

Dariusz Konrad Sikorski

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-4627-0319

**JEROZOLIMA: MIASTO, RELIGIA,
WYOBRAŻNIA, MEDIA
(„DOSTRZEGACZ NADWIŚLAŃSKI”,
„SAFRUS”, „NOWE ŻYCIE”)**

Simon Sebag Montefiore na początku książki *Jerusalem. The Biography* umieszcza jako motto myśl Benjamina Disraeliego: „Widok Jerozolimy to historia świata; to jest więcej; to jest historia nieba i ziemi”, i dalej fragment z Midrasza: „Ziemia Izraela jest centrum świata; Jerozolima jest centrum Ziemi; Święta Świątynia jest centrum Jerozolimy; Święte Świętych jest centrum Świętej Świątyni; Święta Arka jest centrum Miejsca Najświętszego, a kamień węgielny, z którego powstał świat, znajduje się przed Świętą Arką”¹. W legendach żydowskich można także przeczytać podobne opowieści: „ciało człowieka jest mikrokosmosem, światem w pomniejszeniu, świat zaś jest odbiciem człowieka, (...) świat przypomina gałkę jego oka, (...) Jerozolima jest źrenicą, a Świątynia obrazem odbitym w źrenicy”².

W jednym ze swoich kazań Ozjasz Thon powie, a to wskazuje na trwałość przedstawionego powyżej obrazowania, „na czym polega godność człowieka, na wierze, że jest on stworzony na podobieństwo Boga, a mędrcy żydowscy mówią: «Jerozolima jest światłem świata, albowiem napisane jest: I kroczyć będą narody w twoim świetle. Któż zaś jest światłem Jerozolimy? Jest nim Bóg, jak napisane jest: I będzie dla ciebie Bóg światłem wiecznym». Tak jest, człowiek, w serce którego docierają promienie tego boskiego światła, tego ideału doskonałości, człowiek, którego drogę życiową ten właśnie ideał oświetla, nigdy nie zachwieje się i nigdy nie wpadnie w rozpacz”³. W kazaniu żałobnym po pogromach w Rosji zakotwicza myślenie z tekstów o Jerozolimie: „Co za przykład ci przytoczę i z czym ciebie porównam, córo Jerozolimy? Do czego mam cię porównać, by

¹ S. S. Montefiore, *Jerusalem. The biography*, Published by Alfred A. Knopf, New York 2011.

² *Legendy żydowskie*, Adam, s. 51.

³ Ozjasz Thon, *Radość z życia*. Kazanie wygłoszone w Berlinie, 9 listopada 1895, [w:] tegoż, *Pisma*, tom I: *Kazania (1895–1906)*, Kraków 1938, s. 3.

cię pocieszyć, córko Syjonu? Przepastne jak morze jest nieszczęście twoje, któż cię uleczy?”⁴.

Bez wątplenia otwiera się przed nami scena mitu, przy czym mit będzie tu słowem, który jest wzorcem, ale i słowem uświęcającym w rozumieniu Gerarda van der Leeuwa, bowiem obraz, który wywołuje, pojmowany jest nader realnie⁵. Jerozolima jest centrum świata, miejscem wyodrębnionym, punktem, wedle którego się orientuje⁶. W tym miejscu „mieszka” moc, jak czytamy w Psalmie 24, który śpiewa się na poświęcenie żydowskiej czy chrześcijańskiej świątyni: „Kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w jego świętym miejscu?”⁷. Żyd w dni świąteczne pielgrzymuje do Jerozolimy, a to miejsce łaski, według badaczy religii i mitu, to rodzaj spotęgowanej ojczyzny, to droga do środka i centrum świata⁸.

W wyobrażeniach żydowskiej kabały, jak podaje Gershom Scholem, Bóg nie stworzył człowieka z dowolnej części ziemi, ale z tej najczystszej, najświętszej: „stworzył go z [przyszłego] miejsca służby Bożej [na Syjonie], z miejsca jego pojednania”⁹.

Obraz zadomowiony – Jerozolima w moim domu

W rozważaniach na temat Jerozolimy nie sposób pominąć tzw. obrazu zadomowionego (przestrzeń zadomowiona jest jednocześnie przestrzenią wyobrażoną), czyli takiego, który należy do intymnej sfery domu. Te obrazy, które stają się częścią wyobraźni, są na różne sposoby przetwarzane, np. przez wspólne i indywidualne modlitwy, fotografie, lektury itd. Kiedy gość znajdzie się na progu mojego domu, to natknie się na mezzę, można ją dotknąć, by odnowić w pamięci modlitwę *Szema*. Po wejściu na wysokości wzroku stanie przed ceramiką z napisem (także hebrajskim) *Szalom*, nad napisem mamy gołębia z gałązka oliwną, ptaka, który sygnalizuje przymierze – potop się skończył, wchodzimy do domu pokoju¹⁰. Tu pojawią się skojarzenia z naszym tematem, bo dominująca etymologia *Jerusalaim* oznacza miasto pokoju (w Psalmie 76 *Syjon* związany

⁴ *Pogromy w Rosji*. Kazanie żałobne, wygłoszone 20 listopada 1905, poświęcone pamięci ofiar rzezi (od 31 października do 5 listopada 1905), [w:] tamże, s. 378.

⁵ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, z niemieckiego przełożył i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 362.

⁶ Tamże, s. 348.

⁷ Psalm 24. Ponieważ jest to góra święta, to potop nie zalał Jerozolimy – zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Łódź 1993, s. 362.

⁸ Tamże, s. 360.

⁹ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 177. „Adam jest darem ofiarnym, wziętym jako najlepsza część z ciasta ziemi, to znaczy z centrum świata na górze Syjon, z miejsca, gdzie miał stanąć ołtarz, o którym mówi się «Uczynisz mi ołtarz na ziemi» (Wj 20, 24)”, zob. M. Eliade, *Traktat...*, dz. cyt., s. 364.

¹⁰ Zapowiedź pokoju – Rdz 8,11.

jest z *Szalem*)¹¹. Nie będę tu opowiadał o symbolice pomieszczenia, o którym wspominałem, ale na jednej ścianie jest zdjęcie Jerozolimy, co ważne, przygotowane przez autora tego tekstu – pamiętajmy, że fotografia, jakby o niej nie mówić, jest formą opowieści. Obraz Jerozolimy (myśl o Jerozolimie) zawsze pojawia się w jakimś horyzoncie, jakiejś przestrzeni, podczas jakiegoś wydarzenia.

Co widzimy na zdjęciu? Jerozolima jest widoczna przez pryzmat krzyża i ołtarza, na którym stoi między innymi kielich na ucztę eucharystyczną. Jest to widok z kościoła *Dominus Flevit* – Pan zapłakał, a więc otwiera się przed nami tekst Ewangelii Łukasza 19, 41–44 tzw. opłakiwanie Jerozolimy (opłakiwanie znane chociażby z trenów Jeremiasza). Możemy zobaczyć meczet Al-Aksa, ale innym wzrokiem, wzrokiem wyobraźni, ujrzymy dziedziniec świątyni Jerozolimy, wewnątrz meczetu kamień z Morii, na którym Abraham miał złożyć Izaaka, a może zobaczymy kamień, z którego Mahomet rozpoczął swoją wędrówkę do nieba. Jednak pierwszy plan zdjęcia, a więc krzyż, wskazuje na widzenie Jerozolimy przez pryzmat chrześcijańskiej wiary w Mesjasza, który w tym świętym miejscu zbawia ludzi, Mesjasz – Książę Pokoju *Sar Szalom* w Jerozolimie. Tak możliwe jest zadomowianie obrazu Jerozolimy, ona mentalnie umiejscowiona jest w geografii symbolicznej, jest moim miastem.

Loci i imagines. Miejsce i wyobrażenia – obrazy, figury wyobraźni, które stają się źródłami pamięci, a tym samym kształtują naszą wiedzę o miejscu wyobrażonym – co pamiętam, co jest źródłem pamięci, jakimi znakami się posługuję, skąd czerpię znaczenie znaków i symboli, z jakich mediów korzystam?¹²

Zdjęcie i pamięć miejsca, zdjęcie jako kreacja miejsca, jeśli nie zna się prezentowanego widoku, nie było się w tym miejscu, to fotografia na ścianie jest segregacją znaczeń poprzez wyróżnione miejsca w obrazie. Można takie kreacje wykorzystywać ideologicznie, fragmenty z Ewangelii, takie jak: „Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków”, odnieść do społeczności żydowskiej, do jej etyki – można, ale ukazana Jerozolima zadomowiona w mojej intencji do tego nie zachęca, ma być miejscem spotkania, miejscem pokoju.

¹¹ Chrześcijaństwo szukało koneksji w Liście do Hebrajczyków 7,2: „βασιλεύς Σαλήμ – król Szalemu” – *Grecko-Polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. ks. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994, s. 1046. Wynika to także z Psalmu 76, 3: „Dał zaś poznać Jahwe najpierw przez to, że w Szalemie, tj. Jerozolimie (Rdz 14,18) umieścił swój przybytek” – zob. egzegezę Psalmu 76 w: *Księga Psalmów*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy opracował ks. S. Łach, Poznań 1990, s. 345. Cylkow tłumaczy wers 3 Psalmu 76: „I ustanowił w Salemie przybytek Swój, a siedzibę Swą w Cyonie” i komentuje w przypisie: „Ustanowił, niejako po raz drugi. Salem, nazwa Jerozolimy za czasów Abrahama, aluzja do odzyskanego pokoju i bezpieczeństwa”, *Psalmy*, tłumaczył i objaśnił dr I. Cylkow, Warszawa 1883, s. 213.

¹² A. Erll, *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przekł. A. Teperek, posłowie i redakcja naukowa M. Sayrusz-Wolska, Warszawa 2018, s. 44, 45. Zob. też: A. Assman. *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. naukowa i posłowie M. Sayrusz-Wolska, Warszawa 2013, s. 48.

Dodajmy, że w tej przestrzeni mogą pojawić się inne media, możemy mieć w rękę, jak to bywa w niektórych domach nie tylko żydowskich, tom wiersz Jehudy Halewiego *Łzy nocą* z tomu *Zion* (do tego dodajmy komentarze z tłumaczeń Franza Rosenzweiga): „Syjonie, pozwól swojej łzie płynąć, / Oko Twoich synów, myśląc o Tobie, / nie może uszczelnić jego wilgoci. / Ręko, zapomnij o mnie, jeśli ja zapomnę / Ty, Miasto, z którego wypływają Psalmi!”¹³.

Wymieniam tego poetę, bo jego wiersze o Syjonie weszły do liturgii pokutnej, a więc poetyckie myślenie o Jerozolimie inspiruje wyobraźnię modlących się, a powtarzanie fraz wpisuje obrazy w pamięć. Oczywiście poetyckie marzenia o Jeruzalem nie są czymś nadzwyczajnym w poezji żydowskiej, wystarczy wymienić współczesnego poetę Yehudę Amichaia i jego *Poems of Jerusalem*¹⁴, ale to bardzo współczesne i wręcz namacalna problematyka, chociażby wiersz *Jerusalem*: „Na dachu na Starym Mieście / pranie wiszące w późnym popołudniowym słońcu: / białe prześcieradło kobiety, która jest moim wrogiem, / ręcznik mężczyzny, który jest moim wrogiem, / by otrzeć pot z jego czoła. // Na niebie Starego Miasta / Latawiec. / Na drugim końcu sznurka / dziecko / nie widzę / z powodu ściany. // Zawiesiliśmy wiele flag, / wywiesili wiele flag. / Żebyśmy myśleli, że są szczęśliwi. / Żeby myśleli, że jesteście szczęśliwi!”¹⁵.

Można powiedzieć: inne czasy, inna rzeczywistość, inne widzenie *Jerusalem* – miasta pokoju. Nie oznacza to, że współczesny poeta zapomina o źródłach, jego kolejny wiersz *Jeśli zapomnę o Tobie, Jerusalem* odnosi się na przykład w artystyczny sposób do psalmu 137, tak jak u Jehudy Halewiego¹⁶. Uczeni analizujący obrazowanie Jeruzalaim w psalmach stwierdzają, że „komponowanie pieśni w Psalmach nie jest pustką. Cenionym miejscem, które służy jako inspiracja dla psalmisty, jest Świątynia Jerozolimska”, badają „w jaki sposób, Jerozolima jest reprezentowana w Psalmach – od jej pozycji w kontekście pieśni liturgicznych i pielgrzymek do jej roli metafory”¹⁷. Kiedy dotykamy psalmów i umiejscowienia w nich Jerozolimy, możemy powiedzieć za Sidrą DeKoven Ezrahi, że zawsze spotykamy się „bliskością” i „spóźnieniem” w odniesieniu do dziedzictwa tekstu, który tak silnie wpisuje traumę i ustanawia pamięć”¹⁸.

¹³ B. E. Galli, *Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi: Translating, Translations and Translators*, Foreword by Paul Mendes-Flohr, McGill-Queen’s University Press, Montreal & Kingston–London–Buffalo 1995, s. 142.

¹⁴ Y. Amichai, *Poems of Jerusalem*, A Bilingual Edition, Harper & Row, Publishers, New York 1988.

¹⁵ Tamże, s. 5.

¹⁶ W wierszu tłumaczonym jako *Łzy nocą* Halevi pisze: „Ty, Miasto, skąd wiodą Psalmi!” i wcześniej odwołuje się do Psalmu 137, B. E. Galli, *Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi...*, dz. cyt., s. 142 – wiersze z tomu Syjon.

¹⁷ *Psalm in/on Jerusalem. Perspectives on Jewish Texts and Contexts*, Eds Ilana Pardes, Ophir Münz-Manor, De Gruyter, Berlin–Boston 2019, s. V.

¹⁸ S. D. Ezrahi, „By the Waters of Babylon”: *The Amnesia of Memory*, tamże, s. 153.

Pisząc o transpozycji w poezji i modlitwie Psalmu 137, szczególnie frazy *Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie*, mogę dodać, że dla kabalistów psalm ten przeznaczony jest do recytowania około północy jako droga napraw, odkupienia (ceremonia tikun chacot)¹⁹. Różne permutacje modlitw „zapładniają kulturę Galut i utrzymują przy życiu Miasto jako główną współrzędną żydowskiej wyobraźni”²⁰.

W przestrzeni malarstwa mamy na przykład grafikę (pocztówkę) *Nad rzekami Babilonu* (odniesienie do tego psalmu) Efraima Mosesa Liliena, a więc kolejne medium, kolejne źródło wyobraźni. Nie prowadząc tu badań nad psalmami, trzeba podkreślić dwie ważne uwagi badaczy wokół Psalmu 137. Wniosek nawet z pobieżnej analizy początkowych wersów „w ich przyjętej, tradycyjnej formie [po pierwsze] jest taki, że Jerozolima, nawet po zniszczeniu i rozproszeniu jej mieszkańców, pozostaje jedynym możliwym Tu, a każde inne miejsce jest z definicji Tam”; po drugie, ukazuje się nam napięcie między powtarzaniem, czytaniem a rzeczywistością bycia Żydem w diasporze: „debata Syjon (Jeruzalaim) – diaspora jest starożytna i trwa, wyprzedzając o tysiące lat utworzenie państwa Izrael. Przez wieki Psalm nadal wyrażał doświadczenie utraty i wygnania, a także imperatyw pamięci. Ale często pojawiał się wewnętrzny konflikt, gdy «Babilon» wielokrotnie reprezentował jedno ze wspaniałych miast Izraela na wygnaniu. Nawet gdy poeta korzysta z pamięci zbiorowej zawartej w starożytnym Psalmie, najbardziej namacalne odniesienia mają charakter lokalny”²¹.

Jerozolima miasto 1900

Figura *Jerozolima miasto* to w moim rozumieniu wydarcie symbolu z ideologicznych opowieści, nie chodzi tu o odrzucenie religijnych kontekstów, ale wskazanie, że oprócz nieskończonych permutacji na temat wizji centrum świata istnieje opis Jerozolimy jako samorządu miejskiego, myślenie o przestrzeni, w której różne nacje dzielą się władzą w mieście i – co może najważniejsze – nie odnoszą kategorii samorządu do wymiaru nacjonalistycznego. W perspektywie *Jerozolima miasto* warto podkreślić, że nacjonalizm arabski w kontekście samorządu nie pojawia się w opozycji do żydowskiego, ale sprzeciwia się panowaniu tureckiemu. Syjonizm nie walczy tylko z Arabami, ale z grupą ludzi z *Alliance Israel*, którzy uważają, że Jerozolima może być miastem pokoju. Mowa tu przede wszystkim o okresie przełomu XIX–XX wieku. Okres ten kończy I wojna światowa wejściem Wielkiej Brytanii do Jerozolimy w 1917 roku (dzisiaj, a także w propagandzie syjonistycznej, ta zmiana jest mocno podkreślana jako przełom w powrocie do ziemi ojców). Vincent Lemire w swojej książce *Jerusalem 1900*.

¹⁹ M.-A. Ouaknin, *Tajemnice Kabały*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 179.

²⁰ S. D. Ezrahi, „*By the Waters of Babylon*”, dz. cyt., s. 156. W tekście mamy odwołanie do Yehudy Amichai’a i Jehudy Halewiego w horyzoncie „Jeśli zapomnę o tobie, Jeruzalem”, s. 155.

²¹ Tamże, s. 157.

The Holy City in the Age of Possibilities pisze o zapomnianej historii, o otwartym świecie, w którym nacjonalizmy nie były dominujące. Miasto nie było ideologią, ale przestrzenią życia ludzi, z pewną formą uczciwej koegzystencji. „Był to także czas pewnej sekularyzacji w życiu miejskim tego trzykrotnie świętego miasta, proces ten karmiony był większą porowatością przynależności tożsamościowej i względną plastycznością religijnych miejsc pamięci. Tożsamości, znaczniki terytorialne i granice nie zostały zamrożone tak, jak są dzisiaj. Wszystko to przedstawia społeczeństwo miejskie, które było bardziej płynne, bardziej otwarte, z luźniejszymi tradycjami, które dzięki swej dwuznacznej naturze były mniej ofensywne”²².

Już na wstępie autor podkreśla problem demografii miasta, które było częścią imperium otomańskiego – 20 tys. mieszkańców w 1870 roku, 70 tys. przed I wojną światową. Jerozolima miała swoich mieszkańców, ale jakby wokół niej istnieje sfera wyobraźni o centrum świata – w 1897 roku w Bazylei umownie rozpoczyna się syjonizm polityczny, emigracja żydowska wzrasta. Przybywają do niej nowi mieszkańcy z własnym rozumieniem symbolicznej przestrzeni miasta. Lemire pisze, że w 1900 roku horyzont dla miasta był nadal otwarty: „W okresie swojej efemerycznej *Belle Époque* Jerozolima nie była jedynie skansenem biblijnym, mozaiką sanktuariów mniej lub bardziej solidnie osadzonych w świętych tekstach, i jeszcze nie dotarła do punktu zwrotnego w geopolitycznej kronice jej stałych bitew”²³. W 1909 roku w Jerozolimie zostaje otwarta Izba Handlowo-Przemysłowa,

²² Vincent Lemire, *Jerusalem 1900. The Holy City in the Age of Possibilities*, Translated by Catherine Tihanyi and Lys Ann Weiss The University of Chicago Press, Chicago and London 2017, s. 2. Abigail Jacobson wskazuje na mieszane obszary miejskie (np. Obszar Bramy Jafy i Drogi Jafy), które pełnią ważne funkcje administracyjne, społeczne, gospodarcze, gdzie różne grupy wchodziły w interakcje i komunikowały się z sobą bez agresji. Zob. Abigail Jacobson, *From Empire to Empire Jerusalem Between Ottoman and British Rule*, Syracuse University Press, New York 2011, s. 56.

²³ Vincent Lemire, *Jerusalem 1900*, dz. cyt., s. 3. W innym miejscu dodaje, że badając archiwa, w tym zagadnień dotyczących systemów nawadniających miasta, doszedł do wniosku, i temu poświęcił wymienianą książkę, że można zaproponować inne spojrzenia na społeczeństwo miejskie Jerozolimy około roku 1900. „W ten sposób możemy oderwać się od pojęcia «nieodwracalnej» historii, «nieodwracalnego» konfliktu, pojęć dominujących we współczesnych analizach Jerozolimy i konfliktu izraelsko-palestyńskiego”. Lemire dodaje, że różne tożsamości w Jerozolimie nie muszą generować wojny (s. 11). Zupełnie odmienne podejście reprezentuje Y. Ben-Arieh, ale według mojej oceny ten autor dowolnie operuje datami, dla niego relacja z 1860 roku nachodzi na wspomnienie Theodora Herzla z 1898 roku, ważne jest udowodnienie „syjonistycznej” tezy. Także on pisze o zaopatrzeniu w wodę Jerozolimy i nie widzi poważnych osiągnięć do 1917 roku, Y. Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19th Century. The Old City*, Yad Izhak Ben Zvi Institute Jerusalem 1984, St. Martin's Press, New York, s. 56–59. I tak, opisy Twaina (1860), podobnie jak opisy innych zachodnich podróżników, miały przedstawiać „dziewiętnastowieczną Jerozolimę jako małe, typowo wschodnie miasto; pąki odrodzenia wyrastały tu i ówdzie pośród ruin tego miasta, którego majestatyczna przeszłość wisiała nad nim i którego świętość emanowała z każdej szczeliny, którego **teraźniej-**

w jej biuletynach odnaleźć można określenie czytelników jako „współobywateli Jeruzolimy”, piszą o dobrym obywatelstwie, miejskich podatnikach, interesy ludności, trochę tak jakby nie istniały podziały religijne i narodowe²⁴.

Badacz Jeruzolimy wyraźnie podkreśla, że „obietnica Lorda Balfoura w listopadzie 1917 r. dotycząca «żydowskiego domu» w Palestynie, wraz z długotrwałą polityką mniej lub bardziej otwartego poparcia dla różnych arabskich ruchów nacjonalistycznych, nieuchronnie przyczyniła się do frustracji i braku zrozumienia u każdej z zainteresowanych stron”²⁵. Abigail Jacobson stwierdza, że w latach pierwszej wojny światowej tzw. miejska przestrzeń publiczna (Jeruzolima jako mieszana wspólnota miejska) podlegała negocjacji, zmianie, ale także była pod presją różnych formacji ideologiczno-politycznych, które pragnęły narzucić swoją wizję „praw” do Jeruzolimy²⁶.

Bardzo interesujące w kontekście rozumienia Jeruzolimy jako wspólnoty miejskiej są listy Alberta Antébi, dyrektor *Alliance Israélite Universelle* (AIU) w Jeruzolimie²⁷. Vincent Lemire rozpoczyna swój rozdział *Intersecting Identities* fragmentem listu z 1901 roku, w którym Antébi pisze, że w ostatnim czasie Jero-

szość była smutna, pełna pustki i stagnacji” [podkr. D.K.S.], s. 57, 58. Herzl po pobycie w Jeruzolimie miał podobne wrażenia, autor cytuje proroka Państwa Izrael, jak go nazywa: „Kiedy wspomnę o tobie w nadchodzących dniach, Jeruzalem, nie będzie to przyjemne. Zażęchłe złogi dwóch tysięcy lat nieludzkości, nietolerancji i nieczystości leżą w śmierzdzących zaułkach... Jeśli Jeruzolima jest kiedykolwiek nasza i jeśli nadal jestem w stanie coś aktywnie zrobić w tym czasie, zacząłbym od jej oczyszczenia. Sprzątałbym wszystko, co nie jest święte, zakładał domy robotnicze poza miastem, opróżniał z brudu gniazda i burzył je, palił świeckie ruiny, a bazyliki przenosił gdzie indziej”, s. 58.

²⁴ Vincent Lemire, *Jerusalem 1900*, dz. cyt., s. 4. Jacobson pisze o historii *Stowarzyszenia Kupców* w Jeruzolimie powstałym w 1914 roku. Najpierw założyciele Stowarzyszenia (David Yellin, Albert ‘Antebi, Josef Eliachar i Yehezkel Blum) mieli pomysł, by zjednoczyć wszystkich Żydów i wspierać społeczność żydowską, ale po rozwiązaniu i ponownym powołaniu z nowymi, mieszanymi władzami, z przedstawicielami instytucji miejskich, swoją działalność miało kierować do mieszkańców Jeruzolimy, bez względu na wyznanie. Tu pojawia się motyw „wspólnoty miejskiej”, która przekracza antagonizmy religijne, zob. Abigail Jacobson, *From Empire to Empire Jerusalem Between Ottoman and British Rule*, Syracuse University Press, New York 2011, s. 44.

²⁵ Vincent Lemire, *Jerusalem 1900*, dz. cyt., s. 6. Autor podkreśla, że dla tradycyjnej historiografii żydowskiej miasto z ery osmańskiej to teren stagnacji, swoistej pustki, tak jakby nie mieszkali tam ludzie z własnymi planami, problemami, nadziejami. W ten sposób buduje się obraz Jeruzolimy jako miejsca, „ziemi bez ludzi dla narodu bez ziemi”, s. 9. Kiedy mówimy o Jeruzalem, jako mieście wyobrażonym, czy może symbolu ideologii syjonistycznej, to warto o tych uwagach pamiętać, nie jest tak, że istnieje kanoniczne wyobrażenie o świętym mieście.

²⁶ Abigail Jacobson, *From Empire to Empire*, dz. cyt., 53 i nn. W badaniach dzienników z tamtego okresu autor zauważa, że w nich pojawiają się równe poziomy, identyfikacje, chociażby takie jak arabizm, otomanizm, tożsamość lokalna.

²⁷ Francuscy dyplomaci mieli wskazywać, że Antébi był „konsulem Żydów” i miał duży wpływ na społeczność żydowską miasta. Vincent Lemire, *Jerusalem 1900*, dz. cyt., s. 145.

zolima stała się miejscem napięć narodowościowych, mimo że do tej pory żyło się spokojnie. Mieszkańcy byli wdzięczni europejskim współwyznawcom za pomoc w ich materialnej nędzy. Niestety syjonizm, jak zauważa, który podobno miał powstać dla zaciśnięcia stosunków w obrębie Żydostwa, wywołał niepotrzebnie walki między narodowościami²⁸. W innych listach skarży się na Żydów amerykańskich i aszkenazyjskich, mają oni domagać się usunięcia muzułmańskiego nauczyciela, muzułmańskich i chrześcijańskich uczniów ze szkoły *Alliance Israélite Universelle* w Jerozolimie²⁹. Rozpoznaje w nich zagrożenie dla wizji Jerozolimy jako przestrzeni wspólnoty miejskiej o wielu wymiarach, bez niepotrzebnych napięć – w tych incydentach dostrzega pęknięcie „społeczności żydowskiej” Jerozolimy³⁰. Przytoczone tu listy pozwalają odczytać wizję miasta świętego w określonym czasie i określonym miejscu, bardzo często odległego od pojawiających się na zewnątrz ideologii, anektujących w swoim przekazie jakąś Jerozolimę wyobrażoną, która jest ważna z ideologicznego punktu widzenia, i uzasadnia głoszone poglądy (nacjonalizm żydowski, arabski, wizje chrześcijan z odległych krajów itd.).

Lemire proponuje: „Czerpiąc z historiograficznych zdobyczy historii relacyjnej, która stara się analizować skutki wzajemnych interakcji między grupami społecznymi, możemy poczynić postęp w kierunku «miejskiej» historii Jerozolimy, która uwzględni trzy podstawowe wymiary miejskiego «wspólnego życia»: bliskość, różnorodność i interakcja”³¹. Albert Antébi wyraźnie zaznaczał, że ciężko mu oszacować krzywdę dla społeczności żydowskiej Jerozolimy, jaką przynosi syjonizm, ze swoją, jak to określa, nikczemną kampanią podziałów³². W 1913 roku zaatakowano go za jego postawę otwartości, szczególnie brano mu za złe, że posłał swoje córki do szkoły katolickiej Sióstr Świętego Józefa. Broniąc się, pokazywał, że siostry potrafią uszanować wielobarwność Jerozolimy, zwalniając żydowskie dzieci z religii, w soboty wypuszczają je ze szkoły, by mogły świętować szabat. Obok niego zaczynał jednak dominować inny świat, inne wizje Jerozolimy. Udało mu się jeszcze obronić syjonistycznych przywódców Davida Bena-Guriona i Jad Izhak Ben-Cwi, nim zmarł na tyfus w 1919 roku w Stambule: „Jego tragiczny los w dziwny sposób odzwierciedla los Jerozolimy: Albert Antébi, «Lewantyn», urodzony w Damaszku, jednocześnie Żyd i Arab, obywatel osmański, a Francuz ze względu na swoje wykształcenie i uniwersalistyczne przekonania, znalazł się jako outsider, gdy wybuchła wojna i zasada narodowości stała się siłą nie do odparcia”³³.

²⁸ Albert Antébi, *Letter*, December 29, 1901; za: Vincent Lemire, *Jerusalem 1900*, dz. cyt., s. 145.

²⁹ O pozycji Alberta Antébiego jako dyrektora szkoły i kandydata do rady państwa zob. także w „Jedność” 1908, nr 38, s. 6.

³⁰ Vincent Lemire, *Jerusalem 1900*, dz. cyt., s. 145–147.

³¹ Tamże, s. 147.

³² Tamże, s. 148.

³³ Tamże, s. 151.

Pisma polsko-żydowskie

„Hanoar Hacijoni”, „Diwrej Akiba”

Na łamach „Kontraktaku, tygodnika młodzieży żydowskiej” publikowany jest wiersz Jehudy Karni należący do poezji nowo-hebrajska z cyklu „Jerozolima”. Nie tyle jest tu istotna waga artystyczna, ale samo zainteresowanie poety i pisma, które w 1938 roku wskazuje, że mit Jerozolimy jest stale aktualny. Miasto w tej poezji składa się ze świętych kamieni, a mur zachodni jest częścią odwiecznego miasta. Jerozolima jest także „miastem wdzięczności”, a „Ze ściany kamiennej śpiewać będą moje kości / Mesjaszowi na chwałę”³⁴.

W tym samym roku w dwutygodniku „Hanoar Hacijoni”, również dla młodzieży³⁵, pojawia się artykuł o *Literaturze Hebrajskiej* z podtytułem *Jerozolima w Pieśni*. Mamy tam studium symbolu miasta, autor podkreśla znaczenie Jerozolimy w kulturze żydowskiej. Jest to komunikat dla młodego czytelnika, że: „Pojęcie Jeruzalem stało się w ciągu wieków symbolem wszystkich Odwiecznych tęsknot i dążeń narodu, synonimem kraju Izraela. Nawet przydomek miasta – Syjon (od góry Syjon), stał się określeniem kraju i nazwą ruchu odrodzenia narodowego. Jerozolima była ciągłym źródłem natchnienia dla naszych poetów i pisarzy, proroków i pionierów. W stosunku do niej ucieleśniał się stosunek do Boga, narodu, ojczyzny. O niej śpiewał psalmista pieśni potęgi i chwały, «radością całego świata Syjon». A świątynia Salomona uświetniała i uświęcała miasto, które Bóg wybrał, by w nim zamieszkać”³⁶. Jerozolima jest stałym elementem nauczania, nie ma opowieści o żydowskości w syjonistycznych narracjach bez Jerozolimy. Autor wskazuje na „odwieczność” śpiewania i mówienia o Syjonie, skargi proroków mają być dopełniane psalmami, pieśniami tryumfalnymi. Ta opowieść o Jerozolimie jest w „Hanoar Hacijoni” również lekcją dydaktyczną, bowiem to w tej przestrzeni skoncentrowane są modele zachowań, tu ludność żydowska doświadcza odrzucenia, gdy przenika ją gnuśność, lenistwo, kult bożków. Tam rozlegną się żałosne zawodzenia „biada miastu, które nie słucha Boga”. Bez zażyłości ze Stwórcą, jak czytamy, Jerozolima sama pozbawia się wspaniałości. Ale naród może się nawrócić i nucić psalm: „Gdy Bóg nas przywrócił do Syjonu – byliśmy jako śniący”³⁷. Opowieść o *Jerozolimie w Pieśni* zamienia się w narodową nadzieję, powrót do Syjonu zależy od postawy współczesnych, od jego zaangażowania w odnowę moralną, duchową, narodową.

Jest do czego wracać, na wyobraźnię czytelników bez wątplenia wpływa powoływanie się na Talmud, na Midrasz, które przechowują przypowieści o pięknie

³⁴ „Kontratak” 1938, nr 75, s. 7.

³⁵ S. Pacanowski, *Literatura hebrajska. Jerozolima w pieśni*, „Hanoar Hacijoni. Pismo młodzieży syjonistycznej” 1938, 15 lutego, nr 8 (36), s. 220.

³⁶ Tamże, s. 220.

³⁷ Tamże, s. 221.

Jerozolimie: „Dziesięć miar piękna zeszło na świat; dziewięć wzięła Jerozolima, a jedną cały pozostały świat”³⁸. Autor przywołuje też wielkich Izraela, między innymi Szlomo ibn Gabriola („Splyń na Judę”), czy wspomniane już wcześniej „Syjonidy” Jehudy Halewiego, wszystko po to, by wskazać, że to miasto na nic innego nie czeka, jak tylko na wyzwolonych Żydów.

Dla przykładu w piśmie „Diwrej Akiba” przedstawione są wybory do rady miejskiej w Jerozolimie, niby sprawozdanie, a jednak wyraźnie wskazuje na to, że miasto to stanowi przestrzeń, w której powinno się przestrzegać praw ludności żydowskiej, bo to miasto jest wpisane w życie narodu³⁹. Autor przypomina, że Żydzi stanowią w nim większość, ale prawa wyborcze są im odbierane, a większość miejsc w magistracie mają Arabowie. W tekście uderza się w organizacje partyjne, które myślą o celach własnych partii, a nie mają na względzie ideałów ogólnonarodowych – takim ideałem jest żydowska władza w Jerozolimie. Także wspomnienia przywódców syjonistycznych z Syjonu stają się pretekstem do nadawania Jerozolimie statusu, w którym każde wydarzenie jest doświadczeniem etycznym.

Menachem Usyszkin (1843–1941) wspomina, że trzy dni przed *Rosz Haszana*, trochę inaczej niż zwykle, udał się do Ściany Płaczu, ale od razu pojawia się określenie miejsca jako: szczątków naszych świętości – każdy kamień, ulica, zabytek, to, jak należy się domyśleć, nośnik pamięci – żydowskiej pamięci. Usyszkin wskazuje na jeszcze jeden ważny akcent w narracjach syjonistycznych. Ściana Świątyni, wspomnienie wspaniałości, budzi smutne refleksje. Warto pokazać sposób opisu, by zrozumieć sens przedstawionej geografii wyobrażonej przez jednego z najważniejszych postaci syjonizmu, przedrukowanej w piśmie żydowskim w języku polskim: „Cała przestrzeń przed Murem, pełna była policjantów angielskich. A powyżej, obok ściany wejściowej do Meczetu Omara – w miejscu, w którym stała Świątynia – stoją Arabowie i spoglądają na ruinę żydowską. Milczący stoję w swoim smutku i myślę o minionych dniach. Przed dwoma tysiącami lat wszędzie tu pełno było Żydów z całej Palestyny, a na bramie wejściowej widniał napis w języku greckim i łacińskim, który mówił obcym, że nie wolno wejść do świątyni. Nawet władcom świata w owych czasach, panom rzymskim, wolno było podejść jedynie do bramy wejściowej. Teraz zaś stoją władcy świata i nie pozwalają nam, Żydom, zbliżyć się do naszej świętości. Jak obcych traktują nas”⁴⁰.

Autor wspomnienia dodaje, że spotkał 80-letniego starca, rabina Chaima Sonnenfelda, który dodał mu nadzieję i wezwał, by nie upadał na duchu, bo przyjdzie czas, że drogą królewską będą kroczyć Żydzi w Jerozolimie. Taką

³⁸ Tamże, s. 222. Takie samo obrazowanie wykorzystuje w kazaniu przywołany na wstępie Ozjasz Thon, potwierdza to pewną strukturę wyobrażeń o Jerozolimie.

³⁹ *W obliczu wyborów do rady miejskiej w Jerozolimie*, „Diwrej Akiba. Pismo gduu pierwszego ruchu Agudat Hanoar Haiwri «Akiba»” 1934, rok II, 20 kwietnia, nr 23, s. 51.

⁴⁰ M. M. Usyszkin, *Przy kotel Maarawi*, „Diwrej Akiba” 1934, rok II, 20 kwietnia, nr 23, s. 61.

opowieść ma kreować wyobraźnię czytelników, w niej oczywiście najważniejszy jest sentyment do Jerozolimy, jakby ucieleśnienie się pesachowego fragmentu modlitwy: „w następnym roku w Jerozolimie”⁴¹. Trudno zaklasyfikować formę wypowiedzi jednej z ważniejszych postaci syjonizmu, jednak określiłbym ją jako formę wyznania i wyzwania. Taki rodzaj wypowiedzi autobiograficznej (opartej na wspomnieniu), która jest formą międzyludzkiego porozumienia, z paktem referencjalnym w rozumieniu Philippe’a Lejeune’a, a więc taką umową z czytelnikiem, w której gwarantuje się, że opowieść oparta jest na prawdziwym doświadczeniu⁴². Opis Jerozolimy został zaanektowany poprzez wyobraźnię (czy raczej retorykę) syjonistyczną: nasza ziemia, nasze centrum, nasza żydowska świętość⁴³. Opis oparty jest na emocjach, chociażby we fragmencie, w którym stary Żyd, ubrany w tradycyjny strój, z zapalem całuje kamienie z Muru Płaczu. Rabinowi-starcowi należy ufać, trzeba do niego mieć szacunek, to on jest nośnikiem tradycji, i to on jest potwierdzeniem dla czytelnika, że Jerozolima jest żydowskim centrum narodowym, odwiecznie z Żydami złączonym⁴⁴.

„Dostrzegacz Nadwiślański”

Kiedy Antoni Eisenbaum, redaktor pierwszego pisma żydowskiego w języku polskim „Dostrzegacza Nadwiślańskiego” (1823–1824), przedstawia tak zwanych Żydów zaginionych, odnajdywanych w dalekich krajach (jak Indie i Chi-

⁴¹ *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory Święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 66, 67: „W królowaniu On wszechpotężnym, w Swym działaniu wszechobrońca, Jemu głoszą najwierniejsi i wieczne wynoszą w pieniąch: Twoje, li Twoje Panie jest panowanie. W następnym roku w Jerozolimie”.

⁴² Zob. P. Lejeune, „*Drogo zeszytanie...*”, „*drogi ekranie...*”. *O dziennikach osobistych*, przekład A. Karpowicz, M. i P. Rodakowie, wybór, wstęp i opracowanie P. Rodak, Warszawa 2010, s. 14, 16, 33–62; zob. także o wyznaniu jako wyzwaniu: M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. świadectwo, wyznanie, wyzwanie*, Kraków 2020.

⁴³ Można pokazać także inny przykład powiązania gatunku z emocjami, jakim jest list z Jerozolimy, o której autor pisze, że jest piękna, czarująca, królewska, spowija ją „wschodni, starożytny majestat pokoleń”. Odnajduje w niej tajemnicę, wygnanie i wyzwolenie, w zasadzie to list-deklaracja, że wszyscy się garną do tego wyjątkowego miejsca, przybywają tu także Żydzi, by pozostawić swoje kości. W liście mamy typowy motyw z syjonistycznej narracji, to wyjątkowe miasto, ale jakieś puste, czeka na to, by je uzdrowić, wypełnić. Przy bramie Jaffy autor zaznacza, że widzi kawiarnie pełne Arabów, którzy palą kokainowe fajki – to ma być Nowa Jerozolima i zadaje retoryczne pytanie, personifikując Jerozolimę: „Jerozolimo, miasto święte, dlaczegoż tak, za co? Siedziba królów, kiedyż odżyjesz na nowo?” – Baruch Rubinstein, *List z Jerozolimy* „Diwrej Akiba” 1934, rok II, 6 kwietnia, nr 21, s. 17–19.

⁴⁴ M. M. Usyszkin, *Przy kotel Maarawi*, art. cyt., s. 61. W tym samym numerze znajduje się osobny artykuł zatytułowany *Jerozolima*, w którym przywołuje się między innymi hasło „frontem ku Jerozolimie”, wskazując, że święte miasto musi być stale udziałem żydowskiego dyskursu (tekst jest przedrukiem z „Der Ruf”, nr 4, jest to więc zew dla całej młodzieży żydowskiej) – *Jerozolima*, „Diwrej Akiba” 1934, rok II, 20 kwietnia, nr 23, s 67–69.

ny), to ich los w mityczny sposób łączony jest z pokoleniami uciekającymi po zburzeniu Jerozolimy przez Nabuchodonozora, ale także z grupą po działaniach Tytusa (powołuje się na różnych podróżników, ale dla czytelników dochodzi informacja, że w dalekich krajach żyją pokolenia powiązane z Jerozolimą)⁴⁵. Biali Żydzi w Indiach nazywani są Żydami jerozolimskimi. Jednocześnie wskazuje się, że Jerozolima była miastem uczonych: „Po osiedleniu mieli przybyć z Jerozolimy wielcy uczeni, w tym Samuel Lewita i syn jego rabi Jehuda Halewi z Jerozolimy”⁴⁶. W takim sprawozdaniu związki z Jerozolimą wyznaczają tożsamość i dają poczucie godności. Jerozolima w tym przekazie ma charakter idylliczny, w rozumieniu Michała Bachtina synagoga w Chinach, jak czytamy, budowana jest na wzór świątyni w Jerozolimie – czas zatacza kręgi, przestrzeń życiowa (rytualna) połączona jest z miastem-źródłem żydowskości⁴⁷.

W numerach pierwszego pisma polsko-żydowskiego pojawiają się wyimki z biografii, w tym Majmonidesa, Mojżesz Mendelsshona czy Józefa Flawiusza. Jerozolima jest domem Flawiusza, miejscem do którego wraca, z którym jest związany. Udaje się na pustynię w celach rozwoju życia duchowego i „Powróciwszy do Jerozolimy poświęcił się usługom krajowym i przyznał się do sekty faryzeuszy”; jedzie do Rzymu, gdzie nawiązał ważne kontakty i „Józef dopiąwszy szczęśliwie celu swojej podróży udał się na powrót do Jerozolimy”. Za każdym razem mamy opis drogi rozwoju, ale i tak centrum jest w Jerozolimie (taki jest sposób opowieści)⁴⁸. Te wzmianki o powrotach nie są zwykłymi informacjami, dla autora notatki Jerozolima Flawiusza to dom dla Żydów, o który trzeba dbać, walczyć, i może najważniejsze, dla którego trzeba żyć. Późniejszy historyk, o czym czytamy w tekście, widzi dwa miasta, dwie potęgi świata, dwa symbole: Rzym i Jerozolimę, „po powrocie do Jerozolimy, jak się dowiadujemy, z niepokojem patrzy, że niespokojni przygotowują rewolucję przeciwko Rzymowi. Próbuje [od tego] odwieść, rozumie skutki”; i dalej: „Rzym przewyższa we wszystkich elementach Żydów, skutki to śmierć rodzin. Narażony na zabicie ucieka do kapłanów, którzy to samo myślą. Po wybuchu trzeba było poprzec. Wybrano najznakomitszych do władz w Jerozolimie i obrzeżach”⁴⁹. Eisenbaum wyraźnie podkreśla, że walka o Jerozolimę to nie samobójstwo, tworzenie świata marzeń, ale konkretna praca – Jerozolima to nie punkt w wyobraźni, ale wezwa-

⁴⁵ Zob. „Dostrzegacz Nadwiślański”, 7 stycznia 1824, nr 1; 14 stycznia 1824, nr 2.

⁴⁶ „Dostrzegacz Nadwiślański” nr 2, s. 16.

⁴⁷ Zob. M. M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki” 1974, nr 65/4, s. 273–311.

⁴⁸ Zob. *Rys życia Józefa Flawiusza czyli Historyka*, „Dostrzegacz Nadwiślański”, 7 kwietnia 1924, nr 14, s. 110, wcześniej padano informację o jego miejscu urodzenia: „Urodził się Józef Flawiusz r. 3964 od stworzenia świata (ery chrześcijańskiej r. 38) w Jerozolimie. Ojciec z pokolenia Lewitów, a matka pochodziła z książąt Chasmonenów w ów czas sławnych w Judei”, s. 109.

⁴⁹ *Rozmaitości*, „Dostrzegacz Nadwiślański”, 14 kwietnia 1824, nr 15, s. 116, 117.

nie do nauki, do rozumienia kraju zamieszkania. Wpatrzenie w święte miasto nie oznacza przyjęcia religii bez nauki. Przypomnę tu zderzenie w figurze Jerozolimy *loci* i *imagines*, rozważania Antoniego Eisenbauma wobec Józefa Flawiusza pokazują, że w myśli maskila Rzym nie wyklucza Jerozolimy, a wojna żydowska nie polega na obramowaniu się w żydowskości, to znaczy w symbolicznie rozumianym mieście.

Pisze o losach Flawiusza: „Z Rzymu udać się musiał z Tytusem na oblężenie Jerozolimy. Podczas tego oblężenia był kilka razy wysłany przez Tytusa do oblężonych, aby ich do poddania się nakłonił. Miał do nich kilka razy dzielną mowę i czynił, co tylko mógł, aby Jerozolimę i Kościół Salomona od zguby ratować, lecz wszystkie jego usiłowania były nadaremne”⁵⁰. (Warto zauważyć, że spór o Flawiusza będzie związany z jego postawą wobec Rzymian i stosunku do obrońców Jerozolimy).

W „Dostrzegaczu” pojawia się też jeden element, który wskazuje, że Jerozolima nie przestała być rozumiana jako możliwy dom, a stwierdzenie „za rok w Jerozolimie” nie jest tylko rytualnym sformułowaniem, przynajmniej w działalności niektórych Żydów. W jednym wspomnieniu z podróży do Maroka dowiadujemy się, iż do „portu przybył lewita po składki na rzecz Żydów w Jerozolimie, pobyt małej grupy Żydów w Jerozolimie jest dozwolony, ale muszą płacić haracz Sułtanowi”. Czytelnik jest poinformowany, że składka ta jest dobrowolna, jednak: „Żydzi tamtych okolic mniemają, że przyjdzie kiedyś czas, że znów będą w posiadania Jerozolimy, a zatem choć po części musi być zamieszkała przez Żydów. To mniemanie i inne prorocstwa, których rabini ich nauczają [Żydów w Maroku] złączone z okrutnym uciemieniem (...), nie mało się przyczynia do mnożenia ich przesądów i powiększa tym bardziej ich życzenia, iż pragną widzieć się wybawionymi z rąk tak okrutnych panów, jakimi są Maurowie”⁵¹. Mamy więc problem wiary mesjańskiej połączonej z wyzwoleniem Jerozolimy i powrotem do niej Żydów. Redakcja, cytując opinie podróżnika, wyraźnie podkreśla przesady rabinów, uderza w tego typu narracje. Jednocześnie podkreślone jest zgubne znaczenie prześladowań, one to sprawiają, że gnębieni Żydzi są podatni na oddziaływanie przesądów, takich jak wiara w powrót do domu – Jerozolimy, wiara w mesjańską moc.

Z punktu widzenia promocji wiedzy w latach dwudziestych XIX wieku w Polsce pojawia się zderzenie tych wyobrażeń z danymi o mieście; czytamy: „Zawarłem znajomość z powyższym Lewitą, który bardzo płynnie mówił po hiszpańsku i różne zadawałem mu pytania dotyczące się Jerozolimy i stanu jej mieszkańców. Dowiedziałem się, że Jerozolima ma teraz 50 000 ludności, tj. 20 000 Greków, Ormian i Żydów, a 30 000 Turków. – Dość znaczny handel

⁵⁰ *Rozmaitości*, „Dostrzegacz Nadwiślański”, 21 kwietnia 1824, nr 16, s. 126.

⁵¹ *Rozmaitości*, „Dostrzegacz Nadwiślański”, 23 czerwca 1824, nr 25, s. 199.

z Persją, Stambułem i Jaffą (w których to miastach Żydom wolno jest mieszkać za opłaceniem znacznego haraczu) zatrudnia wielu Izraelitów. Język w którym najwięcej Żydów w Jerozolimie mówi jest hiszpański. W pobliżu powyższego miasta znajduje się klasztor X.X. Franciszkanów. – Wały Jerozolimy są mocne i w dobrym porządku utrzymane. Wszystkie wyznania mają tu wolność odbywania swoich obrządków religijnych, za opłaceniem podatku Sułtanowi i byle tylko żołnierzom za ich fatygę wynagrodziły⁵². Warto zwrócić uwagę, że to są dane dotyczące miasta, a nie figury wyobraźni. Eisenbaum nie wchodzi poprzez te przywołanie w dyskurs religijny, opisuje miasto jako symbiozę kultur (te dane są oczywiście bardzo ogólne, ale odsłania czytelnikom wymiar miejski Jerozolimy).

„Safrus”

Jak wspominałem wyżej, problem samorządności miejskiej Jerozolimy jako miasta samorządowego bez ideologii nie budziła zainteresowania publicystów. Warto na przykład zobaczyć, jak figura Jerozolimy pojawia się w zbiorze tekstów wczesnosyjonistycznych, w Polsce wydanych jako „Safrus”⁵³. Nazwa Jerozolima w różnych odmianach pojawia się ok. 30 razy na 335 stronach, w różnych artykułach, wierszach, opowiadaniach. Już na drugiej stronie, w artykule *Pierwszy brzask żydowskiego ruchu narodowego w krajach Zachodu*, napisanego przez Dr. Henryka Loewe (Berlin), autor przywołuje znaną książkę Mojżesza Hessa *Rzym i Jerozolima*, umieszcza ją w kontekście *Judenstaad* Teodora Herzla. Loew przypomina, że to nie Herzl jest twórcą syjonizmu, a historia nacjonalizmu żydowskiego wyprzedza też dzieło Hessa. W jego artykule Jerozolima zostaje przypomniana poprzez odniesienie literackie, szuka się kryterium źródła, w którym nowoczesny syjonizm mógłby się przejrzeć, zobaczyć swoje korzenie (syjonizm jak myślenie polityczne). Napięcie między Rzymem, symbolem cywilizacji zachodniej, a Jerozolimą, źródłem tej cywilizacji, ale jednocześnie symbolem Wschodu i Izraela, będzie wykorzystywane w opowieściach o tożsamości żydowskiej. Rzym jest tu formułą ogólną i stereotypową, rozumiany szerzej niż cesarstwo, bo także jako chrześcijaństwo, i jest, moim zdaniem, pojęciem pustym, ponieważ można mu przypisać wiele znaczeń. Można jednak przyjąć „Cassirerowskie pojęcie przestrzeni mitycznej, jak chce Herman Mayer, która – w ostrej opozycji do przestrzeni, jaką operuje poznanie czyste – wyróżnia się tym, iż nieustannie trzeba ją odnosić do sfery sensu oraz wartości”⁵⁴. W tym zna-

⁵² Tamże.

⁵³ *Safrus. Książka zbiorowa poświęcona sprawom żydostwa*, pod red. J. Kirszrota, ozdobił W. Wachtel, Warszawa 1905, s. 10. Książka ma być obrazem siły ruchu narodowego, „Książka nasza ma głównie na celu oświetlić wszystkie te objawy moderny żydowskiej”, s. 15.

⁵⁴ H. Meyer, *Kształtowanie przestrzeni i symbolika przestrzenna w sztuce narracyjnej*, „Pamiętnik Literacki” 1970, 61/3, s. 252.

czeniu nazwy: Rzym i Jerozolima wymagają nieustannego dookreślenia, a takim swoistym wyjaśnieniem jest na przykład książka Hessa, dlatego przywołanie jej przy szukaniu korzeni ruchu narodowego spowoduje, że Jerozolima w odpowiednich konotacjach staje się figurą konstytuującą ideologię syjonistyczną – miasto, symbol Żydostwa⁵⁵.

Autor przybliżył nam dość osobliwy projekt z roku 1825, który nazywa prawdziwie żydowskim, zaproponowany przez Mordechaja Manuela Noaha. Chciał on stworzyć w Ameryce wolne państwo żydowskie pod nazwą *Ararat*. (To w nim sugeruje się, że Indianie są potomkami zaginionych plemion izraelskich). Przywołane są zasady utworzenia takiego państwa z Żydów całego świata, ale ma być zachowana, według Noaha, jedna bardzo ważna zasada – nadal trzeba będzie przekazywać dary dla Żydów w Jerozolimie. Można więc budować różne projekty przyszłego domu, ale miejsce Jerozolimy jako miejsca świętego jest niaruszalne. Bez znaczenia, czy to jest rok 1825 czy 1905⁵⁶. Pada też przykład innej broszury, *Nowa Judea, projekt odbudowania niezależnego państwa żydowskiego*⁵⁷, której autorem prawdopodobnie jest niezlokalizowany przez autora Żyd niemiecki. Tu także jest mowa o utworzeniu państwa dla Ludu Mojżeszowego w Ameryce Północnej, ale projektodawca zdaje sobie sprawę z uciążliwej miłości do Syjonu i formułuje tezę, że trzeba tworzyć nowy kraj, dopóki nie uda się Żydom „zaspokoić uczucie narodowe drogą odzyskania Jerozolimy”⁵⁸, symbol musi więc zostać, nie da się go wykluczyć z wyobraźni.

We fragmencie powieści tłumaczonej z hebrajskiego pojawia się bohater – żydowski starzec, to w jego sercu tli się jedność z Jerozolimą, a jego modlitwa to nie tylko „powtórzenie” trenów Jeremiasza, ale uobecnienie miasta poprzez modlitwę, ze „ścianą zachodnią”, murami – płacz i Jerozolima scalone w uniesieniu ducha⁵⁹. Problem jednak w tym, że tę modlitwę obserwuje młody bohater, któremu wmawia się w edukacji religijnej, że świat zewnętrzny to rzeczywistość przesiąknięta grzechem. Gdy się budzi, postanawia sam być tym, który zmienia świat. Jerozolima nie tyle jest wezwaniem do płaczu po utracie, symbolem zaginionego domu, ale wezwaniem do działania: „Wtedy też wyłoniła się ta myśl wielka, że on to ma być tym oczekiwanym bohaterem, że to on stoczy ten bój wielki i zwycięży...”⁶⁰. Zmiana sposobu patrzenia na Jerozolimę w języku syjo-

⁵⁵ H. Loewe, *Pierwszy brząsk żydowskiego ruchu narodowego w krajach Zachodu*, [w:] *Safrus...*, dz. cyt., s. 2.

⁵⁶ Tamże, s. 3, 4, 5.

⁵⁷ *Nowa Judea, projekt odbudowania niezależnego państwa żydowskiego*, przez C. L. K., Berlin 1840, [w:] *Safrus...*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁸ Tamże, s. 8.

⁵⁹ M. Z. Feuerberg, *Dokąd? Fragment powieści (przekład z hebrajskiego)*, [w:] *Safrus...*, dz. cyt., s. 18, 19.

⁶⁰ Tamże, s. 20.

nistów jest bardzo widoczna, związana jest też z nadzieją wpływu na wyobraźnię społeczności żydowskich. Obraz płaczącego starca (modlitwa, tradycja, przechowywana pamięć o mieście), młodość jako wezwanie do powrotu i odbudowy Jerozolimy, to w skrócie figury znaczeniowe syjonistycznej narracji, swoista propaganda narodowa w horyzoncie Jerozolimy, symbolu żydowskiego domu.

W zbiorze przedstawiony jest artykuł Reginy Lilientalowej o wierze ludu żydowskiego w ciała niebieskie i czytamy tam, że lud żydowski sądzi, że światło księżycy świeci silniej nad Jerozolimą, nad tym świętym miastem ma on swe siedlisko. Jerozolima więc poprzez swoją świętość wchodzi w relacje z kosmosem, przyciąga światło⁶¹.

Godność Jerozolimy poprzez umiejscowienie w niej najwyższego sądownictwa prezentowana jest w artykule *Rys sądownictwa i postępowania sądowego w przedmiotach cywilnych u starożytnych Żydów*. Wracając do historii, wymienia się status prawny miasta. Te przymioty budują pewien kontekst dla statusu miejsca, a więc i do wiary w powrót do „ziemi sprawiedliwej”. Sąd wyższy miał siedlisko w Jerozolimie i był instancją pierwszą dla Jerozolimy, instancją drugą dla wszystkich sądów niższych z całej Palestyny⁶². Z Jerozolimy wychodzi więc najwyższa sprawiedliwość, tak było u starożytnych Żydów, a więc tradycja daje jasne wyznaczniki, gdzie jest centrum żydowskiej władzy.

Alfred Nossig zajmuje się motywem wybrania Izraela i jednocześnie przenosi go na koncepcję promocji praw dla rodzaju ludzkiego (10 przykazań) i w tej opowieści o etyce i religii ważna jest symbolika Jerozolimy. Zauważa on, że: „Zasady etyki mojżeszowej nie mają w sobie nic ekskluzywnego, lecz posiadają cele wszechogólne: li tylko na żądanym stopniu przestrzegania zasad tych, na szczególnym poświęceniu, wymaganym od Żydów, zasadza się narodowa forma etycznego nakazu” i wprowadza odniesienie do zasad świętości, które jest żydowskim obowiązkiem „obowiązek wiecznego świadectwa o mądrości przykazań bożych, wiecznego nauczania ludów. «Bo z Syjonu wyjdzie prawo, a słowo Pana z Jerozolimy»”⁶³.

Mamy tutaj powtórzenie obrazowania miasta, z którego wychodzi mądrość dla ludzkości, słowo prawdy, zasady etyczne. W zbiorze pojawia się też jakby realne odniesienie do miejsca, nie operuje się tylko geografią symboliczną, bo Jerozolima to nie tylko miejsce na mapie mentalnej, ale konkretna kraina. Klimat również jest związany z żydowską naturą. Położenie Palestyny, jej geografia i przyroda przedstawiona została w kontrze do Jerozolimy, porównywane są tem-

⁶¹ R. Lilientalowa, *Zjawiska przyrody w wyobrażeniu i praktyce ludu żydowskiego*, [w:] *Safrus...*, dz. cyt., s. 56–62.

⁶² A. K., *Rys sądownictwa i postępowania sądowego w przedmiotach cywilnych u starożytnych Żydów (szkic popularny)*, [w:] *Safrus...*, dz. cyt., s. 91–96.

⁶³ A. Nossig, *Jak należy pojmować wybraństwo ludu Izraela? Urywek z większej pracy o „Istocie mozaizmu”*, [w:] *Safrus...*, dz. cyt., s. 97, 98.

peratury, ilości opadów, stwierdza się, że rasa żydowska lepiej znosi ten rodzaj klimatu: „Młode pokolenie żydowskich kolonistów sprawia zewnętrznym swym wyglądem wspaniałe wrażenie i widocznie jest dobrze zaaklimatyzowane. O kolonistach niemieckich nie można tego powiedzieć. Z relacji konsula niemieckiego w Jerozolimie widzimy, że młodzież z kolonii niemieckich coraz mniej odpowiada wymaganiom służby wojskowej. Można więc przypuszczać, że rasa żydowska jest lepiej przygotowana do zniesienia podzwrotnikowego klimatu od niemieckiej”⁶⁴. Miasto prezentowane jest także w innym kontekście, przywołano informację o szkole rzemieślniczej w Jerozolimie – informacja ta nie jest pretekstem do kreowania symboliki, raczej interpretuje się tu sytuację w Erec, poddaje się krytyce działalności *Alliance Israélite* (wiadomo, że syjoniści sprzeciwiają się polityce miejskiego solidaryzmu w Jerozolimie)⁶⁵.

Na łamach „Sarfus” nie ma miejsca na poszukiwania wielobarwności życia miejskiego: „Kierownicy Alliance i ICA [*Jewish Colonisation Association* – przyp. D.K.S.] nie chcą nic słyszeć o żydowskiej idei narodowej; podług nich historia narodu żydowskiego skończyła się z dniem upadku Jerozolimy; są oni rzecznikami idei, iż asymilacja położy koniec wyjątkowemu położeniu żydów”. Atak dotyczy niby asymilacji, ale nie zauważa się, że istnieje poczucie zgody miejskiej, samorządność, na co zwracałem już uwagę. Ideologia syjonistyczna dotycząca Jerozolimy jest jednoznaczna (przynajmniej na poziomie takich narracji) – to symbol żydowskości; tezę taką czytelnik odbiera z samej konstrukcji zdania: „Syjonizm pokaże tym ludziom, że narodu nie wolno i nie można zasymilować”⁶⁶. Kiedy przywoływałem listy Alberta Antébiego, widzieliśmy troskę o wspólny dom – Jerozolimę, tu też jest mowa o domu, tyle że żydowskim.

„Nowe Życie”

„Nowe Życie”, jak wiadomo, to pierwsze naukowe pismo żydowskie w języku polskim w okresie międzywojennym. Trudno tu prześledzić całość obrazowania miasta w tym piśmie, chociażby dlatego, że Jerozolima wpisana jest w różne wypowiedzi, od literackich do analitycznych (w tomie I, w zeszytach 1–3 ponad 70 razy pada nazwa Jerozolimy). Mowa na przykład o Bibliotece Uniwersyteckiej w Jerozolimie, a więc sanktuarium mądrości, ale też analizuje się opowieści o początkach karaitów, którzy umieszczają je w Jerozolimie.

Jerozolimę odnajdziemy w *Zwoju ognistym*. (*Z legend o zburzeniu świątyni*) Chaima Nahmana Bialika, a więc w dziele wieszczą, czy w publikowanej powie-

⁶⁴ A. Aaronsohn, S. Soskin, *Palestyna. Rys geografii fizycznej*, [w:] *Sarfus...*, dz. cyt., s. 182. Jerozolima to wspaniałe miejsce, wokół niej tworzy się gaje oliwne.

⁶⁵ Zob. wyżej o Jerozolimie jako przestrzeni miejskiej.

⁶⁶ Elias (Mühlhuz), *Alliance Israélite* i *Jewish Colonisation Association*, [w:] *Sarfus...*, dz. cyt., s. 151, 152.

ści *Żona, której nie znośił*, o innej randze literackiej i społecznej⁶⁷. We wspomnianej historii o karaitach trzeba przywołać trafne uwagi prof. Majera Bałabana, który dowodzi, nie pisząc tego wprost, że istnieje obowiązek mitu o Jerozolimie w historiografii i wskazuje na historiografię karaimską, która wykorzystuje mit Jerozolimy, by uzasadnić swoją wartość⁶⁸. Bardzo to ważne, bo pokazuje, jak ważny jest mit założycielski związany z Jerozolimą, nawet jeśli są to historie spreparowane.

We wspomnianym *Zwoju Ognistym* Bialika poeta na różne sposoby wykorzystuje figurę Jerozolimy. Zaczyna się od określeń związanych ze wzgórzem Moria⁶⁹. Bóg siada na zniszczonej ziemi, w miejscu kataklizmu ludzkości: „A zobaczyli: oto Adonaj, odwieczny Bóg Zastępów, siedzi w brzasku jutrzeńki na gruzach. Otoczony kłębamii dymu; u nóg jego góry popiołu. Głowa ciężko spoczywa na ramionach i góry smutku nad głową. Milczący i posępny siedzi i spogląda na gruzy. (...) A góra świątyni jeszcze cała się dymi”⁷⁰. Z Jerozolimy uprowadzeni są czyści, wspaniali: „Onego zaś czasu uprowadził wróg okrętami spośród jeńców jerozolimskich dwustu młodzieńców i dwieście dziewic, Wszyscy byli czyści jak łąza, piękne jelonki z gór judzkich. Rosa młodości zwilżała ich kędziory, a blask nieba sjońskiego sączył się z ich oczu. Ojcem ich był – Jeleń Izrael, a matką – Łania polna”⁷¹. Nie jest celem tej pracy prowadzić interpretację dzieła Bialika, można jednak zauważyć, że wybór do publikacji tego sławnego utworu wiąże się także z symboliką Jerozolimy, tutaj oczywiście mowa o żydowskości, o zmaganiach ducha.

Obok symbolicznego utworu Bialika w „Nowym Życiu” możemy zapoznać się z prostym sprawozdaniem z Palestyny. Wskazuje się w nim na początki nowego życia w Jerozolimie, a najlepiej widać to w świętowaniu Pesach. W to święto wolności wreszcie, jak się podkreśla, było gwarno w Jerozolimie żydowskiej, od wieków nie widziano, by do Jerusalem przybyło tyle Żydów. Nie tyle jednak ważna jest tu sama informacja, ale chodzi o przywrócenie należnego Żydom rytuału, bowiem pielgrzymka wiosenna jest jedną z trzech nakazanych praw Zakonu – informuje referent. Wracają stare zwyczaje, czasy, gdzie pielgrzymki do Jerozolimy budowały wspólnotę żydowską. Cała Jerozolima żyje w swojej żydowskiej różnorodności, przybyła też, to chyba kluczowa wiadomość, hierarchia

⁶⁷ W powieści tej pojawia się historia z ulicy żydowskiej w Starym Mieście w Jerozolimie, a więc jakaś intryga związana z ważnym miejscem dla kultury, miejscem, gdzie się osiedlają Żydzi i mają swoje codzienne, życiowe problemy: J. Burla, *Żona, której nie znośił. Powieść*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 94 i nn. Powieść była też drukowana w następnych numerach. W utworze pojawia się np. taka fraza, niby fragment z listu: „Tu święte miasto Jerozolima, oby została odbudowana”, „Nowe Życie” 1924, nr 5, s. 271.

⁶⁸ M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 21.

⁶⁹ Ch. N. Bialik, *Zwój ognisty. (Z legend o zburzeniu Świątyni)*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 73.

⁷⁰ Tamże, s. 74.

⁷¹ Tamże, s. 76.

syjonistyczna i uwielbiany Bialik. Samo miasto rozumie znaczenie świętowania, jest przez sprawozdawcę uosabiane, to żywy organizm: „Jerozolima wystąpiła godnie na przyjęcie gości”⁷². Czytelnik otrzymuje relację kierownika Wydziału Palestyńskiego w Warszawie w piśmie naukowym, trudno w nią nie uwierzyć, Jerozolima znowu zaczyna przybierać żydowskie oblicze⁷³.

Bez wątplenia także w Jerozolimie są miejsca wyróżnione, które nadają miastu godność, takim miejscem wybranym są biblioteka i uniwersytet. Opis powstania Biblioteki Uniwersyteckiej w Jerozolimie jest przypomnieniem znaczenia miasta. Prezentowana historia powstania i oddanie się sprawie zbierania książek przez doktora Chazanowicza pokazuje, że Jerozolima ma swoich darczyńców, Jerozolima jest miejscem, w którym książki żydowskie powinny mieć swój dom⁷⁴, a jeśli książki, to i uczonych, stąd konieczność budowania uniwersytetu⁷⁵. W *Kronice* mamy ważną odpowiedź na pytanie, dlaczego uniwersytet żydowski powinien być w Jerozolimie, zauważa się, że tam jest jego naturalne miejsce, a taki byt w Europie „stałby na przeszkodzie uniwersytetowi jerozolimskiemu, albo też, gdyby powstał, zostałby jeno fabryką «dyplomów» bez wartości”⁷⁶. Widać, że syjoniści nie widzą innego rozwiązania problemu żydowskiego, jak tylko w powrocie narodu do swojej kolebki, do Jerozolimy, a stamtąd będzie płynąć nauka dla wszystkich Żydów.

Kiedy odbiorca „Nowego Życia” czyta kroniki, sprawozdania, to odczuwa troskę naukowego pisma o sprawy Jerozolimy, a więc święte miasto staje się częścią wyobraźni polskiego Żyda. Do tego, i to wydaje się budować ważny horyzont do relacji z miastem, istnieje publikowana literatura. Obok wymienionych wyżej można jeszcze przywołać nowelę *Prorok* Amelii Hertzówny⁷⁷. W historycznym tle, w którym dominują przemoc, intrygi, w czasach, kiedy Asyria podbija starożytny świat, kiedy obdzieranie ze skóry jest sposobem kary za bunt,

⁷² *Sprawy Palestyńskie. (Referat kierownika Wydziału Palestyńskiego w Warszawie)*, „Nowe Życie” 1924, nr 3, s. 458.

⁷³ Tamże, s. 458–462.

⁷⁴ Dowiadujemy się, że 1 stycznia 1924 roku Biblioteka miała już 100 tys. tomów, znalazły one swoje odpowiednie miejsce; Edward Poznański, *Biblioteka Uniwersytecka w Jerozolimie*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 275.

⁷⁵ „Zmienione warunki życia w Palestynie i nowe perspektywy rozwoju idei syjonistycznej stworzyły nowe zadania dla Biblioteki Narodowej. Ma ona się stać nie tylko zbiorowiskiem drukowanego dobitku kulturalnego, wyłącznie żydowskiego. Biblioteka ma dać przyszłemu akademikowi palestyńskiemu i przyszłemu profesorowi uniwersytetu hebrajskiego w Jerozolimie do ręki naukowy aparat w każdej specjalności”, tamże, s. 275. W innej notatce czytamy, że: „Ukonstytuował się naczelny Kom. Uniwersytetu Żydowskiego w Jerozolimie. Na czele tego Komitetu stoją: Prof. Albert Einstein”, a więc o mądrość w Jerozolimie starają się najwybitniejsi uczeni świata, *Kronika*, tamże, s. 299.

⁷⁶ *Kronika*, tamże, s. 274.

⁷⁷ A. Hertzówna, *Prorok (Nowela)*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 235–246.

bohater dowiaduje się, że i Jerozolimę czeka zguba, słyszy zdanie, które można odczytywać na wielu poziomach: „droga do Teb prowadzi na Jerozolimę”⁷⁸ – czy więc żeby zapanować nad światem, trzeba zapanować nad Jerozolimą? To ciekawy literacki koncept, który nadaje miastu wymiar cywilizacyjnego centrum. Kiedy król świata, pan Asyrii, spotyka swojego dawnego kolegę Żyda, pyta, jakby rozumiał, że ludzie potrzebują bogactwa i sławy: „Co cię Jerozolima obchodzi?”, i proponuje mu najwyższe stanowisko w Asyrii. Bohater myśli: „O szalona pokusa, silniejsza od jego rozumu, sumienia, miłości do Jerozolimy... Jedno słowo, i wszystko, czego pragnął, będzie jego”⁷⁹. Literatura pomaga stawiać pytania, w tej noweli czytelnik otrzymuje do rozwiązania współczesny mu dylemat – czy warto rezygnować z nagród, dobrobytu, stanowisk na rzecz Jerozolimy? Kogo słuchać, jak planować, by zwyciężyć?⁸⁰

Koniec utworu opiera się na podkreśleniu, że głos proroka Amosa, zwykłego chłopca, który chleb zdobywa własną pracą, jest głosem etyki, głosem prawdy, który śmie opisywać zdegenerowaną Jerozolimę: „Zaryczy Pan z Syjonu, z Jerozolimy wyda głos swój i będą płakały mieszkania pasterzy, i uschną pola najwyborniejszem”. I uzasadnia: „«Przeto, że uciskacie ubogiego, a brzemię zboża bierzecie od niego, przeto, że sprawiedliwego za pieniądze sprzedajecie, a ubogiego za parę trzewików» «Synowie wasi i córki od miecza polegna, ziemia wasza sznurem będzie podzielona, a wy w ziemi splugawionej umrzecie»”⁸¹. Przesłanie autorki jest wyraźne, zgodnie z pismami proroków, Jerozolima nie będzie sobą, jeśli będzie swoją siłę opierała na kłamstwie, na niepewnych sojuszach, bo Jerozolima oznacza uczciwość, czystość serca. Autorka podsumowuje nowelę w wypowiedzi proroka Amosa: „Czy sądzisz, że on dba o świątynię i ofiary wasze. On, który czyta w sercach... Sprawiedliwości i prawdy żąda mój Bóg, a nie ofiar, i dlatego odwraca się od was, dlatego postanowił waszą zagładę, dlatego wyciągnie rękę Swą na Jerozolimę i obróci ją w rumowisko (...). Wykorzeni was do szczytu i odrzuci precz od Siebie, bo go czcicie ustami, a nie sercem”⁸².

Warto zaznaczyć, że Jerozolima jest punktem odniesienia na „mapie mentalnej” dla innych miast, kontekst miasta świętego nadaje danemu ośrodkowi status żydowskiego centrum. „Nowe Życie” publikuje na swoich łamach poemat Zalmana Szejnura [Szneur] *Wilno*. Poeta za pomocą apostrofy zwraca się do Wilna – nie ma tu może takiego rozmachu jak w inwokacji Mickiewicza „Litwo – Ojczy-

⁷⁸ Tamże, s. 245.

⁷⁹ A. Hertzówna, *Prorok. (Nowela)*, „Nowe Życie” 1924, nr 3, s. 408.

⁸⁰ A. Hertzówna, *Prorok. (Nowela)*, „Nowe Życie” 1924, nr 5, s. 256. Zob. także Uri Cwi Grünberg, *Jerozolima dolin. (Wýjátki)*, *Nowe Życie* 1924, nr 6, s. 402–407.

⁸¹ A. Hertzówna, *Prorok. (Nowela)*, „Nowe Życie” 1924, nr 6, s. 256.

⁸² Tamże, s. 427.

zno moja”, ale jest: „Wilno, babuniu, Ty wielka, Ty miasto stołeczne żydowskie, / Jerozolimo Golusu, pociecho wschodniego Narodu”⁸³.

Jerozolima Golusu to nadanie miastu statusu stolicy, przestrzeni, w której w naturalny sposób (z racji odpowiednika Jerozolimy) zadomowiona jest tradycja żydowska, na przykład miodowniki na Purim, potrawy na Pesach, studia Tory – tu zbierają się wielcy uczeni judaizmu⁸⁴. Podobnie jak w charakterystyce Jerozolimy wskazywano na potrzebę zbudowania biblioteki narodowej, centrum myśli żydowskiej, w Wilnie „żyje” Biblioteka Straszuna, co „zbiera Myśli Narodu w Golusie” (...) „myśli Wiecznego Narodu w Bożym języku”⁸⁵. Gdyby na początku poematu artysta nie wykorzystał formuły „Jerozolima Golusu”, to dalsze poetyckie dookreślenia Wilna nie miałyby takiej siły wartościowania – Jerozolima jest, by użyć skali wartości na najwyższym podium, podobnie jak świętość w typologii wzoru u Maxa Schelera⁸⁶. Wilno-Jerozolima, w tej poetyckiej ekspresji, to „nasz świat” – kosmos, w rozumieniu Mircea Eliadego, tu czujemy się u siebie⁸⁷.

„Nowe Życie”, podobnie jak wiele innych periodyków żydowskich, publikuje dziennik ważnego autorytetu żydowskiego. Związek dziennika – autorytetu i świadectwa jest tu bardzo ważny, bowiem „świadek moralny” („autorytet moralny”, który może być naukowcem, pisarzem, kaznodzieją, politykiem) w swoich zapiskach jakby gwarantuje znaczenia „świadczania za...”, „świadczania o...”, nawet jeśli będą to zapiski drobnych myśli⁸⁸. We fragmentach *Dzienników* Szymona Dubnowa, uznanego historyka żydowskiego, mamy publikowane zapiski z 1917 roku, a to istotny rok w opowieści o Jerozolimie i są one kolejnym elementem „historii wyobrażeń” o mieście⁸⁹. Komentarz dotyczy wejścia armii brytyjskiej do Jerozolimy, przez wielu syjonistów uważany za moment przełomowy dla miasta: „Skończyła się epoka panowania tureckiego w Palestynie... 1517–1917 – akurat 400 lat. Czy się to długo utrzyma? Pod wpływem agitacji

⁸³ Z. Szejnur, *Wilno. Poemat*, „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 82.

⁸⁴ Tamże, s. 82–89.

⁸⁵ Tamże, s. 84.

⁸⁶ W hierarchii wartości u Maxa Schelera najwyższe usytuowane są wartości religijne, w typologii wzoru byłaby to świętość. M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, przekł. G. Sowiński, przedmowa A. Węgrzecki, Kraków 2004, s. 206 i nn. *Święty*, s. 223–241. „Wzór” jest pojęciem aksjologicznym, i w takim ujęciu Jerozolimę także można uznać jako „wzór”, a więc jako pojęcie aksjologiczne.

⁸⁷ Zob. M. Eliade, *Miasto-kosmos*, [w:] tegoż, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przekł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 48–51 i dalej o symbolice przestrzeni.

⁸⁸ Paul Ricoeur pisze o autorytetach moralnych, że „powołani świadkowie są w istocie najpierw poetami czy sławnymi ludźmi, których sądy są powszechnie znane, wyroczniami”, zob. P. Ricoeur, *Semantyka świadectwa*, [w:] *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, przekł. i wyboru dokonał R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 23.

⁸⁹ Dziennik otwiera numer pisma: Prof. Szymon Dubnow, *Z mojego dziennika. (Wyimki)*, „Nowe Życie” 1924, nr 5, s. 161–171.

syjonistycznej naszej masy zaczynają wierzyć w wolną żydowską Palestynę, ale na pewno będą zawiedzeni w swych nadziejach. A jednak, jakaś perspektywa otwiera się dla naszego palestyńskiego ośrodka – świecący punkcik pośród egipskich ciemności...”⁹⁰. Ten koniec czasów otomańskich jest połączony z nadzieją, to znaczy Jerozolima zalegała w ciemności, jakby tam nie było życia. Nadzieja jest, by ten symbol zatętnił życiem, a więc co najmniej przez 400 lat była to przestrzeń martwa, jakby nie było tam ludzi pragnących budować miasta pokoju. To krótka notatka, ale uogólnienie dość znaczące. Dubnow, znakomity „moralny autorytet”, publikujący w naukowej gazecie, świadczy, że miasto – symbol żydowskiej Palestyny, może być źródłem odrodzenia dla Żydów.

Do tego typu gatunku świadectwa zaliczyłbym też list z Lizbony, w którym mamy historię marranów z ich cierpieniami, prześladowaniami. Skierowany jest, co ważne, do rabina jerozolimskiego Kuka i został opublikowany w amerykańskiej gazecie. Marrani chcą wrócić do Żydostwa i piszą: „My, marrani, nigdy nie przestaliśmy mówić i opowiadać naszym dzieciom o powrocie do Jerozolimy i wierzymy w to mocno”⁹¹. Pamięć o Jerozolimie w tej relacji przedstawionej czytelnikowi jest pamięcią o tożsamości, o nadziei, o tym, że można wrócić do źródeł swojej religii, do tradycji, do odzyskania narodowego bytu, mimo prześladowań, przymusowej asymilacji, inkwizycji i terroru.

Opowieść o Jerozolimie to opowieść o żydowskim domu⁹².

Do wyobrażeń Jerozolimy z „Nowego Życia” dołączyłbym jeszcze fragment z drukowanego utworu Anatola France’a *Prokurator Judei*. Jest też nekrolog, w którym przedstawiony jest jako obrońca praw człowieka, a więc to nie tylko głos znanego pisarza, ale człowieka, który swoim piórem walczy o godność innych. To właśnie w tekście po jego śmierci zwraca się uwagę, że pisarz „Nie idealizował Żydów – widział ich wady, ale patrzył na nie mądrze i wyrozumiale” i dodaje się fragment z *Prokuratora Judei*, przypominając ducha żydowskiego w Jerozolimie: „Żydzi jerozolimscy, co wolą umrzeć pod chłostą, niż oddawać boską cześć wizerunkom Cezara”⁹³. Na zakończenie nekrologu autor podkreśla, że utwory Anatola France’a będą świadkami walki o wolność i sprawiedliwość⁹⁴.

Myślę, że w tym kontekście można zobaczyć, co zostało wybrane z twórczości mistrza; dla mnie najważniejsze jest tu zderzenie cywilizacji widzianej

⁹⁰ Tamże, s. 169. Tę myśl warto czytać w szerszym kontekście, a mianowicie znajduje się obok innych ważnych opisów wydarzeń, co czyni ją jeszcze bardziej wiarygodną dla czytelników. Na przykład o udziale Żydów w rewolucji bolszewickiej czytamy (7 stycznia 1918): „nigdy nam nie wybaczą, że żydowscy spekulanci rewolucji wzięli udział w bolszewickim terrorze”, tamże.

⁹¹ M. B., *Marrani*, „Nowe Życie” 1924, nr 5, s. 302. Redakcja „Nowego Życia” uważa za zasadne przedrukować takie świadectwo – dokument nadziei.

⁹² Tamże, s. 302–304.

⁹³ *Nekrologia. Anatol France*, „Nowe Życie” 1924, nr 5, s. 279.

⁹⁴ Tamże.

oczyma prokuratora rzymskiego z żydowskim, czy raczej jerozolimskim, spojrzeniem na świat, jerozolimskim punktem widzenia. Prokurator w utworze patrzy na smętną Jerozolimę, gdzie Żydzi to dla niego obraz wstrętu, goryczy. Mówi o tym, wspominając widok Wiecznego Miasta – a więc Rzym i Jerozolima, wielkość stolicy świata i peryferia cywilizacji, smętny obraz barbarzyństwa. Te słowa zderzone są ze wspomnianą już odwagą mieszkańców, którzy nie boją się zaprotestować przeciwko wprowadzeniu do świętego miasta proporców z Cezarem, mówią „nie” idolatrii władzy. To obraz religijności miasta, szacunku do świętości miejsca, którego nie rozumie przemoc Rzymu upostaciowana przez France’a w figurze prokuratora Poncjusza Piłata⁹⁵. Jerozolima tak przedstawiona jest dla czytelników miejscem, w którym od pokoleń, u źródeł, formowała się siła etyki żydowskiej, siła religijności i wiara w wieczność narodu.

Podsumowanie

Wróć jeszcze na chwilę do doświadczeń w pewien sposób osobistych. Ponieważ urodziłem się i dzieciństwo spędziłem we Wrzeszczu, pięknej dzielnicy Gdańska, to jej historia, co zrozumiałe, budzi moje zainteresowanie i wbrew pozorom związana jest z symboliką Jeruzalem. Zachował się *Pinkas gminy żydowskiej we Wrzeszczu z 1776 roku*. Zanotowano tam, że na spotkaniu starszych narodu omówiono sprawy kłótni i wewnętrznych walk, chodziło o zmiany zapisów podatkowych. Wydano nowe zarządzenie anulujące poprzednie, które wywołało spór i zadeklarowano koniec dyskusji, czytamy: „A ten, kto gardłuje przeciwko nim, będzie traktowany na równi z tym, który by występował przeciwko uchwałom wielkiego sądu w Jerozolimie”⁹⁶. Jerozolima jest tu argumentem w sporze prawnym, porównanie do wymyślanego sądu w Jerozolimie wyznacza powagę uchwałom. Kiedy w 1924 roku zaczyna wychodzić naukowe „Nowe Życie”, to kilka uwag, jak wspominałem, poświęcono sądownictwu i tam opisuje się wielkość Jerozolimy poprzez umiejscowienie w niej najwyższego sądownictwa, po latach ten horyzont jest nadal wyznacznikiem powagi postanowień prawnych⁹⁷.

Podsumowując, Łazarz Szapiro w swojej książce o judaizmie i etyce (książka polecana przez tygodnik „Opinia”) zwraca uwagę, że przy ogólnych nabożeństwach zachowane są ściśle zasady rytualne (rytuał, przypominam, to rodzaj medium scalający wspólnotę): „Modlący się zwróceni w tę stronę świata, po której znajduje się Jerozolima; tak czynił prorok Daniel, przebywając w Babilonii. A więc

⁹⁵ A. France, *Prokurator Judei*, „Nowe Życie” 1924, nr 5, s. 242.

⁹⁶ F. Kupfer, *Pinkas gminy żydowskiej we Wrzeszczu*, BŻIH kwiecień–czerwiec 1957, nr 22, s. 26–44. Tu s. 31.

⁹⁷ *Rys sądownictwa i postępowania sądowego w przedmiotach cywilnych u starożytnych Żydów*, art. cyt. Psalm 122, 5 wskazuje na znaczenie Jeruzalem jako centrum sądowego i administracyjnego, zob. Mayer I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, Brill Leiden – Boston 2004, s. 704; *Księga Psalmów. Wstęp*, dz. cyt., s. 520.

Żydzi zamieszkujący Europę modlą się zwróceniu twarzą na wschód⁹⁸. Codziennie miliony religijnych Żydów na całym świecie wpatrzonych jest w Jerozolimę, jaki to jest wzrok i co wtedy myślą to osobna sprawa, ważne jest, że razem wyglądają Jerusalem. W Hagadzie na Pesach, a więc w święto wolności, wypowiada się, powtórzmy, zdanie: „W następnym roku w Jerozolimie”⁹⁹. Takie formuły budują wyobraźnię, kształtują więź emocjonalną z symbolem kultury żydowskiej, to także na poziomie komunikacji potwierdzenie zasad pielgrzymowania do centrum świata: „Żydzi z całej Palestyny pielgrzymowali do Jerozolimy w celu odprawiania wspólnych modłów i zaznaczenia jedności, panującej w narodzie”¹⁰⁰.

Jerozolima – symbol Żydowskości, obrazowana w gazetach, przez modlitwę, poezję, sztukę, publicystykę, badania historyczne, prezentowana w świadectwach poprzez listy czy dzienniki, by wymienić niektóre sposoby przekazu, jest stałym elementem fascynacji, ale i figurą wyobraźni w ideologicznych dyskursach pragnących zapanować nad żydowską „wyobraźnią społeczną”. Zwróciłem uwagę, że istnieje zakotwiczenie symboliki związanej z Jerozolimą w przestrzeni domowej, najmniej znanej, bo prywatnej, ale istniejącej w codzienności, a jak wiemy z antropologii codzienności, znaki i wzory nabyte w „kulturze domu” stają się częścią kultury zbiorowej, wchodzą w interakcje z różnymi ideologicznymi przekazami, i tak „obraz zadomowiony” Jerozolimy spotyka się z obrazami społecznymi prezentowanymi w mediach, w komunikacji kulturowej, w praktykach religijnych.

Była też Jerozolima miejska. Ta, powiedzmy, od końca XIX wieku do 1917 roku, z pomysłami na samorząd, na współistnienie różnych religii i grup etnicznych. Jednak Jerozolima jako wspólnota miejska, czyli także jako otwarta przestrzeń dla życia w pokoju w świecie konfliktu, nie miała dobrej prasy, nie była prezentowana w syjonistycznej prasie i historiografii, a bez wątpienia jest warta przypomnienia.

Bez względu na różnice w obrazie Jerozolimy wydaje się, że wizja proroka Izajasza jest stałym elementem wyobraźni kierujących wzrok na Jerusalem:

Przez wzgląd na Syjon nie umilknę,
przez wzgląd na Jerozolimę nie spocznę,
dopóki jej sprawiedliwość nie błysnie jak zorza
i zbawienie jej nie zapłonie jak pochodnia.
Wówczas narody ujrzą twą sprawiedliwość
i chwałę twoją wszyscy królowie.
I nazwą cię nowym imieniem,
które usta Pana określa¹⁰¹.

⁹⁸ Ł. Szapiro, *Etyka judaizmu i podstawy religii mojżeszowej*, Warszawa 1927, s. 84, autor podaje zasady ogólnych nabożeństw.

⁹⁹ *Hagada*, dz. cyt.

¹⁰⁰ Ł. Szapiro, *Etyka judaizmu*, dz. cyt., s. 90.

¹⁰¹ Iz 62, 1–2.

Bibliografia

- Amichai Y., *Poems of Jerusalem*, A Bilingual Edition, Harper & Row, Publishers, New York 1988.
- Bialik Ch. N., *Zwój ognisty (Z legend o zburzeniu Świątyni)*, „Nowe Życie” 1924, nr 1.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowie S. Tokarski, Łódź 1993.
- Erll A., *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, przekład A. Teperek, posłowie i redakcja naukowa M. Sayrusz-Wolska, Warszawa 2018.
- Montefiore S. S., *Jerusalem: the biography*, Published by Alfred A. Knopf, New York 2011.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, z niemieckiego przełożył i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Pacanowski S., *Literatura hebrajska. Jerozolima w pieśni*, „Hanoar Hacijoni. Pismo młodzieży syjonistycznej”, 15 lutego 1938, nr 8 (36).
- Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- *Rys życia Jozefa Flawiusza czyli Historyka*, „Dostrzegacz Nadwiślański”, 7 kwietnia 1924, nr 14, s. 110.
- *W obliczu wyborów do rady miejskiej w Jerozolimie*, „Diwrej Akiba. Pismo gdudu pierwszego ruchu Agudat Hanoar Haiwri «Akiba»”, 20 kwietnia 1934, rok II, nr 23.

Dariusz Konrad Sikorski

University of Gdansk

JERUSALEM: THE CITY, RELIGION, IMAGINATION, AND MEDIA (*DOSTRZEGACZ NADWIŚLAŃSKI, SAFRUS, AND NOWE ŻYCIE*)

Summary

A well-known researcher of the Polish-Jewish press of the 19th and 20th centuries, Prof. Dariusz K. Sikorski, analyzes depictions of Jerusalem in three Polish-Jewish periodicals: *Dostrzegacz Nadwiślański*, *Safrus*, and *Nowe Życie*. The author distinguishes between two images of Jerusalem: symbolic and “urban,” emphasizing the strong dominance of the representational image: “Jerusalem – the symbol of Jewishness, depicted in newspapers, prayers, poetry, art, journalism, historical research, presented in testimonies in letters or diaries, is a constant object of fascination, but also a figure in ideological discourses seeking to control the Jewish public imagination. I pointed out that there is an anchoring of symbolism associated with Jerusalem in the domestic sphere, the least known because it is private but exists in everyday life. Signs and patterns acquired in the “culture of the home” become part of the collective culture, interacting with various ideological messages. Urban Jerusalem, on the other hand, shaped from the late 19th century to 1917, is a city with ideas of self-government, of coexistence between different religions

and ethnic groups. However, Jerusalem as an urban community, that is, as an open space for living in peace in a world of conflict, did not have a good press, was not presented in the Zionist press and historiography, and is undoubtedly worth recalling.”

Keywords: Jerusalem, Polish-Jewish writings, symbol, city design, social imagination.