jad wa-szem: „tego fragmentu nie rozumiem”.

⁵ J. B. Michlic, *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, przeł. A. Switzer, Warszawa, s. 16.

⁶ Tamże.

Bibliografia

- Bikont A., *My z Jedwabnego*, Wołowiec 2012.
- Tokarska-Bakir J., *Wy z Jedwabnego*, w: tejże, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004.
- Michlic J. B., *Obcy jako zagrożenie. Obraz Żyda w Polsce od roku 1880 do czasów obecnych*, przeł. A. Switzer, Warszawa.
- Wójcińska A., *Anatomia Zbrodni. Wywiad z Anną Bikont*, w: tejże, *Reporterzy bez fikcji. Rozmowy z polskimi reporterami*, Wołowiec 2011.
- *Wokół Jedwabnego*, pod red. P. Machcewicza i K. Persaka, t. 2, Warszawa 2002.

Jan Miklas-Frankowski

University of Gdańsk

“THAT ZIONIST EDUCATION GAVE ME STRENGTH
NOT TO BECOME A SHEEP LED MEEKLY TO SLAUGHTER”.
THE TESTIMONY OF AWIGDOR KOCHAW FROM ANNA BIKONT’S
WE OF JEDWABNE

Summary

The structure of Anna Bikont’s *We of Jedwabne* (2004) is two fold. On the one hand, it is a diary that the author kept for four years, on the other, it is a collection of fifteen reportages of which the vast majority is devoted to individual characters. The protagonist of Chapter Eight is Awigdor Kochaw, one of the two living (at the moment of author’s research for the book) Jewish witnesses of the Jedwabne massacre. The article is an attempt at analysis of Awigdor Kochaw’s testimony presented in Bikont’s book with special focus placed on the role of Zionism in his biography. It also elaborates on the notion of community memory.

Keywords: Holocaust, survivor guilt, Anna Bikont, Polish literary reportage, community memory, the Jedwabne massacre



324 Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Pisarz Tory*, ok. 1876,
Muzeum Narodowe w Warszawie

Ewelina Feldman-Kołodziejuk
Uniwersytet w Białymstoku

„MARZĄC O IZRAELU” –
ANALIZA WĄTKU SYJONISTYCZNEGO
W *KRÓLU SZCZEPANA TWARDOCHA*

Przedmiotem analizy w poniższym artykule jest wydany w 2016 roku *Król Szczepana Twardocha*. Akcja powieści rozgrywa się na dwóch płaszczyznach czasowych, które dzieli pięćdziesiąt lat. Główne wydarzenia mają miejsce w międzywojennej Warszawie, a dokładnie w 1937 i 1938 roku, narracja zaś prowadzona jest z Tel-Awihu końca lat osiemdziesiątych. Narratorem powieści jest sześćdziesięciosiedmioletni Mojżesz Inbar, emerytowany generał brygady w izraelskiej armii, który odczuwa przymus spisania swoich wspomnień z czasów przedwojennej Warszawy. W roku 1937, kiedy jeszcze nazywał się Mojsze Bernsztajn, został przygarnięty przez Jakuba Szapirę, boksera Makabi i gangstera na usługach Kuma Kaplicy, króla Dzielnicy Północnej Warszawy. Opieka, jaką otacza siedemnastoletniego chłopca Szapiro, ma moralnie wątpliwe źródło, a mianowicie na zlecenie swojego szefa jest on zabójcą ojca młodego Bernsztajna, pobożnego Żyda, który nie był w stanie spłacić na czas zaciągniętych długów. Fascynacja nastolatka postacią Szapiry jako bokserem, jaki i urką Kaplicy, wynika z wrażenia, jakie robi on na innych Żydach i gojach. Jest on – zdaniem Mojśze Bernsztajna – paradygmatem nowego Żyda:

(...) bo bić się znaczyło dla mnie być nowym, innym Żydem, Żydem ze świata, którego wzbranił mi ojciec i matka, a który mnie pociągał, chociaż niewiele o nim wiedziałem, świata, który nie bał się przeciagu i świeżego powietrza, tak przerażających melameda z naszego chederu, świata bez pejsów i tałasów.¹

Postanawia zatem stać się jak Szapiro, twardym i walecznym. Zrywa z religią i zostaje „chłopakiem Szapiry”, co kontestuje w następujących sło-

¹ S. Twardoch, *Król*, Kraków 2016, s. 15.

wach: „Pierwszy raz w życiu byłem kimś”². Po wyjeździe do Palestyny przez ponad czterdzieści lat toczy walkę z Arabami na Bliskim Wschodzie³. „Od kiedy tylko przyjechaliśmy: Hagana, potem Palmach, i całe życie tak. Wszystko, czego nauczył mnie Szapiro, okazało się bardzo przydatne w nowym kraju”⁴. Poznaje Mosze Dajana, jak również Ariela Szarona, jest w sercu najważniejszych wydarzeń państwa Izrael. Syjonistyczne marzenie zostaje spełnione, można by rzec.

Jednakże jego obecna sytuacja pozostaje daleka od ideału. Spędza dni zamknięty w swoim mieszkaniu w Tel-Awiwie na ulicy Dizengoffa, stukając w maszynę do pisania i wyglądając przez okno, patrząc, jak „arabski chłopiec pcha mały wózek, na który załadował wielką stertę mebli”⁵. Opuuszczony przez żonę i synów, wydaje się żyć bardziej wspomnieniami niż terażniejszością. Wraz z rozwojem historii przedwojennej Mojsze Bernsztajna i Jakuba Szapiry coraz częściej pojawiają się szczeliny w warstwie narracyjnej powieści. Mosze Inbar, rzekomy narrator i emerytowany tat-aluf, zaczyna powątpiewać we własną pamięć, ale i własną tożsamość, „Co ja w ogóle pamiętam? I czy ja, emerytowany tat-aluf Mosze Inbar i mały, chudy Żydek z Nalewek Mojsze Bernsztajn to ten sam człowiek?”⁶. Nie rozpoznaje własnej twarzy w lustrze, nie znajduje w niej śladów dawnych, wojennych ran. Konfrontacja z lustrem naturalnie symbolizuje dysonans poznawczy. Przy pierwszej lekturze czytelnik może odczytać ją jako sygnał, iż Mojsze Inbar nie rozpoznaje dawnego siebie, gdyż tak bardzo się zmienił, być może zdradził własne „ja”. Prawda jednak jest inna i wkrótce objawia się w scenie, w której narrator, dokonując oględzin własnych dłoni, zauważa, że ma identyczny tatuaż jak Szapiro.

Ale to nieważne. Ważne, by pisać. Tylko przeszłość jest ważna.

Czuję, jakbym zniknął w tych wspomnieniach. Nie ma Mojsze Bernsztajna, nie ma Mojsze, nie ma Mojżesza, nie ma Mosze Inbara, jest tylko Jakub, Jakub, Jakub, Jakub.⁷

Zatem status ontologiczny narratora zostaje zakwestionowany przez niego samego. Dzięki bohaterce powieści, która sprawuje opiekę nad Mosze Inbarem, dowiadujemy się, iż rzezony Mojsze Bernsztajn zginął w tragicznych okolicznościach w 1937 roku i nigdy nie opuścił Warszawy, a opowieść, którą czytamy, spiswana jest przez samego Jakuba Szapirę. Pytanie,

² Tamże, s. 138.

³ Tamże, s. 164.

⁴ Tamże, s. 86.

⁵ Tamże, s. 36.

⁶ Tamże, s. 112.

⁷ Tamże, s. 320.

które automatycznie się nasuwa, brzmi: dlaczego Szapiro przybiera tożsamość młodego Mojsze i wyposaża go w alternatywny życiorys w państwie Izrael?

Wcielenie się w postać młodego Bernsztajna wynika najprawdopodobniej z wyrzutów sumienia, które Szapiro odczuwa względem chłopca. Jako były żołnierz i bandyta Kuma Kaplicy miał na rękach krew wielu ludzi, nigdy jednakże nie odebrał życia dziecku. Gdy pogrążony w malignie młody Mojsze atakuje zniecka wychodzącego z Metropoli Szapirę i w akcie desperacji wbija mu w pośladek nóż, zaskoczony bokser odruchowo zadaje chłopcu cios w skroń. Ten zaś uderza potylicą o krawężnik i ponosi śmierć na miejscu. Szapiro rozpoznaje chłopca i rozumie, że była to desperacka próba pomszczenia śmierci ojca Nauma Bernsztajna. Jak mówi narrator: „Pamiętał mnie, na zawsze zapamiętał moją twarz”⁸. Jako czytelnicy nie wiemy, w którym momencie życia Jakub Szapiro stał się Mojsze Inbarem, czy nastąpiło to wkrótce po wojnie w wyniku doświadczeń Holocaustu, czy też jest skutkiem demencji starczej bądź choroby psychicznej, takiej jak schizofrenia czy Alzheimer. Jasne jest jednak, że nieumyślne spowodowanie śmierci siedemnastolatka staje się w późniejszym okresie kluczowym wydarzeniem w życiu Szapiry. Wyznacza moment, w którym życie warszawskiego urki rozszczepia się na rzeczywiste i alternatywne.

Naturalnie rozpad osobowości nie nastąpiłby raczej, gdyby nie doświadczenia Holocaustu, które spotęgowały traumę pojedynczej śmierci do niewyobrażalnych, trudnych do opisanego rozmiarów. Dlatego też wspomnienia z tego okresu zostały całkowicie wymazane przez narratora, a pomiędzy Warszawą z 1938 roku a przyjazdem do Palestyny jest pusta przestrzeń.

Patrzę na gruby plik kartek obok maszyny. Skończyłem pisać.
To, co jest dalej, nie powinno zostać napisane. (...)
Potem jest czarna dziura. Nic. Pustka.⁹

Jak zauważa Katarzyna Szalewska w artykule *Figury nieobecności / Retoryka pustki*:

Pustka nie istnieje w sposób obiektywny, jest każdorazowo wynikiem procesu szczególnego typu utekstowania przestrzeni, rezultatem zestawienia teraźniejszego z wyobrażeniem minionego. Odkrycie pustki spacjiowej łączy się z rozpoznaniem pustki w sobie. To zresztą jedno ze znanych prawideł antropologii melancholijnej.¹⁰

⁸ Tamże, s. 346.

⁹ Tamże, s. 398, 399.

¹⁰ K. Szalewska, *Figury nieobecności/Retoryka pustki*, w: *Geograficzne przestrzenie utekstowane*, red. B. Karwowska, E. Konończuk, E. Sidoruk i E. Wampuszyc, Białystok 2017, s. 34.

Pustka, jaką odczuwa Szapiro, jest nieuchronnie związana z doświadczeniem Holokaustu, który przyniósł zagładę jego żydowskiej społeczności oraz położył kres jego panowaniu w Dzielnicy Północnej. Powojenna Warszawa w niczym nie przypominała dawnej, wielokulturowej stolicy, zatem nie mogła dać oparcia jego wcześniejszej tożsamości jako chłopaka z Nalewek. W obliczu ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej wymagowane ocalenie życia jednego żydowskiego chłopca poprzez przygarnięcie go i umożliwienie mu wyjazdu do Palestyny jawi się zatem jako próba zniwelowania wojennej traumy, z którą umysł nie jest w stanie sobie poradzić. Ludzie cierpiący na zaburzenie psychiczne działają czy też myślą w sposób dla nich logiczny, nawet jeśli nie jest to w żaden sposób zgodne z ogólnie przyjętą logiką. W umyśle Jakuba Szapiry vel Mosze Inbara wszystkie przedwojenne wydarzenia, ze śmiercią Nauma Bernsztajna włącznie, logicznie zmierzały do celu, jakim były wyjazd młodego Mojsze do Palestyny i świetlana kariera w wojsku izraelskim. Tak to tłumaczy narrator:

Tak, wiedziałem, że to on zabił mojego ojca... Byłem mu za to wdzięczny, chociaż bardzo kochałem Nauma Bernsztajna, pobożnego Żyda, mojego ojca, który nie zobaczył tych wszystkich okropności, jakie zobaczyli wszyscy później, bo miał swoją osobistą okropność, poderżnięte gardło, ciało poćwiartowane jak ciało koguta na kaparot.

Gdyby Jakub Szapiro na polecenie Kuma nie zabił mojego ojca, nie złożył zeń ofiary, to nigdy nie wyjechałbym z Warszawy.¹¹

Powtórzone wielokrotnie w różnych momentach powieści zdanie o ciele Nauma Bernsztajna poćwiartowanym „jak ciało koguta na kaparot” również świadczy o traumatycznym charakterze narracji. W swojej książce *Świadectwo – Trauma – Głos* Aleksandra Ubertowska opisuje ów mechanizm następująco:

Kompulsywny rytm nawrotów, który determinuje pojawienie się, nieumotywowanych konstrukcyjnie, uchylających logikę opowieści „przebitek narracyjnych” sprawia, że możemy tu mówić o wyraźniej analogii do *flashbacks* – obsesyjnych obrazów, prześladowujących ofiary traumy, opisywanych przez terapeutów, sprawujących opiekę nad ocalonymi z Zagłady. Obrazy te, a właściwie mgnienia, błyski pamięci są symptomem utraty kontroli nad własną biografią, w obrębie której przeszłość stanowi sferę autonomiczną, oderwaną od osoby i sprawuje swoistą przemoc nad życiem ocalonych.¹²

¹¹ Tamże, s. 168.

¹² A. Ubertowska, *Świadectwo – Trauma – Głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*, Kraków 2007, s. 117.

Powracająca nieustannie wizja zmaltretowanego ciała starego Bernsztajna jest tylko częściowo wyrzutem sumienia, poprzez swoją symbolikę ofiary sięga głębszej traumy, która domaga się uznania.

Przybranie przez Szapirę tożsamości młodego Mosze ma swoje formalne zastosowanie w powieści, pozwala mianowicie nakreślić moralnie wątpliwą postać warszawskiego gangstera w niejednoznacznych barwach. Uwielbienie, jakim darzy boksera jego siedemnastoletni adept¹³, byłoby megalomanią ze strony Szapiry jako narratora. Ponadto wcielenie się w Mosze Inbara, tat-alufa zamieszkałego w Tel-Awiiwie, jest schronieniem przed samym sobą i własną przeszłością, ucieczką od samego siebie i podjętych decyzji tak brzemiennych w skutki. Tuż przy końcu powieści dowiadujemy się, iż nie tylko Mosze Bernsztajn, ale i Jakub Szapiro nigdy nie dotarł do Palestyny, mimo iż w obliczu politycznej zawieruchy z 1938 roku podjął decyzję o wyjeździe i wraz z żoną i dziećmi był na pokładzie samolotu, który po sześciu międzylądowaniach miał dotrzeć do Lyddy.

Pokój w Tel-Awiiwie przy ulicy Dizengoffa okazuje się mieszkaniem na ósmym piętrze wieżowca gdzieś na jednej ze śląskich dzielnic, a widok za oknem z arabskim chłopcem ciągnącym wózek pełny starych mebli jest niczym innym niż wyciętą z gazety fotografią, zawieszoną na ścianie. Co sprawiło zatem, że zmierzający ku Palestynie Szapiro kazał zawrócić Electrę i wylądować z powrotem w Warszawie?

Rozmowy na temat wyjazdu do Palestyny toczą się przez całą powieść pomiędzy Jakubem, który początkowo całkowicie odrzuca taką alternatywę, oraz Emilią Szapiro, jego żoną, i Morycem Szapiro, jego bratem, którzy usilnie naciskają na emigrację. Młodszy brat tytułowego boksera jest ważnym działaczem w Poalej-Syjon Lewicy i dzięki koneksjom z Haganą może załatwić im nielegalny przerzut do Palestyny. Zarówno Emilia, jak i Moryc, wierzą w utworzenie państwa żydowskiego i widzą to jako jedyną szansę dla europejskich Żydów na bycie u siebie.

Czy ty rozumiesz, [mówi Emilia do Jakuba], mieć swoje państwo... Chłopcy będą żyć w kraju, gdzie nie będą kimś gorszego rodzaju. Będą dorastać w Tel-Awiiwie, będą tam żyć jak Polacy w Warszawie, będą swoi u siebie. Nie jak my tutaj.¹⁴

W przeciwieństwie do Emilii, która traktuje powstanie państwa żydowskiego jako pewnik, w dodatku osiągnięty w wyniku pokojowych działań politycznych, Moryc jest świadomy konieczności zbrojnego uczestnictwa w tworzeniu państwa Izrael, które potrzebuje żołnierzy, by nie tylko zaistnieć, ale i się utrzymać. W obliczu rosnącego w siłę polskiego nacjonalizmu,

¹³ „Jakub Szapiro był piękny i kochałem go”, w: Sz. Twardoch, *Król*, s. 168.

¹⁴ Sz. Twardoch, *Król*, s. 62.

który jest jawnie skierowany przeciw społeczności żydowskiej, nalega na brata, by opuścić kraj. Mówi do Jakuba (oryginalny tekst jest w jidysz, poniższy cytat pochodzi z przypisów po polsku):

Musisz wyjechać ze mną do Palestyny, Jakub. Tam jest nasza przyszłość. Tutaj są tylko skurwysyny z Falangi. Nic dobrego nam się w Polsce przydarzyć nie może. (...) Lada chwila aresztują Al-Husseiniego i tyle, wszystko zacznie się na nowo. Hagana potrzebuje żołnierzy, Jakub. Ludzi takich jak ty.¹⁵

Jakub jednak pozostaje niewzruszony w swojej decyzji o pozostaniu w Warszawie aż do momentu zamieszek na uniwersytecie, wymierzonych w zakaz segregacji młodzieży żydowskiej. Jego niechęć do wyjazdu nie wynika jedynie z faktu, iż wyruszyłby w nieznaną, o czym pogardliwie mówi: „A tam, co tam będzie? Piasek. Karabiny. Rozkazy. Palmy”¹⁶, ale przede wszystkim z jego poczucia tożsamości. Jakub Szapiro nie czuje się Żydem. Nie oznacza to absolutnie, że swoją żydowskość wypiera, ale jedyną tożsamość, którą jest gotowy przyjąć, można określić w kategorii tutejszości. Tak opisuje swoją przynależność:

Dzielnica północna, ze smrodem jej płynących ulicami rynsztoków, z zapachem czulentu w piątek i z jej niewątpliwym brudem była jedyną ojczyzną, jaką miał, i nie umiał tej ojczyzny porzucić. A skoro nie umiał, to i nie chciał. Nie chciał się asymilować. Na Nalewkach w Warszawie był u siebie, w małej Jerozolimie, zamieszkać na Mokotowie znaczyłoby zamieszkać w Polsce, a Jakub nie chciał mieszkać w Polsce, bo Jakub Polski nie lubił, ale jeszcze bardziej nie lubił asymilatorów, nie lubił tych Żydów z klas wyższych, którym Nalewki, Miła czy Smocza śmierdziały.¹⁷

W swojej dzielnicy Szapiro cieszy się estymą, „jest znany i kochany”, „uchyla się przed nim każdy kapeluszy”¹⁸. Jest przecież utytułowanym bokserem Makabi, człowiekiem, który z samych nizin żydowskiej biedoty wspiął się na szczyt i stał dobroczyńcą biednych. Trudno mu zatem rozstać się z tym wszystkim, na co tak usilnie pracował przez całe życie, nawet jeśli nie było to do końca uczciwe. Zbudował wizję siebie jako nieugiętego, niepokonanego, niczego niebojącego się twardziela, który „uczucia gorszego niż bezradność nie znał”¹⁹. Zmiana nastawienia do wyjazdu następuje dopiero po „awanturze na uniwersytecie”²⁰, kiedy to Szapiro uświadamia sobie nasi-

¹⁵ Tamże, s. 183-4.

¹⁶ Tamże, s. 185.

¹⁷ Tamże, s. 121.

¹⁸ Tamże, s. 185.

¹⁹ Tamże, s. 378.

²⁰ Tamże, s. 250.

lenie polskiego nacjonalizmu i bezpośrednie zagrożenie dla życia jego najbliższych. Zwraca się do żony w następujących słowach:

Wyjedźmy, Emilia. Do Palestyny. W tym kraju niedługo będzie tak samo jak u Hitlera. Ja wiem, że Anglicy nie wpuszczają teraz, ale Moryc załatwi, przez organizację. Wstąpię do Hagany. Będę robił to samo, co tutaj, tylko z jakimś pożytkiem większym niż tylko moja kieszeń.²¹

Postanawiają zatem poczekać do wiosny, sprzedać kamienicę i zgromadzić kapitał na nowe życie w Palestynie. Wkrótce spirala nienawiści i wewnętrzmafijnych porachunków się nakręca, a w głowie Jakuba coraz częściej wybrzmiewa mantra „Palestyna. Palestyna. Palestyna”²², „Trzeba jechać do Palestyny”²³. I trudno powiedzieć, czy Szapiro rzeczywiście zmienił nastawienie do wyjazdu, czy próbuje sam siebie przekonać, iż jest to właściwa decyzja, gdyż poniższy fragment ma raczej ironiczny wydźwięk: „Trzeba z Polski wypierdalać. Wyjechać, budować żydowską ojczyznę, stać się nowym Żydem, nowym człowiekiem, Machabeuszem”²⁴. Gdy na skutek porachunków Jakuba zostaje zastrzelony jego brat Moryc wraz ze swoją narzeczoną Zosią, która również wybierała się z Szapirami do Palestyny, ukochane miasto Warszawa zmienia się w pułapkę, z której jak najszybciej należy się wydostać: „Byle dalej od Warszawy, byle dalej od tego przeklętego, stęchłego, śmierdzącego błotem, gównem, czosnkiem i kadzidłem miasta. Byle dalej”²⁵.

Tuż przed wejściem do samolotu Szapiro dowiaduje się o śmierci swego szefa, Kuma Kaplicy, który przedśmiertnie namaścił go na swego następcę. Słowa Kuma: „Bądź królem tego miasta. Oto twoje królestwo”²⁶, wybrzmiewające w głowie boksera na widok Północnej Dzielnicy, widzianej z odlatującego do Lwowa samolotu, przyniosą zgubę nie tylko Jakubowi, ale i zagładę całej jego rodzinie. Zmuszając pilotów do powrotu do Warszawy, by stać się jej królem na dwadzieścia trzy miesiące, Szapiro przyczyni się pośrednio do śmierci Emilii i chłopców za murami warszawskiego getta. „Oni obdarzeni śmiercią, ja skazany na życie”²⁷. powie w finale powieści. Odtąd będzie go prześladować wina ocalonego, przed którą udzieli mu schronienia jedynie wymyślona biografia Mosze Inbara. Cathy Caruth objaśnia naturę traumy, w tym traumy ocalonego, w następujących kategoriach:

²¹ Tamże, s. 251.

²² Tamże, s. 304.

²³ Tamże, s. 367.

²⁴ Tamże, s. 372.

²⁵ Tamże, s. 407.

²⁶ Tamże, s. 426.

²⁷ Tamże, s. 428.

Już z pism samego Freuda o traumie wynika, że trauma to rodzaj nieudanego doświadczenia, przegapionego spotkania nie tylko ze śmiercią, ale i z własnym przeżyciem. Nie sposób uchwycić nie tylko własnej śmierci, ale i przeżycia. Trauma dotyczy więc zawsze fundamentalnego pęknięcia: tym, co powraca, jest zarówno śmierć, jak przeżycie.²⁸

Śmierć najbliższych jest zatem równie ciężka do zaakceptowania, jak własne przetrwanie. Potwierdzają to również słowa Marii Orwid, polskiej psychiatry żydowskiego pochodzenia, ocalałej z Holocaustu: „Populację ocalonych charakteryzuje znacznie bardziej poczucie winy niż poczucie krzywdy, co jest wielkim paradoksem filozoficzno-egzystencjalnym”²⁹. Zamiast obwiniać Hitlera i nazistów o śmierć Emilii i dzieci tytułowy bohater bierze winę na siebie, a centralnym przewinieniem czyni zaniechanie wyjazdu do Palestyny. Logikę tej zależności tłumaczy w następujący sposób:

Gdybym wziął wtedy Bernsztajna na wychowanie, gdyby był wtedy ze mną, to kazałbym mu zostać w samolocie. Polecałby do Palestyny. Odmawiałby Kadisz jatam w każdą rocznicę śmierci Nauma Bernsztajna. Walczyłby we wszystkich wojnach Mosze Inbara, o których czytałem w „Dzienniku Zachodnim” i które oglądałem w telewizji przez całe moje życie. Gdybym go wtedy wziął.

Moi synowie też by w nich walczyli. Gdybym nie wysiadł.

Ale nie wziąłem i wysiadłem.³⁰

Jest zatem *Król* Twardocha wariacją na temat alternatywnego życia, które mogło być udziałem wielu, gdyby podążyli za syjonistycznym marzeniem, zanim ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej stało się koszmarną rzeczywistością. Jest opowieścią o traumie tych, którzy ocaleli, gdy wszyscy inni umarli. Jest także swoistym miejscem pamięci, w myśl Pierra Nory, o wielokulturowej przedwojennej Warszawie, bądź też, jak zauważa narrator, dwóch Warszawach, mówiących dwoma językami³¹. Literackie odtworzenie dynamiki stolicy lat trzydziestych wraz z jej tygłem kulturowym wskrzesza pamięć o tym, co niestety często jest wypierane lub przemilczane przez oficjalną narrację władzy. Staje się zatem *Król* formą protezy pamięci, gdyż, jak tłumaczy Pierre Nora, „najbardziej podstawowym celem *lieu de mémoire* jest zatrzymanie czasu, zablokowanie procesu zapomnienia, ustanowienie pewnego stanu rzeczy, unieśmiertelnienie czegoś martwego, materializacja czegoś niematerialnego”³².

²⁸ C. Caruth, *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, „Teksty Drugie” 2010, 6, s. 134.

²⁹ M. Orwid, *Trauma*, Kraków 2009, s. 130.

³⁰ S. Twardoch, *Król*, s. 427-8.

³¹ Tamże, s. 8.

³² P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum #2”, s. 10.

Opisując skomplikowaną scenę polityczną w kraju oraz pokazując liczne podziały zarówno wśród Żydów, jak i Polaków, podaje Twardoch w wątpliwość kategorie polskości i żydowskości. Bo czy bycie prawdziwym Polakiem było równoznaczne z byciem piłsudczykiem, czy może endekiem, czy prawdziwi Żydzi to ci z Bundu, Betaru, Agudy czy może Poalej Syjonu-Lewicy lub Prawicy? Ze względu na patrona tegorocznego tomu, należy nadmienić, iż imię Zeeva Żabotyńskiego również pojawia się w powieści Twardocha podczas dyskusji między Jakubem, Emilią i Morycem, z których ten ostatni nie jest zwolennikiem Żabotyńskiego, gdyż, jego zdaniem, nie rozumie on „w ogóle kwestii społecznych i gospodarczych”.³³ Temat niestety zostaje ucięty przez Jakuba i nie jest dane czytelnikowi dowiedzieć się czegoś więcej na temat poglądów Zeeva Żabotyńskiego.

Bibliografia

- Caruth C., *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 125-136.
- Nora P., *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, „Tytuł roboczy: Archiwum #2”, s.4-12.
- Orwid M., *Trauma*, Kraków 2009.
- Szalewska K., *Figury nieobecności / Retoryka pustki*, w: *Geograficzne przestrzenie utekstowione*, red. B. Karwowska, E. Konończuk, E. Sidoruk i E. Wampuszyc, Białystok 2017.
- Twardoch S., *Król*, Kraków 2016.
- Ubertowska A., *Świadectwo – Trauma – Głos. Literackie reprezentacje Holocaustu*, Kraków 2007.

Ewelina Feldman-Kołodziejuk

University of Białystok

DREAMING OF ISRAEL – THE ANALYSIS OF THE ZIONIST NARRATIVE PLOT IN SZCZEPAN TWARDOCH’S NOVEL *KRÓL* (*THE KING*)

Summary

The following article analyzes the narrative strands that pertain to Zionism in Szczepan Twardoch's novel *Król* (*The King*), published in 2016. Its aim is to demonstrate how the failure of the protagonist, a Jewish ex-boxer-turned-into-a-powerful-mob-leader, to leave his city of Warsaw for Israel constitutes the backbone

³³ S. Twardoch, *Król*, s. 219.

of the novel. Though not expressed directly until the denouement, the missed opportunity to leave Poland before the outbreak of World War II becomes the turning point in the life of the main character. The survivor guilt that the protagonist experiences following the loss of his beloved ones in Holocaust makes him invent an alternative version of his own biography which he chooses to be set in Israel.

Keywords: trauma, survivor guilt, Zionism, lieu de mémoire, Warsaw, Twardoch

ANEKS FOTOGRAFICZNY

Fot. Michał Siedlecki, Jarosław Ławski



Inauguracyjne przemówienia dyr. Jolanty Gadek i prof. Jarosława Ławskiego w czasie VII sesji „Żydzi wschodniej Polski”, Książnica Podlaska im. Ł. Górnickiego, 8 V 2018 r.



U góry: posiedzenie plenarne, 8 V 2019.
W pierwszym rzędzie od lewej: prof. R. Brenner,
prof. L. Aleksandrowicz-Pędich, dr hab. A. Janicka, prof. UwB



Inauguracja, za stołem dr M. Szablowska-Zaremba i dr Ł. Zabielski



Obrady plenarne, 8 V 2019,
na pierwszym planie mgr Anna Lebet-Minakowska



Wystąpienie w czasie sesji plenarnej Ph. E. Steele'a



Obrady plenarne, 8 V 2019, wystąpienie Ph. E. Steele'a



Wystąpienie prof. L. Aleksandrowicz-Pędich



Obrady plenarne, 8 V 2019,
wystąpienie prof. L. Aleksandrowicz-Pędich



Wystąpienie dr Anny Jeziorkowskiej-Polakowskiej



Wystąpienie dr Anny Jeziorkowskiej-Polakowskiej



Przemawia: dr M. Tarnowska



Obrady plenarne, 8 V 2019, wystąpienie prof. R. Brenner



Wystąpienie Ph. E. Steele'a



Obrady plenarne 9 V 2019 w Synagodze w Tykocinie;
przemawia mgr A. Lebet-Minakowska



Obrady plenarne 9 V 2019 w Synagodze w Tykocinie;
przemawia dr hab. Daniel Kalinowski, prof. AP



Obrady plenarne 9 V 2019 w Synagodze w Tykocinie;
od lewej siedzą: dr A. Jaziorkowska-Polakowska,
prof. R. Brenner, prof. L. Aleksandrowicz-Pędich



Obrady plenarne 9 V 2019 w Synagodze w Tykocinie;
przemawia dr J. Miklas-Frankowski



Obrady plenarne 9 V 2019 w Synagodze w Tykocinie;
przemawia dr A. Malinowski (Odessa)



Okno tykocińskiej Synagogi, 9 V 2019



Zwiedzanie Tykocina. Od prawej: dyr. J. Maciejewski, dr M. Siedlecki,
dr A. Malinowski, mgr A. Lebet-Minakowska, mgr E. Feldman-Kołodziejuk,
mgr J. Wildowicz

NOTY O AUTORACH

LUCYNA ALEKSANDROWICZ-PĘDICH – prof. dr hab., pracownik w Katedrze Anglistyki na Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych SWPS w Warszawie. Zainteresowania badawcze: literatura amerykańska (literatura tworzona przez pisarzy pochodzenia żydowskiego oraz poezja kobiet: od połowy XX wieku po czasy obecne) i komunikacja międzykulturowa (problemy związane z edukacją w środowiskach wielokulturowych, internacjonalizacją szkolnictwa wyższego oraz relacjami różnych grup etnicznych). Redaktorka wielu tomów, w tym: *W pałacu Możliwości. O amerykańskiej poezji kobiecej* (Białystok 2003) oraz *W kanonie prozy amerykańskiej* (Warszawa 2009). Autorka m.in. książki: *Memory and Neighborhood: Poles and Poland in Jewish American Fiction After World War Two* (Frankfurt-am-Main 2013).

RACHEL F. BRENNER – prof., pracownik Uniwersytetu Wiscconsin w Madison (USA). Zainteresowania badawcze: literackie refleksje na temat holokaustu w literaturze diaspory, literaturze izraelskiej i dziennikach holokaustu. Jej obecny projekt zatytułowany „The Ethics of Witnessing” bada reakcje na holokaust w pamiętnikach nieżydowskich pisarzy polskich w okupowanej Warszawie. Opublikowała wiele artykułów, w tym: *Zofia Nałkowska: milczenie i słowo w relacji świadka holokaustu* (2015). Autorka m.in. następujących książek: *Assimilation and Assertion: The Response to the Holocaust in Mordecai Richler's Writing* (New York 1989) oraz *The ethics of witnessing: the holocaust in Polish writers' diaries from Warsaw, 1939–1945* (Evanston 2014).

OLGA CIWKACZ – doc. dr, pracownik Katedry Literatury Światowej Uniwersytetu Przykarpackiego im. Wasyla Stefanyka w Iwano-Frankowsku (Ukraina). Zainteresowania badawcze: historia literatury polskiej, historia literatury rosyjskiej, komparatystyka, problemy przekładu artystycznego. Współautorka dwóch monografii, ponadto – blisko 100 artykułów, wydanych na łamach polskich, niemieckich, rosyjskich oraz ukraińskich czasopism. Uczestniczka w wielu stażach naukowych, w tym: w Instytucie Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, w Instytucie Badań Literackich PAN (stypendium Kasy im. Józefa Mianowskiego) oraz na wakacyjnych kursach,

organizowanych przez Instytut Języka i Kultury Polskiej dla Cudzoziemców „Polonicum” Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka monografii: *Dzieje polskiego amatorskiego i zawodowego teatru w Stanisławowie (1745–1939 r.)* (Iwano-Frankiowski 2017).

EWELINA FELDMAN-KOŁODZIEJUK – mgr, absolwentka filologii angielskiej Uniwersytetu w Białymstoku; obecnie słuchaczka studiów doktorskich w zakresie literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym. Prowadzi zajęcia z praktycznej nauki języka angielskiego. Członkini Polskiego Towarzystwa Badań Kanadyjskich, miłośniczka twórczości Margaret Atwood. Propagatorka pedagogiki Marii Montessori. Autorka m.in. artykułów: *Magiczna północ w „Wynurzeniu” Margaret Atwood* (2008); *Wielkie Matki Ameksyki – reportaż Eda Vulliamy’ego „Ameksyka” w świetle archetypu Wielkiej Matki* (2014) oraz *„Czekając na Sabrinę” – analiza wątków macierzyńskich w powieści Margaret Atwood „Ślepy zabójca”* (2017).

MAŁGORZATA K. FRĄCKIEWICZ – dr, adiunkt w Zakładzie Współczesnego Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: antroponimia Łomży i pogranicza mazowiecko-podlaskiego; metodyka nauczania języka polskiego, efektywne nauczanie; fonetyka i fonologia języka polskiego, język mówiony mieszkańców Łomży i Ziemi Łomżyńskiej; język biblijno-religijny. Współredaktorka m.in. tomów: (wraz z M. Smakowską) A. Pieńkowski, *Pamiętnik drożdwiaka. Pamięć o zwykłych-niezwykłych bohaterach* (Łomża 2016) oraz (z A. J. Najdą) *Intertekstualność a Słowo Boże, czyli o języku biblijno-religijnym w tekstach kultury* (Warszawa 2016). Autorka książek: (wraz z H. Sędziak) *Łomżyńskie teksty gwarowe* (Łomża 1999); *Semantyka i składnia czasowników myślenia w łomżyńskich tekstach gwarowych* (Łomża 2007), *Słownik nazwisk łomżan (XV–XIX w.)* (Łomża 2016) oraz (z J. Szerszunowicz i E. Awramiuk) *Frazeologia w kształceniu językowym* (Białystok 2017).

ANNA JEZIORKOWSKA-POLAKOWSKA – dr, adiunkt w Katedrze Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Kuratorka Koła Dydaktyków, a także członkini Towarzystwa Naukowego KUL. Zainteresowania badawcze: kultura i sztuka polskich Żydów, język jidysz, dydaktyka języka polskiego, jak również język rosyjski i niemiecki. Redaktorka tomu: (wraz z A. Karczewską) *Żydowskie dziecko* (Lublin 2013). Autorka książek: *Pieśni zaklęte w dwa języki... O kotysankach polskich, żydowskich i polsko-żydowskich (1864–1939)* (Lublin 2010) oraz *Polsko-żydowska literacka mapa Lubelszczyzny*

(Lublin 2013). Finalistka Konkursu im. Majera Bałabana ogłoszonego przez Żydowski Instytut Historyczny w Warszawie (2009).

DANIEL KALINOWSKI – dr hab., profesor Akademii Pomorskiej w Słupsku, pracownik Zakładu Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich w Instytucie Polonistyki AP. Zainteresowania badawcze: problematyka związanej z historią literatury polskiej XIX wieku; zagadnienia związane ze współczesną polską recepcją artystyczną oraz nauką twórczości Franza Kafki, obecnością kultury i literatury buddyjskiej w Polsce, problemami literatury pomorskiej i kaszubskiej, motywami żydowskimi w literaturze polskiej, antropologią literatury, jak też problematyką małych form literackich. Redaktor wielu tomów, w tym: *Szalom Asz dialogiczny. Wstępne rozpoznania. Zbiorowa praca monograficzna* (Kutno 2015). Autor m.in. książek: *Światy Franza Kafki. Sekwencja polska* (Słupsk 2006); (wraz z A. Kuik-Kalinowską) *Trzy skarby. Motywy buddyjskie w kulturze polskiej* (Słupsk 2013), *Raptularz kaszubski* (Gdańsk 2014); *Żydzi polscy i pomorscy. Studia o ludziach i literaturze* (Gdańsk 2016) oraz *Sylwa kaszubskie* (Gdańsk 2017).

STEFAN KUBIAK – mgr, doktorant i nauczyciel na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku, gdzie prowadzi zajęcia z praktycznego pisania w języku angielskim i akademickim. Dyplom magistra historii uzyskał w 1991 roku na Uniwersytecie Łódzkim, a magistra języka angielskiego na Uniwersytecie w Białymstoku w 2001 roku. Pracując w kilku szkołach i instytucjach edukacyjnych, rozpoczął współpracę z Uniwersytetem w Białymstoku w 2007 roku.

ANNA LEBET-MINAKOWSKA – mgr, kustosz w Muzeum Narodowym w Krakowie (Kolekcja rzemiosła artystycznego, Muzeum XX Czarторыskich); specjalistka w dziedzinie kultury i tradycji Żydów polskich. Ukończyła studia z archeologii śródziemnomorskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1991 roku pracuje w Muzeum Narodowym w Krakowie (na stanowiskach asystenta, adiunkta, a potem kustosza): najpierw w Dziale Tkanin, obecnie w Muzeum XX Czarторыskich. Specjalizowała się początkowo w sztuce Koptów (opiekując się kolekcją tkanin koptyjskich), a następnie zajęła się opracowaniem wyjątkowej kolekcji judaików, jaką zgromadziło Muzeum Narodowe w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch II wojny światowej. Opublikowała: *Judaizm poznać znaczy zrozumieć: kultura i sztuka Żydów w przedwojennej Polsce* (Kraków 2008) oraz *Katalog judaików. Cz. I: Tkaniny* (Kraków 2008). Jest członkiem m.in. European Association for Jewish Studies, World Union of Jewish Studies, Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata i Stowarzyszenia Potomków Sejmu Wielkiego.

JAROSŁAW ŁAWSKI – prof. zw. dr hab., dziekan Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku; badacz wyobraźni, twórca Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” na UWB. Zainteresowania badawcze: literatura polska i powszechna od XVIII do XXI wieku, przemiany wyobraźni, faustyzm i bizantyzm w literaturze, romantyzm, modernizm, poezja Czesława Miłosza, polsko-wschodniosłowiańskie relacje kulturowe, poezja współczesna. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza”, „Colloquia Orientalia Białostocensia”. Napisał między innymi: *Ironia i mistyka. Doświadczenie graniczne wyobraźni Juliusza Słowackiego* (Białystok 2005); *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia* (Białystok 2010) oraz *Miłosz: „Kroniki istnienia”*. Sylwy (Białystok 2014). Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN, członek korespondent PAU. Ostatnio wydał książkę w języku ukraińskim: *Ironia. Historia. Geopolityka. Polsko-ukraińskie studia literackie* (Kijów 2018).

ARTUR MALINOWSKI – doc. dr, komparatysta i rusycysta, pracownik Odeskiego Narodowego Uniwersytetu im. Ilii Miecznikowa (Ukraina). Autor m.in. studiów: *Odessa jako strefa importu literackiego dandyzmu w pierwszej połowie XIX wieku* (2016); *O jednej odeskiej aluzji w powieści Iwana A. Gonczarowa „Obłomow”* (2016); *Amalgamatość powieści „Muzykant” T. G. Szewczenko* (2017) oraz *Antropologia lornetki lub Odessa jako europejski obszar importu dandyzmu oczami przenikliwego podróżnika* (2017). Stały współpracownik Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku.

JAN MIKLAS-FRANKOWSKI – dr, adiunkt w Zakładzie Komunikacji Społecznej i Kulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Zainteresowania badawcze: 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: *Marksizm i katastrofa. „Poemat o czasie zastygłym” Czesława Miłosza jako próba realizacji modelu poezji społecznie zaangażowanej* (2006); *„Irlandia nad Wisłą i drożące kurczaki”. Próba analizy erystycznej fragmentu debaty Donald Tusk – Jarosław Kaczyński z 12.10.2007* (2009); *„W kamiennym porządku świata”. Filozoficzno-teologiczne konteksty „Traktatu teologicznego” Czesława Miłosza* (2011); *„Góry Parnasu” Czesława Miłosza jako próba gnostyckiej dystopii* (2014) oraz *Panna z Ludmiru – Chasydka-Rebe i „Prawnik, który nie wierzył w duszę”. Wokół Prawnika Hanny Krall* (2016).

MAREK NALEPA – dr hab., prof. Uniwersytetu Rzeszowskiego; kierownik Zakładu Literatury Staropolskiej i Polskiego Oświecenia w Instytucie

Polonistyki i Dziennikarstwa UR. Zainteresowania badawcze: oświecenie i jezuita, podróżopisarstwo oświeceniowe, niepublikowana twórczość Hugona Kołłątaja i Józefa Morelowskiego, oświeceniowe ogrody literackie. Współredaktor tomów: (wraz z R. Magrysiem i G. Trościńskim) *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W kręgu spraw publicznych i narodowych* (Rzeszów 2014), *Poezja okolicznościowa w Polsce w latach 1730–1830. W kręgu spraw prywatnych i środowiskowych* (Rzeszów 2014) oraz (z J. Kowal i R. Magrysiem) *Staropolskie i oświeceniowe tematy i preteksty* (Rzeszów 2016). Opublikował następujące monografie: *Między żarliwością a zdradą. Studia i szkice o literaturze późnego polskiego oświecenia* (Kraków 2010); „*Płyną godziny pomiędzy nadzieją i bojaźnią czułą*”. *Polityczne i egzystencjalne rany Polaków epoki porzoborowej. Studia i teksty* (Rzeszów 2010) oraz (z W. Setlakiem) *Syn bogini: Wincenty „Witek” Różański* (Rzeszów 2015). Ostatnio wydał książkę: *Porzoborowe migracje w literaturze późnego oświecenia. Studia nad wybranymi tekstami* (Rzeszów 2018).

MICHAŁ SIEDLECKI – dr, pracownik Działu Naukowego Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku oraz stały współpracownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: literatura współczesna, proza iberoamerykańska oraz najnowsza proza polska. Autor szeregu artykułów, w tym: *Wątki podlaskie w twórczości Jana Kamińskiego: behawiorystyczno-ontologiczne ujęcie świata (na podstawie „Fugi” i „Metafizyki prowincji”)* (2012) czy *Obraz diaspory żydowskiej w „Widnokregu” Wiesława Myśliwskiego* (2017). Redaktor książek: (z Ł. Zabielskim) T. Bujnicki, *Na pograniczach, kresach i poza granicami. Studia* (Białystok 2014), a także (wraz z J. Ławskim) R. Löw, *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie* (Białystok 2014) oraz J. Poliszczuk, *Ukraińskie rozstaje. Studia* (Białystok 2015). Wydał monografię: *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o tuskaniu fasoli”* (Białystok 2015).

DARIUSZ KONRAD SIKORSKI – dr hab., prof. Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej i Kulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG. Do jego szczególnych zainteresowań badawczych należy 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: *Hermeneutyka symboli w prozie i rysunkach Brunona Schulza* (Gdańsk 2000); *Symboli-*

liczny świat Brunona Schulza (Słupsk 2004) oraz *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera* (Gdańsk 2011).

PHILIP EARL STEELE – Amerykanin, historyk, prezbiterianin, tłumacz. Wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1992–2003. Autor książki: *Nawrócenie i chrzest Mieszka I* (wyd. I, Warszawa 2005; wyd. II rozsz., Kraków 2016) oraz wielu tekstów, zwłaszcza religioznawczych, wydanych zarówno w Polsce, jak i zagranicą. Redaktor tomu: *Ukraine, Belarus, Russia – our neighbors' choices* (Warszawa 2006). Przygotowuję książkę: *Izrael i Chrześcijaństwo Ewangelikalni: „Alians z Bożego nadania”*. Mieszka w Podkowie Leśnej.

MAŁGORZATA SYLWESTRZAK – mgr, rusycystka, tłumacz; redaktorka ds. językowych publikacji naukowych. Tłumaczka m.in. artykułu z tomu pt. *Wschód Muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy* (red. nauk. G. Czerwiński, A. Konopacki; Białystok 2016): M. Vas'kiv, *Wschód w ukraińskiej recepcji literackiej dwudziestolecia międzywojennego*. Doktorantka Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku.

ELENA TARTAKOVSKY – dr w dziedzinie sztuk teatralnych (z ang. „Theatre Arts”); filolożka rosyjska i tłumaczka; w latach 2008–2009 związana z Jednostką Badań Kultury na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu w Tel Awiwie (Izrael), na której prowadziła badania podoktoranckie pn.: *Nowi rosyjscy imigranci jako dostawcy nowych opcji dla teatru izraelskiego* (z ang. „New Russian Immigrants as Suppliers of New Options for the Israeli Theatre”). Wykładowca w World Theatre History („Impro Act” Acting School, Ramat Gan, Israel). Autorka książki opublikowanej w języku hebrajskim: *Habima: The Russian Heritage* (Tel Aviv 2013).

JOANNA WILDOWICZ – mgr, lektorka w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku; absolwentka Nauczycielskiego Kolegium Języka Angielskiego na Uniwersytecie Warszawskim (Filia w Białymstoku); magisterium pod opieką prof. Cynthii Dominik na podstawie pracy: *American values reflected in situation comedies* (Ośrodek Studiów Amerykańskich, Uniwersytet Warszawski). Obecnie jest studentką stacjonarnych studiów doktoranckich w zakresie literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym UwB, gdzie przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą twórczości Cormaca McCarthy'ego i jego roli w zachowanie ukształtowanych postaw społecznych i kulturowych Ameryki. Autorka m.in. artykułu *Strażnik Pogranicza* (2016).

Opracował: Michał Siedlecki

*ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI, SERIA VII:
MIEDZY ODESSĄ A WILNEM: WOKÓŁ IDEI SYJONIZMU
[THE JEWS OF EASTERN POLAND, SERIES VII: BETWEEN
ODESSA AND VILNIUS: AROUND THE IDEA OF ZIONISM],
ED. BY JAROSŁAW ŁAWSKI, EWELINA FELDMAN-
-KOŁODZIEJUK, UNIVERSITY OF BIAŁYSTOK,
COLLOQUIA ORIENTALIA BIAŁOSTOCENSIA PUBLISHING
SERIES, BIAŁYSTOK 2019*

Summary

The annual meetings of researchers in Jewish issues, held at the University of Białystok and the Łukasz Górnicki Library as part of the 'Jews of Eastern Poland' research programme, have already become a tradition. The seventh meeting, which took place in 2018, was devoted to the onset and development of the Zionist movement both in the eastern lands of the former Polish-Lithuanian Commonwealth and throughout Central and Eastern Europe. The topic of the conference was 'Between Odessa, Kiev, and Vilnius. Zionist ideas in Central and Eastern Europe. Originators – Literary Repercussions – Language.' Much of the focus of participants in the conference was on Ze'ev Jabotinsky (1880–1940), a Jewish journalist, writer of fiction, and militant politician, born in Odessa. The event was organized by the East-West Chair of the Faculty of Language and Literature at the University of Białystok, the Research Department of the Łukasz Górnicki Library in Podlasie, the Tykocin Museum, and the *Oikoumene* Academic Association. The research and organizing committees of the conference suggested the following research topics to be taken up by its participants:

- Ze'ev Jabotinsky, his life, *oeuvre*, and political activity.
- Odessa as a Jewish milieu: the literary and intellectual traditions of Odessa Jews.
- Zionist ideas in the former eastern territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth and in Central and Eastern Europe.
- Portrayal of Zionists in works of fiction; transformations of the Zionist idea in Polish and other literatures.
- Zionism in the Ukraine.
- Białystok as a centre of Zionist thought.
- The language of Zionist ideas and its reflection in journalism, the press, and in art.

The proceedings were opened on Monday, May 7 in the Auditorium Hall of the Podlasie Library (14a Skłodowska-Curie St.) with welcome

addresses delivered by Prof. Jarosław Ławski and Director Jolanta Gadek. After that, eight presentations were made by researchers from the USA, Poland, Ukraine, and Israel. The sessions were chaired by Dr Monika Szablowska-Zaremba (Catholic University of Lublin) and Dr Łukasz Zabielski (Górnicki Library).

After the lunch break, the sessions were continued under the chairmanship of Dr Olha Tsivkach and Anna Lebet-Minakowska, MA. The day culminated with a festive dinner in the Parter Gallery at the Łukasz Górnicki Library.

The second day of the conference was scheduled at the Tykocin Synagogue. At half past nine in the morning, participants were greeted at the synagogue by Mr. Jan Maciejewski, Director of the Tykocin Museum (a branch of the Podlasie Museum in Białystok). The opening was also attended by Mr. Andrzej Lechowski, Director of the Podlasie Museum, and Dr Barbara Rogalewska (Institute of National Remembrance, Białystok branch). The sessions were chaired by Dr Anna Jeziorkowska-Polakowska (Catholic University of Lublin) and Prof. Jarosław Ławski (University of Białystok).

After the presentations, Mr. Juliusz Szoda-Borzyszkowski, a member of the museum staff, invited participants to tour Tykocin and discover the remaining traces of Jewish culture in this town. The guests took a few hours' walk around the sights that are not necessarily mentioned in guidebooks, before a dinner at local restaurants. The conference was marked by the presence of foreign guests who have strong connections with Poland and Polish culture: Prof. Rachel Brenner (USA, Israel), Mr. Philip E. Steele (an American from Idaho, residing in Poland), Dr Elena Tartakovsky, a researcher of the history of the Habima Theatre (Tel-Aviv, Israel), Dr Olha Tsivkach, who strives to preserve the Polish and Jewish past in what used to be the city of Stanisławów (now Ivano-Frankivsk, Ukraine), and Dr Artur Malynovskyi, a researcher in Russian studies from Odessa in the Ukraine.

The presentations collected in this book are divided into three chapters: *Around the Zionist idea; Social life and culture; Literary representations of ideas*. The volume has been edited by Ewelina Feldman-Kołodziejuk, MA of the Institute of Modern Languages, University of Białystok, who specializes in English studies, and Prof. Jarosław Ławski of the University of Białystok, specializing in Polish and comparative studies. The publication has been prepared in cooperation with the Research Department of the Łukasz Górnicki Library and the *Oikoumene* Academic Association. The next conference in this series, scheduled for 2019, will be devoted to Jewish artists from Central and Eastern Europe.

**ЕВРЕИ ВОСТОЧНОЙ ПОЛЬШИ, СЕРИЯ VII:
МЕЖДУ ОДЕССОЙ И ВИЛЬНЮСОМ: ВОКРУГ ИДЕИ
СИОНИЗМА, РЕД. ЯРОСЛАВ ЛАВСКИЙ, ЭВЕЛИНА
ФЕЛЬДМАН-КОЛОДЗЕЮК, УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛОСТОКЕ,
НАУЧНАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ СЕРИЯ
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”, БЕЛОСТОК 2019**

Аннотация

Уже традицией стали ежегодные белостокские встречи, касающиеся еврейской проблематики, происходящие уже семь лет в рамках исследовательского цикла “Евреи восточной Польши” в Университете в Белостоке и Подляской библиотеке им. Лукаша Гурницкого в Белостоке. В 2018 году была проведена седьмая встреча, посвященная развитию идеи сионизма не только на восточных землях Речи Посполитой, но и во всей Центрально-Восточной Европе. Тема конференции звучала так: “Между Одессой, Киевом и Вильнюсом. Сионистические идеи в Центрально-Восточной Европе. Создатели – Литературные отголоски – Язык”.

Духовным патроном сессии был Зеев Жаботинский (1880–1940), еврейский журналист, писатель, боец, политик родом из Одессы. Событие организовали: Кафедра Филологических Исследований „Восток – Запад” (Филологический факультет, Университет в Белостоке), Научным отделом Подляской библиотеки им. Лукаша Гурницкого, Музей в Тыкочине и Научное Объединение „*Oikoumene*”. Научный комитет и организационный комитет конференции предложили такие темы для обсуждения докладчиками:

- Зеев Жаботинский: жизнь, творчество и деятельность.
- Одесса как еврейская среда: литературные и интеллектуальные традиции одесских евреев.
- Сионистические идеи на давних восточных землях Речи Посполитой и в Центрально-Восточной Европе.
- Литературные портреты сионистов, преобразования сионистической идеи в польской литературе и других литературах.
- Идеи сионизма в Украине.
- Белосток как центр сионистической мысли.
- Язык сионистической идеи и его отражение в публицистике, прессе, искусстве.

Заседание было открыто 7 мая (в понедельник) в Аудитории Библиотеки Подляской (ул. М. Складовской-Кюри, 14-А) выступлением проф. Ярослава Лавского и директор Библиотеки Йоланты Гадек. После

этого приступили к научной части, во время которой было прослушано восемь докладов ученых из США, Польши, Украины и Израиля. Заседание возглавляли др Моника Шабловская-Заремба (Католический университет в Люблине) и др Лукаш Забельский (Библиотека Подляская).

После обеденного перерыва было продолжено заседание под руководством др Ольги Цивкач и маг. Анны Лебет-Минаковской, которое длилось аж до торжественного ужина в Галерее «Партер» Библиотеки Подляской.

Второй день заседаний планово проходил в Синагоге в Тыкочине. В 9.30 в Синагоге гостей поприветствовал директор Музея в Тыкочине, филии Подляского музея в Белостоке, пан Ян Мацеевский. Присутствовал также директор Анджей Леховский, руководитель Подляского Музея, а также др Барбара Рогалевская (Институт Национальной Памяти, Белосток). Заседанием руководили др Анна Езьорковская-Поляковская (Католический университет в Люблине) и проф. Ярослав Лавский (Университет в Белостоке).

После прочтения докладов работник Музея, пан Юлиуш Шода-Божишковский пригласил участников конференции посетить Тыкочин, увидеть следы еврейской культуры, сохранившиеся в городе. Гости несколько часов осматривали места, о которых умалчивают путеводители. Конференция закончилась обедом в тыкоцинском ресторане. Конференция запомнилась участием заграничных ученых, чьи судьбы связаны с Польшей и польской культурой: проф. Рейчел Бреннер (США, Израиль), Филипп Э. Стил (американец из Айдахо, переехавший в Польшу), др Елена Тартаковски, исследовательница истории Хабимы из Тель-Авива (Израиль), др Ольга Цивкач – учена, которая изучает следы еврейско-польского прошлого в древнем Станиславове (Украина), др Артур Малинвский – русист из Одессы.

Представленный том содержит выступления докладчиков, прочитанные на заседании. Они поделены на три раздела: «Вокруг идеи сионизма», «Общественная жизнь и культура» и «Литературные репрезентации идеи».

Том редактировали маг. Эвелина Фельдман-Колодзюк с Института Неофилологии Университета в Белостоке (англистка) и проф. Ярослав Лавский (полонист и компаратист, Университет в Белостоке). Издание подготовлено в сотрудничестве с Научным отделом Подляской библиотеки им. Лукаша Гурницкого и Научным Объединением „*Oikoumene*”. Следующая конференция из этого цикла в 2019 году будет посвящена еврейским художникам Центрально-Восточной Европе.

TABLE OF CONTENTS

Jarosław Ławski, Ewelina Feldman-Kołodziejuk

From the Editorial Office. Ideas of Zionism between Odessa
and Vilnius 13

I. AROUND IDEAS OF SYJONISM

Dariusz K. Sikorski

Heroes-Legionaries-Jews. An analysis of Jabotinsky and his writings .. 19

Anna Jeziorkowska-Polakowska

Zionism as a wellspring of Jewish youth organizations in
Interwar Poland 35

Joanna Wildowicz

The Jewish Białystok: Industrialization, (E)Migration, Philanthropy ... 59

Małgorzata K. Frąckiewicz

The lovers of Zion in *The Lomza Memorial Book* 75

Philip Earl Steele

Christian Zionists in Central-Eastern Europe (1876–1884).
A commentary on the birth of *Hibbath Zion*, the first Zionist
movement 105

II. SOCIAL LIFE AND CULTURE

Rachel Feldhay Brenner

On Borderlines: The Identity Crisis of the Palestinian
in the Zionist State Emile Habiby's Fiction 147

Olga CiwkaczReflections On Kiev Almanac *Yehupets* 161**Anna Lebet-Minakowska**Speaking the language of Zionism: Wilhelm Wachtel's art
as exemplified by his works from the collections of the National
Museum in Kraków 173**Małgorzata Sylwestrzak**

Mark Girshin's play with clichés: little man, stranger, Jew 203

Artur Malinowsky

Jews in Russian and Ukrainian literature: the antropological modus .. 215

Elena TartakovskyOn the 110th anniversary of Habima: pre-Moscow period 223**III. LITERARY IDEAS REPRESENTATIONS****Lucyna Aleksandrowicz-Pędich**Polish traces in the Odessan Novel *The Five* by Vadimir Jabotinsky .. 235**Daniel Kalinowski**

In Poland or the Holy Land? Wilhelm Feldman and Zionism 245

Marek NalepaUnnamed, unexpressed, dissembled. A study of proper names
in the writings of Kalman Segal 271**Michał Siedlecki**Between Communism and Zionism. Reflections on Julian
Strykowski 295**Stefan Kubiak**Diasporism as a perverse opposite of Zionism in Philip Roth's
novel *Operation Shylock* 309

Jan Miklas-Frankowski

- “That Zionist education gave me strength not to become a sheep
led meekly to slaughter”. The testimony of Awigdor Kochaw from
Anna Bikont’s *We Of Jedwabne* 325

Ewelina Feldman-Kołodziejuk

- Dreaming of Israel – the analysis of the Zionist narrative plot
in Szczepan Twardoch’s novel *Król (The King)* 339

Annex of photographs 349**Notes about the authors** 363**Summary** 369**Аннотация** 371**Table of Contents** 373**Index of names** 377



INDEKS NAZWISK

A

[A. Ch.] – 45
Abdul Hamid – 121
Abdul Hamid II – 133
Abel Ilia – 205
Abramczyk Lidia – 2
Adam Michal – 152
Adamczyk-Garbowska Monika – 75, 99
Adelsztajn Efraim – 80
Adler Nathan Marcus – 112
Aharoni Abraham – 136, 137
Ajzensztat Chenocho – 88
Ajzensztat Michel Brzoza – 88
Aksionow Wasilij – 205
Alejchem Szolem – 161, 163, 170, 205,
311
Aleksander II, car – 123
Aleksandrowicz Oskar – 177, 188
Aleksandrowicz-Pędich Lucyna – 235-
244, 350, 352, 353, 358, 363
Aleksiun Natalia – 36-40, 42, 44-57, 235,
236, 243
Alkalai Jehuda – 105
Allenby Edmund – 136
Alon Yigal (Igal) – 147, 155, 159
Altschuler Eliezer – 124
Amit Nilly – 296
Amit Thomas – 137
Anders Władysław – 44, 299
Anielewicz Mordechaj – 41
An-ski Szymon (właśc. Szlojme Zajhwel
Rapoport) – 165, 168, 170
Antas Jolanta – 292
Appelfeld Ahaaron – 310, 312
Arafat Yassir – 147, 155
Aronow Helij – 162
Aronson Shlomo – 112, 137
Artières Philippe – 20, 32
Asher Asher – 126
Aszkenazy Fryderyk T. – 295
Auerbach Rachela – 289, 291
Augustis Bolesław – 12

Avineri Shlomo – 296
Avni Haim – 259, 265
Awierincew Sergiusz – 168

B

Babčak Vladimír – 2
Babel Izaak – 168
Bachórz Józef – 257
Bahadur Jung – 130
Bajewska Elena – 169, 170
Balasna Riwa – 167
Balfour Arthur – 107, 115, 141
Baranow Andrzej – 7
Baratynski Jevgenij – 239
Barcikowska M. – 49
Baring Thomas – 110
Bartmiński Jerzy – 78, 100
Bartoszewicz Antonina – 257, 265
Bartoszewski Władysław – 164
Baudelaire Charles – 239
Bąbiak Grzegorz P. – 248, 266
Beasley-Murray Benjamin – 119, 142
Becker Israel – 15, 72
Bédarride Jassud – 115
Beecher-Stowe Harriet – 112
Begin Menachem (właśc. Mieczysław
Biegun) – 23, 44
Beiser Mojżesz – 247
Bejlis Menachem Mendel – 169
Belinkow Arkadij – 167
Belmont Leo – 29
Ben-Adir – 296
Ben-Gurion Dawid – 52, 112, 296, 307,
315
Benisch Abraham – 115
Benjamin Walter – 152, 154, 160
Ben-Jehuda Eliezer – 112, 113
Bentkowski Przemysław – 281, 293
Ben-Zvi Mordechaj – 105, 127, 136, 137
Berdyczewski Jakub – 113, 166, 170
Beregowski Mojżesz – 169, 170
Berenbaum Michael – 111, 136-139, 162

- Bergelson Dawid – 164
Bergson Henri – 276, 292
Berliavsky Yaakov – 129
Berling Zygmunt – 334
Berman Estera – 95, 96
Berman Tuwaj – 96
Bernstein I. – 20, 22, 24, 27, 32
Beth-Zion Lask Abrahams – 115
Bezwiński Adam – 7
Bezzubow Giennadij – 168
Bialik Chajim Nachman – 29, 113, 303, 331
Biały Motel – 88
Bickersteh Edward – 110
Bielecki Andrzej – 169
Bierer Ruben – 259
Bikont Anna – 325-331, 334-337
Binek Tadeusz – 296
Birbaum Natan – 105, 106, 251, 296
Bismarck Otto von – 122
Blackwood John – 121
Bliaszka Fejga [„Ha-Techija”] – 103
Bloch Sender – 61
Błażenny Weniamin – 166
Błoński Jan – 292
Bobrowska Karolina – 276, 292
Bobrowski Ch. A. [„Ha-Techija”] – 103
Bobrowski Eliezer – 88-89
Bodenheimer Maks – 91
Bodichon Barbara – 117
Bogustawska Waleria – 162, 164
Bojarski Eliezer – 83
Bolecki Włodzimierz – 293
Booth Wayne – 310, 319, 322
Borkowska Grażyna – 7, 245, 257, 265, 268
Börne Ludwig – 239
Borzymińska Zofia – 54, 259, 268
Boulanger Georges – 240
Bożyk Stanisław – 2
Bracka Mariya – 4
Bradshaw Samuel – 110
Brandstaetter Roman – 29, 164, 367
Breiman Dovie – 124
Brenner Rachel F. – 14, 147-160, 350, 355, 358, 363
Brenner Yosef Haim – 28, 304
Brik Lilia – 167
Brodeur David D. – 131, 132
Brodziński Kazimierz – 281
Browning Robert – 107, 111
Bruchański [„Ha-Techija”] – 103
Brückner Aleksander – 263, 265
Brzeziński N. – 93
Brzozowska Złata – 88
Brzozowski A. G. – 81
Brzozowski Nachum – 88
Brzozowski Stanisław – 247, 265
Buber Marcin – 175
Buber Salomon – 175
Bucharin Nikołaj Iwanowicz – 304
Buchbinder Gedalia – 87
Buckle George Earle – 121, 137
Buczma Amwrosij – 169
Bujnicki Tadeusz – 7, 367
Bulard Marcel – 178, 188
Burkot Stanisław – 257, 265
Butkowski N. – 85
Butrymowicz Mateusz – 254
Byron George Gordon – 107, 111, 239
- C**
Camus Albert – 204, 205, 207-209, 213, 214
Carke [„Ha-Techija”] – 103
Caruth Cathy – 345-347
Chamisso Adalbert von – 239
Chazanow Boris (właśc. Mojżesz Fischbein) – 164
Chazanowicz Józef – 65-66
Cherniawski Szłom – 167
Chiaromonte Nicola – 273, 274, 292
Chmielewska Katarzyna – 299, 300, 307
Chmielowski Piotr – 263, 265
Chołodowski Waldemar – 298, 307
Chołoniewski Antoni – 263
Chomik Piotr – 4
Chomiszczyk Tomasz – 292
Chopin Fryderyk – 241
Churchill Charles Henry – 110
Ciechanowicz Meir – 85
Cierniak Urszula – 7
Cieślíkowa Agnieszka J. – 248, 266
Cieślíkowska Teresa – 257, 265, 292
Cioran Emil – 277, 293
Citko Lilia – 4

Ciwcacz Olga – 14, 161-171, 363
 Cohen Israel – 105, 115, 137
 Conder Claude – 110
 Cooper Alan – 310, 311, 320, 322
 Cooper Anthony Ashley, lord Shaftesbury
 – 109, 137
 Costa Renata Almeida da – 2
 Crémieux Adolphe – 124
 Cukerbrom Rachela – 91
 Cukierman I. – 56
 Culler Jonathan – 153
 Cynowicz Abraham Josef – 89-90, 96
 – Brocha (córka) – 89
 – Jaakow (syn) – 89
 – Jedidja (syn) – 89
 – Naomi (córka) – 89
 – Peszka (córka) – 89, 96
 – Szejndla (córka) – 89, 96
 Czacki Tadeusz – 254
 Czajkowska Agnieszka – 4
 Czajkowski Krzysztof – 4
 Czechow Anton – 30, 239
 Czerepanow Sergiusz – 164
 Czernichowski Saul – 303
 Czernin W. – 162
 Czerwiński Grzegorz – 4, 249, 267, 368
 Czerwonogóra Katarzyna – 97, 99

D

Damowicz Abraham – 82, 103
 Damowicz Icchak – 82, 85
 Danilewski Grigorij – 239
 Danowicz Abraham – 76
 Datner Helena – 15
 Datner Szymon – 335, 336
 Dawidowicz Grażyna – 4, 137
 Dawidowicz Ireneusz – 7
 Dawidowicz Lucy S. – 127, 138
 Dąbska Izydora – 293
 De Carlo Andrea F. – 7
 De Mille Cecil B. – 237
 Degas Edar – 175
 Deinard Ephraim – 125
 Demianiuk Iwan – 310
 Deutsch Emanuel – 115
 Dickens Charles – 107, 109
 Diskin Noach-Ici – 82, 85, 90
 Disraeli Benjamin – 110, 111, 121, 122

Dobrowolska Aniela – 78
 Dobrowolska-Bielecka Joanna – 245,
 253, 265
 Dobrowolski Feliks – 78
 Dołgopółowa Żanna – 165, 166
 Dołowy Nicole – 20, 32
 Domowicz A. – 86, 87
 Dostojewski Fiodor – 113
 Dowłatow Siergiej – 203-205, 209, 210,
 212
 Drąg Bronisław – 293
 Driz Owsej – 162
 Drummond Henry – 110
 Druyanov Alter – 133
 Duben Alan – 15
 Dubnow Simon Markovich – 124, 138
 Dubs Marek – 247
 Dunant Henryk – 106
 Durade François D'Albert – 116, 117, 142
 Duse Eleonora – 239
 Duvernoy Claude – 131, 132, 138
 Dybowski Franciszek Józef – 78
 Dymow Ossip – 227, 231
 Dynner Glen – 120, 139
 Dziedzic Joanna – 4
 Dziedzic Leszek – 328, 336
 Dziuba Iwan – 167

E

Eardley Culling – 120
 Edward VII, król – 121
 Eisenbach Artur – 23
 Eisenberg Filip – 245, 263, 265
 Eliot George (Mary Ann Evans) – 105,
 107, 108, 111-118, 121, 135, 142, 143
 Engelking Barbara – 289, 293
 Engels Fryderyk – 304
 Epsztajn Hirsz – 86, 92
 Epsztajn Tadeusz – 292
 Eskridge Chris – 2
 Etel Leonard – 2
 Eurypides – 239
 Ewen Isaac – 127

F

Fabianowski Andrzej – 248, 267
 Faulkner William – 205
 Fedan Iwona – 299, 307

- Fefer Icyk – 164
 Fejgin Chawie – 88
 Feldhorn Juliusz – 188
 Feldman Wilhelm – 245-265, 269
 Feldman-Kołodziejuk Ewelina – 4, 5, 13-16, 339-348, 362, 364
 Ferri Enrico – 239
 Février Henri – 238
 Filar Marian – 2
 Finberg Leonid – 162
 Finkelsztejn Chaja – 328
 Fiut Ignacy Stanisław – 208, 213
 Flaszak Robert – 281, 293
 Flawiusz Józef – 116, 173, 176
 Fleishman Avrom – 121
 Fraenkel Béatrice – 20, 32
 Fraenkel Josef – 136
 Frajlich Anna – 15
 Frajman Jehoszua Heszli – 85, 87
 Frankel Jonathan – 126, 138
 Frąckiewicz Małgorzata K. – 75-104, 364
 Frejman Jehoszua Heszli – 82
 Freud Zygmunt – 346
 Friedman Michał – 161, 170
 Friedman Izrael – 127
 Friedman Susan – 148, 159
 Frischmann David – 111
 Friszman Halina – 95
 Fromowicz-Stillerowa Henryka – 177, 189
 Fryderyk I, książę – 131
 Frymus-Dąbrowska Ewa – 4
 Fuenn Samuel Joseph – 110
 Fuks Marian – 247, 266
- G**
- Gadek Jolanta – 7, 14, 15, 349
 Gascoyne-Cecil Robert, lord Salisbury – 110, 111, 121
 Gassick Trevor Le – 147
 Gaster Moses – 128, 129, 136
 Gawler George – 110
 Gąsowski Tomasz – 264, 266
 Gelber Nathan – 126
 Gendelew Michaił – 168
 Genis Aleksander – 212
 Gidney William Thomas – 130
 Gielczyńska Chana – 95
 Gielczyński Jaakow – 95
 Gilman Sander L. – 322
 Ginsberg Aszer Cwi – 89
 Ginsburg Christian David – 115
 Girszyn Mark – 203-212
 Gitelman Zvi – 212, 213
 Glants Musya – 212, 213
 Glasner Roman – 263, 266
 Glinka Rachel – 96, 103, 104
 Glinka Szmuel – 96
 Gniewek Edward – 2
 Gochberg Mojżesz – 166
 Godlewska Donata – 79
 Godyń Filip – 19
 Godyń Mieczysław – 19
 Gofdsztejn Dawid – 164
 Gogol Mikołaj – 204-207, 214, 239
 Goldberg Jakub – 263, 266
 Goldberger Roman – 259, 268
 Goldfaden Abraham – 113
 Goldfarb Leon – 251, 266
 Goldman Marshall I. – 212, 213
 Goldman Shalom – 106, 113, 118-120, 125-127, 130-132, 135, 138
 Goldsmid Albert – 111, 112
 Goldstein Yossi – 107, 124, 129, 136, 138
 Gonen Amiram – 298, 307
 Gontarczyk Piotr – 43
 Gorbaczowa Irina – 166
 Gordon Aaron Dawid – 51, 125, 136
 Gordon Hirsch Loeb – 296
 Gordon Jehuda – 95, 112, 113
 Gorenstein Friedrich – 164
 Gorki Maksym – 30, 239
 Gottlieb Maurycy – 4, 34, 144, 172, 270, 324, 338
 Gozenpuda Mateusz – 166
 Górski Jerzy Jan – 299, 307
 Grabner-Haider Anton – 77
 Grabowski Tadeusz Stanisław – 245, 266
 Graetz Heinrich – 115, 251, 252, 266
 Green Abigail – 113, 120, 138
 Grenier Jean – 205, 213
 Grenier Roger – 208, 209, 213
 Grinberg Daniel – 296, 298
 Grojsman Wadim – 168
 Gromalski Mateusz – 78

Grosman M. – 93
 Grottger Artur – 188
 Grünbaum Izaak – 297
 Grynberg Henryk – 298, 307
 Grzegorzczak Anna – 208, 213
 Grzegorzewska Barbara – 298, 307
 Guedall Haim – 113
 Gunczak Taras – 169
 Gunner Göran – 106, 137
 Gur Batya – 152
 Guzik-Makaruk Ewa M. – 2
 Gysis Nicolaus – 175

H

Ha-Am Achad – 113, 251
 Haayreddin Pasza – 122
 Habibi Emil [ang. Habiby Emile] – 147,
 149, 155-159
 Hafftko Aleksander – 40, 58
 Hagee John – 134
 Hajczuk Roman – 4
 Halkin Hillel – 236, 243
 Halpern Mark – 15
 Hameiri Avigador – 304
 Hareven Shulamith – 152
 Harlow Barbara – 150, 151, 160
 Harris Thomas Lake – 118-120
 Hartglas Maksymilian Apolinary – 86,
 297
 Hauptmann Gerhart – 239
 Havelin Max – 63
 Hechler Dietrich – 130
 Hechler William Henry – 107, 130-136,
 138, 142, 143
 Hefner, lekarz – 79
 Heidegger Martin – 282, 293
 Heidrich Andrzej – 306, 307
 Heine Heinrich – 239
 Helfam Hesja – 124
 Hemingway Ernest – 205
 Henry Nancy – 116, 138
 Herbert Zbigniew – 292
 Hercog Joel-Lejba Halewik – 82, 90, 91
 Hersch Liebman – 295
 Hertzberg Arthur – 115, 138, 296
 Herzl Theodor – 20, 30, 35, 36, 42, 48,
 86, 105-107, 111, 112, 115, 131, 134-

136, 138, 143, 236, 251, 266, 296,
 303, 307, 309
 Hess Moses – 105, 112
 Himmelfarb Gertrude – 108, 112, 115,
 116, 118, 138
 Hirsch Maurice de – 126
 Hirsch Moritz von, baron – 259
 Hirszhorn Samuel – 29, 30
 Hitler Adolf – 72, 163, 168, 236, 271,
 284, 295, 299, 312, 315, 316, 323,
 345, 346
 Hobsbawm Eric – 19
 Holender Mosze – 335
 Hollingworth A. G. H. – 110
 Höningmann Oswald – 247
 Horowitz Chaim – 59, 60
 Horowitz Szmulek – 326
 Hryniewiecki Ignacy – 124
 Hudgings William Franklin – 296

I

Ignatiew Romuald – 336
 Imber Naftali, poeta – 129
 Iriarte Ángel José Luis – 2
 Irving Edward – 120
 Irwaniec Oleksander – 162
 Iwańska Marzena – 248, 266
 Iwaszkiewicz Jarosław – 241

J

Jaakowzon Menasze – 85
 Jabotinsky V. – zob. Żabotyński Zeev
 Jackiewicz Mieczysław – 7
 Jagodzińska Agnieszka – 110, 114, 138,
 139, 246, 266
 Jagodzińska-Kwiatkowska Joanna – 300,
 307
 Jahrblum Marc – 295
 Jaker Eugeniusz – 167
 Jakowin Mykola – 168
 Jakowson Tamara – 103
 Jakubowski Jan Zygmunt – 247, 265
 Jalkut Selim – 164, 166, 168
 Jamróz Adam – 2
 Jan III Sobieski – 245, 263
 Jan Paweł II – 169
 Janicka Anna – 4, 15, 350
 Jankowska Hanna – 140

Jarniewicz Jerzy – 319, 323
 Jarosz Dariusz – 300
 Jasnow Michał – 169, 170
 Jasnowski Paweł – 247, 266
 Jaspers Karl – 281, 293
 Jastrun Mieczysław – 274, 288, 289, 292, 293
 Jauss Hans Robert – 150, 160
 Jazowski Andrzej – 245, 266
 Jemielity Witold – 79, 99
 Jerszow Wołodymyr – 7
 Jerzy II, książę – 273
 Jeziorkowska-Polakowska Anna – 14, 35-58, 353, 354, 364, 365
 Joffe Jack – 131, 138
 Johnson Paul – 135
 Juszczenko Wiktor – 162

K

Kac [„Ha-Techija”] – 103
 Kafka Franz – 122, 204, 319, 365
 Kagan Izrael Meir – 316
 Kahanja Chaim-Bar – 85
 Kahany Mieczysław – 295
 Kalif Omar – 182
 Kalinowski Daniel – 245-269, 357, 365
 Kaliszer Cwi Hirs – 105-107, 110
 Kamińska Anna Dorota – 106, 140
 Kanowicz Grigorij – 164
 Kantemir Antioch – 239
 Kantor Aleksander – 169, 170
 Kapłan Jechezkel – 90
 Kapłan Pesach – 73
 Kapłański [„Ha-Techija”] – 103
 Kapuściński Ryszard – 286, 287, 293
 Karasjewa Marina – 2
 Karbowski, lekarz – 79
 Karczewska Agnieszka – 296, 364
 Karfel Dalia – 147, 149, 152, 159
 Karwowska Bożena – 341, 347
 Kasabuła Tadeusz – 4
 Kasprzysiak Stanisław – 274, 292
 Kass Wojciech – 7
 Katz Jacob – 107, 139
 Katz Michael R. – 237, 241, 243
 Katz Shmuel – 236, 237, 243
 Katzinovsky Moshe – 129
 Kaufmann David – 111, 112

Kawkiewicz Jaakow – 103
 Kazimierz Wielki – 254
 Kazin Raphael ben Elijah – 110
 Kaźmierczyk Zbigniew – 7
 Kempner Stanisław A. – 295
 Khadra Salma – 147
 Kiezuń Anna – 7
 Kijowski Dariusz – 2
 Kiljan Eljezer – 91
 Kipnis Izaak – 167
 Kiriszański Peter – 167
 Kitous Bernhard – 2
 Klajn Mendel – 87
 Kleiner Israel – 170
 Kleiner Juliusz – 298
 Klementinowski D. – 66, 74
 Klier John Doyle – 125, 139
 Klopstock Friedrich – 239
 Kluczyński Andrzej P. – 4
 Kłoczkowski Piotr – 274, 292
 Kobak Józef – 259
 Kobler Franz – 110, 139
 Kochaw Awigdor – 325-336
 Kolniak Eljahu-Rachawia – 85
 Kołakowski Leszek – 300, 306
 Kołodziejska Zuzanna – 114, 139, 248, 267
 Komar Waclaw – 298
 Konończuk Elżbieta – 341, 347
 Konopko Marta – 4
 Kopaliński Władysław – 298, 307
 Kopania Kamil – 4
 Kopcowski Adam – 75, 99
 Kopff-Muszyńska Katarzyna – 247, 267
 Korbin Rebecca – 59, 60, 62, 65, 66, 74
 Korczak Janusz (właśc. Henryk Goldszmit) – 41, 164, 298
 Korotkich Krzysztof – 4
 Korwin-Piotrowska Dorota – 293
 Korzeniowski Tomasz – 298, 307
 Kosikowski Cezary – 2
 Kot Wiesław – 298, 307
 Kowalski Grzegorz – 4
 Kowalski Leon – 174
 Kozak Jolanta – 311, 318, 323
 Koziański Lejb – 85
 Koźmińska-Frejłak Ewa – 49
 Krall Hanna – 164

Kramsztyk Izaak – 247
 Krasieński Zygmunt – 304
 Krasnoborska Ester – 104
 Kraszewski Józef Ignacy – 254
 Krawczyńska Dorota – 299, 307
 Kressel Getzel – 136, 139
 Krukowska Halina – 7, 15
 Krygier Martin – 2
 Kryłow Iwan – 73
 Kubiak Hieronim – 254, 267
 Kubiak Stefan – 309-323, 365
 Kuciński Paweł – 4
 Kukielko Dariusz – 4
 Kulesza Cezary – 2
 Kuroń Jacek – 164
 Kuzniecowa Anatol – 166
 Kuźma Erazm – 293
 Kwaśny Pinchas – 91, 92
 Kwitko Lejb – 164

L

La Salle Jean Baptiste de – 239
 Lalewicz Janusz – 208, 213
 Landau David – 112, 140
 Lange Antoni – 264, 267
 Langiewicz Marian – 119
 Laozi – 281
 Laquer Walter – 296
 Laskier P. – 24, 25
 Laskov Shulamit – 129, 133
 Lawon Pinchas (właśc. Lubianiker) – 52
 Layard Henry – 122
 Lazarus Emma – 111
 Learsy Rufus – 115, 139
 Lebet-Minakowska Anna – 14, 173-202,
 351, 356, 365
 Lec Stanisław Jerzy – 164
 Lechowski Andrzej – 14
 Lehmann Sophia – 321, 323
 Leib Mani – 162
 Lejzerowicz Mojżesz – 24
 Leleweł Joachim – 254
 Lenin Włodzimierz – 240, 304
 Leoncavall Ruggero – 73
 Leończuk Jan – 7
 Lesowa Inna – 164
 Levenson Alan T. – 108
 Levenson Isaac Beer – 110

Levy Emanuel – 223
 Lewicka Małgorzata – 291, 293
 Lewicki, nauczyciel – 83
 Lewin Marina – 168
 Lewin Roman – 166, 168
 Lewin Szaul – 92
 Lewinon Rina – 168
 Lewiński Jom Tow – 75, 81-83, 99, 103-
 104
 Lewis Donald M. – 106, 108-110, 120,
 124, 131-132, 139
 Lewis Maria – 116
 Lewita Szulamit – 95
 Lewkowicz Józef – 247
 Libionka Dariusz – 23
 Liburska Lidia – 205, 213
 Lichtenstein G. – 162
 Liebknecht Karol – 305
 Lilienblum Moses – 126, 133
 Lincoln Abraham – 239
 Lindenbaum Shalom – 19, 30
 Lippe Karpel – 136
 Lisowska Lucy – 4, 15
 Llosa Mario Vargas – 291, 293
 Loeffler Leopold – 174
 Loewe Louis – 120, 139
 Lorenc Iwona – 277, 293
 Löw Ryszard – 7, 15-16, 28, 31-32
 Lubetkin C. – 56
 Lukasz Mykoła – 164
 Luksemburg Róża – 305
 Lumet Sidney – 205

Ł

Ławski Jarosław – 2, 4-6, 13-16, 137,
 241, 243, 249, 267, 349, 366, 367
 Łoboz Małgorzata – 248, 267
 Łubieński Michał – 29, 30
 Łucka Dwora – 95
 Łyszczynski Witold – 62

M

Maaß Enzo – 130-132, 139
 Machcewicz Paweł – 335, 337
 Maciejewski Jan – 14, 15, 362
 Maciejewski Jarosław – 247, 265
 Madame de Staël – 281
 Madijewski Samson – 165

- Maeterlinck Maurycy – 238
Majzner Etką – 104
Makaruk Maria – 248, 267
Maksymiak Małgorzata A. – 296
Makuszyński Kornel – 175
Malarewicz-Jakubów Agnieszka – 2
Malczewski Jacek – 175
Malinowski Artur – 14, 215-222, 360, 362, 366
Malinowski Jerzy – 174, 189
Maliutina Natalia – 7, 241, 243
Malska-Lustig Agnieszka – 205, 213
Man Hendrik de – 51
Mapu Abraham – 106, 112
Marinetti Filippo – 239
Markiewicz [„Ha-Techija”] – 103
Markiewicz Henryk – 247, 267
Markisz Dawid – 168, 170
Markisz Perec – 162, 164
Markisz Szymon – 164, 169, 170
Markowicz Artur – 174
Markowska Marta – 292
Markowski Artur – 120, 139
Marks Karol – 39, 51, 304
Markus Chaja-Rywka – 94
Marszak Samuel – 167
Martuszevska Anna – 257, 267
Matejko Jan – 175
Matios Maria – 164
McCaul Alexander – 110
Mead Walter Russell – 109, 139
Meir Icchak – 90
Mendelsohn Ezra – 259, 267, 296
Mendelssohn Moses – 115
Meras Icchokas – 167
Merkley Paul Charles – 106, 133, 139
Merunowicz Teofil – 248, 267
Meyerbeer Giacomo – 238
Meyersohn Malwina – 247, 249, 267
Michalski Krzysztof – 20, 282, 293
Michał Anioł – 184
Michałkow Nikita – 205
Michlic Joanna Beata – 336, 337
Michnik Adam – 327
Michoels Solomon – 169
Mickiewicz Adam – 15, 16, 31, 245, 254, 304, 331
Midhatow Pasza – 121
Mikiciuk Elzbieta – 7
Miklas-Frankowski Jan – 325-337, 359, 366
Mikołaj I, car – 62
Mikołajczak Małgorzata – 7
Mile Jaakow – 92
Miller Owen – 150, 160
Miłosz Czesław – 283, 327, 366
Mints Moshe – 129
Minutko Igor – 166
Mistrz Eckhart (właśc. Eckhart von Hocheim) – 279
Miś Jan S. – 265, 267
Mizrach A. [„Ha-Techija”] – 103
Mlinerzewicz H. – 95
Młynarczyk Rywka – 103
Moczałowa Wiktoria – 7, 15
Mohilower Szmuel – 82, 90
Mohylewer Józef – 105
Mohylewer Samuel – 105, 107, 127, 136, 137, 143
Mohylewicz Michaił – 166, 167
Molina Tirso de – 239
Monet Calude – 175
Montagu Samuel – 126, 127
Montefiore Moses – 113, 120, 126
Montessori Maria – 364
Moral Zorrilla y – 239
Morawska Ewa – 254, 267
Mori Awi – 85
Moszyński Maciej – 124, 139
Mrkyyka Petr – 2
Muller Frederick – 115, 137
Mundlak Jehoszua – 89
Mundlak Regina – 89
Musijenko Swietłana – 7
Muszyńska Dwora – 89
- N**
Nachum Beniamin – 73
Nadson Semyon – 239
Najda Andrzej Jacek – 75, 99, 364
Nalepa Marek – 271-294, 366, 367
Nalewajk Żaneta – 208, 213
Nalewajko-Kulikov Joanna – 49, 248, 266
Nathans Benjamin – 124, 139
Naumow Aleksander – 7

Nedava Joseph – 127, 140
 Neruda Pablo – 277, 278
 Niekrasow Mikołaj – 239
 Nietzsche Fryderyk – 239
 Niggli Marcel Alexander – 2
 Nikitorowicz Jerzy – 7
 Nomburg Icchak – 92, 93
 Nora Pierre – 346, 347
 Nordau Max – 48, 106, 140, 236, 295
 Nosilia Viviana – 7
 Novak Hava – 151, 160
 Novikov Andrej A. – 2
 Nowicki B. – 208, 213
 Nussbaum Hilary – 247, 249, 264, 267

O

Ochman Jerzy – 296
 Olech Barbara – 4, 15, 16
 Oliphant Alice – 120, 125-128, 130
 Oliphant Anthony – 120
 Oliphant Laurence – 107, 110, 111, 118-130, 132, 133, 136, 137, 140, 143
 Oliphant Margaret – 118, 140
 Olson Jess – 112
 Olszewicz Elke – 336
 Olszewicz Mosze – 328
 Omer-Sherman Ranen – 322, 323
 Oppenheim Israel – 38, 57
 Orłowski Meier – 93, 94, 103
 Orwid Maria – 346, 347
 Orzeszkowa Eliza – 15, 255
 Ostrowsky Aleksander – 239
 Owczarz Ewa – 257, 268
 Oz Amos – 164
 Ożarowski Rafał – 296, 307

P

Palmer Catherine – 130
 Paluch Andrzej – 254, 267
 Panas Władysław – 293
 Pankowski Marian – 271
 Papla Eulalia – 7
 Paprzycki Lech – 2
 Patai Raphael – 138
 Pawelec Andrzej – 19
 Pawliszyn Andrzej – 162
 Peciner (Safirsztajn) – 103

Pekarowski Leonid – 168
 Peker M. – 54, 55
 Peltyn Sz. – 86
 Perec Icchock Lejb – 20, 113
 Peres Szimon – 112, 140
 Perkowski Maciej – 2
 Persak Krzysztof – 335, 337
 Petrowski Myron – 162, 163, 165, 167
 Petrozolin-Skowrońska Barbara – 296
 Phibbs Owen – 121
 Piątnicki Nachman – 82, 84, 85
 Piekarski Ireneusz – 298, 307
 Piekarski Witold – 304
 Pieńkowski Aleksander – 94, 99, 364
 Piepes Jakub – 247
 Pikulska-Robaszkiewicz Anna – 263, 266
 Pilcicki Hubert – 4
 Pileggi David – 133
 Pilichiewicz Kamil K. – 15
 Piłsudski Józef – 31, 264
 Pinsker Jehuda Lejb – 264, 268
 Pinsker Leon – 105, 107, 112, 126, 132, 133, 143, 296
 Piontnicki Dawid – 79
 Piontnicki Jaakow – 103
 Piórczyński Józef – 279
 Piórko N. [„Ha-Techija”] – 103
 Pipes Richard – 299, 307
 Pisarkowa Krystyna – 293
 Piwowarska Danuta – 7
 Plekhanov Georgi – 240
 Plotnikowa Raisa – 168
 Pływaczewski Emil W. – 2
 Poe Edgar Allan – 16
 Poklewska Krystyna – 257, 268
 Poliszczuk Jarosław – 7, 367
 Polkowski Jan – 301, 307
 Polonsky Antony – 120, 139
 Potocki Adam – 119
 Prokop-Janiec Eugenia – 267, 293, 298, 307
 Proskurnin Boris M. – 111, 140
 Proust Marcel – 275
 Prutis Stanisław – 2
 Prylucki Nahum – 66
 Puchała Leszek – 292
 Puszkin Aleksander – 15, 16, 205, 239

Q

Quilliot Roger – 205, 208, 213

R

Raducki Wiktor – 162
 Radyszewski Rościśław – 2, 7
 Ramotowski Stanisław – 328, 336
 Ranger Terence – 19
 Rappaport Niesen – 132
 Raszkowska Marina – 166, 170
 Redo Sławomir – 2
 Regensburg, założycielka „Córek Syjonu” – 95
 Reinharz Jehuda – 107, 139
 Rembiszewska Dorota – 7
 Renan Ernest – 115
 Reuveni Yotam – 152
 Ribas José de [Michajłowicz Deribas] – 239
 Richelieu Armand-Emmanuel du Plessis de, książę – 239
 Ringelblum Emanuel – 23
 Rischin Moses – 61, 74
 Ritz German – 7
 Rodak Paweł – 20, 32
 Rodal Leon – 25
 Rogalewska Barbara – 14
 Rohatyner Oser – 259
 Rokoszowa Jolanta – 293
 Romanowska Wołodkowiczówna Maria – 242
 Romanowski Andrzej – 265, 268
 Romanowski D. – 206, 213
 Roosevelt Franklin Delano – 318
 Rosenmann A. – 30, 32
 Rosenmann Chana (z domu Stark) – 297
 Rosenmann Cwi – 297
 Rostand – 16
 Roth Philip – 309-323
 Rothschild Edmond James – 136, 137
 Rozanowy Wasilij – 169
 Rozenblum Dawid – 89
 Rozenblum Jechiel – 104
 Rozenblum Miriam – 104
 Rozenbojm Icchak – 85
 Rozental Eljahu – 80
 Rubaszow Szneur Zalman – 303
 Ruderman David – 110, 140

Rudkowska Magdalena – 245, 268

Rülf Isaak – 133

Rusek Iwona E. – 4, 137

Russel Charles Edward – 296

Ruśkowski Eugeniusz – 2

Ruta Magdalena – 293, 294

Rutkowski Krzysztof – 7

Rychło Piotr – 162

Rygiel Stefan – 245, 268

Rynhold Jonathan – 106, 140

Ryszka Franciszek – 299, 307

Rytkowski Adam – 23

S

Safer Elaine B. – 316, 320, 322

Salistowski B. – 85

Salmon Yosef – 129

Salomon Mosze – 83

Salz Abraham – 264, 268

Sand Shlomo – 309, 310, 323

Sanetra Walerian – 2

Sartre Jean-Paul – 208, 213

Sawicki Stefan – 292

Scheler Max – 21, 24, 25, 27, 32, 33

Schiller Salomon – 175

Schiper Ignacy – 40, 58

Schmidt David W. – 106, 140

Schnierer Moritz – 111, 112

Schoeps Julius H. – 129, 133, 140, 303

Schulz Brunon – 164, 168

Schünemann Bernd – 2

Schwarzbart Ignacy – 297

Scott Walter – 107

Scribe Eugène – 238

Sedlis, nauczyciel – 95

Segal Kalman – 271-294

Segev Tom – 112

Shakespear William (Szekspir William) – 107, 239, 324

Shammas Anton – 149, 159

Shapira Anita – 106, 107, 110, 112, 139, 140

Shimoni Gideon – 36, 57

Shirman Nathan – 166

Shmulewitz I. – 227, 231

Shohet Azriel – 129, 140

Shostak Debra – 314, 323

Shumsky Dimitry – 133, 141

- Sidoruk Elżbieta – 341, 347
 Siedlecki Michał – 4, 6, 15, 16, 295-308, 349, 362, 367, 368
 Siek Magdalena – 80
 Sienkiewicz Henryk – 16, 28, 241, 242, 244
 Sienkiewicz Matusz – 258, 268
 Sieńczyło-Chlabicz Joanna – 2
 Sigow Konstanty – 162
 Sikorski Dariusz K. – 15, 19-33, 367, 368
 Silber Michael K. – 113
 Singer Izzak Baszewis – 164, 168
 Siwek Grzegorz – 313, 323
 Skarzyński Ryszard – 2
 Skolnik Fred – 111, 136-139
 Skrodzki Jan – 336
 Skuratiwskij Wadim – 165, 170
 Skwarczyńska Stefania – 293
 Słowacki Juliusz – 304
 Smakowska Monika – 94, 99, 364
 Smith Robert O. – 106, 137, 141
 Smolenskin Perec – 81, 105, 107, 112, 124, 125
 Sniegiriowa Helia – 164
 Sobelman Michał – 113
 Sobótka Icchak – 87
 Sofokles – 239
 Sohn Dawid – 59, 60, 67, 68
 Sokolański Marek – 165, 170
 Sokołów Florian – 251, 268
 Sokołów Nahum – 108, 112, 115, 116, 118, 128, 132, 141, 297
 Sokrates – 27
 Somekh Sasson – 152
 Sommerstein Emil – 297
 Sowiński Grzegorz – 21, 32
 Spector Sheila A. – 107, 141
 Spector Stephen – 106, 134, 141
 Spielhagen Friedrich von – 239
 Stach Piotr – 295
 Stalin Józef – 165
 Stand Adolf – 174, 259, 268
 Staniurska Janina – 328
 Stark Maria – 297
 Stasiuk Andrzej – 289
 Steele Philip Earl – 14, 105-143, 351, 352, 355, 368
 Stefan Batory – 254
 Steinbeck John – 205
 Stopnicka-Rosenthal Celie – 40
 Strauss David – 116
 Strykowski Julian (właśc. Pesach Stark) – 86, 164, 295-308
 Strykowski Icchak – 103
 Strzelecki Paweł Edmund – 120
 Styra Natasza – 189
 Sucharski Tadeusz – 7, 241, 243, 367
 Suchodolski Patryk – 15
 Supa Wanda – 7
 Surzyn Jacek – 99, 100, 251, 266, 268
 Suworov Aleksander – 239
 Switzer Anna – 336, 337
 Sykes Christopher – 133, 141
 Sylwestrzak Małgorzata – 203-214, 368
 Szablowska-Zaremba Monika – 14, 350
 Szacinko Lew – 83
 Szada-Borzyszkowski Dariusz – 14
 Szafir Henryk – 23
 Szalewska Katarzyna – 341, 347
 Szapiro P. – 46
 Szatrawski Krzysztof Dariusz – 301
 Szczepański Jan Józef – 298, 307
 Szenhak Stanisław – 252, 266
 Szewc Piotr – 298, 301, 307
 Szewczenko Irena – 4, 372
 Sziser Awramel – 87
 Szofman Józef – 251, 266
 Sztachelska Jolanta – 242, 243
 Sztejnberg Aaron – 169
 Szytcer Mieczysław – 174, 189
 Szuber Janusz – 292
 Szweykowski Zygmunt – 247, 265
 Szydłowska Waleria – 208, 213
- Ś**
 Śliwa Michał – 264, 288
 Świeboda Wojciech – 182, 189
 Świerczyńska Dobrośława – 242, 243
 Święczkowska Halina – 2
 Święty Włodzimierz – 161
- T**
 Tabolicki – 86
 Tafaro Sebastiano – 2
 Tarnowska M. – 354
 Tartakovsky Elena – 14, 223-232, 368

Tartakower Aryeh – 40, 58
Taylor Anne – 118-122, 124-126, 128-130, 141
Taylor Charles – 19
Tegnér Esaias – 16
Temple Henry, lord Palmerston – 109, 120
Tenenbaum Mersik – 56, 73
Tetmajer Włodzimierz – 174
Thon Ozjasz – 188, 297
Titowa Ludmiła – 167
Tokarska-Bakir Joanna – 325, 337
Tokarski Ryszard – 78, 100
Tolts Mark – 212, 231
Tolstoj Lew – 113, 117
Tomer Ben-Zion – 168
Tramer Maciej – 15
Trepper Leopold – 298
Trinczuk Wiktor – 2
Troy Gil – 115, 141
Trumpeldor Josef – 22, 25-26, 30, 31, 33, 39, 42-43, 57
Trzciński Andrzej – 75, 99
Tuchman Barbara – 118, 142
Tugan-Baranowski Michaił – 239
Turgieniew Iwan – 113, 239
Turkiewicz Halina – 7
Turnau Irena – 187, 189
Tuwim Julian – 164
Twardoch Szczepan – 339, 343, 346-348

U

Ubertowska Aleksandra – 342, 347
Umińska Bożena – 253, 268
Urofsky Melvin I. – 115, 142
Urynowicz Marcin – 22-24, 32
Usman Izrael – 87

V

Vagovič Stefano – 299
Valdés Mario J. – 150, 160
Verdi Giuseppe – 240
Victoria, królowa – 133-134
Volkonovski Jarosław – 2
Vorontsov Michaił – 239

W

Wachtel Józef – 176

Wachtel Wilhelm – 173, 174, 176-179, 183, 184, 186, 188, 189
Wajl Piotr – 212
Wajnberg Jechezkel – 85
Wajnberg Naftalim – 86, 87, 92, 103
Walas Teresa – 246, 249, 256, 264, 268
Walicki J. – 40
Wallace Lew – 129
Wałęsa Lech – 314
Wampuszyc Ewa – 341, 347
Warren Charles – 110
Wasilewska Wanda – 299
Wauchoop Artur G. – 112
Way Lewis – 110
Weimar P. – 77
Weinbaum Leurence – 23, 31
Weiss Wojciech – 174
Wejs-Milewska Violetta – 7
Węgrzycki Adam – 21, 32
Wierzba Icchak Aaron – 91
Wierzbicka Marta – 208, 213
Wildowicz Joanna – 15, 59-74, 362, 368
Wilhelm II, cesarz – 135
Wisse Ruth R. – 105
Wiśniewski T. – 66, 74
Władymirski L. – 25
Władysław IV, król – 273
Wodzinowski Wincenty – 174
Wodziński Marcin – 114, 120, 138, 139, 246, 268
Woldan Alois – 7
Wołodźko Alicja – 203, 205, 210, 212, 213
Wołowicz Grzegorz – 299, 300, 307
Womela Stanisław – 175, 189
Woroszyński Wiktor – 331
Wozniesiński Aleksander – 169
Woźniak Taras – 168
Wójcik Mirosław – 25, 32
Wójcińska Agnieszka – 325, 337
Wroczyńska Ewa – 75
Wróbel Józef – 245, 268
Wróbel-Best Jolanta – 7
Wybrańczyk Zelig Lejb – 82
Wyczółkowski Leon – 175
Wyrzykowska Antonina – 326
Wyspiański Stanisław – 174, 175

Y

Yaakov Ariel – 106, 142
Yerushalmi Yosef Hayim – 25, 32
Yotan Yael – 309, 323

Z

Zabielski Łukasz – 4, 14-15, 350, 367
Zabłocki Krzysztof – 277, 293
Zabolotna Walentyna – 169
Zacharewicz Daniel – 333
Zacharow Eugeniusz – 162
Zakh Nathan – 152
Zalewska Hania – 328
Zasławski Witalij – 166, 167
Zdanowicz Mieczysława – 2
Zdanowicz Zalman – 87
Zdziechowski Marian – 263
Zeleznow Vladimir – 239
Zieliński Konrad – 246, 266
Zięba Andrzej A. – 251, 268
Zineman Jakub – 35, 36, 57
Zinn Izydor – 55
Zinserling Zofia – 319, 323

Zipper Gerszon – 174
Ziselc Josif (Zisiels) – 162, 169
Zlatopolska Irina – 166
Zlatopolski Jan – 166
Zofia Holszańska (Sonka) – 273
Zohn Harry – 111, 138, 152, 160
Zola Emil – 20
Zucke Filip – 247
Zweifel Eliezer – 110
Zych Jan – 278

Ż

Żabotyński Włodzimierz (Zeev) – 8, 13,
15, 16, 19-33, 42, 58, 165, 169, 170,
175, 235-243, 347
Żebrowski Rafał – 49, 259, 268
Żeleński Tadeusz (Boy) – 31
Żowtis Aleksander – 167
Żukowski Tomasz – 300, 307
Żurachowicz Semen – 166
Żurek Sławomir Jacek – 296
Żutkowicz Asnat – 95



NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”

Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytetu w Białymstoku
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”

TOMY WYDANE:

1. *Teodor Bujnicki. Ostatni bard Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. Tadeusz Bujnicki, Białystok 2012.
2. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech i Jarosław Ławski, Białystok 2013.
3. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I: *Prace dedykowane Profesorowi Swietłanowi Musijenko*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
4. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
5. Grzegorz Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, red. tomu Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2013.
6. *Sybir. Wysiedlenia – Losy – Świadectwa*, red. Jarosław Ławski, Sylwia Trzeciakowska i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
7. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2014.
8. Tadeusz Bujnicki, *Na pograniczach, kresach i poza granicami. Studia*, red. Michał Siedlecki i Łukasz Zabielski, Białystok 2014.
9. Stanisław Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje*, wstęp, wybór i oprac. Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
10. *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
11. *Драматургия в ракурсах новейших теоретических исследований / Dramat w nowych ujęciach teoretycznych. Studia slawistyczne*, red. Natalia Malutina i Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2014.
12. *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza. Studia*, red. Jarosław Ławski i Rafał Żytniec, Białystok–Ełk 2014.

13. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria III: *Kobieta żydowska*, red. Anna Janicka, Jarosław Ławski i Barbara Olech, Białystok 2015.
14. *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.) / Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarusian and Lithuanian Tatars (XVIth–XXIst century) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, edited by Grzegorz Czerwiński and Artur Konopacki, Białystok 2015.
15. Edward Mańtek, *Gdzie jest moja Ojczyzna? Wspomnienia*, oprac. tekstu, wstęp, red. tomu Jarosław Ławski, przedślowie Dariusz Zuber, Białystok–Ełk 2016.
16. *Wschód muzulmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2016.
17. *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. Jarosław Ławski, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
18. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV: *Uczni żydowscy*, red. Grzegorz Czerwiński i Jarosław Ławski, Białystok 2016.
19. Ewa Pańkowska, *Powieści Wiktora Pielewina. Kontekst postmodernistyczny. Interpretacje*, Białystok 2016.
20. Andrzej Rataj, *Stefania Ulanowska. Tajemniczy życiorys, niepublikowane fragmenty twórczości*, Białystok 2016.
21. *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia / Одеса у слов'янських літературах / Odessa in Slavonic Literatures. Studies*, edited by Jarosław Ławski, Natalia Maliutina / ред. Ярослав Лавський, Наталія Малютіна, Jarosław Ławski, Natalia Malutina, Białystok–Odessa 2016.
22. Aleksandra Kołodziejczak, „*Moje wspomnienia*” *Księcia Włodzimierza Mieszczerskiego. Poetyka – Portret elity rosyjskiej – Wizja kultury polskiej*, Białystok 2016.
23. Joanna Dziedzic, *Fiodor Tiutczew i jego dzieło. Człowiek – przyroda – historiozofia – estetyka*, Białystok 2016.
24. Weronika Biegluk-Leś, *Gry językowe w rosyjskiej prozie postmodernistycznej. Między poetyką a filozofią języka*, Białystok 2016.
25. *Zygmunt Głogier. Pisarz, myśliciel, uczoney. Studia*, red. nauk. Jarosław Ławski, Jan Leończuk, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
26. Krzysztof Kurianiuk, *Wielka podlaska zmiana. Obrazy świata polskiej transformacji systemowej w reportażach Polskiego Radia Białystok w latach 1989–1999*, Białystok 2016.
27. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria V: *W kręgu judaizmu*, red. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Białystok 2017.
28. *Zagadnienia bilingwizmu*, seria I: *Dwujęzyczni pisarze litewscy i polscy*, red. A. Baranow, J. Ławski, Białystok 2017.

29. *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. nauk. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2017.
30. Barbara Noworolska, *Kultura literacka Podlasia. Szkice*, Białystok 2018.
31. *Protestanci na Mazurach. Historia i Literatura. Studia*, red. nauk. Jarosław Ławski, Dariusz Zuber, Kazimierz Bogusz, Białystok – Ełk 2017.
32. Ełk – źródła do dziejów miasta [w przygotowaniu].
33. *Odessa i Morze Czarne jako przestrzeń literacka*, red. nauk. Jarosław Ławski i Natalia Maliutina, Białystok – Odessa 2018.
34. *Ali Woronowicz i Mustafa Aleksandrowicz w Egipcie. Materiały źródłowe i publicystyka*, wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Eugenia Maksimowicz, Białystok 2019.