



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

LVIII

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki o pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” na lata 2019–2022 nr projektu 009/RID/2018/19 kwota finansowania 8 791 222,00 zł.



Ministerstwo
Edukacji i Nauki

The project is financed from the grant received from the Polish Ministry of Education and Science under the Regional Initiative of Excellence programme for the years 2019–2022, project number 009/RID/2018/19, the amount of funding 8 791 222,00 zloty.

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

LVIII

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH „WSCHÓD – ZACHÓD”

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

KSIĄŻNICA PODLASKA
IM. ŁUKASZA GÓRNICKIEGO W BIAŁYMSTOKU

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

Mariya Bracka, Piotr Chomik, Lilia Citko, Agnieszka Czajkowska, Krzysztof Czajkowski, Grażyna Dawidowicz, Joanna Dziedzic, Anna Janicka, Tadeusz Kasabula, Dariusz Kukielko, Andrzej P. Kluczyński, Kamil Kopania, Krzysztof Korotkich, Paweł Kuciński, Jarosław Ławski [*Przewodniczący*], Dariusz Piechota, Kamil K. Pilichiewicz, Iwona E. Rusek, Krzysztof Rutkowski, Michał Siedlecki, Patryk Suchodolski, Paweł Wojciechowski, Łukasz Zabielski

Recenzenci tomu: dr hab. **Roman Hajczuk**, prof. RWSZ (Suwałki)
dr **Agnieszka Traśniewska-Nowak** (UMCS, Lublin)

Redakcja tomu: Anna Janicka, Jarosław Ławski, Dariusz K. Sikorski

Opracowanie tekstów: Dariusz Kukielko, Jarosław Ławski

Korekta i streszczenia: Zespół

Koncepcja graficzna serii: Hubert Pilcicki

Skład: Ewa Frymus-Dąbrowska, Wydawnictwo PRYMAT

Ilustracje: Anna Janicka

Na okładce wykorzystano fotografię przedstawiającą sanktuarium Kopuła na Skale w Jerozolimie

©Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2022

ISBN: 978-83-7657-464-6



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 X

JEROZOLIMA: MIASTO I MIT

REDAKCJA NAUKOWA

Anna Janicka, Jarosław Ławski, Dariusz K. Sikorski

Białystok 2022

**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 pogranicza w głębokim znaczeniu: stykają się tutaj przecinające Europę na pół płyty kontynentalne cywilizacji łacińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu. Ścierają się tu, ale nie niszcząc wzajemnie, Orient ze światem Zachodu, Bałtowie ze Słowianami, prawosławni z katolikami, Białorusini z Polakami, Ukraińcy i Rosjanie. To źródło niemal wygasłej, niegdyś żywej tradycji żydowskiej, wyniszczonej przez Szoah, powoli odbudowującej się w nowym otoczeniu kulturowym i etnicznym. Tu znajdują się wielkie centra religijne i kulturalne wschodniego i zachodniego chrystianizmu: Ostra Brama, Żyrowice, Święta Góra Grabarka, Poczajów, Troki, Ławra Supraska, Grodno, Żytomierz, Bar, nade wszystko Ławra Kijowsko-Pieczerska; tu leżą ośrodki polskiego islamu: 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: Ukraińców, Białorusinów, Żydów, Karaimów, Rosjan, Niemców, Romów, Tatarów, staroobrzędowców, prawosławnych, protestantów.
- Tradycje, obrzędy, symbole i mity narodów Wschodu, języki ludów zamieszkujących tę kulturową przestrzeń.

Studia żydowskie – X

Redaktorzy cyklu: Jarosław Ławski i Kamil K. Pilichiewicz

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersytetu w Białymstoku

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

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



Jerozolima, panorama miasta, XX w.

SPIS TREŚCI

Anna Janicka, Jarosław Ławski

Żydzi wschodniej Polski: dziesięciolecie projektu 17

Dariusz K. Sikorski

„W roku przyszłym oby w Jerozolimie!”, czyli wstęp do żydowskiej
wyobraźni. (Cykl badawczy „Żydzi Wschodniej Polski”, tom X) 29

I. PROLEGOMENA

Daniel Kalinowski

Realna/ nierealna Palestyna w publicystyce Szaloma Asza 43

Anna Lebet-Minakowska

„W przyszłym roku w Jerozolimie”. Wizja miasta na przykładzie
zabytków ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie
i krakowskich synagog 65

Joanna Wildowicz

Jerozolima – niezależny byt. Obraz miasta w powieści
Mahmouda Shukaira *Jerusalem Stands Alone* 99

Magdalena Tarnowska

Motyw Jerozolimy i jego znaczenie w malarstwie
Leopolda Pilichowskiego (1869–1933) 111

Philip Earl Steele

Polskie korzenie Izraela. Z Philipem Earl Steelem rozmawia
Natalia Pochroń 133

II. RÓŻNE JEROZOLIMY

Kamil K. Pilichiewicz

Jerozolima Północy w twórczości Czesława Miłosza 145

Sławomir Jacek Żurek

Jerozolima z Zagładą i Polską w tle. Obraz miasta w poezji
polsko-izraelskiej powstającej w latach 1948–2018 159

Marta Kowerko-Urbańczyk

Jung Wilne i Jerozolima Północy. Konteksty, wątki katastroficzne
i reprezentacje miasta po Zagładzie w twórczości grupy 171

Anna Jeziorkowska-Polakowska

Lublin – polska Jerozolima 189

Agata Rybińska

Brody – „Jerozolima austriacka” – w dziełach Josefa R. Ehrlicha
i Herminii Neglerowej 207

Katarzyna Zwolska-Plusa

Jerozolima mniejsza niż kość. O doświadczeniach *sacrum*
w prozie Henryka Grynberga 229

Michał Siedlecki

Apokaliptyczny portret Jerozolimy w tomie Doroty Szatters
Warszawskie Jeruzalem 237

III. W STRONĘ EREC ISRAEL**Tomasz Wiśniewski**

Deklaracja Przyjaźni i Podziwu dla Ameryki.
Największa kartka urodzinowa w dziejach ludzkości 251

Dariusz K. Sikorski

Jerozolima: miasto, religia, wyobraźnia, media
(„Dostrzegacz Nadwiślański”, „Safrus”, „Nowe Życie”) 265

Vadim Pauliuchuk

Z Kresów do Ziemi Obiecanej. Wychodźstwo z województwa
poleskiego do Palestyny w latach 30. XX wieku 291

Joanna Godlewska

Mit artystowski *contra* mit Jerozolimy. Portret Józefa Rajnfelda 305

Wiktor Gardocki

Motyw Erec Israel w tużpowojennych utworach prozatorskich
Jakuba Herziga 323

Adam Regiewicz

Jerozolima jako temat współczesnej muzyki popularnej 337

IV. JEROZOLIMA WIDZIANA Z PODRÓŻY

Jarosław Ławski

Raptularz Wschodni: Jerozolimy ziemskie Juliusza Słowackiego 355

Jacek Partyka

Kafka w Jerozolimie. Rzecz o zdradzonych testamentach,
batalii o rękopisy i Bibliotece Narodowej Izraela 375

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

Z litewskiej Jerozolimy – okres wileński w życiu pisarza
Romaina Gary’ego 391

Marek Nalepa

Zagubiony w Izraelu (Kalman Segal, *Jeszcze żyjemy*) 405

Alena Yavorska

Jerozolima w powieści Semyona Gekhta *Parahod idet w Jaffu*
i na oborot (1936) 431

Jan Miklas-Frankowski

Syndrom i niepachnący szafran. Jerozolima w *Izrael już nie frunie*
Pawła Smoleńskiego 441

Aneks fotograficzny

Sesja w Białymstoku „Jerozolima w kulturze Żydów Europy
Środkowo-Wschodniej”, 23 września 2021 roku 451

Noty o Autorach 457

Summary 467

Streszczenie hebrajskie 471

Indeks autorów dziesięciu tomów serii *Żydzi wschodniej Polski* 475

Indeks nazwisk tomu dziesiątego 481



Model Drugiej Świątyni w Jerozolimie (537–516 p.n.e.),
Muzeum Izraela w Jerozolimie

TABLE OF CONTENTS

Anna Janicka, Jarosław Ławski

Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland):
tenth anniversary of the project 17

Dariusz K. Sikorski

“May we meet next year in Jerusalem!”, or an Introduction
to the Jewish imagination 29

I. PROLEGOMENA

Daniel Kalinowski

Real/unreal Palestine in the writings of Shalom Ash 41

Anna Lebet-Minakowska

“W przyszłym roku w Jerozolimie” (*Next year in Jerusalem*).
A vision of the city based on the example of exhibits from
the collection of the National Museum in Krakow
and the synagogues of Krakow 63

Joanna Wildowicz

Jerusalem – an independent entity. The image of the city
in the novel *Jerusalem Stands Alone* by Mahmoud Shukair 97

Magdalena Tarnowska

The motif of Jerusalem and its meaning in the paintings
by Leopold Pilichowski (1869–1933) 109

Philip Earl Steele

Polish roots of Israel. An interview 131

II. DIFFERENT JERUSALEMS

Kamil K. Pilichiewicz

Jerusalem of the North in the works of Czesław Miłosz 141

Sławomir Jacek Żurek

- Jerusalem with the Holocaust and Poland in the background.
An image of the city in Polish and Israeli poetry created
in the years 1948–2018 155

Marta Kowerko-Urbańczyk

- Jung Wilne and Jerusalem of the North. Contexts, catastrophic
threads, and representations of the city after the Shoah
in the works of the group 167

Anna Jeziorkowska-Polakowska

- Lublin – Polish Jerusalem 185

Agata Rybińska

- Brody – “The Austrian Jerusalem” – in the works
of Josef R. Ehrlich and Herminia Neglerowa 203

Katarzyna Zwolska-Plusa

- Jerusalem smaller than the bone. The experiences of *sacrum*
in the prose of Henryk Grynberg 225

Michał Siedlecki

- An apocalyptic portrait of Jerusalem in the volume *Warszawskie*
Jeruzalem (Jerusalem of Warsaw) by Dorota Szatters 233

III. TOWARDS EREC ISRAEL

Tomasz Wiśniewski

- Declarations of Admiration and Friendship for the United States.
The largest birthday card in human history 247

Dariusz K. Sikorski

- Jerusalem: city, religion, imagination, and the media
 (“Dostrzegacz Nadwiślański”, “Safrus”, “Nowe Życie”) 159

Vadzim Pauliuchuk

- From the Eastern Borderlands to the Promised Land.
Exiles from the Polesie Voivodeship to Palestine in the 1930s. 285

Joanna Godlewska

- Far from Jerusalem. A portrait of Józef Rejnfeld in the intimate
works of Jarosław Iwaszkiewicz 299

Wiktor Gardocki	
The motif of Erec Israel in the post-war prose works of Jakub Herzig	317

Adam Regiewicz	
Jerusalem as the subject of contemporary pop music	331

IV. JERUSALEM AS SEEN FROM A JOURNEY

Jarosław Ławski	
The “pious journey” of Juliusz Słowacki “to Jerusalem”	349

Jacek Partyka	
Kafka in Jerusalem. On the betrayed last will and selling manuscripts	369

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich	
From the Lithuanian Jerusalem – the Vilnius period in the life of Romain Gary	385

Marek Nalepa	
Lost in Israel, Kalman Segal, <i>Jeszcze żyjemy (We Are Still Alive)</i>	399

Alena Yavorska	
Jerusalem in the novel by Semyon Gekht <i>Parahod idet w Jaffu</i> <i>i na oborot</i> (1936)	425

Jan Miklas-Frankowski	
The syndrome and the saffron without a smell. Jerusalem in <i>Izrael</i> <i>już nie frunie (Israel is not Flying Anymore)</i> by Paweł Smoleński ...	435

Photos	
The Białystok session: “Jerusalem in the culture of Central and Eastern European Jews”, on the 23rd of September 2021	445

Notes on Authors	463
-------------------------------	-----

Summary	465
----------------------	-----

Summary in Hebrew language	469
---	-----

Index of the authors of the ten volumes of Jews of Eastern Poland ...	473
--	-----

Index of names of Volume 10	475
--	-----



Budynek Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, Pl. NZS-u 1

Anna Janicka

*Katedra Filologicznych Badań Interdyscyplinarnych
Uniwersytet w Białymstoku*

ORCID: 0000-0003-0289-3706

Jarosław Ławski

*Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytet w Białymstoku*

ORCID: 0000-0002-1167-5041

ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI: DZIESIĘCIOLECIE PROJEKTU

Jubileusz

Projekt naukowy „Żydzi wschodniej Polski” zainaugurowano w roku 2012 konferencją poświęconą nader ogólnemu tematowi „Kultura – tradycja – piśmiennictwo”. Pomysłodawcami idei cyklicznych konferencji byli na początku prof. Jarosław Ławski oraz dr Barbara Olech z Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku. Twórcą tytułowej formuły jest niżej podpisany¹. W swych pierwszych edycjach sesja połączona była z białostockim Festiwałem Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”, który przygotowywały Lucy Lisowska i Barbara Olech w ramach działalności prowadzonej przez Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael². Prócz Centrum i Uniwersytetu w Białymstoku stałymi partnerami i współorganizatorami sesji były Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, kierowana przez Jana Leończuka, Jolantę Gadek i Beatę Zadykiewicz, oraz Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene” (2013–2021), założone przez Aleksandrę Nowacką, a prowadzone przez dra Łukasza Zabielskiego³.

¹ Właściwa i nieprzypadkowa formuła zapisu to „Żydzi wschodniej Polski”. Nie chodzi tu o kategorię geograficzną, lecz formację kulturowo-historyczną obejmującą ziemię niegdys wschodnie I i II Rzeczypospolitej, a obecnie Europę Środkowo-Wschodnią.

² Do 2021 roku odbyło się XIV edycji Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”, organizowanego przez Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael i Gminę Wyznaniową Żydowską w Warszawie.

³ Stowarzyszenie działało od 1992 roku jako Chrześcijańskie Stowarzyszenie Ekumeniczne „Oikoumene” w RP. W roku 2013 przekształciło się w Stowarzyszenie Naukowe „Oikoume-

Liczne świadectwa przebiegu Konferencji znaleźć można w lokalnej prasie, internecie, telewizji, radiu, a także sprawozdaniach publikowanych w „Bibliotekarzu Podlaskim”⁴.

Konferencja założycielska w 2012 roku szybko przekształciła epizodyczną ideę sesji w cykliczny, wieloletni projekt naukowy, którego podstawowym celem było pokazywanie żydowskiego życia przed Holocaustem i po nim, ale na określonym terenie ziem wschodnich dawnej i dzisiejszej Polski. Ponieważ życie wspólnoty żydowskiej było i jest przestrzenią zawsze wybiegającą poza granice państw, ale mającą swą specyfikę wschodnioeuropejską, to bardzo szybko formuła badań nad Żydami „wschodniej Polski” przeobraziła się w formuły badań nad Żydami „Europy Środkowej i Wschodniej”. Szanując świeżo narodzoną tradycję, pozostaliśmy jednak przy początkowym sformułowaniu „Żydzi wschodniej Polski”.

Tradycją projektu stało się w pierwszym dziesięcioleciu nadawanie kolejnym sesjom patronów, którymi zazwyczaj były znane postacie związane z Białymstokiem lub Podlasiem, jak lekarz Józef Chazanowicz, czy uczony slawista amerykański Leo Wiener, śpiewaczka Rosa Raisa. Na sesjach prezentowano sylwetki patronów, wygłaszano poświęcone im referaty. Były to często prace pionierskie, bo niewielu wiedziało o białostockich korzeniach Raisy i Wienera, trochę lepiej znany był Chazanowicz w swym mieście rodzinnym. Teksty o patronach publikowano w pokonferencyjnych monografiach. Powstało więc dziesięciotomowe dzieło, które jest pierwszym tego typu dokonaniem nie tylko w Białymstoku. Przypatrzmy się liście sesji i tomów po nich wydanych:

- I. „Żydzi wschodniej Polski. Kultura – tradycja – piśmiennictwo”, Białystok 19 VI 2012. Patron: Józef Chazanowicz (1844–1915). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski, Białystok 2013, 531 s.
- II. „Żydzi wschodniej Polski. W blasku i w cieniu historii”, Białystok 17–18 VI 2013. Patron: Dora Kacnelson (1921–2003). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. Jarosław Ławski, Barbara Olech, Białystok 2014, 684 s.
- III. „Żydzi wschodniej Polski. Kobieta żydowska”, Białystok 13–14 VI 2014. Patron: Chasia Bornstein-Bielicka (1921–2012). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria III: *Kobieta żydowska*, red. Anna Janicka, Jarosław Ławski, Barbara Olech, Białystok 2015, 610 s.
- IV. „Żydzi wschodniej Polski. Uczeni żydowscy”, Białystok 15–16 VI 2015. Patron: Leo Wiener (1862–1939). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria

ne”, które zakończyło działalność w 2021 roku. Jego prezesami byli Aleksandra Nowacka, Jarosław Ławski i Łukasz Zabielski.

⁴ Sprawozdania z Konferencji „Żydzi wschodniej Polski” i *Programy* są dostępne w wersji drukowanej w bibliotekach, w „Bibliotekarzu Podlaskim” i jego wersji *online*.

- IV: *Uczeni żydowscy*, red. Grzegorz Czerwiński, Jarosław Ławski, Białystok 2016, 408 s.
- V. „Żydzi wschodniej Polski. Judaizm środkowo- i wschodnioeuropejski”, Białystok 20–21 VI 2016. Patron: Samuel Mohilewer (1824–1898). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria V: *W kręgu judaizmu*, red. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Białystok 2017, 435 s.
- VI. „Żydzi wschodniej Polski. Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku. Kontekst środkowoeuropejski”, Białystok 12–13 VI 2017. Patron: Felicja Raszkin-Nowak (1924–2015). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria VI: *Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku*, red. Jarosław Ławski, Kamil K. Pilichiewicz, Anna Wydrycka, Białystok 2018, 447 s.
- VII. „Żydzi wschodniej Polski. Między Odessą, Kijowem a Wilnem. Idee syjonistyczne w Europie Środkowo-Wschodniej. Twórcy – literackie echa – język”, Białystok 7–8 V 2018. Patron: Zeew Żabotyński (1880–1940). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria VII: *Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu*, red. Jarosław Ławski, Ewelina Feldman-Kołodziejuk, Białystok 2019, 389 s.
- VIII. „Żydzi wschodniej Polski. Świat żydowskich artystów z Europy Środkowo-Wschodniej”, Białystok 6–7 V 2019. Patron: Rosa Raisa (1893–1963). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria VIII: *Artyści żydowscy*, red. Jarosław Ławski, Joanna Wildowicz, Białystok 2020, 481 s.
- IX. „Żydzi wschodniej Polski. Dziecko żydowskie”, Białystok 18 V 2020. Patron: Dzieci Białostockiego Getta (1941–1943). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IX: *Dziecko żydowskie*, red. Grażyna Dawidowicz, Jarosław Ławski, 458 s.
- X. „Żydzi wschodniej Polski. Jerozolima w kulturze Żydów Europy Środkowo-Wschodniej. Miasto – mit – literatura, Białystok 23 IX 2021. Patroni: Eliezer Lipman Silberman (1819–1882) i Dawid Gordon (1831–1886). Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria X: *Jerozolima: miasto i mit*, Białystok 2022⁵.

Prawdziwym bogactwem Konferencji okazali się ludzie. W owym dziesięcioleciu sformował się interdyscyplinarny zespół, który regularnie spotyka się, wymienia informacjami. Tworzą go Polacy i Żydzi, poloniści i judaiści, historycy, amerykańscy, angielscy, kulturoznawcy, muzealnicy, prasoznawcy, lingwiści. Wymieńmy postaci ważne dla projektu: dr hab. Dariusz Sikorski, prof. UG, dr hab. Anna Janicka, prof. UwB, prof. dr hab. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich (SWPS),

⁵ Tomy z cyklu *Żydzi wschodniej Polski* wydawane w podcyklu „Studia żydowskie” w Naukowej Serii Wydawniczej „Colloquia Orientalia Bialostocensia” dostępne są we wszystkich bibliotekach polskich posiadających egzemplarz obowiązkowy, bibliotekach PAN i wybranych bibliotekach zagranicznych (w tym w Bibliotece Narodowej Izraela).

dr Ryszard Löw (Tel Awiw), prof. dr hab. Daniel Kalinowski (AP), dr Łukasz Zabielski (Książnica Podlaska), dr Michał Siedlecki (Książnica Podlaska), dr Jacek Partyka (UwB), kustosz Anna Lebet-Minakowska (Muzeum Narodowe w Krakowie), dr Monika Szablowska-Zaremba (KUL), dr Anna Jeziorkowska-Polakowska (KUL), dr Olga Ciwkacz (Ivano-Frankivsk), dr Jan Miklas-Frankowski (UG), dr Joanna Wildowicz (UwB), dr Marek Rutkowski (Białystok–Kraków), dr hab. Maciej Tramer, prof. UŚ⁶.

Konferencja – w zależności od tego, co działo się w świecie – miała mniej lub bardziej międzynarodowy charakter. Warto z wdzięcznością przypomnieć jej zagranicznych uczestników z Izraela, Stanów Zjednoczonych, Ukrainy, Rosji, Wielkiej Brytanii. Gościli u nas: prof. Rachel Brenner (Madison), prof. Alan Duben (Ankara), dr Ryszard Löw (Tel Awiw), dr Nina Taylor-Terlecka (Oxford), dr Wiktoria Moczalowa (Moskwa), dr Alena Yaworska (Odessa), dr Artur Malinowski (Odessa), pan Philip Earl Steele (USA, Polska), dr Elena Tartakovsky (Tel Awiw), prof. Heidi M. Szpek (Waszyngton), pani Beata Ruben (Kopenhaga), prof. Michael M. Mikoś (Madison), pan Mark Halpern (Nowy Jork), dr Jolanta Wróbel-Best (Houston). Gośćmi konferencji w początkach jej istnienia byli ambasador Izraela w Polsce Zvi Rav-Ner i naczelny rabin Polski pan Michael Schudrich.

Dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności udało się włączyć do projektu ludzi myślących w różny sposób o temacie żydowskim, mających rozbieżne poglądy na kwestie religii, polityki, badań. Wielokrotnie inicjatywy badawcze dotyczące tematu rozbiły się – nie tylko w Białymstoku – o rafę sporów o to, kto jest opiekunem pamięci, kto jest uprawniony do badań z racji swych kompetencji naukowych. I w końcu nie brak też animozji personalnych.

Od początku przyjęliśmy określoną strategię, która wyraża się w zdaniu: zaproszeni są wszyscy, a skorzysta z zaproszenia ten, kto tego chce. Konsekwentnie staraliśmy się, aby projekt miał charakter interdyscyplinarny i – by użyć takiego słowa – multimetodologiczny. Unikaliśmy więc badań „modnych”, mainstreamowych metodologii jako hasła projektu. Każdy, kto miał ochotę, wносił do prac własne wybory tematyczne, metodologiczne. Od początku byliśmy otwarci na badaczy o różnych poglądach (wiadomo, że każdy z nas ma nie tylko preferencje metodologiczne, ale i przekonania polityczne, co jest najnaturalniejsze na świecie, a bywa źródłem przykrych konfliktów).

Naszym celem nigdy nie było kreowanie takiego czy innego obrazu relacji polsko-żydowskich: idyllicznego czy tylko rozdrapującego rany. Pomiędzy tymi biegunami odkrywaliśmy całą niezmiernie skomplikowaną mozaikę postaw, idei, wydarzeń, losów żydowskich, polsko-żydowskich i polskich. Świat w ten sposób odkrywany jest przede wszystkim skomplikowany, ale i ciekawy. Nie ma natomiast siły rażenia, jaką mają skrajności.

⁶ Pełny spis autorów znajdziemy w *Dodatku* do niniejszego tomu.

Wielokrotnie byliśmy pytani o to, jak reagują na konferencje „lokalni” antysemita. Nie wiemy, zapewne tak jak zwykle. Musimy jednak zaświadczyć, że sesje przez dziesięć lat przebiegały w zupełnym spokoju. Zawsze były otwarte dla wszystkich, odbywały się w miejscu powszechnie znanym, a z wyprzedzeniem informowały o nich radio, prasa i Internet. Na nasze konferencje przychodzili nie tylko studenci i badacze, ale też tzw. zwykli mieszkańcy miasta, czasem zadając pytania referentom⁷. Wielokrotnie w wystąpieniach przewijały się tematy drażliwe, głównie związane z epoką Holocaustu. Jednak nie wywołało to nigdy niczyjej agresji. Częścią sesji były panele – i tu nic się nie wydarzyło. Pamiętamy natomiast doskonale kłótnie badaczy, bo kilkakroć były one bardzo ostre, a linia podziału przebiegała w zaskakujący sposób. Nawet wśród ludzi i instytucji przygotowujących konferencje ta nieoczywistość była zdumiewająca: projekt realizowali ludzie o poglądach zdecydowanie konserwatywnych i lewicowo-liberalnych, pobożni i niewierzący, o korzeniach polskich, żydowskich, białoruskich, ukraińskich etc.

Właściwe jest też w podsumowaniu wskazanie tego, czego nie udało się osiągnąć. Myślmy tu o kilku obszarach. Rozpoznania te są zarazem pewną diagnozą stanu badań tematu żydowskiego nie tylko w Polsce. Po pierwsze, nie udało się przyciągnąć do współpracy badaczy z Europy Wschodniej: Białorusi, Rosji, Ukrainy, krajów bałtyckich. Są w tej kwestii szlachetne, piękne wyjątki, takie jak coroczne referaty pani Aleny Yavorskiej z Muzeum Literatury w Odessie, organizującego do wojny w 2022 roku Dni Żabotyńskiego w Odessie. Trudno nie wspomnieć z wdzięcznością o referatach Olgi Ciwkacz z Ivano-Frankivka, piszącej głównie o postaciach z Galicji.

Ale w naszej perspektywie temat żydowski nie budził na tym obszarze zainteresowania – nie da się tego wytłumaczyć tylko kłopotami komunikacyjnymi i finansowymi⁸. Temat ów na wschodzie Europy w latach 2012–2022 pozostawał w niewidocznym uścisku polityki, samoograniczeń tematycznych, kompleksów i lęków. W każdym z wymienionych krajów jego rozwój biegł swoją drogą, czasem tak trudną do przewidzenia jak bohaterskie przywództwo ukraińskiego Żyda Wołodymyra Zełenskiego narodowi ukraińskiemu po rosyjskiej agresji na Ukrainę 24 lutego 2022 r.

Po drugie, odnosimy wrażenie, że w Polsce uformowało się zjawisko, które można by nazwać podziałem na centralnych i lokalnych opiekunów pamięci o dziedzictwie żydowskim. Ci pierwsi tworzą sieć stołecznych i krakowskich

⁷ Kilkakrotnie – choćby w czasie wizyty ambasadora, dyplomatów, rabinów – stosowano na konferencjach zastrzeżone środki ostrożności. Zdarzyły się dwa, trzy razy incydenty związane z wizytami na konferencjach amatorów ciastek i kawy, bezdomnych (żadna z tych wizyt nie zakończyła się interwencją).

⁸ Zaproszenia były wysyłane do badaczy z krajów wschodnioeuropejskich, zazwyczaj nie odnotowano odzewu, pomimo iż współpraca z nimi na innych obszarach układała się dobrze.

instytucji, ci drudzy prowadzą pracę w terenie. Centrum nie jest zainteresowane prowincją, a prowincja z nabożnym podziwem patrzy na perspektywę centrum⁹. Jest to podejście *quasi*-naukowe, na krótszą metę do utrzymania, ale w perspektywie przyszłości chybione¹⁰.

Po trzecie wreszcie, mamy świadomość, iż nie wszystkich badaczy przekonuje perspektywa inter- lub transdyscyplinarna, a szczególną wobec niej rezerwę widzimy wśród historyków. Oczywiście, we własnym gronie łatwiej wybrzmiewa to, co akurat preferowane tematycznie i metodologicznie, co modne. Ale czy rzeczywiście świat polsko-żydowski albo żydowsko-wschodnioeuropejski da się ogarnąć z jakiejś jednej perspektywy, z użyciem „najwłaściwszej” metody? Wątpię.

W ciągu dziesięciu lat trwania Konferencji burzliwie zmieniał się świat: skończył się postmodernizm, nastąpiła epoka globalnego terroryzmu i wojen, wzloty (na początku sesji) i upadki (lata ostatnie) przeżywały relacje polsko-izraelskie, podlegały fluktuacjom nastroje antysemityczne w Europie (z ich niepokojącym spotęgowaniem w ostatnim czasie w Niemczech, Francji i Rosji). Prawdziwą próbę przetrwania stanowiła jednak pandemia koronawirusa lat 2020–2022, kiedy to raz (2020) musieliśmy zrezygnować w ogóle ze spotkania, niepewni tego, co się wydarzy, a drugi raz licznie spotkaliśmy się głównie *online* (2021). Fakt, iż stali członkowie zespołu realizującego projekt „Żydzi wschodniej Polski” mogli w krótkim czasie spotkać się „zaocznie” w tomie poświęconym *Dziecku żydowskiemu*, zaważył na tym, iż badania te będą kontynuowane. Wokół słychać huk armat. Wojenny nastrój grozy dobiegający z Ukrainy pobudza pamięć. Postanawiamy iść naprzód (póki to będzie możliwe).

Być może słabnąca pandemia pozwoli już w 2023 roku powrócić do jednej z tradycji tych konferencji: wizyt ich uczestników w miejscach żydowskiej i polsko-żydowskiej pamięci, takich jak Białystok, Tykocin, Orla, Supraśl. Nie chodzi tylko o wizyty, chodzi o możliwość spotkania. Spotykanie się w naszej różnorodności zawsze było niewidocznym, scalającym wymiarem naszego projektu, ludzi, którzy go tworzyli.

⁹ Poniekąd spełniły się przewidywania wyrażone przez prof. Jacka Leociaka (IBL PAN) w 2012 r., który podkreślił wtedy, iż Muzeum Żydów Polskich „Polin” przekaże narrację o historii Żydów Polskich, która nie będzie mogła objąć narracji lokalnych, takich jak podlaska, lubelska itd. (opinię tę wyraził podczas panelu „Żydzi wschodniej Polski – przeszłość, współczesność, perspektywy badań” 18 czerwca 2012 r. w Pijalni Czekolady „Wedel” w Białymstoku, poprzedzającego Konferencję).

¹⁰ Osobnym problemem pozostaje kwestia powołania w mieście placówki upamiętniającej Żydów Białegostoku i Podlasia, którą to ideę od lat podnosi Społeczne Muzeum Żydów Białegostoku kierowane przez dra Tomasza Wiśniewskiego.

Jerozolima

Konferencję jubileuszową, dziesiątą organizowaliśmy w atmosferze niepewności i niepokoju. Inaczej niż w latach poprzednich, nie odbyła się ona w maju lub czerwcu, lecz pod koniec września. 23 września 2021 roku (w czwartek) spotkaliśmy się jak zwykle w Sali Audytoryjnej na VI piętrze Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego podczas Konferencji z cyklu „Żydzi wschodniej Polski” poświęconej tematowi: „Jerozolima w kulturze Żydów Europy Środkowo-Wschodniej. Mit – miasto – literatura”. Badaczom zaproponowano następujący zestaw zagadnień do rozważenia:

- Literackie, kulturowe, artystyczne wyobrażenia Jeruzalem.
- Podróże do Jerozolimy; ich świadectwa.
- „Jerozolimy” poza Jerozolimą: Wilno, Białystok, inne miejscowości.
- Ikonograficzne wyobrażenia o Jerozolimie.
- Biblijne konteksty narracji o Jeruzalem.
- Artystyczne metamorfozy wyobrażeń Jerozolimy.
- Wyobrażenia o Jerozolimie a świadectwa Holocaustu.
- Współczesna Jerozolima w ujęciu artystycznym¹¹.

Komitetowi Organizacyjnemu przewodniczyli Jarosław Ławski wraz z nową dyrektorką Książnicy Podlaskiej panią mgr Beatą Zadykowicz (biblioteka ta, jak co roku, była współorganizatorką sesji). Sekretarzami sesji byli dr hab. Anna Janicka, prof. UwB, dr Jacek Partyka (UwB) i dr Michał Siedlecki (Książnica Podlaska). Na patronów Konferencji zaproponowaliśmy redaktorów pierwszego na świecie tygodnika wydawanego w języku hebrajskim w Ełku (Lyck), czyli Eliezera Lipmana Silbermana (1819–1882) i Dawida Gordona (1831–1886)¹². Gości powitali dyr. Beata Zadykowicz i prof. Jarosław Ławski. Sesję uroczystie otworzył goszczący na niej osobiście po raz pierwszy prof. Sławomir Jacek Żurek (KUL, Lublin).

¹¹ *X Jubileuszowa Konferencja Naukowa „Żydzi wschodniej Polski”. Edycja X: Jerozolima w kulturze Żydów Europy Środkowo-Wschodniej. Miasto – mit – literatura. Program*, red. J. Ławski, M. Siedlecki, D. Kucielko, opr. graf. E. Frymus-Dąbrowska, Białystok 2021, s. 4.

¹² Zob. tamże, s. 8:

„Redaktorzy pierwszego na świecie tygodnika wydawanego w języku hebrajskim w Ełku (wtedy: Lyck): „Hamagid” (hebr. חמגיד, od 1893 roku HaMaggid LeIsrael). Pismo założył Eliezer Lipman Silberman, zaś wielki wpływ na jego rozwój i linię programową miał Dawid Gordon, który współkierował (z założycielem Silbermanem oraz swym synem Dovem Gordonem) tygodnikiem w latach 1856–1890. W 1891 roku pismo przeniesiono do Berlina, a potem Krakowa i Wiednia. Nakład maksymalny: 1800 egz. Ostatni numer pisma wyszedł w 1903 roku. Tygodnik miał charakter pionierski jako organ ruchu syjonistycznego, propagujący osiedlanie się w Palestynie oraz relacjonujący stan osadnictwa żydowskiego. Od 1893 roku pismo było zakazane w Imperium Rosyjskim”.

Spotkanie odbywało się w trybie hybrydowym. Zarówno uczestnicy-referenci, jak i słuchacze, członkowie Komitetu Naukowego¹³ i Komitetu Organizacyjnego¹⁴, łączyli się z miejscem obrad *online*. Zasady tego łączenia się przybliżył na początku¹⁵ dr Łukasz Zabielski, kierownik Działu Badań Filologiczno-Bibliograficznych Książnicy Podlaskiej. Łącznie od 9.00 do 19.30 wystąpiło dwudziestu sześciu badaczy z dwunastu ośrodków z Polski i Ukrainy. Na miejscu referaty czytali: prof. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich, prof. Sławomir Jacek Żurek, prof. Jarosław Ławski, prof. Anna Janicka, dr Jacek Partyka, dr Michał Siedlecki, dr Kamil K. Pilichiewicz, dr Vadzim Pauliuchuk, mgr Joanna Godlewska, dr Joanna Wildowicz.

Reprezentanci ośrodków od Katowic do Słupska łączyli się z nami bez przeszkód w trybie *online*¹⁶. Był to intensywny dzień. Szczególnym jego momentem stało się wspomnienie o prof. Rachel Feldhay Brenner (Zabrze 1946 – Madison 2021), która gościła na białostockiej sesji w 2018 roku¹⁷. Nie obyło się bez dyskusji, nieoczekiwanych sytuacji, takich jak ta, gdy po południu po raz drugi prowadzenie obrad przekazano prof. Dariuszowi K. Sikorskiemu (UG, Gdańsk).

Niezwykłym i docenionym dopiero z perspektywy pandemii walorem Konferencji było po prostu to, że mogliśmy się po dwuletniej przerwie zobaczyć, spotkać, usłyszeć osobiście lub na łączach. Doceniamy to dziś bardziej, niż kiedykolwiek wcześniej.

A Jerozolima? Cóż, ocenicie Państwo sami, czy i w jakim stopniu udało się uchwycić fenomen Jeruzalem i dziesiątek Jerozolim lokalnych, tak ważnych dla żydowskiej wspólnoty, rozsianych od Wilna do Będzina, od Brodów do Odessy.

Nie znając, bo i skąd (ale trochę go przeczuwając...), rozwoju wypadków

¹³ Komitet Naukowy tworzyli: Dr Helena Datner – Żydowski Instytut Historyczny w Warszawie. Prof. Alan Duben – Uniwersytet w Stambule, Turcja. Dr Anna Frajlich – Nowy Jork, Stany Zjednoczone. Pani Jolanta Gadek – Białystok. Pan Mark Halpern – Nowy Jork, Stany Zjednoczone. Prof. Daniel Kalinowski – Akademia Pomorska w Słupsku. Pan Ryszard Löw – Tel Awiw, Izrael. Prof. Jarosław Ławski – Uniwersytet w Białymstoku. Dr Wiktoria Moczalowa – Rosyjska Akademia Nauk, Moskwa. Prof. Dariusz Konrad Sikorski – Uniwersytet Gdański. Prof. Maciej Tramer – Uniwersytet Śląski w Katowicach.

¹⁴ W skład Komitetu Organizacyjnego weszli prócz wymienionych: Dr Grażyna Dawidowicz – VIII LO im. Króla Kazimierza Wielkiego w Białymstoku. Dr Łukasz Zabielski – Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego. Dr Marta Kowerko-Urbańczyk – Zakład Badań Źródłowych nad Literaturą XIX i XX Wieku UwB. Dr Kamil K. Pilichiewicz – Dział Naukowy Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego.

¹⁵ Przed Konferencją przeprowadzono próbne łączenie z referentami.

¹⁶ Bez kłopotu połączono się z Odessą i Seattle, problemy wystąpiły przy próbie łączenia się z Lublinem.

¹⁷ Zob. R. F. Brenner, *O pograniczu: kryzys tożsamości Palestyńczyków w państwie syjonistycznym. Twórczość Emila Habibi*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria VII: *Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu*, red. J. Ławski, E. Feldman-Kołodziejuk, Białystok 2019, s. 147–160.

zapropowaliśmy, by tematem kolejnej, jedenastej Konferencji stały się związki wschodniopolskich i wschodnioeuropejskich Żydów z polityką. Ten zwrócony ku przeszłości temat już w czasie przygotowań do sesji z 16 maja 2022 roku pokazał swą bolesną aktualność.

Lekcja

Ponad dziesięcioletnia praca włożona w przygotowanie projektu „Żydzi wschodniej Polski” była dla nas doświadczeniem osobistym, angażującym i uczącym mądrości, pokory, cierpliwości. Stała się nade wszystko szkołą spotkań z ludźmi, którzy obdarzali nas swoim zaufaniem. Dziesięć lat to szmat czasu, wiele dróg naszych i cudzych się w tym czasie przecięło i rozeszło, zmienił się (niestety na gorsze) nasz świat – świat Żydów i Polaków wschodniej Polski, świat ludzi Europy Wschodniej i Zachodniej.

Nie wygląda na to, by kolejne stadia przemiany teraźniejszości wyciągały wnioski z tragicznych lekcji wszystkich naszych przeszłości. Tym ostrzej rysuje się imperatyw pamięci, misja utrwalania, ocalania ludzi i ich światów. Niestety, rok 2022 zaświadcza, że coraz więcej i więcej będzie miejsc, ludzi i zjawisk, które będziemy chcieli ocalić tylko dlatego, że zostały okrutnie i bezlitośnie zniszczone. Ta myśl towarzyszy nam od czasu, gdy patrzymy na ukraińskie ofiary rosyjskiej barbarii, gdy widzimy ocalałych z Holocaustu, którzy uciekają w 2022 roku z Ukrainy, bądź giną w kolejnej wojnie¹⁸.

„Niemożliwe”, a jednak się stało.

Elk – Białystok, 7 maja 2022 roku.

¹⁸ *Przeżyła holocaust. Zmarła w piwnicy w oblężonym Mariupolu* [Wanda Obiedkowa], onet. wiadomości, <https://wiadomości.onet.pl>, 20 IV 2022 [dostęp 22 IV 2022]; *96-latek przeżył Holocaust. Zginął w bombardowaniu Charkowa* [Borys Romanczenko]. 21 III 2022, <https://wiadomości.wp.pl> [dostęp 23 IV 2022]; *Ukraińcy, którzy przeżyli Holocaust, szukają schronienia w Niemczech*, 30 IV 2022, <https://tvn24.pl> [dostęp 23 IV 2022].

Bibliografia

- Ławski J., „Żydzi wschodniej Polski” – pięciolecie projektu naukowego i cyklicznych konferencji: 2012–2016, „Bibliotekarz Podlaski” 2017/1, s. 293–300.
- Ławski J., *Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Między Odessą, Kijowem a Wilnem. Idee syjonistyczne w Europie środkowo-wschodniej. Twórcy – literackie echa – języki, Białystok – Tykocin 8–9 maja 2018 roku. Sprawozdanie*, „Bibliotekarz Podlaski” 2018/2, s. 367–372.
- Ławski J., *Konferencja Naukowa z cyklu „Żydzi wschodniej Polski”. Edycja IX: „Dziecko żydowskie”, Białystok 2020. Sprawozdanie*, „Bibliotekarz Podlaski” 2020/4, s. 389–393.
- Zabielski Ł., *VI Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Żydzi wschodniej Polski”: Żydzi Białostoccy od początku do 1939 roku. Kontekst środkoeuropejski, Białystok 12–13 czerwca 2017 roku*, „Bibliotekarz Podlaski” 2017/3, s. 363–380.
- Dawidowicz G., *Światy żydowskich artystów z Europy Środkowo-Wschodniej, Białystok 6–7 V 2019 – Konferencja Naukowa. Sprawozdanie*, „Bibliotekarz Podlaski” 2019/3, s. XX.
- Ławski J., *Jubileuszowa Konferencja Naukowa z cyklu „Żydzi wschodniej Polski”. Edycja dziesiąta: „Jerozolima”. Sprawozdanie*, „Bibliotekarz Podlaski” 2022/1.
- [ab], *David Krakauer: Wizyta w Białymstoku i regionie to moja podróż sentymalna*, „Kurier Poranny” 15 czerwca 2012.
- Sikora J., *VII Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Żydzi wschodniej Polski”*, Polskie Radio Białystok, 15 maja 2018 [online].
- Żmijewska M., *Odeszli, ale o nich pamiętamy. Żydzi Polski Wschodniej*, wyborcza.pl Białystok 19 czerwca 2012 [online].
- [Ławski J.], *Medal Uniwersytetu w Białymstoku dla Ryszarda Löwa*, w: *Żydzi wschodniej Polski, Seria I: Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech, J. Ławski, Białystok 2013, s. 25–33.
- Olech B., Ławski J., *O białostockim projekcie badań nad kulturą Żydów wschodniej Polski*, w: *Żydzi wschodniej Polski, Seria I: Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech, J. Ławski, Białystok 2013, s. 13–24.
- Olech B., *Zachor. Żydowskie losy odzyskane w słowie*, Białystok 2017.
- Löw R., *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie*, red. i opr. tekstu M. Siedlecki, J. Ławski, posłowie B. Olech, Białystok 2014.
- *Gość Porannego. Lucy Lisowska o festiwalu kultury żydowskiej „Zachor”*. *Rozmowa Jerzy Doroszkiewicz*, <https://poranny.pl>, 14 czerwca 2018 [online].
- Wiśniewski T., *Nieistniejące mniejsze cmentarze żydowskie: rekonstrukcja Atlantydy*, Białystok 2009.

Anna Janicka

*Chair of Philological Interdisciplinary Studies
University of Białystok*

Jarosław Ławski

*Chair of Philological Research “East-West”
University of Białystok*

JEWS OF EASTERN POLAND: TEN YEARS OF THE PROJECT

Summary

The article is an introduction to the tenth volume of the monograph series *Jews of Eastern Poland*, devoted to the city of Jerusalem and its myth. The authors outline the history of the research project and the series of conferences devoted to the Jews of eastern Poland and eastern Europe. The project has been carried out since 2012 by a research team from the Chair of Philological Studies “East-West” at the University of Białystok in cooperation with the Łukasz Górnicki Library “Książnica Podlaska”, the Scholarly Association “Oikoumene” (until 2021), and the Center for Civic Education “Poland-Israel” (until 2017). The authors present the main ideas of the jubilee tenth session devoted to the image of Jerusalem in Polish and European culture.

Keywords: Jews of eastern Poland, monograph, conferences, Jerusalem, myth.



Ściana Płaczu w Jerozolimie (חֵרֵמָה לְתוֹכָהּ) Ha-Kotel ha-Ma'arawi

Dariusz Konrad Sikorski

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-4627-0319

**„W ROKU PRZYSZŁYM OBY W JEROZOLIMIE!”,
CZYLI WSTĘP DO ŻYDOWSKIEJ WYOBRAŹNI.
(CYKL BADAWCZY
„ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI”, TOM X)**

Raszi, wybitny średniowieczny rabin, komentator Biblii i Talmudu¹, interpretując Psalm 84², podkreśla niebezpieczeństwo mieszkania w namiotach niegodziwych (grzeszników), ostrzega, żeby nie mieszkać w namiotach Ezawa, gdyż istnieje pokusa, by do nich przyłączyć. Komentator Rasziego, Mayer L. Gruber, wyjaśnia w przypisie idee mędrca żydowskiego, wskazując, że ten komentarz odnosi się do podobnych z Ps. 9:6; 109:2, w których Ezaw jest jakby kwintesencją niegodziwości. Interpretacja Rasziego ma być nauką dla jego współczesnych, bowiem z pozoru namioty Ezawa – Edomu są wygodne, tak jak wygodne jest życie na ziemiach chrześcijańskiej Europy, ale właściwym domem dla Żyda jest Jerozolima³. Sławny rabin, którego komentarze analizowane są od pokoleń do dzisiaj w szkołach żydowskich, wykorzystując tu interpretację dosłowną i niedosłowną (tekst i kontekst), wyraźnie podkreśla znaczenie Jerozolimy dla życia i wyobraźni wspólnoty żydowskiej – pokazuje, że Żyd nigdy nie może przywiązać się do ziemi diaspory, jego miejscem wolności jest miasto Boga – Jerozolima.

¹ Raszi (hebr. רש"י, ר"י) to akronim od rabina Szlomo Icchaki, czyli rabina Salomona syna Izaaka. „Rashi, acronym of Rabbi Shlomo Yitzḥaḳi, (born 1040, Troyes, Champagne—died July 13, 1105, Troyes)” – zob. <https://www.britannica.com/biography/Rashi> [dostęp: 20.03.2022]; zob. Mayer L. Gruber, *Rashi's Commentary On Psalms*, Brill Leiden-Boston 2004, (*Rashi's Life: An Overview*, s. 1–10). Przez pokolenia Raszi (Szlomo Itchak) nazywany był nauczycielem Izraela – rabejnu szel Israel, tak tłumaczono ten akronim RŠY, ale jak Gruber poddaje to wyjaśnienie krytyce, raczej jest to aluzja do faktu, że „komentarze Rasziego do Biblii i Talmudu Babilońskiego były dla Żydów w ciągu ostatnich dziewięciu wieków dwoma najbardziej wpływowymi zbiorami świętych tekstów po Biblii i samym Talmudzie” – tamże, s. 1.

² Psalm 84, 11: „Wszak lepszy dzień w przedsionkach Twoich od tysiąca, wolę stać na progu domu Pana mojego, niż wylęgać w namiotach bezprawia” – tłumaczenie za: *Psalmy*, tłumaczył i objaśnił Dr I. Cyłkow, Warszawa 1883. Dalej tłumaczenia za tym wydaniem.

³ Mayer L. Gruber, *Rashi's Commentary On Psalms*, dz. cyt., s. 550, 552.

Jeśli wspominam o wyobraźni żydowskiej w kontekście Jerozolimy, to przywołać warto fragment z Księgi Izajasza (66, 10), w którym podkreślony jest niezbywalny związek między zadowoleniem z życia a przestrzenią (byciem u siebie): „Cieszcie się wraz z Jerszalaïm, a radujcie się nią wszyscy, którzy ją miłujecie, weselcie się z nią weselem jego wszyscy, którzy płakali nad nią”⁴. W dalszym fragmencie mamy wskazówkę, że Boże dzieci karmią się piersią Jerozolimy, mamy więc stan pokoju, spełnienia, bo jesteśmy karmieni z piersi, z obfitości błogosławieństw⁵. Oczywiście taki obraz łatwo powiązać z macierzyńską wizją Boga, Jerozolima – miasto Boga jest ucieleśnieniem przestrzeni pokoju⁶. W kontekście wyobraźni opartej na lekturze psalmów nie można pominąć Psalmu 137⁷, który jest częścią żydowskiej pamięci kulturowej, ale, i to jest bardzo ciekawe, także zapomnienia⁸. Powtarzanie wybranych wersów w modlitwie jest interpretacją tradycji, w horyzoncie Psalmu 137 możemy mówić o modlitwie tułacza na wygnaniu z jednoczesnym odsunięciem wizji zemsty od tych, którzy to wygnanie spowodowali⁹. Psalm raczej nie był napisany w Jerozolimie, a mówcy są wyobcowani w miejscu, w którym się znajdują – diaspora w pierwszym odczytaniu wygląda jako miejsce wyobcowania, wspomnienie Jerozolimy odbywa się w niewoli: „Jerozolima, nawet po zniszczeniu i rozproszeniu jej mieszkańców, pozostaje jedynym możliwym Tu, a każde inne miejsce jest z definicji

⁴ Tłum. za: *Księga Jezajasza*, tłum. I. Cyłkow, Kraków–Budapeszt 2011, s. 263.

⁵ Zob. tamże przypis za Cyłkowem ze s. 264.

⁶ Pogłębioną wizję dziecka karmionego piersią i pokoju wynikającego z tej zażyłości odnajdziemy w Ps. 131 (w. 2: „Czyliż nie koilem i nie uciszałem duszy mojej jak niemowlę przy matce swojej, jak niemowlę we mnie dusza moja” – mamy tu metaforę dziecka, które wprawdzie nie pije już z piersi, ale jest po karmieniu (użyte słowo *gâmûl*). Raszi *gâmûl* wymienia w komentarzu trzykrotnie, wspominając o opiece matki, o karmieniu, *Rashi's Commentary On Psalms*, dz. cyt., s. 717. Raszi matczyną opiekę kojarzy z opieką Boga. Szerzej można dodać, że w wyobraźni żydowskiej opartej na tekstach religijnych widzimy, że Jerozolima może być widziana jako miejsce, w której Izrael może doświadczyć matczynej opieki Boga – poniekąd taka jest Boża obietnica na czasy mesjańskie.

⁷ Na ten temat zob. także mój tekst w niniejszym tomie. Wersy 1–5 według Cyłkova: Ps. 137. 1. Nad rzekami Babilonu, tam siedzieliśmy i płakali, wspominając Cyon. / 2. Na wierzbach tam zawieszaliśmy lutnie nasze. / 3. Tam to domagali się od nas zaborcy nasi słów pieśni, a gnębiciele nasi radości. Zaśpiewajcie nam z pieśni Cyonu. / 4. Jak śpiewać nam pieśń Bożą na ziemi obcej? / 5. Jeżeli zapomnę cię Jerozolimie, niech zdrętwieje prawica moja”, / 6. Niech przyłgnie język mój do podniebienia mojego, jeżeli bym nie pamiętał ciebie, jeżeli bym nie stawił Jerozolimy na przedzie radości mojej”. I. Cyłkow, *Psalmy*, dz. cyt., s. 393.

⁸ Zob. na ten temat: Sidra DeKoven Ezrahi, *“By the Waters of Babylon”: The Amnesia of Memory*, [w:] *Psalm in/on Jerusalem. Perspectives on Jewish Texts and Contexts*, Eds Ilana Pardes, Ophir Münz-Manor, De Gruyter, Berlin–Boston 2019, s. 153–164.

⁹ Dalsza część psalmu (7–9): „7. Pamiętaj, Boże, synom Edomu dzień Jerozolimy, którzy wołali: burzcie, burzcie aż do podwalin jej. / 8. Cóż Babilonu spustoszona, szczęśny kto odpłaci tobie przysługę, którąś przysłużyła się nam. / 9. **Szczęśny, kto pochwyli i roztrąci dzieci twe o skalę**”. [podkr. – D.K.S.], I. Cyłkow, *Psalmy*, dz. cyt., s. 393.

Tam¹⁰. Babilonia zostaje odcisnięta w żydowskiej pamięci jako postać Wygnania. Każde odczytanie psalmu w żydowskim domu czy synagodze może być traktowane jako patos wysiedlonego, jako deklaracja rozpacz i tęsknoty – bez kontekstu Jerozolimy takie deklaracje tracą na znaczeniu. Dlatego, kiedy psalmista mówi, że jeśli zapomni o Jerozolimie, to uschnie mu prawica i przyłgnie do podniebienia język, to mamy tu do czynienia z synekdochami, które odzwierciedlają umiejętności komunikacyjne człowieka – pismo i mowę, tym samym brak pamięci o Jerozolimie niweczy możliwości komunikacyjne Żyda¹¹. Brak pamięci zabija możliwość istnienia wspólnoty. Imperatyw pamięci jest zobowiązaniem każdego członka społeczności, w każdym pokoleniu. Kultura Galut będzie istnieć jako kultura żydowska, jeśli głównymi wyznacznikami wyobraźni będzie miasto święte, miasto Boga – Jerozolima.

Sidra DeKoven Ezrahi zwraca uwagę na pewne nieścisłości między wymową psalmu a rzeczywistością świata Wygnania. Przypomina o bogatym życiu wygnańców, zachowanych dokumentach (setkach tabliczek klinowych), które świadczą o ożywionym życiu, o wymianie handlowej, o działalności kulturalnej i podsumowuje: „debata Syjon-diaspora jest starożytna i trwa, poprzedza o tysiące lat utworzenie państwa Izrael”¹².

Przez wieki psalm nadal wyrażał doświadczenie utraty i wygnania, a także obowiązek pamięci, o czym wspominałem. Ale często pojawiał się wewnętrzny konflikt, gdy „Babilon” (różne miejsca w diasporach) wielokrotnie reprezentował jedno ze wspaniałych miast Izraela na wygnaniu. Ten dylemat przenosi się także na napięcie między ceremonializowaną częścią pierwszą psalmu a jego zakończeniem, które wzywa do bezprecedensowej zemsty, zabicia dzieci wroga. Wyobraźmy sobie, że Żydzi w dawnej Polsce wzywają na przykład do rozbicia głów Europejczyków, chrześcijan, którzy ich prześladowali. Swoisty „błąd” interpretacji psalmu, zapomnienie fragmentu o zemście, wskazuje także na kulturę odczytań, która nie tyle zaciera prawdę tekstu, co raczej uosabia wiarę Żydów w pokojowe istnienie wspólnot, w siłę miłosierdzia i dobroci: „«amnezja» może być w rzeczywistości zdrowym znakiem dojrzałości w pokoleniach diasporycznych Żydów”¹³. Badać wspólnotę Żydów w Europie (także Wschodniej i Centralnej Europy) to badać także wyobraźnię zbiorową, badać życie wspólnoty. W *Dziejach Żydów w Polsce i Rosji* Antony Polonsky zwraca uwagę na wagę dążenia Żydów do autonomii, ochronę swojego życia wewnątrz grupy. Przypomina maksymę z Talmudu babilońskiego (traktat *Taanit*): „*O chewruta, O mituta* (aram. bez wspólnoty jest śmierć), która miała status halachy, nakazu prawne-

¹⁰ Sidra DeKoven Ezrahi, „*By the Waters of Babylon*”: *The Amnesia of Memory*, dz. cyt., s. 154.

¹¹ Tamże, s. 155.

¹² Tamże, s. 157.

¹³ Tamże, s. 160.

go”¹⁴. Parafrazowałbym, wskazując, że bez wyobraźni zbiorowej nie ma wspólnoty, jest śmierć.

Osip Mandelsztam w eseju *Słowo i kultura* podkreśla, że wartości kultury przyozdabiają państwowość, wspólnotę, nadając im kolor¹⁵, a w szkicu *Michoels* podkreśla znaczenie żydowskiego świata dla kultury Europy Wschodniej: „Zapamiętałem na zawsze tę figurkę biegnącego rebe, dlatego że bez niego ów skromny pejzaż [białoruskiego miasteczka – przyp. D.K.S.] byłby pozbawiony sensu”¹⁶. Skromny rebe nadaje więc światu sens, pomaga zrozumieć, czym jest kultura. Mandelsztam dodaje też do tego pejzażu obraz tańczącego Żyda, który w oglądanym przez niego przedstawieniu Państwowego Teatru Żydowskiego jest wprost przewodnikiem antycznego chóru, to element rytmu świata, współodczuwania z Ziemią. Nie ma tu rozwinięcia religijnego kołysania się Żydów podczas modlitwy, ale można dodać, że te taneczne, modlitewne ruchy to nadawanie miejscu, w którym żyją, jakiegoś mistycznego kolorytu, to *par excellence* głębia życia i kultury. Kultura żydowska to niezbywalna część kultury europejskiej.

Kiedy weźmiemy do ręki ważne pismo „Moriah” z listopada 1916 roku, a więc już po doświadczeniach rzezi, jaką zafundowali sobie Europejczycy, redaktorzy piszą we wstępie, że chcieliby pobudzić myśl o odrodzeniu Żydostwa¹⁷. Dodają jednocześnie, że słowo wojna, z całą rzeką krwi zalewa piękne czyny ludzkiego ducha, a przecież pokój wedle Żydostwa jest, jak czytamy, najwyższą z zasad moralnych. Jakby w tym kontekście, Natan Michael Gelber rozpoczyna cykl artykułów *Żydzi polsko-litewscy a Palestyna. Przyczynek historyczny do romantycznej epoki syjonizmu na ziemiach polsko-litewskich (Od czasów najdawniejszych do r. 1821)*. Całość zaczyna od motta: „W roku przyszłym oby w Jerozolimie!”¹⁸. To zdanie nie jest przypadkowe, to autor chce nam powiedzieć, że ruch mesjański, ruch nadziei na wyzwolenie Żydów to źródło – matka karmicielka politycznego syjonizmu. Gelber pragnie spojrzeć na dzieje świata żydowskiego Centralnej i Wschodniej Europy przez pryzmat ruchów mesjańskich, bez których trudno pojąć żywotność syjonizmu. Historyk dowodzi, że najwcześniejsze ruchy mesjańskie we wspólnocie Żydów z terenów dawnej Rzeczypospolitej można odnaleźć już w XI wieku. Zachował się tzw. list mesjański z 1096 roku, odnaleziony w najstarszej synagodze w Kairze. W uratowanym słowie badacze

¹⁴ A. Polonsky, *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przekł. M. Wilk, Warszawa 2014, s. 40.

¹⁵ O. Mandelsztam, *Słowo i kultura. Szkice literackie*, przeł. i komentarzem opatrzył R. Przybylski, Warszawa, s. 195.

¹⁶ O. Mandelsztam, *Michoels*, [w:] tamże, s. 145.

¹⁷ *Od Wydawnictwa*, „Moriah. Miesięcznik Młodzieży Żydowskiej” listopad 1916, zeszyt 1, Rok XII, Wiedeń, s. 1.

¹⁸ N. Gelber, *Żydzi polsko-litewscy a Palestyna. Przyczynek historyczny do romantycznej epoki syjonizmu na ziemiach polsko-litewskich. (Od czasów najdawniejszych do r. 1821)*, „Moriah. Miesięcznik Młodzieży Żydowskiej”, listopad 1916, zeszyt 1, Rok XII, Wiedeń, s. 20.

odczytują duchowe rozterki (wyobraźnię) Żydów w krajach słowiańskich, na terenach Niemiec czy szeroko rozumianym świecie Bizancjum: „Były to czasy, kiedy burza zawisła nad głowami Żydów zachodnio-europejskich. Pierwsza wyprawa krzyżowa! Oczy świata chrześcijańskiego zwrócone były na Wschód! Polała się obficie krew żydowska”¹⁹. Chrześcijanie postanowili przywrócić „wolność” Jerozolimie, odzyskać tereny północnej Afryki, które przez setki lat były ważną częścią chrześcijańskiej kultury. Zbudowano piękne ideały, a wokół tego „piękna” leje się żydowska krew, krew niewinnych, krew oskarżanych o zabójstwo Mesjasza. Jakby w odpowiedzi na chrześcijańskie wizje odzyskania Jerozolimy, obudziły się stare, żydowskie sny mesjańskie, wieść o Mesjaszu zaczęła się rozchodzić po świecie – dotarła na Mazowsze, koło Lwowa, Halicza, koło Kijowa, Charkowa, dochodziła na Krym i Kaukaz. Od słowa do słowa i tak różne grupy przyozdabiają swoją wyobraźnię przepowiednie o cudach, czyli znakach mesjańskich czasów. To było przyczynkiem do sprzedawania domów, zaprzestania płacenia podatków, post i modlitwa dodawała sił ruszającym w drogę pielgrzymom. Ci, którzy uwierzyli cudom, ruszyli przywitać Mesjasza, ruszyli w drogę do Ziemi Świętej²⁰.

Odnaleziony list dowodzi, że Żydzi potrafili realizować swoje sny – nadzieje na życie we własnej Ojczyźnie, na powrót do Jerozolimy z żonami, dziećmi, z tym, co udawało się im zabrać – ruszali jako wspólnota, bo nadzieja na Mesjasza i powrót do Jerozolimy tę wspólnotę podtrzymywało: „Dla naszego celu wystarczy atoli zaznaczyć, że list głoszący o Aszkenazach (pod którym to mianem kryją się zarówno Żydzi niemieccy, jak i Żydzi-Chazarzy), iż tłumnie z całym dobytkiem wyprawili się w drogę do Ziemi Świętej – nie daje się pogodzić z onymi koncepcjami współczesnych interpretatorów ruchów mesjańskich, pragnących sugerować swym czytelnikom li «idealne przywiązanie» Żydów diasporę do starożytnej ojczyzny”²¹. Autor tekstu w piśmie dla młodzieży żydowskiej „Moriah” w trakcie I wojny światowej zachęca czytelników, by rozumieli dynamikę idei w żydowskiej diasporze, na jej wiare, że są wspólnotą, która nie tylko marzy o własnej ojczyźnie, ale do niej dąży. Losem Żydów nie jest męczeństwo, ale zwycięstwo, według Gelbera dowodzą temu ruchy mesjańskie i trwałość wiary: „W roku przyszłym oby w Jerozolimie!”.

Rabin profesor Mojżesz Schorr w „Głosie Gminy Żydowskiej”, niespełna kilka miesięcy przed kataklizmem mającym unicestwić naród żydowski, zastanawia się, czym była i jest Torah – dane słowo i przekazywane słowo²². Pyta, jak takie małe plemię, nie utonęło w powodzi narodów i odpowiada, że Torah

¹⁹ Tamże, s. 21.

²⁰ Tamże, s. 22.

²¹ Tamże, s. 22, 23.

²² Rabin Prof. Dr Mojżesz Schorr, *Torah czym była naszym ojcom, a czym jest nam dziś*, „Głos Gminy Żydowskiej” 1939, nr 5–6 (maj–czerwiec), s. 102–104.

była czynnikiem żywotności. Niebawem Schorr, ostatni rabin Wielkiej Synagogi, senator Rzeczypospolitej, profesor Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie i Uniwersytetu Warszawskiego, rektor Instytutu Nauk Judaistycznych zostaje aresztowany przez NKWD, więziony umiera w obozie pracy w Uzbekistanie w roku 1941. Zaczyna się akcja Reinhard, uruchomione zostają obozy zagłady: Bełżec, Sobibór, Treblinka. Zagłada ma nie tylko dotknąć żywych, ale i umarłych, całe żydowskie dziedzictwo. Słowo jednak zostało, trwa, ale pamięć o Żydach wymaga pracy, jest zadaniem i odpowiedzialnością dla badaczy. Niezwykle mądre, cytowane w różnych miejscach, są zdania Aleksandra Hertza z eseju *Obraz Żyda zamieszonego w jego książce Żydzi w kulturze polskiej*: „Do najciekawszych i najważniejszych zagadnień socjologii i antropologii należy to, jak obraz jednej grupy i każdego z jej członków odbija się w świadomości członków grupy drugiej. Badanie tego obrazu i mechaniki jego powstawania ma kolosalne znaczenie dla zrozumienia stosunków międzygrupowych i międzyludzkich”²³. Hertz na początku tej ważnej pracy pisze, że chociaż Żydów w Polsce już nie ma (została garstka), to jednak „Polska nigdy o swoich Żydach zapomnieć nie będzie mogła, bo, cytując Marię Czapską, «popioły tych [żydowskich – przyp. D.K.S.] ofiar, które wsiąkły w ziemię polską, stanowią istotną więź, która spoiła Polskę z narodem żydowskim i od której uwolnić się nie jest w naszej mocy»”²⁴. Ponad tysiąc lat zamieszkiwania Żydów w Europie Centralnej i Wschodniej to etyczne, ale i naukowe zadanie, by żaden człowiek nie został zapomniany.

Ponad dziesięć lat temu profesor Jarosław Ławski zaprosił mnie, co do dzisiaj uważam za zaszczyt, bym przyjął propozycję wejścia do Rady Naukowej projektu badawczego „Żydzi Wschodniej Polski” (który w sposób naturalny przybrał kształt projektu Żydzi Europy Centralnej i Środkowej). Książka o Jerolimie w kulturze żydowskiej to dziesiąta z monografii, które są efektem spotkań i pracy wielu badaczy odsłaniających żydowski świat. Te naukowe publikacje dotyczą różnych aspektów żydowskiego życia, ich religii i kultury, były więc tematy: artyści żydowscy, dziecko żydowskie, uczeni żydowscy, kobieta żydowska i inne niezwykle ciekawie komponowane przez profesora Ławskiego i jego współpracowników. Jednak bez zaangażowania profesora Jarosława Ławskiego nie byłoby inspiracji, nie byłoby badań przeprowadzanych na tak szeroką skalę. Cykl monografii na pewno wchodzi już w kanon nauki polskiej, śmiem twierdzić, że i światowej. Projekt, co bardzo ważne, trwa dalej, kolejne tematy będą opracowywane.

Badać kulturę, to odkrywać krwiobieg, każdy człowiek jest ważnym elementem tego systemu krwionośnego, to coś więcej niż pejzaż, jak chciał Man-

²³ A. Hertz, *Obraz Żyda*, [w:] tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, wstęp Cz. Miłosz, Warszawa 2003, s. 253.

²⁴ A. Hertz, *Zgasły światła szabaśne*, [w:] tamże, s. 25, 26.

delsztam. Badać kulturę, to szukać jej przesłania, odkrywać warstwy sensu nakładane przez dzieje, to na przykład ujawniać znaczenie mesjanizmu jako żywotnych soków nawadniających wspólnotę, to rozumieć, że są figury wyobraźni, które scalają wspólnotę, takie jak Jerozolima.

W „Naszym Przeglądzie”, w listopadzie 1938 roku, ukazuje się nowela Szalom Alejchema *Gdybym był Rotszyldem...* (*Monolog*), w której bohater, kasrylowski mełamed, pewnego czwartku opowiada swojej żonie, której nie mógł dać pieniędzy na przygotowanie soboty, że gdyby był Rotszyldem, to założyłby towarzystwo wydawania za mąż ubogich dziewcząt.

Pisarz, jak to zwykł robić, w dobrotliwej ironii odslania żydowskie marzenia o pięknym świecie, nie jest to pokłosie modlitwy o powrocie do Jerozolimy, ale budowanie radosnego świata wewnątrz wspólnoty, w której małżeństwo jest prawem dla każdego. Bez zrozumienia tych literackich figur trudno wejść w codzienność życia Żydów, do tych marzeń zalicza także mełamed, postać z opowieści Alejchema, utworzenie wielkich jeszybotów, bo prawem Żyda jest nauka. Taki jeszybot, żydowska akademія powinna być oczywiście w Wilnie – Jerozolimie Północy²⁵, a więc wraca, choć dosłownie nienazwana, forma miasta wybranego – Wilna, najbliższego Jeruzalem, „z której wyjdą uczeni i mędrcy słynni na cały świat”²⁶. W końcu bohater noweli chciałby znieść wojnę. Jeśli nie będzie wrogów, nie będzie nienawiści, będzie jak w dniach Mesjasza – życie w pokoju, takie ma marzenia mełamed, gdyby był Rotszyldem. Żeby zrozumieć żydowski świat, nie wolno przejść obojętnie wobec wyobraźni mełameda, obok drobnych nowel, bo to właśnie Alejchem uobecnia wyobraźnię prostych Żydów, czyli narodu.

Marzenia, by miały swoją nośność znaczeniową i komunikacyjną zmieniają się w opowieść i umieszczane są w mediach. W dziesiątą rocznicę istnienia „Nowego Dziennika” redakcja specjalnie na tę okazję publikuje baśń historyczną Nachuma Sokołowa (Prezydenta Egzekutywy Organizacji Syjonistycznej, co jest wyraźnie zaznaczone)²⁷. Przedłużenie tytułu o informację, że utwór został napisany w języku polskim ma istotne znaczenie komunikacyjne, redakcja informuje czytelników, że są oni ważnym elementem wspólnoty żydowskiej, że język polski jest językiem tej wspólnoty, a gazeta żydowska w języku polskim buduje

²⁵ W tym samym miesiącu co nowela w „Naszym Przeglądzie” ukazuje się artykuł Majera Bałabana o Wilnie jako Jerozolimie Północy – zob. M. Bałaban, „*Jerozolima Litewska*” i jej dzieje, „Nasz Przegląd” 13 listopada 1938, nr 318, s. 13.

²⁶ Szalom Alejchem, *Gdybym był Rotszyldem...* (*Monolog*), „Nasz Przegląd”, 6 listopada 1938, nr 311, s. 16. Można wyróżnić elementy marzeń i potrzeb żydowskiej wspólnoty: Towarzystwo dbające o śluby biednych kobiet, a więc zainteresowanie kobietą żydowską; bohater chciałby zadbać o bethmidrasz, aby nie przeciekał dach (dom modlitwy, dom nauki); chce zbudować dom starców i szpital (współczucie, dbałość o bliźniego); założyć towarzystwo pomocy Żydom (filantropia); pieniądze na rzemiosło i studia (nauka i praca).

²⁷ N. Sokołow, *Śmierć Hiskji. Baśń historyczna. Napisana w języku polskim specjalnie dla jubileuszowego numeru „Nowego Dziennika”*, „Nowy Dziennik”, 16.07.1928, nr 190, s. 5–7.

tożsamość żydowską i jest wyróżniana przez przywódców syjonistycznych (którzy, co jest w domyśle, także wywodzą się ze wspólnoty polskich Żydów i byli dziennikarzami piszącymi po polsku). Zaraz pod tytułem, dla potwierdzenia tej informacji, umieszczono fotograficzną odbitkę części rękopisu (ładne pismo w języku polskim z dopiskiem „Cieniom Teodora Herzla” Prezydenta Sokołowa, jak to podkreślono). Potencjalni odbiorcy przekazu dostają jasny komunikat, że Żydzi polscy, znający język polski, budujący swoją mądrość i wspólnotę na terenach Rzeczypospolitej, odgrywają czołowe znaczenie w polityce żydowskiej, a gazeta wydawana w Krakowie, prastarej stolicy Polski, należy do znaczących mediów żydowskich.

Baśń odnosi się do dawnych dziejów Izraela, ale bohaterowie i poruszane zagadnienia życia społecznego, kulturowego, religijnego są aktualne także w 1928 roku. Obrazy związane są z geografą Palestyny, a czołowe w niej miejsce to oczywiście Jerozolima, centrum i symbol życia narodowego wszystkich Żydów. Nie wchodząc w niuanse intrygi, istotne jest ukazanie przesłania dotyczącego odpowiedzialności żydowskich przywódców (wszak to pouczająca baśń). Król, który umiera, wiedział, że duch Achaza, duch szalbierstw, bałwochwalstwa może dotknąć jego syna i jego poddanych²⁸. Domeną Achaza jest rozpusta, pożogi, zdziczenie, znieważanie skromności, służalstwo wobec wyimaginowanego Molocha, czyli grzechy, które oddalają członków wspólnoty od Żydostwa, przymierzają z Ziemią Świętą, którą darował im Bóg. Król, w przeciwieństwie do Achaza, słuchał proroków, jednoczył się z ludem i unikał poklasku, władzę traktował jako służbę, w wersji Sokołowa ten sługa ludu miał obawy dotyczące przyszłości, patrzył na potomka i przewidywał, że ten może oddać się bałwochwalstwu. Jednak baśń kończy się pełnymi nadziei słowami proroka, tak jakby przemawiał sam Teodor Herzl, słowa te to pewność, że naród nie zginie, a w Jerozolimie będzie brzmiało radosne Haleluja, z grobowców u podnóża Góry Oliwnej, w których spoczywają popioły przodków, rozbłyśnie nowy duch Dawida: „Nie rozpaczaj, potomku Dawida! – zawołał. Chwal Boga i złóż Mu hołd, że umierasza jako Król Jehudy. Szczep nasz jest niezniszczalny. W głębi Twej ulatującej duszy jest Iskra, która kiedyś rozżarzy się płomieniem nieśmiertelnym i w głębi umierającego narodu jest naród nowy, który kiedyś rozwinie skrzydła do lotu. W sobie on kiedyś znajdzie siłę polotu, to skrzydło potęgi, co go wzniesie do wyżyn”²⁹.

²⁸ Król jako dobry przywódca kazał zdruzgotać bałwany, zrównać z ziemią ołtarze pogańskie, siedliska nierządu i rozpusty: „Jął krzawić i głosić naukę Synaju, Jedynobóstwo, Miłość bliźniego, skromność i czystość obyczajów” – N. Sokołow, *Śmierć Hiskji*, dz. cyt., s. 5. Wyraźnie widać, jakie elementy kultury żydowskiej zostają tu podkreślone, zadane. Nauka płynąca z Synaju jest nauką miłości bliźniego, taki jest sens istnienia Jerozolimy jako miasta – serca Żydów. Achaz jest postacią biblijną, która nie tylko zgadzała się na kult bożka, ale jeszcze stała się podwładnym Asyrii, plugawiła świątynię, nie wierzyła prorokowi.

²⁹ Tamże, s. 7.

Taka baśń drukowana w dzienniku, powielana w tysiącach egzemplarzy pod pewnym względem staje się podobna do tekstów liturgicznych podtrzymujących żydowską pamięć. Gazety stają się źródłem wiedzy dla przyszłych uczonych i poszukujących wiedzy, w nich, podobnie jak w powtarzanych psalmach, Jerozolima to symbol, to kierunek myślenia. Henryk Adler, rozważając utopie Herzla (sam jest jej tłumaczem), pisze o radości życia w Palestynie, o wspólnocie dóbr, w tym utrzymywanie pod kierownictwem społecznym kultury, oświaty i prasy. Media mają być wspólne, czyli w tych marzeniach słowa mają być źródłem dobra, komunikację należy oprzeć na prawdzie: „Odradza się starohebrajski kult ducha, «staronowy» naród realizuje u siebie ideały proroków, a w świętym Jeruzalem powstaje obok świątyni Izraela gmach Pałacu Pokoju, będący kuźnią wszystkich wielkich poczynań, mających służyć całej ludzkości”³⁰ – to przepowiednia na rok 1923, a artykuł pojawia się na pierwszej stronie dziennika, który nie jest własnością społeczną, ale w profilu chce być żydowskim głosem, w roku 1928 i wiadomo, że utopia się nie spełnia. Ale czy na pewno? Istotne nie jest wypełnienie jakiejś wizji, ale oddziaływanie figur wyobrażeniowych, które scalają żydowski świat. Do nich od pokoleń należy święte Jeruzalem, ale i mesjanizm, z przesłaniem pokoju dla ludzkości. Idee Herzla stały się źródłem fermentu myślowego, na nowo zaczęto odczytywać dawne opowieści, ukryte nadzieje. Bez zrozumienia takich kategorii jak: nowe, wolne, odrodzone społeczeństwo, powrót do Ojczyzny, wspólnota solidarności i szacunku, nadzieja na pokój trudno badać kulturę żydowską. Adler podsumowuje, że chociaż realizacja herzłowskiej utopii jest daleka do spełnienia, to jednak zbliża się naród żydowski do tworzenia Nowego Społeczeństwa, Nowego Życia. Ja bym powiedział inaczej, prorocze teksty, z całą etyką i humanizmem żydowskim, są nieodzownym elementem w budowaniu cywilizacji ludzkiej.

Jerozolima jest już w fantazji dziecka, ona jest częścią wyobrażeń, a więc życia społecznego, dlatego kiedy w opowiadaniu Szaloma Asza odsłania się krajobraz Jerozolimy, narrator zderza wyobraźnię z rzeczywistością: „Gdzie są owe łąki i pola, do których spieszyły córy Jeruzalem, by w ramionach swych ukochanych zaznać, pieszczot miłości?! Gdzie podziały się owe cudne, świeże źródła, wśród lasów sosnowych płynące? Czy to wszystko jest tylko papierową prawdą «pieśni nad pieśniami»? Na Boga jedynego, zwróćcie Jerozolimie owe miejsca radości, niech odżyją jej bujne, niegdyś lasy i urodzajne sady, chociażby tylko w tym celu, by nowy prorok ogniste swe proroctwa potępienia i kary wylewał na córy Jeruzalem i nowy rozdział Jezajasza zapisywał”³¹.

W „Diwrej Akiba”, w 1935 roku, wydrukowano referat z 1882 roku o robotnikach żydowskich. Czytamy we wprowadzeniu, że „Śmiało rzecz można, iż nie

³⁰ H. Adler (Neszer), „U wrót nowego życia”. „Altneuland” [w polskim przekładzie], „Nowy Dziennik”, 9 grudnia 1928, nr 331, Rok XI, s. 1 (tytułowa).

³¹ Sz. Asz, *Jeruzalem*, „Naród” 1929, nr 7/8, s. 31.

ma w Palestynie domu pozbawionego własnej historii i legendy, kamienia niezwiązanego z drogą wszystkim pamiętką”³². To nie tylko wspomnienie o dawanej pięknej Palestynie i kierunku patrzenia na Jerozolimę, to świadectwo, że każdy dom żydowski jest stróżem pamięci. Warto odkrywać wyjątkowość, specyfikę kulturową każdego żydowskiego domu, w którym istotna jest pamięć deklaratywna, czyli taka, która realizuje się w formie świadectwa, w formie opowieści, jak to podkreślał Paul Ricoeur³³.

Historia i czas domów żydowskich, których do 1939 roku było wiele, w których tętniło życie, gdzie z pokolenia na pokolenia świadczone o swojej żydowskości, życie i tradycja nachodziły się na siebie, tam kwitły opowieści, studiowano święte księgi, potem czytano żydowskie gazety, odmawiano psalmy – to był niepowtarzalny świat żydowskiego doświadczenia. Nie wolno go utracić, dzięki intuicji profesora Jarosława Ławskiego i jego przyjaciół szukamy dróg odkrywania prawdy o życiu milionów naszych żydowskich siostr i braci, badamy ich kulturę i wiarę. Książka o Jerozolimie, dziesiąty, jubileuszowy tom cyklu badań, jest kolejną taką próbą przybliżenia istotnych cech tożsamości Żydów Środkowej i Wschodniej Europy.

Bibliografia

- Asz Sz., *Jeruzalem*, „Naród” 1929, nr 7/8. Sidra DeKoven Ezrahi, *“By the Waters of Babylon: The Amnesia of Memory*, [w:] Ilana Pardes Ophir Münz-Manor (Eds), *Psalm in/on Jerusalem. Perspectives on Jewish Texts and Contexts*, De Gruyter, Berlin–Boston 2019, s. 153–164.
- Polonsky A., *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*, przekł. M. Wilk, Warszawa 2014.
- Hertz A., *Obraz Żyda*, [w:] tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, wstęp Cz. Miłosz, Warszawa 2003.
- Gelber N., *Żydzi polsko-litewscy a Palestyna. Przyczynek historyczny do romantycznej epoki syjonizmu na ziemiach polsko-litewskich (Od czasów najdawniejszych do r. 1821)*, „Moriah. Miesięcznik Młodzieży Żydowskiej” listopad 1916, zeszyt 1, Rok XII, Wiedeń.
- Schorr M., *Torah czym była naszym ojcom, a czym jest nam dziś*, „Głos Gminy Żydowskiej” 1939, nr 5–6 (maj–czerwiec), s. 102–104.

³² Dr S. J. Bloch, *Robotnik w epoce Tanaim*, „Diwrej Akiba” 1935, nr 47/48, s. 379–393.

³³ Czytamy o pamięci deklaratywniej: „pamięć deklaratywna, pamięć, która wypowiada się, przechodząc w opowieść, niesie z sobą interpretacje w narracji. Z tego względu można mówić o sensie historii, która może być przekazywana za pomocą gatunków literackich, którym obca jest troska o wyjaśnienie wydarzeń historycznych. (...) wzorcowy jest przypadek pamięci żydowskiej”. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przekł. J. Margański, Kraków 2007, s. 529.

Dariusz Konrad Sikorski

University of Gdansk

**“MAY WE MEET NEXT YEAR IN JERUSALEM!”,
OR AN INTRODUCTION TO THE JEWISH IMAGINATION**

Summary

The text is an introduction to the tenth volume of the study series *Jews of Eastern Poland*, devoted to the images of Jerusalem in Jewish culture. The author shows various levels of the importance Jerusalem has had for the Jewish imagination. A special point of reference for the researcher is the Jewish press published in Polish lands in the 19th and 20th centuries. As he writes: “To study a culture is to look for its message, to uncover the layers of meaning superimposed on it by history; this means, for example, revealing the importance of messianism as the vital juice that irrigates the community, and recognizing the existence of the images that unite the community, such as that of Jerusalem.”

Keywords: Jerusalem, the *Jews of Eastern Poland* project, imagination, myth, culture.



Biblioteka Narodowa Izraela w Jerozolimie (budynek: 1960)
w kampusie Givat Ram Uniwersytetu Hebrajskiego

I
PROLEGOMENA



Daniel Kalinowski

Akademia Pomorska w Słupsku

ORCID: 0000-0002-5179-0642

REALNA/NIEREALNA PALESTYNA W PUBLICYSTYCE SZALOMA ASZA

Szalom Asz (1880–1957) był pisarzem języka jidysz, urodzonym w Kutnie, mieszkającym na ziemiach polskich do czasów młodości (do 1912 roku), a potem odwiedzającym Polskę w okresie międzywojennym¹. Za sprawą dramaturgii i powieściopisarstwa jego status literacki był bardzo wysoki i wszystko cokolwiek wydał drukiem, natychmiast było w kręgach polskich Żydów dyskutowane i oceniane. Działo się tak za sprawą jego utworów, które niejednokrotnie rozgrywały się na ziemiach polskich lub dotyczyły relacji żydowsko-polskich zarówno tych z przeszłości, jak i tych zachodzących w rzeczywistości dwudziestego wieku. Asz miał zatem swoich odbiorców w Polsce, którzy liczyli się z jego zdaniem i poważnie rozważali jego krytykę aktualnych zjawisk społecznych oraz kulturowych.

Przy całościowej ocenie działalności literackiej Asza, warto zaznaczyć, że jego aktywność powieściopisarza czy dramaturga stale była uzupełniana publicystyką, którą realizował konsekwentnie, pisząc dla wielu periodyków europejskich czy amerykańskich i wyrażając swoje społeczno-polityczne poglądy dotyczące przede wszystkim Żydów. Publicystyczne wypowiedzi Szaloma Asza pojawiały

¹ Opis kontekstu z kulturą polską pojawia się w opracowaniach: D. Kalinowski, *Ziemi polskiej w świat. Z romantyzmem w tle*, [w:] *Romantyczne i modernistyczne wymiary prozy Szaloma Asza*, red. A. Fabianowski, Warszawa 2020, s. 9–35; A. Kuligowska-Korzeniewska, *Polska „Szulamis”*. *Studia o teatrze polskim i żydowskim*, Warszawa 2018, s. 611–632; A. Gluba, *O odkrywaniu „żydowskiej polskości” w trylogii „Potop”*, [w:] *Pongo*, t. 8: *Ukryte w kulturze*, red. R. Chymkowski, A. Koprowicz, Warszawa 2017, s. 187–195; D. Kalinowski, *Jedno życie niejednego artysty. Autobiografia Szaloma Asza*, [w:] tegoż, *Żydzi polscy i pomorscy. Studia o ludziach i literaturze*, Słupsk 2017, s. 145–166; A. Jeziorkowska-Polakowska, *Wokół „Miasteczka” Szaloma Asza. Kontekst literacki*, [w:] *Szalom Asz. Polskie i żydowskie konteksty twórczości*, red. D. Kalinowski, Kutno 2011, s. 89–112; M. Sitarz, *Literatura jako medium pamięci. Świat powieści Szaloma Asza*, Kraków 2010, s. 251–286; M. Adamczyk-Garbowska, *W Kazimierzu i Kocku*, [w:] tejże, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 45–48; E. Jankowski, *O „polskim” epizodzie Szaloma Asza*, „Przegląd Humanistyczny” 1959, nr 3, s. 165–170.

się również w prasie żydowskiej wydawanej w Polsce. Myślę tutaj o takich tytułach jak „Hajnt”, „Chwila”, „Nasz Przegląd”, „Naród”, „Tygodnik Żydowski” czy „Nowy Dziennik”, w których publikowane były jego artykuły, odezwy czy wywiady, jakich udzielał, w których zajmował stanowisko w sprawach szczególnie mocno interesujących polskich Żydów. Zostało to już omówione przez Monikę Szablowską-Zarembę i Agnieszkę Żółkiewską we wstępie do zbioru *Szalom Asz na lamach prasy*².

Szalom Asz zdawał sobie sprawę z własnej popularności nie tylko wśród polskich Żydów. Po zakończeniu I wojny światowej, w obliczu wzrastającej siły różnych odmian ruchów syjonistycznych, także i dla niego problematyka osadnictwa w Palestynie wyrastała na najważniejszą ideowo kwestię, którą należało pilnie rozwiązać. Asz w tego typu dyskusjach opowiedział się po stronie swoistego politycznego centrum syjonistów, choć jego poparcie nie było konsekwentne albo inaczej – nie wiązało się z syjonizmem dającym prymat językowi hebrajskiemu, ponadto dystansował się do socjalistycznego aspektu syjonizmu³. Jego podejście do tej problematyki było wyraźnie emocjonalne i wykorzystywał fakt, że nie był politykiem, który musi wyrażać racje jedynie swojej partii. Mógł pisać jako publicysta-literat, mający większą przestrzeń wolności aniżeli typowy dziennikarz, który zawsze liczy się z tym, aby odpowiadać tonem swoich artykułów profilowi ideowemu zatrudniającego go czasopisma⁴. Asz nie musiał zatem nikomu służyć, natomiast sympatyzował z żydowskimi środowiskami liberalnymi⁵.

W jego publicystyce dotyczącej Erec Izrael najważniejsze były nie tyle sympatie polityczne, co chęć nawiązania porozumienia z czytelnikiem, przed którym

² M. Szablowska-Zaremba, A. Żółkiewska, *Przedmowa*, [w:] *Szalom Asz na lamach prasy*, oprac. M. Szablowska-Zaremba, A. Żółkiewska, Kutno 2019, s. 9–22.

³ Zróżnicowanie znaczeniowe terminu syjonizm było widoczne od początku ruchu, jeszcze w XIX w. Patrz kilka ujęć: J. L. Pinski, *Samowyzwolenie. Apel do Żydów*, Warszawa 1900; 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. Surzyn, Kraków 2006; J. Surzyn, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014; A. Haam, *O syjonizmie duchowym*, przeł. J. Szofman, Sandomierz 2015.

⁴ Asz jako publicysta pisał dla „Hajtnu” – pisma syjonistycznego i dla „Folkscajtung” – periodyku ugrupowania bundowców. Ten brak jednoznacznych deklaracji politycznych Asza stawał się przedmiotem krytyki czy nieufności w środowiskach żydowskich. O recepcji twórczości Asza, np. B. Siegel, *The Controversial Sholem Asch. An Introduction to His Fiction*, Bowling Green 1976 oraz M. Sitarz, *Literatura jako medium pamięci*.

⁵ W USA Szalom Asz drukował w jidyszowym czasopiśmie „Forwerts” o wyraźnie syjonistycznym profilu. Był także współzałożycielem American Jewish Joint Distribution Committee (Joint), najsilniejszej organizacji wspierającej żydowski powrót do Ziemi Świętej. Patrz informacje biograficzne: D. Mazower, *Sholem Asch: Images of a Life*, [in:] *Sholem Asch Reconsidered*, red. N. Stahl, New Haven 2004, s. 2–31.

w emocjonalnych wypowiedziach Asz odkrywał skomplikowaną problematykę żydowskiego osadnictwa w Palestynie. Specyficznie publicystyki o tej tematyce palestyńskiej warto poświęcić nieco więcej uwagi, aby dostrzec, że zarówno w zakresie argumentacji jak i artystycznym stylu wypowiedzi była to propozycja niebanalna. Właśnie pozycja sławnego literata w kulturze żydowsko-polskiej nadawała jego tekstom dziennikarskim dużo większej roli aniżeli jedynie wypełnianie funkcji informacyjnej.

Reportaże z Palestyny

Szalom Asz jak mnóstwo innych artystów żydowskich postanowił samodzielnie i naocznie sprawdzić, jak wygląda rzeczywista Ziemia Święta i akcja osadnicza. Popłynął więc do Palestyny już w pierwszej dekadzie XX w., potem zaś odwiedzał ją w latach dwudziestych i trzydziestych. Wracał stamtąd do Zachodniej Europy i Ameryki pełen optymizmu, zdając ze swoich podróży literackie i dziennikarskie relacje (1907 – pierwszy pobyt, 1911 – pierwszy zbiorek reporterskiej relacji)⁶.

Pierwsza relacja Asza o Palestynie, drukowana w języku polskim pojawiła się w 1920 r. Był to liryczny mini-reportaż *Do Ziemi Świętej*, który został opublikowany w „Tygodniku Żydowskim”. Także w tym roku, w „Chwili” zaprezentowana została większa forma reportażowa pt. *Z Jaffy do Jerozolimy*. I również w „Chwili” w 1921 roku przedstawiono największej objętości opowiadanie pt. *Jerozolima*. Niektóre z tych materiałów były później przedrukowane w czasopiśmie „Naród”⁷.

Choć są to jedynie trzy, niewielkie teksty, układają się one w rodzaj cyklu związanego z literackimi obrazami współczesnej Aszowi Palestyny. Pierwsza wypowiedź to preludeum wywołujące tylko temat Ziemi Świętej, druga to zestaw wrażeń zapisanych podczas podróży pociągiem z Jaffy do Jerozolimy. I wreszcie trzeci materiał przedstawia specyfikę kulturową Jerozolimy na początku drugiej dekady XX wieku.

W pierwszej, miniaturowej formie narracyjnej pt. *Do Ziemi Świętej* Asz zarysowuje wyprawę statkiem, skupiając narracyjną uwagę na dwóch mężczyznach. Jeden z nich to rosyjski chłop, chrześcijanin, który najprawdopodobniej odpokutowuje swoje przewiny decyzją wyjazdu w tak dalekie strony, o drugim zaś mężczyźnie czytamy:

A oto jedzie z ubogiej Litwy stary Żyd. Siedzi sobie na pokładzie wraz z małym wnukiem. W oczach mu nie zgasł jeszcze smutek, płonący przy pożegnaniu z dzieć-

⁶ Relacje z tego pobytu zostały opublikowane w języku jidysz w 1911 r. w Wilnie pod tytułem *Erez-Isroel*, zaś w Warszawie pod nieco zmienionym *In ezez-isroel*.

⁷ Sz. Asz, *Do Ziemi Świętej*, przeł. C. M. [Celina Meersonówna], „Naród” 1930, nr 28, s. 15.

mi, których zostawił był na tamtym brzegu. Jedzie odnaleźć sobie grób, jedzie po to, aby siedząc w „Bet-Hamidraszu”, czekać z psalmami na ustach ostatniej godziny. I wiezie z sobą chłopca, wnuka swego. Wraz z śmiercią wiezie tam życie⁸.

Pisarz nawiązuje w opisie litewskiego starca do zwyczaju praktykowanego przez najbardziej zdeterminowanych Żydów, aby miejsce ostatniego spoczynku znajdowało się w ojczyźnie Ojców – Jerozolimie⁹. Dla syjonistycznej aury znaczeniowej miniatury Asza ważne jest wszakże to, że w podróży tej pojawia się również młodzieńki chłopiec, który uosabia narratorskie nadzieje na przyszłość. Jerozolima więc nie musi być kojarzona z miejscem przeszłości lub przestrzenią, w którym życie się kończy, lecz wywołuje także asocjacje zupełnie odwrotnie – staje się miastem, w którym rozpoczyna się coś nowego, co daje nadzieję na lepszą przyszłość.

Pielgrzymowanie do miejsc znanych z Biblii nie jest łatwe nie tylko ze względu na rzeczywiste odległości i trudy wyprawy, ale także z różnic mentalnych podróżujących, głównie tego, że święte miasto jest przez nich traktowane odmiennie. Z opowiadania-reportażu Asza wynika, że Jerozolima i Ziemia Święta tylko powierzchownie łączy, a w istocie dzieli dwóch podróżujących mężczyzn:

Z jednego jadą kraju, na jednym okręcie i do jednego celu, ale do różnych bogów.

I siedzą sobie, każdy w swoim kącie, i usta ich szepczą psalmy, co ze strun jednej niegdyś płynęły harfy. Obaj czytają te same zwrotki, lecz każdy w swoim języku, każdy do swego Boga... I kołasy melodią psalmów płynie i płynie wciąż okręt, z dnia na dzień, z nocy w noc, od świtu do zachodu¹⁰.

Miniatura Asza nie jest zatem przykładem optymistycznej wiary w ekumeniczną jedność judaizmu i chrześcijaństwa. Przedstawiciele dwóch religii podążają za głosem swoich tradycji osobno i choć znajdują się na tym samym statku i sięgają po te same źródła duchowości, doświadczenia z przeszłości uniemożliwiają głęboką wspólnotę społeczną.

Opowiadanie-reportaż pt. *Z Jaffy do Jerozolimy* to druga forma literacka, w której Szalom Asz zarysowuje obraz Ziemi Świętej. Jak na utwór literatury pięknej przystało, elementy fabuły podane są z rodzajem metaforyzacji świata przedstawionego, przez co opisywane wydarzenia nie mają jedynie znaczenia

⁸ Sz. Asz, *Do Ziemi Świętej*, przeł. C. M. [Celina Meersonówna], „Tygodnik Żydowski” 1920, nr 28, s. 15.

⁹ W miniaturze Asza mowa o cmentarzu Har ha-Zetim, który jest położony na zboczu Góry Oliwnej. Ów cmentarz jest jednym z najważniejszych miejsc świętych miejsc dla Żydów. Pochówki na tym cmentarzu dokonuje się od ponad 3000 lat. Wedle badań na jerozolimskim cmentarzu znajduje się 150 000 mogił, których wciąż przybywa. Patrz opis zagadnienia: J. P. Woronczak, *Specyfika kulturowa cmentarzy żydowskich*, Kraków 1993.

¹⁰ Sz. Asz, *Do Ziemi Świętej*, s. 15.

jednostkowego, ale wyrażają większy plan światopoglądowy. W konkretnie fabuły opowiadania Asza metaforyzacja widoczna jest w całym utworze, zaś pierwszy raz manifestuje się przy opisie burzy na Morzu Śródziemnym, którą narrator przeżywa wraz z kilkoma towarzyszami podróży:

Szumiało i burzyło się, to wyrzucając nasz okręt na wysokość gór wodnych, to rzucając go w bezdenną otchłań. Nie dziw, moje dziecię, rzekła do mnie stara kobieta, siedząca obok na pokładzie. Te morze tutaj takie burzliwe, wszak wszystkie łzy i modlitwy żydowskie do niego spływają¹¹.

Zacytowany fragment odzwierciedla swoiste postrzeganie świata, który choć widziany jest w rzeczywistości doświadczenia życiowego podmiotu literackiego pierwszy raz, podlegał jednak wcześniejszej psychiczno-intelektualnej projekcji i procesowi „oswajania”. Dzieje się tak, gdyż przecież Ziemia Święta poznawana była z tekstów modlitw, studiów i lektur czynionych w doświadczeniu własnego życia religijnego. Stąd więc, w wyniku takiego podejścia, napotykanego przez narratora i podróżników-osadników elementy natury Morza Śródziemnego są w specyficznym akcie świadomości rozpoznawane i stają się aktualizowanymi składnikami własnej, żydowskiej historii.

W opowiadaniu-reportażu Asza taki sposób odbioru rzeczywistości zewnętrznej pojawia się wielokrotnie i niekiedy staje się wręcz głównym sposobem opisu rozgrywających się wydarzeń. Utwór uzyskuje wówczas metafizyczne niemal tło dla reportersko-realistycznie przywoływanych miejsc. Na przykład podczas burzy morskiej, przy zbliżaniu się łodzi do wejścia portu w Jaffie, jedna z postaci ogłasza wśród podróżnych zdecydowanym tonem:

„Patrzajcie, patrzajcie” woła stara kobieta siedząca obok mnie w łodzi. „Toż to kamienie, które król Salomon kazał tutaj rzucić w morze. Żonie swojej, córce Faraona, spełniał wszystkie życzenia i w tym miejscu zbudował jej pałac ze szkła.”¹²

Zacytowane przez narratora przekonania starej kobiety nie są w opowiadaniu brane w ironiczny nawias. Wręcz przeciwnie, opowiadacz płynący do Erec Izrael przyjmuje perspektywę odkrywania w doświadczanych tu i teraz miejscach znaczeń zawartych pierwotnie w Biblii. W konsekwencji narrator opisując scenkę w wiosce zamieszkałej przez Arabów pomiędzy Ramlą a Jerozolimą, przywołuje biblijną historię Jakuba, spotykającego Rachelę przy studni¹³. Albo też przy opisie miasteczka Betar snuje rozważania czy też jest to w istocie oko-

¹¹ Sz. Asz, *Z Jaffy do Jerozolimy*, przeł. Fr. Bien. [Franciszka Bienenstock], „Chwila” 1920, nr 614, s. 3.

¹² Tamże, s. 3.

¹³ Tamże, s. 4; Patrz scenę zawartą w *Księdze Rodzaju* (Rdz 29, 1–20).

lica, w której wybuchło powstanie Bar-Kochby przeciwko Rzymianom¹⁴. Świat w opowiadaniu uchwycony w ten sposób, choć oglądany z zainteresowaniem i przejmujący nowością, w istocie jest zapisem „przypominania” sobie ojczyzny przodków. Przypominania, ponieważ widziane wioski, miasteczka, góry i doliny były już tylekroć konkretyzowane w wyobraźni czytelniczej podczas wcześniejszych lektur ksiąg świętych. A zatem opowiadanie Asza wskazuje na ważny czynnik emocjonalno-tożsamościowy wyprawy do Ziemi Świętej, w której tylko wstępnie, w bezrefleksyjnej chwili, coś może się wydawać egzotyczne. W istocie podróż z Jaffy do Jerozolimy to akty zrozumienia, czym jest ciągłość kulturowa, która mimo historycznego lub politycznego przerwania, zostaje dzięki alijom odbudowana.

W dalszych częściach opowiadania Asza pojawiają się także inne partie przybliżające odległą przeszłość do aktualności narratora. Oto z jednej strony podróżujący pociągiem patrzą na opuszczoną przez ludzi, zdziczałą okolicę, wspominając czasy biblijne, kiedy ziemia ta uprawiana była przez Żydów i rozkwitała wszelkimi dobrami. Z drugiej strony jednak, już za chwilę spotykają dzieci żydowskie i z zadowoleniem zauważają, że wrastają one w realia ówczesnej Palestyny, ucząc się życia we wspólnocie i języka hebrajskiego.

Przywołanie hebrajszczyzny przez narratora nie oznacza jednak, że dzieci uczą się jej dla celów lepszego zrozumienia czasów biblijnych. To raczej uświadomienie roli, jaką ma ten język spełnić w teraźniejszości początków XX w. Wszak ma to być język nowego typu wspólnoty żydowskiej, złożonej nie tylko z grup religijnych judaizmu, ale także z przedstawicieli innego światopoglądu. Dlatego też w opowiadaniu napotkane żydowskie dzieci wcale nie wypełniają przepisów religijnych, nakazujących noszenie kipy i odmawianie modlitw przed jedzeniem. Takie zachowanie jest nieakceptowane przez część podróżujących, jednak dla narratora jest zrozumiałe i nie podlega krytyce.

Ostatnie akapity opowiadania Asza to powrót do podniosłej atmosfery narracji i opisu doświadczenia religijnego przeżywanego w najświętszym dla Żydów miejscu – Jerozolimy. Wszyscy współtowarzysze podróży narratora odmawiają wieczorną modlitwę szabatu jeszcze na dworcu. On sam zaś jak najszybciej pragnie dotrzeć pod zachodnią ścianę dawnej świątyni jerozolimskiej. Choć spóźnia się na główny przebieg modlitw, słyszy znaczący fragment: „Panie, rozszerz Twoją światłość na całą, całą ziemię...!”¹⁵, co staje się jego własnym głosem i pragnieniem.

I na koniec weźmy kolejne opowiadanie-reportaż Asza z Jerozolimy, napisane w jeszcze innej stylistyce aniżeli dwa wcześniejsze. Zasadniczym pomysłem

¹⁴ Sz. Asz, *Z Jaffy do Jerozolimy*, s. 5. O antyrymskim powstaniu Żydów pisze np. J. Ciecieląg, *Powstanie Bar Kochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008.

¹⁵ Sz. Asz, *Z Jaffy do Jerozolimy*, s. 5.

jest tutaj przeciwstawianie wiedzy czy wyobrażeń o dawnej Jerozolimie, wywiedzionych z opowieści biblijnych lub talmudycznych z biegunowo odmiennymi, pozbawionymi patosu sytuacjami rozgrywającymi się w jej współczesnym kształcie. Pierwsze akapity utworu to opisy zdziwień narratora budzącego się w wynajętym w Jerozolimie mieszkaniu i oczekującego od miasta wyłącznie wielkich ceremonii lub aktów militarnych. Dźwięki z zewnątrz pokoju interpretuje on w swej wyobraźni jako odgłosy wydarzeń z postaciami, o jakich słyszał lub czytał w kontekście historii żydowskiej kultury. Narrator zamiast potwierdzenia owych marzeń w rzeczywistości namacalnej Palestyny, doświadcza czegoś innego.

Jak czytamy w opowiadaniu-reportażu:

Wyszedszy na ulicę, dostajemy się w sam środek wesołych przygotowań na sobotę, które zaznaczają się tam, gdzie kieszenie pełne. Wczoraj wypłacano „chalukę”. Kobiety spieszą, aby załatwić swoje zakupy. Gęsi gęgają. Pióra się unoszą. Chłopcy z starannie utrzymanymi pejsami jadą na osłach. Z okien dolatują głosy studiujących Talmud, przecież Zebulon i Isachar utworzyli związek. Zebulon pracuje na wybrzeżu morskim, a Isachar siedzi całymi dniami nad księgami świętymi i studiuje¹⁶.

Zwykła codzienność życia w Jerozolimie pozytywnie zaskakuje narratora. Choć hałaśliwość i gwar ulicy nie ma w sobie nic z dawnego nastroju wzniosłych wydarzeń z przeszłości (składanie pierwocin plonów, oblężenie miasta przez Tytusa i Rzymian), a raczej zgiełk handlu, to właśnie taka zwyczajność świadczy o rozwijającym się życiu Żydów osiedlających się w Palestynie. Nie tylko zresztą handel kwitnie w mieście. Wszędzie wokół narrator dostrzega tradycyjnie ubranych Żydów, uczonych w Piśmie, którzy u nikogo nie wywołują zdziwienia czy drwin. Podczas pokrótce opisaney wyprawy ulicami miasta, nieprzypadkowo narrator wspomina o tym, że miejscowy Arab oferuje swoje usługi pucybuta. Jest to kolejny sygnał na to, że Żydzi w Jerozolimie z pierwszych dekad XX w. zaczynają czuć się pewnie i cywilizacyjnie coraz więcej znaczą.

Te aspiracje potwierdza scenka rozmowy narratora z anonimowym artystą-rzeźbiarzem, który zamierza wystawić w Jerozolimie pomniki znaczącym Żydom¹⁷. Ciekawe jest przy tym to, kto jest godny uwiecznienia:

Przede wszystkim chce postawić pomnik Mojżeszowi – na górze, na którą go Bóg wyprowadził, aby mu pokazać kraj, do którego wprowadzi jego naród, ale którego

¹⁶ Sz. Asz, *Jerozolima*, przeł. Fr. Bien. [Franciszka Bienenstock], „Chwila” 1921, nr 747, s. 3.

¹⁷ Asz nie odwoływał się w swym artykule do konkretnego artysty-rzeźbiarza, można wszakże przywołać w tym miejscu postać architekta Ericha Mendelsohna, który pragnął, aby w Palestynie lat dwudziestych i trzydziestych powstało wiele budynków, które w materialno-symboliczny sposób zhebraizowałyby krajobraz regionu. Patrz: A. Jasiński, *Architektura i urbanistyka Izraela*, Kraków 2016, s. 58–64.

sam nigdy nie przestąpi. Tam chce postawić Mojżesza, zwróconego twarzą ku Jerozolimie. W nocy ma się tu palić olbrzymi ogień, który by świecił aż do Jerozolimy. Dla Góry Oliwnej wystarcza mu posąg Dawida, dzieło Michała Anioła. Jezajaszowi przeznacza statuwę w podwórzu świątyni. Chce go przedstawić, jak wypędza fałszywych kapłanów i dzieci ich z domu Bożego. Wielu, wielu innych ma również otrzymać swoje pomniki: Makabeusze i żydowscy bohaterowie. I praojcowie, i prorocy, i tanaici. Prócz nich Hilel, Bar Kochba, książęta babilońscy, Majmonides, Izrael Balschem: wielu, wielu innych¹⁸.

Zamierzenie rzeźbiarza, choć występujące w dziele literackim posługującym się fikcją, po części odpowiadało autentycznym projektom środowisk syjonistycznych, które dążyły do wyraźniejszego zaznaczenia żydowskiej kulturowej obecności w Palestynie¹⁹. Asz jako pisarz, człowiek-instytucja, wspierał tego typu pomysły, zaś jako autor wplatał ten styl myślenia do swoich utworów.

Stąd też biorą się narracyjne wtręty w opowiadaniu wyrażające niezgodę na budowę coraz to nowych obiektów sakralnych chrześcijaństwa w Jerozolimie. Narrator krytykuje budowę „niemieckiego” kościoła na szczycie Góry Syjon²⁰ czy też świątyni kościoła prawosławnego, zbudowanego na najwyższym wzniesieniu miasta Górze Oliwnej²¹. Dla opowiadacza powstawanie tego typu budowli jest efektem specyficznej rywalizacji pomiędzy rosyjskim carem a niemieckim cesarzem, którzy wedle niego zadbali nie tyle o realizację celów religijnych, co zmanifestowali swoje panowanie polityczne. Społeczność żydowska miała według narratora szczęście w tym, że jej przedstawiciel – Moses Montefiori²², kupił

¹⁸ Tamże, s. 4.

¹⁹ Aspiracje, o których wspomina w opowiadaniu Asz, zostały w pewnej części zrealizowane w akcie otwarcia w 1925 r. pierwszej w nowożytnej Palestynie uczelni publicznej – Uniwersytecie Hebrajskim. Postulowano powstanie takiej instytucji już w 1882 r., zaś w 1884 roku podczas Konferencji Katowickiej środkowoeuropejskiego ruchu syjonistycznego stało się to tematem osobnych dyskusji. Rozwijano ten pomysł także w ramach wystąpień Pierwszego Kongresu Syjonistycznego w 1897 r. Decyzja o powstaniu Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie zapadła w 1913 r. na XI Kongresie Syjonistycznym w Wiedniu.

²⁰ Chodzi tutaj o zbudowane z polecenia cesarza niemieckiego Wilhelma II opactwo benedyktyńskie i kościół w neoromańskim stylu pw. Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny, zbudowany na wzór akwizgrańskiej katedry. Dla Żydów Góra Syjon ma bardzo ważne znaczenie ze względu na biblijną historię o królu Dawidzie, który zdobywszy twierdzę Jebuzytów, umieścił w niej Arkę Przymierza i nakazał dla niej zbudować świątynię, dla siebie zaś pałac królewski.

²¹ Asz nawiązuje w tym momencie do Monasteru Wniebowstąpienia Pańskiego na Górze Oliwnej, który został poświęcony w 1886 r. Jego powstanie wynika z prowadzonej przez cerkiew od 1870 r. prawosławnej akcji misyjnej, która spowodowała ożywienie ruchu pątniczego z Rosji. Obok monasteru wybudowano 64-metrową dzwonicę, zwaną Rosyjską Święcą, która bardzo wyraziście naznaczała swoją obecnością jerozolimski pejzaż.

²² Sir Moses Montefiori (1785–1886) był wpływowym Żydem, który wspierał pierwszą aliję w XIX w. W 1841 r. odnowił Grób Raheli, w 1855 r. kupił sad na przedmieściach Jaffy i prze-

jeszcze przez Niemcami i Rosjanami mur zachodni świątyni jerozolimskiej i grób Racheli, a więc zapewnił Żydom możliwość dostępu do miejsc świętych²³.

Narrator zarysowuje również obraz jerozolimskiego Wzgórza Świątynnego, które opisuje zestawiając dawność nasyconą tradycją żydowską skontrastowaną z terażniejszością muzułmańską:

Białe schody marmurowe, świecące w słońcu, prowadzą do meczetu. A na miejscu, skąd prorokował Jezajasz, gdzie zgromadzali się w dniach wielkich świąt żydowskich pielgrzymi z Galilei i Judei, gdzie huczało morze ludzkie, gdzie bohaterzy żydowscy walczyli dumnie za wolność o ojczyznę i świętości – gdzie kapłani rzucali się w ogień – tu na tym wielkim placu, na tych obszernych schodach leżą derwisze w białych płaszczach cieszą się słońcem i spokojem. Jedni kiwają się nad Koranem, wyciągając przy tym rękę po bakszysz, na widok przechodzącego Europejczyka, inni narzucają mu swoje usługi przy oglądaniu meczetu. Wszak to ten sam podwórzec, na którym każda chwila stanowiła o losie Europy, przez tysiąclecia. Z tego skrawka ziemi, wyszła kultura, która pokonała Rzym i Ateny. A teraz grzeją się na nim ci dzicy mnisi!²⁴

Choć zacytowany fragment i inne migawkowo podane w opowiadaniu obrazy kultury arabskiej nie są u Asza szczególnie negatywne, to ostatnie zdanie o „dzikich mnichach” wyraźnie wskazuje na niechęć czy poczucie krzywdy z powodu braku żydowskiej obecności na Wzgórzu Świątynnym²⁵, które dla narratora jest miejscem powiązaniem z patriarchami biblijnymi Jakubem i Abrahamem.

Jerozolima w opowiadaniu Asza, tak stale zestawiana z „egzotyką” przeszłości lub zaskakującą terażniejszością początku XX wieku, odkrywa także swoją swojską dla Żydów polskich stronę.

Czytamy w opowiadaniu:

znaczył go jako teren dla żydowskiej szkoły rolniczej. W latach 1854-1860 za jego udziałem powstało pierwsze żydowskie osiedle w Jerozolimie zachodniej i południowo-zachodniej.

²³ Sz. Asz, *Jerozolima*, „Chwila” 1921, nr 474, s. 4.

²⁴ Sz. Asz, *Jerozolima*, „Chwila” 1921, nr 748, s. 2.

²⁵ Na jednym ze wzgórz starożytnej Jerozolimy założono ok. X w. p.n.e. Pierwszą Świątynię (za czasów króla Dawida i Salomona). Została ona zburzona w 586 r. p.n.e. przez Babilończyków. Druga Świątynia jerozolimska zbudowana została w 516 r. p.n.e. w czasach rządów króla Cyrusa. Około r. 19 p.n.e. król Herod Wielki rozbudował i upiększył Świątynię. W trakcie pierwszej wojny żydowskiej Rzymianie w 70 r. n.e. zdobyli Jerozolimę i zburzyli ośrodek kultu religijnego. Istniejąca dziś Ściana Płaczu, to najprawdopodobniej zachodnia ściana Drugiej Świątyni. W 132 r. rzymski cesarz Hadrian odbudował Jerozolimę w duchu helleńskim, zaś na Wzgórzu Świątynnym założono wówczas świątynię Jowisza. Po przekształceniu się cesarstwa rzymskiego w państwo chrześcijańskie, chrześcijanie nie nadawali Wzgórzu Świątynnemu szczególnego znaczenia, choć zakładali na nim kościoły. Natomiast w VII w. n.e., kiedy znalazło się ono w posiadaniu muzułmanów, zbudowano na nim meczet Al-Aksa (trzecie najświętsze miejsce islamu) oraz Kopułę na Skale, czyli miejsce, w którym wedle Koranu nastąpiło wniebowstąpienie Mahometa.

Na drodze spotkaliśmy polsko-żydowski orszak weselny, z bębnami i śpiewem. (Innej muzyki się nie używa, ze względu na zburzenie świątyni). Narzeczonych, dwoje dzieci jeszcze, prowadzono przez ulice Jeruzalem do ślubu, mającego się odbyć na dachu bóżnicy chasydzkiej, w której oboje rodzice się modlili. Ludzie orszaku robili wrażenie bogaczy i nic nie było w nich, co by przypominało golus. Mężczyźni nosili na atłasowych kapotach, aż do nóg sięgające, bogato futrem obłożone kontusze – rękawy odrzucone, w sobolowych czapkach – wyglądali jak polscy wojewodowie z dawnych dobrych czasów²⁶.

Owa „swojskość” Jerozolimy nie jest jedynie czynnikiem realizmu reportażu, ale wiązać ją trzeba z ideową potrzebą wykreowania w opowiadaniu sytuacji powrotu do czegoś co bliskie i własne. Żydowski czytelnik utworu zapoznając się z realiami życia w Erec Izrael, poznaje nie tylko uniwersalne powody kulturowe, dla których warto osiedlić się w Palestynie, ale również przekonywany jest do takiej decyzji za pomocą sugestii, iż oto w Ziemi Świętej napotkać można bliskie emocjonalnie sceny życia, jakże podobne do tych, jakie widuje się w Europie Środkowej, na ziemiach polskich. Palestyna pierwszych dekad XX w. nie jest więc przestrzenią wspomnienia i marzenia, a ziemią swojską, nasyconą wciąż istniejącymi materialnymi oznakami tradycji i pełną żywotnego, aktualnie się rozwijającego żydostwa²⁷.

Emocje i projekty

Oprócz literacko-reporterskich opowiadań Szaloma Asza, trzeba również zauważyć jego materiały o polityczno-animatorskim wymiarze. Pierwotnie napisane w jidysz, opublikowane w języku polskim w drugiej połowie lat dwudziestych, wyrażały stanowisko Amerykańsko-Żydowskiego Połączonego Komitetu Pomocy (American Jewish Joint Distribution Committee), a więc organizacji, która od 1914 r. wspierała finansowo ludność żydowską na całym świecie, a w tym także proces żydowskiego osadnictwa w Palestynie. Osobne teksty publicystyczne Asza o aktualnej sytuacji w Erec Izrael pojawiły się w „Chwili”²⁸, „Nowym Dzienniku”²⁹ oraz „Naszym Przeglądzie”³⁰.

²⁶ Sz. Asz, *Jerozolima*, „Chwila” 1921, nr 748, s. 2.

²⁷ Tonacja wypowiedzi Asza współbrzmiała z tym, jak pisali o Palestynie dla polskich Żydów niektórzy z działaczy syjonistycznych. Patrz jego artykuł *Nachum Sokołow*, „Nasz Kurier” 1922, nr 7, s. 2 i z drugiej strony N. Sokołow, *Szalom Asz*, „Nasz Przegląd” 1930, nr 351, s. 11.

²⁸ Np. *Szalom Asz o Palestynie i Jewish Agency*, „Chwila” 1927, nr 2860, s. 6; *Sprawy palestyńskie. Szalom Asz mówi*, „Chwila” 1927, nr 2977, s. 8; *Szaloma Asza słowa pożegnalne w Erec. Wielki pisarz osiedla się w Palestynie*, „Chwila” 1936, nr 6159, s. 6.

²⁹ Np. *Szalom Asz o Palestynie i Jewish Agency*, „Nowy Dziennik” 1927, nr 61, s. 6; *Odbudowa Palestyny jest sprawą honoru wszystkich Żydów*, „Nowy Dziennik” 1936, nr 28, s. 13 oraz *Szalom Asz w tel-awiwskim sądzie pokoju*, „Nowy Dziennik” 1936, nr 95, s. 6.

³⁰ *Szalom Asz o Palestynie*, „Nasz Przegląd” 1936, nr 158, s. 6 oraz nr 159, s. 6.

Weźmy do przykładowej analizy publicystyki autora *Boga zemsty* dwuczęściowy artykuł *Szalom Asz o Palestynie*, który został opublikowany w 1936 roku najpierw w jidyszowym, warszawskim czasopiśmie „Hajnt”, a potem w polskim przekładzie w czasopiśmie „Nasz Przegląd”.

Uniesiony pozytywną emocją literat pisał:

Piszę wam te słowa w czasie, gdy dopiero co powróciłem z Palestyny. Widziałem, jak setki i tysiące Żydów z Niemiec, zranionych w sercu, poniewieranych i bitych, zostają wyleczone po zetknięciu się z ziemią palestyńską, za pomocą kontaktu z pracą świętą. Ich oczy znowu poczynają świecić blaskiem godności ludzkiej. Ich twarze się rozjaśniają. Widziałem tysiące, dziesiątki tysięcy młodych ludzi z Polski, Rumunii, Jugosławii – ze wszystkich stron świata. (A., 72)³¹

Owe zdania są zapisem radości i entuzjazmu. To emocjonalna relacja człowieka poruszonego widokiem młodych Żydów osiedlających się w Erec Izrael. Swoista wizyjność artykułu zrealizowana została przez specyficzne obrazowanie, w którym rzeczywiste elementy świata zostały użyte w funkcjach znaków symbolicznych. Bardzo dobitnie wygląda tutaj opis „cudownego” zjawiska, w którym Żydzi z dawnego świata, Europy, Niemiec, Polski, Rumunii czy Jugosławii odzyskują poczucie sensu życia z chwilą kontaktu z ziemią przodków i możliwością pracy fizycznej. Zdania narratora ze słowami o wyleczeniu, „świętej pracy” czy uszczęśliwionych twarzach osiedlających się w Palestynie Żydów, jednoznacznie kreują aurę wielkiego spełnienia. Z innych jednak źródeł tekstowych wiadomo, że odmienność Palestyny pod względem jej specyfiki geograficznej, klimatycznej, językowej i kulturowej była przez całe dziesięciolecia nie lada wyzwaniem dla żydowskich osadników, nie tylko zresztą tych z Europy³².

Szalom Asz – mimo entuzjazmu dla akcji osadniczej w Palestynie – nie był jednak bezkrytyczny w ocenie sytuacji geopolitycznej panującej w tym regionie, a zwłaszcza udziału Arabów w rozwoju wypadków życia społeczno-gospodarczego. On również, jak wielu ówczesnych publicystów, poważał się na oceny i snucie własnych przemyśleń mających uśmierzyć narastające pomiędzy dawnymi a nowymi mieszkańcami Palestyny nieporozumienia i konflikty. Co ciekawe, nie oskarżał wszystkich Arabów odpowiedzialnością za narodowościowe, religijne i ekonomiczne napięcia w regionie.

³¹ *Szalom Asz o Palestynie*, cz. 1, „Nasz Przegląd” 1936, nr 158, s. 6. Cytuję z wydania: *Szalom Asz na lamach prasy...* – dalej oznaczenie „A” oraz numer strony z cytatem.

³² Relacje Asza można w tym momencie skonfrontować z opisami np. Cwi Przyluckiego, *Wspomnienia (1905–1939)*, oprac. J. Nalewajko-Kulikow, Warszawa 2017 [Archiwum Ringelbluma. Tom 28]; Abrahama Podliszewskiego, *Z pamiętników podróży 1907 r. (Palestyna przed laty dwudziestu)*, oprac. W. W. Mędykowski, Warszawa 2020 czy dotyczące najpóźniejszego okresu Apolinarego Hartgłasa, *Na pograniczu dwóch światów*, wstęp i opr. J. Żyndul, Warszawa 1996.

Unikając posługiwania się nazwiskami konkretnych przywódców społecznych, pisał dość enigmatycznie, za wroga osiedlających się Żydów uznając nieodkryte siły: „Tym wrogiem nie jest ciężko pracujący robotnik arabski, fel-lach. Terroryzuje go zgraja bandytów, nieodpowiedzialni prowokatorzy, którzy rozpętują walkę tylko dla korzyści osobistych” (A., 73). Dla Szaloma Asza oczywiste było, że przeciętni Arabowie, dotychczasowi mieszkańcy Palestyny, pracują i powinni dalej pracować w fabrykach czy sadach, których właścicielami są Żydzi. Domagał się wszakże równego i sprawiedliwego traktowania społeczno-ekonomicznego, w którym angielska administracja regionu nie może wszelkimi środkami chronić lub wspierać Arabów, zaś zniechęcać do działania i paraliżować inicjatywy gospodarcze Żydów. Asz w swych artykułach dobitnie podkreślał, jak bardzo strona arabska żyjąca w Palestynie zyskała na kontakcie z nowym społeczeństwem Żydów-osadników. Nie chodzi przy tym jedynie o dobrobycie przez nią wyższego poziomu ekonomicznego, ale o inne sfery: wyraźny rozwój opieki zdrowotnej (szpitale sieci Hadasa, którą założyła Henrietta Szold, udzielające pomocy nie tylko Żydom), wprowadzenie higieny publicznej (wodociągi), europejskiego stylu życia i rozwój kultury i sztuki (A., 74). Publicysta ze smutkiem i irytacją konstatował, że zamiast wzajemnego zrozumienia i równego traktowania przez angielski zarząd państwa mandatowego nacji zamieszkujących Palestynę, pojawiały się destrukcyjne zabiegi sił arabskich, inspirowane przez siły pozapalestyńskie. Dobitym na to przykładem były arabskie szkoły, w których uczono nienawiści do Żydów, zaś nauczycielami byli ci, którzy przeszli odpowiednie przeszkolenie nie tylko w społecznościach lokalnych, ale i w nazistowskich Niemczech. Asz obnażał więc mechanizm międzynarodowego układu politycznego, w którym, przy biernej postawie Anglików, nazistowskie Niemcy i Włochy budowały dla własnych korzyści dobre relacje z Bliskim Wschodem i Arabami kosztem aspiracji gospodarczo-administracyjnych Żydów. Dla palestyńskich możnowładców arabskich (efendiowie) powstrzymanie żydowskiego osadnictwa było bardzo korzystne, gdyż mogli wówczas z powrotem odzyskiwać swoje wpływy na gruntach, które zostały zakupione i zrehabilitowane przez Żydów (A., 77).

Publicysta-literat, choć tak wiele miejsca poświęcał sprawom politycznym i gospodarczym, stale zaznaczał jeszcze jeden, kulturowy faktor żydowskiego osadnictwa na Ziemi Świętej. Asz pisał:

Żydzi przybyli do tego kraju nie tylko po to, aby wysuszyć bagna, wyleczyć Arabom oczy od jaglicy, wypalać im krosty, lecz i po to, aby wprowadzić tam higienę moralną, wprowadzić moralność europejską i sprawiedliwość żydowską. Dlatego Żydzi tłumią w sobie boleść i gniew, nie tracą cierpliwości i pozostawiają obronę kraju w rękach rządu (A., 79).

A zatem Żydom i ich kolejnym alijom Asz nadaje znaczenie nie tylko powrotu do czegoś dawnego i tradycyjnego, ale również widzi w tym epokową wręcz misję cywilizacyjną, jako wprowadzanie porządku nowego i progresywnego.

W przywoływanych tutaj tekstach publicystycznych autora *Miasteczka* oczekiwania wobec Palestyny jako przestrzeni egzystencji i cywilizacji są zakreślone wobec dwóch punktów odniesienia: żydowskiego i uniwersalnego. Ponieważ publicystyka Asza pojawiała się w czasopiśmie żydowskich w oczywisty sposób pierwszy z aspektów był wyraźniej obecny. Brzmi to bardzo dobitnie w artykule *Żydowskość pomarańczowa* z „Naszego Przeglądu” (1933):

Palestyna musi się stać awangardą nie tylko ziemi żydowskiej, lecz i człowieka żydowskiego. Puls żydowskości musi tam tętnić najsilniej. Palestyna musi spełnić misję, do której jest powołana i której naród żydowski od niej oczekuje. Palestynie nie wolno się rozmiąć z naszymi interesami, lecz nasze interesy muszą być i jej żywotnymi interesami, podobnie jak jej interesy są naszymi (A., 71)³³.

Z przywołanej wypowiedzi wynika, że Asz jako zwolennik syjonizmu był jednocześnie krytykiem stosunków pomiędzy Żydami zamieszkującymi już Palestynę a tymi, którzy zamierzali dopiero w niej się osiedlić. Zwłaszcza, że ci z Palestyny zdążyli już zapomnieć o własnych kulturowych korzeniach, podejmując działania szkodliwe dla społeczności żydowskiej postrzeganej całościowo i w perspektywie ogólnoświatowej. Chodzi tutaj o tzw. pomarańczowe żydostwo, a więc grupę pierwszych żydowskich osadników, którzy budowali relacje z Arabami, a nawet z nazistowskim rządem Niemiec czy Włoch. Nawiązane stosunki umożliwiały im swobodne życie w Palestynie, lecz w zamian za to zatrzymywały ogólnożydowski ruch osadniczy. „Pomarańczowe żydostwo” wiązało się przede wszystkim z postawą społeczną przedstawicieli Starego Jiszuw czyli Żydów, którzy osiedlili się w Palestynie podczas pierwszej aliji (od roku 1841 do 1903) i wedle Asza byli zanadto ugodowi wobec Arabów, Brytyjczyków i Niemców. Z kolei Nowy Jiszuw, czyli świeża społeczność żydowska osiedlająca się w Palestynie po 1903 r. była dla pisarza przykładem środowiska postępowego, rozumiejącego potrzeby powszechnego ruchu syjonistycznego³⁴.

Asz w zacytowanym przed chwilą artykule wypowiada gorzkie słowa o tych wszystkich, którzy w obronie własnych interesów, nie rozumiejąc procesów społecznych, zachowują się wręcz wrogo wobec własnego narodu. Publicysta ogłasza:

³³ Sz. Asz, *Żydowskość pomarańczowa*, „Nasz Przegląd” 1933, nr 249, s. 5.

³⁴ O tych grupach społeczności żydowskiej w Palestynie: Z. Borzymińska, R. Żebrowski, *Polski słownik judaistyczny*, T. 1: *Dzieje, kultura, religia, ludzie*, Warszawa 2003, s. 690; a w szerszej perspektywie: A. Klugman, *Izrael, ziemia święta*, Warszawa 2001, s. 5; A. Shapira, *Historia Izraela*, przeł. A. D. Kamińska, Warszawa 2018, s. 192.

Usunięto na bok całą Torę żydowską, moralność, etykę – wszystko, za co żydostwo krwawiło podczas długich dziejów swego cierpienia, i w ośrodku całego żydostwa wzniesiono jednego bożka – pomarańcze. [...]

Z chwilą, gdy spełnił swój obowiązek wobec pomarańczy, jest on wolny od wszelkich nakazów, od całego „jarzma żydowskości”. Taki uważał siebie za zbawcę narodu, za wybrańca, a cały naród żydowski wszystkich krajów, całe wielkie życie żydowskie poczytywał on za nawóz, który istnieje do melioracji jego paru dunamów ziemi. Każdego chłopca, który papla parę słów po hebrajsku w Palestynie, wychowano, by odnosił się z pogardą i odrazą do golusu (A. 70).

Tak oto Asz-publicysta stał się orędownikiem uniwersalnie pojmowanego ruchu syjonistycznego, dokonując ocen działań konkretnych ludzi czy środowisk, stale zaznaczając, że dąży do stworzenia przestrzeni, w której Żydzi wreszcie będą czuli się jak we własnym domu, czyli w Palestynie.

Argument palestyński

Nawiązania do obrazów, ludzi i wydarzeń z przestrzeni kulturowej Ziemi Świętej pojawiały się u Szaloma Asza także w innych materiałach publicystycznych, które bezpośrednio związane były z inną tematyką. Czasami były to tylko pojedyncze frazy o Palestynie, zawsze jednak nasycone pozytywnym ładunkiem emocjonalnym. Innym razem wtręty przybierały kształt większego akapitu, który stawał się rodzajem tezy czy obserwacji w prezentowaniu jakiegoś poglądu albo argumentem w większej dyskusji.

Na zasadzie analizy przykładu można w tym momencie przywołać relację prasową ze spotkania Szaloma Asza z czytelnikami, które zorganizowano w Warszawie, w wielkim, mogącym pomieścić 3 tysiące widzów Cyrku Braci Staniewskich w 1924 roku.

Czytamy tutaj:

Po chwili wychodzi Szalom Asz, aby odpowiedzieć na powitania. Grzmot oklasków wita jeszcze raz znakomitego poetę, Asz okazuje się mówcą miary niezwyklej, w słowach jego dźwięczy nuta trybuna. Olbrzymie audytorium wchłania każde słowo. Od czasu do czasu burzliwe oklaski przerywają słowa mówcy, zwłaszcza gdy mówi o Polsce i wspomina wysiłki chaluców w Palestynie (A., 84)³⁵.

Owe wysiłki chaluców, czyli ubogich, ale pełnych zapału pionierów osadnictwa żydowskiego w Erec Izrael, były przedstawiane przez Asza nie tylko z sympatią, ale i z nadaniem ich wysiłkom znamion czynów nadzwyczajnych, równie ofiarnych, a nawet przewyższających te, które ponosili dawni żydowscy męczennicy wiary³⁶. Owa wyższa forma bohaterstwa, jaką prezentowali chalu-

³⁵ *Uroczysta akademja na cześć Szaloma Asza*, „Nasz Przegląd” 1924, nr 187, s. 3.

³⁶ W przemówieniu pisarza pojawia się fraza: „Jeżeli widzimy teraz w Erec Izrael studentów,

cowie, brała się z faktu, iż wysiłek ich pracy namacalnie i praktycznie zmieniał wygląd Ziemi Świętej. Była to praca codzienna i wspólna, której efekty natychmiast pożytkowane były przez nowe pokolenia osadników. W ujęciu Asza miała ona znaczenie bardzo ważne, będąc inną aniżeli biblijna formą świętości. Z perspektywy lat dwudziestolecia międzywojennego była bardzo dobrze widocznym i realnym znakiem powodzenia w wysnionej i wyczekiwanej ojeździe nowych pokoleń Żydów.

W innym tekście publicystycznym Szaloma Asza dotyczącym pośrednio Palestyny, wartym przywołania ze względu na kontekst ideowo-stylistyczny, jest jego wystąpienie na warszawskich uroczystości na cześć Lejba Jaffe, syjonistycznego działacza społecznego, publicysty i literata³⁷. W atmosferze fetowania zasług, Asz stale nawiązywał do tematyki utworów przyjaciela. Fakt, że związane one były z Ziemią Świętą i to, że Jaffe był ofiarnym propagatorem idei osadnictwa żydowskiego, wywoływał w całym wydarzeniu towarzysko-literackim atmosferę emocjonalnego uniesienia.

Asz w swojej mowie pochwalnej oprócz zalet osobistych przyjaciela stale podkreślał znaczenie wspólnoty żydowskiej, która potrafiła odnaleźć cel działania:

Tu zebrali się ludzie rozmaitych przekonań i rozmaitym hołdujący poglądom. Jam daleki od idei, którą oni hołdują, i we wielu kwestiach nie mógłbym iść z nimi razem, ale mnie pociąga siła Erec Izrael. Oto grunt, na którym wszyscy razem stoimy. Oto Ziemia, która nam wszystkim bliska. Na tym gruncie my wszyscy się schodzimy, bo łącząc się z Erec Izrael, łączymy się zarazem z przeszłymi i przyszłymi pokoleniami. (A. 99)³⁸

Jaffe uosabiał w przemowie Asza jednego z nowoczesnych i odpowiedzialnych Żydów, który odnalazł swoje życiowe zadanie w głoszeniu idei powrotu do Erec Izrael. Taki cel wyzwolił przy tym nie tylko jednego człowieka, który szczęśliwie odkrył swoje posłannictwo, ale ów cel nakreślił zadanie do realizacji dla całego narodu, który dzięki temu może przetrwać. Za sprawą tego typu działaczy i intelektualistów Palestyna ze sfery marzeń stawała się konkretnym krajem, w którym należało wykonać fizyczną pracę w poczuciu realizacji rudymentarnych wręcz zadań.

Trzecie publicystyczno-ideowe wystąpienie Asza, które warto skomentować, wybrzmiało podczas Światowego Kongresu Żydowskiego w Genewie,

na barkach swych noszących kamienie i zasiewających pola – to jest to jeden z najodważniejszych czynów bohaterskich. Jest to więcej niż śmierć męczeńska” (A. 87).

³⁷ O znaczeniu Lejba Jaffe (Joffe) przeczytamy w artykule B. Horowitz, *Russian-Zionist Cultural Cooperation, 1916–18: Leib Jaffe and the Russian Intelligentsia*, „Jewish Social Studies” 2006, nr 1, s. 87–109.

³⁸ *Erec Izrael (Mowa Szaloma Asza wygłoszona na bankiecie w Warszawie na cześć Leiba Jaffe)*, „Chwila” 1930, nr 3904, s. 5.

w 1936 roku. W porównaniu z dwoma tekstami wygłoszonymi w Warszawie, tutaj przed zupełnie innymi słuchaczami, w głównej mierze działaczami społecznymi, pisarz i dramaturg z Kutna także wywoływał obrazy Palestyny w akceptacji i żarliwym natchnieniu. Ziemia Święta z przestrzeni marzenia i wizji stawała się w przemowie namacalną krainą geograficzno-polityczną, o którą trzeba walczyć i w związku z tym ponosić konieczne ofiary.

Jak mówił pisarz:

Bawiąc w Palestynie, przekonałem się, że jiszuw jest ożywiony silną pewnością wewnętrzną i dużą gotowością do ponoszenia ofiar. Dzieci w Krijat-Bialik tańczą na piasku, gdy tuż obok, w Hajfie, spodziewają się napadów arabskich, gdy żołnierze angielscy stoją uzbrojeni w pogotowiu, gdy atmosfera jest nasycona napięciem. Wydaje się, że w Palestynie łatwa jest śmierć o Palestynę, gdyż śmierć jako ofiara krwi w Palestynie ma swój sens wewnętrzny. Odmienne niż w krajach diaspory. (A., 103)³⁹

Przy odwzorowaniu atmosfery napięcia, jaka panowała w Palestynie w 1936 roku po arabskich akcjach antyżydowskich, Asz zastosował w swoim wystąpieniu specyficzną gradację ponoszonych ofiar. Pisarz zdaje się zestawiać sytuację Żydów w Europie i w Erec Izrael, sugerując, że ofiara krwi ponoszona w Europie nie ma sensu wewnętrznego, gdyż niejako jest wynikiem zewnętrznej sytuacji, w której Żydzi stale przebywają niejako w obcym kraju, traktowani jako ludzie ledwo tolerowani, poddawani ciągłym opresjom religijnym, społecznym czy ekonomicznym. Natomiast ofiary ponoszone w Palestynie mają według Asza swój wewnętrzny sens w realizacji powrotu do własnej ojczyzny, do przestrzeni, która jest przecież Ziemią Obiecaną. Oddanie życia za taką wartość ma zdecydowanie głębszy sens.

W zaznaczaniu dramatyizmu społeczno-politycznej sytuacji w Palestynie lat trzydziestych nie popada Asz jedynie w tony martylogiczne i konfrontacyjne. W stosunku do Arabów pisarz-publicysta głosił poglądy odważne i w środowiskach żydowskich wręcz niepopularne, gdyż postulujące dialog i poszukiwanie wspólnych wartości.

Jak na literata przystało, punkty styeczne pomiędzy dwoma skonfliktowanymi tradycjami odnajdywał w tradycji piśmienniczej:

Zaś do naszych braci arabskich wołamy: Nie chcemy wojny z wami. Połóżcie kres tej bezsensownej i bezskutecznej walce bratobójczej! Nie pragniemy waszej zagłady. Nie zamierzamy was wyprzeć. [...]

Były wszak czasy, gdy współżycie obu naszych narodów, żydowskiego i arabskiego, obfitowało w dobrodziejską twórczość dla nas i świata: przecie Jehuda Ha-

³⁹ *Palestyna związana jest z najwyższą ekstazą minionych wieków... Wzruszający apel Szaloma Asza na światowym kongresie żydowskim, „Chwila” 1936, nr 6254, s. 3.*

lewi, Salomon ibn Gabirol, Majmonides byli wykwitami myśli żydowsko-arabskiej. Nie tylko nam związek ten był błogosławiony. (A., 105)

Asz nie był jednak na tyle naiwny, aby sądzić, że odwoływanie się do kilku dawnych myślicieli czy do jednego historycznie pojmowanego okresu koegzystencji Żydów i Arabów wystarczy, aby zbudować nowoczesne państwo o trwałym ładzie. Miał świadomość, że na terenie Ziemi Świętej musi powstać stabilny i funkcjonalny rząd, prawo, waluta, stosunki społeczne i religijne. W rozpatrywaniu tego typu, praktycznego i codziennego życia, Asz sprzeciwiał się działaniu palestyńskiego parlamentu, złożonego z ludów zamieszkujących Palestynę jeszcze przed akcją osiedleńczą:

Co się zaś tyczy Palestyny, to jestem – jak zresztą ogół żydostwa – absolutnym przeciwnikiem Rady Legislatywnej. Widzę w niej jeno nowy załazek niepokojów i tarć ze światem arabskim. Palestyna dziś jest dla ogółu żydostwa sprawą honoru. Jeśli przedtem syjoniści byli motorem budowy, to dziś Palestynę buduje cały naród. (A., 139)⁴⁰

Przemowa Asza na Światowym Kongresie Żydów ukazuje więc literata-publicystę jako specyficznego polityka. W pierwszej chwili daje się poznać jako gorliwy syjonista, wszędzie szukający okazji, aby przekonać Żydów z diaspory do osiedlenia się w Palestynie. Przy bliższej analizie jego słów wynika, że jego syjonizm jest krytyczny i zaznacza się w nim dystans wobec wprowadzania języka hebrajskiego jako powszechnej formy komunikacji w Palestynie, jak i wobec religijnego czy socjalistycznego modelu życia społecznego. Przy rozpatrywaniu detali aszowskiej koncepcji życia w Erec, okazuje się, że literat wymierza ciosy tak ku zadowolonym z własnego statusu „pomarańczowym” Żydom, jak i manipulowanym przez radykałów arabskim zamachowcom. Ziemia Święta według wyobrażenia Asza powinna nade wszystko zająć się szeroko rozumianym ludem żydowskim i wszystkimi ludźmi, którzy pragną szlachetnego i pracowitego życia.

Ostatnie lata w Erez

Szalom Asz zamierzał osiedlić się w Ziemi Świętej, co zapowiadał już w latach dwudziestych. Nie uczynił tego wówczas, ani później w latach trzydziestych, choć wydawało się to oczywistą konsekwencją dla tak wyrazistego propagatora syjonizmu. Jeden z jego reportaży z końca lat dwudziestych wyraźnie pokazuje, że zmieniała się na korzyść Żydów sytuacja w Palestynie, a tym samym pisarz zdawał się zapewniać, że brak już przeciwności w powrocie do ziemi przod-

⁴⁰ J. Finkelstein, *Godzina z Szalomem Aszem (korespondencja własna „Chwili”)*, „Chwila” 1936, nr 6054, s. 5.

ków⁴¹. Różnice, jakie obserwował w przeciągu kilkunastu lat swoich odwiedzin w Palestynie napawały go optymizmem. W stosunku do Jerozolimy zauważył Asz dynamiczny rozwój tzw. Nowego Miasta budowanego poza murami historycznej starówki. Nowe dzielnice, które powstawały dzięki inwestycjom Anglików i Żydów ukazywały siłę i atrakcyjność nowych czasów. Asz żalił się tylko, że choć nowe, okazałe budynki są stabilne i architektonicznie dobrze wtapiają się w otoczenie, o tyle powinno być wokół nich więcej przestrzeni na ogrody i parki. Mimo tej niedogodności bardzo pozytywną cechą była czystość i cichość Nowego Miasta, jego cywilizacyjne wygody, które pozytywnie odznaczały się w obliczu ciasnego, brudnego i hałaśliwego Starego Miasta.

Nie zmieniła się wszakże w obserwacji Asza sytuacja postanowień różnych państw w chęci zaznaczenia swojej kulturowej obecności w Jerozolimie, co ma wymiar nie tylko ambicjonalny, ale polityczno-gospodarczy. W reportażu czytamy ironiczne zdania:

W Jerozolimie odbywa się współzawodnictwo pomiędzy narodami całego świata. Każdy z narodów stara się mieć potężniejszy kościół, piękniejszy szpital, większy budynek szkolny. Jerozolima jest jedynym miastem na świecie, które posiada więcej szpitali, niż chorych, więcej szkół, niż dzieci. Cały świat chciałby Jerozolimę uszczęśliwić. Oczywiście się, że dzieje się to nie tylko z pobudek czysto humanitarnych. Walka o polityczną hegemonję w Jerozolimie nie skończyła się jeszcze, trwa ona do dnia dzisiejszego⁴².

Asz uważał, że dzięki konsekwencji Żydzi mogą w owej walce o kulturową dominację w Jerozolimie uczestniczyć z coraz lepszymi efektami. Dumą napawał go działający już od kilku lat Uniwersytet Hebrajski i uważał, że należy coraz silniej zabiegać o swobodny dostęp do Ściany Płaczu, którą traktował nie tylko jako pozostałość po historycznej Drugiej Świątyni, ale jako symbol nowoczesnego żydostwa, które aspiruje do posiadania wolnego od niebezpieczeństw zewnętrznych miejsca jednoczącego i wzmacniającego tożsamość narodową. W reportażu Asza to Zachodnia Ściana najsilniej łączy Żydów z różnych stron świata, którzy w tym właśnie miejscu, choć pochodzą z Europy Zachodniej, Wschodniej, Kaukazu, Azji czy Afryki, tworzą jednolity, choć tak zewnętrznie różnoimienny, religijny aspekt kultury żydowskiej.

Reportaż Asza przynosi wszakże ze sobą jeszcze jeden obraz, kierowany do młodego czytelnika, poruszający i skłaniający do wiary w zmiany na lepsze... Chodzi tutaj o ostatni akapit cytowanej relacji z Jerozolimy, w którym zaznaczona zostaje ruchliwość wielkich tłumów ludzi na ulicach, co zapowiada nową jakość życia:

⁴¹ Sz. Asz, *Jeruzalem*, „Naród” 1929, nr 7–8, s. 30–36.

⁴² Tamże, s. 31–32.

Zdaje się, że młodzież właśnie chciała zrzucić z siebie krępujące ją kajdany moralnego snobizmu i pseudokulturalnej układności a formalnej religijności – i całą swą siłę i radość namiętej młodości rzuciła na ulice Jerozolimy. Młodzież zalała ulice, nie chodniki, lecz ulice w całej ich szerokości i długości. Przez całą ulicę Jaffską, przez długie kilometry tłoczy się burzliwa fala młodych, zdrowych ciał. Poruszają się w wirze radości i śmiechu niezliczone ręce i nogi, masa młodzieży uniesiona hałasem uciechy, faluje tam i z powrotem, jak niegdyś, za dawnych, pięknych czasów, wśród ogrodów i sadów Jeruzalem⁴³.

Właśnie w takiej Jerozolimie pragnął osiąść Asz i ze składanych w latach trzydziestych deklaracji wynikało, że wybrał sobie Hajfę i Górę Karmel jako miejsce zamieszkania⁴⁴. Wybuch II wojny światowej zniweczył plany pisarza na wiele lat. Do realizacji pragnienia mógł wrócić dopiero po 1945 roku.

Chodzi tutaj o moment, kiedy w kwietniu 1952 roku Asz wyjechał ze Stanów Zjednoczonych, odrzucony przez niemal wszystkie środowiska żydowskie za rzekome zaprzęgnięcie się chrześcijaństwu za sprawą powieści o początkach gmin chrześcijańskich i postaci Jezusa (*Mąż z Nazaretu*) i z powodu nie dość wzniosłego w opinii niektórych krytyków opisu najważniejszego prawodawcy Izraela (*Mojżesz*). Jak przedstawia to Awrom Lustigman – krajan Asza z Kutna – początkowo pisarz zamieszkał w Hajfie na Górze Karmel, w wynajętym mieszkaniu w prywatnym pensjonacie, w poczuciu odrzucenia nie tylko ze strony amerykańskich, ale również izraelskich Żydów. Dopiero wizyta jego kutnowskich znajomych i zorganizowanie w Tel Aviwie spotkania literackiego umożliwiło mu powolny powrót w życie publiczne kultury żydowskiej.

Jak pisał Lustigman:

W roku 1956 Asz zamieszkał na stałe w Bat Yam. Miasteczko nie było jeszcze wówczas rozwinięte. Kilka ulic otaczały piaski. Ale Asz wybrał to właśnie miejsce do zamieszkania, chociaż to także nie przyszło łatwo. Jak tylko zaczęto budować dom dla Asza, na nowo rozgorzała wroga atmosfera. Religijni Żydzi przyklejali plakaty na ulicach, określając Asza mianem „przechrzty”, „misjonarza”. Uciekali się nawet do gróźb, ostrzegając burmistrza Dawida Ben Ari, żeby nie ważył się go zapraszać do miasta⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 35.

⁴⁴ *Szaloma Asza słowa pożegnalne w Erec. Wielki pisarz osiedla się w Palestynie*, „Chwila” 1936, nr 6159, s. 6. W artykule czytamy: „W końcu oświadczył Szalom Asz, że postanowił osiedlić się na stałe w Palestynie. Z Palestyny wyjechał Asz do Nicei, po czym uda się w podróż po kilku krajach, a m.in. przybędzie także do Polski. Potem powróci do Palestyny, gdzie zamieszka na stałe w Hajfie na Hadar Hakarmel”.

⁴⁵ A. Lustigman, *Szolem Asz u krajan w Izraelu*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, [w:] *Szalom Asz. Polskie i żydowskie konteksty twórczości*, red. D. Kalinowski, Kutno 2011, s. 153–158.

Dom zbudowano, zaś pisarz stworzył w nim przytulne miejsce życia, wśród ciszy, ulubionych książek i kolekcji dzieł sztuki. Powstanie państwa Izrael przyniosło Aszowi decydujący impuls i definitywnie postanowił pozamykać swoje sprawy prywatno-literackie w USA i wreszcie przenieść się na Ziemię Świętą.

W Bat Yam, dziś dzielnicy Tel Awiwu, Szalom Asz długo nie mieszkał... Nie zdążył wrosnąć w Izrael, nie posmakował realiów życia w przestrzeni, do której tak zachęcał. Zaledwie rok później pojechał odwiedzić rodzinę w Londynie. I już tam pozostał... jego grób znajduje się na Hoop Lane Jewish Cemetery. Natomiast w jego izraelskim domu w Bat Yam istnieje dziś muzeum⁴⁶, w którym zgromadzono niedużą, ale bardzo ciekawą ekspozycję.

Bibliografia

Podmiotowa

- *Erec Izrael (Mowa Szaloma Asza wygłoszona na bankiecie w Warszawie na cześć Leiba Jaffego)*, „Chwila” 1930, nr 3904, s. 5.
- *Odbudowa Palestyny jest sprawą honoru wszystkich Żydów*, „Nowy Dziennik” 1936, nr 28, s. 13.
- *Palestyna związana jest z najwyższą ekstazą minionych wieków... Wzruszający apel Szaloma Asza na światowym kongresie żydowskim*, „Chwila” 1936, nr 6254, s. 3.
- *Sprawy palestyńskie. Szalom Asz mówi*, „Chwila” 1927, nr 2977, s. 8.
- Sz. Asz, *Do Ziemi Świętej*, przeł. C. M. [Celina Meersonówna], „Tygodnik Żydowski” 1920, nr 28, s. 15.
- Sz. Asz, *Z Jaffy do Jerozolimy*, przeł. Fr. Bien. [Franciszka Bienenstock], „Chwila” 1920, nr 614, s. 3.
- Sz. Asz, *Jerozolima*, przeł. Fr. Bien. [Franciszka Bienenstock], „Chwila” 1921, nr 747, s. 3–4.
- Sz. Asz, *Jerozolima*, „Chwila” 1921, nr 748, s. 2.
- Sz. Asz, *Nachum Sokołow*, „Nasz Kurier” 1922, nr 7, s. 2.
- Sz. Asz, *Jeruzalem*, „Naród” 1929, nr 7–8, s. 30–36.
- Sz. Asz, *Do Ziemi Świętej*, przeł. C. M. [Celina Meersonówna], „Naród” 1930, nr 28, s. 15.
- Sz. Asz, *Żydowskość pomarańczowa*, „Nasz Przegląd” 1933, nr 249, s. 5.
- *Szalom Asz o Palestynie i Jewish Agency*, „Chwila” 1927, nr 2860, s. 6.
- *Szaloma Asza słowa pożegnalne w Erec. Wielki pisarz osiedla się w Palestynie*, „Chwila” 1936, nr 6159, s. 6.
- *Szalom Asz o Palestynie i Jewish Agency*, „Nowy Dziennik” 1927, nr 61, s. 6.
- *Szalom Asz w tel-awińskim sądzie pokoju*, „Nowy Dziennik” 1936, nr 95, s. 6.
- *Szalom Asz o Palestynie*, „Nasz Przegląd” 1936, nr 158, s. 6 oraz nr 159, s. 6.

⁴⁶ Patrz materiał o losach domu Asza w Izraelu: Yaakov Herskovitz, *Asch Remembered*. Sholem Asch Hoyz in Bat Yam, <https://ingeveb.org/blog/asch-remembered-sholem-asch-hoyz-in-bat-yam> [dostęp 7.11.2021 r.].

- Szalom Asz o Palestynie, cz. 1, „Nasz Przegląd” 1936, nr 158, s. 6.
- Szaloma Asza słowa pożegnalne w *Erec. Wielki pisarz osiedla się w Palestynie*, „Chwila” 1936, nr 6159, s. 6.
- *Uroczysta akademicka na cześć Szaloma Asza*, „Nasz Przegląd” 1924, nr 187, s. 3.

Przedmiotowa

- Adamczyk-Garbowska Monika, *W Kazimierzu i Kocku*, [w:] *tejsze, Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 45–48.
- Ciecieląg Jerzy, *Powstanie Bar Kochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008.
- Gluba Aleksandra, *O odkrywaniu „żydowskiej polskości” w trylogii „Potop”*, [w:] *Pongo*, t. 8: *Ukryte w kulturze*, red. R. Chymkowski, A. Koprowicz, Warszawa 2017, s. 187–195.
- Goldfarb Leon, *Co to jest syjonizm, z kąd powstał i dlaczego*, Lwów 1900.
- Haam Achad, *O syjonizmie duchowym*, przeł. J. Szofman, Sandomierz 2015.
- Hartglas Apolinary, *Na pograniczu dwóch światów*, wstęp i opr. J. Żyndul, Warszawa 1996.
- Herzl Teodor, *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, przekł. J. Surzyn, Kraków 2006.
- Horowitz Brian, *Russian-Zionist Cultural Cooperation, 1916–18: Leib Jaffe and the Russian Intelligentsia*, „Jewish Social Studies” 2006, nr 1, s. 87–109.
- Finkelstein Józef, *Godzina z Szalodem Aszem (korespondencja własna „Chwili”)*, „Chwila” 1936, nr 6054, s. 5.
- Jankowski Edmund, *O „polskim” epizodzie Szaloma Asza*, „Przegląd Humanistyczny” 1959, nr 3, s. 165–170.
- Jasiński Artur, *Architektura i urbanistyka Izraela*, Kraków 2016, s. 58–64.
- Jeziorkowska-Polakowska Anna, *Wokół „Miasteczka” Szaloma Asza. Kontekst literacki*, [w:] *Szalom Asz. Polskie i żydowskie konteksty twórczości*, red. D. Kalinowski, Kutno 2011, s. 89–112.
- Kalinowski Daniel, *Jedno życie niejednego artysty. Autobiografia Szaloma Asza*, [w:] tegoż, *Żydzi polscy i pomorscy. Studia o ludziach i literaturze*, Słupsk 2017, s. 145–166.
- Kalinowski Daniel, *Z ziemi polskiej w świat. Z romantyzmem w tle*, [w:] *Romantyczne i modernistyczne wymiary prozy Szaloma Asza*, red. A. Fabianowski, Warszawa 2020, s. 9–35.
- Klugman Aleksander, *Izrael, ziemia święta*, Warszawa 2001.
- Kuligowska-Korzeniewska Anna, *Polska „Szulamit”*. *Studia o teatrze polskim i żydowskim*, Warszawa 2018, s. 611–632.
- Lustigman Awrom, *Szolem Asz u krajan w Izraelu*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, [w:] *Szalom Asz. Polskie i żydowskie konteksty twórczości*, red. D. Kalinowski, Kutno 2011, s. 153–158.
- Mazower David, *Sholem Asch: Images of a Life*, [in:] *Sholem Asch Reconsidered*, red. Nanette Stahn, New Haven 2004, s. 2–31.
- *Pięćdziesiąt lat syjonizmu. 1884–1934, 5644–5694*, Tarnów 1934.
- Pinski Jehuda Lejb, *Samowyzwolenie. Apel do Żydów*, Warszawa 1900.

- Podliszewski Abraham, *Z pamiętników podróży 1907 r. (Palestyna przed laty dwudziestu)*, oprac. W. W. Mędykowski, Warszawa 2020.
- *Polski słownik judaistyczny*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, *Dzieje, kultura, religia, ludzie*, Warszawa 2003.
- Przyłucki Cwi, *Wspomnienia (1905–1939)*, oprac. J. Nalewajko-Kulikow, Warszawa 2017 [Archiwum Ringelbluma. Tom 28].
- Szablowska-Zaremba Monika, Żółkiewska Agnieszka, *Przedmowa*, [w:] *Szalom Asz na łamach prasy*, oprac. M. Szablowska-Zaremba, A. Żółkiewska, Kutno 2019, s. 9–22.
- Shapira Anita, *Historia Izraela*, Warszawa 2018.
- Siegel Benjamin, *The Controversial Sholem Asch. An Introduction to His Fiction*, Bowling Green 1976.
- Sitarz Magdalena, *Literatura jako medium pamięci. Świat powieści Szolema Asza*, Kraków 2010, s. 251–286.
- Sokołow Nachum, *Szalom Asz*, „Nasz Przegląd” 1930, nr 351, s. 11.
- Surzyn Jacek, *Antysemityzm, emancypacja, syjonizm. Narodziny ideologii syjonistycznej*, Katowice 2014.
- Woronczak Jan Paweł, *Specyfika kulturowa cmentarzy żydowskich*, Kraków 1993.
- Herskovitz Yaakov, *Asch Remembered. Sholem Asch Hoyz in Bat Yam*, <https://ingevieb.org/blog/asch-remembered-sholem-asch-hoyz-in-bat-yam> [dostęp 7.11.2021 r.].

Daniel Kalinowski

Pomeranian University in Słupsk

REALNA/NIEREALNA PALESTYNA W PUBLICYSTYCE SZALOMA ASZA

Summary

The article shows Shalom Asch's biographical and mental connections with Poland and Polish culture. In addition, worldview factors are presented in the Ash system of values, which are derived from the tradition of romanticism, and especially from the space of Polish romanticism. Consequently, the Yiddish writer derived his thinking about literature as much from Jewish tradition as from reading works by Adam Mickiewicz or Juliusz Słowacki. In addition, in his project of public life and Polish-Jewish relations, Asch was of the opinion that thanks to civic models represented by Berek Joselewicz, Tadeusz Kościuszko and Józef Piłsudski, peaceful and beneficial coexistence of Jews and Poles in one country – Poland – is possible.

Keywords: Shalom Asch, biography, Polish-Jewish literary relations, reception of Yiddish literature in Poland.

Anna Lebet-Minakowska
Muzeum Narodowe w Krakowie
ORCID: 0000-0003-4991-0542

**„W PRZYSZŁYM ROKU W JEROZOLIMIE”.
WIZJA MIASTA NA PRZYKŁADZIE ZABYTEKÓW
ZE ZBIORÓW MUZEUM NARODOWEGO W KRAKOWIE
I KRAKOWSKICH SYNAGOG**

„W przyszłym roku w Jerozolimie” – takie życzenia składali sobie Żydzi w Polsce podczas święta Pesach, tą sentencją się pozdrawiali, te słowa towarzyszyły im w synagodze i podczas sederowej uczty. Tą nadzieją żyli, życząc sobie, aby powrót do Jerozolimy, świętego miasta, nastąpił w ciągu najbliższego roku. Ale nie tylko czytając i patrząc na ilustracje paschalnej hagady, wyobrażali sobie, wraz z autorem obrazów, wygląd świętego miasta. Ilustracje w hagadach zazwyczaj odzwierciedlały wygląd miasta zgodny z obowiązującym w danym czasie stylem w sztuce, zazwyczaj były to obrazy mniej lub bardziej zgodne z realnym widokiem miasta. Często artystyczne wizje, bardziej zbliżone do wizji idealnej Niebiańskiej Jerozolimy niż faktycznym wyglądem miasta. Jednak myśl o mieście, w tym o najważniejszym miejscu tego miasta, Świątyni, towarzyszyła Żydom w diasporze w każdy szabat i święta, gdy patrzyli na Aron ha kodesz, szafkę w której przechowywano zwoje Tory, na drewniany strop głównej sali modlitewnej synagogi, gdy oglądali malowidła przedstawiające panoramę Jerozolimy umieszczoną wśród innych obrazów, ukazujących ważne miejsca kultu i istotne zdarzenia z historii Izraela. Wizualizacja miejsca miała cały czas podsycać myśl o Świętym Mieście – Jerozolimie, być nie tyle przeżyciem estetycznym, co duchowym, dewocyjnym i ideowym przypomnieniem obiecanego i wyznaczonego przez Boga świętego miejsca kultu.

W samym wyglądzie synagogi znajdujemy odzwierciedlenie Świątyni Jerozolimskiej powtarzające jej układ także i wśród obiektów kultu i paramentów: parochetów, kaporetów i sziwiti, oraz akcesoriów w tym drobnej plastyki: plakiet do zawieszania na zwoje Tory (tas), lampek chanukowych, pierścieni zaślubinowych.

Wizerunki Jerozolimy, realne i nierealne znajdujemy w zbiorach grafiki i malarstwa Muzeum Narodowego w Krakowie, a miniaturowe kopie czy odwzorowania poszczególnych budowli wśród przedmiotów rzemiosła w zbiorach działów Rzemiosła Artystycznego i Kultury Materialnej.

Można wśród tych przedmiotów rozróżnić dwie grupy: 1) o konotacjach chrześcijańskich oraz 2) przedmioty ściśle związane z tradycją żydowską, przy czym celowo pominięte zostały relikwiarze i przedmioty ściśle związane z kultem i prywatną dewocją.

Do ciekawszych przedmiotów, zaliczanych do grupy pierwszej, przywiezionych do Europy z „Ziemi Świętej”, jako pamiątka ze specyficznego charakteru podróży, zwanej „Grand Tour”, należy miniatura Grobu Bożego wykonana z ciemnego drewna inkrustowana kością i macicą perłową (aneks 1). Miniaturka należy zapewne do grupy zabytków produkowanych masowo przez lokalnych rzemieślników i sprzedawanych pielgrzymom lub zwiedzającym przez przekupniów w rejonie Bazyliki Grobu Bożego lub w okolicznych sklepikach. Jest dość wiernym odzwierciedleniem wyglądu anastasis Grobu Pańskiego, wraz z charakterystycznym wydłużonym wejściem prowadzącym do płyty, na której, zgodnie z tradycją chrześcijańską został pochowany Zbawiciel oraz wzniesionej w pionie tumby osłaniającej miejsce od góry.

W zbiorach znajduje się też obraz Abrahama Neumana¹ z roku 1927, przedstawiający wejście od strony dziedzińca do bazyliki Grobu Bożego (aneks 2). Obraz utrzymany jest w stylu pejzaży i ciepłej kolorystyki charakterystycznej dla malarstwa mistrza i nauczyciela Naumana, Jana Stanisławskiego, wejście do bazyliki jest nieco rozmyte, bogato oświetlone promieniami słońca. Z żółtymi barwami oświetlonej słońcem bazyliki kontrastuje niebieska barwa bezchmurnego nieba.

Abstrakcyjny widok Jerozolimy, prezentuje rysunek węglem Izaaka Celnikiera². Trudno się w nim dopatrzyć widoku świętego miasta, ale mając świadomo-

¹ Abraham Neuman (ur. 6 lutego 1873 r. w Sierpcu, zm. 4 czerwca 1942 r. w Krakowie), grafik i malarz pochodzenia żydowskiego. Studiował na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie pod kierunkiem Jacka Malczewskiego, Leona Wyczółkowskiego i Jana Stanisławskiego oraz w Académie Julian w Paryżu, gdzie wprawiał się kopiowaniem obrazów w Luwrze. Po studiach paryskich odwiedził Anglię, Belgię, Holandię i Niemcy. Po powrocie do kraju zamieszkał początkowo w Krakowie, a następnie w Zakopanem. Podczas swoich licznych podróży był dwukrotnie w Palestynie, gdzie w roku 1904 i w latach 1926–1927 wykładał w Akademii Sztuk Pięknych i Wzornictwa Besaleel w Jerozolimie. Obraz powstał w roku 1927, podczas jego drugiego pobytu w Jerozolimie. Po powrocie do Polski mieszkał w Krakowie, gdzie w roku 1942 przebywał w getcie, 4 czerwca 1942 roku, podczas kolejnego etapu likwidacji getta i transportu do obozu zagłady w Bełżcu został zastrzelony przez Niemców na rogu ulic Dąbrówki i Janowa Wola.

² Izaak Celnikier (ur. 8 maja 1923 r. w Warszawie, zm. 11 listopada 2011 r. w Paryżu) malarz, rysownik i grafik pochodzenia żydowskiego, w czasie II wojny światowej więzień gett żydowskich w okupowanej Polsce i obozów koncentracyjnych w: Sztutowie (Stutthof), Birkenau (Auschwitz II i Auschwitz III), Mauthausen, Sachsenhausen i Flossenbürgu. Między 1946 a 1951 rokiem studiował w Wyższej Szkole Sztuk Stosowanych w Pradze pod kierunkiem Emila Filli. W latach 60. XX wieku przebywał w Jerozolimie, gdzie powstał szereg rysunków i obrazów przedstawiających widoki Jerozolimy.

mość, że jest to miasto położone na wzgórzach, w kreskach dopatrzyć się można wzniesień, a w zarysach budowli Kopyły Skały na wzgórzu Moria, posadowionej w miejscu, gdzie wznosiła się Świątynia Jerozolimska i wież Konkatedry Najświętszego Imienia Jezus³ w katolickiej części starej Jerozolimy. Kościół poza bazyliką Grobu Bożego jest drugą co do rangi świątynią łacińskiego patriarchy Jerozolimy.

Zupełnie odmienny w stylu wizerunek Jerozolimy znajdujemy wśród licznych wizerunków miejsc znaczących dla Żydów we wnętrzu synagogi Kupa, znajdującej się w Krakowie, przy ul. Miodowej Synagoga została wzniesiona w wieku XVII, z funduszy gminy, pochodzących głównie z datków rzemieślników i drobnych kupców i użytkowana była przez najbiedniejszych członków gminy. Od tego czasu była wielokrotnie przebudowywana i dekorowana. Około roku 1925 na drewnianym stropie głównej sali modlitwowej namalowane zostały widoki Jerozolimy, Tyberiady, brama Jaffy w Jerozolimie, panorama Hebronu i Hajfy, oraz Dąb Mamre, Ściana Płaczu i potop. Wizerunki zawarte w panelach ujętych w geometryczne ramy, są zaopatrzone adekwatnymi opisami w języku hebrajskim. Pomiędzy nimi na stropie umieszczone są też liczne instrumenty muzyczne używane w Świątyni Jerozolimskiej okolone różnorodnymi, dekoracyjnymi motywami geometrycznymi. Podczas prac konserwatorskich pod obecną dekoracją odkryto fragmenty wcześniejszych malowideł pochodzących z XVII, XVIII oraz XIX wieku. Obrazy są płaskie, sztapnowe, typowe dla ściennych dekoracji malarskich pierwszej ćwierci XX wieku. Artysta, który je wytworzył wykazał się słabym warsztatem malarskim, brak w nich głębi i iluzji, przypominają bardziej rysunki niewprawnego dziecka lub amatora niż biegłego w malarstwie, wykształconego artysty.

Wracając do przeglądu obiektów znajdujących się w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie, wspomnieć należy o planie Bazyliki Grobu Bożego, nieznanego autora (aneks 6), planowi miejsca świętego towarzyszy bogaty opis. Poszczególne punkty są oznaczone cyframi do których odnośniki są umieszczone na marginesach. Centralnie, w plan wkomponowany jest rysunek anastasis Grobu Bożego. Miedzioryt był typowym drukiem ulotnym kolportowanym jako „przewodnik” dla pielgrzymów odwiedzających bazylikę.

Przykładem nietypowego, ale bardzo specyficznego odzwierciedlenia świętego miasta, są wizerunki Niebiańskiej Jerozolimy, jako apokaliptycznej wizji raj⁴. Grafiki takie były nie tylko odpowiedzią na zapotrzebowanie pątników i zwiedzających, podążających śladami świętych miejsc związanych z męką i śmiercią Chrystusa, swoistymi przewodnikami, ale także cennymi pamiątkami

³ Konkatedra Najświętszego Imienia Jezus została konsekrowana w roku 1872, należy do kompleksu siedziby patriarchatu na terenie Starej Jerozolimy, w okolicy tzw. Bramy Nowej, na północ od Bramy Jafy.

⁴ S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989.

z podróży. Wizja chrześcijańskiej Jerozolimy, choć nieco odzwierciedla realny wygląd miasta, głównie jednak jest odzwierciedleniem wizji opisanej w Apokalipsie św. Jana⁵. Grafika przedstawia drogę prowadzącą do bram Niebiańskiej Jerozolimy i wstępujących po nich szeregach pątników, oblubińców Baranka, inną drogą do czeluści piekielnych zstępują potężni bogacze (aneks 7).

Ilustracje do hagad należy również zaliczyć do tej grupy. Przedstawiają one zazwyczaj wyimaginowany wygląd Świątyni Jerozolimskiej, która w zależności od panującej konwencji malarskiej lub wyobraźni autora przypominała jakąś znaną w Europie budowlę świątynną, niektóre jednak inspirowane są wyglądem Kopuły Skały (aneks 31–32).

Nieco bardziej realistyczny wygląd Jerozolimy znajdujemy na grafice autorstwa Piotra Norblina „Ecce Homo”, ukazującej scenę z wystawieniem Chrystusa na pokaz tłumowi, po ubiczowaniu. Scena ta miała się odbywać w Twierdzy Antonia na kamiennym tarasie zwanym Lithostrotos. Miejsce to dzisiaj identyfikowane jest z położeniem kościoła Ecce Homo i znajdującego się obok konwentu Sióstr Notre Dame de Sion⁶ (Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Syjonu), przy drodze krzyżowej, w Starej Jerozolimie. Sam kościół jest też jedną ze stacji na prowadzącej przez miasto Via Dolorosa – Drodze Krzyżowej. Wspomniane Lithostrotos częściowo znajduje się w obrębie wspomnianego konwentu, a częściowo w obrębie kościoła i klasztoru Franciszkanów, przy tej samej ulicy. Norblin przedstawił na nim Jerozolimę zgodną z przyjętymi w jego czasach wyobrażeniami, w konwencji antycznej, budowle i zarysy murów ozdobione są antycznymi posągami bóstw rzymskich, a tron namiestnika przykryty jest baldachimem i osłonięty bogatą tkaniną (aneks 8).

Grafika XIX-wieczna nieznanego autorstwa ukazuje widok na mury Jerozolimy od strony wzgórza Moria wraz z charakterystyczną zabudową, wieżyczkami minaretów i kopułami meczetów. Widok utrzymany jest w sielskiej konwencji, poprzez ukazanie na pierwszym planie pasterzy i poganiaczy wielbłądów wraz z niewielką karawaną (aneks 9).

Zespół fotografii widoków Jerozolimy autorstwa Erwina Schenkelbacha⁷ z roku 1929 ukazuje nam realistyczne widoki i sceny uliczne świętego miasta (aneks 10–26). Znajdujemy wśród nich zarówno fragmenty zabudowy i wyglądu starego miasta, pejzaże i sceny z życia codziennego, mniszkę przygotowującą świeczniki do cerkwi, czyszciciela ulic, pranie rozwieszane w tle świątyni, osiołka w ogrodzie oliwnym.

⁵ *Biblia Tysiąclecia*, Apokalipsa 21, 1–27.

⁶ <https://sion.pl/rodzina-matki-bozej-z-syjonu/> [dostęp: 1.12.2021].

⁷ Erwin Schenkelbach – urodził się w Drohobyczu w 1929 roku. Studiował na Politechnice Warszawskiej. Fotografiją zaczął się zajmować pod wpływem swojego ojca, który był jego pierwszym nauczycielem, ale zawodowo zaczął się nią zajmować dopiero w latach 70. XX wieku. W 1963 roku wyemigrował do Izraela, gdzie mieszka do dzisiaj.

Do całkiem innej grupy należy zaliczyć przedmioty i ilustracje przedstawiające sprzęty używane w świątyni, wyobrażenia samej świątyni lub nawiązujące bezpośrednio do Przybytku – Świętego Świętych⁸. Grafiki z takimi przedstawieniami zazwyczaj są ilustracjami sporządzonymi specjalnie do umieszczenia na kartach Biblii (aneks 33).

Bogato w zbiorach reprezentowane jest rzemiosło artystyczne nawiązujące ideowo do wyglądu Świątyni Jerozolimskiej. Znaczną część stanowią tu przedmioty liturgiczne, paramenty związane z wystrojem synagogi. Zasłony ołtarzowe skomponowane z dwóch kolumn flankujących wewnętrzną część zwaną lustrem, powtarzają układ wejścia do Przybytku, oddzielonego od pozostałej części świątyni bogato haftowaną zasłoną⁹, a dwie kolumny po bokach to opisane w Biblii Jahim i Boaz, które flankowały wejście. Podobny układ zachowany został na przedmiotach bezpośrednio związanych z Torą, plakietach zwanych *tas*¹⁰, zawieszanych na zwojach Pięcioksięgu Mojżeszowego. Umieszczone na nich pierwsze słowa *parszy*¹¹, wskazywały na kolejność czytania zwoju, a bogate zdobienia poza funkcją dekoracyjną miały przywoływać skojarzenia związane ze Świątynią Jerozolimską, jej wyglądem, wyposażeniem i sprawowanym kultem.

Do takich zabytków należy pochodząca z wyposażenia synagogi w Wysokim Litewskim szafa służąca do przechowywania zwojów Tory. Jej charakterystyczna konstrukcja, złożona z ażurowych drzwiczek z dekoracją roślinną, i dwóch stojących po ich bokach kolumn, nawiązuje wyglądem do wejścia do Świątyni Jerozolimskiej. Symboliczna jest umieszczona na drzwiach dekoracja roślinna w formie łodygi kwiatowej, na której siedzą dwa ptaki, wyrastającej z dzbana. Zgodnie z tradycją chasydzką dusze błogosławionej pamięci zmarłych, czekając na sąd ostateczny, przebywają w Raju w postaci ptaków. Mięsista gałąź wyrastająca z naczynia z wodą, nawiązuje do rajskiego Drzewa Życia, z jakim utożsamiana jest Tora (aneks 37).

Dekoracja *sziwiti*¹², znajdującego się w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie ilustruje kolejny przykład posłużenia się wyglądem Świątyni Jerozolimskiej do przekazania informacji o miejscu świętym. Podobną w wymowie formę ma aplikowane koronką *sziwiti*, uszyte z kremowej tkaniny jedwabnej,

⁸ E. Bergman, Z. Borzymińska, *Święte Świętych, Słownik*, s. 679–670.

⁹ „Zrobisz też zasłonę z fioletowej i czerwonej purpury, z karmazynu i ze skręconego bisioru, z cherubami wyhaftowanymi przez biegłego tkacza. I zawieszisz ją na czterech słupach z drzewa akacjowego pokrytych złotem. Haczyki do zasłony będą ze złota, a cztery podstawy ze srebra. Powieszisz zaś zasłonę na kółkach i umieścisz wewnątrz poza zasłoną Arkę Świadectwa, i będzie oddzielała zasłona [Miejsce] Święte od Najświętszego”. Księga Wyjścia 26, 31–33.

¹⁰ M. Sieramska, *Tarcza na Torę, Słownik*, s. 695–696.

¹¹ Fragment Tory przeznaczony do czytania w konkretny dzień w synagodze.

¹² M. Sieramska, *Sziwiti, Słownik*, s. 633.

flankowane po bokach dwoma pasmami koronki w technice *szpanier arbajt*¹³, środkowe „lustro”, jak inne przedmioty synagogalne imituje wygląd Świątyni Jerozolimskiej (aneks 39).

Podobną konstrukcję znajdujemy na tkaninach liturgicznych używanych w synagodze, zasłonach zwanych parochet. Dekoracja parochetu nie była przypadkowa, ale miała duże znaczenie symboliczne. Sama kompozycja – centralnie umieszczone lustro pomiędzy dwoma kolumnami – przypomina konstrukcję bramy. Motyw ten nawiązuje bezpośrednio do wyglądu Świątyni Jerozolimskiej, do której prowadziły kolejne dziedzińce oddzielone bramami: Piękną, Nikanora i Wielką, flankowanymi kolumnami (aneks 35), a Tablice Przykazań otrzymane przez Mojżesza na górze Synaj, stanowiące wyposażenie Arki Przymierza, znajdujemy na pokrowcach nakładanych na zwoje Tory, zwane *meil* (aneks 36).

W liturgii domowej o wyglądzie Świątyni Jerozolimskiej przypominały niektóre chanukije – świeczniki, na których światła rozpalano w święto Chanuki. Wśród nich znajdują się takie, w których dekoracji widzimy otwartą bramę Świątyni, dwie kolumny: Jachin i Boaz umieszczone na jej terenie, i menorę siedmioramienną, świecznik rozpalany przez kapłanów w Świątyni (aneks 34).

Miniaturowe wizerunki Przybytku Świątyni Jerozolimskiej znajdujemy także na chorągiewkach używanych podczas święta Simchat Tora. Drukowane szpalty chorągiewek, wytwarzane były masowo, powtarzając schematyczne wzory i symboliczne przedstawienia: zwoje Tory, lwy z pokolenia Judy, procesje ze świętymi zwojami, sceny biblijne i schematyczne wejście do Świątyni Jerozolimskiej (aneks 41). Pocięte na prostokąty chorągiewki osadzone były na drzewcach, na których końcach zatknięte było jabłko i świeca. Z takim wyposażeniem udawano się do synagogi w święto Radości Tory – Simchat Tora¹⁴, z radosną procesją obnosząc święte zwoje.

Niezwykle ciekawym zabytkiem, nawiązującym do przedmiotów używanych w Świątyni Jerozolimskiej, w tym przypadku ołtarza ofiary kadzenia, opisanym w Biblii, a wykonanym według instrukcji samego Boga, jest tzw. „szekel zgorzelecki”. Odlany w srebrze medal jest imitacją monety o nominale 1 szekla, będącej oficjalnym środkiem płatniczym i bitej w latach 66–70 n.e., w trakcie wojny z Rzymem. Po upadku powstania, zburzeniu Jerozolimy i Świątyni Jerozolimskiej moneta ta początkowo traktowana była jak relikwia, aby z czasem doczekać się licznych naśladownictw. Tego typu medale – pamiątki przywożone z Ziemi Świętej i traktowane jak relikwie, pod nazwą „srebrników Judaszowych”, używane były zapewne jako talizmany. Ze względu na trudność dotarcia

¹³ A. Lebet-Minakowska, *The „Szpanier Arbajt” Technique*, [w:] *Jewish artists and Central-Eastern Europe. Art Centers – Identity – Heritage from the 19th century to the Second World War*, Warszawa 2010–2011, s. 105–111.

¹⁴ M. Bendowska, *Simchat Tora*, *Słownik*, s. 534.

do Ziemi Świętej i niebezpieczeństwa takiej podróży, produkowane były na terenie Europy, w miejscach gdzie powstawała „mała Jerozolima” miejsca kultu, kopie znaczących obiektów sakralnych związanych z Męką Pańską w Jerozolimie. Około 1550 roku takie miejsce kultu powstało w Zgorzelcu (Goerlitz) na Śląsku, i stało się jednym z głównych centrów produkcji tego typu „monet” (aneks 29), które przywożono jako pamiątki odbytej pielgrzymki do tej „miniaturowej ziemi świętej”. W zbiorach znajduje się także oryginalny szekel z roku 66 n.e. (aneks 30) oraz XIX-wieczny falsyfikat (aneks 31).

Unikatami w zbiorach są XVIII-wieczne pierścienie zaślubinowe, obrączki zwieńczone miniaturowym budynkiem, który miał być modelem „świątyni jerozolimskiej”, przypomina bardziej europejskie renesansowe konstrukcje o charakterze sakralnym (aneks 40). Wygląd pierścienia zaślubinowego, tradycyjnie nawiązywał do budowy nowego domu, który wstępując w związek małżeński, zakładali państwo młodzi.

Związane z Jerozolimą zabytki znajdujące się w kolekcji Muzeum Narodowego w Krakowie, mimo że są zbiorem przypadkowym, ilustrują różnorakie aspekty związane ze świętym miastem. Są wśród nich zarówno przedmioty kultu żydowskiego nawiązujące wyglądem do konstrukcji i wyposażenia miejsca dla Żydów najświętszego – Świątyni Jerozolimskiej, jak i pamiątki przywożone z ekskursji do Ziemi Świętej, przez podróżników i pątników. Należą do nich grafiki, mapy i miniatury budowli oraz różnorakie przedmioty przypominające o wędrówce, przy czym celowo zostały pominięte w artykule przedmioty chrześcijańskiej dewocji osobistej jak różańce, medaliki i różnorakie relikwiarze, pochodzące z terenów Palestyny, które stanowią odrębny temat do rozważań merytorycznych.

ANEKS

1.

Model rotundy Anastasis Bazyliki Grobu Pańskiego w Jerozolimie

Jerozolima, XIX wiek

tworzywo: drewno, masa perłowa

technika: łączenie stolarskie, inkrustacja, wycinanie, szlifowanie, klejenie

wymiary: głęb. 9,6 cm, wys. 8,5 cm, szer. 3,2 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-MO-1695.

2.

Grób Zbawiciela

Abraham Neuman (1875–1942)

Jerozolima, 1927

tworzywo: farba olejna, płótno

technika olejna

wymiary: wys. 84.5 cm, szer. 95.5 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK I Ib-272

Widok na otoczony wysokimi murami dziedziniec przed fasadą Bazyliki, ponad którą widoczny jest niewielki fragment kopuły z krzyżem łacińskim. Powyżej intensywnie niebieskie niebo, sygnowany: A. Neuman

bibliografia: S. Kozakowska, B. Małkiewicz, *Nowoczesne malarstwo polskie*, Cz. 2: *Malarstwo polskie od około 1890 do 1945 roku*, Kraków 1997, s. 298; *Dziedzictwo / Heritage*, red. A. Szczerski, Kraków 2017, s. 252–253.

3.

Izaak Celnikier (1923–2011)

Pejzaż z Jerozolimy

Jerozolima, 1968

tworzywo: węgiel, papier

technika: rysunek

wymiary: wys. 49,5 cm, szer. 65 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK III-r.a-16982

Rozległy widok na wzgórze poprzecinane licznymi wzniesieniami i dolinami, na wzniesieniach zarysy budowli, sygnowany: Celnikier 68

bibliografia: I. Celnikier. *Malarstwo, rysunek, grafika*, Kraków 2005, s. 131.

4.

Brama Jaffy

Synagoga Kupa, Kraków, ul. Miodowa 47

rok budowy 1643, wielokrotnie przebudowywana

Polichromia na stropie, NN, Kraków 1925.

5.

Panorama Jerozolimy

Synagoga Kupa, Kraków, ul. Miodowa 47

rok budowy 1643, wielokrotnie przebudowywana

Polichromia na stropie, NN, Kraków 1925.

6.

autor NN

Jerozolima – Bazylika Świętego Grobu

tworzywo: papier

technika: miedzioryt
wymiary: wys. 61,2 cm, szer. 72,4 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK III-ew.-25263.

7.

François Georin, (1801–1863), Pellerin druk. i wyd.

La nouvelle Jérusalem / Nowa Jerozolima

Épinal, około 1824

tworzywo: papier żeberkowy, farba drukarska, farba wodna

technika: drzeworyt wzdłużny (langowy) (kolorowany przez szablon),
akwarela

wymiary: wys. 32,2 cm, szer. 44,2 cm, papier: wys. 42,6 cm, szer. 52,6 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie, z kolekcji Edwarda Goldsteina

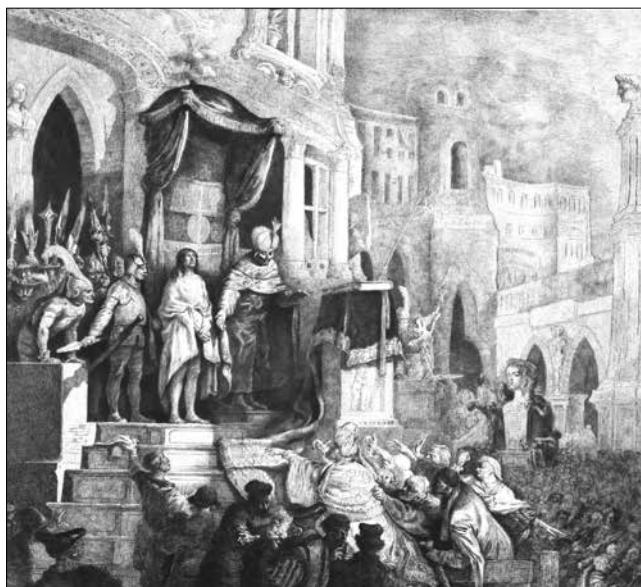
nr inwentarza: MNK III-ryc.-50960

Mury Nowej Jerozolimy z trzema bramami, za murem liczne budowle. Na pierwszym planie dwie drogi, po których kroczą ludzie, przez bramę z Jezusem Ukrzyżowanym pątnicy z krzyżami, drugą drogą potępieni wkraczają do piekła z demonami; napisy: La nouvelle Jérusalem; Voyez, voici la porte large [...] d'Abraham.

8.

Jan Piotr Norblin (1745–1830)

Ecce Homo



Jan Piotr Norblin,
Ecce Homo, papier,
akwaforta;
Muzeum Narodowe
w Krakowie

Polska, 1781–1789

tworzywo: papier

technika: sucha igła, akwaforta

wymiary: wys. 37,2 cm, szer. 40,6 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XV-R.-14712/1

Centralnie umieszczona scena rozgrywa się na placu otoczonym budynkami. Na wysokim podium stoi umęczony Chrystus, okazany tłumowi przez Piłata, stojącego nieco wyżej, nad nim. Plac przed podestem zapełniony jest tłumem ludzi, na pierwszym planie grupa kapłanów i faryzeuszy w strojach religijnych. W tle, na fasadzie budynku umieszczony jest tron pod baldachimem okolony zasłonami. Scena jest ilustracją z Męki Pańskiej opisaną w Ewangelii św. Jana 19, 13–16.

9.

Lemaitre, Gaucherel, Léon (1816–1886)

„Mosquée de David sur le mont Sion à Jérusalem”, karta 14 z albumu – „Palestine”

Francja, około 1850

tworzywo: papier

technika: staloryt

wymiary: wys. 14 cm, szer. 22,9 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK III-ryc.-43205/14

Na pierwszym planie grupka rozmawiających mężczyzn w turbanach, w tle kopuły meczetu i minaret na górze Syjon. Nad kompozycją pośrodku napis „Palestine”, pod kompozycją napis „Mosquée de David sur le mont Sion à Jérusalem”, sygnatura: „Lemaitre direxit”.

10.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Osiólek w gaju oliwnym* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk

wymiary: wys. 80 cm, szer. 120 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-1.

11.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Suszące się pranie na tle świątyni* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 80 cm, szer. 120 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-2.

12.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Czyszczący ulice o poranku* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-3.

13.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Panorama Jerozolimy* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 80 cm, szer. 120 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-4.

14.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Ulica w Jerozolimie* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku]

ku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-5.

15.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Plac w Jerozolimie* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 80 cm, szer. 120 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-6.

16.

Erwin Schenkelbach(ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Przy murach w Jerozolimie* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 80 cm, szer. 120 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-7.

17.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Na dachu świątyni* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-8.

18.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Dwóch chłopców w dzielnicy ortodoksyjnej* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-9.

19.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Zakonnica* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie.

20.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Kobieta przygotowująca świątynię do mszy* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-11.

21.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Na schodach świątyni* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-12.

22.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Kobieta obserwująca modlące się* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15)
datowanie: 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 120 cm, szer. 80 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-13.

23.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Leżący na nagrobku mężczyzna* – odbitka fotograficzna (dibond)
miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)
tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)
technika: fotografia, druk (proces)
wymiary: wys. 80 cm, szer. 120 cm
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK XX-mp-14.

24.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Dwoje dzieci na tle Jerozolimy* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 120 cm, szer. 183 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-15.

25.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Dziecko biegnące w stronę murów Jerozolimy* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium (płyta aluminiowa)

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 183 cm, szer. 120 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-16.

26.

Erwin Schenkelbach (ur. 1929)

nazwa/tytuł: *Kobieta pod drzewem* – odbitka fotograficzna (dibond)

miejsce powstania: Jerozolima [miejsce powstania], Kraków [miejsce druku] (Finisz Studio, Dorota Prądyńska, ul. Łobzowska 15), 2006 (druk)

tworzywo: papier fotograficzny, tworzywo sztuczne (folia półmatowa z filtrem UV), aluminium

technika: fotografia, druk (proces)

wymiary: wys. 183 cm, szer. 120 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XX-mp-17.

27.**Czarka**

Szkoła Artystyczno-Przemysłowa „Becalel”

Jerozolima, 1912

tworzywo: blacha

technika: kucie, rytowanie

wymiary: wys. 7,3 cm, śr. 13,5 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M-571

Carka półkolista w formie, zwężająca się ku górze, z rytymi na brzuścu i kołnierzu napisami: w centrum „Becalel (5)672” [=1912 r.]; wokół kołnierza „Niechże Bóg ci użyczy rosy niebios i żyzności ziemi, zboża i moszczu obficie. Niech ci służą narody”. (Ks. Rodzaju 27,28-29)

28.**Talerz sederowy**

Szkoła Artystyczno-Przemysłowa „Becalel”

Jerozolima, 1912

tworzywo: blacha (mosiężna)

technika: kucie, inkrustacja

wymiary: wys. 1,3 cm, śr. 29,5 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M-572

Płaski talerz, z dekoracją geometryczną, w części środkowej i na kołnierzu napisy: na środku – „Becalel”; na kołnierzu napis „Przez siedem dni będziesz jadł przaśne chleby, a w siódmym dniu będzie święto dla Pana” (Ks. Wyjścia 13,6). Dalej wokół kołnierza wypisane są nazwy z porządku wieczerzy sederowej: „Uświęcenie”, „Obmywanie (rąk gospodarza wieczerzy)”, „Spożycie jarzyn”, „Podział macy na afikomen”, „Opowieść o wyjściu z Egiptu”, „Obmycie rąk”, „Błogosławieństwo nad przaśnikiem”, „Gorzkie zioła”, „Przepis Hillela”, „Wieczerza”, „Deser (afikomen)”, „Dziękczynienie po wieczerzy”, „Hymny pochwalne”, „Śpiewy końcowe”.

29.**„Szekel zgorzelecki”**

Zgorzelec, 1700–1750

tworzywo: srebro

technika: odlewanie

wymiary: śr. 2,8 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XIII-2869

Okragły medal, na awersie: kielich o owalnej podstawie i przewężonym nodusie z płomieniami i oparami dymu, na rewersie: drzewko oliwne. Napisy. Na otoku równoległe żeberka. Rant gładki. Na awersie i rewersie napisy hebrajskie: „SzekeI Israel”, „Święta Jerozolima”.

bibliografia: A. Lebet-Minakowska, *Judaika w zbiorach Muzeum XX Czar-toryskich*, „Krzysztofor” 2018, z. 34, s. 404–412.

30.

SzekeI

Judea, Jerozolima ?, 66-68

tworzywo: srebro

technika: bicie

wymiary: śr. 2,2 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK VII-A-5054

Owalna moneta, na awersie kielich z perłowym brzegiem, ponad nim data: rok czwarty, napis: „SzekeI Izrael”. Na rewersie: gałązka z trzema pąkami grana-tu, napis: „Święta Jerozolima”.

bibliografia: D. Hendin, *Guide to Biblical Coins*. Nyack 2010, wyd. 5, nr 187; Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins: From the Persian Period to Bar Kohba*, Jerusalem 2001, nr 1354.

31.

SzekeI

Europa, XX wiek

tworzywo: stop metali barwy srebrzystej

technika: odlewanie

wymiary: śr. 2,5 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK VII-V-185

Owalny medal, na awersie: fasada Świątyni Jerozolimskiej ze stołem na chleby pokładne, napis: „Jerozolima”. Na rewersie: bukiet czterech gatunków ro-slin, zwany lulaw, złożony z palmy daktylowej, mirtu i wierzby z etrogiem po le-wej stronie, używany podczas święta Sukot, napis: „Drugi rok wolności Izraela”. Falsyfikat monety obiegowej, szekla z okresu powstania Bar Kochby (132–135).

32. Hagada na pesach

Wiedeń 1930

Filip Schlesinger, Józef Guns, przekład polski Salomon Spitzer

materiał: papier, tektura, płótno



Ilustracja z hagady paschalnej, Wiedeń 1930, papier, cynkotypia; Muzeum Narodowe w Krakowie

technika: druk na papierze z filigranem, cynkotypia siatkowa, oprawa tekturowa, płótno,

wymiary: wys. 30,3 cm, szer. 2,3 cm, s. 64, 10 tablic kolorowych

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-V-1474

Hagada książkowa, na okładce rysunek przedstawiający macę *szmura*, drukowana tytulatura w języku hebrajskim, otoczona ornamentem, na kolejnych kartach druk czcionką ozdobną z ilustracjami odnoszącymi się do tekstu, na zakończeniu dodatek z nutami.

33.

Johann Rudolf Schellenberg (1740–1806), Johann Georg Penzel (1754–1809), Carl Benjamin J.F., Schleuen Glasbach (1724–1779), Krüger, Guil. Theophile Korn, Gottfried Chodowiecki (1728–1781); Szwajcaria

Wrocław 1817 – druk

Mosquée de David sur le Mont Sion à Jérusalem w: „Manuel pour l’instruction de la jeunesse par Stoy”, karta 19 z albumu liczącego 54 karty.

materiał: papier

technika: miedzioryt

wymiary: wys. 21,7 cm, szer. 27,3 cm

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK III-ryc. 49649/19

Centralnie rycina ukazująca wygląd wnętrza i rozmieszczenie sprzętów w Świątyni Jerozolimskiej.

34.

Lampki chanukowe

Polska, I poł. XIX w.

materiał: srebro

technika: odewanie, kucie, złocenie, rytowanie, filigran

wymiary: wys. 23,5 cm, szer. 30 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937

Pochodzi z Krakowa

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV- Z -1328;

Polska, XVII w.

materiał: mosiądz

technika: odlew, cyzelowanie

wymiary: wys. 30, 5 cm, szer. 32 cm

Zakupiona od Samuela Czosnka w roku 1936

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M-2418;

Polska, XVIII/XIX w.

materiał: mosiądz

technika: odlew

wymiary: wys. 27,5 cm, szer. 23,5 cm

Zakup od Izaaka Ohringera w roku 1937

Pochodzi z Radymna

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M- 2416;

Polska, XVIII/XIX w.

materiał: mosiądz

technika: odlew

wymiary: wys. 26,5 cm, szer. 30 cm

Zakup od Izaaka Ohringera w roku 1937

Pochodzi z Jarosławia

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M-2415;

Polska, XVIII w.

materiał: mosiądz

technika: odlew

wymiary: wys. 28 cm, szer. 32 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1939

Pochodzi z Wysokiego Litewskiego

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M-2412;

Polska, XVIII w.

materiał: brąz

technika: odlew, rytowanie, cyzelowanie

wymiary: wys. 34,2 cm, szer. 30 cm

Zakup w antykwariacie, „Salonie Antyków” Abrahama Stieglitza w Krakowie w roku 1936

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-M-2409.

35.

Parochety

Zasłona na aron (ha-)kodesz

1745 r. (?)

materiał: Fragmenty tkanin jedwabnych, koronka klockowa złota, srebrne, srebrzone i złożone metalowe: cekiny, pajетки, bajorek

technika: szycie ręczne, haft na foremkach nicią srebrną i złotą, haft na podwleczeniu: cekinami, pajetkami, bajorkiem

wymiary: dł. 181 cm, szer. 115 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937

Pochodzi z synagogi w Międzyrzecu k. Łukowa

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XIX-4875

Parochet skonstruowany z centralnego lustra flankowanego dwiema kolumnami z tkaniny jedwabnej lansowanej nicią złotą. Głowice kolumn zszyte z kilku tkanin, haftowane.

Zasłona na aron (ha-)kodesz

Początek XIX w.

materiał: Adamaszek, brokat broszowany nićmi metalowymi i barwną przędzą jedwabną, płótno lniane, galon złoty;

technika: szycie ręczne, haft kładziony sznureczkiem złotym, aplikacja

wymiary: dł. 161 cm, szer. 146 cm

Dar Tadeusza Stryjeńskiego dla Domu Jana Matejki pod koniec XIX w. Zasłona pierwotnie była własnością synagogi w Próżanach

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

numer inwentarza: MNK XIX-4874

Prostokątna zasłona, boki z adamaszku w kolorze malinowym ze wzorem kwiatowym na tle drobnej siateczki. Lustro z brokatu w kolorze piaskowym, wzór naturalistycznych kwiatów, winnych gron i drobnych kwiatuszków z pączkami w otoczeniu łądyg i liści. Ponad lustrem napis: „Korona Tory” naszyta ze sznureczka złotego, poniżej po bokach napis z galonu złotego.

Zasłona na aron (ha-)kodesz

II poł. XIX w.

materiał: tafta, grodetur, lama broszowana, płótno lniane, koronka klockowa z nici i folii metalowej, galon złoty

technika: szycie ręczne

wymiary: dł. 142 cm, szer. 80 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937

Pochodzi z synagogi we Włodzimierzu Wołyńskim

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

numer inwentarza: MNK XIX-4863

Prostokątna zasłona, boki z fioletowej tafty jedwabnej, u góry i na dole naszyte szerokie pasy koronki klockowej z nici złotych, z motywami girlandy z liśćmi i kwiatami. Lustro z brokatu w drobny, łuskowaty wzór wypełniony drobnymi błękitnymi kwiatami, ujęte w dwa pasy z galonu złoto-srebrnego, na środku, bliżej góry naszyty kwadrat koronki klockowej.

Zasłona na aron (ha-)kodesz

Ok. 1811 r.

materiał: brokat, pas polski jedwabny, lama złota, płótno lniane, koronka klockowa z nici złożonych, galon

technika: szycie ręczne, aplikacja

wymiary: dł. 176 cm, szer. 101 cm

Zakup w roku 1937 w „Domu Sztuki”, antykwariacie prowadzonym przez dra Schelberga w Katowicach.

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

Numer inwentarza: MNK XIX-4860

Prostokątna zasłona z brokatu o wzorze wielkoraportowym. Lustro z pasa polskiego, dwustronnego, centralnie naszyta z galonu złotego gwiazda Dawida, po bokach symetrycznie umieszczone dwa kartusze z czarnymi orłami. Po bokach lustra dwa pasy z brokatu i szerokie pasy złotej koronki klockowej.

36.**Sukienka na Torę**

Polska, I poł. XX w.

materiał: aksamit, bawełna, atłas, cekiny, kamień jubilerski syntetyczny i imitacje, bajorek

technika: szycie maszynowe, szycie ręczne, aplikacja, haft bajorkiem, haft cekinami

wymiary: wys. 66 cm, szer. 43

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

Numer inwentarza: MNK XIX-11419

Pokrowiec na zwój Tory, usztywniony zagłówek, z przodu tablice flankowane przez dwa lwy, korona ponad nimi, poniżej dwuuchy wazon z łodygami roślinnymi i kwiatem. Podszywka z białego atłasu.

37.**Szafa do przechowywania zwojów Tory**

Polska, koniec XVIII – początek XIX w.

materiał: drewno sosnowe, modrzewiowe, lipowe

technika: stolarstwo, rzeźbienie i wycinanie ażurowe, polichromowanie, złocenie, srebrzenie

wymiary: wys. 117 cm, szer. 80 cm, gł. 54 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1939

Pochodzi z synagogi w Wysokim Litewskim k. Brześcia

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV Sp-527

Szafa z drzwiami jednoskrzydłowymi, wycinanymi ażurowo, rzeźbionymi, malowanymi; centralnie łodyga wyrastająca z dzbana, po bokach dwa ptaki, flankowana rzeźbionymi ażurowo i malowanymi kolumnami.

38.**Plakiety na Torę**

Tas

Polska, Śląsk, II poł. XIX w.

materiał: blacha srebrna

technika: repusowanie

wymiary: wys. 34,3 cm, szer. 25,7 cm

Spuścizna po Mieczysławie Gąseckim w roku 1949

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1308;



Tas, blacha srebrna, repusowana;
Muzeum Narodowe w Krakowie

Tas
Polska, 1810 r.
materiał: blacha srebrna
technika: repusowanie
wymiary: wys. 16,3 cm, szer. 13,5 cm
Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1938
Pochodzi z synagogi w Równem
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK IV-Z-1307;

Tas
Polska, I poł. XIX w.
materiał: blacha srebrna
technika: repusowanie, złocenie
wymiary: wys. 20.5 cm, szer. 15 cm
Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937
Pochodzi z synagogi we Włodzimierzu Wołyńskim
właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie
nr inwentarza: MNK IV-Z-1306;

Tas
Polska, 1803 r.
materiał: blacha
technika: rytowanie
wymiary: wys. 22 cm, szer. 14 cm

Zakup od Szymon Rabinowicza w roku 1937

Pochodzi z synagogi w Ostrowcu

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1301

Pod koroną Tablice Przykazań trzymane przez dwa lwy, pod nimi tablica z napisem w otoczeniu łądyg roślinnych.

Tas

Polska, XVIII w.

technika: repusowanie

materiał: blacha srebrna, złocona

wymiary: wys. 18 cm, szer. 13,5 cm

Zakup w „Salonie Antyków” Abrahama Stieglitza, Kraków 1936

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1300

Pod koroną, w szafie dwuskrzydłowej, z ruchomymi drzwiczkami umieszczone są miniaturowe zwoje Tory, po bokach dwa lwy.

Tas

Polska, XVIII w.

materiał: blacha srebrna, złocona

technika: repusowanie, rycie

wymiary: wys. 18.8 cm, szer. 18.2 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1299

W części górnej Tablice Przykazań podtrzymywane przez dwa gryfy, poniżej dwugłowy orzeł symbolizujący dwie natury Boga jako sędziego sprawiedliwego i miłosiernego. Po bokach dwie kolumny zwieńczone koronami, pomiędzy nimi wnęka na umieszczenie plakiety z nazwą parszy, flankowana przez dwa lwy, w otoczeniu łądyg roślin nawiązujących ideowo do Drzewa Życia w rajskim Ogrodzie.

Tas

Polska, XVIII w.

wymiary: wys. 14,8 cm, szer. 13,8 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza 1937

Pochodzi z synagogi we Włodzimierzu Wołyńskim

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1295

Tablice Przykazań, pod korona, ponad nimi dłonie w geście błogosławieństwa kapłańskiego i dzbanuszek na wodę, flankują je dwa lwy w formie trzymaczy.

Tas

Polska, XVIII w.

materiał: blacha srebrzona

technika: złocenie, puncowanie, rytowanie

wymiary: wys. 22 cm, szer. 19 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937

Pochodzi z synagogi w Ostrowcu

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1294

W centralnym okręgu dwugłowy orzeł symbolizujący dwie natury Boga jako sędziego miłosiernego i sprawiedliwego. Po bokach dwie kolumny, ponad nimi lwy.

Tas

Polska, XVIII w.

materiał: blacha srebrna, złocenie

technika: repusowanie

wymiary: wys. 10,8 cm, szer. 9,2 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1838

Pochodzi z synagogi w Krzemienieńcu

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1290

Kartusz z napisem „szabat”, po bokach dwie kolumny spięte girlandą w formie łuku (tęczy), zwieńczone „gullami” imitującymi umieszczanymi na kolumnach Jachin i Boaz z koszami ognia. Nad kolumnami umieszczone są dwa pelikany.

Tas

Polska, XVIII wiek

Technika: puncowanie, repusowanie

materiał: blacha srebrna

wymiary: wys. 19 cm, szer. 16 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1939

Pochodzi z Brześcia nad Bugiem

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1284

Tablice Przykazań, ponad nimi kosz z kwiatami, flankują je wici roślinne i łodygi z kwiatami, u dołu dwa lwy z pokolenia Judy.

Tas

Polska, XVIII wiek

materiał: blacha srebrna

technika: repusowanie

wymiary: wys. 13,4 cm, szer. 15,5 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1939

Pochodzi z synagogi w Równem

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1283

Centralnie wnęka aron (ha-)kodesz, ze zwojami Tory wewnątrz, flankowana dwiema kolumnami, zwieńczonymi głowicami podtrzymującymi kaporet – lambrakin ideowo nawiązujący do pokrywy Arki Przymierza, znad której Bóg przemawiał do kohenów (kapłanów) w dniu święta Jom Kipur.

Tas

Polska, 1778/1779

materiał: blacha miedziana, posrebrzana

technika: repusowanie, puncowanie, srebrzenie, rycie, groszkowanie

wymiary: wys. 12,6 cm, szer. 11,6 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1939

Pochodzi z Równego

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1281

Centralny kartusz wypełniony regencyjną kratką imitującą wewnątrz owocu granatu, flankowana jest dwoma kolumnami nawiązującymi do wyglądu wejścia do Świątyni Jerozolimskiej.

Tas

Polska, II poł. XVIII w.

materiał: srebro

technika: repusowanie, puncowanie

wymiary: wys. 14 cm, szer. 10,9 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1938

Pochodzi z synagogi w Łucku

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1280

Kartusz z napisem „szabat”, flankowany dwiema kolumnami, na których umieszczone są lwy w formie trzymaczy dwuuszego naczynia z owocami umieszczonego ponad kartuszem.

Tas

August Ferdinand Gentzmer

Berlin, po 1789 r.

materiał: srebro

technika: repusowanie, puncowanie

wymiary: wys. 32,8 cm, szer. 26,5 cm

Zakup w antykwariacie, „Salonie Antyków” Abrahama Stieglitza w Krakowie, w roku 1937

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1279

Kartusz pod koroną wypełniony kratką regencyjną z rozetami w miejscach łączenia, nawiązuje symbolicznie do wnętrza owocu granatu, który zgodnie z tradycją zawiera 613 pestek przypominających o 613 przykazaniach obowiązujących Żyda. Po bokach dwie kolumny zwieńczone koronami.

Tas

Polska, 1763/1764

materiał: blacha mosiężna, srebrzona

technika: repusowanie, puncowanie, groszkowanie

wymiary: wys. 13,5 cm, szer. 11,3 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1939

Pochodzi z Równego

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1277

Centralnie arkada wsparta na dwóch kolumnach ideowo nawiązująca do wejścia do Świątyni Jerozolimskiej i kolumn Jachin i Boaz.

Tas

Polska, 1750–1751

materiał: mosiądz

technika: rycie, złocenie, srebrzenie, repusowanie, niello

wymiary: wys. 16,8 cm, szer. 13,8 cm

Zakup od Józefa Hudesa w roku 1936

Pochodzi z Gowarczowa k. Końskich (?)

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1275

Na prostokątnej tarczy plastyczne drzwiczki dwuskrzydłowe, otwierane na dwie strony, flankowane przez dwa lwy, imitujące wyobrażenie Arki Przymierza z Tablicami Przykazań.

39. Sziwiti



Sziwiti; atlas jedwabny, aplikowana koronka srebrna i złota, „szpanier arbajt”; Muzeum Narodowe w Krakowie

Polska lub Litwa, II poł. XVIII w.

materiał: drewno, blacha mosiężna

technika: stolarska, odlewanie, kucie, repusowanie, srebrzenie

wymiary: wys. 86,5 cm, szer. 45 cm, gł. 40,4 cm

Zakup w antykwariacie, „Salonie Antyków” Abrahama Stieglitza w Krakowie w roku 1938

Pochodzi z synagogi w Kopyczyńcach k. Husiatyna

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-IV-M-3120

Na drewnianej konstrukcji schodkowej obitej repusowaną blachą, na stopniach umieszczone są tuleje z profitkami do osadzenia świec. Centralnie portal z dwiema kolumnami nawiązujący do wejścia do Świątyni Jerozolimskiej, kolumn Jachin i Boaz, flankowanych wizerunkami lwów z pokolenia Judy.

Sziwiti

Polska XVIII–XIX w.

materiał: atlas, satyna bawełniana, koronka metalowa formowana z nici i folii srebrnej i złoczonej

technika: szycie ręczne, „szpanier arbajt”, aplikacja

wymiary: dł. 103 cm, szer. 71 cm

Zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1938

Pochodzi z synagogi w Prużanach

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK XIX-4873

Centralnie umieszczona gwiazda Dawida z umieszczonymi wewnątrz tetragramem imienia Boga, ręce w geście błogosławieństwa kapłańskiego, po obu stronach kielichowate wazony z wyrastającymi łodygami z kwiatami i liśćmi. Po bokach i u dołu naszyte pasy złoto-srebrnej koronki.

Bibliografia: A. Lebet-Minakowska, *Żydzi modlący się w Jom Kipur. Na marginesie wystawy „Żydzi – Polscy”, [w:] „Ad leones”. Pamięci Marka Rostrawskiego w dziesiątą rocznicę śmierci*, Kraków 2006, s. 117–121, il. 5; *The „Szpanier Arbajt” Technique*, [w:] *Jewish artists and Central – Eastern Europe. Art Centers – Identity – Heritage from the 19th century to the Second World War*, Warszawa 2010, s. 105–111.

40.

Pierścienie zaślubinowe

Pierścień zaślubinowy

Niemcy, XVII wiek

materiał: złoto

technika: odlewanie, rycie

Dar Mariana Gorzkowskiego dla Jana Matejki w roku 1870

Obecnie w zbiorach Domu Jana Matejki

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK Z- IX-3589;

Pierścień zaślubinowy

Niemcy, XVII wiek

wymiary: wys. 3 cm, śr. 2,2 cm

materiał: złoto

technika: odlewanie, rycie

Zakup od Izzydora Judy, ze zbiorów Jakuba Judkiewicza do zbiorów Muzeum Techniczno-Przemysłowego w Krakowie w 1902 roku, przejęte do zbiorów MNK w roku 1950

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

nr inwentarza: MNK IV-Z-1959.

41.

Chorągiewki na Simchat Tora, odbitki z matrycy ołowianej, ołwioryt
Lwów, druk: Jakub Ehrenpreiss, po 1866 r.

Lwy napisy: Oto Tora, którą przedłożył Mojżesz, synom Izraela, na sztandarach: Sztandar obozu Jehudy, bordiura: Abraham raduje się radością Tory, Izaak / raduje się radością Tory / korona Tory/ Jakub raduje się w radości Tory; dolny pas: procesja z Torą – napis: Cieszcie się i radujcie radością T[ory]; w dolnych łukach: [Gdy] w namiotach będziecie siedzieć / jedzcie przyjaciele pijcie i / upajajcie się / i będziesz radował się swoim świętem / radujmy się i cieszymy tą Torą (data (5)626 – 1866); ofiara Izaaka (scena akeda – związanie), po prawej demon Samael [Samael – w tradycji żydowskiej anioł wykonujący wyroki śmierci; posiada władzę nad Piątym Niebem; jeden z siedmiu wysłanników Boga na świecie] przekazuje Sarze fałszywą informację o złożeniu w ofierze syna (scena z apokryfów) – napis: Abraham raduje się radością T[ory]. Izaak raduje się radością T[ory]; centralnie Dawid z harfą i Salomon z berłem – napisy: Dawid, Salomon, radujcie się radością Tory, u góry: korona Królestwa, Korona dobrogo imienia, Korona Tory – Mojżesz. Korona kapłaństwa – Aaron; Kapłan przy ołtarzu w święto Sukot – napisy: lej wodę w święto / Święto czerpania wody, nad grającymi napis: Lewicy śpiewający i grający, Mojżesz z tablicami – napis: Mojżesz raduje się radością Tory; procesja z Torą – napis: Weselcie się i radujcie radością Tory.

właściciel: Muzeum Narodowe w Krakowie

numer inwentarza: MNK III ryc. 35481-8



או ראובן בני ר' יעקב עדרענשטיין לעסקנות

Chorągiewki na święto Simchat Tora, papier, odbitka; Muzeum Narodowe w Krakowie



Chorągiewki na święto Simchat Tora, papier, odbitka;
Muzeum Narodowe w Krakowie



Chorągiewki na święto Simchat Tora, papier, odbitka;
Muzeum Narodowe w Krakowie

Bibliografia

- Celnikier I., *Malarstwo, rysunek, grafika*, Kraków 2005.
- *Dziedzictwo / Heritage*, red. A. Szczerski, Kraków 2017.
- Hendin D., *Guide to Biblical Coins*, Nyack 2010.
- *Judaika w zbiorach Muzeum XX Czartoryskich*, „Krzysztofor”, z. 34, 2018.
- Kobieliński S., *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989.
- Kozakowska S., Małkiewicz B., *Nowoczesne malarstwo polskie, Cz. 2: Malarstwo polskie od około 1890 do 1945 roku*, Kraków 1997.
- Lebet-Minakowska A., *Żydzi modlący się w Jom Kipur. Na marginesie wystawy „Żydzi – Polscy”, [w:] „Ad leones”. Pamięci Marka Rostworowskiego w dziesiątą rocznicę śmierci*, Kraków 2006.
- Meshorer Y., *A Treasury of Jewish Coins: From the Persian Period to Bar Kohba*, Jerusalem 2001.
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 2014.
- *Słownik = Polski Słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 1 i 2, red. R. Żebrowski, Z. Borzymińska, Warszawa 2003.
- *The „Szpanier Arbajt” Technique*, [w:] *Jewish artists and Central – Eastern Europe. Art Centers – Identity – Heritage from the 19th century to the Second World War*, Warszawa 2010.
- *Tora*, t. I. Cyłkow, Kraków 2010.
- <https://sion.pl/rodzina-matki-bozej-z-syjonu/> [dostęp 01.12.2021].

Spis zdjęć:

- Chorągiewki na święto Simchat Tora, papier, odbitka; Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Jan Piotr Norblin, *Ecce Homo*, papier, akwaforta; Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Sziwiti; atlas jedwabny, aplikowana koronka srebrna i złota, „szpanier arbajt”; Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Tas, blacha srebrna, repusowana; Muzeum Narodowe w Krakowie.
- Ilustracja z hagady paschalnej, Wiedeń 1930, papier, cynkotypia; Muzeum Narodowe w Krakowie.

Anna Lebet-Minakowska
National Museum in Kraków

**“NEXT YEAR IN JERUSALEM”.
VISION OF THE CITY ON THE EXAMPLE
OF MONUMENTS FROM THE COLLECTION
OF THE NATIONAL MUSEUM IN KRAKÓW
AND KRAKOW’S SYNAGOGUES**

Summary

The collection of the National Museum in Kraków includes several objects they are thematically related to Jerusalem. These are paintings, graphics, and photographs presenting the natural panorama of the city, landmark buildings, architectural plans, and images of „heavenly Jerusalem.” The pictures painted on the walls of Krakow’s synagogues are a comparison to these objects. The most exciting paintings can be found in the Kupa synagogue in Krakow. A significant part of artistic craftsmanship refers ideologically to the appearance of holy places, especially the construction of the Temple of Jerusalem. Numerous museum collections refer to items from the temple’s furnishings. The authors of the objects discussed in the article are primarily people of Jewish origin.

Keywords: National Museum Krakow, Jerusalem, Judaica, handicrafts, graphics.



Meczet Al-Aksa w Jerozolimie na Wzgórzu Świątynnym (660–691 n.e.)

Joanna Wildowicz
Uniwersytet w Białymstoku
ORCID: 0000-0001-5826-1404

**JEROZOLIMA – NIEZALEŻNY BYT.
OBRAZ MIASTA W POWIEŚCI
MAHMOUDA SHUKAIRA
*JERUSALEM STANDS ALONE***

Historia Jerozolimy jest historią świata, bo niegdyś uważana była za jego centrum. Ale jest także kroniką Miasta na Wzgórzu. Dzisiaj wydaje się to bardziej prawdziwe niż kiedykolwiek przedtem. Od 2017 roku Jerozolima jest stolicą Izraela, mimo że nie wszystkie państwa świata uznają ten fakt. Od wieków, nieprzerwanie, miasto jest centrum trzech monoteistycznych religii, sanktuarium fundamentalizmu chrześcijańskiego, żydowskiego i islamskiego. Jest strategicznym polem bitwy zderzających się cywilizacji, linią frontu między ateizmem a wiarą, a przede wszystkim jest teatrem polityki i medialnym poligonem.

Jerozolima jest miastem świętym, lecz zawsze była siedliskiem przesądów, szarlatanerii i bigoterii. Stanowiła obiekt pożądania i była nagrodą dla wielkich imperiów. Obecnie nie przedstawia żadnej wartości strategicznej, choć odpowiada za nieustający konflikt dwóch narodów. Mimo że Palestyńczycy i Izraelczycy roszczą sobie prawo do równorzędnego zamieszkiwania i zasiedlania Jerozolimy, tak naprawdę jest to kosmopolityczny obszar wielu grup ludzi, z których każda wierzy, że miasto należy tylko do niej. Jak pisze Simon Sebag Montefiore:

Prorocy i patriarchowie: Abraham, Dawid, Jezus i Mahomet stąpali po tych kamieniach, bo Jerozolima jest domem jedyne Boga, stolicą dwóch narodów, świątynią trzech religii i jest jedynym miastem, które istnieje po dwakroć – w niebie i na ziemi. Tam narodziły się religie Abrahama i tam też nastąpi koniec świata w Dniu Sądu Ostatecznego. Jerozolima pozostaje święta dla wyznawców Świętej Księgi, bo Biblia jest pod wieloma względami własną kroniką Jerozolimy, a jej czytelnicy, od Żydów i pierwszych chrześcijan, poprzez muzułmańskich zdobywców i krzyżowców, aż po dzisiejszych amerykańskich ewangelistów wielokrotnie, zmieniali jej historię, aby wypełnić biblijne proctwa¹.

¹ S. S. Montefiore, *Jerusalem*, New York 2011, s. 17.

Historia Jerozolimy wydaje się być studium natury jej świętości. Święte Miasto. Ze wszystkich miejsc na świecie, dlaczego Jerozolima? Miejsce to było oddalone od szlaków handlowych wybrzeża Morza Śródziemnego. Często brakowało tam wody. Latem miasto spieczone było słońcem, zimą schładzane było niegościnnym wiatrem. Mimo to Jerozolima stawała się miastem-świątynią, „po części organicznie, po części ewolucyjnie”². Świętość jest długotrwałym procesem, wymaga nie tylko duchowości i wiary, ale także legitymizacji i tradycji. Każdy kolejny, radykalny prorok przedstawiający nową wizję musi wyjaśnić minione wieki i uzasadnić swoje własne objawienie w przyjętym języku i geografii świętości, prorocтва wcześniejszych objawień i miejsca już od dawna czczone. Nic nie czyni miejsca bardziej świętym niż konkurencja innej religii³. W Jerozolimie jest to widoczne, jak w żadnym innym mieście.

Określenie „Święte Miasto” jest jednoznaczne z wyrażaniem szacunku wobec jerozolimskich sanktuariów, ale przede wszystkim wiąże się to z faktem, że Jerozolima stała się istotnym miejscem na ziemi dla komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Jerozolima jest zarówno ziemską i niebiańską, co oznacza, że miasto może istnieć wszędzie i każdy może mieć swoją własną wizję Jerozolimy, pod warunkiem, że nie narzuca on, bądź nie ogranicza wizji i wolności drugiego człowieka. Taki obraz wolnego, nieskrępowanego miasta przedstawia Mahmoud Shukair⁴ w powieści *Jerusalem Stands Alone*. Jest to miasto wszystkich i nikogo zarazem.

Tytuł powieści *Jerusalem stands alone* nie jest jednoznaczny. Można go interpretować na wiele sposobów. Tłumaczka powieści z języka arabskiego na angielski, Nicoles Fares pozostawiła czytelnikom wybór. Z jednej strony, Jerozolimę nie można porównać z żadnym innym miastem. Pod względem historycznym,

² Tamże, s. 19.

³ Tamże.

⁴ Mahmoud Shukair jest palestyńskim pisarzem, który urodził się w 1941 roku w Jabal Mukabbar we wschodniej Jerozolimie, studiował filozofię i socjologię na Uniwersytecie w Damaszku. Pisarz dwukrotnie był więziony przez władze izraelskie, a w 1975 roku został deportowany do Libanu. W 1933 roku, po 18 latach życia w Bejrucie, Ammanie i Pradze Shukair wrócił do Jerozolimy. Był naczelnym redaktorem pism kulturalnych Al-Talia’a (The Vanguard) i Dafatir Thaqafiya (Cultural File). Zajmował również wysokie stanowiska w Jordańskim Związku Pisarzy, Związku Pisarzy i Dziennikarzy Palestyńskich oraz w palestyńskim Ministerstwie Kultury. Mahmoud Shukair jest jednym z najbardziej znanych pisarzy świata arabskiego, a jego opowiadania zostały przetłumaczone na wiele języków: angielski, francuski, niemiecki, chiński, mongolski i czeski. W Polsce jego powieści nadal czekają na swój przekład. Dorobek autora jest znaczący. To 45 książek, z czego dziewięć stanowią zbiory opowiadań, a 13 to książki dla dzieci. Shukair pisał również dla telewizji – 6 seriali, teatru – 4 sztuki, udzielał się w mediach, tradycyjnych – drukowanych i internetowych. W 2011 roku otrzymał Nagrodę Mahmouda Darwisha za wolność wypowiedzi. Jego powieść *Pochwała dla kobiet rodziny (Praise for the Women of the Family)* z 2016 roku została nominowana do arabskiej Nagrody Bookera.

jest niezależnym wiecznym bytem opierającym się wszelkim wpływom. Ale jest także kulturowym i etnicznym tygłem, w którym różne społeczności koegzystują bądź zwalczają się, prosperują bądź wegetują. Jest zarzewiem nieustających konfliktów między Izraelczykami i Palestyńczykami, gdzie każda z grup dąży do utrzymania własnego status quo. Jest także, a dla niektórych przede wszystkim, ośrodkiem i miejscem religijnego kultu, optymalną destynacją pielgrzymowania – Świętą Ziemią. Wielu ateistycznych przybyszów ta świętość razi, widząc w niej infekcyjny przesąd i niepostępowy radykalizm. Jednak takie postrzeganie Jerozolimy jest zaprzeczaniem głębokiej ludzkiej potrzeby religii, bez której niemożliwe jest zrozumienie tego wiecznego miasta, jako miejsca spotkania Boga i człowieka.

Inny sposób odczytywania tytułu powieści może oznaczać wieczne osamotnienie stolicy Izraela i Palestyny, która została pozostawiona własnym kolejom losu. Jerozolima jest swoistą nekropolią, zbudowaną i otoczoną cmentarzami. Śmierć jest jej nieustannym towarzyszem. Nie tyle jest celem pielgrzymów, którzy chcą być pochowani wokół Świątynnego Wzgórza i czekać dnia Apokalipsy, ile jest codziennym doświadczeniem jej mieszkańców. Izraelczycy i Palestyńczycy usiłują zaznaczyć i ugruntować swoją pozycję w Jerozolimie wszelkimi możliwymi środkami – także śmiercią. Zdecydowana przewaga militarna i polityczna pierwszych oddala ich od optymalnego rozwiązania konfliktu, a rozpaczliwa i nieustępliwa determinacja utrzymania się w grze drugich, do niej ich przybliża. Montefiore twierdzi, że „ciemność tego miasta umarłych wynika nie tylko z pewnego rodzaju nekrofilii, ale także z nekromancji: zmarli tutaj są prawie żywi, nawet jeśli czekają na zmartwychwstanie. Niekończąca się walka o Jerozolimę – masakry, chaos, wojny, terroryzm, oblężenia i katastrofy – uczyniły z tego miejsca pole bitwy, według słów Aldousa Huxley’ a „rzeźnię religii”⁵. Mahmoud Shukair wyraźnie dostrzega tę ciemną stronę Jerozolimy i brzemień historii obciążającą jej mieszkańców. W *Jerusalem Stands Alone* składa on hołd tętniącemu nieprzerwanym życiem miastu przytłoczonemu faktami i przeżyciami z przeszłości, lecz przede wszystkim widzi w nim ludzi. To o nich i dla nich autor dedykuje swoją opowieść, która jest mozaiką postaci i epok zmieniających się, jak w kalejdoskopie. Dzięki intymnej wiedzy pisarza o mieście, wypełnia ona każdą stronę powieści przywołując widoki, dźwięki i zapachy starożytnej Jerozolimy.

Miasto

Rano udaję się na rynek otoczony przez historię miasta, upiorne pokłady ludzi z minionych epok, mężczyzn w różnym wieku i kobiet z różnych czasów. Żyjące kobiety starają się unikać kontaktu fizycznego, do którego przeludnienie wręcz zaprasza. W tym mieście żołnierze są wszędzie. Wracam z mojego codziennego spaceru, by

⁵ S. S. Montefiore, *Jerusalem...*, dz. cyt., s. 51.

usiąść w kawiarni Damascus Gate Café na tarasie z widokiem na rynek. Kelner jest zajęty obsługą innych klientów. Czy to ten sam, co wcześniej, czy ktoś, kto jest do niego podobny? W mieście nieustannie słyszy się historie o sobowtórach. Kontempluję żółknące skały Murów Jerozolimskich i okna domów rozsianych po całym mieście. Niektóre są zamknięte, inne otwarte, a ja wyobrażam sobie historie i tajemnice, które się w nich kryją. Piję herbatę i obserwuję szczupłą blondynkę z zagranicy, która powoli popija kawę, uważnie przewracając strony swojej książki, podczas gdy ja rozkładam przed sobą swoje kartki. Kobieta odchodzi. (Może przybyła z innej epoki?) Zostaję w kawiarni do wieczora, ale okna domów wciąż milczą⁶.

Historie z przeszłości i teraźniejszości przenikają się. Krzyżowcy ścigani są przez izraelską policję, osmańscy najeźdźcy penetrują wąskie uliczki Starego Miasta, przejeżdżając przez bramy: Damascęńską, Nową, Jafy, Dawida; podążają Drogą Krzyżową, sieją zamęt przy Bazylice Grobu Świętego, Wzgórzu Świątynnym, meczecie Al-Aksa czy wzdłuż Muru Zachodniego. Niekiedy trudno rozróżnić, które wydarzenia dzieją się naprawdę, a które są wyobrażone. Pomagają w tym mieszkańcy, bo to opowieść o ludziach, bez których Jerozolima, tak jak każde inne miasto, byłoby pustą i niemą przestrzenią. Tę przestrzeń wypełniają również domy, które czasem ożywają.

Ganki

Ustawione blisko siebie, frontowe ganki w starym sąsiedztwie wymieniają się sekretami. Co dwa lub trzy dni, ganki znoszą ubrania wiszące na sznurkach nie narzekając na kobiety, które spontanicznie się śmieją. Tolerują kobiece szepty, czasem trwające bez końca. Nie przeszkadzają im też mężczyźni palący sziszę, zabijający czas. Ganki, osłabione zajadłymi zamieszkami, boją się tylko, że się zawałą, gdy dzieci oprą się o ich niskie ściany. W natężonej ciszy, ganki zastanawiają się nad pojawieniem się tego ranka pięciu osadników. Wiedzą, że ich egzystencja już nigdy nie będzie taka sama⁷.

Jak w magicznym realizmie, ożywione domy rozumieją frustrację swoich mieszkańców: „rozbijał naczynia i szklanki, przewracał krzesła i kanapy, wyrzucał poduszki przez okno. Nie przestawał napadać na meble, dopóki jego gniew się nie wyczerpał. Abd el-Rahman wyrósł na człowieka o złym usposobieniu. Dom znosił go, ponieważ dom jest cierpliwy i ma wielkie serce”⁸.

Jerozolimczycy usiłują prowadzić normalne życie na przekór historii, polityce, nieustającym konfliktom i nieporozumieniom. Niezachwianym filarem ich egzystencji w tym wiecznym mieście jest miłość do drugiego człowieka i do samej Jerozolimy, tęsknota i strata, radość, humor i ból. Mahmoud Shukair nadaje

⁶ M. Shukair, *Jerusalem Stands Alone*, New York 2018, s. 1.

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Tamże, s. 105.

każdej postaci odrębny głos i historię poprzez iluzorycznie prosty, lecz wymowny język. Dzięki bohaterom odwiedzającym zaułki miasta, targowiska, dzielnice mieszkalne odkrywamy prawdziwą Jerozolimę. Wszystkie miejsca można odnaleźć na mapie. Specyficzna sceneria pozwala spojrzeć na Jerozolimę oczami mieszkańców. Ich troski i drobne radości, przez chwilę, stają się udziałem czytelnika.

W *Jerusalem Stands Alone* przeplatają się różne postaci, mają miejsce przypadkowe spotkania, krzyżują się ścieżki bohaterów, tworząc w ten sposób 155 winieta – opowiadań rzadko dłuższych niż strona, z których każde nosi własny tytuł, osobną anegdotę i usiłuje oddać atmosferę danej chwili czy sytuacji. Mimo krótkiej formy każda winieta jest bogata w szczegóły, dając czytelnikowi wgląd w to, co dzieje się za zamkniętymi drzwiami Jerozolimy. Dziewczyna osiąga pełnoletność. Jej brat przepadł gdzieś w Europie, bez śladu i znaku życia. Bezimienny narrator często przesiaduje w kawiarni przy Bramie Damasceńskiej „otoczony historią miasta”, by w końcu zostać zatrzymanym przez policję. Pranie schnie na sznurze. Kran przecieka. Codzienna rutyna bohaterów odsłania ich wzajemne relacje i nękanie wieczną wojną miasto. Ponieważ opowiadania oferują czytelnikom jedynie fragmenty większego kontekstu, winieta po winiecie zaczynamy rozumieć moc niewypowiedzianego tekstu. Luki narracyjne pozwalają wyczuć emocjonalne podteksty, które sprawiają, że tę powieść czyta się jak sekwencję prozatorskich wierszy, których głównym tematem są marzenia o tożsamości związanej z miejscem i o stabilności wielopokoleniowej rodziny, która jest podstawą historii.

Jedną z takich winietek jest „Ciepło”, w której czytelnik zostaje przeniesiony do sypialni palestyńskiego handlarza rybami Abd El-Razzaqą i jego żony Khadiji. Na dworze pada, ale ciepło pokoju powstrzymuje „kłopoty życia, na razie. Khadija, kładąc się obok męża, wyznaje, jak bardzo lubi gasnące światło dnia o tej godzinie”⁹. Para opowiada dowcip o zapachu ryb emanujących z jego skóry, jednocześnie wsłuchując się w odgłosy długo oczekiwanego deszczu, który wsiąka w ulice dzielnicy. Idylla. Spokój. Pozorny.

Tak naprawdę od samego początku powieści wyczuwamy, że miasto nie jest w dobrej kondycji i jest jak pacjent, którego nęka coraz to inna choroba. „Żołnierze są wszędzie” – Sukair pisze na pierwszej stronie. W miarę rozwoju narracji staje się jasne, że grupa osadników z długimi brodami i osobliwymi obyczajami nie przypadkiem pojawia się w okolicy. Wkrótce zajmują jeden z domów, a potem następny i następny. Niebawem „okna okupowanego domu pokryte są kolczastym drutem”¹⁰, a pobliski budynek zostaje oznaczony na czerwono, jako kolejny cel zawłaszczenia przez obcych. Abd El-Razzaq i Khadija nie spędzają

⁹ Tamże, s. 27.

¹⁰ Tamże, s. 162.

wolnych chwil na ganku, w piżamach i koszulach nocnych, paląc sziszę. Obecność osadników zakłóca ich spokój. W winietywnych opowiadaniach Shukaira trudno wyczuć emocje, a każda powieść wydaje się być relacją z mijającego dnia. Czasem zapada wymowna cisza, tak jak w rozdziale „Osady” (Settlements):

Pyta mnie z głową wciąż na mojej piersi: „Wcześniej mówiłeś, że nienawiść może również zakorzenić się w ludzkich sercach”. „Tak mówiłem”. Wstaje i podchodzi do okna, aby spojrzeć na osady otaczające miasto ze wszystkich stron. Wstaje, podchodzi do okna i staje obok niej. Zbliżam głowę do jej głowy i razem patrzymy na osady. Nie ma sensu mówić¹¹.

Kolejne winiety stopniowo odślaniają losy palestyńskich bohaterów i burzą pozorną beztróskę ich egzystencji, by na koniec dowiedzieć się, że nie mają już domu, a przejęli go tajemniczy brodaczy mężczyźni oznaczający budynki czerwoną farbą. Żydowsky osadnicy, wypierając rdzennych gospodarzy z ich własnych siedlisk, tym samym zmieniają proporcje między dwiema narodowościami koegzystującymi obok siebie w Jerozolimie. Nieformalne praktyki wywłaszczania Palestyńczyków z ich własnych domów przechylają szalę dominacji na stronę Izraelczyków.

Oprócz życia palestyńskich mieszkańców Shukair przedstawia także niełatwą sytuację Izraelczyków, wplatając w zdarzenia nutę ironii. Jednym z takich bohaterów jest Yoram. Ma trudną pracę, jest kapitanem izraelskiej policji i jest odpowiedzialny za utrzymanie bezpieczeństwa w mieście. Yoram lubi czytać o starożytnej historii Jerozolimy. Któregoś dnia odkrywa tajemniczy dziennik z 1817 roku. Dziennik opisuje fakt ukrycia amunicji przez osmańskiego dowódcę Ahmada Agha Al-Qutuba w Wieży Dawida, tuż za Bramą Jafy (Bab Al-Khalil). Zaniepokojony zagrożeniem jakie ta prawie 200-letnia broń może stanowić dla bezpieczeństwa współczesnego miasta, Yoram wysyła swoich ludzi do wieży, aby odnaleźli amunicję. Policjanci nic nie znajdują, więc Yoram wzywa potomków Ahmada Aghi Al-Qutuba na przesłuchanie, mając nadzieję, że któryś z nich zezna, gdzie znajduje się arsenał. Yoramowi nie udaje się uzyskać informacji, jednak przysięga, że nie spocznie, póki nie dowie się, gdzie amunicja jest.

W późniejszym rozdziale Yoram ponownie wczytuje się w stary dokument, który stwierdza, że chrześcijanie jerozolimscy pracowali jako kowale w pracowni sąsiadującej z Bramą Damascęńską, prowadzonej przez mistrza Eliasa, syna Issy Al-Rizka i Badra El-Din Al-Aklil. Yoram znów zaczyna się martwić, przekonany, że „Palestyńczycy mogą wykorzystać sklep do budowy rur do swoich rakiet, więc wysyła kilku swoich ludzi, by przeszukali sklep i aresztowali Eliasa,

¹¹ Tamże, s. 169.

przewidując, że znajdą tam podejrzane metalowe przedmioty. Yoram jest dumny z siebie i swojej nieustępliwości”¹².

W rzeczywistości Yoram poddawany jest nieustannej presji historii, jaka ciąży na mieście i na nim samym. W kolejnej winiecie kapitan policji analizuje XIX-wieczny dokument opisujący turystyczne miejsca Jerozolimy. Fotografie z tego samego okresu wiszą na ścianie jego gabinetu. Napięcie rośnie z każdą chwilą, gdy narrator zbliża się do meczetu al-Aksa: „Idę, a idąc, czuję, jak krew przesiąka moje stopy. Podnoszę prawą stopę, potem lewą i czuję się zdezorientowany i zaczynam się kołysać, to w prawo, to w lewo. Ta scena mnie prześladowa. Krew zalewa rynki i place miasta, i nadal tu jest”¹³. To, co Yoram podświadomie wyczuwa, to szturm krzyżowców na Jerozolimę w 1099¹⁴ roku. Współczesne źródła mówią o siedmiu tysiącach zabitych wśród mieszkańców miasta, które wprost spłynęło krwią. „Krew zalała rynki i place aż po kolana. I tak już pozostaje”¹⁵. W następnych winietach Yoram napotyka średniowiecznych krzyżowców z krucjat, podąża ich śladem, by zakończyć swoją historię w rozdziale „Kula” (One Bullet):

Yoram działa potajemnie, przebrany za arabskojęzycznego obcokrajowca. Nosi strój mieszkańca Jerozolimy pracującego w handlu wełną i podąża w kierunku Bramy Damasceńskiej. Przeczuwa, że znajdzie tam jeźdźców. Obmyślił plan. Najpierw powiadomi posiłki, a potem przystąpi do ataku i załatwi każdego jeźdźcę. Yorama zaskakuje widok miasta rozciągającego się pionowo ku niebu. W chwili wzburzenia przypomina sobie, że miasto było siedemnaście razy niszczone, a teraz jest odbudowywane po raz osiemnasty. Chwała niech będzie Bogu, miasto ponownie zmartwychwstało! Na Yorama zaś spadnie cały ciężar odpowiedzialności za ochronę wszystkich osiemnastu miast w jednym. Yoram jest przytłoczony powierzoną mu odpowiedzialnością. Widzi, że z bliska miasto wygląda jak osiemnastopiętrowy budynek wznoszący się ku niebu i widzi ludzi, kupców, wiceprezydentów, maklerów,

¹² Tamże, s. 92.

¹³ Tamże, s. 160.

¹⁴ 15 lipca 1099 roku, po ponad miesięcznym oblężeniu, krzyżowcy forsują mury Jerozolimy i topią miasto we krwi. Przerażeni muzułmanie początkowo próbowali uciekać w kierunku Al-Haram esz-Szarifu, obszaru Świątyni, gdzie wznosiły się meczety Kopuła na Skale i al-Aksa, licząc, że mury ich ochronią. Krzyżowcy, pijani zwycięstwem odniesionym po trudach krucjaty, rozbiegali się po ulicach, wdzierali się do domów i meczetów, zabijając każdego, kto wpadł im w ręce, nie wyłączając kobiet i dzieci. Masakra trwała całe popołudnie i całą noc. Skala rzezi była niewyobrażalna. Trzeba było przedzierać się przez stosy trupów i brodzie we krwi, która sięgała po kolana. Poza wyznawcami proroka Mahometa również miejscowi Żydzi padli ofiarą furii chrześcijańskich rycerzy. Przybysze z Europy uważali, że starozakonni udzielali pomocy Saracenom. Ci, którzy schronili się w głównej synagodze zostali spaleni żywcem. Inni ginęli pod ciosami mieczy. Zob. S. Leśniewski, *Jerozolima 1099*, Warszawa 2007.

¹⁵ M. Shukair, *Jerusalem...*, s. 160.

poborców podatkowych, inwestorów, handlarzy tekstyliami, naukowców, intelektualistów, pustelników, przemysłowców, narkomanów i złodziei i kobiety ubrane na wszelką modłę. Jedne armie opuszczają bramy miasta, a inne wkraczają do miasta. Bramy patrolują czujni strażnicy. Yoram zdaje sobie sprawę, że ma zbyt małe kwalifikacje, by utrzymać i zagwarantować bezpieczeństwo temu miastu. (W późniejszych pogłoskach wyjdzie na jaw, że jego małżeństwo przeżywało ciężkie chwile). W przypływie rozpaczy wyciąga broń i strzela do siebie. Jeden strzał. Pada na chodnik, a miasto wciąż żyje. Nie zabija się¹⁶.

Yoram nie wytrzymuje napięcia wynikającego ze specyfiki swojej pracy, nie nadąża za presją życia w mieście udręczonym ciągłymi konfliktami. Jerozolima nosi brzemień swojej historii i świętości, a wraz z nią dzieli ten ciężar jej mieszkańcy, w głównej mierze Palestyńczycy i Izraelczycy.

Jerozolima to Święte Miasto, którego dzieje archiwizuje Biblia. Z chwilą, kiedy Biblia została przetłumaczona na grekę, następnie na łacinę i w końcu na język angielski, stała się ona księgą uniwersalną i uczyniła Jerozolimę uniwersalnym miastem. Każdy wielki król stał się Dawidem, każdy wyjątkowy naród był nowymi Izraelitami, a każda szlachetna cywilizacja nową Jerozolimą, miastem, które nie należy do nikogo i istnieje dla każdego w jego wyobraźni. Ta ciągła dwoistość jest tragedią i magią Jerozolimy¹⁷. Tak przedstawia ją Mahmoud Shukair w *Jerusalem Stands Alone*. Każdy marzyciel o Jerozolimie, każdy przybysz i najeźdźca z minionych wieków, od apostołów Jezusa po żołnierzy Salady, od wiktoriańskich pielgrzymów po dzisiejszych turystów i dziennikarzy przybywa z wizją autentycznej Jerozolimy, a następnie gorzko rozczarowuje się tym, czego nie zastaje. Bo miasto nieustannie się zmienia. Rozkwita i kurczy się, jest odbudowywane i ponownie niszczone. Ponieważ Jerozolima jest własnością wszystkich, tylko ich obraz jest właściwy, gdyż każdy ma prawo narzucić swoją „Jerozolimę” Jerozolimie – tak się działo w przeszłości, posługując się ogniem i mieczem. I tak się dzieje teraz.

Izraelczycy narzucają Palestyńczykom swoją dominację, bo tak długo czekali na spełnienie proroctw. Są przekonani, jako naród wybrany, że mają do tego prawo, bo tak jest zapisane w Biblii. Dlatego Jerozolima jest ich prawdziwym pragnieniem i żadne inne miejsce nie wywołuje takiej żądzy posiadania na wyłączność. Jednak ta zazdrosna gorliwość wydaje się być przewrotna, ponieważ większość sanktuariów Jerozolimy, a także opowieści, które się z nimi wiążą, zostały zapożyczone bądź przywłaszczone, należąc wcześniej do innej religii, do innej kultury. Przeszłość miasta jest często wyimaginowana, tak jak nieraz widział ją Yoram. Tak naprawdę, każdy kamień był kiedyś częścią dawno zapomnianej świątyni innej wiary, był łukiem triumfalnym innego imperium.

¹⁶ Tamże, s. 165.

¹⁷ S. S. Montefiore, *Jerusalem...*, dz. cyt., s. 53.

Większości podbojom towarzyszyło dążenie do usunięcia obecności innej wiary, tradycji, kultury i przemożna chęć zdominowania miejsca odwiecznego kultu własną religią. Jednak mimo zniszczeń, zdobywcy nie niweczyli tego, co było przedtem, lecz wykorzystywali i dodawali swój własny wkład w rozbudowę miasta. Dlatego Jerozolima jest jak misterne dzieło haftu, w którym jedwabne nici są tak splecione, że nie sposób już ich rozdzielić.

Kalendarium zdobywców Jerozolimy

I epoka żelaza (1200–1000 p.n.e.)

Jerozolima zostaje podbita przez Kananejczyków (Jebuzytów).

II epoka żelaza (1000–529 p.n.e.)

- 701 p.n.e.: asyryjski władca Sennacheryb rozpoczyna oblężenie Jerozolimy.
- 586 p.n.e.: siły babilońskie niszczą Jerozolimę.
(wyznanie babilońskie, ok. 597–539 p.n.e.)

Okres perski (539–322 p.n.e.)

Władca perski Cyrus Wielki podbija imperium babilońskie, w tym Jerozolimę. Powracają wygnani Żydzi.

Okres hellenistyczny (332–141 p.n.e.)

Aleksander Wielki podbija Judeę i Jerozolimę.

Rządy Ptolemeusza i Seleucydów.

Okres Hasmonejski (141 p.n.e.–70 n.e.)

- 141 p.n.e.: dynastia Hasmoneuszów (rdzenni mieszkańcy) wypędza Seleucydów.
- 63 p.n.e.: rzymski generał Pompejusz zdobywa Jerozolimę.

Okres rzymski (70–324 n.e.)

- 70 n.e.: Rzymianie niszczą Jerozolimę.
- 135 n.e.: Jerozolima odbudowana jako miasto rzymskie.

Okres bizantyjski (324–638 n.e.)

- 614 n.e.: Sasanidzi zdobywają Jerozolimę.
- 629 n.e.: Chrześcijanie bizantyjscy odzyskują Jerozolimę.

Pierwszy okres muzułmański (638–1099 n.e.)

- 638 n.e.: kalif Omar wkracza do Jerozolimy.
- 661–750 n.e.: Jerozolima pod panowaniem dynastii Umajjadów.
- 750–974 n.e.: Jerozolima za dynastii Abbasydów.

Okres krzyżowców (1099–1187 n.e.)

Zdobycie Jerozolimy.

Okres Ajjubidów (1187–1259 n.e.)

- 1187 n.e.: Saladyn wyzwala Jerozolimę z rąk krzyżowców.
- 1229–44 n.e.: krzyżowcy na krótko dwukrotnie zdobywają Jerozolimę.

Okres mamelucki (1250–1516 n.e.)

Zdemontowanie murów Jerozolimy.

Okres osmański (1516–1917 n.e.)

- 1340 n.e.: Tankiz umiera.
- 1517 n.e.: Imperium Osmańskie zdobywa Jerozolimę.
- 1538–41 n.e.: Sulejman Wspaniały odbudowuje mury Jerozolimy.

I wojna światowa do dziś (1917–48 n.e.)

- 1917 n.e.: Brytyjczycy zdobyli Jerozolimę podczas I wojny światowej.
- 1947 n.e.: ONZ próbuje rozwiązać rozszczenia palestyńskie i izraelskie.
- 1948 n.e.: Utworzenie państwa Izrael. Jerozolima podzielona.
- 1967 n.e.: Izrael zdobywa Stare Miasto i wschodnią część Jerozolimy i nielegalnie anektuje Jerozolimę Wschodnią i kilka pobliskich wiosek w celu poszerzenia granic miejskich Jerozolimy. Aneksja ta nie została uznana przez Organizację Narodów Zjednoczonych, Stany Zjednoczone ani społeczność międzynarodową.
- 2002 n.e.: Rozpoczyna się budowa „ogrodzenia bezpieczeństwa”.
- 2017 n.e.: Przeniesienie stolicy Izraela z Tel Awiwu do Jerozolimy.

Bibliografia

- Goldhill S., *Jerusalem, City of Longing*, London 2008.
- Leśniewski S., *Jerozolima 1099*, Warszawa 2007.
- Montefiore S. S., *Jerusalem*, New York 2011.
- Shukair M., *Jerusalem Stands Alone*, New York 2018.

Joanna Wildowicz

The University of Białystok

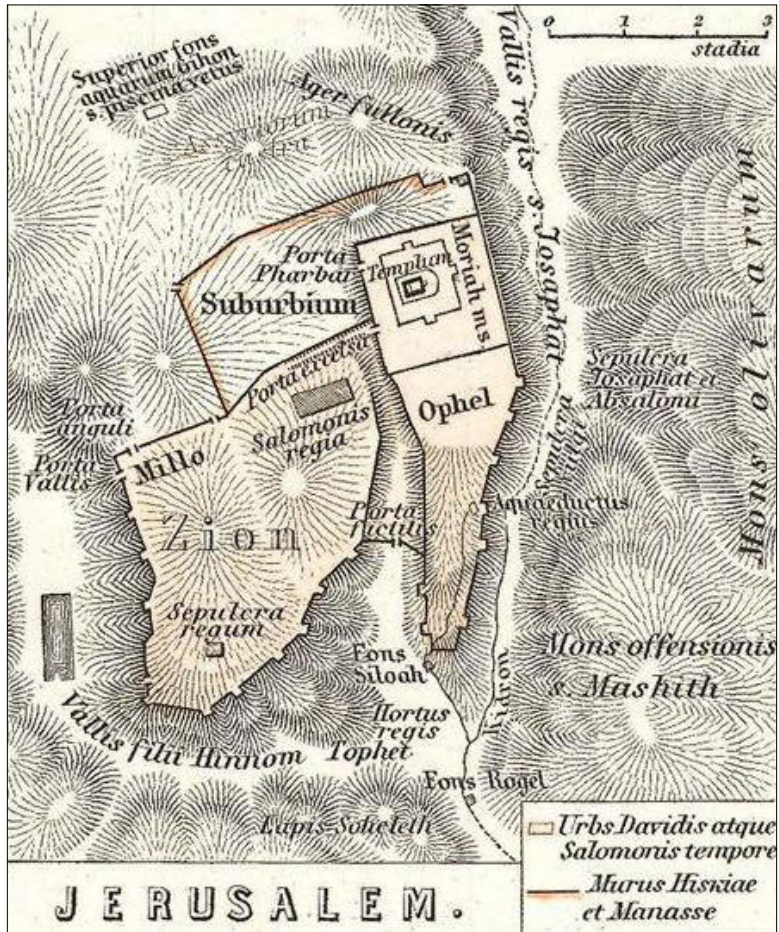
JERUSALEM – AN INDEPENDENT BEING – A PORTRAIT OF THE CITY IN MAHMOUD SHUKAIR’S NOVEL *JERUSALEM STANDS ALONE*

Summary

In his novel *Jerusalem Stands Alone*, a Palestinian writer, Mahmoud Shukair, pays homage to his home city. Jerusalem is teeming with uninterrupted life, overwhelmed by the past’s facts and experiences. While observing the urban space, apart from the places

of religious worship and historical monuments, the author notices the people. It is about them, for them, that Shukair dedicates 155 short stories – vignettes. Each story is a separate tale; through them, the author evokes the sights, sounds, and smells of ancient and modern Jerusalem.

Keywords: Jerusalem, Mahmoud Shukair, city, religion, history.



Karl Spruner von Merz (1803–1892),
 Stara mapa Jerozolimy i Ziemi Świętej w starożytności, 1865 r.

Magdalena Tarnowska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0001-7229-2645

MOTYW JEROZOLIMY I JEGO ZNACZENIE W MALARSTWIE LEOPOLDA PILICHOWSKIEGO (1869–1933)

1.

Jerozolima od wieków stanowi nieodłączny element kultury europejskiej w jej wielu wymiarach – duchowym, intelektualnym, ale też materialnym i politycznym.

Miasto wyobrażone owiane mitem Orientu i realnie istniejące. Średnio-wieczne centrum świata, cel pielgrzymek, romantycznych podróży, działań politycznych i militarnych, punkt odniesienia trzech monoteizmów. W sztuce chrześcijańskiej Europy motyw ikonograficzny niosący przede wszystkim treści związane z życiem i męką Chrystusa czy symbol eschatologiczny – Niebiańskie Jeruzalem.

W żydowskiej sztuce religijnej obrazowanie miasta – w formach symbolicznych nawiązujących głównie do Świątyni – były stałym elementem polichromii synagogalnych, dekoracji aron ha-kodeszów i przedmiotów rytualnych. Spełniały wielorakie funkcje – wyznaczały kierunek modlitwy, przypominały o utraconej Jerozolimie, podtrzymywały poczucie wspólnoty i tożsamość narodową wyznawców judaizmu, dawały nadzieję na powrót do Ziemi Obiecanej¹. W osiemnastowiecznych bożnicach drewnianych odnosiły się również do idei

¹ Najobszerniejszymi opracowaniami na temat synagog na terenach polskich są: M. i K. Piechotkowie, *Bramy Nieba: Bóżnice murowane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2015; M. i K. Piechotkowie, *Bramy Nieba: Bóżnice drewniane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2015; S. Kravtsov, V. Levin, *Synagogues in Ukraine: Volhynia*, vol. 1–2, Izrael 2017. Na temat ikonografii sztuki religijnej zob. A. W. G. Poseq, *Toward a Semiotic Approach to Jewish Art*, „Ars Judaica” 2005, vol. 1, s. 27–50; I. Rodov, *The Torah Ark in Renaissance Poland: A Jewish Revival of Classical Antiquity*, Leiden, Boston 2013; M. Tarnowska, *Tradycja w religijnej sztuce żydowskiej i jej znaczenie w kształtowaniu tożsamości [narodowej] Diaspory, Adlojada. Pamięć i kultura*, Szczecin 2018, s. 35–50; A. Trzeciński, *Zachowane wystroje malarskie bóżnic w Polsce [Preserved Painted Decorations of Synagogues in Poland]*, „Studia Judaica”, t. 4 (2001), nr 1–2 (7–8), s. 67–95.

mesjanistycznych mistycyzmu żydowskiego. Na przełomie XIX i XX wieku w dekoracjach ściennych pojawiły się także widoki Jerozolimy i miejsc świętych, w których wykorzystywano powszechnie już znane elementy ich architektury, między innymi: przedstawienia budowli Wzgórza Świątynnego, Doliny Cedronu, Grobowca Racheli, czy murów Jerozolimy z Bramą Jaffy i Wieżą Dawida.

Jerozolima, czy szerzej Palestyna – jako element pejzażu zaistniała w malarstwie europejskim wraz z pojawieniem się fascynacji Orientem w I połowie XIX wieku². Bliski Wschód stał się częstym celem podróży, szczególnie wśród wyższych warstw społecznych, także wypraw naukowych czy artystycznych³. Do popularności Egiptu przyczyniła się zwieńczona publikacją *Description de l’Egypte* (Paryż 1908–1928), zaś Palestyny wydany w Londynie w 1842 roku album *The Holy Land* autorstwa Davida Roberta (1796–1864). W 1893 roku w Paryżu powstało Towarzystwo Malarzy Orientalistów Francuskich. Do czołowych przedstawicieli nurtu należeli Jean Leon Gerome oraz Eugene Delacroix. Cieszył się także uznaniem w Anglii, Niemczech, Włoszech⁴. Do jego podstawowych wyróżników zaliczyć należy romantyczny pejzaż pustynny, widoki miast z charakterystycznymi budowlami sakralnymi oraz przedstawienia człowieka Wschodu – wolnego, żyjącego w bliskości natury i nieskrępowanego żadnymi konwenansami czy ograniczeniami cywilizacji.

² Zapoczątkowała ją kampania Napoleona (1798). Około połowy XIX w. tereny Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej dzięki polityce Imperium Otomańskiego, stały się łatwiej dostępne dla turystów, w tym również dla coraz większej ilości artystów, wchodzących w skład rozmaitych ekspedycji. W Polsce wyprawy na Bliski Wschód były organizowane od XVI w. przez członków możnych rodów i popularyzowane w publikowanych przez nich relacjach z podróży, zob.: Jan Amor Tarnowski (1488–1561), *Dziennik z podróży do Ziemi Świętej*, 1518; Krzysztof Radziwiłł „Sierotka” (1549–1616), *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu 1582–1584*, 1607; Edward Raczyński (1775–1845), *Dziennik podróży do Turcji*, 1814.

Moda na Orient rozprzestrzeniła się także za pośrednictwem polskiego tłumaczenia *Baśni z 1001 nocy* (1768). Adam Potocki (1822–1872) zwiedzał Bliski Wschód w latach 1852–1853, członkiem jego ekspedycji był Franciszek Tępa (1829–1889) – pierwszy polski malarz, który odwiedził i malował Palestynę, pamiątki z tej wyprawy znajdują się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie, zob. też: M. Domański, *Ze studiów nad malarstwem lwowskim w XIX wieku. Franciszek Tomasz Tępa i jego krąg*, Lublin 1985; E. Raczyński, *Pani Róża z domu Potocka, synowa Zygmunta Krasieńskiego, potem Edwardowa Raczyńska*, Warszawa 1997.

³ Na temat Orientalizmu w malarstwie zob.: Y. Ben-Arieh, *Painting the Holy Land In the Nineteenth Century*, Israel 1997; *Orientalizm w malarstwie, rysunku i grafice w Polsce w XIX i I. połowie XX wieku*, red. A. Kozak, T. Majda, Warszawa 2008; M. Tarnowska, *Palestine in the Paintings of Jewish – Polish Artists in the End of XIX and XX C.*, „Kwartalnik ŻIH” 2002, nr 1 (201), s. 78–87.

⁴ W XIX w. Palestynę odwiedzili m.in.: W. H. Bartlett (1809–1854) – wydał wiele tek rysunków i grafik z Palestyny, J. L. Gerome (1824–1904), C. F. Werner (1808–1894) – malarz niemiecki, w 1866 roku wydał album z Ziemi Świętej.

Orientalizm polski miał nieco inny charakter ze względu na sąsiedztwo ze światem islamu sięgające swym początkiem XV wieku, czy silnie zaznaczoną obecność nadziei narodowowyzwoleńczych wiązaną z Imperium Otomańskim w sztuce i literaturze romantycznej⁵. W malarstwie II połowy XIX wieku nurt ten zaznaczył się w twórczości Józefa Brandta (1841–1915), Stanisława Chlebowskiego (1835–1884) oraz Jana Ciaglińskiego (1858–1915)⁶. Od przełomu XIX i XX wieku do wybuchu II wojny światowej wyprawy na Bliski Wschód cieszyły się niesłabnącą popularnością wśród polskich artystów. W tym okresie podróż taką odbyło ich około 60, wśród nich około 20 żydowskiego pochodzenia.⁷

2.

W przypadku sztuki tworzonej przez artystów żydowskich orientalizm jest zjawiskiem o wiele bardziej złożonym, ponieważ jego typowe motywy zawierają zwykle symboliczne treści związane z syjonistyczną ideą odrodzenia państwa Izrael rozwijającą się w Europie na przełomie XIX i XX wieku⁸. W sztukach plastycznych tego czasu znajdowała swe odbicie w przedstawieniach opartych na negacji życia i dorobku kulturowego Diaspory nazywanej w języku żydowskim Golusem (hebr. galut – wygnanie). Do typowych należały sceny zrujnowane po pogromie miasteczka, ich mieszkańców uciekających przed przemocą, poszko-

⁵ Ze względu na konieczność utrzymywania przez Polskę stosunków dyplomatycznych z Imperium Tureckim w 1767 roku Stanisław August Poniatowski założył w Stambule Szkołę Języków Orientalnych, zaś w 1803 roku na Uniwersytecie Wileńskim powstał Instytut Języków Wschodnich. Orient mocno odcisnął swe piętno na tradycyjnym ubiorze polskim, kolekcjonowano także turecką broń i wyroby rzemiosła. Do barwnych postaci zafascynowanych Wschodem należał Wacław Rzewuski (Tadż El Facher 1785–1831). Jego postać była inspiracją dla XIX-wiecznych poetów polskich, a także malarzy – Juliusza Kossaka, Jana Matejki i in. Juliusz Słowacki odwiedził Jerozolimę w 1837 roku.

⁶ Więcej na temat Brandta i Chlebowskiego zob. w: *Orientalizm w malarstwie...*, dz. cyt., s. 121–133, 112–116 i 134–153.

⁷ Więcej zob.: *Orientalizm w malarstwie...*, dz. cyt. Poza wspomnianymi artystami byli to m.in.: Tytus Pilecki (1840–1906) w 1891 roku, Wacław Pawliszak (1866–1905) w 1892 roku, Jan Ciagliński w 1901 roku, Feliks Michał Wygrzywański (1875–1944) w 1906 roku, Jan Matejko (1838–1893) i Jan Styka (1858–1925) w 1895 roku, Jacek Malczewski (1854–1929) w 1884 roku, Kazimierz Pochwański (1855–1940) w 1886 roku, Kazimierz Stabrowski (1869–1929) w 1893 roku. Popularne było także organizowanie pielgrzymek do Ziemi Świętej, zob. M. Tarnowska, *Pilgrimage Souvenirs in the Collection of the Commissariat of the Holy Land of the Franciscan Order in Cracow*, [w:] *Series Byzantina*, t. 3, Warszawa 2005.

⁸ Po I Kongresie Syjonistycznym w Bazylei w 1897 roku pojawiły się nadzieje na odbudowę państwowości. Nastąpił wówczas rozwój osadnictwa w Palestynie, w 1914 roku mieszkało tam około 100 000 Żydów. Mojżesz Montefiore (1784–1885), w 1838 roku założył w Jerozolimie pierwszą kolonię „Jemin Mosze” usytuowaną poza murami miasta. W 1911 roku niedaleko portu Jafa osadnicy założyli Tel Awiw. Weześniejsze osadnictwo miało przyczynę głównie religijne, osiedlano się wówczas w Safed.

dowanych fizycznie, pozbawionych swoich domów. Tematykę taką podejmowali: Samuel Hirszenberg, Maurycy Minkowski i Leopold Pilichowski⁹. Wraz z rozwojem ruchu syjonistycznego w pierwszej połowie XX wieku dobór tematów propagujących jego idee uległ zmianie. Powstał wówczas zbiór motywów ikonograficznych oparty przede wszystkim na przedstawieniach Palestyny (przez Żydów Diaspory nazywaną Erec Israel), Jerozolimy afirmujących tworzenie własnej państwowości, a tym samym w kompozycjach figuralnych – reprezentujący model nowego Żyda – młodego osadnika (hebr. chaluc) budującego nowy kraj.

Artyści żydowscy zaczęli odwiedzać Palestynę na początku XX wieku¹⁰. Wyjazdy te miały najczęściej związek ze studiami lub nauczaniem w Szkole Rzemiosł Artystycznych „Becalel” założonej w 1906 roku w Jerozolimie przez Borysa Schatza¹¹. W placówce prowadzono kursy malarstwa rysunków, rzeźby oraz rzemiosł artystycznych, w tym tkactwa, złotnictwa. Ideą Schatza było stworzenie narodowej sztuki łączącej stylistykę Art Nouevau z motywami starożytnej plastyki Bliskiego Wschodu, w warstwie ikonograficznej tradycję judaizmu z orientalizmem, wątkami biblijnymi i syjonistycznymi. Szkoła była również ośrodkiem życia artystycznego społeczności żydowskiej ówczesnej Palestyny. Działał przy niej Klub Artystyczny i Salon Wystawowy. Wśród nauczycieli Szkoły byli między innymi: Samuel Hirszenberg, Abraham Neumann, Adolf Behrman, Leopold Gottlieb¹².

⁹ Samuel Hirszenberg (1865–1908) – malarz. Studiował w Szkole Sztuk Pięknych w Krakowie oraz w Akademii w Monachium i Paryżu. Związał się ze środowiskiem inteligencji w Łodzi. Malował sceny z życia proletariatu, pejzaże, podejmował tematykę związaną z losem narodu żydowskiego w Diasporze (*Golus, Czarny Sztandar*). W 1907 roku wyjechał do Jerozolimy, gdzie uczył w Szkole Rzemiosł Artystycznych „Becalel”. Zmarł w Jerozolimie.

Maurycy Minkowski (1881–1930) – malarz. Pochodził z Warszawy. Na skutek wypadku w dzieciństwie stracił mowę i słuch. W latach 1901–1905 studiował w krakowskiej ASP u Józefa Mehoffera, Jana Stanisławskiego i Leona Wyczółkowskiego. W latach 1905–1908 mieszkał w Warszawie. Podróżował po Europie. Od 1908 roku osiadł na stałe w Paryżu, często odwiedzał Polskę. W 1930 roku wyjechał do Buenos Aires w związku z wystawą monograficzną. Zginął tam w wypadku samochodowym. Jego twórczość koncentrowała się wokół tematyki żydowskiej. Malował studia typów żydowskich, wizerunki ofiar pogromów, życie biedoty oraz prace obrazujące żydowską religię i tradycję. Był jednym z pierwszych malarzy poszukującym stylu narodowego w sztuce.

¹⁰ Pierwszym w roku 1904 roku był Abraham Neuman, „Nasz Przegląd Ilustrowany” 1930, nr 314, s. 5.

¹¹ Borys Schatz (1866–1932) – malarz, rzeźbiarz, pisarz, publicysta, uczył się w Wilnie, Warszawie i Monachium. Do Palestyny przyjechał w 1906 roku w celu założenia „Becalelu”. Prowadził szkołę do jej zamknięcia z powodu trudności finansowych w 1929 roku. Więcej na temat „Becalelu” zob.: N. Shilo-Cohen, *Bezalel 1906–1929*, Jerusalem 1983.

¹² Abraham Neuman (1873–1942) – malarz, grafik. Studiował w ASP w Krakowie i Paryżu. Podróżował po Europie, Bliskim Wschodzie, Palestynie (1904, 1926–1927), Afryce, USA. Mieszkał w Krakowie i w Zakopanem. Zginął podczas akcji likwidacyjnej w getcie krakowskim.

Podając rozważania nad znaczeniem Jerozolimy, czy szerzej Palestyny, w twórczości Leopolda Pilichowskiego, należy przede wszystkim przypomnieć jego biografię, zapatrywania polityczne, postawę artystyczną. Należał on do starszego pokolenia artystów polsko-żydowskich rozpoczynających karierę na przełomie XIX i XX wieku¹³. Większość z nich kształciła się w szkołach plastycznych w Krakowie, Warszawie, w Monachium i Paryżu. Byli zasymilowani do kultury europejskiej i polskiej. Niektórzy zachowywali przy tym pamięć o swoich korzeniach, podejmując tematykę związaną z tożsamością narodową, syjonizmem, bądź tradycją. W istocie twórcy ci funkcjonowali na pograniczu kultury polskiej i żydowskiej. Znajdowało to wyraz w rozmaitych formach ich aktywności, zwłaszcza poprzez udział w stowarzyszeniach i grupach artystycznych. Stylistycznie, w okresie od przełomu XIX i XX wieku do 1939 roku, ich sztuka ewoluowała od akademizmu w stronę różnych odmian modernizmu.

3.

Leopold (Lejb) Pilichowski urodził się 23 marca 1869 roku w Pile pod Sieradzem¹⁴. Jego ojciec Jeszaja trudnił się początkowo rolnictwem, a po przepro-

Adolf (Abraham) Behrman (Berman, Behrmann, 1876–1942) – malarz. Uczył się w Łodzi, Monachium, Paryżu. Od 1911 roku mieszkał w Łodzi. Po roku 1920 wiele podróżował – był w Tunisie, Algierze, Egipcie, Palestynie (1924–1927), Maroku (1932–1935), także w Europie. Malował głównie pejzaże, sceny rodzajowe, portrety. Zginął w getcie białostockim.

Leopold Gottlieb (1879–1934) – malarz. Studiował w krakowskiej ASP i w Monachium. W 1904 roku zamieszkał na stałe w Paryżu. W 1906 roku wyjechał do Jerozolimy, gdzie objął katedrę malarstwa w Szkole „Becalel”. Do Paryża wrócił w 1908 roku. W czasie I wojny światowej walczył w szeregach dowodzonych przez Józefa Piłsudskiego.

Oprócz wymienionych w dwudziestoleciu międzywojennym przebywali tam: Abel Pann, Arnold Blaufuks, Bencion Cukierman, Jacob Steinhardt i inni.

¹³ W badaniach nad żydowskim środowiskiem artystycznym od drugiej połowy XIX wieku do 1939 roku określenie przynależności narodowej poszczególnych twórców jest skomplikowane ze względu na kilka czynników: sytuację Polski porozbiorowej, zaś w dwudziestoleciu międzywojennym obowiązujące było kryterium wyznaniowe (zwykle niemiarodajne), indywidualne poczucie tożsamości (o ile istnieją wypowiedzi twórcy na ten temat) i postawę artystyczną z nim związaną. Wobec tego przyjęłam za podstawowe wyróżniki: przynależność do stowarzyszeń i udział w żydowskim życiu artystycznym, także podejmowanie tematyki odnoszącej się do zapatrywań politycznych. Za istotne uważam też zachowane wypowiedzi twórców. Przyjęłam również stosowane obecnie nazewnictwo – artysta polsko-żydowski.

¹⁴ Noty biograficzne artyści zob.: A. Feuß, *Pilichowski, Leopold*, [w:] *Porta Polonica*, <https://www.porta-polonica.de/pl/node/709>, [dostęp 22.12.2021, nota zawiera aktualną bibliografię]; *Leopold Pilichowski*, [w:] *Baedeker łódzki*, <http://baedekerlodz.blogspot.com/2020/07/leopold-lejb-pilichowski.html> [dostęp 20.09.2021, post zawiera datę urodzenia artysty, 1867]; *Leopold Pilichowski*, Ben Uri Literary and Art Society, [dostęp 5.09.2021, zawiera datę urodzenia artysty, 1866], <https://pl.benuri.org/artists/103-leopold-pilichowski/biography/>; U. Makowska, *Pilichowski Leopold*, [w:] *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.) Malarze, rzeźbiarze, graficy*, Warszawa 2003, t. 7, s. 150–156;

wadze do Łodzi handlem kolonialnym. Leopold rozpoczął edukację w szkole powszechnej w Łodzi. Jego talent dostrzegł pisarz hebrajski Dawid Fryszman¹⁵. Za jego namową i wbrew woli rodziny postanowił zostać malarzem. Zapewne z tego powodu zamieszkał w domu wuja Dawida Hirszenberga (1844–1907), ojca trzech artystów: malarzy – wspomnianego już Samuela oraz Leona i architekta Henryka¹⁶. Bez wątpienia ten fakt miał decydujące znaczenie dla rozwoju jego talentu i kariery artystycznej. Najmocniejsze więzi łączyły go ze starszym o cztery lata Samuelem. Był jego pierwszym nauczycielem rysunku, przyjacielem i współpracownikiem na niwie organizacji życia kulturalnego Łodzi, a co najważniejsze jednym z czołowych przedstawicieli nurtu syjonistycznego w sztuce europejskiej. Obaj odebrali podobne wykształcenie. Samuel, dzięki wsparciu Izraela Poznańskiego, od 1881 do 1883 roku uczył się w krakowskiej Szkole Sztuk Pięknych, w latach 1883–1889 w Królewskiej Akademii Sztuk Pięknych w Monachium, następnie do 1892 roku w Académie Colarossi w Paryżu. Leopold, dzięki staraniom Fryszmana znalazł się w kręgu beneficjentów przemysłowców łódzkich Markusa i Teresy Silbersteinów. Około 1886 roku rozpoczął studia w warszawskiej Klasie Rysunkowej Wojciecha Gersona. W latach 1887–1888, dzięki stypendium pozyskanym od Silbersteinów, studiował malarstwo i rysunek w prywatnej szkole malarstwa Simona Hollósy’ego (1857–1918), a od 18 kwietnia 1888 roku w Akademii monachijskiej pod kierunkiem Otto Seitza (1846–1912)¹⁷. W 1889 roku wyjechał do Paryża, gdzie do 1890 roku kontynu-

M. Paszkiewicz, *Pilichowski Leopold, Polski Słownik Biograficzny*, Kraków 1981, t. 26, s. 277–278. Na temat twórczości Pilichowskiego zob. J. Malinowski, *Malarstwo i rzeźba Żydów Polskich w XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 49–53.

Na temat twórczości żydowskiego środowiska artystycznego w Łodzi zob.: I. Gadowska, *Żydowscy malarze w Łodzi w latach 1880–1919*, Warszawa 2010, s. 143–162; D. Kacprzak, *Kolekcje ziemi obiecanej. Zbiory artystyczne łódzkiej burżuazji wielkoprzemysłowej w latach 1880–1939*, Warszawa 2015; A. Pawłowska, *Plastyka łódzka u schyłku XIX i na początku XX wieku*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2017, r. 16, nr 1, s. 162–192.

¹⁵ Fryszman (Friszman, Frischmann) Dawid (1859–1922) – prozaik, poeta, krytyk literacki i tłumacz, tworzący w języku hebrajskim. Związany z Łodzią. W latach 1900–1905 studiował na uniwersytecie we Wrocławiu. Autor nowel, opowiadań publikowanych m.in. w: „Ha-Jom”, „Ha-Szchar”, „Ha-Tkufa”. Wydawał czasopisma: „Ha-Dor” (1901), „Ha-Boker” (1911). Pierwsze pełne wydanie jego dzieł ukazało się w 1914 roku w Warszawie. W 1920 roku osiedlił się w Berlinie.

¹⁶ Leon Hirszenberg (1869–1945) – malarz symbolista. Uczył się w Łodzi i Monachium. Podróżował do Włoch. Około 1895 roku wrócił do Łodzi. Od 1902 roku mieszkał w Paryżu i Bretanii.

Henryk Hirszenberg (1885–1955) – architekt, rysownik. Uczył się w Łodzi, Monachium i Paryżu. Od 1911 roku pracował w biurze projektowym Dawida Landego w Łodzi. Od 1913 roku w Petersburgu i Moskwie. W 1921 roku wrócił do Łodzi, gdzie pracował do 1937 roku, do czasu wyjazdu do Izraela.

¹⁷ Zob. *Matrikelbuch 1884–1920, Leopold Pilichowski*, nr wpisu 486, data wstąpienia do Akademii 18.04.1888, https://matrikel.adbk.de/matrikel/mb_1884-1920/jahr_1888/matrikel-00486 [dostęp 28.12.2021].

ował naukę w liberalnej Academie Julien w pracowniach Benjamina Constanta (1845–1902) i Fernanda Cormona (1845–1924). Wykształcenie uzupełniał podróżując po Europie. Odwiedził Włochy, Austrię, Szwajcarię, Francję, Holandię, południowe wybrzeże Morza Śródziemnego. Być może odwiedził wówczas Palestynę.

Do Łodzi wrócił w 1894 roku. Zamieszkał przy ul. Spacerowej 1. Atelier miał w ekskluzywnej kamienicy Mieczysława (Mendla) Pinkusa i Jakuba Lende przy ul. Promenadowej 1 (obecnie ul. Kościuszki 1). Stanowiła swego rodzaju łódzki salon artystyczny Mieściła pracownie kilku artystów, w tym Samuela Hirszenberga, który przyjechał z Paryża w 1892 roku¹⁸. Obaj, wraz z kilkoma innymi twórcami, tworzyli pierwszy krąg artystyczny miasta. Organizowali pierwsze pokazy dzieł twórców polsko-żydowskich, uczestniczyli w wystawach zbiorowych. Artysta razem z Hirszenbergiem i Edwardem Okuniem bywał w posiadłości Silbersteinów w Lisowcach (od 1884 roku była ich własnością). Publikował artykuły na temat sztuki w „Gońcu Łódzkim” w latach 1901–1902. Był także autorem fresków zdobiących wnętrze nowej poczty łódzkiej (1902).

Około 1904 roku poślubił Lenę Goldmann, malarzkę i projektantkę tkanin¹⁹. Mieli czworo dzieci: Maję Gainsborough (1904–1936), Theę Doniach (1907–1986), Viviena Pilley (Pilichowskiego, 1907–1982) i Teddiego Pilley (Pilichowskiego, 1909–1982).

W 1905 roku wraz z rodziną wyjechał do Paryża. W 1914 roku przeprowadził się do Londynu, gdzie mieszkał już do końca życia. Miał pracownię przy Elson Avenue²⁰. Funkcjonował w kręgach tamtejszej socjety. Portretował jej przedstawicieli, lorda Arthura Balfoura (il. 1), Josepha Conrada, Alberta Einsteina, barona Edmonda de Rothschilda, pułkownika Sir Marka Sykesa – negocjatora w sprawie tzw. deklaracji Balfoura, prominentnych działaczy ruchu syjonistycznego – Teodora Herzla czy Nachuma Sokołowa, z którym łączyła go przyjaźń²¹.

¹⁸ Byli to: Eustachy Pietkiewicz, Kazimiera Wiśniewska-Szczygielska, Antoni Szczygielski, Otto Bauer, Eugenia Glanc-Bartkiewicz, Franciszek Lipiec.

¹⁹ Lena Pilichowska (Lena Pillico, Madame Pillico, 1884 Łódź – 1947 Oxford) – malarka. Studiowała w Slade School of Fine Arts w Londynie. Brała aktywny udział w londyńskim życiu artystycznym. Tworzyła kompozycje inspirowane żydowską tradycją i portrety, które przyniosły jej uznanie w Europie. Malowała też pejzaże, projektowała tkaniny. W 1923 i 1927 roku uczestniczyła w wystawach sztuki żydowskiej w Whitechapel. Była pierwszą kobietą prezentującą swoje prace na ekspozycjach Jewish Art and Literary Society Ben Uri oraz jedną z pierwszych uczestniczek ekspozycji w Seven and Five Society w Londynie w latach 1923–1927. W 1928 roku wzięła udział wraz z mężem w pokazie zatytułowanym Paintings, Sculpture and Drawings by American and European Artists w Brooklyn Museum w Nowym Jorku.

²⁰ Z. Segalowicz, *U Pilichowskiego w Londynie*, „Nasz Przegląd” 1923, nr 27, s. 4.

²¹ Theodor Herzl (1860–1904) – polityk, publicysta, pisarz, twórca idei syjonizmu politycznego opartego na działaniach dyplomatycznych. Pochodził z Pesztu z rodziny zasymilowanej.

Jego obrazy były także kupowane przez władców, muzea europejskie, stowarzyszenia i prywatnych kolekcjonerów. Na jego wysoką pozycję wpływał także udział w pokazach sztuki. W ciągu trwania kariery miał ponad dziesięć wystaw indywidualnych w Łodzi, Warszawie, Lwowie, Jerozolimie, Londynie²². Prezentował swoje dzieła w paryskich Salonach – na Polach Marsowych, Jesiennych i Niezależnych, także w ekspozycjach zbiorowych w Berlinie, Londynie, w USA – w Seattle, Nowym Jorku i Detroit²³.

Leopold Pilichowski był zawołanym społecznikiem. Aktywnie działał na rzecz polsko-żydowskiej emigracji w Anglii. Wraz z żoną prowadzili salon artystyczny, w którym spotykali się członkowie tej społeczności. Pełnił wiele funkcji, był choćby prezesem Federacji Polskich Żydów w Wielkiej Brytanii (Federation of Polish Jews in Great Britain) od 1927 roku, wiceprezesem Federacji Żydowskiej Organizacji Pomocy (Federation of Jewish Relief Organization), w latach 1926–1932 prezydentem Towarzystwa Literacko-Artystycznego Ben Uri (Ben Uri Literary and Art Society), honorowym prezesem Lodzer Benevolent Society.

Początkowo popierał asymilację do kultury niemieckiej. Studiował prawo w Wiedniu. Od 1891 roku korespondent i redaktor „Neue Freie Presse” w Paryżu, od 1897 roku redaktor „Die Welt”. W związku z antysemickimi wystąpieniami, szczególnie z tzw. sprawą Dreyfusa, doszedł do wniosku, że konieczne jest powstanie państwa żydowskiego w Palestynie. Swoje poglądy zawarł w *Der Judenstaat* (1896; niem. *Państwo żydowskie*, wyd. pol. 1917). Przyjęto je jako wytyczne na pierwszym kongresie syjonistycznym w Bazylei w 1897 roku. Herzl pozyskał dla syjonizmu wielu zwolenników wśród działaczy żydowskich, zwłaszcza w środkowo-wschodniej Europie, tworząc w ten sposób podstawy jego rozwoju jako ruchu masowego. Herzl wydał też *Zionistische Schriften* (t. 1–2, 1905), *Tagebücher* (t. 1–3, 1922–1923). Zmarł na serce w Edach, koło Reichenau an der Rax (obecnie Austria). Został pochowany w Wiedniu. Zgodnie z jego życzeniem, w 1949 roku jego ciało spoczęło w Jerozolimie na cmentarzu na Wzgórzu jego imienia.

Nachum ben Josef Samuel Sokolow (1859–1936) – pisarz i tłumacz, pionier hebrajskojęzycznego dziennikarstwa, lider ruchu syjonistycznego. W latach 1931–1935 prezydent Światowej Organizacji Syjonistycznej. Od 1884 roku współpracował z warszawską gazetą „Ha-Tsira”. W 1897 roku jako dziennikarz wziął udział w Pierwszym Kongresie Syjonistycznym w Bazylei. W 1902 roku przetłumaczył książkę Theodora Herzla *Altneuland* na język hebrajski, nadając jej tytuł *Tel Awiw*. Podczas I wojny światowej mieszkał w Londynie, gdzie współpracował z Chaimem Weizmanem. Był jednym z głównych inspiratorów wydania w 1917 roku przez brytyjski rząd tzw. deklaracji Balfoura zawierającej brytyjskie poparcie dla utworzenia żydowskiej siedziby narodowej w Palestynie. Po 1935 roku był honorowym prezydentem Światowej Organizacji Syjonistycznej i Agencji Żydowskiej. Zmarł w Londynie.

²² Wystawy indywidualne: Łódź (1894, 1898, 1899/1900, 1905, 1911), Warszawa (1899/1900, 1909, 1927), Jerozolima (1925), Lwów (1927), Londyn (1927, 1933 – wystawa pośmiertna).

²³ Prace artysty znajdują się w Muzeach Narodowych w Warszawie i Krakowie, w Muzeum Sztuki w Łodzi, w Warszawie w Żydowskim Instytucie Historycznym im. Emanuela Ringelbluma, w Ben Uri Gallery and Museum w Londynie, w Izraelu w Art Museum w Ein Harod, w Art. Museum w Tel Awiwie i Israel Museum w Jerozolimie, w Paryżu w Towarzystwie Historyczno-Literackim i Bibliotece Polskiej oraz w Lwowskiej Narodowej Galerii Sztuki.



Il. 1. Leopold Pilichowski podczas malowania portretu Lorda Arthura Jamesa Baulfora, 1925, zbiory NAC, sygn.1-Z-1394, <https://audiovis.nac.gov.pl/obraz/213421/>, [dostęp 31.12.2021].

Nie zapomniał też o kraju pochodzenia²⁴. Regularnie odwiedzał Polskę w związku z wystawami, także dla studiowania realiów życia żydowskiego szteta czy udziałem w tworzeniu żydowskiego życia artystycznego. Dość regularnie wystawiał w warszawskich Salonach Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych (TZSP, w latach 1899–1913), Salonie Krywulta, nieco rzadziej w krakowskim Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych, Od 1921 roku uczestniczył w pokazach sztuki Żydowskiego Towarzystwa Krzewienia Sztuk Pięknych (ŻTKSP), był też jego honorowym prezesem. W 1927 roku miał w ŻTKSP wystawę indywidualną. W 1925 roku wygłosił odczyt *Skarby sztuki żydowskiej*, nawiązujący do poszukiwań stylu narodowego, w lokalu Związku Literatów i Dziennikarzy Żydowskich przy Tłomackiem 13 w Warszawie.

Za swoją działalność w 1927 roku we Francji otrzymał Order Legii Honorowej. Zmarł 28 lipca 1933 roku w Londynie. Jego pogrzeb odbył się 30 lipca z udziałem przedstawicieli świata polityki, nauki i kultury. Przemówienie pożegnalne wygłosił Nachum Sokołow – ówczesny prezydent Światowej Organizacji Syjonistycznej²⁵.

4.

Niewątpliwie żydowska sprawa narodowa najmocniej zaważyła na sztuce Leopolda Pilichowskiego. Dzieła podejmujące tę tematykę należały do najlepiej

²⁴ Z. Segalowicz, *U Pilichowskiego...*, dz. cyt.

²⁵ „Nowy Dziennik” 30.07.1933, nr 207, s. 1; NN., *Pilichowski Dead*, “The New YorkTimes” 29.07.1933.

rozpoznawalnych i najlepiej ocenianych. Malarz włączył się w działania ruchu syjonistycznego już w latach paryskich (1904–1914). Od 1908 roku był członkiem Światowej Organizacji Syjonistycznej i uczestnikiem jej Kongresów²⁶. Ceniłony przez grono czołowych działaczy, tworzył ich wizerunki – poza wspomnianymi powyżej – Maxa Nordau’a, Chaima Weizmana, Ahad Ha-Ama czy Izraela Zangwila oraz kompozycje figuralne symbolizujące ideę odrodzenia narodu we własnym państwie – Erec Israel. W latach 1925–1927 przebywał w Palestynie. Przyjechał do Jerozolimy w 1925 roku, w związku z ekspozycją jego prac w salach Szkoły Sztuk Pięknych i Rzemiosł Artystycznych „Becalel” oraz zaproszeniem na ceremonię wmurowania kamienia węgielnego pod budowę Uniwersytetu Hebrajskiego. Podczas pobytu poświęcił się przede wszystkim tworzeniu obrazu upamiętniającego to wydarzenie.

Oblicze artystyczne Pilichowskiego jest różnorodne. Z powodzeniem eksperymentował z różnymi stylami i technikami – akademickie kompozycje, nokturny, fascynowało go flamandzkie i hiszpańskie malarstwo barokowe, impresjonizm – stąd rozjaśnienie palety barwnej i malarstwo pejzażowe. Poza olejami, tworzył pastele i akwarele. Jak sam o sobie mówił w wywiadzie z 1927 roku: „jestem zdecydowanym wrogiem specjalizacji. (...) Każdy artysta powtarzam winien ciągle samodzielnie szukać nowych dróg. W specjalizacji, szablonie bowiem traci się swoją własną siłę twórczą, zatracą się skala wrażliwości artysty i jego reagowanie na piękno”²⁷. W warstwie ikonograficznej, w centrum jego sztuki stał człowiek. Był przede wszystkim dobrym portrecistą, co zapewniało mu sukces materialny. Jednak to sceny z życia proletariatu, przedstawienia inspirowane tradycją żydowską oraz kompozycje symboliczne reprezentujące idee syjonistyczne były przedmiotem jego studiów i stanowiły główny nurt jego twórczości.

Jak już wspomniałam we wstępie do niniejszego artykułu, sztuka syjonistyczna – z której ostatecznie wykształciła się żydowska sztuka narodowa – wytworzyła kilka głównych motywów ikonograficznych. Począwszy od negacji Diaspory, której bohaterem jest starzec – Żyd Wieczny Tułacz, poprzez sceny biblijne ujmowane w nowym świeckim i propagandowym kontekście ukazujące „starych” i „nowych” proroków nowych przywódców i ojców narodu, opracowanie modelu nowego człowieka – młodego osadnika budowniczego – jako antytezy Żyda Diaspory, aż do afirmacji Palestyny – Ziemi Obiecanej (Erec Israel) – jej pejzażu, charakterystycznych budowli i barw.

²⁶ M. Rajner, *Pilichowski Leopold*, [w:] *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pilichowski_Leopold [dostęp 20.08.2021].

²⁷ NN, *Co mówi o sobie twórca obrazu „Otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie”*. Wywiad „Głosu Polskiego” z art. Malarzem L. Pilichowskim, „Głos Polski” 1927, nr 293, s. 6.

W twórczości Leopolda Pilichowskiego można odnaleźć niemal wszystkie wymienione tematy – świadectwa zaangażowania artysty w realizację idei syjonistycznych. Na przełomie XIX i XX wieku namalował kilka dzieł ukazujących tragedię Diaspory. W obrazie *Znużeni* z 1899 roku widnieją postacie dwóch Żydów zmęczonych tułaczką odpoczywających na schodach domostwa. Podobną w wymowie kompozycją jest *Na stacji* z 1904 roku, w której układ opadających ku dołowi linii i plam barwnych określających sylwetki ludzi śpiących na ławce podkreśla tragizm ich bezcelowej wędrówki. Zdecydowanie najmocniejsza w wyrazie jest *Pieta* z 1911 roku ukazująca Żyda pogrążonego w rozpaczę czuwającego przy zwłokach ofiary pogromu²⁸. Jednak z czasem artysta – podążając za koncepcją sztuki narodowej Borysa Schatza i Ahad Ha-Ama, łączącej nowe formy stylistyczne i motywy z tradycją jako jej podstawą – porzucił tę tematykę na rzecz tworzenia cyklu uwieczniającego życie żydowskiego sztetla. Wspominał o tym w 1927 roku: „W końcu przerzuciłem się na malowanie zabytków żydowskich w Polsce. Uważam pracę tę za systematyczne ujęcie życia kolektywu żydowskiego w naszym kraju. Synagoga, bet-hamidrasz, specyficzne wesele, radość i tragizm – oto moje motywy i tematy. Podobne prace są traktowane jako przyczynek kulturalno-historyczny. (...) Mam wrażenie, że kiedyś, gdy się będzie czytać historię Żydów w Polsce szukać się będzie dokumentów”²⁹.

W portretach czołowych działaczy ruchu syjonistycznego uwidacznia się dążenie do formowania wizerunku nowego człowieka – przywódcy, ojca narodu, myśliciela. Pilichowski sięga tu niekiedy do sztuki siedemnastowiecznych mistrzów flamandzkich. Dobrym przykładem takiego zabiegu jest wspomniany portret pisarza Izraela Zangwilla (Muzeum Żydowskie w Nowym Jorku) ukazujący go jako świeckiego myśliciela (nie talmudystę) w towarzystwie popiersia Woltera, w otoczeniu książek, rękopisów i symboli wanitatywnych.

Sztandarowe dzieło tej grupy tematycznej – *Portret Theodora Herzla* (il. 2), wykonane w 1908 roku na zamówienie Światowej Organizacji Syjonistycznej z okazji IX Kongresu, który zorganizowano w dniach 26–30 grudnia 1909 roku w Hamburgu, nawiązuje do stylistyki XVII-wiecznych oficjalnych wizerunków dworu hiszpańskiego autorstwa Diego Velasqueza³⁰. Wydaje się

²⁸ Na temat Piety zob. M. Czekanowska-Gutman, *Między Oplakiwaniem a Pietą. Inspiracje motywami pasyjnymi w twórczości Samuela Hirszenberga, Wilhelma Wachtla i Leopolda Pilichowskiego*, [w:] *Bracia Hirszenbergowie. W poszukiwaniu ziemi obiecanej*, red. T. Śmiechowska, I. Powalska, A. Klimczak, Łódź 2017, s. 444–455.

²⁹ NN, *Co mówi o sobie twórca obrazu...*, dz. cyt.

³⁰ Na temat portretu oraz ikony Teodora Herzla jako antytezy Żyda Wiecznego Tułacza w sztuce syjonistycznej zob. A. Kamczycki, *Theodor Herzl: From Ahasverus to Baal Teshuva*, *Studia Europa eae Gnesnensia* 2012, nr 6, s. 61–81. Autor wskazuje tu także na rzeźby Mojżesza Borysa Schatza jako źródła inspiracji. Zob. też A. Kamczycki, *Syjonizm i sztuka. Ikonografia Theodora Herzla*, Poznań–Gniezno 2014.

szczególnie bliski *Portretowi infanta Karola Austriackiego* z lat 1628–1629 ukazanego w całej postaci, en face, stojącego w kontrapoście, z twarzą zwróconą $\frac{3}{4}$, ubranego w czarny strój z płaszczem przewieszonym przez lewe ramię, trzymającego w lewej dłoni kapelusz w prawej rękawiczkę – znamiona szlacheckiego pochodzenia, prawą wskazuje Ziemię Obiecaną³¹. Postać Herzla – ikony syjonizmu, uznawana w literaturze przedmiotu za antytezę Żyda Wiecznego Tułacza – w zamyśle artysty miała uosabiać przywództwo, szlachetność, siłę w dążeniu do uzyskania własnej państwowości. W tym dziele po raz pierwszy pojawia się pejzaż Ziemi Izraela – ukazujący daleki port ze wzgórzem i palmą na szczycie – zapewne Jaffę.



Il. 2. Leopold Pilichowski, *Portret Theodora Herzla* (1908), olej, płótno, 91 x 55,5 cm, sygn. l.d.: L. Pilichowski, Kolekcja Ben Uri Literary and Art Society, Londyn, fotografia: Bridgeman images, <https://pl.benuri.org/artists/103-leopold-pilichowski/works/2-core-collection/1790-leopold-pilichowski-portrait-of-theodore-herzl/> [dostęp 05.09.2021]

³¹ Diego Velasquez, *Portrait of the Infante Don Carlos* (1626–1628), Muzeum Prado, Madryt. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_works_by_Diego_Vel%C3%A1zquez#/media/File:-Carlos_de_Austria,_infante_de_Espa%C3%B1a.jpg [dostęp 15.10.2021].

Trzy lata później, zapewne z okazji X Kongresu Syjonistycznego, który odbył się w Bazylei w dniach 9–15 sierpnia 1911 roku, namalował *Drzewo wolności* (il. 3), znane dzisiaj jedynie z reprodukcji w „Ost und West”³². Dzieło to łączy treści symboliczne z prawdziwym zdarzeniem z życia Teodora Herzla, który w 1898 roku podczas podróży do Jerozolimy zasadził cyprys na wzgórzu opodal małej osady Motza³³. Należy je uznać za najbardziej znaczące reprezentujące zaangażowanie Pilichowskiego w propagowanie idei odrodzenia narodowego w Erec Israel. Kompozycja stanowi symboliczne zakończenie odwiecznej tułaczki Żydów Diaspory. Ukazuje korowód przybyszów z Diaspory – Żydów religijnych, postępowych, młodych pełnych werwy osadników – zdążających przez Góry Judzkie i Dolinę Cedronu ku Jerozolimie i tytułowemu drzewu wolności. Umieszczone w centrum kompozycji flankowane jest z lewej strony postacią Herzla ubranego w strój Żydów palestyńskich – pasiastą dżalabiję z głową nakrytą kefiją przytrzymywaną przez agal. W oddali widoczne są zbocza Góry Oliwnej, skały okalające dolinę i monumenty nazywane grobowcami Zachariasza (pierwszy z prawej), Królewskimi, Absaloma³⁴. Po prawej stronie drzewa widnieje postać młodej kobiety w czarnej, długiej sukni. Siedzi na skale, pochylona, prawą dłońią podpira głowę, patrzy w zamyśleniu wprost na Herzla. Spomiędzy gór Judei nadchodzą tłumy przybyszów, mijając Grobowiec Racheli stojący u ich podnóża.

Dolina Cedronu i jej monumenty będąca od wieków przedmiotem fascynacji wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i islamu ze względu na ideę Sądu Ostatecznego, a także Grobowiec Racheli w pobliżu Betlejem czy Wieża Dawida w murach Jerozolimy, w ikonografii syjonistycznej zyskały nowe znaczenie. Związane z postaciami biblijnymi symbolizowały łączność współczesności z pełną chwałą historią starożytnego Izraela, a tym samym uprawomocniały dążenia do ustanowienia własnego państwa na tym terytorium. Motywy te szczególnie często były wykorzystywane w rzemiośle artystycznym wytwarzanym przez uczniów Szkoły „Becalel”. Dolina była ulubionym miejscem zarówno jej kadry jak studentów, bywali tam m.in.: Samuel Hirszenberg, Abraham Behrman, Wilhelm Wachtel i Abraham Neuman³⁵. Zachowało się także wiele pamiątkowych

³² L. Pilichowski, *Der Freiheitsbaum. Paris, „Ost Und West” 1911*, s. 873–874.

³³ L. Domnitch, *When Herzl Planted a Tree. A well-known story that weaves together Tu Bshvat, tree-planting and the rebuilding of Israel*, <https://www.myjewishlearning.com/article/herzls-tree/> [dostęp 10.12.2021].

³⁴ Grób Zachariasza (poł. I w. p.n.e.) w tradycji żydowskiej przypisywany jest kapłanowi męczennikowi, który po śmierci króla Jehojady nawoływał władców Judei – odstępców od wiary do skrucy. (II Kronik, 24, 20-21). Grób Absaloma (II w. ne) odnosi się do syna króla Dawida, który za bunt przeciwko ojcu został ukarany przypadkową śmiercią (II Samuela, 18, 18), zob. *Biblia to jest Pisma Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991.

³⁵ Wilhelm Wachtel (1875–1952) – malarz, grafik. Studiował w ASP w Krakowie i Monachium. Zainteresowany ideami syjonistycznymi, w 1924 roku podróżował do Palestyny, osiedlił się

fotografii (z 1909 i 1922 roku w zbiorach Muzeum Izraela i Archiwum Miejskiego w Jerozolimie). Artyści wykonywali tam studia z natury. Motywy te można odnaleźć w tworzonych przez nich pejzażach i kompozycjach figuralnych³⁶.



Il. 3. Leopold Pilichowski, *Drzewo wolności* (1911), *Der Freiheitsbaum*. Paris, „Ost Und West” 1911, s. 873–874, [dostęp 05.09.2021]

Z kolei przedstawienia postaci w stroju arabskim były dość rozpowszechnione w malarstwie XIX wieku. Wystarczy przypomnieć *Portret Dawida Robertsa w stroju palestyńskim* namalowany w 1841 roku przez Scotta Laudera, *Autoportret w stroju arabskim* z 1877 roku Maurycego Gottlieba (znany z kopii jego brata Marcina) czy wizerunki Arabów tworzone m.in. przez Hirszenberga, Neumana, także Pilichowskiego³⁷. Wszystkie stanowią ten sam typ, w którym postać Araba jest symbolem wolności, siły i dumy charakteryzujących – według mitu Orientu

tam w 1936 roku. Od 1939 roku w USA. Tworzył przede wszystkim portrety, sceny rodzajowe o tematyce żydowskiej i syjonistycznej – cykl graficzny *Pożegnanie z Golusem* (1936), przedstawienia życia chaluców, także pejzaże palestyńskie.

³⁶ Więcej na temat mitu Orientu i ikonografii syjonistycznej zob.: M. Tarnowska, *Myths of the Orient, Zionism and Israel in the Painting of Adolf Berman (1876–1943)*, „Kwartalnik Historii Żydów/Jewish History Quarterly” 2015, nr 1 (253), s. 110–123; M. Tarnowska, *Palestine in the Paintings of Jewish – Polish Artists in the End of XIX and XX C.*, „Kwartalnik ŻIH” 2002, s. 78–87.

³⁷ Ilustracje dzieł zob.: „Nasz Przegląd Ilustrowany” 1928, nr 15, s. 4.

– mieszkańców Wschodu. Wiadomo również, że XIX-wieczni podróżnicy, także artyści, tacy jak Roberts, przemierzali kraje arabskie w tamtejszych tradycyjnych strojach. Borys Schatz używał takiego stroju i często się w nim fotografował. Motyw ten, z pewnymi modyfikacjami, wykorzystano w ikonografii syjonistycznej, w której rdzenny mieszkaniec Palestyny, był z jednej strony pomostem ku „oswojeniu” obcej dla osadników krainy, z drugiej synonimem wolności i nowego życia. W popularnej literaturze lat międzywojennych osadnicy stają się: „bohaterami maskarad wschodnich (...) Przywdziewają kefeję i burnus, czyniące chaluca” (hebr. chaluc, l. mng. chalucim – osadnik) – „szejkiem żydowskim”³⁸. Jak wykazała w swoim opracowaniu dotyczącym żydowskiej literatury międzywojennej Eugenia Prokop-Janiec, stanowił nieodłączny element obrazu osadnika, żyjącego w kraju przodków, w prosty, bliski naturze sposób, pokonującego przeciwności i cieszącego się wolnością.

Opisane powyżej dzieło Pilichowskiego można nazwać jego manifestem syjonistycznym – poprzez użycie motywów grobowców Doliny Cedronu i Grobowca Racheli w nowym kontekście. Stanowią one pomost łączący biblijny Izrael z jego współczesną ideą reprezentowaną przez drzewo cyprysowe – symbol odrodzenia państwowości żydowskiej, postać Herzla stylizowana na biblijnego proroka i nowego ojca narodu oraz postać młodej kobiety, która poprzez zestawienie jej postaci z grobowcem Racheli – pramatki – uosabia nadzieję Diaspory na zakończenie wędrówki i rozwój we własnym, bezpiecznym kraju.

Kilkanaście lat później podczas pobytu w Palestynie Pilichowski tworzył pełne światła, barwne pejzaże ukazujące jej piękno oraz sceny obrazujące życie osadników, pozbawione w większości przypadków treści symbolicznych. Między innymi płótno zatytułowane *Migdal* to słoneczny krajobraz z grupą chaluców budujących kibuc o tej samej nazwie³⁹. Były one zarówno odpowiedzią na nową, sprzyjającą syjonizmowi sytuację polityczną, jak i manifestacją zmian postawy artystycznej malarza. We wspomnianym już wywiadzie z 1927 roku mówił o zamiłowaniu z jakim poświęca się malowaniu pejzażu – palestyńskiego i polskiego⁴⁰. Pewne znaczenie można przypisać pracy zatytułowanej *Rachel's Tomb* (Grobowiec Racheli). Malowana lekkimi uderzeniami pędzla czystymi, jasnymi barwami, ukazuje wnętrze monumentu – tumbę grobową i modlące się wewnątrz kobiety ubrane w barwne, czerwone, błękitne i czarne stroje. Towarzyszy im mężczyzna w białej dżalabiji i żółtej jarmułce na głowie. Przedstawienie grobowca od wewnątrz jest odmienne od tradycyjnego sposobu ujmowania jego bryły architektonicznej w pustynnym krajobrazie. W koncepcji Pilichowskiego

³⁸ E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Kraków 1992, s. 278.

³⁹ Fotografia obrazu dostępna: <http://www.artnet.com/artists/leopold-pilichowski/migdal-6BozDA2jBbAF-SmzUFns9A2>.

⁴⁰ NN, *Co mówi o sobie twórca obrazu „Otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie”*. Wywiad „Głosu Polskiego” z art. Malarzem L. Pilichowskim, „Głos Polski” 1927, nr 293, s. 6.

można doszukiwać się symbolu otwarcia, wkroczenia do ziemi przodków. Nie jest jednak pewne, czy nadanie takiego znaczenia było jego zamierzeniem.

Poza realizacją zadań czysto malarskich, podczas pobytu w Palestynie artysta tworzył również prace propagandowe. Warto wspomnieć tu obraz zatytułowany *Osadnicy* (il. 4), ukazujący w niemal socrealistycznej konwencji młodego budowniczego i jego towarzyszkę na tle pustynnego pejzażu.



Il. 4. Leopold Pilichowski, *Osadnicy* (ok. 1925–1927), olej, płótno, 67 x 47 cm, <http://www.artnet.com/artists/leopold-pilichowski/the-laborer-hSOSpzqO6env7M4BYEy2Lg2> [dostęp 05.09.2021]

Jednak najślawniejszym i jednocześnie ostatnim jego dziełem tego rodzaju jest płótno zatytułowane *Inauguracyjne otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie przez lorda Baulfora* (il. 5). Wielka, wielopostaciowa scena ceremonii z 1925 roku wmurowania kamienia węgielnego pod budowę Uniwersytetu. Obecnie prezentowana jest w holu głównym Uniwersytetu. Kompozycja obejmuje ponad 100 osób obecnych na uroczystości odbywającej się na zboczu Góry Scopus. Przedstawiciele elit brytyjskich, świata nauki, polityki, działacze syjonistycznych, a także samego malarza pochłoniętego pracą nad obrazem. Obok niego widoczny jest fragment papieru z hebrajskim napisem: „Lejom ptichat miklaltanu al ha-am”, który można przetłumaczyć jako: „W dniu otwarcia / wejścia narodu”. Pod inskrypcją jest sygnatura – L. Pilichowski, co znamienne, pisana alfabetem hebrajskim.



Il. 5. Leopold Pilichowski, *Inauguracyjne otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie przez lorda Baulfora* (1925–1927), olej, płótno, 445 x 201cm, Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, <http://www.art.huji.ac.il/en/art/2796/inauguration-hebrew-university-jerusalem>, [dostęp 05.09.2021]

Zamierzeniem autora było przede wszystkim uwiecznienie wielkiego wydarzenia w dziejach nowego narodu żydowskiego. „Jeszcze w Polsce chciałem stworzyć pierwszy żydowski obraz historyczny – mówił – Na szczęście dane mi było ujrzeć realizację nadziei żydostwa na nową, lepszą przyszłość. Zapewniam pana, gdyby mnie zapytano w jakim okresie historii żydowskiej pragnę się urodzić, odrzekłbym – w obecnym. Widziałem i przeżyłem ów dzień historyczny kultury żydowskiej”⁴¹.

Obraz wzbudził wielkie poruszenie opinii publicznej. W 1927 roku był prezentowany rodzinie królewskiej w Pałacu Buckingham w Londynie i w salach Towarzystwa Ben Uri. Następnie w Warszawie, na czym specjalnie artyście zależało. Jak mówił z dumą obejrzało go ponad 10 tysięcy osób, w tym sporo młodzieży szkolnej, co go specjalnie cieszyło. Był wystawiony także w Łodzi i Lwowie. W latach 1928–1929 w kilku miastach w USA i w Europie Zachodniej. Poza popularnością, dzieło przyniosło Pilichowskiemu także sporo opinii krytycznych. Ganiono go za zbytnią propagandowość, złą kompozycję, błędy w perspektywie, a nawet groteskowość⁴². Jednak malarz oddany idei żydowskiego odrodzenia narodowego zdawał się tym nie przejmować.

Leopold Pilichowski – utalentowany malarz dysponujący swobodnie umiejętnościami warsztatowymi – w sposób jednoznaczny identyfikował się z ruchem syjonistycznym. Był artystą aktywnym politycznie i społecznie. Fascynowała go siła oddziaływania nowej ideologii i możliwości jej propagowania jakimi dys-

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. S. Zahorska, *Pilichowski i Agadati*, „Wiadomości Literackie” 1927, nr 45, s. 3.

ponowały sztuki wizualne. Zapewne dlatego niektóre z jego obrazów były przez niego „programowo stylizowane”. Zgodnie z myślą twórcy, dzieła te miały być nie tylko realistyczne, ale także przepełnione czytelnymi treściami symbolicznymi. Szczególnie istotnymi elementami ikonografii Pilichowskiego były motywy związane z Jerozolimą, biblijnym centrum judaizmu i współczesnym mu, zamierzonym centrum narodowym, w którym ogniskowały się dążenia zwolenników syjonizmu.

Bibliografia

- Ben-Arieh Y., *Painting the Holy Land In the Nineteenth Century*, Israel 1997.
- *Biblia to jest Pisma Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1991.
- Czekanowska-Gutman M., *Między Oplakiwaniem a Pietą. Inspiracje motywami pasyjnymi w twórczości Samuela Hirszenberga, Wilhelma Wachtla i Leopolda Pilichowskiego*, [w:] *Bracia Hirszenbergowie. W poszukiwaniu ziemi obiecanej*, red. T. Śmiechowska, I. Powalska, A. Klimczak, Łódź 2017, s. 444–455.
- Domański M., *Ze studiów nad malarstwem lwowskim w XIX wieku. Franciszek Tomasz Tepa i jego krąg*, Lublin 1985.
- Gadowska I., *Żydowscy malarze w Łodzi w latach 1880–1919*, Warszawa 2010, s. 143–162.
- Kacprzak D., *Kolekcje ziemi obiecanej. Zbiory artystyczne łódzkiej burżuazji wielkoprzemysłowej w latach 1880–1939*, Warszawa 2015.
- Kamczycki A., *Syjonizm i sztuka. Ikonografia Theodora Herzla*, Poznań–Gniezno 2014.
- Kamczycki A., *Theodor Herzl: From Ahasverus to Baal Teshuva*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2012, nr 6, s. 61–81.
- Kamczycki A., *The Portrait of Herzl by Leopold Pilichowski. The Meanings of the Picture*, [w:] *Jewish Artist and Eastern-Central Europe: Art-Centres–Identity–Heritage From the XIX Century to the WWII*, red. J. Malinowski, T. Sztyma-Knasiecka, R. Piątkowska, Warszawa 2010, s. 209–222.
- Kravtsov S., Levin V., *Synagogues in Ukraine: Volhynia*, vol. 1–2, Izrael 2017.
- L. Pilichowski, *Der Freiheitsbaum*. Paris, „Ost Und West” 1911, s. 873–874.
- Makowska U., *Pilichowski Leopold*, [w:] *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających (zmarłych przed 1966 r.). Malarze, rzeźbiarze, graficy*, t. 7, Warszawa 2003, s. 150–156.
- Malinowski J., *Malarstwo i rzeźba Żydów Polskich w XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 49–53.
- „Nasz Przegląd Ilustrowany” 1928, nr 15, s. 4.
- „Nasz Przegląd Ilustrowany” 1930, nr 314, s. 5.
- NN, *Co mówi o sobie twórca obrazu „Otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie”*. Wywiad „Głosu Polskiego” z art. malarzem L. Pilichowskim, „Głos Polski” 1927, nr 293, s. 6.

- NN., *Pilichowski Dead*, “The New YorkTimes” 29.07.1933.
- „Nowy Dziennik” 30.07.1933, nr 207, s. 1.
- *Orientalizm w malarstwie, rysunku i grafice w Polsce w XIX i I. połowie XX wieku*, red. A. Kozak, T. Majda, Warszawa 2008.
- Paszkiewicz M., *Pilichowski Leopold*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. 26, Kraków 1981, s. 277–278.
- Pawłowska A., *Plastyka łódzka u schyłku XIX i na początku XX wieku*, „Przegląd Nauk Historycznych” 2017, r. 16, nr 1, s. 162–192.
- Piechotkowie M. i K., *Bramy Nieba: Bóżnice drewniane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2015.
- Piechotkowie M. i K., *Bramy Nieba: Bóżnice murowane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2015.
- *Pilichowski Leopold (Lejb)*, [w:] *Życie Sztetla w sztuce Żydów polskich na świecie w XX wieku: prace ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej, Archiwum Emigracji oraz Towarzystwa Przyjaciół Archiwum Emigracji*, red. M. Banaszak, J. Krasnodębska, I. Maćkowska, J. Michalska, K. Moskała, Toruń 2016, s. 146–147.
- Poseq A. W. G., *Toward a Semiotic Approach to Jewish Art*, „Ars Judaica” 2005, vol. 1, s. 27–50.
- Prokop-Janiec E., *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Kraków 1992, s. 278.
- Raczyński E., *Pani Róża z domu Potocka, synowa Zygmunta Krasińskiego, potem Edwardowa Raczyńska*, Warszawa 1997.
- Rodov I., *The Torah Ark in Renaissance Poland: A Jewish Revival of Classical Antiquity*, Leiden, Boston 2013.
- Segalowicz Z., *U Pilichowskiego w Londynie*, „Nasz Przegląd” 1923, nr 27, s. 4.
- Shilo-Cohen N., *Bezalel 1906–1929*, Jerusalem 1983.
- Tarnowska M., *Palestine in the Paintings of Jewish – Polish Artists in the End of XIX and XX C.*, „Kwartalnik ŻIH” 2002, nr 1 (201), s. 78–87.
- Tarnowska M., *Pilgrimage Souvenirs in the Collection of the Commissariat of the Holy Land of the Franciscan Order in Cracow*, [w:] *Series Byzantina*, t. 3, Warszawa 2005.
- Tarnowska M., *Myths of the Orient, Zionism and Israel in the Painting of Adolf Berman (1876–1943)*, „Kwartalnik Historii Żydów/Jewish History Quarterly” 2015, nr 1 (253), s. 110–123.
- Tarnowska M., *Tradycja w religijnej sztuce żydowskiej i jej znaczenie w kształtowaniu tożsamości [narodowej] Diaspory, Adlojada. Pamięć i kultura*, Szczecin 2018, s. 35–50.
- Trzciniński A., *Zachowane wystroje malarskie bóżnic w Polsce [Preserved Painted Decorations of Synagogues in Poland]*, „Studia Judaica”, t. 4 (2001), nr 1–2 (7–8), s. 67–95.
- Zahorska S., *Pilichowski i Agadati*, „Wiadomości Literackie” 1927, nr 45, s. 3.

Źródła internetowe

- Diego Velasquez, *Portrait of the Infante Don Carlos*, 1626–1628, Muzeum Prado, Madryt, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_works_by_Diego_Vel%C3%A

- lquez#/media/File:Carlos_de_Austria_infante_de_Espa%C3%B1a.jpg [dostęp 15.10.2021].
- Domnitch L., *When Herzl Planted a Tree. A well-known story that weaves together Tu Bishvat, tree-planting and the rebuilding of Israel*, <https://www.myjewishlearning.com/article/herzls-tree/> [dostęp 10.12.2021].
 - Feuß A., *Pilichowski, Leopold*, [w:] *Porta Polonica*, <https://www.porta-polonica.de/pl/node/709> [dostęp: 22.12.2021].
 - *Leopold Pilichowski*, Ben Uri Literary and Art Society, <https://pl.benuri.org/artists/103-leopold-pilichowski/biography/> [dostęp 5.09.2021].
 - *Leopold Pilichowski*, red. Monik@, [w:] *Baedeker łódzki*, <http://baedekerlodz.blogspot.com/2020/07/leopold-lejb-pilichowski.html> [dostęp 20.09.2021].
 - Leopold Pilichowski, *Der Freiheitsbaum, Paris [Drzewo wolności, 1911]*, „Ost Und West” 1911, s. 873–874.
 - *Leopold Pilichowski, Inauguracyjne otwarcie Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie przez lorda Baulfora, 1925–1927*, Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, <http://www.art.huji.ac.il/en/art/2796/inauguration-hebrew-university-jerusalem> [dostęp 5.09.2021].
 - *Leopold Pilichowski, Migdal, ca 1925*, <http://www.artnet.com/artists/leopold-pilichowski/migdal-6BozDA2jBbAF-SmzUFns9A2> [dostęp 5.09.2021].
 - *Leopold Pilichowski, Osadnicy, ok. 1925–1927*, <http://www.artnet.com/artists/leopold-pilichowski/the-laborer-hSOSpzqO6env7M4BYEy2Lg2> [dostęp 5.09.2021].
 - *Leopold Pilichowski podczas malowania portretu Lorda Arthura Jamesa Baulfora, 1925*, zbiory NAC, sygn.1-Z-1394, <https://audiovis.nac.gov.pl/obraz/213421/> [dostęp 31.12.2021].
 - *Leopold Pilichowski, Portret Theodora Herzla, 1908*, Ben Uri Literary and Art Society, <https://pl.benuri.org/artists/103-leopold-pilichowski/works/2-core-collection/1790-leopold-pilichowski-portrait-of-theodore-herzl/> [dostęp 5.09.2021].
 - *Matrikelbuch 1884–1920, Leopold Pilichowski*, nr wpisu 486, data wstąpienia do Akademii 18.04.1888, [https://matrikel.adbk.de/matrikel/mb_1884–1920/jahr_1888/matrikel-00486](https://matrikel.adbk.de/matrikel/mb_1884-1920/jahr_1888/matrikel-00486) [dostęp 28.12.2021].
 - Rajner M., *Pilichowski Leopold*, w: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pilichowski_Leopold [dostęp 20.08.2021].

Magdalena Tarnowska

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

**THE JERUSALEM MOTIF AND ITS MEANING
IN THE PAINTINGS OF LEOPOLD PILICHOWSKI
(1869–1933)**

Summary

Leopold Pilichowski – a painter, art critic, social activist, and Zionist – belonged to the first generation of Polish-Jewish painters and was one of the few such artists who achieved artistic and commercial success. In his youth, he was associated with Lodz and the circle of painter Samuel Hirszenberg. He studied at the Warsaw Drawing Class of Wojciech Gerson, in Munich and Paris. He made his successful debut in 1888 at the Society for the Encouragement of Fine Arts (TZSP) in Warsaw and the Parisian Salon on the Champs de Mars. He exhibited successfully in Polish cities – Krakow, Warsaw, Lodz, Lviv – at the Society of Friends of Fine Arts, TZSP, Jewish Society for the Propagation of Fine Arts, and abroad – in Paris, Berlin, London, Jerusalem, and New York. He traveled extensively. He visited Palestine several times. In 1905 he settled in Paris, and from 1914 he lived in London, where he was a member and president of three societies: the Association of Polish Jews in England, the Lodzer Benevolent Society, and the Ben Uri Literary and Art Society. He maintained contact with Poland. His oeuvre is diverse both in terms of form (starting from Munich academism to the colorism of the interwar years) and iconography. He took up genre themes including those with social overtones and created symbolic compositions, portraits, and, occasionally, landscapes. He was a proponent of the idea of Jewish national rebirth that would combine tradition with new models of man and culture based on the heritage of ancient Israel, which were developed by Ahad Ha-am and Boris Schatz. He painted scenes related to Jewish tradition, which were meant to serve as testimony to the past for future generations. However, among his most notable works are symbolic scenes relating to Jerusalem and its relationship to the renaissance of the Jewish people in their own country, including the famous *Tree of Freedom*, which represents the symbolic end of the eternal wandering of Diaspora Jews arriving in Jerusalem, or the monumental composition entitled *The Opening of the Hebrew University of Jerusalem* in 1925. The second, equally important Zionist theme in his painting was the promotion of a new model of the Jew – the brave young man building his country in the painting *Settlers (Chalucim)*, or a strong and noble leader of the nation (the portraits of Theodor Hertzfel or Ahad Ha-am).

Keywords: Leopold Pilichowski, painting, Jerusalem, idea, Jewish tradition.



Dawna mapa Jerozolimy, XVI wiek

Philip Earl Steele

Warszawa

POLSKIE KORZENIE IZRAELA

Z Philipem Earl Steelem rozmawia

Natalia Pochroń¹

Muzeum Historii Polski, Natalia Pochroń: Doświadczenia XX wieku spowodowały, że „syjonizm” używany jest często w pejoratywnym znaczeniu, wywołuje złe, czasem wręcz antysemickie skojarzenia. Co właściwie możemy rozumieć przez to pojęcie?

Philip Earl Steele: To prawda, syjonizm jest dziś często opacznie rozumiany. Sam termin „syjonizm” używany był nieraz jako zarzut przez organizatorów incydentów antysemickich, pogromów czy wreszcie Holocaustu, co dodatkowo powiększa konfuzję terminologiczną. Tymczasem syjonizm to po prostu ruch narodowy Żydów. Chociaż termin ten został ukuty stosunkowo niedawno – dopiero w roku 1891 sięgnął po niego w swoich artykułach wiedeński Żyd Nathan Birnbaum – idea, która się za nim kryje, ma bardzo długą tradycję.

Początków syjonizmu możemy doszukiwać się – *sensu largo* – już w Starym Testamencie, w historii powrotu Żydów z niewoli egipskiej i później babilońskiej do Ziemi Obiecanej. Nie jest on więc nowym zjawiskiem, w świadomości żydowskiej istniał od długich wieków – zmieniał jedynie formy w czasie.

MHP: Rozumiem, że syjonizm „jako idea” istnieje od zawsze. A jako ruch? Kiedy możemy doszukiwać się jego początków?

Philip Earl Steele: Możemy wskazać trzy etapy kształtowania się syjonizmu. Pierwszym jest pojawienie się konceptu „powrotu do danej nam przez Boga ziemi”. Nastąpiło to już w starożytności i od momentu wygnania Żydów przez Rzymian idea ta, czy może raczej: tęsknota, była wiecznie żywa. Jej obecność możemy znaleźć w słynnej modlitwie, w której to pojawia się znane życzenie: „za rok w Jerozolimie”. Przez długi czas to właśnie idea powrotu do Jerozolimy była ważnym spoiwem łączącym społeczność żydowską rozproszoną w diasporze, podtrzymującym w niej pragnienie powrotu do biblijnej Ziemi Obiecanej, utworzenia własnego państwa.

¹ Tekst ukazał się 14 marca 2022 roku najpierw na stronie Muzeum Historii Polski (licencja CC BY 3.0 PL). Rozmowę publikujemy za zgodą rozmówców i instytucji.

Pierwsze działania zmierzające do urzeczywistnienia tej idei podjęto w latach trzydziestych XIX wieku. Prawdziwie zorganizowany ruch wykształcił się jednak dwa pokolenia później, z początkiem lat osiemdziesiątych. Wraz z biegiem lat i działalnością wybitnych działaczy żydowskich, zaczął on coraz bardziej rosnąć w siłę – zarówno liczebnie, jak i programowo.

MHP: Mowa o Teodorze Herzlu?

Philip Earl Steele: Tak, ale nie tylko. Rzeczywiście Herzl jest dziś powszechnie uważany za ojca syjonizmu, wielu określało go „królem Żydów” czy nawet „świeckim mesjaszem”. Ale syjonizm wcale nie zaczął się od niego. Choć dla wielu może to wydawać się zaskakujące, syjonizm jako konkretny program narodził się w środowisku angielskich chrześcijan – co podkreśla np. prof. Anita Shapira z Tel Awiwu. To ci angielscy protestanci jako pierwsi podjęli działania na rzecz utworzenia państwa żydowskiego na terenie osmańskiej wówczas Palestyny. Z czasem nie małą rolę odegrała tu postać George Eliot, a właściwie tworzącej pod takim pseudonimem wiktoriańskiej pisarki Mary Ann Evans. W 1876 roku wydała ona syjonistyczną powieść *Daniel Deronda*, postulującą stworzenie żydowskiej państwowości. Powieść ta odegrała nieocenioną rolę w żydowskim odrodzeniu narodowym, stanowiła prawdziwą iskrę dla ruchu syjonistycznego „Chowewei Syjon” z początku lat 80. XIX w.

Ale syjonizm jako ruch zrodził się dwukrotnie. Drugi raz dzięki wysiłkom wspomnianego Teodora Herzla, który w 1896 roku wydał swoją książkę *Państwo Żydowskie* (*Der Judenstaat*), wywołując ożywioną dyskusję zarówno w społeczeństwie żydowskim, jak i chrześcijańskim. Rok później, czyli w 1897, zorganizował I Światowy Kongres Syjonistyczny w Bazylei. Był to kamień, który uruchomił lawinę. Dynamicznego rozwoju syjonizmu nie sposób już było zatrzymać.

MHP: Kongres w szwajcarskiej Bazylei nie był chyba pierwszym międzynarodowym zjazdem działaczy żydowskich? Wcześniej spotkali się w Katowicach.

Philip Earl Steele: To prawda. Trzydzieści lat przed Kongresem Syjonistycznym w Bazylei, w 1884 roku, doszło do zjazdu syjonistów w Katowicach. Choć dzisiaj jest on nieco zapomniany, był to prapierwszy zjazd syjonistów z różnych państw Europy. Odbył się on przy dużym udziale Żydów z dzisiejszych ziem Polski. Warto tu wspomnieć chociażby postać rabina Samuela Mohylewera i syna rabina Cwi Hirsza Kaliszera z Torunia – ojców syjonizmu religijnego, ale i Dawida Gordona z Elku – redaktora naczelnego pierwszego i przez długie lata najważniejszego tygodnika hebrajskojęzycznego na świecie. Obecny był Karpel Lippe z Rumunii, który później był pierwszym mówcą na Kongresie Herzla. W Katowicach był też Leon Pinsker, rosyjski Żyd, pełniący wspólnie z rabinem Mohylewerem rolę przewodniczącego katowickiej konferencji. Do dziś zachował się protokół z tego zjazdu w języku hebrajskim i niemieckim – mam nadzieję, że wkrótce i Polska doczeka się swojego przekładu.

Ci wszyscy Żydzi przyjechali na zjazd do Katowic z różnymi doświadczeniami i wynieśli z niego różne wnioski. Należy ich uznać za ojców nowoczesnego Izraela.

MHP: Kiedy mówimy o niepodległym Izraelu, na myśl przychodzi nam jednak głównie David Ben Gurion. Kogo jeszcze możemy zaliczyć do grona ojców tego państwa?

Philip Earl Steele: David Ben Gurion jest rzeczywiście najbardziej znany, to bardzo ważna postać dla Izraelczyków – i Żydów w ogóle. To – sięgając po duży skrót myślowy – ktoś formatu Józefa Piłsudskiego dla Polaków, czy George’a Washingtona dla Amerykanów. Jego historia jest bardzo symboliczna. Mężczyzna urodził się i wychował w polskim Płońsku, kiedy miał dwadzieścia lat, w 1906 roku, zrobił aliję – tak Żydzi określają imigrację do Palestyny, „powrót do ojczyzny swoich ojców”. Nie miał jednak pieniędzy, żeby opłacić dorożkarza. Ten, mimo to, zgodził się podwieźć go na stację za darmo. Lata później, już jako premier niepodległego Izraela, Ben Gurion w dowód wdzięczności postanowił symbolicznie spłacić dług, wysyłając do miasta carską monetę – ona przechowywana jest w Płońsku do dzisiaj.

To bardzo poruszająca historia, że polski Żyd David Ben Gurion urósł do rangi symbolu niepodległego Izraela. Ale nie on sam przyczynił się do jego powstania. Mogę wskazać dwunastu Żydów, pochodzących z ziem dzisiejszej Polski, których trzeba nazwać ojcami nowoczesnego Izraela. To między innymi wspomniany wcześniej Samuel Mohylewer, Cwi Hirszt Kalisz, Dawid Gordon, ale i Menachem Begin oraz Nahum Sokołow. Wszyscy oni byli wielkimi orędownikami idei syjonistycznej i przyczynili się do jej urzeczywistnienia. Wszyscy też byli mocno związani z Polską. Wspólnie z Jarkiem Kociszewskim napisaliśmy serię tekstów o nich dla „Plus Minus” w zeszłym roku.

MHP: Często mówi się o tym, że nowoczesny Izrael posiada polskie korzenie. Z czego one wynikają? Tylko z faktu, że jego ojcowie urodzili się i dorastali na ziemiach historycznie polskich, w przeważająco polskim otoczeniu?

Philip Earl Steele: W dużej mierze tak, ale nie tylko. Polscy Żydzi odegrali nieocenioną rolę w kształtowaniu niepodległego Izraela. Ich wpływy można zaobserwować chociażby w polityce. Ojcowie założyciele dwóch najważniejszych bloków politycznych w Izraelu to polscy Żydzi! David Ben Gurion jest ojcem izraelskiej lewicy, dla prawicy czołową postacią jest Menachem Begin z Brzeźcia nad Bugiem, absolwent Uniwersytetu Warszawskiego.

Rzecz nie sprowadza się jednak tylko do polityki. Ślady działalności polskich Żydów można dostrzec w niemal wszystkich aspektach funkcjonowania państwa. Izaak Grunbaum, wychowany w Płońsku i Płocku, współtworzył izraelski parlament na wzór parlamentu polskiego. Urodzony w Jarosławiu Arieh Sharon „zaprojektował” Izrael – był jednym z jego czołowych architektów, odpowie-

działnym za planowanie rozbudowy państwa w pierwszych latach jego istnienia. Pochodzący z Wołynia Józef Weitz zalesił kraj... Takich przykładów można by mnożyć. Inspiracje polskie są w Izraelu łatwo zauważalne. Niezwykle ważne są jednak również te mniej widoczne na zewnątrz.

MHP: Jakie?

Philip Earl Steele: Polscy Żydzi w dużej mierze ukształtowali ideowość syjonizmu. Wielu z nich inspirowało się etosem Legionów czy romantycznymi zrywami narodowymi. Odrodzenie się Polski po latach zaborów postrzegali jako wzór dla walk o niepodległość swojego kraju, mocno się nim kierowali, także po wyjeździe z Polski. Warto w tym miejscu podkreślić, że syjonizm m.in. rabina Kaliszera, Ben Guriona i Nahuma Sokołowa nie wynikał z antysemitycznych doświadczeń czy z przykrości, jakich doświadczyliby Żydzi ze strony Polaków. Przeciwnie. Motywowane były miłością do Syjonu i pragnieniem posiadania własnego państwa, co na przełomie XIX i XX wieku, w erze nacjonalizmów, nie było niczym szczególnym.

Polscy Żydzi często podkreślali swoje przywiązanie do kraju, w którym dorastali, wypowiadali się o nim z sentymentem. Begin niejednokrotnie z dumą opowiadał o rodzinnym Brześciu, określając go biblijnym mianem „matki Izraela”. Także Ben Gurion, już jako premier, pielęgnował pamięć o Płońsku, z którego pochodził. Mało tego – w 1921 roku wysłał nawet do niego swoją rodzinę, na blisko rok. Jak sam Ben Gurion podkreślał, nie było więc mowy o jakimkolwiek strachu czy uprzedzeniu. Młody „Dubcze” i jego przyjaciele z Płońska wyjeżdżali do Palestyny nie z przymusu, a z pobudek romantycznych, patriotycznych. Z chęcią zaangażowania się w budowę upragnionego Erec Israel. A ich marzenie się spełniło!

MHP: Nie wszyscy zdecydowali się jednak wyjechać, przecież tylko niektórzy rozwijali idee syjonistyczne w Polsce. Czym był syjonizm w II Rzeczypospolitej? Czy możemy mówić wówczas o jednym ruchu syjonistycznym?

Philip Earl Steele: Nie, ruch syjonistyczny w międzywojennej Polsce cechowała duża różnorodność ideowa. Ugrupowania głoszące hasła syjonistyczne bardzo się od siebie różniły – zarówno pod względem programowym, jak i praktyki działania. Dominującym nurtem był syjonizm kongresowy, związany z takimi postaciami, jak Theodor Herzl czy Chaim Weizmann. Wyodrębniły się z niego jednak różne nurty – syjonizm socjalistyczny, religijny, rewizjonistyczny. W ramach tego ostatniego najbardziej znany w Polsce był Betar. Była to niezwykle silna organizacja – pod koniec lat trzydziestych liczyła blisko 70 tysięcy członków. Niemałe wpływy posiadał – i posiada do dziś w Izraelu – również i syjonizm religijny. Jego założyciele, wspomniani rabini Kaliszera i Mohylewer, wierzyli, że oto nadchodzi era mesjańska, dostrzegali znaki zapowiadające powrót Mesjasza. To ich mobilizowało do działalności syjonistycznej – wierzyli, że właśnie nadszedł czas powrotu do Palestyny.

MHP: W dwudziestoleciu międzywojennym działały też jednak w Polsce ruchy żydowskie, które otwarcie sprzeciwiały się hasłom syjonistycznym – na przykład folkłści z Żydowskiej Partii Demokratycznej czy socjaliści z Bundu, nie mówiąc o żydowskich aktywistach KPP. Jak więc miał się syjonizm do innych żydowskich nurtów politycznych w II RP? Z jakim poparciem Żydów polskich się spotykał?

Philip Earl Steele: Rzeczywiście, w międzywojennej Polsce działało wiele różnych organizacji żydowskich i dalece nie wszystkie popierały syjonizm. Agudat Israel – organizacja skupiająca ortodoksyjnych Żydów – podchodziła do niego z dystansem, socjalistyczny Bund otwarcie mu się sprzeciwiał. Moim zdaniem, mówiąc o żydowskich ugrupowaniach w II Rzeczypospolitej, należy jednak zwrócić szczególną uwagę właśnie na syjonizm z prostego powodu – bo to w końcu ten ruch wygrał. Państwo izraelskie powstało, udało się syjonistom osiągnąć swój cel. Bez większej przesady można powiedzieć, że powstanie Izraela jest – obok Holocaustu – najważniejszym wydarzeniem w ostatnim tysiącleciu historii Żydów.

MHP: A jednak w powszechnej świadomości nie jest tak obecne jak Holocaust.

Philip Earl Steele: Niestety, pozostaje w jego cieniu. To właśnie Holocaust wyznacza dziś kierunki współczesnych dyskusji o dziejach narodu żydowskiego, odgrywa dominującą rolę w jego historii. Trudno się temu dziwić. Ogrom zła i cierpienia wywołanego Holocaustem jest niewyobrażalny, było to zjawisko bez precedensu w historii. Poczucie niesprawiedliwości i krzywdy mocno zakorzeniło się w świadomości Żydów – Polacy też często sprowadzają całą historię żydostwa do Zagłady i antysemityzmu. Nie musi jednak ten koszmarny rozdział wypierać inne. O Zagładzie trzeba mówić głośno, ale nie trzeba mówić wyłącznie o nim. Niestety, często tak się właśnie dzieje.

Kilka lat temu doszło do spotkania ambasadorów – polskiego i izraelskiego – w Stanach Zjednoczonych. Polska świętowała wówczas setną rocznicę odzyskania niepodległości, Izrael – siedemdziesiątą rocznicę powstania państwa. O czym wówczas rozmawiali przedstawiciele obu narodowości? Zgodnie wyrazili krytykę antysemityzmu, po czym obradowali o... wspólnej kuchni! Nikt bodaj ani słowem nie wspomniał o wspólnej walce w Legionach u boku Piłsudskiego, który cieszył się dużym szacunkiem Żydów, o wspólnym szlaku w armii Andersa czy wreszcie o polskich ojcach Izraela. Nieustannie roztrząsamy bolesne tematy, wątki, które dzielą Polaków i Izraelczyków, a istnieje tyle rzeczy czy postaci, które ich łączą.

MHP: Na przykład Menachem Begin?

Philip Earl Steele: Tak, to jedna z bardziej symbolicznych postaci. Z Jarkiem nazwaliśmy go „Polakiem urodzonym w Jerozolimie”. Powstało wiele opowieści o jego polskości – niektóre wprost wymyślone. Przykładowo, że pier-

wotnie nazywał się Mieczysław Biegun. Nic takiego. Ale warto podkreślać jego zamiłowanie do Mickiewicza i Konopnickiej, etosu walki powstańczej – uczęszczał wszak do polskiego gimnazjum im. Romualda Traugutta. Romantyczne idee niezwykle mocno na niego oddziaływały, praktycznie do końca życia pozostawał pod wpływem historii walk o odrodzenie Polski i przejawów polskiej państwowości. Do tego był jedynym premierem Izraela, który ukończył w Polsce studia i służył w polskim wojsku. Jak powiedział parę lat temu w Warszawie dr Laurence Weinbaum, izraelski historyk rewizjonizmu, Begin był najbardziej żydowskim premierem w Izraelu, a jednocześnie najbardziej polskim.

To oczywiście nie jedyny przykład. Kolejnym jest Nahum Sokołów z Wyszogrodu i Płocka. Stał się prezesem Światowej Organizacji Syjonistycznej i Agencji Żydowskiej dla Palestyny, był pionierem hebrajskojęzycznego dziennikarstwa. Istotnie, Sokołów był redaktorem naczelnym warszawskiej „Ha-Cefiry”. Ba, był też redaktorem naczelnym gazety „Izraelita”, wydawanej tu po polsku, oraz berliński „Die Welt”, wydawanej po niemiecku. Tak zwana izraelska Nagroda Pulitzera to właśnie Nagroda Sokołowa. W latach trzydziestych XX wieku uchodził on za najważniejszego Żyda świata! Przez całe życie dumnie uważał się za Polaka, prowadził swoje dzienniki po polsku do końca życia, z sentymentem wypowiadał się o rodzinnych miastach nad Wisłą. Niestety, dzisiaj w Płocku nic go nie upamiętnia – jego dom na rynku popadł w ruinę. Ale są obecnie działacze płockcy, którzy zamierzają promować jego historię.

MHP: W jaki sposób zainteresować nią Polaków i Izraelczyków? Jak wykorzystać przestrzeń dialogu między narodami?

Philip Earl Steele: Przede wszystkim – zmienić sposób myślenia i podejście do wzajemnych relacji. Dzisiaj historia polsko-żydowska w dużej mierze dzieli Polskę i Izrael. Istnieje jednak ogromny potencjał do tego, by je łączyć. Dlatego trzeba opowiadać historie polskich ojców Izraela. Oczywiście nie pominiemy nigdy tematyki antysemityzmu i Holocaustu, to ważna część historii żydowskiej. Ale tylko część. Warto skierować uwagę na wątki syjonistyczne, bo jest to dla wszystkich pożyteczna historia. Nie chodzi mi tu wyłącznie o działania rządowe czy dialog na szczeblu dyplomatycznym. Istotne znaczenie mają tu działania na poziomie lokalnym. To władarze lokalni – w Toruniu, Ełku, Tarnowie, Nysie i Białymstoku – utworzą dla Izraelczyków ofertę wokół ojców Izraela.

W wielu miastach Polski zachowały się do dziś ślady wielkich ojców syjonizmu. Warto je wykorzystać do tego, by wzajemnie edukować i zwiększać świadomość polskich korzenia Izraela – i przede wszystkim przyciągać Izraelczyków, utworzyć nowe szlaki turystyczne. Pozytywnym przykładem jest tutaj Płońsk. Burmistrz Andrzej Pietrasik coraz sprawniej wykorzystuje spuściznę po Dawidzie Ben Gurionie. Na miejscu jego domu jest symboliczna tablica pamiątkowa w języku polskim i hebrajskim, jedna z ulic nosi nazwę wielkiego ojca Izraela. Przede wszystkim jest nowy mural przy wjeździe na rynek – i trwają prace nad

stworzeniem Domu Dobrej Pamięci, upamiętniającego wspólne, polsko-żydowskie dziedzictwo miasta.

W tym kierunku powinniśmy podążać. Nie wymażemy bolesnych wątków z naszej historii, ale możemy opowiedzieć o tych wspólnych, które łączą. A takich w dziejach polsko-żydowskich nie brakuje. Wręcz odwrotnie.



Abraham Salz – Tarnów.
1864–1941



Dawid Ben-Gurion – Płońsk.
1886–1973



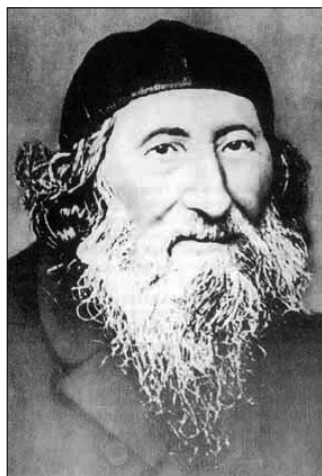
Menahem Begin – Warszawa–
Brześć. 1913–1992



Eliezer Mordechai Altschuler –
Suwałki. 1844–1920



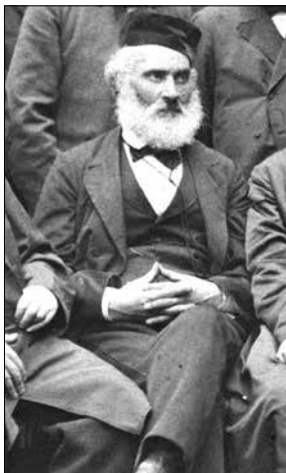
Nathan Mileikowsky – War-
szawa–Łódź. 1879–1935



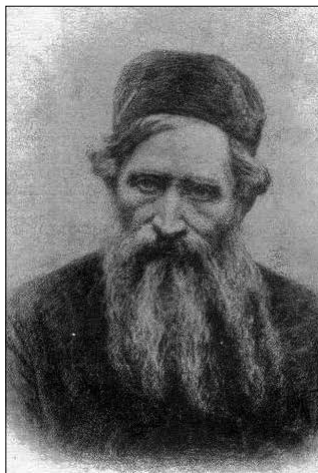
Rabin Cwi Hirsz Kalischer –
Toruń. 1795–1874



Nahum Sokołow – Wyszogród –
Płock. 1859–1936



Dawid Gordon – Elk.
1826–1886



Rabin Mohylewer – Radom,
Białystok. 1824–1898



Rabin Ozjasz Thon – Kraków.
1870–1936



Emanuel Deutsch – Nysa.
1829–1873



Leon Kellner – Tarnów.
1859–1928

Philip Earl Steele

Warsaw

POLISH ROOTS OF ISRAEL:

Philip Earl Steele is interviewed by Natalia Pochorń

Summary

Renowned historian and researcher of the history of the Zionist movement, Philip Earl Steele, in an interview given to a journalist on March 14, 2022, and published first on the website of the Polish History Museum, talks about the Polish roots of the Zionist movement, as well as the most important figures and events that shaped it. In the conclusion of his talk, Steele emphasizes that “Polish Jews largely shaped the ideology of Zionism. Many of them were inspired by the ethos of the legions or the romantic national uprisings. They saw the rebirth of Poland after the years of partitions as a model for their country’s struggle for independence and were strongly guided by it, even after they left Poland. It is worth emphasizing that the Zionism of Rabbi Kalisher, Ben Gurion, and Nahum Sokolov, among others, did not stem from anti-Semitic experiences or from the hostility that Jews would experience from Poles. On the contrary, they were motivated by love for Zion and the desire to have a state of their own, which was not unusual at the turn of the 20th century, in an era of nationalisms.”

Keywords: Zionism, Polish lands, Polish Jews, ideas, the Jewish state, emigration.



Mapa Palestyny z 1759 roku

II
RÓŽNE JEROZOLIMY



Kamil K. Pilichiewicz

Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku

ORCID: 0000-0001-5589-6797

JEROZOLIMA PÓŁNOCY W TWÓRCZOŚCI CZESŁAWA MIŁOSZA

Dobrze jest urodzić się w małym kraju, gdzie przyroda jest ludzka, na miarę człowieka, gdzie w ciągu stuleci współżyły ze sobą różne języki i różne religie. Mam na myśli Litwę, ziemię mitów i poezji. [...] Jest błogosławieństwem, jeżeli ktoś otrzymał od losu takie miasto studiów szkolnych i uniwersyteckich jakim było Wilno, miasto dziwaczne, barokowej i włoskiej architektury przeniesionej w północne lasy i historii utrwalonej w każdym kamieniu, miasto czterdziestu katolickich kościołów, ale i licznych synagog; w owych czasach Żydzi nazywali je Jerozolimą Północy¹.

Jest to fragment przemówienia noblowskiego, wygłoszonego w grudniu 1980 roku w Szwedzkiej Akademii przez laureata tejże nagrody w dziedzinie literatury – Czesława Miłosza. Autor *Dalekich okolic* w treści przemowy zawarł miejsca, czasy, osoby dla niego najważniejsze. W tym jakże istotnym, będącym pewnym ukoronowaniem jego twórczości momencie Miłosz nie mógł zapomnieć o miejscu swojego pochodzenia. Jest więc ukochana Litwa, jest i jej miejsce centralne – Wilno.

Miasto wielu imion

Wilno jest miastem, w którym Miłosz dorasta, w którym dojrzewa, miejscem, z którego, rzecz można – rozpoczyna swoją twórczą drogę, która to droga, dodajmy, wraz z otrzymaniem literackiej Nagrody Nobla bynajmniej się nie kończy.

Przypomnijmy, wiosną 1921 roku rodzina Miłoszów wynajmuje mieszkanie nr 2 w kamienicy przy ulicy Podgórznej 5 w Wilnie². Niespełna 10-letni wówczas Czesław Miłosz rozpoczyna nowy etap swojego dzieciństwa. Zaczyna naukę

¹ Fragment odczytu z okazji otrzymania Nagrody Nobla, źródło: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1980/milosz/25508-czeslaw-milosz-nobel-lecture-1980/> [dostęp: 30.11.2021]. Także w: Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 377–378.

² Obecnie ulica nazywa się Pakalnes. Zob. przypis 5, [w:] A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Kraków 2011, s. 762. Po latach w tym samym budynku zostanie zastrzelony Teodor Bujnicki (1907–1944), poeta, późniejszy przyjaciel Miłosza, czołowy przedstawiciel żagarystów.

w I Państwowym Gimnazjum Męskim im. Króla Zygmunta Augusta, umiejscowionym na rogu ulic Góra Bouffałowa i Mała Pohulanka. Pod koniec 1926 roku jego rodzina przeprowadza się do Suwałk, a dorastający Miłosz zostaje w Wilnie sam, mieszkając na stacji u państwa Biszewskich. Nastoletni chłopiec uczy się szybko samodzielności. Wiosną 1929 roku zdaje egzamin maturalny. Tego samego roku rozpoczyna studia na Wydziale Prawa i Nauk Społecznych Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie. Co warte odnotowania, Wydział Prawa był wówczas popularny wśród biednej młodzieży żydowskiej, „dla której adwokatura była jedną z dostępnych i bardzo pożądaných dróg zawodowych”³. Przyszły poeta jeszcze w 1929 roku wstępuje do Akademickiego Klubu Włóczęgów Wileńskich. Rok później następuje jego debiut poetycki – na łamach „Alma Mater Vilnensis” (rocznika akademickiego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie) ukazują się wiersze: *Kompozycja* i *Podróż*. W tym samym numerze debiutują Teodor Bujnicki („*Nie pisz wierszy*”, *Szyby o świecie*) oraz Jerzy Zagórski (*Skarga*, *Skrzydła*). To wtedy następuje nieformalny początek działalności grupy poetyckiej Żagary⁴, której wspomniani wyżej trzej poeci stają się czołowymi reprezentantami.

W latach 30. Miłosz bierze czynny udział w wileńskich Środach Literackich, tu w 1933 roku wydaje pierwszy tomik wierszy *Poemat o czasie zastygłym*. Coraz bardziej lewicujący, razem z politycznie tożsamymi kolegami zakłada Klub Intelktualistów, pracuje w Polskim Radiu Wilno (1935). W pełni uczestniczy w kulturalno-intelektualnym życiu miasta, przesiąka jak się zdaje wileńskością. Wybuch II wojny światowej burzy ten stan, w 1940 roku opuszcza ogarnięte sowiecką okupacją miasto i przenosi się do Warszawy. Wilno odwiedzi pół wieku później, dokładnie w 1992 roku (co zawrze w lirycznych strofach utworu *Litwa, po pięćdziesięciu dwóch latach z tomu Na brzegu rzeki*), ale nigdy już nie osiadzie tu na stałe. Na starość zamieszka w Krakowie, które gród Giedymina najbardziej mu będzie przypominało⁵.

Przedstawione tutaj w wielkim skrócie fakty biograficzne, łączące Miłosza z Wilnem, stanowią, jak już wspominałem, jedynie początek jego życiowej i twórczej drogi. Jakże często droga ta, chociaż geograficznie oddalona od położonego nad Wilią miasta, nabierała kolorytu wileńskich uliczek, jakże często żywiół liryczny autora *Nieobjętej ziemi* zaglądał w stare bramy miasta bez imienia. Można mnożyć przykłady utworów, w których wybrzmiewają motywy wileńskie, wystarczy wspomnieć (bez przywoływania fragmentów) choćby: *Capri* (z tomu *Na brzegu rzeki*, 1994); poemat *Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada* (1974); *Kiedy byłem mały* (z tomu *Miasto bez imienia*, 1969); *Dykcjonarz wi-*

³ Tamże, s. 106.

⁴ Więcej na temat Żagarów zob. *Żagary. Środowisko kulturowe grupy literackiej*, red. T. Bujnicki, K. Biedrzycki, J. Fazan, Kraków 2009; T. Bujnicki, *Wstęp*, [w:] *Żagary. Antologia poezji*, oprac. J. Fazan, K. Zajas, wyd. I, Wrocław 2019.

⁵ Cz. Miłosz, T. Venclova, *Powroty do Litwy*, Warszawa 2011, s. 47.

leńskich ulic (z tomu *Zaczynając od moich ulic*, 1985); *Kroniki miasta Pornic – British War Cemetery* (z tomu *Król Popiel i inne wiersze*, 1962); *Rue Descartes* (z tomu *Hymn o perle*, 1982); poemat *Ogród ziemskich rozkoszy (Nieobjęta ziemia*, 1984); *Zdziechowski* (z tomu *To*, 2000); *Na śpiew ptaka nad brzegami Potomaku* (z tomu *Światło dzienne*, 1953) i wiele innych.

Czesław Miłosz jest poetą miejsca. Przestrzeń ma dla niego kluczowe znaczenie⁶. Szczegółami architektonicznymi, toponimami zapełnia swoje poetyckie obrazy. W ten sposób odmalowuje czasem całe miasta: Kraków, Warszawę⁷, Paryż⁸, Berkeley⁹ i inne. Wilno jest jednak tym miastem szczególnym, miastem młodości, miastem wielu imion, któremu Miłosz poświęca cały poemat. Znamienny jest fakt, że najczęściej utworów ze słowem „miasto” w tytule dotyczy właśnie reminiscencji Wilna (*Nigdy od ciebie, miasto; Miasto bez imienia; Rodowód; Miasto młodości; W Mieście*).

W przytoczonym na początku fragmencie noblowskiej przemowy Miłosz, opisując w kilku zdaniach litewską metropolię, wspomina, że to miasto czterdziestu katolickich kościołów, w swojej kulturowej różnorodności było też miastem licznych synagog, nazywanym przez społeczność żydowską wręcz Jerozolimą Północy.

A więc w tak nośnym, publicznie ważnym przemówieniu Miłosz wyróżnia społeczność mojżeszową jako tę, która stanowiła istotny składnik miasta nad Wilią. Dodajmy, na tyle znaczący, iż w owych czasach (sprzed II wojny światowej) Wilno dzieliło się nieformalnie na część polską i żydowską. Czy ten podział miasta na dwie odrębne społeczności znajduje wyraz w poezji autora *Drugiej przestrzeni*?

Wilno żydowskie w poezji

Trzeba zaznaczyć, że tematyka żydowska w twórczości Miłosza, tej pojmowanej najogólniej, czyli zarówno w poezji, ale też wszelkich wypowiedziach pozalirycznych (esejach, tekstach wspomnieniowych, rozmowach itp.), jest wyraźnie obecna.

⁶ Na temat przestrzeni geograficznej i powiązanej z nią przestrzeni historycznej, społecznej, kulturowej zob. R. Nycz, „Wtrącony w pozycję geograficznie chwiejną”. *Czesław Miłosz doświadczenie przestrzeni i miejsca*, [w:] *Miłosz i Miłosz*, red. A. Fiut, A. Grabowski, Ł. Tischner, Kraków 2013; H. Turkiewicz, „Krajobrazy i być może duchy Litwy nigdy mnie nie opuściły”. *Wyznaczniki małej ojczyzny w poezji Czesława Miłosza*, [w:] *Pogranicza, czuury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2012; B. Stelmaszczuk, *Czesław Miłosz geografia „podniesiona do drugiej potęgi”*, [w:] *Geografia i metafory*, red. E. Konończuk, E. Nofikow, E. Sidoruk, Białystok 2014.

⁷ O wątkach warszawskich w twórczości Miłosza zob. publikację zbiorową: *Warszawa Miłosza*, red. M. Zaleski, Warszawa 2013.

⁸ Zob. chociażby wiersz *Paryż 1951* z tomu *Światło dzienne* (1953) czy esej *Legenda miastopotwora* ze zbioru *Legenda nowoczesności* (Kraków, 2009).

⁹ Zob. Cz. Miłosz, *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Kraków 2000.

Marek Bernacki naszkicował¹⁰ pięć obszarów (nazwał je kręgami) aktywności autora *Nieobjętej ziemi* (na różnych jej etapach i w różnych formach), w których widoczny jest wpływ ogólnie pojętej problematyki żydowskiej. Są to, przypomnijmy pokrótce:

- Wypowiedzi Miłosza o zróżnicowanym pod względem społecznym i językowym środowisku żydowskim w międzywojennej Polsce, zwłaszcza w Wilnie (tutaj przede wszystkim wypowiedzi o charakterze eseistycznym i wspomnieniowym w *Rodzinnej Europie*, *Szukaniu ojczyzny* czy literackie obrazy świata żydowskiego w prozie – *Dolina Issy* oraz poezji – w *Traktacie poetyckim* (szczególnie w przejmującej trzeciej jego części – *Duch Dziejów*), wierszach wspomnieniowych z tomów *To i Wiersze ostatnie*).
- Wypowiedzi dotyczące Holocaustu, te poetyckie, jak *Campo di Fiori*, *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* czy *Przedmieście* oraz eseistyczne. Warto przy tym wspomnieć, co też odnotował Bernacki, że punktem wyjścia głośnego eseju Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*¹¹, inicjującego narodową dyskusję o współ-winie Polaków w zagładzie narodu żydowskiego stały się wspomniane wiersze z tomu *Ocalenie*.
- Następny z wymienionych kręgów dotyczy wypowiedzi Miłosza, podejmujących „palący problem uwikłania polskich intelektualistów (w tym także jego samego!) w ideologię marksistowską”¹², której zwolennikami i propagatorami na terenach Europy Środkowo-Wschodniej byli tak zwani postępowi Żydzi. Tutaj kluczowe wydają się relacje Miłosza z filozofem Tadeuszem Juliuszem Krońskim („Tygrysem”) oraz Aleksandrem Watem – polskimi intelektualistami pochodzenia żydowskiego.
- Widoczne wyraźnie zainteresowanie autora *Ogrodu nauk* prądami religijnymi i filozoficzno-teozoficznymi wywodzącymi się z biblijnej, talmudycznej i kabalistycznej tradycji żydowskiej. W szczególności frankizmem, chasydyzmem oraz koncepcjami manichejsko-gnostyckimi, do czego przyczyniły się relacje z wybitnymi pisarzami i myślicielami pochodzenia żydowskiego, jak Lew Szestow, Simone Weil, czy Jeanne Hersch.
- Ostatni krąg, będący też pewnym następstwem poprzedniego dotyczy aktywności Miłosza jako tłumacza poezji biblijnej, zwłaszcza ksiąg Starego Testamentu (*Księga Mądrości*, *Księga Psalmów*) oraz wierszy poetów żydowskich lub pochodzenia żydowskiego, między innymi Osipa Mandelsztama, Josifa Brodskiego czy Allena Ginsberga.

¹⁰ M. Bernacki, *Problematyka żydowska w twórczości Czesława Miłosza – rekonesans*, „Konteksty Kultury” 2013, nr 1–2(10), s. 121–125.

¹¹ Zob. J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2.

¹² M. Bernacki, *Problematyka żydowska w twórczości Czesława Miłosza – rekonesans*, s. 123.

Niejako podejmując dialog z wartościowym, mocno jednak syntetyzującym artykułem Marka Bernackiego, chciałbym skupić się przede wszystkim na pierwszym z przedstawionych kręgów tematycznych, problematykę żydowską zawężając do konkretnego miasta-symbolu – Litewskiej Jerozolimy. Nazywana wiecznym miastem, królestwem niebieskim, miastem Bożym, Syjonem, Jerozolima ewokuje wiele znaczeń¹³. Przeważnie (ale nie zawsze¹⁴) są one związane z judaizmem i kulturą żydowską w pojęciu ogólnym. Idąc tym tropem semantycznym, ośrodki miejskie, w których społeczność żydowska stanowi znaczną część populacji, nazywane są „drugą Jerozolimą”, „Jerozolimą Północy”, „Jerozolimą Zachodu” i tak dalej. Nie inaczej było z przedwojennym Wilnem. Arunas Bubnys, znany litewski historyk, precyzuje: „W Wilnie mieszkała najstarsza i najliczniejsza na Litwie wspólnota żydowska, znana pod nazwą Litewskiego Jeruzalem. [...] Oficjalny spis powszechny mieszkańców Wilna miał miejsce w 1931 r. W jego wyniku oszacowano, że miasto ma 195,1 tys. mieszkańców, z czego 54,6 tys. stanowią Żydzi”¹⁵.

Czemu więc, mimo że problem żydowski jest w twórczości poety zaznaczony, mimo że Wilno jako temat jest jednym z bardziej eksploatowanych miejsc na poetyckiej mapie Miłoszowych toponimów, brakuje tego wyraźnego przecież historycznie i kulturowo akcentu żydowskiego Wilna w lirycznych impresjach poety? Owszem, zdarzają się wyjątki, jak choćby portrety Żydów wileńskich czy przykłady antysemickich wydarzeń w mieście w wierszach z tomu *To* („I podobne do chwili, kiedy osaczony Żyd widzi zbliżające się / ciężkie kaski niemieckich żandarmów”¹⁶) i *Wiersze ostatnie* („Na Uniwersytecie burdy Młodzieży Wszechpolskiej, która domaga się żeby / dostarczano do sekcji również trupy żydowskie, a nie jak dotychczas tylko chrześcijańskie. / Policja oblega Dom Akademicki przy Bouffałowej Górze i studenci oblewają ją / z góry wodą z hydrantu”¹⁷). Są to jednak przykłady nieliczne na tle bogatego zbioru – nazwijmy je – utworów wileńskich (z Wilnem w tle bądź w temacie głównym). Wystarczy przypomnieć poemat *Miasto bez imienia*, w całości miastu nad Wilią poświęcony. Tam, pośród wersów znaleźć można jeden tylko fragment o północnej Jerozolimie („A cała ulica Niemiecka podrzuca nad ladą taśmy bławatnych towarów, / przygotowując się na śmierć i zdobycie Jeruzalem”¹⁸) i wzmiankę o żydowskiej furmance

¹³ Na temat metaforyki Jeruzalem w liryce zob. W. Ligęza, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, „Teksty Drugie” 1993, nr 3, s. 81–92.

¹⁴ Na terenie Starego Miasta znajdują się również miejsca i świątynie kluczowe dla chrześcijaństwa (bazylika Grobu Świętego) oraz islamu (Kopuła na Skale, meczet Al-Aksa).

¹⁵ A. Bubnys, *Eksterminacja Żydów wileńskich i dzieje getta wileńskiego (1941–1944)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2010, nr 2(16), s. 231.

¹⁶ Cz. Miłosz, *To*, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, wyd. III, Kraków 2018, s. 1159.

¹⁷ Cz. Miłosz, „*W Wilnie kwitną bzy...*”, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, dz. cyt., s. 1332.

¹⁸ Cz. Miłosz, *Miasto bez imienia*, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, dz. cyt., s. 574.

(„I kręta koleiną pośrodku ludzkiego traktu / jechały żydowskie furmanki”¹⁹).

Czy to trudny, bolesny często temat sprawia, że Miłosz pomija go w lirycznych wypowiedziach? Przeciwnie. Autor wiersza *Biedny chrześcijanin patrzy na getto, Campo di Fiori czy Zniewolonego umysłu* nie raz już udowodnił, że przed trudnymi czy niewygodnymi tematami nie ucieka, ba! Wręcz często jest ich inicjatorem, czego dowodzi esej Błońskiego (odsyłam do wspomnianego wyżej, drugiego „kręgu” Bernackiego).

Powód wydaje się być bardziej prozaiczny. Po części nikła obecność Wilna żydowskiego w poezji autora *Pieska przydrożnego* wynika bowiem z tego, że to miasto wspomnień, Wilno z lat młodości. Miłosz wychowywał się, dorastał, uczęszczał do szkoły i na studia po polskiej „stronie” miasta. Wilno żydowskie usytuowane było niejako „obok” jego doświadczeń, a to one stanowiły podstawowy budulec, z którego tworzył późniejsze utwory liryczne o zabarwieniu autobiograficznym.

Pojawia się tu problematyka wyboru strategii poetyckiego obrazowania miejsca (nie tylko miasta) wydobytego z przeszłości. Inaczej bowiem odbiera się to miejsce bezpośrednio – jako zbiór przeżyć, odczuć zapisanych w pamięci, a inaczej widziane jest z perspektywy czasu, z perspektywy najróżniejszych uwikłań społeczno-historycznych. Obie optyki niekiedy wyraźnie się od siebie różnią i to od decyzji autora utworu literackiego zależy, jaki sposób „pokazywania” miejsca przeważy. Jak się zdaje, w przypadku Miłoszowego Wilna mamy do czynienia – stosując określenie zaproponowane przez Ryszarda Nycza²⁰ – z poetyką parabolicznej autobiografii.

Wojciech Ligęza zauważa, że Miłoszowe *polis*, tytułowe „miasto bez imienia” to zadanie dla samotnego świadka. Świadek ten próbuje z budulca pamięci zrekonstruować miejsce, którego już nie ma. „Wypowiada on zaklęcia, zmuszając miasto, by trwało, układa kroniki, wskrzesza umarłych, używając im, jak w wierszu *Miasto młodości* (1992), głosu i ciała”²¹, „przekształca czas niszczący w czas ocalający”²². Miłosz jest „poetą oka”²³, jest jak pejzażysta, uprawiający

¹⁹ Tamże, s. 568.

²⁰ Nycz wyróżnia łącznie cztery charakterystyczne poetyki w twórczości autora *Dalszych okolic*. Są to w kolejności niejako chronologicznej: poetyka wizyjnej potoczności, poetyka publicznego dyskursu, wspomniana w artykule poetyka parabolicznej autobiografii oraz poetyka wskazywania poza ludzkiego. Zob. R. Nycz, *Miłosz wśród prądów epoki: cztery poetyki*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4, s. 7–17.

²¹ W. Ligęza, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, „Teksty Drugie” 1993, nr 3, s. 83.

²² M. Stala, *Ekstaza o wschodzie słońca. W kręgu głównych tematów poezji Czesława Miłosza*, [w:] tegoż, *Trzy nieskończoności. O poezji Adama Mickiewicza, Bolesława Leśmiana i Czesława Miłosza*, Kraków 2001, s. 200.

²³ E. Kiślak, *Walka Jakuba z aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2002, s. 286–287.

swoistą, „poetycką fenomenologię patrzenia, spoglądania, oglądania, ogarniania wzrokiem”²⁴ – jak opisuje wizualny aspekt twórczości poety Marian Stala. Autor *Miasta bez imienia* opisuje, odmalowuje słowami co widzi, miasto takie, jak je postrzega i zapamiętuje jako jego „samotny świadek”. Skupia się na tej jego części, z którą czuje więź duchową, emocjonalną, kulturową. Jego myśli o przedwojennym Wilnie zdają się być odseparowane od świata żydowskiego, od jego kulturowej otoczki. Jak przyznaje Tadeusz Bujnicki, po opuszczeniu przez poetę miasta przekształca się ono w osobisty jego mit. W twórczości Miłosza, w przeciwieństwie do trwale zapamiętanej przestrzeni miejskiej, obraz wileńskiej społeczności zarysowuje się niezbyt wyraźnie²⁵. Dopiero po latach przychodzi refleksja i podkreślenie żydowskości ówczesnego Wilna – Jerozolimy Północy. Dopiero po latach, z jego wypowiedzi pozalirycznych dowiadujemy się, jakie Wilno widział i dlaczego przede wszystkim było to Wilno polskie.

Wilno żydowskie w tekstach pozalirycznych

W tekście publicystycznym *Wilno czeka* niespełna 22-letni wówczas Czesław Miłosz ze szczerością i charakterystyczną, młodzieńczą swadą zapisze:

Jesteśmy właśnie w tym mieście, które stało się jeżeli nie przyczyną, to pretekstem sporów. Wilno, piękne i ponure miasto północne. Przez okno widać bruk wyboisty, kałuże i kupy nawozu. Dalej – poszczerbiony mur i drewniane płoty. W centrum miasta psy gryzą się na środku ulicy i żadne auto ich nie spłoszy. Biedna stolica! Czyż nie jest śmieszny spór o te splątane uliczki żydowskiego ghetta? O ruiny książęcego zamku? O kilka ubogich powiatów, których ludność hoduje len na jałowych piaskach i zamiast machorki pali wiśniowe liście, a zamiast zapalek ma krzesiwo?²⁶

To fragment tekstu z 1933 roku, zamieszczony w piśmie „Żagary” (nr 1), będący obrazem Wilna, w którym nie jest to jeszcze miasto utracone. Autor pisze o tym miejscu w czasie teraźniejszym. Widzi jego uroki, ale też brud i biedę. Dostrzega społeczne napięcia, które będą nasilały się do II wojny światowej. Zauważa w tych konfliktach kontekst żydowski (spór o uliczki żydowskiego getta).

W opublikowanej ponad pół wieku później *Przedmowie* do książki Daniela Kaca *Wilno Jerozolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkeverze*, odnosząc się do lat swojej młodości, Miłosz przyzna:

Powiedzmy jasno, że istniało wtedy nie jedno miasto, ale dwa zaledwie komunikujące się ze sobą. Wilno polskie i Wilno żydowskie. O przyczynach tego braku

²⁴ M. Stala, *Trzy nieskończoności...*, dz. cyt., s. 159.

²⁵ T. Bujnicki, *Wstęp*, [w:] *Żagary. Antologia poezji*, dz. cyt., s. XCVIII.

²⁶ Cz. Miłosz, *Wilno czeka*, „Żagary” 1933, nr 1, s. 3, cyt. za: *Żagary. Antologia poezji*, dz. cyt., s. CVII.

łączności można by dużo mówić, jest to temat do głębokich analiz historycznych. Należałem do polskiego Wilna, dzieląc z nim znaczny zasób niewiedzy o książkach pisanych w jidysz, powstających o parę ulic od domów, w których sam mieszkalem. Co prawda, nasza grupa poetycka „Żagary” była niejako polskim odpowiednikiem grupy „Jung Wilne” i reprezentowała odrobinę większe zainteresowanie „innymi”, niż starsze od nas polskie Wilno, a działo się to wskutek naszych skłonności lewicowych czy socjalistycznych. Skłonności te oznaczały przede wszystkim niejaką oporność wobec haseł nacjonalizmu i antysemityzmu²⁷.

Słowa Miłosza potwierdzają, że Wilno było miastem społecznie podzielonym. Jak przekonuje w liście do Tomasa Venclovy, który został następnie wraz z odpowiedzią Venclovy opublikowany jako *Dialog o Wilnie* (1979): „niemal połowę ludności mego Wilna stanowili Żydzi, a znaczna ich część przejęła język rosyjski czy też do tego języka ciążyła. Stąd rosyjskie gimnazja w moim Wilnie, obok polskich. Było też jedno, jeżeli się nie mylę, hebrajskie, i jakieś w jidysz szkoły”²⁸. I mimo że dwie największe jego społeczności: polska i żydowska żyły dosłownie obok siebie, dzielił je niewidzialny mur wzajemnej nieufności i uprzedzeń. Tu warto przytoczyć przykład takiego niczym nieuzasadnionego zachowania samego Miłosza. Otóż z okresu młodości, z czasów szkolnych poeta zapamiętał „wstydlivy epizod o charakterze antysemitckiego wybryku”²⁹. Jako 12-latek został przyłapany na posiadaniu procy. Po latach w *Rodzinnej Europie* notuje:

Czyżby broń miała służyć przeciwko Jaszce i Sońce? [to anonimowi koledzy Czesława Miłosza z lat beztroskiej zabawy, synowie wileńskich Żydów mówiący po rosyjsku – przyp. K.K.P.] Wcale nie. Żaden konkretny człowiek nie był moim przeciwnikiem. Nosilem w sobie abstrakcję, twór bez twarzy, zbitkę pojęć zaopatrzonych znakiem minus³⁰.

Nawet większa otwartość późniejszego młodego polskiego Wilna, którego Miłosz był reprezentantem już jako student, nie była w stanie do końca tych murów skruszyć.

We wspomnianym wcześniej *Dialogu o Wilnie*, kilka stron dalej obraz Wilna żydowskiego Miłosz uszczegóławia, zaznaczając na wstępie: „Ważne, kiedy mówimy o Wilnie: w znacznym stopniu było ono miastem żydowskim”³¹. Na-

²⁷ Cz. Miłosz, *Przedmowa*, [w:] D. Kac, *Wilno Jerozolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkeverze*, Sejny 2003, s. 7.

²⁸ Cz. Miłosz, T. Venclova, *Powroty do Litwy*, Warszawa 2011, s. 46–47.

²⁹ Zob. M. Bernacki, *Bariery, uprzedzenia, fobie. Obraz stosunków polsko-żydowskich w II Rzeczypospolitej (we wspomnieniach Czesława Miłosza)*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013, s. 620.

³⁰ Zob. Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Kraków 2001, s. 111.

³¹ Cz. Miłosz, T. Venclova, *Powroty do Litwy*, dz. cyt., s. 57.

stępnie odmalowuje szczegóły architektoniczne dzielnicy żydowskiej. Był to „labirynt wąskich uliczek, zupełnie średniowiecznych, domy połączone arkadami, wyboisty bruk szerokości dwóch, może trzech metrów”³². Nie urbanistyka była tutaj jednak najważniejsza. Wilno było mocnym ośrodkiem kulturalnym żydowskim, z tradycjami. Autor *Miasta bez imienia* przypomina:

[...] że tu przecie, na bazie robotniczej żydowskiej, tych, co mówili w jidysz, powstał przed pierwszą wojną Bund. Jego przywódcy, Alter i Ehrlich, potem zostali rozstrzelani przez Stalina. Wilno miało Instytut Historyczny żydowski, przeniesiony następnie do New Yorku. I myślę – konstatuje Miłosz – że Wilno szczególnie przyczyniło się do odrodzenia hebrajszczyzny w Izraelu³³.

Po tych, nazwijmy je, faktograficznych ciekawostkach przychodzi gorzka refleksja, nawiązująca w swojej wymowie do przedstawionej wyżej *Przedmowy* w książce Daniela Kaca. Miłosz bowiem otwarcie przyznaje, że mieszkając w takim mieście, powinien był zdobyć wcześniej o tym wszystkim wiedzę. Przeszkodę stanowił obyczaj, język tak od siebie różny w mowie i piśmie³⁴. Joanna Lisek zaświadcza, że wileńska rzeczywistość w dwudziestoleciu międzywojennym wręcz tętniła rozmowami w jidysz. Podając szereg przejawów kulturowej aktywności w jidysz w Wilnie (tu: Żydowski Instytut Naukowy, Wileński Związek Plastyków Żydowskich, Związek Pisarzy i Dziennikarzy Żydowskich, siedziba Żydowskiego Pen Clubu, prasa żydowska – 18 periodyków w języku jidysz, grupa literacka Jung Wilne), udowadnia, że miasto w tamtych czasach stało się stolicą tak zwanego Jidyszlandu³⁵. Możemy za Błońskim i Bernackim dodać, że poza kwestią odrębności językowej w grę wchodziła również dyskryminacja społeczno-zawodowa (Żydzi jako grupa kupiecka, pogardzana przez polską społeczność ziemiańsko-szlachecką) oraz izolacja wyznaniowa³⁶. Wszystkie te czynniki razem stanowiły budulec, z którego uformował się wspomniany wcześniej

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. J. Lisek, „Z przekłętego jesteśmy pokolenia”. *Żydowska grupa Jung Wilne i wileńskie Żagary*, [w:] *Żagary. Środowisko kulturowe grupy literackiej*, dz. cyt., s. 229. Warto przytoczyć dane spisu z 1931, według którego z prawie 30-procentowej w stosunku do całej ludności wileńskiej, społeczności żydowskiej – 86,4% wilnian wyznania możeszowego podawało jidysz „jako język najbardziej sobie bliski”, następnie 12,8% Żydów język hebrajski i tylko 0,7% ludności żydowskiej uznało za swoją mowę ojczystą język polski, zob. tamże, s. 229–230. Dane pochodzą z książki H. Minczelesa, *Vilna, Wilno, Vilnius, la Jerusalem de Lituanie*, Paris 1992, s. 148.

³⁶ M. Bernacki, *Bariery, uprzedzenia, fobie. Obraz stosunków polsko-żydowskich w II Rzeczypospolitej (we wspomnieniach Czesława Miłosza)*, dz. cyt., s. 622–623; J. Błoński, *Autoportret żydowski czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994, s. 58.

mur wzajemnej niechęci i uprzedzeń, który dzielił miasto. Różnice kulturowe sprawiały, że żydowskie Wilno i ta jego część nieżydowska, z której się Miłosz wywodził żyły osobno. Autor *Nieobjętej ziemi* wspomina:

Jako student byłem usposobniony bardzo internacjonalnie, co było dość płytkie. Nie wiedziałem nic o historii Żydów w Polsce i Litwie, o ich myśli religijnej, żydowskim mistycyzmie, Kabale. Dopiero nieprędko, w Ameryce, miałem się tego uczyć. To daje miarę oddzielenia dwóch wspólnot, bo cóż mówić o innych miastach w przedwojennej Polsce, jeżeli ja w takim sąsiedztwie zostałem ignorantem³⁷.

Spoleczność żydowska

Oczywiście, Miłosz nie był całkowitym ignorantem. Jako student Uniwersytetu im. Stefana Batorego miał kontakty z przedstawicielami środowiska żydowskiego.

„O ile w latach 30. przeważająca część polskich studentów skłaniała się ku poglądom endeckim, o tyle między niewielkimi odosobnionymi grupkami liberalnymi czy lewicującymi i studentami żydowskimi musiało się nawiązać porozumienie [...]” – czytamy u Franaszka³⁸. W oczach polskiej większości Jędrzychowski, Dembiński czy Miłosz byli wręcz nazywani „żydowskimi pachółkami”³⁹. Bynajmniej nie oznaczało to, że Klub Intellectualistów czy żagaryści znali dobrze środowiska żydowskie. „Bariery były tak silne – pisze dalej Franaszek – że łatwiej było walczyć z antysemitkami wszechpolakami niż prowadzić poważną rozmowę z samymi Żydami”⁴⁰. Wydarzenia takie, jak zorganizowane 5 lutego 1933 roku spotkanie „Poezja Buntu (Wieczór poezji proletariackiej)”⁴¹, na którym czytano wiersze poetów litewskich, białoruskich, żydowskich i polskich (na czele z Miłoszem) świadczą o tym, że kontakty takie udawało się nawiązywać. Były to jednak sytuacje wyjątkowe, sporadyczne. Potwierdzały tylko regułę, którą był powszechny brak kontaktów między Wilnem żydowskim i Wilnem polskim, widoczny nawet w środowiskach literackich i studenckich. Spośród artystów literackiej grupy Junge Wilne⁴² Miłosz zapamiętał jedynie odwieczającego wieczory poetyckie Żagarów Abrahama Suckewera. W liście do Joanny Lisek przyznaje:

³⁷ Cz. Miłosz, T. Venclova, *Powroty do Litwy*, dz. cyt., s. 57.

³⁸ A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, dz. cyt., s. 123.

³⁹ Tamże, s. 124.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Więcej na temat tego spotkania zob. *Na trudnym odcinku walki. Akademickie Wilno*, „Robotnik” 1933, nr 59.

⁴² Zestawienia Jung Wilne z Żagarami dokonuje cytowana wcześniej Joanna Lisek, poddając analizie obie grupy literackie, w: J. Lisek, „Z przekłętego jesteście pokolenia”. *Żydowska grupa Jung Wilne i wileńskie Żagary*, dz. cyt., s. 237–250.

Później, kiedy uformowała się grupa Żagarów, poeci Jung Wilne bywali na naszych wieczorach autorskich i rozmawiałem o tym po latach z Abrahamem Suckewerem, i jest to jedyny członek grupy, który się dla mnie ukonkretnił. Być może spotkałem też Chaima Grade, ale jego obraz nie zachował się w mojej pamięci⁴³.

O pisarzach tego kręgu Miłosz pisze też w szkicu *Miejsca utracone*⁴⁴, jak również we wspomnianej *Przedmowie* do książki o Abrahamie Suckewerze.

W drugiej połowie lat 30. na wileńskich uczelniach pojawiło się getto ławkowe. Wzmagający się antysemityzm części nacjonalistycznie nastawionych Polaków budził silny sprzeciw i był bodźcem do krystalizacji lewicowych postaw części wileńskiej młodzieży, studentów, w tym Czesława Miłosza. W tekście publicystycznym *Dane do poematów* Miłosz zderzy antysemitki zamieszki w Wilnie w roku 1931 z wileńską premierą *Zygmunta Augusta*. Zapaść społecznej świadomości opisze w znamienym fragmencie: „[...] rozruchy antysemitki i *Zygmunt August*. To zestawienie wywołuje eksplozję w mojej wyobraźni. Mamy tutaj objawy tego samego zjawiska. Spokojne mózdzki sadzone na miękko wykonują jedynie najprymitywniejsze funkcje. Bić, bo Żyd. Chwalić, bo Wyspiański. Zrozumieć prawdę współczesności i przestraszyć się – to już za trudny kunszt”⁴⁵.

Kompensacja?

Autor *Drugiej przestrzeni* w rozmowie z Renatą Górczyńską przyznaje: „Bardzo jestem rad, że tyle napisałem o Wilnie, zawsze jakoś spłacałem dług swojej Alma Mater”⁴⁶. Sprecyzowane przez Bernackiego kręgi-pola aktywności twórczej poety, poświęcone problematyce żydowskiej, na czele z przejmującymi utworami tomu *Ocalenie*, wydanego już w Warszawie (1945) być może też stanowią niejako pewne zadośćuczynienie wobec wcześniejszego braku zainteresowania tą tematyką. Ostatecznie Miłosz opuszcza Wilno w 1940 roku, jeszcze przed okupacją niemiecką, która doprowadza do pogromu i niemal całkowitego wyniszczenia społeczności żydowskiej miasta⁴⁷.

⁴³ Fragment listu Czesława Miłosza z 17 V 2001 r., cyt. za: J. Lisek, „Z przekłętego jesteśmy pokolenia”. *Żydowska grupa Jung Wilne i wileńskie Żagary*, dz. cyt., s. 237.

⁴⁴ Cz. Miłosz, *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992, s. 206–207.

⁴⁵ Zob. Cz. Miłosz, *Dane do poematów*, „Piony”, grudzień 1932, zamieszczone potem w: Cz. Miłosz, *Przygody młodego umysłu*, Kraków 2003.

⁴⁶ Cz. Miłosz, R. Górczyńska (E. Czarnecka), *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992, s. 148. W ogóle warty uwagi jest cały rozdział poświęcony miastu Wilno (rozdz. O „Mieście bez imienia”, s. 146–156).

⁴⁷ Niemiecka okupacja Wilna zaczęła się w czerwcu 1941 roku, 6 września tegoż roku ogłoszono powstanie getta wileńskiego, które zlikwidowano we wrześniu 1943 roku. Więcej na temat getta i eksterminacji Żydów w Wilnie zob. A. Bubnys, *Eksterminacja Żydów wileńskich i dzieje getta wileńskiego (1941–1944)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2010, nr 2(16), s. 229–272.

Przytoczone we wcześniejszych fragmentach niniejszego artykułu wypowiedzi autora *Nieobjętej ziemi* o Wilnie żydowskim istotnie dopełniają wszystkie temu miastu poświęcone w dorobku pisarza. Zamieszczone przede wszystkim w esejach autobiograficznych, rozmowach-wywiadach, publicystyce, przedmowach, ale też wszystkich innych wypowiedziach literackich i pozaliterackich, są świadectwem podwójnym. Nie tylko podkreślają znaczenie społeczności żydowskiej dla budowy Wilna jako bogatej kulturowo całości. Są też świadectwem zainteresowania tą tematyką samego autora, który „rangę religijnego i intelektualnego życia ówczesnego żydowskiego Wilna sam w pełni zrozumiał [dopiero – przyp. K. K. P.] po wojnie, czytając w Nowym Jorku [nowym Jeruzalem Zachodu – przyp. K. K. P.] książki pochodzące z dawnych drukarni starej wileńskiej dzielnicy żydowskiej”⁴⁸.

Podsumowanie

Tak jak było Wilno polskie i Wilno żydowskie, tak w twórczości Miłosza widoczny jest podział na Wilno zapisywane w poezji i Wilno przedstawiane w pozostałych, nielirycznych formach tekstowych. Są to różne obrazy jednego miasta. Miejsce, jedno z wielu utraconych, tytułowe „miasto bez imienia” „ożywa”, stając się miastem imion wielu.

Nadmienić trzeba, że mit utraconego miasta kłóci się z akcentowaną przez poetę, wileńską prowincjonalnością, która z czasem Miłoszowi zaczyna przeszkadzać. W *Dialogu o Wilnie* przyznaje:

Prowincjonalność Wilna. Bardzo mnie ona gnębiła i tęskniłem do wyrwania się na świat. Tak że nie trzeba stwarzać mitu o ukochanym, utraconym mieście, jeżeli nie bardzo już mogłem tam wytrzymać [...]. Bo Wilno było zadupiem: niesłychani wąska baza, jeżeli odliczysz Żydów mówiących i czytających w jidysz albo po rosyjsku i lud „tutejszy”, nieczytający nic. Co zostawało? Trochę inteligencji szlacheckiego pochodzenia [...]⁴⁹.

Ta jakże szczerza i – trzeba przyznać – gorzka refleksja jest kolejnym przykładem, w którym poeta podkreśla wagę społeczności żydowskiej w ogólnej przestrzeni kulturowej miasta nad Wilią. W literackich obrazach Miłoszowego Wilna daje się odczuć nie tylko nostalgię, nie tylko żal za czasem minionym. Autor *Ziemi Ulro* nie unika tematów trudnych, dotyczących antysemityzmu, wzajemnych, niepotrzebnych, polsko-żydowskich⁵⁰ uprzedzeń, na tle których blaknie kulturo-

⁴⁸ A. Franaszek, Miłosz. *Biografia...*, s. 123.

⁴⁹ Cz. Miłosz, T. Venclova, *Powroty do Litwy*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁰ Uprzedzenia dotyczyły nie tylko najliczniejszych w 20-leciu międzywojennym społeczności polskiej i żydowskiej. Zbiorowości litewska i białoruska również stanowiły istotny składnik kulturowy (i polityczny) miasta. W tej przestrzeni dochodziło do wewnętrznych napięć społecznych, narodowościowych. Więcej na ten temat zob. T. Bujnicki, *Wstęp [II. Wilno międzywojenne]*, [w:] *Żagary. Antologia poezji*, dz. cyt., s. XI–XVII.

wy koloryt, a tracą w rzeczywistości obie społeczności. Owe refleksje przychodzą jednak dopiero po latach.

Jakie więc jest to Wilno żydowskie, *Jeruzalaim de Lite* (Litewska Jerozolima), ta Jerozolima północy w twórczości autora *Ziemi Ulro*? To sen pokutnika, który mniej w wierszach, a więcej w eseistycznych, publicystycznych wypowiedziach chce zmazać swoje winy młodzieńczej obojętności. To przede wszystkim miasto wydobyte z trudnej, często bolesnej historii, miasto z na nowo po latach odkrytym żydowskim kolorytem, niestety odkrytym już trochę za późno. Dawna polskość i dawna żydowskość starego Wilna zostały bezpowrotnie utracone. Autor *Miasta bez imienia* ma tego pełną świadomość, dlatego przy różnych okazjach (takich jak noblowskie przemówienie) próbuje ożywić to piękne miasto nad Wilią, wykuć w kamieniu myśli, w ten sposób uwiecznić – nie tylko w lirycznych wersach – jako „pnące się barokowymi wieżami ku niebu”⁵¹, z równie licznymi synagogami i pachnącymi bzami.

Niniejszy artykuł stanowi analizę literackich przedstawień Miłoszowego Wilna jako Jerozolimy Północy w znaczeniu Wilna żydowskiego. Jeżeli jednak na te oba miasta spojrzymy z innej perspektywy semantycznej, jako na miejsca nie tyle zamieszkałe przez społeczność żydowską, ile bardziej przestrzeń wielokulturowej różnorodności (też religijnej), to wtedy wkład liryczny autora *Drugiej przestrzeni* w tę przestrzeń przedstawia się zasadniczo inaczej. Wilno bowiem, odmalowane w jego słowie, było miastem wielu kultur. W pewnym sensie obie perspektywy (Wilna żydowskiego i Wilna wielokulturowego) łączą się ze sobą – jedna wynika z drugiej. Miłosz zdaje się pisać o tej życzeniowej, kulturowej harmonii w wymownym wierszu bez tytułu („*W Wilnie kwitną bzy...*”). Wspomina w nim swoich przyjaciół: Leszka Raabego, Draugasa (Franciszka Anczewicza) oraz antyżydowskie wystąpienia i zamieszki w mieście (w latach 30.), których był przeciwnikiem. W jednym z wersów stwierdza: „Bzy pachną we wszystkich ogrodach miasta”⁵². Aż chciałoby się dopisać: tak samo pachną w ogrodach polskich, żydowskich, białoruskich i w końcu litewskich.

Bibliografia

- Bernacki M., *Bariery, uprzedzenia, fobie. Obraz stosunków polsko-żydowskich w II Rzeczypospolitej (we wspomnieniach Czesława Miłosza)*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.
- Bernacki M., *Problematyka żydowska w twórczości Czesława Miłosza – rekonesans*, „Konteksty Kultury” 2013, nr 1–2(10), s. 121–125.

⁵¹ Cz. Miłosz, *W Mieście*, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, dz. cyt., s. 1169.

⁵² Cz. Miłosz, „*W Wilnie kwitną bzy...*”, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, dz. cyt., s. 1332.

- Bubnys A., *Eksterminacja Żydów wileńskich i dzieje getta wileńskiego (1941–1944)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2010, nr 2(16).
- Bujnicki T., *Wstęp*, [w:] *Żagary. Antologia poezji*, oprac. J. Fazan, K. Zajas, wyd. I, Wrocław 2019.
- Franaszek A., *Miłosz. Biografia*, Kraków 2011.
- Ligęza W., *Jeruzolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, „Teksty Drugie” 1993, nr 3.
- Lisek J., „Z przekłętego jesteśmy pokolenia”. *Żydowska grupa Jung Wilne i wileńskie Żagary*, [w:] *Żagary. Środowisko kulturowe grupy literackiej*, red. T. Bujnicki, K. Biedrzycki, J. Fazan, Kraków 2009.
- Miłosz Cz., *Przygody młodego umysłu*, Kraków 2003.
- Miłosz Cz., *Przedmowa*, [w:] D. Kac, *Wilno Jeruzolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkeverze*, Sejny 2003.
- Miłosz Cz., *Rodzinna Europa*, Kraków 2001.
- Miłosz Cz., *Szukanie ojczyzny*, Kraków 1992.
- Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, wyd. III, Kraków 2018.
- Miłosz Cz., *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990.
- Miłosz Cz., Gorczyńska R. (E. Czarnecka), *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Kraków 1992.
- Miłosz Cz., Venclova T., *Powroty do Litwy*, Warszawa 2011.
- Nycz R., *Miłosz wśród prądów epoki: cztery poetyki*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4.
- Stala M., *Ekstaza o wschodzie słońca. W kręgu głównych tematów poezji Czesława Miłosza*, [w:] tegoż, *Trzy nieskończoności. O poezji Adama Mickiewicza, Bolesława Leśmiana i Czesława Miłosza*, Kraków 2001.

Kamil K. Pilichiewicz

Łukasz Górnicki Library in Białystok

JERUSALEM OF THE NORTH IN THE WORKS OF CZESŁAW MIŁOŠZ

Summary

The author of the article focuses on Jewish Vilnius in the works of Czesław Miłosz. First, he points out, supporting it with examples, that both Vilnius and the Jewish themes are strongly emphasized in the writings of the Nobel Prize winner. The situation is somewhat different in the case of combining these two thematic spaces, i.e., the Jewish part of Vilnius. Paradoxically, although the city where the poet spent his youth is a heavily exploited topic in his lyrical and essayistic works, Vilnius as the Jerusalem of the North is almost absent in poetry. The situation is slightly different in the non-lyrical texts. In this field, the difference in the accentuation of the Jewish element of Vilnius results mainly from the form of literary expression.

Keywords: Czesław Miłosz, Jerusalem, Jewish Vilnius, works, poetry.

Sławomir Jacek Żurek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0002-6576-6598

JEROZOLIMA Z ZAGŁADĄ I POLSKĄ W TLE. OBRAZ MIASTA W POEZJI POLSKO-IZRAELSKIEJ POWSTAJĄCEJ W LATACH 1948–2018

We współczesnej poezji polskiej powstającej w Izraelu Jerozolima jako *axis mundi* pojawia się nie tak często, jak można by było się tego spodziewać. Dlaczego? Ryszard Löw, wieloletni redaktor naczelny wydawanego w Tel-Awiiwie polsko-izraelskiego czasopisma „Kontury”, znający chyba wszystkich polskojęzycznych pisarzy tworzących w Erec Israel po wojnie, twierdzi że problem jest złożony:

[...] namawiam autorów, by publikowali teksty związane przede wszystkim z ich przyjazdem do Izraela, aklimatyzacją w nowej ojczyźnie, jak zaczęli pracować, jak uczyli się hebrajskiego, jak to wszystko przebiegało. Bardzo mi trudno jednak tego rodzaju teksty uzyskać. Są jakieś zapory psychologiczne, których ci ludzie przekroczyć nie potrafią. Najczęściej dzieje się tak, że zaczynają rozprawiać jak przyjechali do Izraela i po trzech zdaniach wracają do Polski... Wracają do Polski okupacyjnej, wracają do Zagłady...¹.

Także motyw Jerozolimy, jeśli już się w twórczości tej pojawia, to prawie zawsze łączy się z Polską i Holocaustem. Odnalezione w tym obszarze kreacje są naprawdę swoiste. Dla poetów polsko-izraelskich słynne miasto nie jest ani symbolem wiary (czy to judaistycznej, czy chrześcijańskiej), ani stolicą państwa żydowskiego (czy to mityczną, czy współczesną), ani też bijącym źródłem kultury. Rzadko pojawia się jako topos naznaczony wielowiekową schedą minionych epok. Jej ważność postrzegają inaczej, o czym przekonuje prezentowana poniżej poezja autorstwa kolejnych pokoleń polskich Żydów w Izraelu.

¹ S. J. Żurek, *Z Polską w sercu – rozmowa z Ryszardem Löwem, izraelskim historykiem literatury polskiej*, „Tygiel Kultury” 2000, nr 7–9, s. 134.

Jerozolima i Zagłada

Dla Avivy Shavit (ur. 1942 r., w Izraelu od roku 1958) Jerozolima to „szare, zmęczone miasto” (*Jechać do Paryża*²), w które wrasta się „bardzo powoli”. Jego poznawanie („lektura” – jak mówi poetka) przez Żydów z Europy odbywa się „poprzez dym krematorium” – a więc w perspektywie Zagłady. Dlatego dla ocalonych przede wszystkim miejscem, skąd nie ma sensu wyjeżdżać do świata wrogiego Żydom: „do Paryża, [...] do Katowic, Kijowa, [...] Ałma Aty, [...] Kazachstanu”. Jerozolima (wraz z otaczającym ją krajobrazem) to u Shavit głównie stare „kamienie”, „na wschodzie [...] Morze Martwe, na zachodzie [...] Śródziemne morze”, to „dwa błękity i piasek między nimi”, to „szczątki świątyni”. Poetka kilkakrotnie podkreśla poczucie bezpieczeństwa, jakie tu odczuwa, ale wspomina też o Górze Oliwnej, będącej w topice judeochrześcijańskiej symbolem zmagania, cierpienia i męki.

Diagnozowana przez Shavit zarówno w wierszu *Jechać do Paryża*, jak i w kolejnym, zatytułowanym *Rozdarcie*³, sytuacja polskich Żydów w Izraelu jest naznaczona przede wszystkim różnymi rozterkami. Mentalnie żyją bowiem jednocześnie tu (w Izraelu) i tam (w Polsce). Choć podświadomie zdają sobie sprawę z tego, że będą musieli w końcu wybrać trwanie „tu”, bo „tam” nie ma dla nich miejsca, wciąż nie potrafią się na to zdecydować. Dlaczego? Zakorzenie się w Izraelu wymaga tego, by we własnym wnętrzu „zburzyć Katedry”, zrównać z ziemią polskie krajobrazy, by „pod ich ruinami / zagrzebać pamięć / przesiąkniętą warstwami ziemi”. Tu, w Jerozolimie, jest ich „dom, ostatni”, choć „w żyłach” wciąż „wzbierają / rzeki / północnymi prądami”. Widzimy więc nieustanną walkę toczoną z sobą samym, doświadczanie topicznego rozdarcia w postaci – jak nazwała to poetka – „symptomu ofiarowania Izaaka”, odczuwania, jakby Bóg wciąż i na nowo, mimo że przecież noszą w sobie piętno Zagłady, żądał od nich kolejnych „ofiar”, „ciągle wystawiając ich na próbę”.

W podobnym tonie wypowiada się Łucja Pinczewska-Gliksman (1913–2002; emigrantka polska od września 1939 r.; w Izraelu od roku 1961) w wierszu *Jerusalem*⁴. Chcąc przedstawić tragiczną sytuację polskich Żydów podczas Holocaustu i po nim, odwraca sens biblijnych toposów. A zatem plagi opisane w Księdze Wyjścia „nie spadły na Egipcjan”, ale właśnie na Żydów – to ich „zniweczyła szarańcza”, to oni głodowali, to ich krew „popłynęła rzekami”, to im zostali wymordowani „pierworodni”. I zabrakło Mojżesza, który protoplastów wyprowadził z niewoli egipskiej, i „nie rozwarły się morza fale”, otwierając drogę do wolności. Współcześni ocaleni nie zaznają spokoju – jak stwierdza utożsamiająca się z nimi poetka: „budujemy piramidy na piaskach, / nocą tylko śniąc o Jerusalemie”.

² A. Shavit, *Jechać do Paryża*, „Kontury” 2001, t. 12, s. 28.

³ A. Shavit, *Rozdarcie*, „Kontury” 2001, t. 12, s. 28–29.

⁴ Ł. Gliksman, *Jerusalem*, „Kontury” 1996, t. 7, s. 55.

Żydowscy emigranci z Polski naznaczeni traumą Zagłady są także bohaterami napisanego w Warszawie w roku 1948, tuż po odzyskaniu przez Izrael niepodległości, wiersza *** *Zbłąkani w drodze pośród zamieci...*⁵ autorstwa Eleasara Feuermana (1919–2011; w Izraelu od roku 1957). Wracający do prาดawnej ojczyzny, „zbłąkani w drodze pośród zamieci”, „prześladowani upokorzeni”, szukający „znaków na niebie i ziemi”, zmierzają w stronę Jerozolimy. To ci, którym udało się przeżyć Holokaust – którzy przeszli „poprzez obozy”, wyszli „z wszystkich kryjówek”, z „wszystkich podziemi”. Wielu z nich nadal – mimo upływu lat – naznaczonych jest traumą. Choć przecież żyją wśród swoich, w Izraelu, dalej są na swoich aryjskich papierach. Tę ranę jako przeniesioną do Ziemi Obiecanej konsekwencję walki o przetrwanie, niezwykle sugestywnie pokazuje Irit Amiel (1931–2021; w Izraelu od 1947 roku) w wierszu *Jona*⁶:

Gdy zmarł w Tel Awiwie na AIDS
 sześćdziesięcioletni emeryt Jona
 nikt nie podejrzewał że kiedyś
 u schyłku sześciolletniej wojny
 Jona wyszedł z szafy w sukience
 z dwoma warkoczykami blond
 i sam już nie wiedział czy
 czy jest chłopcem czy dziewczynką
 Jona ostrzygł się na jeża
 nauczył się sikać na stojąco
 poszedł do dziwki i wrócił
 zrozpaczony
 Potem ze zduszonym gardłem
 zszedł z okrętu w Ziemi Obiecanej
 i wszedł do szafy gdzie pozostał
 do końca nie widząc już nigdy
 promyka słońca

*

Na tych kilku przykładach widać, że w poezji zarówno pokolenia Żydów przedwojennych (Piczczevska-Gliksman czy Eleaser Feuerman), jak i dzieci Holokaustu (Shavit czy Amiel), Jerozolima i Ziemia Święta są absorbowane jedynie w kontekście tamtego tragicznego Wydarzenia.

Jerozolima i Polska

Dla chrześcijan miejscem szczególnym w Jerozolimie jest Droga Krzyżowa, naznaczona cierpieniem i okrutną śmiercią Jezusa Chrystusa. Dla Żydów takim

⁵ E. J. Feuerman, *** *Zbłąkani w drodze pośród zamieci...*, „Kontury” 1993, t. 4, s. 47.

⁶ I. Amiel, *Jona*, „Kontury” 1995, t. 6, s. 45.

miejszem, najbardziej przepełnionym bólem i rozpaczą jest Polska. Irit Amiel pisze:

Jedna Krzyżowa Droga prowadzi przez
wąskie zaułki Starej Jerozolimy
czternastu Stacji Pańskiej Męki Jezusowej
ale jest jeszcze inna Krzyżowa Droga
a ta prowadzi przez polskie miasta i drogi
przez łąki miasteczka lasy gościńce i wsie
przez aleje ścieżki zaułki ulice place i ogrody
wznosząc się aż po sam nieboskłon horyzontu
siną smugą dymów czternastu Stacji Męki Żydowskiej
Sześciomilionowej.

*Dwie Drogi Krzyżowe*⁷

Paralelizm pojawia się też w przywoływanym już wierszu Feuermana: „wtedy Warszawa dziś Jeruzalem // [...] Dziwnie znajome, bliskie te słowa/ to Stare Miasto choć w Jeruzalem / może nie trzeba szukać słów nowych / może to inni a może ci sami”. I dalej: „przecież to miasto to Jeruzalem / przecież to inni chociaż ci sami”.

Dla Aleksandra Rozenfelda (ur. 1941 r.; w Izraelu w latach 1982–1986 jako emigrant polityczny z powodu stanu wojennego w Polsce) uniwersalnym znakiem obecności transcendencji jest „via dolorosa / mała uliczka / w starej Jerozolimie” (wiersz *** *wszystko się mieści w jednym słowie*⁸), która „prowadzi ku nie istniejącej gólgocie”, gdzie „w getsemańskich ogrodach” pełnych opuncji i storczyków „wieczność tłumaczy się / bez słów”.

Stare Miasto w Jerozolimie, tak jak Starówka w Warszawie, kojarzy się polskim Żydom z osamotnioną, tragiczną walką. Tyle że powstanie warszawskie (a wcześniej powstanie w getcie, które rozegrało się nieopodal) zakończyło się przegraną, a bitwa o miasto w wojnie sześciodniowej 1967 roku (kiedy Izrael błyskawicznie sam rozgromił przeważające liczebnie wojska atakujących ze wszystkich stron państw ościennych) – wygraną. Od tej pory symbolicznym obszarem jest dla izraelskich Żydów plac przy Ścianie Zachodniej, gdzie też odbywają się przysięgi wojskowe młodych żołnierzy. On jest przedmiotem refleksji Marcela Goldmana (ur. 1926 r.; w Izraelu od 1947 roku) w wierszu *Przysięga*⁹. Bohaterami są tu „rekruci spadochroniarzy”, czyli „młodzi chłopcy, lat 18, może 19”, któ-

⁷ I. Amiel, *Dwie Drogi Krzyżowe*, „Kontury” 1994, t. 5, s. 33; także w dwujęzycznym tomie poezji autorki zatytułowanym *Spóźniona/ Delayed*, w przekładzie Marka Kazmierskiego (Kraków – Budapeszt 2016, s. 130).

⁸ A. Rozenfeld, *** *wszystko się mieści w jednym słowie...*, [w:] tegoż, *Wybór wierszy (1976–1989)*, Kraków 1990, s. 45–47.

⁹ M. Goldman, *Przysięga*, [w:] tegoż, *a w nocy przychodzą myśli*, Kraków 2012, s. 63–64.

rzy trzymają „w jednej ręce – Biblię, historię narodu / a w drugiej M16¹⁰”. Miejsce to, do 1967 roku mające li tylko znaczenie religijne, kojarzone z lamentowaniem i płaczem (opłakiwanie zburzenia świątyni przez Rzymian w wieku XIX przełożyło się na nieoficjalną nazwę Ściana Płaczu), stało się znakiem oporu, walki i zwycięstwa. W wierszu powracają jak echo słowa żołnierskiej przysięgi „słyszane kiedyś daleko i dawno”, w Polsce: „Do krwi ostatniej kropli z żył...”.

Wspomniany już Rozenfeld w liryku *** *na katolickim cmentarzu w starej Jerozolimie*¹¹, napisanym w roku 1983 w Jerozolimie, utrwalił pamięć podoficera z armii generała Władysława Andersa – podchorążego Tadeusza Mickiewicza. Poeta cytuje napis sepulkralny: „zmarł 14 kwietnia 1943 roku – Boże – ukaż mu swą światłość”. Grób ten jest surowy, kamienny, nie kojarzący się z polskim krajobrazem i miejscami pochówku w Polsce: nad nim „nie szumi wierzba”, na nim nie ma „nic oprócz kamienia”. Poeta – „tak samo tułacz”, zaczyna zdawać sobie sprawę, jak bardzo tęskni do Polski, ojczyzny Mickiewicza (i Tadeusza, i Adama – najśłynniejszych spośród Mickiewiczów) i swojej własnej. Szepcze więc:

[...] ochroń nas jeszcze żyjących
byśmy gotowi na twoje wezwanie nieco bliżej domu
położyli kości

W wypadku Rozenfelda jego życiowa wędrówka z Polski do Izraela, a później z Izraela do Polski okazała się też odkrywaniem tego, kim naprawdę jest. I tak cała sytuacja opisana w wierszu *** *wyjechać z Polski aby szukać swojej polskości*¹² wydaje się paradoksalna:

wyjechać z Polski aby szukać swojej polskości
wrócić do Polski aby szukać swojej żydowskości
wciąż wyjeżdżać i wciąż wracać
to tutaj są korzenie a tam korona drzewa
i drzewo duże aż po słońce
i nie rośnie bo w cieniu nadto od swego ogromu

Jak widzimy, polskość i żydowskość łączy się tu w jedno. Ponadto, jak niegdyś w międzywojennej Polsce poeci polsko-żydowscy wypowiadali się artystycznie w obu językach, tak i Rozenfeld tożsamość żydowską opisuje po polsku. Tak jak oni jest „w czerwieni” i „w bieli z gwiazdą dawida” (*** *Dwa są tylko*

¹⁰ Karabin automatyczny stanowiący wyposażenie większości izraelskich żołnierzy.

¹¹ A. Rozenfeld, *** *na katolickim cmentarzu w starej Jerozolimie...*, [w:] tegoż, *Wiersze z tamtego świata*, Poznań 1989, s. 33.

¹² Tenże, *** *wyjechać z Polski aby szukać swojej polskości*, [w:] tegoż, *Wiersze z tamtego świata*, s. 7.

*miejsca na ziemi*¹³). Co ciekawe, przyjechawszy do Jerozolimy „po swoje żydowskie korzenie”, nie znalazł tam „niczego co by żyło po żydowsku”. Jego żydowskość stymuluje, co odkrył właśnie w Izraelu, życie w Polsce, „na tej ziemi pełnej popiołu”, „gdzie daremnie wyczekiwać zmartwychwstania”. Zwróćmy uwagę, że i w tym wypadku następuje ontyczne nawiązanie do Zagłady.

Jerozolima to dla Rozenfelda kategoria umowna i spersonifikowana, jak opisał to w liryku *** *każdy musi mieć swoją Jerozolimę*. Jest „to miejsce na ziemi / dla najbliższych pogrzebanych / i tych co żyją”, to „cztery kąty dla własnego cienia”, znak wiecznego spoczynku, tam, gdzie się umiera, ale i, gdzie się żyje. Jej wszechobecność wynika z faktu, że każdy człowiek – niezależnie od tego, gdzie mieszka – musi „na Golgotę wspinać się mozolnie” lub wybudować „prywatną ścianę płaczu”. Na końcu wiersza poeta deklaruje przywiązanie do Polski, mówiąc, że „cała jest” jego „domem”, a zestawiając ją z Izraelem w *Modlitwie III* – jak refren powtarza zawołanie: „nie bądź mi Polsko macochą”.

W przywołanym już utworze *** *Dwa są tylko miejsca na ziemi* poeta obrazuje podobieństwo tych krajów:

Dwa są tylko miejsca na ziemi gdzie tak wysoko wielbią Boga
nad Wisłą i nad Jordanem dwie katedry strzelają niebo
ta w Gnieźnie i ta w Jerozolimie ściana z kamieni
pod którą Żydzi płaczą – dwa są tylko narody na ziemi
tak nierozłącznie związane z niebem
tak nieodwracalnie skazane na piekło
miłująca i nienawidzące jednak

Co dokładnie tak mocno łączy Polskę i Izrael? Ziemie te „otoczone są przez nieprzyjaciół”, w obu wypadkach „gdyby nie chroniące oko Boga”, zostałyby one „pożarte / a ludzie na pastwę dzikich zwierząt wydani”. Oba także jednakowe „niosą światu ocalenie”. Poeta konstatuje bardzo osobiście:

O Izraelu o Polsko nie mam na ziemi drugich miejsc prócz was
do których serce chcesz z pierwsi wyskoczyć
i nie ma dwóch takich miast Jerozolimo i Warszavo
podobnych losami wyniesionych wiarą

Będąc w Izraelu nawleka „polskie słowa na żydowskiej ziemi” i niczym opisanym w psalmie 137. uprowadzeni do Babilonii Żydzi – siedzi „nad wodą i płacze nad wodą”, pod izraelską sosną płacze za polską sosną, widzi izraelski cud – „pustynię zamienioną w ogród” i płacze za polskim „ogrodem zamienionym w pustynię”.

¹³ Tenże, *** *Dwa są tylko miejsca na ziemi*, [w:] tegoż, *Wybór wierszy (1976–1989)*, Kraków 1990, s. 72–73.

Jerozolima to miejsce szczególnie „tu Bóg ma ludzką twarz Adonai i Jechoszui”, aczkolwiek poeta, „polski żyd”, zaznacza, że jest tutaj „tylko przejazdem”. Z kolei w wierszu o incipicie *** *wszystko się mieści w jednym słowie* autor podkreśla wyjątkowość tej ziemi, zwracając się wprost do Najwyższego: tu „jak nigdzie widać ślady / Twoich stóp / i każde źdźbło trawy / pachnie miłością”. „Erec Israel”, którego centrum stanowi „Jerusalem”, to przede wszystkim „królestwo cieni”, które „oddycha pamięcią”; „tutaj wszystko [...] już dawno umarło” bowiem, i nic nie wskrzesi „umarłego świata”. Jerozolima to dziś jedynie „wytarty bruk ulic deptany stopami / hałaśliwych turystów”, to broda przechodzącego „greckiego kapłana”, to „głos muezina ze złotego meczetu”, to „starzy żydzi”, którzy „pod ścianą płaczu [...] wznoszą dłonie w geście rozpacz”, to wreszcie przestrzeń wypełniona „przez grzechy swoje i cudze”, którego przypomnieniem są „dźwięki szomry” nawołujące do nawrócenia. Poeta staje „przy grobie króla dawida” i szepcze „po polsku w Jerozolimie – pochwalony”, i stwierdza, że w „Jerozolimie modlitwa ma inny smak...”. A przecież w wierszu *** *Dwa są tylko miejsca na ziemi...* na płaszczyźnie religijnej znów zrównuje Polskę z Izraelem: „dwa są tylko zaprawę miejsca na ziemi gdzie Bóg oddycha / tu gdzie powstało Pismo i tu gdzie je czytają / Baruch ata Adonai – Ojciec nasz któryś jest / hebrajska zgłoska i polska litera są nadzieją świata”.

*

Irit Amiel w wierszu *** *Wnuki zmartwychwstałych*¹⁴, patrząc na wieloreligijną, wieloetniczną Jerozolimę, retorycznie pyta o jej przynależność:

Wnuki zmartwychwstałych
z Nagasaki i Częstochowy
idą powoli Krzyżową Drogą
przystają przed Ścianą Płaczu
wsluchani w śpiew muezina
i w dźwięk dzwonów
Notre Dame
Więc czyja ta Jerozolima?
Może niczyja?

Jerozolima Wschodnia i Zachodnia, czyli pustynia i wiatrak

Odrębnym przypadkiem jest twórczość Jael Shalitt, która chętnie sięga po motyw Jerozolimy jako autonomicznego toposu kulturowego. Tak dzieje się np. w wierszu *Chleb świętojański*¹⁵, który powstał w czerwcu 1967 roku w Jerozolimie, niedługo po zakończeniu wspomnianej wcześniej wojny sześciodniowej.

¹⁴ I. Amiel, *** *Wnuki zmartwychwstałych*, [w:] tejsze, *Spóźniona/Delayed*, s. 132.

¹⁵ J. Shalitt, *Chleb Świętojański*, „Kontury” 1989, t. 2, s. 101–102.

Izrael w wyniku sprowokowanych przez ościenne państwa arabskie działań militarnych zajął należące do Jordanii starożytne tereny żydowskie we wschodniej Jerozolimie i cały obszar zachodniego brzegu Jordanu, a także Półwysep Synajski. W liryku obiektem opisu jest Herodium, miasto-twierdza położona właśnie na terenach po kilkuset latach odzyskanych przez Izraela, a wzniesione nieopodal Jerozolimy na pustyni Judzkiej pod koniec pierwszego wieku przed Chrystusem przez króla Heroda. W stanowiącym centralny punkt miasta pałacu Herod rozkazał się pochować po śmierci, potem wszystko zasypać, czyniąc z niego grobowiec. Miejsce to, odkryte w czasach współczesnych, stało się obiektem fascynacji wielu artystów, w tym Jael Shalitt, która w wierszu *Chleb świętojański* kreśli poetycką ścieżkę wiodącą od tego niegdyś znaku świetności królewskiej, a dziś już tylko elementu pustynnego krajobrazu, do „krajny nadwiślańskiej”. Na początku spoza ruin „wybiega daleko/ hen, za mury miasta wody wyschłe koryto/ zielskiem zarosłe / gąszczem / pustych kłosów kolczastych ostów / dziką jagodą”. Kierując się w stronę Jerozolimy „zbiega klucząc ukosem do źródła Sziloach”, gdzie znany światu „Nazareńczyk cuda czynił / dawno / na początku naszej ery”. W Jerozolimie, „na ruinach/ dawnego – sprzed dziesięciu wieków przed naszą erą / Dawidowego miasta/ pozostały kamienie wśród chwastów/ te same”, a ponadto „pieczara/ z czasów Salomona”, pozostała też „legenda”. W miejscu kojarzonym z biblijnym rajem można znaleźć „zdziczałą figę”. Wojna sześciodniowa odsłoniła też oczom żydowskich mieszkańców Jerozolimy pejzaż starożytnej doliny Gehenny (leżącej na południu miasta, lecz najlepiej widoczny od jego wschodniej strony) symbolu piekła, w której według tradycji w chwili, gdy na ziemię nadejdzie Mesjasz, ma odbyć się Sąd Ostateczny. Tam „tylko nocą [...] szakal zawyje/ pod drzewem Świętego Jana/ o owocach brązowych suchych i smaku orzecha słodkawym”.

W tradycji judaistycznej, w przekazie talmudycznym szarańczyn strąkowy, bo o nim tu jest mowa, o popękanej korze koloru szarobrazowego i sztywnymi, błyszczącymi ciemnozielonymi wiecznie żywymi liśćmi, określane jako karob, pojawia się jako znaczący element. Dzięki mającym dużą wartość odżywczą strąkom m.in. legendarny rabin Szymon bar Jochaj przeżył w jaskiniach pustyni judzkiej trzynaście miesięcy, ukrywając się tam przed Rzymianami¹⁶.

W wierszu Shalitt nazwa chleb świętojański „zabrzmiała niespodzianie/ z przepaści czasu/ z przepaści lat dziecięcych/ z krajny nadwiślańskiej” przypominając pobyt w Polsce i głos matki mówiący o „dalekiej Judei”, „dalekiej Ziemi

¹⁶ Według tradycji chrześcijańskiej takie właśnie strąki szarańczynu jadł Jan Chrzciciel (w wyrażeniu „żywiła się szarańczą i miodem” chodzi raczej nie o owady, tylko o owoce wspomnianego drzewa – Ewangelia Mateusza 3, 4 oraz Łukasza 15, 6). W przypowieści o synu marnotrawnym, gdy jest mowa o tym, że bohater „pragnął [...] napełnić swój żołądek strąkami, którymi żywiły się świny [...]” (Łk 5, 16), także chodzi o karob, w krajach arabskich bowiem karmiono nim zwierzęta. Współcześnie ma on wiele zastosowań, m.in. jako zamiennik kakao.

Świętej”, i wciąż kołaczący się w głowie „wiersz a może piosenka”. To nagłe sprzężenie dwóch światów prowadzi do zaskakującego odkrycia:

Jaki to cud że drzewa
te same
owocują jeszcze!

Jerozolimska dolina-cmentarz powraca także, w wierszu Shalitt *Z przepaści dziedzictwa wieków*¹⁷ (tu pod oryginalną hebrajską nazwą „Gaj Hinoma [Gei-Hinom]”) – wierszu napisanym w tym samym okresie co *Chleb świętojański* – w lipcu roku 1967. Schodzi się do niej: „w dół / po zboczach po kamieniach / ukosem / [...] niżej / i niżej”. Opisując jej współczesne znaczenie dla Żydów, autorka ponownie sięga po tradycję biblijną, przywołując „topór Chananejczyków”. Dolina gehenny w czasach okupacji chaldejskiej była miejscem, gdzie bóstwu pogańskiemu Molochowi składano ofiary z noworodków i małych dzieci (miał polegać na paleniu ich żywcem). Straszliwy idolatryczny kult w tamtej formie się skończył, jednak poetka widzi analogię z nim we współczesnych czasach, gdy Izrael zmuszony do ciągłej gotowości obronnej, ma system obowiązkowej dwu- (dziewczęta) i trzyletniej (chłopcy) służby wojskowej zaraz po ukończeniu przez nich szkoły średniej:

my ludzie
przez wieki u stóp ołtarza
dzieci nasze
chowamy
na żołnierzy

Wspomnijmy tu jeszcze o trzyczęściowym poemacie poetki *Pustynia Judejska*¹⁸. Opisuje w nim krajobraz rozciągający się na wschód od Jerozolimy. To dla Shalitt przede wszystkim „bezmiar pogodnego nieba”, miejsce naznaczone obecnością proroków, „bez półcieni”, miejsce, gdzie „śniedzieją / żyły ziemi miedzią w zieleń”. To „pejzaż [...] zmienny”, który „ukazuje ludziom to czego pragną” (*Pustynia Judejska I*). Można na niej odnaleźć skamieniałe „żywoły biblijnego potopu”, „skupisko wapiennych pałaców / amfiteatry / zwietrzałych skał”. To ikona pisana historią, „odwieczna scena ludzkiego dramatu pod nieba pustym stropem”. Aktorami są ludzie – „maski pokorne/ nagie w reflektorach rażącego światła dnia / uwikłane siłą przypadku w pułapkę bytu i własnych urojeń/, bezradne na nieprzydatnych koturnach hierarchii i znaczeń”. Ta środkowa część liryku chyba najmocniej w krajobraz pustynny wplata refleksję egzystencjalną, można

¹⁷ J. Shalitt, *Z przepaści dziedzictwa wieków*, „Kontury” 1989, t. 2, s. 106.

¹⁸ Taż, *Pustynia Judejska I-III*, „Kontury” 1988, t. 1, s. 138-139.

powiedzieć, że staje się on pomostem do głębokich acz skondensowanych myśli. Ogołocone maski „na skraju zapadni/ wygłaszają „monolog / jednokierunkowy”. Jego adresatem jest Bóg, przez każdego pojmowany inaczej, „do którego wrót im tylko wiadomy klucz”, ale treść to „sekwencja jednakiej treści we wszystkich językach”. Zwracają się do niego „niepomne/ że udoskonalony moloch zniszczenia Boga zastąpił/ śliską łapą strachu” To on „guzik zapadni naciśnie”, niwecząc ludzkie dążenia i pozostawiając „księżycowy krajobraz osłupiałej pustyni” (*Pustynia Judejska II*).

W trzeciej części poematu pustynia jest „krajem wypalonych skał” wypełnionym ciszą, która „na głazy pęka”. Tam „żółty piach/ fala za falą jak umarłe morze”, a „z oblicza nieba sphywa żar”. Mimo ekstremalnych warunków „człowiek – mrówka gorliwa obecność zaznacza/ uparcie/ rozpaczliwie żłobi w piachu ślad”. Jednak co wydaje się istotniejsze, „symbole odciska w świadomości”, znaki pozostawia nie w kulturze materialnej, która jest krucha i osuwa się jak piach na pustyni, lecz „w innych – po sobie/ brakiem”. W ten sposób powstaje „skamieniała pamięć / świata” (*Pustynia Judejska III*).

W wierszach Jael Shalitt występuje także obraz współczesnej zachodniej Jerozolimy, przykładowo w liryku *Wiatraki wiatraki*¹⁹. Przedmiotem rozważań jest tu obiekt w stylu holenderskim wzniesiony przez mieszkającego w Anglii lorda Mosesa Montefiore – wielkiego żydowskiego filantropa. Wiatrak zbudowany w XIX wieku w niedalekiej odległości od Starówki stał się symbolem Nowego Miasta. W zamyśle darczyńcy miał zapewnić kosztowną mąkę Żydom przybywającym do Palestyny z różnych części świata i kierowanym do zamieszkiwania na specjalnie dla nich w pobliżu zbudowanym przez Montefiore osiedlu, gdzie mieli mieć godziwe warunki życia. Wiatrak ten to – jak pisze autorka – „piękny sen zawieszony w powietrzu/ na cieniutkiej niteczce idei” rodzącego się wówczas syjonizmu. Usytuowany na wzgórzu kontrastuje (także dzisiaj) z tradycyjnym krajobrazem Jerozolimy, górując nad „smukłymi wieżyczkami minaretów” i „szarymi dzwonicami klasztorów”, wnosząc doń europejskie rysy. Był „nowej ery wolności zwiastunem”, elementem czasu „nawodnienia pustyni / życia na roli / pracy rąk własnych”. Jednak młyn okazał się inwestycją chybioną z dwóch powodów: jeden to brak w tym miejscu wiatrów zapewniających obroty skrzydeł (takie wiatry wieją tam zaledwie przez 20 dni w roku), a drugi to nieprzystosowanie urządzeń do mielenia ziaren tutejszej pszenicy – twardszych niż europejskiej. Autorka gorzko konkluduje:

dzisiaj
ramiona rozwiane na wietrze
miałą slogany wyzbyte treści

¹⁹ J. Shalitt, *Wiatraki wiatraki*, „Kontury” 1989, t. 2, s. 107.

zwyciężyła
 pycha
 bufonada
 został Don Kichot rozpięty w powietrzu

*

Przedstawiłem tylko wyimki z polskiej poezji żydowskich emigrantów znad Wisły, swego czasu bardzo aktywnych literacko, ta dziedzina bowiem pomagała im wyrazić równoległe zauroczenie izraelską krainą symbolizowaną przez Jerozolimę i nieustającej tęsknoty za pierwszą ojczyzną, sytuując ich równocześnie w dwóch miejscach. Ten nurt siłą rzeczy, wskutek nieubłaganych praw natury, stracił na sile i obecnie jest w zaniku. W tym, co pozostawiło, utrwalił się obraz legendarnego miasta i jego okolic z Polską w tle. Użyta do lirycznych opisów polszczyzna pozwala w niepowtarzalny sposób włączyć tę poezję do naszej kultury narodowej.

Bibliografia

- Amiel I., *Dwie Drogi Krzyżowe*, „Kontury” 1994, t. 5.
- Amiel I., *Jona*, „Kontury” 1995, t. 6, s. 45.
- Feuerman E. J., *** *Zbłąkani w drodze pośród zamieci...*, „Kontury” 1993, t. 4.
- Gliksman Ł., *Jerusalem*, „Kontury” 1996, t. 7.
- Goldman M., *Przysięga*, [w:] tegoż, *a w nocy przychodzą myśli*, Kraków 2012.
- Rozenfeld A., *** *wszystko się mieści w jednym słowie...*, [w:] tegoż, *Wybór wierszy (1976–1989)*, Kraków 1990.
- Shalitt J., *Chleb Świętojański*, „Kontury” 1989, t. 2
- Shalitt J., *Z przepaści dziedzictwa wieków*, „Kontury” 1989, t. 2
- Shavit A., *Jechać do Paryża*, „Kontury” 2001, t. 12.
- Żurek S. J., *Z Polską w sercu – rozmowa z Ryszardem Löwem, izraelskim historykiem literatury polskiej*, „Tygiel Kultury” 2000, nr 7–9.

Sławomir Jacek Żurek

John Paul II Catholic University of Lublin

JERUSALEM WITH POLAND AND THE SHOAH IN THE BACKGROUND. THE IMAGE OF THE CITY IN POLISH POETRY WRITTEN IN ISRAEL IN THE YEARS 1948–2018

Summary

The image of Jerusalem as the cultural *axis mundi* does not appear in the contemporary Polish poetry written in Israel as often as one might expect, and when it does, it

is always connected with Poland and the Holocaust. The context of the Shoah can be seen both in the poetry of the generation of pre-war Jews (Łucja Pinczewska-Gliksman or Eleaser Feuerman) and the children of the Holocaust (Aviva Shavit or Irit Amiel). On the other hand, the grafting of images of Jerusalem onto the Polish context is present in the works of, among others, Marcel Goldman and Aleksander Rozenfeld. Fascinating examples of the autonomous functioning of the Jerusalem motif in the context of the geography, culture, and history of Israel are the poems of Jael Shalitt (Chleb świętojański [‘Locust Bread’], Pustynia Judejska I–III [‘Judean Desert I–III’], Wiatraki wiatraki [‘Windmills Windmills’]).

Keywords: Jerusalem, Israel, Poland, Shoah, Polish-Israeli poets.

Marta Kowerko-Urbańczyk

Zakład Badań Źródłowych nad Literaturą XIX i XX Wieku

ORCID: 0000-0003-4325-2470

JUNG WILNE I JEROZOLIMA PÓŁNOCY. KONTEKSTY, WĄTKI KATASTROFICZNE I REPREZENTACJE MIASTA PO ZAGŁADZIE W TWÓRCZOŚCI GRUPY

W pierwszych dekadach XX wieku, poprzedzających utworzenie grupy literacko-artystycznej Jung Wilne znaczenie Wilna określanego mianem Litewskiej Jerozolimy lub Jerozolimy Północy było wielopłaszczyznowe¹. Po pierwsze: religijne. Miasto było kolebką tradycyjnego judaizmu o ugruntowanym – głównie za sprawą działającego w XVII wieku Gaona z Wilna – znaczeniu; przed wybuchem II wojny światowej były w nim 102 synagogi. Po drugie: świeckie. Jako dynamicznie rozwijające się centrum kultury jidysz miało rozbudowaną sieć szkół, prasą i instytucjami kulturalnymi i badawczymi – włącznie z JIWO od 1925 roku i Żydowskim PEN Clubem od 1927 roku. Przełożyło się to też na unikalny stosunek do jidysz, który stał się językiem, którym mówiła wileńska ulica i w którym tworzono poezję.

Według powszechnego spisu ludności z 1931 roku w mieście mieszkało 30% Żydów, co dawało ponad 54,6 tysiąca ludzi (z ponad 195 tysięcy mieszkańców), z czego ponad 86% za swój język uznawało jidysz, 12% hebrajski, a niespełna 1% polski². Oznacza to, że Wilnie – inaczej niż w Warszawie, Krakowie, Lwowie – nie rozwinął się polsko-żydowski nurt kultury³. Amerykański badacz grupy Jung Wilne, Justin D. Cammy przywołuje znamienne wspomnienie Dawida Lazera, który porównując Kraków do Wilna, wskazywał różnice pomiędzy nimi – w pierwszym z tych miast Żydzi przechodzili na polski, gdy

¹ Badacze dość jednogłośnie formułują tezę o wielopłaszczyznowości Wilna. Por. M. Florczak, H. Mielczarek, *Wilno jako centrum kultury żydowskiej w dwudziestolecu międzywojennym*, w: *Wileńszczyzna małą ojczyzną*, red. A. Szerląg, Wrocław 2010, s. 125.

² Por. J. Lisek, *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*, Wrocław 2005, s. 23.

³ Por. J. Lisek, *Z przekłętego pokolenia jesteśmy pokolenia: żydowska grupa Jung Wilne i wileńskie Żagary*, [w:] *Wilno literackie. Na styku kultur*, pod red. T. Bujnickiego i K. Zajasa, Kraków 2007, s. 229.

spotykali nieżydowskiego znajomego, w drugim zaś – z naciskiem rozmawiali w języku jidysz⁴.

Za Czesławem Miłoszem można by uznać, że istniało nie jedno, a dwa ledwie ze sobą skomunikowane miasta⁵, choć należałoby dopowiedzieć, że Miłosz nieintencjonalnie wpisuje się w model nierównego statusu Chone Schmeruka – polska kultura była bowiem znana żydowskim twórcom Wilna, wchodzili z nią w obszerne intertekstualne dialogi, lecz była to znajomość jednostronna⁶.

Ta wielokierunkowa dynamika, która z jednej strony przejawiała się w szacunku do judaistycznych tradycji, intensywnym rozwoju świeckim miasta (w tym także panującym w nim fermentem politycznym) oraz rosnącym znaczeniu języka jidysz, przyczyniła się do powstania w 1927 roku grupy Jung Wilne.

Jung Wilne – kontekst działalności

Od samego początku tworzyli ją artyści wizualni: Benicjon Michtom i Rafael Chwoles, którzy w 1927 roku zorganizowali wystawę poświęconą ulicom żydowskiego Wilna. Z czasem dołączyli kolejni: Roza Suckewer, Szejna Efron, Lejb Zameczek. W latach 1927–1929 formował się jej pierwszy skład literacki Szymson Kahan (1905–1941), Lejzer Wolf (zm. 1943), Elchanan Wogler (1907–1969) oraz Mosze Lewin (zm. 1942). Do 1934 roku ustabilizował się jej skład – dołączyli do niej jej najwybitniejsi, najbardziej rozpoznawalni członkowie Abraham Sutzkever (1913–2010) i Chaim Grade (1910–1982) oraz Szmerke Kaczerginski (1908–1954), Hadasa Rubin (1906/1912–2003), Perec Miranski (1908–?). Nowi członkowie przyjmowani byli na podstawie dyskusji, grupa działała bez manifestu i zwłaszcza w pierwszym okresie rozwijała się pod artystyczną opieką Zalmana Rajzena, naczelny „Wilner Tog” wymyślił grupie nazwę

⁴ J. D. Cammy, „Ceworfene Bieter”: *Jung Wilne i kultura jidysz w międzywojennym Wilnie*. [w:] *Poezja i poeci w Wilnie lat 1920–1940*, red. T. Bujnicki i K. Biedrzycki, Kraków 2003, s. 259.

⁵ Cz. Miłosz, wstęp, [w:] D. Kac, *Wilno Jerozolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkeverze*, Sejny 2004.

⁶ Chone Shmeruk pisze: „Polscy Żydzi, w tym twórcy piszący w jidysz, zyskali znaczną znajomość literatury polskiej. Motywy i echa tej literatury oraz dialog z nią stały się elementami swojskimi w literaturze jidysz. Z drugiej strony, pisarze polscy, chociaż zainteresowani literaturą jidysz i świadomi – z różnych, ciągle zmieniających się przyczyn – potrzeby zaznajomienia się z nią, nigdy właściwie jej nie poznali”. Cyt. za: Ch. Shmeruk, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Warszawa 2000, s. 124. Podobne obserwacje dotyczące braku symetrii pomiędzy wiedzą polskich i żydowskich twórców na swój temat czyni Karolina Szymaniak, która konfrontuje wyznanie Czesława Miłosza przyznającego się do nieznamoścni żydowskiego Wilna ze świadectwem Abrahama Sutzkevera, który twierdził, że znał Miłosza z lat międzywojennych. Por. K. Szymaniak, *Niezbyt łatwe miasto. Jidyszowa Warszawa (nie)widziana przez Miłosza*, [w:] *Warszawa Miłosza*, red. M. Zaleski, Warszawa 2013, s. 85–104.

i udostępnił jej łamy do publikacji. Niemalże znaczenie miało nieformalne przywództwo mistrzów: Mosze Kulbaka⁷, charyzmatycznego pisarza jidysz, twórcy teatralnego i nauczyciela oraz Maxa Weinreicha, założyciela JIWO, od 1930 roku kierował też skautowską organizacją BIN, opartą na jidystycznych ideach, w której spotkało się kilkoro spośród członków Jung Wilne.

Wyjątkowa trwałość grupy, która funkcjonowała aż do 1943 roku, wiązała się z różnorodnością twórczych postaw. Każdy z członków grupy specjalizował się w innej stylistyce i gatunku. Sprawilo to, że osobiste sukcesy – inaczej niż w przypadku Żagarów – nie osłabiały grupy, lecz przeciwnie, wzmacniały ją. Dzięki językowi jidysz poszczególni członkowie grupy przekroczyli popularność lokalną, odnosząc niemalże sukcesy poza Polską. Ich utwory regularnie były recenzowane w zagranicznej prasie, w 1937 roku Mosze Lewin otrzymał nagrodę poczytnej nowojorskiej gazety „Forwerts”⁸, zaś Chaim Grade za całokształt twórczości został uhonorowany prestiżowym wyróżnieniem Światowego Związku Kultury Żydowskiej w Nowym Jorku IKUF⁹. Napięcie pomiędzy lokalnością a ponadnarodowością, pomiędzy chęcią uprawiania sztuki wysokiej a przystępnością dla wileńskiej ulicy przekładało się na twórczy potencjał grupy. Tę wyjątkową zdolność do wyrażania nastrojów społecznych i jednocześnie twórczych, ambitnych poszukiwań, aspirowanie do modernizmu i awangardy Justin Cammy określił mianem „populistycznego modernizmu”¹⁰. Warto też dodać, że właśnie różnorodność twórczych osobistości pozwalała najpełniej wykorzystać potencjał tego napięcia – wśród członków grupy Jung Wilne był cieszący się ogromną popularnością wilnian Lejzer Wolf i doceniany głównie poza Wilnem Abraham Sutzkever.

Do konsolidacji Jung Wilne przyczyniły się też okoliczności zewnętrzne i doświadczenia pokoleniowe. Urodzeni w latach 1905–1913 jako dzieci doświadczyli grozy I wojny światowej, która dla wielu z nich oznaczała wieloletnią tułaczkę, biedę, głód, a nawet sieroctwo. W przypadku Wilna, które w latach wojennych i powojennych przechodziło z rąk do rąk, okres niepokoju trwał dłużej i przyniósł im też osobiste dramaty – Lejzer Wolf przywoływał opowieść jak w 1919 roku ojciec cudem uniknął śmierci z rąk odbijających miasto polskich żołnierzy¹¹.

⁷ Mosze Kulbak opuścił Wilno w 1928 r. w wyniku nieuregulowanego prawa do pobytu na ziemiach polskich, więc gdy myślimy o nim jako mistrzu dla grupy Jung Wilne, chodzi o okres poprzedzający utworzenie grupy lub jej początkową działalność. Por. K. Czyżewski, *Słowo o Mosze Kulbaku*, [w:] M. Kulbak, *Mesjasz z rodu Efraima*, Sejny 2016, s. 148–149.

⁸ J. Lisek, *Jung Wilne*, dz. cyt., s. 135.

⁹ Tamże. s. 149.

¹⁰ Tezę tę Cammy powtarza dość często. Choćby w wystąpieniu na Uniwersytecie w Bar-Ilan, w Izraelu we wrześniu 2013 roku. https://www.youtube.com/watch?v=DAWd7JJUz_c [dostęp 24.11.2021].

¹¹ J. Lisek, *Jung Wilne*, dz. cyt., s. 66.

Nastroje antysemityczne utrzymywały się w Wilnie w latach dwudziestych¹², a okres działalności grupy przypadł na lata narastającej atmosfery antysemitycznej, w tym zamieszek z 1931 roku, które przetoczyły się przez Wilno. Dodatkowo Jung Wilne mierzyło się z inwigilacją polskich władz obawiających się komunistów¹³. Wszystko to radykalizowało nastroje członków grupy, narastało w nich przekonanie, że sztuka powinna być etycznie zaangażowana. Niezależnie od własnych estetycznych wyborów do wspólnych almanachów wybierali teksty o mocnej politycznie wymowie, co przyczyniło się do konfiskat wszystkich trzech wydanych kolejno w latach 1934–1936 almanachów.

Czynniki te przyczyniły się do ekspozycji wątków katastroficznych w twórczości niemal wszystkich członków grupy. Katastrofizm zbliżał ich do polskich Żagarystów, choć trzeba zaznaczyć, że pojawił się niezależnie, prawdopodobnie bez wzajemnej fluktuacji i miał znacznie głębsze przyczyny. Oprócz tych wymienionych powyżej wynikających z mniejszościowego statusu i systemowych opresji należałoby zwrócić również uwagę na skrajną nędzę – twórcy Jung Wilne w przeciwieństwie do polskich rówieśników w znakomitej większości nie mogli pozwolić sobie na studia, parając się zarobkowo pracami rzemieślniczymi.

Jung Wilne w latach trzydziestych – katastrofizm, miasto i przyroda

Przegląd tekstów autorów Jung Wilne z lat trzydziestych odsłania znaczące różnice literackich temperamentów i stylistyk, przy jednoczesnym wspólnym poczuciu schyłkowości. Utwory te przesiąka katastroficzny ton – czasem zbliżająca się katastrofa ma wymiar osobisty, częściej wynika z filozoficznych, uniwersalnych przesłanek lub zagęszczającej się politycznej sytuacji. Przeważają tu wątki antyurbanistyczne, miasto jest przytłaczające, brudne i pozbawione perspektyw.

Chaim Grade w wierszu *Świat w 1934 roku* konsekwentnie buduje wizję zbliżającej się katastrofy, która wykracza poza los Żydów, ma globalną wymowę. Cykl przyrody opisany jest za pomocą militarnej, wojennej (miejscami również erotycznej) topiki, a napięcie w wierszu narasta.

Atak maja wczesny jest w tym pięknym roku.
Spadają zachody jak do kosza głowy
Słońce jest podobne dzisiaj do krwotoku
Ot, wisielcy czarni, szubienice-wdowy.

¹² Czego dowodem może być polska proza z tego okresu, m.in. twórczość Marii Rodziewiczówny. Por. M. Bernacki, *Bariery, uprzedzenia, fobie. Obraz stosunków polsko-żydowskich w II Rzeczypospolitej we wspomnieniach Czesława Miłosa*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013, s. 619–633.

¹³ Por. J. Lisek, *Jung Wilne*, dz. cyt., s. 70.

Lśni czerwona wiosna w zieleni otoku.
Druty wystukują elektryczne mowy¹⁴.

Utwór ma kilka planów i kilka przestrzeni lirycznych, wprowadzających wątki rewolucyjne: Paryż, Moskwę, Petersburg. Podmiot liryczny dostrzega raczej rewolucjonistów, do pewnego stopnia dzieląc ich poglądy, ale i przeczuwa ich tragiczny koniec. Nie dając się zwieść rewolucyjnej retoryce, pozostaje osobny i zdystansowany, choć i jego nie chroni to przed tragicznym końcem.

Grade, który przez lata obierał tradycyjną, ortodoksyjną religijną edukację, pozostawał nie tyle może zdystansowany wobec polityki, co nieco inaczej sytuował główny problem swojej twórczości. Inna Hacker Grade odnotowuje konflikt między nim a domagającym się komunistycznego zaangażowania Szmerkem Kaczerginskim na tym tle¹⁵. Generalnie jednak choć *spectrum* twórczości grupy było dość szerokie, Joanna Lisek określa ją jako syntezę katastrofizmu z lewicowym radykalizmem społecznym¹⁶. Natężenie radykalnych nastrojów rosło na przestrzeni lat trzydziestych. Zaangażowane reportaże znalazły się w dorobku wspomnianego Kaczerginskiego, Hadasa Rubin, która za działalność komunistyczną trafiła do więzienia, łączyła subtelną lirykę osobistą z rewolucyjnym tonem, jak choćby w wierszu *List* z 1937 roku.

Czy zawsze tęsknota i miłość
W jedno się ze sobą splata?
Żeby cię nie zapomniała...
List piszesz do mnie przez kraty
[...]
Mam gniazdo jaskółcze nad oknem
I niebo błękitne wysoko.
Z celi swej napisz kochany,
Co zrobić mam ze swoją tęsknotą¹⁷.

Motywy antyurbanistyczne i rewolucyjne Abraham Sutzkever i Elchanan Wogler do pewnego stopnia równoważyli przyrodniczą topiką, w kontakcie z naturą znajdując alternatywę wobec miasta i polityki. Mimo wszystko, obaj poeci znacząco różnili się stylistycznie. O ile już wczesny Abraham Sutzkever łączył witalizm z katastrofizmem, stosując nierzadko dość kunsztowne literacko zabiegi i metafory, o tyle Elchanan Wogler tworzył prostsze w wymowie ballady, przesiąknięte pante-

¹⁴ Ch. Grade, *Świat w 1934 roku*, przeł. W. Słobodnik, [w:] *Antologia żydowskiej poezji*, wyb. S. Łastik, noty A. Ślucky, Warszawa 1983, s. 446–450.

¹⁵ Właściwiej byłoby nazwać to zaczepkami, niż autentycznym konfliktem. Por. I. H. Grade, *Chaim Grade – syn wileńskich proroków*, przeł. P. Głośny, „Krasnogruda” 2002, nr 13.

¹⁶ Por. J. Lisek, *Jung Wilne*, dz. cyt., s. 243.

¹⁷ H. Rubin, *List*, przeł. Z. Braude, [w:] *Antologia żydowskiej poezji*, s. 483.

istycznym duchem, choć również niepozbawione lewicowego tonu. W poetyckiej przypowieści *Bajka na gościńcu* Elchanan Wogler wykorzystuje dość prosty, a jednocześnie nośny schemat: oto liryczny bohater, nazwany tym samym imieniem, co autor, kolejnym napotkanym po drodze zwierzętom zadaje filozoficzne pytania: Czy smakuje im strawa powszednia? Czy znajdę na świecie towarzysza? Gdzie istnieje na świecie swoboda? Czy jest porządek na świecie? Czy jest sprawiedliwość? Czym jest miłość? Odpowiedzi, które słyszy od ptactwa: wrony, kanarka, gołębia i kury oraz zwierząt gospodarczych: kozy, starej szkapy, bezdomnego psa i innych, przesycone są smutkiem i rezygnacją, odsłaniają porządek świata oparty na niesprawiedliwości, przemocy i wyzysku słabszych. W konsekwencji Elchanan wskakuje do Wili, znajdując ukojenie w falach rzeki¹⁸.

Fundamentalne pytania, które zadaje bohater liryczny tego tekstu, powracają dość często w dorobku innych członków grupy – jakby te tożsamościowe dookreślenia były ich cechą wspólną. Zauważa to Joanna Lisek, dopatrując się w nich konsekwencji desakralizacji rzeczywistości:

Świadomość kryzysu pogłębiały u młodych twórców poczucie wykorzenia i kryzys identyfikacyjny, związane z odbiorem otaczającej rzeczywistości jako świata zdesakralizowanego. Świata, w którym doskwiera absurdalność istnienia i nie można znaleźć już odpowiedzi na podstawowe pytania, które jak echo powracają wciąż w ich utworach: „Kim jestem?” – pyta Lejzer Wolf i odpowiada sam sobie – „Nikt nie wie. Jestem”, czy w innym wierszu: „Czym jest życie? Potężnym lotem, czy tańcem na obnażonych kolanach?” Podobnie Suckewer zapytuje: „Skąd przybywam? Dokąd zmierzam? Kim jestem na obliczu ziemi?”, „Kto powie, czy wiecznie będę żył? Prędzej – wiecznie umierał”¹⁹.

Podobną funkcję spełniają motywy zwierzęce, najczęściej pojawiające się w twórczości Woglera, które intensyfikują się i komplikują w drugiej połowie lat trzydziestych, także w tekstach innych przedstawicieli grupy. Szczególnie nośna jest metafora wilka – w debiutanckim tomie Chaima Grade *Jo* pojawia się kilkakrotnie, przynosząc obrazy osaczenia, prowadzi do go konstatacji o atawistycznej kondycji człowieka.

Dość osobną – choć wartą odnotowania – pozycję w Jung Wilne zajmował Lejzor Wolf, jeden z jej najpopularniejszych i najplodniejszych autorów. Jego twórczość przesiąknięta jest zaskakującą, grającą literackimi kliszami metaforą: miłość może się okazać tu „nieprzydatna jak papier od śledzi w sklepiu z kaszką”²⁰. Wykorzystuje przy tym atrybuty z różnych porządków kulturowych, sacrum nieustannie miesza się z profanum, nierzadko sąsiadują ze sobą intertekstualne i interkulturowe nawiązania z wysokiego porządku (Otello, Buddha,

¹⁸ E. Wogler, *Bajka na gościńcu*, tłum. J. Litwiniuk, [w:] *Antologia żydowskiej poezji*, s. 383–388.

¹⁹ J. Lisek, *Z przeklętego pokolenia jesteśmy pokolenia*, dz. cyt., s. 240.

²⁰ L. Wolf, z cyklu *Tysiąc i jedna pieśń*, przeł. R. Stiller, [w:] *Antologia poezji żydowskiej*, s. 454.

Bóg) krzyżują się z przedmiotami codziennego użytku z wileńskiej ulicy. Powstaje w ten sposób satyryczne, krzywe zwierciadło, które odbija rzeczywistość. Poeta ma jednak świadomość ograniczeń swojej stylistyki, w wierszu pisze:

Dawniej odwiedzała mnie
Ironia cienka, kąśliwa wyniośle
Jak stara angielska dama
W Barcelonie jadąca na osłe²¹.

Wszystkie te zabiegi nie przynoszą ukojenia podmiotowi lirycznemu – samotnemu, pozbawionemu zrozumienia i autentycznej perspektywy więzi z odbiorcą. Rezonuje to z twórczą drogą Lejzora Wolfa – uwielbiany przez wileńską publiczność, która tłumnie przychodziła na spotkania autorskie, by go zobaczyć, nie cieszył się uznaniem krytyki, która zarzucała mu, że pisał zbyt dużo, nie dopracowując swoich tekstów. Nie oznacza to, że i on nie miał w swoim dorobku poważniejszych, mniej autotematycznych utworów, zarysowujących groźbę lat trzydziestych i wpisujących się w katastroficzny ton całej grupy – w wierszu *Dziedziniec wileńskiej synagogi*.

Druga połowa lat trzydziestych przyniosła intensyfikację wątków katastroficznych podejmowanych przez grupę, prowadząc poszczególnych autorów do formułowania coraz ostrzejszych, bardziej dojmujących sądów. Mimo prekursorских na gruncie polskim prac Joanny Lisek, która przyglądała się tematowi również ujęciu porównawczym, zestawiając Jung Wilne z Żegarami, dorobek grupy wymaga obszerniejszych badań, a przede wszystkim – pojawienia się tłumaczeń.

Narastający katastrofizm przed II wojną był generacyjny, charakterystyczny dla twórców urodzonych około roku 1910, mającym wiele wspólnych doświadczeń. Jung Wilne dzieliło go z innymi twórcami awangardowymi tamtego czasu, w tym także z równoległe funkcjonującymi rówieśnikami z Żagar. A jednocześnie w przypadku żydowskich twórców był bardziej dogłębny²², wątki katastroficzne dokumentowały coraz silniejsze systemowe i obyczajowe natężenie antysemityzmu, które w nawiązaniu do propozycji Elżbiety Janickiej można by nazwać szeroką ramą Zagłady²³.

²¹ L. Wolf, *Jak o zmierzchu skrzypiec tony*, przeł. R. Stiller, tamże, s. 453.

²² J. Lisek słusznie polemizuje z tezą Grzegorza Gazdy w *Słowniku europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, jakoby działalność grup przenikała się wzajemnie i Jung Wilne czerpało z katastrofizmu Żagarów, zwracając uwagę na fakt, że nie było związków pomiędzy grupami. Por. J. Lisek, *Z przekłętą jesteśmy pokolenia*, dz. cyt. s. 249. Dodatkowym kontekstem wydają się słowa samego Miłosza, który po latach wielokrotnie wspominał swoje katastroficzne nastroje w kontekście własnych zmagania egzystencjalnych i miłosnych. Jeśli im zawierzmy, przyczyny nagromadzenia tych wątków w twórczości Jung Wilne były dużo głębsze.

²³ Janicka w kontekście Warszawy pisze o „społeczno-kulturowej ramie konfigurującą pole, w którym rozegrała się Zagłada jako niemiecka nazistowska zbrodnia na Żydach”, którą roz-

Jung Wilne w latach czterdziestych i koniec działalności grupy

Końcówka lat trzydziestych przyniosła grupie sporo indywidualnych sukcesów i wspólnych udanych przedsięwzięć. W 1939 roku Jung Wilne zacieśniło współpracę z kowieńską grupą żydowską, w latach 1939–1940 w Kownie ukazały się dwa wspólne almanachy. Dobrą passę przerwał wybuch wojny, wojska radzieckie zajęły Wilno 19 września, 9 października ZSRR przekazało miasto w ręce Litwinów. Sytuacja znacząco zmieniała się po ataku Niemiec na ZSRR w lipcu 1941 roku. Tuż po wkroczeniu niemieckich wojsk z Wilna na wschód uciekło kilku członków grupy: Chaim Grade, Perec Mirański, Mosze Lewin, Elchanan Wogler, wcześniej zbiegł na wschód Lejzer Wolf. Podczas pierwszych egzekucji w Ponarskim lesie – jeszcze przed utworzeniem wileńskiego getta – zginęli Benicjon Michotm i Szymson Kahan. Abraham Sutzkever, Szmerke Kaczergiński i Rachela Sutzkever trafili do wileńskiego getta, gdzie – mimo warunków – podejmowali aktywność artystyczną. Tam właśnie odbyły się ostatnie wydarzenia, zamykające działalność grupy – wieczór autorski poświęcony wydanemu w 1940 roku tomowi Sutzkevera *Waldakis / Leśno* miał miejsce jeszcze w 1942 roku, w 1943 odbyła się wystawa prac Racheli Sutzkever, która uzyskiwała nagrodę w konkursie plastycznym – mimo to artystka zginęła w Lesie Ponarskim kilka miesięcy później.

Wileńska starówka jako przestrzeń (post)żydowska – reprezentacje i upamiętnienie

Przestrzeń małego i wielkiego getta pokrywa się z terytoriami wileńskiej starówki, która stała się nie tylko miejscem autobiograficznym dla członków grupy Jung Wilne, ale i w szerszym sensie – miejscem zbiorowej pamięci dla całej wileńskiej społeczności żydowskiej. Można ją przeczytać w perspektywie pamięciowej²⁴ i topograficznej²⁵, uwzględniając przy tym fakt, że nie chodzi wyłącznie o Zagładę, lecz o długie trwanie na tym terenie.

patruje także w kontekście „dyskursu i praktyk antysemitycznych istniejących w II Rzeczypospolitej”. Por. E. Janicka, *Obserwatorzy uczestniczący zamiast świadków i rama zamiast obrzeży. O nowe kategorie opisu polskiego kontekstu Zagłady*, „Teksty Drugie” nr 3/2018, s. 131–147. Metafora ramy w przypadku Wilna komplikuje się w związku ze zmianą narodowej przynależności Wilna, jednak grunt, który został przygotowany przez narastającą antysemitką atmosferę wciąż pozostaje ważnym kontekstem późniejszej Zagłady. Por. Cz. Miłosz, *Rodzenna Europa*, Warszawa 1990, s. 95–113.

²⁴ Perspektywa pamięciowa obejmuje rozpoznania zapoczątkowane przez niemieckich badaczy Aleidy i Jana Assmanów, przybliżoną w książkach *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009 oraz A. Assman, *Między historią a pamięcią. Antologia*, oprac. M. Saryusz-Wolska, Wrocław 2013; koncepcje miejsca pamięci Pierre’a Nory. Badania nad pamięcią są szeroko zakrojone, tu chciałabym tylko zasygnalizować ich funkcjonalność w tym kontekście.

²⁵ Mam tu na myśli projekt realizowany od lat przez prof. Jacka Leociaka, który czyta żydowską Warszawę przez pryzmat przestrzeni, wykorzystując ku temu perspektywę antropologiczną,

Żydzi wprowadzili się tam na mocy przywileju z 1629 roku, granice dzielnicy żydowskiej w obrębie ulic Żydowskiej, Jatkowej i Niemieckiej²⁶. Współistnienie Żydów i chrześcijan w Wilnie nie było pokojowe – wystąpienia antyżydowskie datowane są od XVI wieku, dotyczyły często prawa do prowadzenia działalności handlowej i osiedlania się w mieście czy podejrzeń o mord rytualny²⁷. Wojny i pożary zmieniały oblicze tej dzielnicy, a dynamiczny wzrost populacji w XVIII wieku wpłynął na jej ostateczny kształt: była to płatanina ulic, ze stale rozbudowywanymi dwu-trzykondygnacyjnymi domami, w których mieszkało po kilkanaście rodzin oraz piwnicami pełnymi warsztatów i sklepików, a wielość przejść i arkad pogłębiała wrażenie niejasnego układu / chaosu przestrzennego²⁸.

Reprezentacje staromiejskiego kwartału jako „miasta w mieście” pojawiały się często również w polskich przekazach. W międzywojennych publikacjach eksponowano brud, tłoczność, bieda, a ton tych utworów nierzadko miał antysemitki wydzźwięk. W tekstach użytkowych ta tendencja jest najwyraźniejsza: Jerzy Remer w przewodniku z 1934 roku nazywał to miejsce „czarnym miastem”²⁹, Jan Kłós doceniał oryginalność architektury, choć skarży się na „niehigieniczność jej mieszkańców i jej nieznośny zaduch, uniemożliwiający, zwłaszcza w upalne dni letnie, kulturalnemu Europejczykowi zwiedzanie tych zaułków”³⁰. Powojenne polskie świadectwa, głównie narracje wspomnieniowe, w tym Czesława Miłosza³¹ i młodszych od niego autorów³², eksponowały głównie obcość tej przestrzeni, miały przy tym charakter filosemicki³³. Jednocześnie w tkance miejskiej

literaturoznawczą, historyczną, architektoniczną i przestrzenną. Wilno, zwłaszcza przestrzeń starówki, nadawałoby się do takiej lektury. Por. J. Leociak, *Biografie ulic. O żydowskich ulicach Warszawy od narodzin po Zagładę*, Warszawa 2017.

²⁶ Maria i Kazimierz Piechotkowie piszą: „Celem przywileju było zapewnienie bezpieczeństwa i uniknięcie rozprzestrzeniania się żywiołu żydowskiego w Wilnie. Wyznaczony teren ograniczono konkretnymi obostrzeniami, np. ulicę Niemiecką wolno było Żydom zabudowywać jedynie w taki sposób, by bramy ich posiadłości nie wykraczały bezpośrednio na ulicę. Wykup działek na mocy przywileju nakazano przeprowadzić w ciągu 15 lat. Pozwolono na zabudowę ulicy Niemieckiej jedynie w głębi”, M. i K. Piechotkowie, *Dzielnica żydowska i Wielka Synagoga w Wilnie*, „Lithuania” 1991/ 2(3).

²⁷ J. Lisek, *Jung Wilne*, dz. cyt., s. 27

²⁸ M. i K. Piechotkowie, s. 73.

²⁹ Por. J. Remer, *Wilno*, Poznań 1934 [reprint na podstawie wydania z 1934 roku Dom Wydawniczy Benkowski, Białystok], s. 82.

³⁰ Por. J. Kłós, *Wilno. Przewodnik krajoznawczy Juliusza Kłosa*, Wilno 1937, s. 195–196.

³¹ Cz. Miłosz, *Dykcjonarz ulic wileńskich*, [w:] tenże, *Zaczynając od moich ulic*, Kraków 2006, s. 9–35.

³² Por. świadectwo Aleksandry Niemczykowej, por. tejeż, *Moje Wilno*, [w:] *Europa Nieprovincialna. Przemiany na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. Non provincial Europe. Changes on the Easter Territories of the former Polish Republic*, red. K. Jasiewicz, Warszawa–Londyn 1999, s. 79–103.

³³ Ruth Ellen Gruber: „Warte wymienienia są różne postaci filosemityzmu – idealizacja Żydów, wynikającej czasem z poczucia winy, czasem z zaś z zachwyty nad tym, co wydaje się

dokonano po wojnie wielu zabiegów, zacierających obecność Żydów w czasach sowieckich³⁴, a potem – po rozpadzie Związku Radzieckiego – litewskie władze podjęły szereg inicjatyw upamiętniających ich dziedzictwo³⁵. Jeszcze w drugiej dekadzie XXI wieku w przestrzeni publicznej toczyła się burzliwa dyskusja / debata o współuczestnictwie Litwinów w Holocauście³⁶.

„Siedem ulic” jako miejsce autobiograficzne i miejsce pamięci

Z przestrzeni małego i wielkiego getta³⁷ zaczęła się eksterminacja ludności

zarazem bliskie i egzotyczne. Ważne bywają względy nostalgiczne, chociaż częściej mamy do czynienia z niezbyt autentyczną tęsknotą za pewnymi uproszczonymi obrazami rzeczywistości – teatralnym światem sztetla ze Skrzyпка na dachu [...] niż z prawdziwą tęsknotą za różnorodnym i często skłóconym żydowskim światem, który kiedyś istniał naprawdę, albo za złożonymi, często wręcz pożałowania godnymi stosunkami między tą mniejszością a resztą społeczeństwa”. Cyt. za: R. E. Gruber, *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie* przeł. A. Nowakowska, wstęp K. Gebert, Sejny 2004, s. 25.

³⁴ Najważniejsze próby zatarcia żydowskiej spuścizny dotyczą poszerzenia ulicy Niemieckiej oraz zniszczenia ruin Wielkiej Synagogi w latach 1955–1957. Tematowi przemian przestrzeni wileńskiej starówki po II wojnie światowej poświęciłam rozdział mojej rozprawy doktorskiej pracy. Por. M. Kowerko-Urbańczyk, *Wilno. Vilnius. Polskie i litewskie reprezentacje miasta po roku 1990*, Poznań 2016, s. 165–205 oraz *Wielka Synagoga*, Wirtualny Sztetl <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/w/1044-wilno/112-synagogi-domy-modlitwy-i-inne/89896-wielka-synagoga-w-wilnie-vokieciu-g-13a> [dostęp 24.11.2021].

³⁵ Por. M. Kowerko-Urbańczyk, dz. cyt. oraz S. Liekis, *Rewitalizacja dziedzictwa żydowskiego w Wilnie*, [w:] *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich Europy Środkowej*, red. M. Murzyn-Kupisz, J. Purchla, Kraków 2008 oraz <https://docplayer.pl/12234235-Rewitalizacja-dziedzictwa-zydowskiego-w-wilnie.html> [dostęp 25.11.2021].

³⁶ Jej efektem jest m.in. książka Ruty Vanagaitė i E. Zuroffa *Nasi. Podróżując z wrogiem*, w której Litwinka i potomek ocalałych z Holocaustu Żydów podróżują po Litwie, odwiedzając kolejne miejsca pamięci i odkrywając skalę udziału litewskich oddziałów w Zagładzie. Książka została opublikowana w 2015 roku, spotkała się z burzliwą recepcją na Litwie, w Polsce ukazała się w 2017 roku nakładem wydawnictwa Czarna Owca.

³⁷ W tym właśnie miejscu rozegrała się tragedia żydowskiej społeczności Wilna. Małe i Wielkie Getto zostało utworzone na tym obszarze decyzją hitlerowskiej administracji z dnia 6 września 1941 roku. Małe Getto obejmowało ulice: Klaczkę (Antokolskio) i Żydowską (Żydu), część ulicy Gaona i Szklanę; Wielkie zaś: Oszmiańską (Ašmenos), Dzisieńską (Dysnos), Szpitalną, Jatkową (Mėsinii), Rudnicką (lt. Rūdninkų), Straszuna, Szawelską (Šiaulių) oraz część jednej strony ulic: Końskiej (Arklių), Karmelickiej (Karmelitų), Lidzkiej (Lydos) i Zawalnej. Oba getta rozdzielała ulica Niemiecka, liczbę ludności w obu gettach szacowano na mniej więcej 40 tysięcy ludzi (29/31 tys. w Wielkim i 9/11 tys. w Małym). Warto dodać, że w roku utworzenia getta według nieoficjalnych danych z 1 stycznia 1941 r. w Wilnie mieszkało około 270 tys. osób, w tym 75 tys. Żydów (27,78 proc.) Zgodnie z danymi Zarządu Statystyki 1 stycznia 1941 r. w mieszkało tam 58 263 Żydów (27,78 proc. mieszkańców). Arunas Bubnys podaje również, że w początkowym okresie na jednego mieszkańca getta przypadało 1,5m², a ludzie mieszkali w kuchniach, na poddaszach i piwnicach. Por. A. Bubnys, *Eksterminacja Żydów wileńskich i dzieje getta wileńskiego 1941–1944*, „Pamięć i Sprawiedliwość” tom 9, Numer 2 (16) / 2010, s. 229–272.

żydowskiej podczas II wojny światowej³⁸. Wielkie getto funkcjonujące między wrześniem 1941 a wrześniem 1943 roku doczekało się licznych fikcyjnych reprezentacji i niefikcyjnych świadectw³⁹. Współcześnie nawet istniejąca w przestrzeni miejskiej tablica komemoratywna prezentuje właśnie siedem ulic: Oszmiańską (Ašmenos), Dziśnieńską (Dysnos), Szpitalną, Jatkową (Mėsinių), Rudnicką (lt. Rūdninkų), Straszuna, Szawelską (Šiaulių).

Wileńska starówka jako miejsce autobiograficzne⁴⁰ i miejsce pamięci⁴¹ powraca w tekstach pisarzy przynależących do grupy Jung Wilne – Abrahama Sutzkevera (1913–2010) oraz Chaima Grade (1910–1982), właśnie jako „siedem ulic”, z którymi obaj byli związani. W 1932 roku Grade opuścił restrykcyjną i wysoko ortodoksyjną jesiwę w Nowogródku i odtąd mieszkał wraz z matką przy ulicy Jatkowej w Wilnie. Po ataku Niemców na ZSRR uciekł na wschód, gdzie udało mu się przetrwać wojnę. Przekonany, że Niemcy nie zabiją kobiet, pozostawił za sobą matkę i młodą żonę, Fume, które nie przeżyły Zagłady. Na krótko powrócił do Wilna po wojnie, potem znalazł się w Polsce, skąd w 1946 emigrował na zachód, do Paryża, a później do USA.

Abraham Sutzkever zaś zamieszkał w wileńskim getcie w 1941 roku, gdy jego matka nie chciała opuścić miasta. Od 1942 roku był zatrudniony⁴² przy ka-

³⁸ Hitlerowcy przy współpracy z litewskimi oddziałami Ypatingas Burys rozwiązywali problem przeludnienia masowo mordując Żydów w pobliskich Ponarach, bardzo intensywnie zwłaszcza na przestrzeni 1941 roku. Szacuje się, że do grudnia 1941 roku straciło tam życie ok 30 tys. Żydów. Do końca roku zamknięto małe getto, pozostałą ludność umieszczono w dużym getcie, które ostatecznie rozwiązano we wrześniu 1943 roku.

³⁹ Tu: M. Balberszski, *Likwidacja wileńskiego getta*, ŻIH, Warszawa 2018.

⁴⁰ Forma artykułu pozwala jedynie na sygnalizowanie takiej perspektywy. Małgorzata Czermińska następująco nakreśla definicję miejsca pamięci „Proponuję wyróżnienie kategorii miejsca autobiograficznego dla badania zjawisk sytuujących się na pograniczu literatury i geografii, zjawisk, dla opisu których trzeba używać jednocześnie różnych narzędzi literaturoznawstwa, antropologii, studiów kulturowych i geografii humanistycznej. Ścisłej rzecz biorąc, chodzi o zetknięcie biografii pisarza i jego twórczości rozumianej szeroko, jako zespół wszystkich zachowanych wypowiedzi danego autora, to jest utworów tradycyjnie zaliczanych do literatury – łącznie z publicystyką, prywatnymi notatkami, z wypowiedziami utrwalonymi na nośnikach dźwiękowych lub filmowych, a także z dziełami innych sztuk, jeśli takie uprawiał”. M. Czermińska, *Miejsce autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 183.

⁴¹ Mam tu na myśli miejsce pamięci *lux de mémoire* Pierre’a Nory jako zinstytucjonalizowanego miejsca pamięci zbiorowej. Por. A. Szpociński, *Miejsca pamięci*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4.

⁴² A. Bubnys pisze: „Najważniejszy był wydział pracy. Żydowskie władze getta były przekonane, że nie zostanie ono zlikwidowane, dopóki praca jego mieszkańców będzie dla Niemców opłacalna. Pracę Żydów uznawano za więc za warunek przetrwania. Wydział pracy dzielił się na trzy podwydziały: wykorzystania siły roboczej, kartotek i biurowy; pracowało w nim 27 osób. Jego kierownikiem był Acharon Braude, który miał duże wpływy w całej administracji getta. Podwydziałem wykorzystania siły roboczej kierował Bagranski, biurem – Zygmunt

talogowaniu zrabowanych dzieł sztuki i księgozbiorów, należał do tzw. Papierowej Brygady, ok. 40 osób po różnych stronach getta, które tworzyły skrytki, by przechować / ocalić blisko 2 tysiące woluminów z Biblioteki Straszuna i innych dzieł sztuki. Po likwidacji getta był przechowywany przez Polkę Janową Bartoszewicz, walczył w partyzantce Aby Kownera, w lipcu 1944 roku udało mu się wyjechać do Moskwy. Zeznawał w procesie Norymberskim jako świadek oskarżyciel, w 1947 roku wyemigrował do Palestyny.

Te dwie komplementarne biografie przynoszą teksty o kresie Wilna jako Jeruzolimy Północy, w których ekspozycja starówki jako miejsca autobiograficznego wzajemnie się oświetla i uzupełnia. *Zielone Akwarium* Abrahama Sutzkevera oraz *Szabasy mojej matki*, Chaima Gradego to utwory prozatorskie, powstałe równoległe w latach 50. XX wieku.

Abraham Sutzkever. Wilno jako przepływ i system kryjówek

Zielone akwarium (1953–54) i *Dzienniki Mesjasza* (1970–1975) to miniatury prozy poetyckiej, wyjątkowe rodzajowo w dorobku Abrahama Sutzkevera⁴³. Osobista biografia ocalonego z Holocaustu autora staje się tu plastycznym tworzywem, wykorzystywanym achronologicznie. Świat przedstawiony jest umowny, odsłaniający swoją tekstowość⁴⁴, pełen wizyjnych, gwałtownie następujących po sobie metaforycznych obrazów, które obnażają jego niestabilność i nieprzewidywalność. Powstaje synkretyczny krajobraz Wilna, Syberii, Tel Awiwu, gdzie przykładowo lądując w Azji, można się nagle znaleźć w Oświęcimiu – w ten sposób krzyżują się porządki z różnych biograficznych momentów autora, nakładając na siebie, tworzą intensywne znaczeniowo warstwy. W ten sposób rekonstruowana jest praca pamięci, w której z pozoru nieistotny szczegół – trochę na zasadzie koszmaru sennego – prowadzi do kompleksowego, nasyconego, pełnego zagrożeń świata, gdzie znienacka przychodzi Zagłada.

(Mosze) Heller, a kartotek, gdzie przechowywano wszystkie kartoteki pracujących Żydów – Niderman. Statystyki wydziału pracy z maja 1942 r. mówią o 6 609 zatrudnionych Żydach; w grudniu tego roku pracowało ich już 887 463. Rosło zatem wykorzystanie ekonomiczne mieszkańców getta. Niemieckie i litewskie instytucje zgłaszały zapotrzebowanie na żydowską siłę roboczą, a za ich realizację odpowiedzialny był wydział pracy, który wydał robotnikom żydowskim znane już żółte szajny, a od 18 kwietnia 1942 r. – książeczki pracy. Codziennie tysiące mieszkańców getta wyprowadzano do pracy w mieście i poza nim (np. do fabryki wyrobów skórzanym „Kailio”, warsztatów produkcji broni), a po 10 godzinach pracy przyprawiano z powrotem. Latem 1943 r. w różnych zakładach i w obozach pracy pracowało około 14 tys. Żydów (2/3 mieszkańców getta)”. A. Bubnys, dz. cyt., s. 243.

⁴³ W Polsce ukazały się w zbiorczym wydaniu, A. Sutzkever, *Zielone akwarium*, przeł. M. Friedman, wstęp R. Wisse, Wrocław 1992.

⁴⁴ „Któregoś dnia w samo południe, kiedy leżałem sobie w ogrodzie, a nade mną widziałem gałąź pełną pomarańczy albo też bawiące się w puszczanie baniek mydlanych dzieci, poczułem nagle jakiś ruch w duszy. Oto moje słowa wybierają się w drogę”. Tamże, s. 34.

Wilno jest najistotniejszym punktem odniesienia w uniwersum Sutzkevera. W *Zielonym akwarium* z pozornie niepowiązanych ze sobą miniatur układa się obraz stopniowo narastającego osaczenia, tworzenia i likwidacji getta, przemierzania się do miasta pod osłoną nocy, chowania się w dołach i koronach drzew oraz przemierzania z partyzanckim oddziałem lasów i bagien okalających miasto.

W późniejszym o kilkanaście lat *Dzienniku Mesjasza* Wilno oglądane jest *pars pro toto* z perspektywy szczelin, kominów, skrytek, piwnic, wszystkich tych miejsc, w których można się ukryć⁴⁵. Ukrywanie się w mieście przeczy prawom fizyki, ciała wkomponowują się w szczeliny, odpowiednio się zmniejszając, wręcz się do nich dopasowując – jak w opowiadaniu *Pierwsze wesele w mieście*.

Kiedy zaczęła się łapanka i wywózka starców i staruszek, Dondełe zamurował ją [matkę] w kominie domu w przejściowym podwórku. I kiedy ją po akcji wyciągnął z komina, Asna była pokurczona i czarna jak osmalone w ogniu polano. Z trudem ją poznał. W kilka dni potem musiał ją znowu zamurować. Tym razem zaczęło się polowanie na dzieci, zaś matka wyglądała wtedy zupełnie jak małe dziecko⁴⁶.

By przetrwać, bohaterowie doskonalą się w fizycznym znikaniu. Dominująca staje się perspektywa ocalańców, nie ofiar i nie katów, a tego wszystkiego, co gotów jest zrobić człowiek, by przeżyć sytuację ekstremalnego zagrożenia. Bohaterowie pojawiają się we fragmentarycznej prezentacji – są oczy wyglądające w piwnicy, dziecięce rączki przyklejone do szyby. Kwestionowane jest to, co ludzkie i to, co zwierzęce – bohatera goni horda dwunożnych bestii, ratuje go hycel, robiąc mu miejsce w wozie z pojmanymi psami (s. 60). Kwestionowana jest hierarchia społeczna, najwartościowsze zawody to te, które dają pracę, bo pozwalają przetrwać lub znaleźć kryjówkę.

Wędrowka Dondełe, jednego z bohaterów wspomnianego opowiadania, który jako szesnastolatek trafił do „więzienia rozmieszczonego na siedmiu uliczkach”, staje się bardzo symboliczną drogą poprzez kolejne piekielne kręgi: powyżej i poniżej miasta. Jako kominiarz może przemieszczać się z getta i z powrotem: poprzez dachy i kominy, przemycanie broni i prochu, ratowanie dziecka w wiaderku z sadzą, aż po pracę w piwnicach przy zakopywaniu zwłok i ucieczkę z getta.

Oglądamy miasto w podwójnym pryzmacie: miejsca, w którym można się ukryć i miejsca, z którego można się potem wydostać. W zdeintegrowanej miejskiej przestrzeni (której symbolem jest zniszczony Zielony Most i rozbite okna

⁴⁵ Szmuel Werses „W poetyckiej twórczości Abrahama Sutzkevera ukazuje się bogaty świat miasta i państwa od Syberii aż po pustynię Synaj. Ale w istocie dominuje w niej jeden, jedyny, terytorialny i istotnie duchowy punkt – miasto rodzinne Wilno z jego uliczkami, widokami i żydowskimi mieszkańcami”. Cyt. za: D. Kac, *Wilno Jerozolimą było*, s. 125.

⁴⁶ A. Sutzkever, dz. cyt., s. 140.

ulicznych wystaw, zewsząd pojawiają się „wykluci z kryjówek” ludzie, którzy wychodzą z „nor, jaskiń, i spod sterty nawozu w stajniach”. I ponownie powroty do zrujnowanego miasta, mają podwójną dynamikę – jest w nich energia młodości: młodzi mężczyźni przepływają rzekę, omijając zerwany most⁴⁷, Dondele żeni się Rojtl i to pierwsze wesele w Wilnie. Jest też i gorycz starszego pokolenia, bo zmieniona topografia miasta budzi przerażenie bohaterów.

Malarz patrzy na kręte uliczki, to na płótno i własnym oczom nie wierzy. Od kiedy ukrywa się w tej galerii, po raz pierwszy zauważył, jak dookolny świat się zmienił. Co przywiało tu kościół? Skąd wziął się w miejscu, gdzie stała jatka i kościół? Kto zapalił latarnie na martwym podwórzu bożnicy?⁴⁸

Powstaje w ten sposób wizyjna, nasycona witalizmem opowieść o Zagładzie i przetrwaniu pomimo wszystko. Paradoksalność tej strategii jest oczywista – Sutzkever sięga po nierealistyczne środki wyrazu, by przekazać intensywność realnych doświadczeń. W jego ujęciu to nie tylko opowieść o unicestwieniu miasta, ale także podnoszeniu się ze zgliszczy, energii przetrwania. Umieszczając w centralnym punkcie doświadczenie ofiar, pomija perspektywę katów, jest to autorska decyzja, która współbrzmi z jego dokonaniem poetyckimi, gdzie również szczegół buduje emocjonalne napięcie. Oprócz dorobku poetyckiego i prozatorskiego Sutzkever pozostawił wspomnienia dokumentujące również jego zeznania świadka w Norymberdze, które dopiero w 2021 roku ukazały się w całości w angielskim tłumaczeniu i ze wstępem Justina D. Cammy’ego⁴⁹.

Chaim Grade. „Szabasy mojej matki”

W *Szabasach mojej matki*, które gatunkowo określane są jako wspomnienia, Chaim Grade używa własnej biografii, by stworzyć nostalgiczny, pełen czułości obraz żydowskiej dzielnicy miasta i jej mieszkańców. Intencją jest kolektywne upamiętnienie żydowskiej społeczności, kultury materialnej oraz sporów politycznych i religijnych, a także odtworzenie wileńskiej topografii – wileńska starówka zyskuje tu drobiazgową prezentację – powraca w obrazach zarówno z późnych lat 30., jak i w powojennych. Grade tworzy całą plejadę postaci – licznych rabinów, gęsiarzy, sprzedawczyń mąki, żebraków, szewców i innych drobnych kupców czy rzemieślników, lecz przede wszystkim – na co wskazuje tytuł – to hołd złożony matce pisarza, Velli, ulicznej handlarce, z którą zamieszkiwał w ciasnej, pozbawionej okien izdebce przy ulicy Jatkowej. Ponad głowami

⁴⁷ „Niecierpliwi młodzi chłopcy sami zamieniali się w łódki. Wskakiwali w wodę rzeki, a rwący ich prąd zapalał ich mięśnie i służył ramionom za ster”. Tamże, s. 147.

⁴⁸ Tamże, s. 42.

⁴⁹ A. Sutzkever, *From the Vilna Ghetto to Nuremberg: Memoir and Testimony*, przeł. J. Cammy, McGill-Queen’s University Press, 2021.

bohaterów toczy się wielka historia. Przez miasto przesuwa się zmieniający okupanci, przyjmowani to z radością, to z przerażeniem, ale przede wszystkim w poczuciu narastającego chaosu i zagrożenia.

Na tle tej szerokiej panoramy postaci i miejsc pojawia się bohater-narrator, *alter ego* pisarza, charakterystyczny dla prozy Gradego, refleksyjny, pełen niepewności i niepokojów, uwikłany w historię. Co ciekawe, oprócz realistycznego odtworzenia stosunków panujących w żydowskiej dzielnicy, bardzo precyzyjnie i z dużą wrażliwością społeczną odtwarza nastroje panujące wśród wilnian po wkroczeniu wojsk radzieckich. Z jednej strony są Żydzi, którzy mają poczucie powtarzalności dziejowej i zepchnięcia na margines historii⁵⁰, z drugiej Polacy, którzy tracą władzę w mieście i gromadzą się w katedrze. Obserwacje narratora, który zarazem pamięta niedawne doświadczenia antysemitycznej przemocy, jest głęboko współczujący, a także obawia się o własną przyszłość, jednocześnie dokumentując osobność i wrośnięcie w polską kulturę:

W tamte późnojesienne dni błądziłem po miejskich parkach. Nagle stały mi się bardzo drogie szerokie aleje ze starymi kasztanami, gdzie przed wojną czyhając na żydowskich przechodniów, często kręcili się polscy studenci z grubymi kijami w rękach. [...] Plac był gęsto wypełniony Polakami, którzy mieli poważne, surowe twarze.

Przepchnąłem się do drzwi katedry i zajrzałem do środka. [...] Po brzezi wypełniona była wiernymi, którzy z odkrytymi głowami klęczeli w głębokiej ciszy. W wysokiej przestrzeni płynęły szerokimi falami dźwięki organów, tak smutne i uroczyste, jakby msza odbywała się za niewidzialnego zmarłego – za umarłą Polskę.

[...] Zajrzałem do ogrodu bernardynów i usiadłem na ławce. Przypomniałem sobie wiersz Juliusza Słowackiego, *Smutno mi Boże!* Czymkolwiek Polska była, w izdebce matki, za kuźnią, mogłem być tym, kim chciałem. Teraz nie zostawią mnie samego w spokoju, teraz nie można być smutnym⁵¹.

Narrator opuszcza Wilno tuż po wkroczeniu wojsk niemieckich, po latach powraca na zgliszcza miasta. W końcowej części książki zatytułowanej *Siedem małych uliczek* konfrontuje się ze stratą – w ruinach widzi resztki dawnego życia, między innymi plakaty wyborcze sprzed wojny, spotyka pojedynczych ocalańców odmienionych nie do poznania, a przede wszystkim mierzy się ze śmiercią najbliższych, z pozostawioną po nich pustką.

Kiedyś jako chłopiec wyszedłem z synagogi rabina Szaulki z bandą przyjaciół tuż przed Neilah i pobiegliśmy do kościoła na Rudnickiej po kasztany. Przeszliśmy

⁵⁰ „Zaczyna się ta sama historia, co dwadzieścia lat temu – wzdycha Chackiel, przygnębiony. – Jasne, że nie dostaniemy miodu do polizania – Szaja spogląda smutnymi oczami na swoją kozołą bródkę”. Chaim Grade, *Zaczęło się*, tłum. M. Ruta, „Krasnogruda” 2001, nr 13, s. 80. Z tomu *Der mames szabosin*, Chicago 1955.

⁵¹ Ch. Grade, *Zaczęło się*, tłum. M. Ruta, „Krasnogruda” 2001, nr 13, s. 81.

przez wysoki żelazny płot na dziedziniec kościoła, wspięliśmy się na drzewa, a z ich ciężkich gałęzi spadały aksamitnie gładkie kasztany w pękającej, kolczastej łupince. Gdy wróciłem do domu, mój ojciec powiedział już Hawdalcę, więc nasza poświęcona uroczystość rodzinna była całkiem zrujnowana. Ojciec długo nie mógł mi wybaczyć, że opuściłem synagogę w Neilah. Jeszcze wiele lat później moja matka często wspominała, jak w ostatnich godzinach tego Jom Kippur zerknęła spomiędzy zasłon sekcji kobiecej, żeby mnie szukać i napotkała wściekle spojrzenie mojego ojca, który zdawał się oskarżać ją o moją ucieczkę.

Kościół przy Rudnickiej nadal stoi nietknięty, nawet wysokie ogrodzenie jest takie samo. Gałęzie starych drzew znów gęsto pokrywają dojrzałe kasztany. Ale nie ma już żadnych żydowskich chłopców, którzy mogliby uciekać z synagogi rabina Szaulki w czasie Neilah. Z nich wszystkich tylko ja pozostałem przy życiu. Pędzę do twojego domu, moja mała Matko, abyś mogła spojrzeć na mnie przez złotą zasłonę Twojego Najświętszego. Spójrz przez pajęczyny, na nasz zrujnowany dom, zobacz, jak wróciłem po Neilah. Tylko jak znajdę siłę, by do Ciebie dotrzeć? Wędrowałem przez pół świata, ale ta droga, przez ruiny tych kilku martwych ulic jest dłuższa i trudniejsza⁵² (tłum. własne – M. K.-U.).

Wobec przywołanych tu cytatów trudno uwierzyć, że ta głęboka, wielowątkowa proza nie została przetłumaczona w całości, nie jest przyswojona w polskim dyskursie, choć – jak się wydaje – wniosłaby bardzo istotną perspektywę. Dysponujemy zaledwie jej krótkimi fragmentami, polska recepcja pisarza w ogóle jest znikoma, ograniczona do pojedynczych wierszy rozsianych po antologiach. Częściowo wynika z decyzji wdowy po pisarzu, Inny Hacker Grade⁵³, częściowo jednak jego nieobecność ma znaczący wymiar, zaświadczać o marginalizowaniu w kulturze polskiej zjawiska wielojęzyczności⁵⁴.

Droga ku reprezentacjom wileńskiej starówki po Holocauście w twórczości obydwu autorów była nieoczywista, nie wynikała z ich wcześniejszego dorobku, jakby obaj wykonali olbrzymią pracę poszukiwania odpowiednich środków, by wyrazić niewyrażalne. Sutzkever szukał formy niepoetyckiej, wizyjnej, która odda natężenie emocji niż realistycznie ujmie Zagładę. Można jednak uznać, że witalizm i katastrofizm, który towarzyszył mu w młodzieńczej twórczości

⁵² Ch. Grade, *My Mother's Sabbath Days*, tłum. Ch. Kleinerman Goldstein, I. Hacker Grade, Oxford 2004.

⁵³ Wdowa przez wiele lat po śmierci Chaima Grade w 1982 roku strzegła jego spuścizny, skłócając się ze środowiskiem akademickim w Stanach Zjednoczonych. Zmarła w 2010 roku. Do tego czasu uczestniczyła w tłumaczeniach, sygnując je swoim nazwiskiem, w bardzo gwałtowny sposób przyjęła Nagrodę Nobla dla Isaaca Beshavisa Singera. *Niespełniony testament*, rozmowa K. Szymaniak z M. Rutą, „Cwiszn” 4/2010, s. 54–59.

⁵⁴ W tym kontekście, przywołując twórczość Abrahama Sutzkevera (i w mniejszym stopniu Chaima Grade) o Wilnie pisze Monika Adamczyk-Garbowska, domagając się miejsca w kanonie nie tylko dla polskich autorów związanych z tym miastem. Por. M. Adamczyk-Garbowska, *Odcienie tożsamości. Literatura jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004, s. 60–74.

był również jego wyznacznikiem w Grade debiutował jako poeta, by po wojnie drobiazgowo rekonstruować przestrzeń Wilna, jednocześnie upamiętniając swoją matkę, a także czyniąc siebie bohaterem tej prozy, konkurując w tej materii z Singerem. Ich powojenna twórczość tworzy dynamiczny i na swój sposób komplementarny obraz, który mógłby być rozszerzany, zestawiany z utworami pozostałych członków Jung Wilne ocalałych z Holocaustu oraz z tekstami innych twórców żydowskich⁵⁵. Niniejszy szkic ma zaledwie rekonesansowy charakter. Potrzeba wykonania takiej pracy badawczej jest ogromna, przyniosłaby alternatywny wobec polskich przekazów wizerunek Wilna jako Jerozolimy Północy.

Bibliografia

- Adamczyk-Garbowska M., *Odcienie tożsamości. Literatura jako zjawisko wielojęzyczne*, Lublin 2004.
- *Antologia żydowskiej poezji*, wyb. S. Łastik, noty A. Słucki, Warszawa 1983.
- Bernacki M., *Bariery, uprzedzenia, fobie. Obraz stosunków polsko-żydowskich w II Rzeczypospolitej we wspomnieniach Czesława Miłosza*, [w:] *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013, s. 619–633.
- Bubnys A., *Eksterminacja Żydów wileńskich i dzieje getta wileńskiego 1941–1944*, „Pamięć i Sprawiedliwość” t. 9, nr 2 (16) / 2010, s. 229–272.
- Cammy J. D., „*Ceworfene Bieter*”: *Jung Wilne i kultura jidysz w międzywojennym Wilnie*, [w:] *Poezja i poeci w Wilnie lat 1920–1940*, red. T. Bujnicki i K. Biedrzycki, Kraków 2003.
- Czyżewski K., *Słowo o Mosze Kulbaku*, [w:] M. Kulbak, *Mesjasz z rodu Effraima*, Sejny 2016.
- Florczak M., Mielczarek H., *Wilno jako centrum kultury żydowskiej w dwudziestoleciu międzywojennym*, [w:] *Wileńszczyzna małą ojczyzną*, red. A. Szerląg, Wrocław 2010.
- Grade Ch., *Zaczęło się*, tłum. M. Ruta, „Krasnogruda” 2001, nr 13.
- Grade Ch., *My Mother’s Sabbath Days*, tłum. Ch. Kleinerman Goldstein, I. Hacker Grade, Oxford 2004.
- Januszewska-Jurkiewicz J., *Stosunki narodowościowe na Wileńszczyźnie w latach 1920–1939*, Katowice 2010.
- Kac D., *Wilno Jerozolimą było. Rzecz o Abrahamie Sutzkeverze*, Sejny 2004.
- Kowerko-Urbańczyk M., *Ślady po Jerozolimie Północy*, [w:] tejsze, *Wilno. Vilnius. Polskie i litewskie reprezentacje miasta po roku 1990*, Poznań 2016, s. 165–205.
- Lisek J., *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*, Wrocław 2005.
- Lisek J., *Z przekłętą pokolenia jesteś pokolenia: żydowska grupa Jung Wilne i wileńskie Żagary*, [w:] *Wilno literackie. Na styku kultur*, pod red. T. Bujnickiego i K. Zajasa, Kraków 2007.

⁵⁵ W tym z utworami Abrahama Karpinowicza, Icchoka Merasa, Grigorija Kanowicza. Por. M. Kowerko-Urbańczyk, dz. cyt.

- Liekis S., *Rewitalizacja dziedzictwa żydowskiego w Wilnie*, [w:] *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich Europy Środkowej*, red. M. Murzyn-Kupisz, J. Purchla, Kraków 2008.
- Sutzkever A., *Zielone akwarium*, przeł. M. Friedman, wstęp R. Wisse, Wrocław 1992.

Marta Kowerko-Urbańczyk

University of Białystok

**JUNG WILNE AND JERUSALEM OF THE NORTH:
CONTEXTS, THEMES OF CATASTROPHE,
AND REPRESENTATIONS OF THE CITY
AFTER THE HOLOCAUST IN THE WORKS OF THE GROUP**

Summary

The text proposes several ways of looking at Vilnius, Jerusalem of the North, in the works of the *Jung Wilne* group. Firstly, it outlines a story about the dynamic development of a group of translocally successful artists, which came into being thanks to the multifaceted importance of Vilnius, the place that stimulated the artists born around 1910. As the 1930s progressed, the city space became for them a place where they sensed the impending Holocaust, as is documented by the emergence of numerous catastrophic themes. Secondly, using the works of Abraham Sutzkever and Chaim Grade, the article looks at postwar representations of Vilnius' Old Town as a memorial and autobiographical site.

Keywords: *Jung Wilne*, Vilna, catastrophism, place of memory, autobiographical place, Jewish literature, Yiddish.

Anna Jeziorkowska-Polakowska
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
ORCID: 0000-0001-5265-563X

LUBLIN – POLSKA JERUZOLIMA

Na określenie Lublina mianem Jeruzolimy Królestwa Polskiego lub Polskiej Jeruzolimy napotykamy w wielu publikacjach, dotyczących przede wszystkim dziejów miasta, ale także historii polskich Żydów¹. Przez sześć wieków Lublin był nie tylko ośrodkiem żydowskiej autonomii i miejscem, gdzie rozkwitała kultura hebrajska. Stał się miastem-symbolem, a ślady Lubelskiego Miasta Żydowskiego, mimo upływu czasu, nadal można dostrzec we współczesnej topografii miasta. Trzymając się ściśle terminu Jeruzolima Królestwa Polskiego perspektywa historyczna zawęży się do czterech wieków, a więc lat pomiędzy rokiem 1386 a 1795, kiedy można mówić o istnieniu Korony Królestwa Polskiego². Robert Kuwałek wyjaśnił jednak, że nazywanie Lublina Jeruzolimą Królestwa Polskiego w szerszym kontekście czasowym miało głębokie uzasadnienie. Miasto nad Bystrzycą słynęło w dawnej Rzeczypospolitej jako centrum życia duchowego i religijnego polskich Żydów, i to nie tylko w okresie staropolskim, ale także później, w wieku XIX i XX, stając się ważnym ośrodkiem chasydyzmu. „Ten zaszczytny tytuł przysługiwał tym gminom żydowskim, które słynęły ze swojego przywiązania do religii, tradycji i uczoności”³.

¹ Zob. na przykład: M. Bałaban, *Żydowskie Miasto w Lublinie*, Lublin 1991; R. Kuwałek, W. Wysok, *Lublin Jeruzolima Królestwa Polskiego*, Lublin 2001; *Jeruzolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, tekst K. Zieliński, red. L. Dulik, W. Golec, Lublin 2007; M. Dubrowska, *Od „Jeruzolimy Królestwa Polskiego” do Miejsca Pamięci – żydowski Lublin*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2010/1–2; „Scriptores. Pamięć. Miejsce. Obecność” [zeszyt 20 poświęcony Lublinowi], 2003/1.

² Historia nazwy „Królestwo Polskie”: Monarchia wczesnopiastowska w latach 966–1138; Królestwo Polskie w latach 1295–1296; zjednoczone Królestwo Polskie w latach 1320–1386; Korona Królestwa Polskiego w latach 1386–1795, od 1569 część Rzeczypospolitej Rzeczpospolita Obojga Narodów – Korona Królestwa Polskiego i Wielkie Księstwo Litewskie w latach 1569–1795; Królestwo Polskie w latach 1815–1832 (tzw. „kongresowe”) – kadłubowe państwo polskie w unii personalnej z Rosją; Królestwo Polskie w latach 1830–1831 – w czasie powstania listopadowego; Królestwo Polskie w latach 1832–1918 (nieformalnie – „kongresowe”) – inkorporowane do Rosji jako prowincje imperium (zob. też: Kraj Nadwiślański); Królestwo Polskie w latach 1917–1918 (tzw. „aktu 5 listopada”) – fragmentaryczna państwowość wykreowana przez Niemcy i Austro-Węgry. Por. <https://artsandculture.google.com/entity/g11c5swqbr?hl=pl>.

³ R. Kuwałek, W. Wysok, dz. cyt., s. 34.

Spróbuję zatem przyjrzeć się Lublinowi z różnych perspektyw i wskazać te aspekty, które potwierdzają ten szczególny związek z Jerozolimą.

Na wstępie odwołam się do odległej historii i początków osadnictwa Żydów na Lubelszczyźnie. Wypędzeni z zachodniej Europy podążali na wschód i tam szukali miejsca, gdzie będą mogli się osiedlić. Jak głosi legenda, dotarli wreszcie do gęstego, ogromnego lasu, w którym od ptaków siedzących na gałęziach usłyszeli słowa „Po-lin”, co po hebrajsku miało oznaczać „tu spocznicie”. W książce Gershoma Badera wydanej w 1927 roku czytamy, że „kiedy spojrzeli na drzewa, zdawało im się, że do każdej gałęzi przyczepione są kartki Gemary. Tym samym zrozumieli, że odkryli dla siebie nowe miejsce, gdzie można się osiedlić i rozwijać żydowską duchowość oraz wielowiekową naukę”⁴. Jedno z opowiadań noblisty Samuela Agnona⁵ nosi tytuł *Polin* i oprócz wyjaśnienia hebrajskiej nazwy Polski wskazuje nawet konkretne miejsce, do którego dotarli Żydzi.

I widział lud Izraela, jak odnawiały się ciągle jego cierpienia, mnożyły się kary, przybierały na sile prześladowania, jak popadał w coraz większą niewolę, jak panujące zło zsyłało nieszczęście za nieszczęściem, a wygnanie mnożyło się za wygnaniem, tak że nie mógł już dłużej opierać się swoim prześladowcom, – wyszedł wtedy na drogę, spojrzął i pytał o ścieżki świata, szukał drogi, którą powinien był wybrać, aby znaleźć spokój dla siebie. Wtedy to spadła kartka z nieba: Idźcie do Polski!

Poszli do Polski i podarowali królowi całą górę złota, a król przyjął ich z wielkim szacunkiem. Bóg wziął ich w opiekę i pozwolił im znaleźć łaskę u króla i książąt. [...] Ale istnieje jeszcze jedna przyczyna, dla której lud Izraela od pradawnych czasów zamieszkiwał w Polsce i przeżywał rozkwit w nauce i prawie. Kiedy bowiem przybyli z królestwa Franków, napotkali w Polsce las, którego drzewa były pokryte inskrypcjami, na każdym drzewie był wyryty traktat z Talmudu. Był to las Kawęczynie, prowadzący do Lublina⁶.

Miasto, do którego dotarli, położone było na wzgórzach, uściślijmy, na siedmiu wzgórzach: Zamkowym, Staromiejskim, Czwartku, Górze Dominikańskiej, Grodzisku, Białkowskiej Górze i Żmigrodzie. Tu można wskazać ewidentną analogię do siedmiu wzgórz Jerozolimy: Gareb, Akra, Goa, Bezeta, Syjon, Ofel i Moria. Oczywiście Lublin i Jerozolima nie są jedynymi miastami założonymi na siedmiu wzgórzach, przywołać można choćby Rzym, Lwów czy

⁴ Cyt. za: <https://culture.pl/pl/artykul/muzeum-historii-zydow-polskich-z-nowa-nazwa>.

⁵ Właśc. Szmuel Josef Czaczkes (1887–1970) – prozaik izraelski, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury za rok 1966. Autor powieści i opowiadań obrazujących środowisko chasydzkie na przełomie XIX i XX w.

⁶ S. J. Agnon, *Polen – die Legende von der Ankunft*, [w:] *Das Buch von den polnischen Juden*, red. S. J. Agnon, A. Eliasberg, Berlin 1916, s. 3–4; Zob. także H. Haumann, *Geschichte der Ostjuden*, München 1991, s. 17; cyt. za M. Dubrowska, *Od „Jerozolimy Królestwa Polskiego” do Miejsca Pamięci – żydowski Lublin*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2010/1–2, s. 373.

Sandomierz. Niemniej jednak wynika z tego, że Lublin należy do grona miejsc szczególnych.

Pierwsze przekazy źródłowe o przybywających do grodu nad Bystrzycą Żydach sięgają połowy XV wieku i jak napisał Kuwałek, związane były z pobytami w mieście rabina Jakuba z Trydentu⁷. Rabin został posądzony o popełnienie mordu rytualnego i dlatego musiał uciekać. Badacz dodał, że wszystkich Żydów z Trydentu skazano na śmierć, ocalał zatem tylko rabin Jakub. Prawdopodobnie w tym czasie w Lublinie istniała już gmina żydowska, choć Żydzi pojawili się tu znacznie później niż w innych polskich miastach. Z uwagi na pierwsze wzmianki w literaturze o powoływaniu się na przywileje nadane przez króla Kazimierza Wielkiego, można przypuszczać, że gmina żydowska mogła istnieć w Lublinie już w połowie wieku XIV. Trudno jest jednak ustalić, jakie tereny zamieszkiwali, konkretne informacje pochodzą bowiem dopiero z wieku XVI. Żydzi zajmowali wówczas północny i północno-wschodni stok zamkowego wzgórza. Tak powstała odrębna dzielnica żydowska, która w wiekach kolejnych otoczyła zamek, tworząc Żydowskie Miasto w Lublinie.

Tak więc w drugiej połowie XVI wieku gmina lubelska miała już swoje synagogi i instytucje opieki społecznej u samego podnóża Góry Zamkowej (...). Równoległe na pobliskich terenach wokół Góry Zamkowej kolejno wyrastały domy co bogatszych kupców. Domy te jak wieniec otaczały Górę Zamkową w dwóch rzędach tworząc (...) ulicę Szeroką, Podzamcze i Krawiecką oraz wiele nie nazwanych, krótkich i popłatanych zaułków⁸.

Majer Bałaban⁹ w książce opisującej dzieje Żydowskiego Miasta w Lublinie zauważył, że gmina lubelska pierwsze prawa otrzymała 27 lutego 1523 roku. „Na wniosek starosty, Jana z Pilcza, który stwierdził, iż Żydzi spełniają dla Zamku użyteczne posługi, pomagając w oczyszczaniu rzeki i utrzymywaniu wałów, król Zygmunt zrównał ich w prawach z innymi polskimi Żydami”¹⁰. Warto dodać, że Lublin posiadał przywilej *de non tolerandis Judaeis*, a z kolei Miasto Żydowskie

⁷ R. Kuwałek, W. Wysok, dz. cyt., s. 13.

⁸ M. Bałaban, dz. cyt., s. 14.

⁹ M. Bałaban (1877–1943) – rabin, historyk, wybitny badacz dziejów Żydów w Polsce. Prace Bałabana opierają się na przekrojowych studiach archiwalnych, obejmujących źródła polskie i zbiory kahalne. Pozostawił po sobie monografie: *Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII wieku* (1906), *Dzieje Żydów w Galicji i Rzeczypospolitej Krakowskiej 1772–1868* (1916), *Z historii Żydów w Polsce* (1920), *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1655* (1931, wyd. 2: 1936). Napisana po niemiecku publikacja *Die Judenstadt von Lublin* [Żydowskie Miasto w Lublinie], wydana w 1919, to niezwykle interesujący materiał dotyczący znaczenia Lublina jako ośrodka kultury żydowskiej.

¹⁰ M. Bałaban, dz. cyt., s. 11. W przypisie do tej informacji autor podaje źródło: *Russko-jewrejskij Archiw (RJA)*, t. III, nr 127.

– *de non tolerandis Christianis*. Jednak w praktyce, jak podkreślił Bałaban, „oba te przywileje nie były przestrzegane”¹¹. W getcie dla mieszkających tam chrześcijan wybudowano w 1611 roku kościół pw. świętego Wojciecha i klasztor pw. świętego Łazarza, zaś do miasta chrześcijańskiego napływali żydowscy kupcy, którzy wynajmowali lokale handlowe i mieszkalne w budynkach klasztornych i pałacach szlacheckich. Oczywiście podobnie jak w innych miastach taki stan rzeczy powodował konflikty i niesnaski, niemniej jednak Żydom zawsze udawało się zachować prawo do handlu.

Organizowano tutaj wielkie jarmarki, na które zjeżdżali kupcy ze wszystkich krajów. Wystawiano na sprzedaż wyroby niemieckich, włoskich i francuskich manufaktur, dywany z Persji i Turcji, sukno i wyroby z aksamitu z Włoch i Francji, płótno z Nadrenii, Flandrii i Francji, przyprawy i farby ze Wschodu, futra z Litwy, wino z Węgier, Mołdawii i Cypru, sól z Rusi i Wieliczki. Niemcy, Francuzi, Włosi, Persowie, Turcy, Tatarzy, Ormianie i Kacapi ściągali do Lublina, by tu wymienić je na swoje towary. Na jarmarkach lubelskich Wschód i Zachód podawały sobie rękę, czyniąc z Lublina węzłowy punkt i ważne centrum handlowe.

Z tego powodu i lubelska gmina zaczęła się rozwijać niezwykle intensywnie, dorównując w krótkim czasie gminom lwowskiej i krakowskiej. Kolejne lata XVI wieku to ciągłe spory o przywileje w dziedzinie handlu, o zrównanie w prawach z chrześcijańskimi mieszczanami, co nastąpiło w roku 1550 (zrównanie w sprawach miary i wagi oraz wszystkich ceł i podatków). Żydom nie wolno było mieszkać w mieście, starali się jednak osiedlać jak najbliżej, także wokół Góry Zamkowej, mimo rozciągających się tam bagien. W roku 1550 kupili od starosty Andrzeja Tęczyńskiego parcelę przy drodze do stawu Czechówka i plac pod budowę szpitala oraz otrzymali od niego także trzecią część góry Grodzisko. Żydowska własność wokół zamku powiększyła się o jeszcze jedną działkę, na której po osuszeniu wybudowano akademię talmudyczną wraz z Wielką Synagogą, zwaną też Synagogą Maharszala. Zaczęto wznosić ją w 1567 roku, na podstawie przywileju wydanego przez króla Zygmunta Augusta. Na działce ofiarowanej przez Izaaka Maja, przy ulicy Jatecznej powstał kompleks synagogalny, składający się z dwóch synagog – większej i mniejszej, zwanej Maharama, noszącej imię rabiego Majera Ben Gedalii Lublin. Miasto żydowskie w tym czasie na podstawie opisu Majera Bałabana z 1919 roku wyglądało następująco:

Tak więc w drugiej połowie XVI wieku gmina lubelska miała już swoje synagogi i instytucje opieki społecznej u samego podnóża Góry Zamkowej, czyli tam, gdzie stoją one i dziś. Równoległe na pobliskich terenach wokół Góry Zamkowej kolejno wyrastały domy co bogatszych kupców. Domy te jak wieniec otaczały Górę Zamko-

¹¹ Tamże, s. 15.

wą w dwóch rzędach tworząc dzisiejszą ulicę Szeroką, Podzamcze i Krawiecką oraz wiele nie nazwanych, krótkich i poplątanych zaułków¹².

Wielka Synagoga była kilkakrotnie niszczona, najpierw w roku 1655 podczas najazdu kozacko-moskiewskiego, później w roku 1854, kiedy to w odbudowanej w drugiej połowie XVII wieku synagodze zawaliły się stropy. W czasie II wojny światowej w budynku funkcjonowały kuchnia dla mieszkańców getta oraz schronisko. W 1942 roku była punktem zbiorczym dla osób deportowanych z lubelskiego getta do obozu zagłady w Bełżcu. Po likwidacji getta rozpoczęła się rozbiórka synagogi, kontynuowana jeszcze po zakończeniu działań wojennych. W miejscu gdzie stała Wielka Synagoga Maharszala obecnie przebiega jedna z głównych arterii komunikacyjnych Lublina. Tak jak jedyną pozostałością Świątyni Jerozolimskiej są resztki muru oporowego, powstrzymującego okalające ją mury przed zawaleniem, tzw. mur zachodni, fragment znany jako Ściana Płaczu, tak o istnieniu Wielkiej Synagogi przypomina wykonana z granitu tablica pamiątkowa z napisem: „W tym miejscu mieściła się synagoga Maharszala i Maharama wzniesiona w 1567 roku, zburzona przez Niemców w 1942 r.” Pozostałe lubelskie synagogi znajdowały się zarówno w Mieście Żydowskim, jak i na polsko-żydowskich przedmieściach. Na przełomie XIX i XX wieku w Lublinie funkcjonowało około 100 prywatnych domów modlitwy. W niektórych modliło się tylko kilkanaście osób, w innych natomiast nawet kilkaset. Do roku 1939 funkcjonowało jedenaście synagog i bóżnic gminnych.

Mimo różnych przeciwności i ograniczeń na przestrzeni XVI i pierwszej połowy wieku XVII rozwój Żydowskiego Miasta był niezwykle dynamiczny. W 1602 roku w Lublinie mieszkały już dwa tysiące Żydów¹³. Kolejni królowie, Zygmunt Stary i Zygmunt August, dążyli do scentralizowania gmin żydowskich w celu lepszej ściągalności podatków. Niestety, bez większego efektu. Z drugiej strony Żydzi także potrzebowali instytucji, która zadbałaby o ich interesy. Unia Lubelska zawarta w 1569 roku między Polską i Litwą jeszcze wyraźniej uświadomiła konieczność utworzenia przedstawicielstwa Żydów. Wreszcie w roku 1580 na mocy przywileju króla Stefana Batorego powstał w Lublinie Sejm Czterech Ziem [hebr. Waad Arba Aracot], będący najwyższą reprezentacją Żydów Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Żydostwo Rzeczypospolitej co roku zbierało się w Lublinie na święto Matki Boskiej Gromnicznej i stąd sejm ów zwany był „Waad Gromnic” albo „Waad Arba Aracot” – sejmem czterech krajów (Wielkopolski, Małopolski, Rusi i Litwy). Na dłuższą metę jednak Żydzi litewscy nie mogli żyć w zgodzie z polskimi. Od dawna panowała

¹² Tamże, s. 14.

¹³ Zob. R. Kuwałek, W. Wysok, dz. cyt., s. 18.

między nimi wzajemna niechęć, która często wznagała się do otwartej wrogości. W końcu doszło do tego, że po 43 latach wspólnej pracy delegaci litewscy opuścili zgromadzenie. (...) Tylko wówczas, gdy Żydom groziło wspólne niebezpieczeństwo, na przykład gdy na polskim sejmie w Warszawie zgłaszano postulaty mogące zaszkodzić całemu żydostwu (...), zjeżdżali do Lublina delegaci litewscy, aby tutaj, wspólnie z „Żydami koronnymi” przeciwdziałać wspólnemu złu¹⁴.

Sejm Czterech Ziem funkcjonował 184 lata (do roku 1764), na jego rozwiązanie niewątpliwie wpływ miała sytuacja w Polsce, upadek ekonomiczny państwa spowodowany ciągłymi wojnami, niegospodarnością i nadużyciami. Niemniej jednak Bałaban podkreślił, że „dla europejskiego żydostwa sejm żydowski w Lublinie był symbolem żydowskiego autorytetu i potęgi polskiego żydostwa”¹⁵.

Niezwykle imponująco w wieku XVI rozwijała się także kultura lubelskich Żydów, a szczególnie literatura rabiniczna, ta bowiem stawała się życiową koniecznością.

Żydzi polscy żyli w tym czasie ściśle według przepisów rytualno-religijnych zawartych w Biblii i Talmudzie, a autonomiczne sądownictwo żydowskie wydawało wyroki w sporach między Żydami, a niekiedy w sprawach między Żydami a nie-Żydami, na podstawie prawa talmudycznego. Znajomość Talmudu była ponadto warunkiem osiągnięcia wyższego szczebla społecznego¹⁶.

Wybitnym talmudystą tamtych czasów był syn królewskiego faktora Josko Szachnowicza, Szalom Szachna, który uczył się u słynnego czeskiego rabina Jakuba Polaka. Wiedzę zdobytą podczas studiów w Pradze przekazywał za pomocą nowej metody nauczania zwanej *pilpulem*¹⁷, rozwijającej zdolności intelektualne i ćwiczącej pamięć. Bałaban pisał, że sława Szachny była ogromna, „z całej Polski i zagranicy ściągali do niego młodzi ludzie, by z jego ust usłyszeć Słowo Boże”¹⁸. Od roku 1530 nauczał w założonej przez siebie jesziwie, czym zapoczątkował działalność lubelskiego ośrodka studiów talmudycznych. Najstynniejszym uczniem Szachny był Mojżesz Isserles, późniejszy rektor jesziwy w Krakowie, a także autor wielu znakomitych dzieł talmudycznych, filozo-

¹⁴ M. Bałaban, dz. cyt., s. 45–46.

¹⁵ Tamże, s. 49.

¹⁶ M. Horn, *Kultura umysłowa Żydów polskich w XV–XVIII wiekach*, [w:] *Dzieje Lubelszczyzny*, t. VI, Warszawa 1989, s. 138.

¹⁷ *Pilpul* (z hebr. *pilpel* – pieprz) – metoda nauczania pokrewna scholastycznej analizie, wymagająca dyskusji, argumentów, rozpatrywania rozmaitych interpretacji trudnych tekstów, studiowania parami, by uczniowie mogli dyskutować między sobą. Zob. <https://sztetl.org.pl/pl/slownik/jesziwa>.

¹⁸ M. Bałaban, dz. cyt., s. 24.

ficznych i astronomicznych. W 1567 roku dzięki staraniom doktora Izaaka Maja król Zygmunt August wydał zgodę na wybudowanie w Lublinie akademii talmudycznej. Rektorem uczelni został rabin Salomon Luria, zwany Maharszalem, przeciwnik metody pilpulu, zwolennik racjonalnej interpretacji Talmudu. „Dzięki wielkiej wiedzy i talentom dydaktycznym zdołał uczynić z lubelskiej jesziwy jedną z najlepszych akademii talmudycznych w ówczesnej Europie, która pod jego kierownictwem przeżyła największy rozkwit”¹⁹. Uczelnia uległa zniszczeniu w 1655 roku, podobnie jak cała dzielnica żydowska. Próby przywrócenia jej świetności zakończyły się niepowodzeniem, ostateczny upadek przypieczętował trzeci rozbiór Polski. Dopiero w roku 1930 reaktywowano lubelską jesziwę pod nazwą Uczelnia Mędrców Lublina [Jeszywas Chachmej Lublin], określanej także mianem Żydowskiego Oxfordu.

Nieodzownym zapleczem dla rozwoju nauki stały się drukarnie. Pierwsza książka w języku hebrajskim ukazała się w roku 1530 w Krakowie w drukarni Chaima Schwarza. Syn i zięć krakowskiego drukarza w niedługim czasie otworzyli swój warsztat w Lublinie, który od 1547 roku stał się obok Krakowa jednym z najważniejszych ośrodków wydawniczych w Polsce. Od króla Zygmunta Augusta w roku 1559 drukarnia otrzymała wyłączność, nie było wolno przedrukowywać publikowanych w niej dzieł pod karą 20 złotych²⁰. Początki lubelskiego drukarstwa były trudne, oficyny wydawnicze funkcjonowały krótko, upadały, ale zaraz powstawały nowe. W roku 1578 syn drugiego rektora lubelskiej akademii talmudycznej, Kalonymos ben Mordechaj Jaffe, otworzył drukarnię, która przetrwała wiele lat.

Wydrukowano w niej setki znakomitych dzieł. Jaffe ściągnął z Włoch najlepszych zecerów i nie żałował pieniędzy na dobre drzeworyty i rysowników. Jego druki odznaczają się bardzo estetycznymi stronami tytułowymi, pięknymi winietami, wysmakowanymi zakończeniami rozdziałów, a litery początkowe często ozdobione są ludzkimi postaciami²¹.

Liczne wojny w wieku XVII odcisnęły swoje piętno na dynamicznie rozwijającym się w wiekach wcześniejszych Lublinie. W 1655 roku dzielnica żydowska została zupełnie zniszczona. Według niektórych źródeł zginęło ok. 2 tys. Żydów²², nic więc dziwnego, że doszło do wyraźnego osłabienia działalności gospodarczej i kulturalnej. Bałaban relacjonując przebieg Wielkiej Wojny (1648–1660), powołuje się na dokument z Biblioteki Łopacińskiego, który zawiera „Re-

¹⁹ R. Kuwałek, W. Wysok, dz. cyt., s. 25.

²⁰ M. Bersohn, *Dyplomatarysz dotyczący Żydów w dawnej Polsce*, Warszawa 1910, nr 76.

²¹ M. Bałaban, dz. cyt., s. 36. Bałaban powołuje się na ryciny nr 59–61 zamieszczone przez Mathiasa Bersohna w *Dyplomataryszu dotyczącym Żydów w dawnej Polsce*, nr 178.

²² Zob. *Jerozolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, dz. cyt., s. 13.

lację albo dokładny opis żałosnego i godnego politowania zburzenia, spalenia jako też zdobycia pięknego miasta Lublina, co przez Moskwę i Kozaków w sposób barbarzyński zarządzone było roku 1656”²³. Kiedy wydawało się, że wszystko najgorsze minęło i można myśleć o powrocie do względnie normalnego życia, w roku 1672 Lublin został splądrowany przez Tatarów a miasto żydowskie ostatecznie zniszczone. Żydzi przenieśli się do miasta „właściwego” i choć miało to być rozwiązanie tymczasowe, trwało niemalże całe stulecie. Wzbudziło to oczywiście narastające niezadowolenie chrześcijańskiego kupiectwa, potęgowane przez ogólnie pogarszającą się sytuację gospodarczo-polityczną kraju.

Przełom XVII i XVIII wieku przyniósł dalsze klęski, dwukrotnie, w roku 1695 i 1708 zaraza zdziesiątkowała mieszkańców, a pożar z 1710 roku zamienił budynki w zgliszcza. Kolejne najazdy Szwedów i Rosjan osłabiły i tak mocno nadwątlony potencjał miasta. Osiemnaste stulecie według opinii Bałabana było czasem walki Żydów o prawo do handlu, nieustające nękanie, skargi, komisje, represyjne wyroki i przejawy skrajnej nietolerancji. Autor podsumował swoje rozważania stwierdzeniem, że „handel żydowski rozwijał się i upadał zależnie od ogólnej koniunktury i humoru chrześcijańskiego kupiectwa”²⁴. Mimo tego ogólnie pesymistycznego obrazu tamtych czasów warto zwrócić uwagę na dwa zjawiska, które niewątpliwie poruszyły żydowskim społeczeństwem Lublina. Pierwsze z nich to przyjazd Jakuba Franka w roku 1759.

Głoszone przezeń nauki, kompilacja judaizmu i wyznań chrześcijańskich wzbogacona o elementy kabały, spotykają się z potępieniem społeczności żydowskiej, a wizyta założyciela sekty wywołuje poważne zamieszki. Ostatecznie frankizm nie odegrał roli w judaizmie i nie stał się jego nurtem, zaś większość jego zwolenników przyjęła chrzest i wtopiła się w społeczeństwo polskie²⁵.

Drugi ruch religijny odegrał w Lublinie zdecydowanie większą rolę. Chasydyzm, bo o nim mowa, powstał w oparciu o nauki Izraela Baal Szem Towa, zapoczątkowany w Polsce w połowie XVIII wieku przez Dow Bera z Międzyrzecza. „W miejsce elitaryzmu uczonych zwolennicy Baal Szem Towa proponowali takie odczytanie kabały, z którego wynikało, że Boga odnajdywać należy we wszelkich przejawach życia, ponieważ świat istnieje wewnątrz Niego, a służyć Mu można nawet swymi codziennymi zająciami”²⁶. Postać która wywarła ogromny

²³ *Relation oder Ausführliche Beschreibung von der jämmerlichen und erbärmlichen Verstörung und Einäscherung so bey Eroberung der schönen Stadt Lublin von den Moskovitern und Cosacken barbarischer Weise verübt worden Anno MDCLVI*, Biblioteka Łopacińskiego, manuskrypt nr 12540,4.

²⁴ M. Bałaban, dz. cyt., s. 72.

²⁵ *Jerozolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, dz. cyt., s. 14.

²⁶ A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 56.

wpływ na rozwój tego ruchu to Jakub Icchak Horowitz, znany także jako Widzący z Lublina lub Lubliner, obdarzony „szóstym zmysłem, pozwalającym mu widzieć zdarzenia rozgrywające się bardzo daleko oraz przepowiadać przyszłość. Jakub Icchak miał także wgląd w dusze ludzi, którym mówił o ich poprzednich wcieleniach, a także czy ich przedsięwzięcia zakończą się sukcesem”²⁷. Ruch chasydzki rozpowszechnił się na Lubelszczyźnie w połowie XVIII wieku. Badacze wskazują przede wszystkim takie miejscowości, jak Żelechów czy Lubartów²⁸. Horowitz urodził się w Józefowie Biłgorajskim, uczył się u znakomitych rabinów, u rabiego Szelmeke studiował Talmud, a potem przebywał u słynnego rabiego Elimelecha z Leżajska.

Wkrótce jednak „niebo nakazało mu”, by opuścić również i to miejsce, i udał się do Wieniawy [dzielnica Lublina – A.J.-P.]. Tym posłaniem do Jakuba Icchaka obarczył anioł prostego, ale pobożnego człowieka. Jakub Icchak nie chciał z początku mu wierzyć, i dopiero gdy niebo powtórzyło ów rozkaz trzeci raz, zrozumiał, że jest to woła wyższych sił i posłusznie przeniósł się do Wieniawy²⁹.

Widzący posiadał umiejętność czytania przeszłości, przewidywania przyszłości, ale także „widzenia” ludzi lub zdarzeń w różnych, niekiedy bardzo odległych miejscach. „Opowiadano sobie, że po urodzeniu miał dar przepatrywania świata od krańca do krańca, że widział, co przeznaczone ludziom”³⁰. Potrafił także odsłonić genealogię duszy, opowiadając o jej wcześniejszych wcieleniach. Kiedy mieszkał na lubelskiej Wieniawie uzdrawiał chorych i cierpiących. Lubliner stał się jednym z najważniejszych autorytetów wśród chasydów. O sile tego ruchu świadczy również fakt, że właśnie w Lublinie przy ulicy Szerokiej 28 powstała pierwsza w Królestwie Polskim synagoga chasydzka. Odtąd Lublin stał się hasłem wywoławczym, symbolem dla chasydzkich elit.

Dzięki obecności Izaaka Horowitza-Szternfelda (znanego również jako „Chozę”, „Widzący z Lublina” lub po prostu „Lubliner”) miasto stało się na przełomie XVIII i XIX wieku głównym ośrodkiem chasydyzmu w centralnej Polsce. Tutaj zjeżdżali po nauki późniejsi słynni cadycey, tutaj przy ulicy Szerokiej 28, w podwórku kamienicy Horowitz-Szternfeld powstała pierwsza po tej stronie Wisły oficjalna chasydzka synagoga – Bethamidrasz de Chassidim. W domu Chozego ważyły się również losy polskiego żydostwa. [...] Dzięki Lublinerowi chasydyzm w Królestwie Polskim urósł do rangi ruchu masowego, popieranego przez elity finansowo-religijne żydowskiej diaspory³¹.

²⁷ Tamże, s. 122.

²⁸ Zob. R. Kuwałek, W. Wysok, dz. cyt., s. 42.

²⁹ M. Bałaban, dz. cyt., s. 95–96.

³⁰ M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, Warszawa 1999, s. 5.

³¹ R. Kuwałek, *Czy Lublin miał żydowskie elity?*, „Scriptores” 2003/1, s. 95.

Według opinii historyków, po śmierci Widzącego w 1815 roku Lublin ugruntował swą pozycję centrum chasydyzmu. Grób cadyka stał się celem pielgrzymek ortodoksyjnych Żydów z całego świata. Na tym samym kirkucie pochowano głównego przeciwnika Lublinera, rabina Azriela Horowitza zwanego Żelazną Głową, „który swój przydomek zyskał dzięki nieprzejednanemu stanowisku wobec ruchu chasydzkiego³².

Wskutek rozbiorów Polski, w latach 1772–1795, Lublin znalazł się w zaborze austriackim w prowincji Galicja Zachodnia. Liczne kontrybucje i rekwizycje spowodowały stopniowe ubożenie mieszkańców, stan ten pogorszył rozległy pożar z 1803 roku. Okres Księstwa Warszawskiego przyniósł Lublinowi pozycję stolicy galicyjskich terenów wyzwolonych, miasto powoli zaczynało dźwigać się z upadku. Niestety, nie na długo, kongres wiedeński podzielił księstwo na 4 części, Rosja zagarnęła środkową i wschodnią część księstwa – powstało Królestwo Polskie, które stopniowo traciło swoją odrębność i autonomię. Mimo tych niesprzyjających warunków można zaobserwować ożywienie w wielu dziedzinach życia, rozwijał się handel, rzemiosło, nauka, kultura. „Żydzi dysponują własną siecią szkół wyznaniowych, pojawiają się nowe domy modlitwy, w tym wiele chasydzkich modlitewni – sztablech, zakładanych przez zwolenników poszczególnych cadyków³³. Równoległe obok tych pozytywnych przejawów aktywności społeczeństwa żydowskiego obserwujemy ograniczanie ich ze strony władz, np. zniesienie organizacji kahalnej w 1821 roku, czy tworzenie w roku następnym tzw. rewirów żydowskich, powiązanych z zakazem mieszkania i wszelkiej działalności w dzielnicach chrześcijańskich. Kolejne zawirowanie w stosunkach polsko-żydowskich przyniosło powstanie listopadowe, ocena udziału Żydów w tym historycznym wydarzeniu, według historyków, jest zagadnieniem trudnym i złożonym:

Stanowisko zajęte w grudniu 1830 r. przez starozakonnych Lublina nie odbiegało od tego, jakie wówczas zajęli Izraelici w skali całego Królestwa Polskiego. Rzutowało na nie nierozwiązanie żywotnych interesów tej ludności w okresie Królestwa Polskiego, zaś po wybuchu powstania brak wyraźniejszego stanowiska, zajętego przez władze warszawskie, które nie stworzyły perspektywy na pełną emancypację polityczną tej ludności. Niewiara w możliwość pokonania Rosji, wzajemne animozje na tle ekonomicznym z ludnością chrześcijańską miasta oraz względy religijne powodowały, że postawę Żydów można by generalnie określić jako obojętną, z czasem też stawała się wroga, z racji różnego rodzaju obciążeń finansowych i kontyngentów na rzecz wojska³⁴.

³² *Jerozolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, dz. cyt., s. 14.

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ J. Skarbek, *Żydzi Lublina podczas powstania listopadowego 1830–1831*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 2, red. T. Radzik, Lublin 1998, s. 152.

Kolejne lata przyniosły wzrost liczebności Żydów, w 1857 roku stanowili bowiem 56% ogółu mieszkańców Lublina, choć oczywiście trudno mówić o pełnoprawnym czy nieograniczonym rozwoju tej grupy ludności. W następstwie wydarzeń powstania styczniowego „Polaków i Żydów spotykają represje, a niektórzy swój udział w wypadkach z lat 1863–1865 przypłacają życiem lub zesłaniem. Represji doświadczają również Żydzi niebiorący udziału w powstaniu – cofnięto bowiem wcześniej wydany ukaz carski gwarantujący Żydom równouprawnienie”³⁵. Druga połowa wieku XIX była czasem przemian gospodarczych i społecznych, z udziałem ludności żydowskiej, to czas tzw. wychodzenia z getta, przejawiającym się w sukcesywnej asymilacji znacznej części społeczeństwa żydowskiego i przenikania kultur polskiej i żydowskiej, do tej pory izolowanych od siebie. Ludność chrześcijańska przenosiła się do Nowego Miasta, którego osłabienie tworzyło coraz bardziej reprezentacyjne Krakowskie Przedmieście, opuszczone budynki Starego Miasta zajmowali Żydzi.

W okresie I wojny światowej lubelscy Żydzi zamieszkiwali następujące obszary: tradycyjnie Podzamcze, Stare Miasto, ulicę Lubartowską wraz z przyległymi terenami, przedmieście Piaski, okolice Placu Bychawskiego i dzisiejszej ulicy 1 Maja (dawniej Foksal), przedmieście Kalinowszczyzna oraz Wieniawę. Stanowili 48,9% ogółu ludności miasta³⁶. Konrad Zieliński zauważył, że „kontrast między Starym Miastem czy Podzamczem a Krakowskim Przedmieściem był ogromny i w pełni odzwierciedlał społeczne i kulturowe zróżnicowanie społeczności żydowskiej”³⁷, od najcięższych warunków w mieście żydowskim wokół zamku, przez „wielkowiejskie” na Krakowskim Przedmieściu, po niemalże wiejskie na Wieniawie. Konsekwencje wybuchu wojny odczuli przede wszystkim Żydzi zajmujący się handlem i rzemiosłem, zarówno wskutek przenoszenia warsztatów pracy, jak i rabunków uchodzących wojsk rosyjskich, kontrybucji i kontyngentów. Wojna przyczyniła się także do zmian w funkcjonowaniu tradycyjnego modelu żydowskiej rodziny, bowiem pracą zarobkową zmuszone były zająć się kobiety. Po zakończeniu I wojny światowej i odzyskaniu niepodległości przez państwo polskie, nastąpił największy w historii rozwój życia żydowskiego. Powstawały szkoły, liczne organizacje, teatry amatorskie, biblioteki, drukarnie czy kluby kulturalne.

W ciągu całego dwudziestolecia międzywojennego funkcjonowały w Lublinie 4 żydowskie szkoły powszechne, choć ściśle posługiwanie się liczbami w każdym roku szkolnym jest dość względne, bowiem podlegały one procesom reorganizacyjnym,

³⁵ *Jerozolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, dz. cyt., s. 17.

³⁶ Zob. K. Zieliński, *Życie codzienne Żydów w Lublinie w latach I wojny światowej*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 2, dz. cyt., s. 205.

³⁷ Tamże, s. 206–207.

jak wszystkie szkoły powszechne w Lublinie w tym okresie. Niektóre z nich w różnym czasie zmieniały swoją siedzibę bądź też wynajmowały część pomieszczeń w innych szkołach³⁸.

Jednak największym osiągnięciem i prawdziwą dumą lubelskich Żydów była Uczelnia Mędrców Lublina (*Jeszywas Chachmej Lublin*), którą założył w 1930 roku Majer Szapira. Budynek lubelskiej wyższej uczelni talmudycznej wybudowany został w latach 1924–1930 ze składek Żydów z całego niemal świata. W gmachu przy ul. Lubartowskiej 85 mieściła się synagoga, biblioteka z bogatym księgozbiorem, który liczył 22 tysiące pozycji książkowych, głównie literatury rabinicznej i 10 tysięcy czasopism. Jeszywa, finansowana z dobrowolnych datków społecznych, utrzymywała 200 studentów oraz szkołę przygotowawczą. Absolwenci uczelni uzyskiwali dyplom Cebra de Rabanan, który uprawniał do piastowania wielu ważnych funkcji, w tym – urzędu rabina. Pierwsze dyplomy wręczono w 1934 roku. Uczelnia słynęła z wysokiego poziomu nauczania nie tylko na ziemiach polskich. Przybywali do niej studenci z całej Europy. Po śmierci Majera Szapiry (1933) rektorem został Szlomo Eiger, ostatnim był prawdopodobnie Arje Cwi Frome.

Bardzo intensywnie rozwijało się też życie gospodarcze, zakładano liczne zakłady produkcyjne. Dominował przemysł odzieżowy i niewielkie zakłady krawieckie. Według spisu z roku 1921 na Lubelszczyźnie aż 54,7% zatrudnionych Żydów pracowało w przemyśle odzieżowym i galanterijnym. Spośród nich 89,3% było właścicielami tych przedsiębiorstw lub członkami ich rodzin³⁹. W 1936 roku z inicjatywy Bundu, na rogu ulic Czwartek i Szkolnej rozpoczęto budowę Żydowskiego Domu Ludowego, jednak przerwała ją II wojna światowa. Gmina żydowska posiadała trzy cmentarze, jedenaście synagog, szpital, dwie mykwy, kilkadziesiąt szkół, bibliotekę Tabrut oraz wiele innych instytucji. Oprócz nich istniało jeszcze około 100 prywatnych bożnic. Wydawany był dziennik „Lubliner Togblat”, funkcjonował teatr żydowski, organizowano liczne odczyty, wystawy. W latach 1918–1939 działało sześć oficjalnie zarejestrowanych żydowskich stowarzyszeń kulturalno-oświatowych⁴⁰. Wszystkie planowały bogaty program

³⁸ J. Doroszewski, *Życie oświatowe społeczeństwa żydowskiego w Lublinie w latach 1918–1939*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, red. T. Radzik, Lublin 1995, s. 177.

³⁹ Zob. T. Radzik, *Spolecność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestoleciu. Obraz statystyczny*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, dz. cyt., s. 27; zob. także: T. Radzik, *Ludność żydowska na Lubelszczyźnie w dwudziestoleciu międzywojennym. Obraz statystyczny*, [w:] *Z dziejów społeczności żydowskiej na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939*, red. J. Doroszewski, T. Radzik, Lublin 1992, s. 46.

⁴⁰ Towarzystwo „Tomchaj Nejflim”, „Towarzystwo Zakoren Hames”, Stowarzyszenie Biblijne im. Szaloma Alejchema, Towarzystwo Popierania Biednych Uczących się Dzieci Żydowskich, Towarzystwo Kursów Wieczorowych dla Robotników z siedzibą w Warszawie, oddział

działania, który w zetknięciu z rzeczywistością ekonomiczną ulegał minimalizacji, ponieważ nie otrzymywały one pomocy finansowej z zewnątrz⁴¹.

W przededniu wojny w Lublinie mieszkało 42 830 osób wyznania mojżeszowego, co stanowiło 31% ogółu wszystkich mieszkańców Lublina.

Od końca 1941 r. Niemcy przystępują do systematycznej eksterminacji Żydów, której końcowym aktem jest likwidacja getta 9 listopada 1942 r. Ponad 40 tys. Żydów Lublina ponosi śmierć w getcie, obozach zagłady w Bełżcu i na Majdanku oraz w Lesie Krępieckim nieopodal miasta. W 1943 r. Niemcy przystępują do burzenia dzielnicy żydowskiej. Żydowskie Miasto w Lublinie przestaje istnieć⁴².

Przywykło się mówić, że Jerozolima to miejsce, w którym przenikają się kultury Zachodu i Wschodu, gdyż wraz z rozszerzaniem się terytoriów cywilizacji łacińskiej i bizantyńskiej doszło tam do ich spotkania. Kiedy popatrzymy w dalszej perspektywy, okaże się, że obustronne granice przebiegały z południa w kierunku północnego zachodu: od Włoch, przez Węgry, Polskę, Litwę. Międzyrzecze Wisły i Bugu, w którym Polska sąsiadowała z Rosją Kijowską, stanowiło ważny fragment tego pogranicza. Lublin niewątpliwie był jego ważnym ośrodkiem, w którym kultura zachodnia spotykała się z kulturą wschodu. Zwrócił na to uwagę papież Jan Paweł II, który na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 9 czerwca 1987 roku mówił, że „oba kręgi kulturowe oddziałują na siebie od wieków. Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie (które zagarnęły część Rusi), były w samym środku tego procesu”. Metafora „dwóch płuc”, Zachodu i Wschodu, doskonale oddaje istotę spotkania tych obu kultur.

Wizerunek Żydowskiego Miasta w Lublinie jako miejsca wielokulturowego, wielowyznaniowego, zasługującego w pełni na szacowne miano Polskiej Jerozolimy, dopełniali przez wieki ludzie kultury i sztuki, wskazując na wyjątkowość tego miejsca, na jego wielowymiarową specyfikę i charakter. Aleksander Hertz pisząc o najbardziej zasłużonych ośrodkach kulturalnych i naukowych społeczności żydowskiej na świecie wymienia właśnie Lublin, obok Amsterdamu, Wenecji, Pragi i Wiednia⁴³. Przypomnijmy, że Lublin otrzymał prawa miejskie z rąk Władysława Łokietka w 1317 roku. Miasto, z racji swojego położenia było miejscem, w którym spotykali się nie tylko przedstawiciele wielu narodów i profesji, ale także różne religie, wschodnie i zachodnie chrześcijaństwo, judaizm. Wszystko to sprawiło, że wielokulturowość na stałe wpisała się w charakter Lublina.

w Lublinie i Żydowskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe „Tarbut” w Polsce, oddział w Lublinie (na podst. APL, SGL, sygn. 48).

⁴¹ I. Gładysz, *Życie kulturalne Żydów w Lublinie w latach 1918–1939*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, dz. cyt., s. 213.

⁴² *Jerozolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, dz. cyt., s. 21.

⁴³ Zob. A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 278.

Odmierna religia i obyczaje są wciąż widoczne w mieście po 700 latach jego istnienia⁴⁴, co niewątpliwie sprawia, że odniesienia do Jerozolimy nawet dzisiaj nie wydają się bezzasadne.

Na zakończenie rozważań proponuję jeszcze jedno spojrzenie na Lublin, tym razem oczami dwojga poetów, urodzonych właśnie w Lublinie – Franciszki Arnsztajnowej i Józefa Czechowicza. W roku 1934 ukazał się ich niezwykle zbiór 15 wierszy *Stare kamienie*. Arnsztajnowa napisała osiem tekstów⁴⁵, Czechowicz – siedem⁴⁶. Tytuły poszczególnych wierszy: *Rynek, Grodzka ulica, Wiatr nocny na placu starej fary, Na Olejnej, Brama Krakowska, Na Korcach, Pod kościołem O.O. Misjonarzy na Zamojskiej* – od razu przenoszą czytelnika do miejsc opisywanych przez Arnsztajnową, aż po tekst ostatni *Tobie śpiewam, Lublinie*. Ich analiza odsłania ciekawy rozkład akcentów i zupełnie inną perspektywę, z jakiej autorzy patrzą na Lublin. Arnsztajnowa, której przodkiem był sławny lubelski rabin Azriel Horowic zwany Żelazną Głową⁴⁷, jakby zupełnie nie zauważała żydowskiego miasta, wśród opisywanych budowli i miejsc, nie ma śladu obecności jej mieszkańców, może tylko z jednym wyjątkiem. Wiersz *Grodzka ulica* prowadzi czytelnika do Bramy Grodzkiej, zwanej także Bramą Żydowską, ponieważ wiodła do Żydowskiego Miasta, ale o tym Arnsztajnowa nie wspomniała. Czechowicz natomiast lubelskim Żydom poświęcił dwa wiersze: *Ulica Szeroka*⁴⁸ i *Wieniawa*⁴⁹. Na *Ulicy Szerokiej*, najznacniejszej spośród ulic dzielnicy

⁴⁴ Wystarczy wymienić: Kaplicę Trójcy Świętej, Cerkiew prawosławną pw. Przemienienia Pańskiego, Stary Kirkut, Szkołę Ekonomiczną im. Vetterów, dawną cerkiew grecką, Pomnik Unii Lubelskiej, Kościół ewangelicko-augsburski pw. Trójcy Świętej, Cmentarz rzymskokatolicki, prawosławny i ewangelicko-augsburski przy ul. Lipowej, Jesziwas Chachmej Lublin – Uczelnię Mędrców Lublina, Cerkiew Świętych Niewiast Niosących Wonności, Archikatedrę Lubelską, Klasztor Ojców Dominikanów itd.

⁴⁵ *Rynek, Grodzka ulica, Wiatr nocny na placu starej fary, Na Olejnej, Brama Krakowska, Na Korcach, Pod kościołem O.O. Misjonarzy na Zamojskiej, Tobie śpiewam, Lublinie*.

⁴⁶ *Lublin z dala, Księżyc na rynku, Muzyka ulicy Złotej, Ulica Szeroka, Kościół Świętej Trójcy na Zamku, Wieniawa, Cmentarz lubelski*.

⁴⁷ Franciszka Arnsztajnowa (1865–1942) – poetka, dramatopisarka, tłumaczka, działaczka społeczna. Zob. więcej – hasło: Arnsztajnowa (Arnsztajn, Arnsztejn) Franciszka Hanna (Chana, Frymeta) z d. Meyerson, [w:] *Sylwetki Żydów lubelskich. Leksykon*, red. A. Kopcowski, A. Trzeciński, S. J. Żurek, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2019, s. 34–38.

⁴⁸ Ulica Szeroka zwana też Żydowską stanowiła centrum nieistniejącej już dzielnicy żydowskiej na Podzamczu. Przebiegała w miejscu dzisiejszego Placu Zamkowego i dochodziła do ulicy Ruskiej w pobliżu cerkwi. Do najważniejszych miejsc na ulicy Szerokiej należały: dom Icchaka Horowitza Szternfelda, Widzącego z Lublina (nr 28); siedziba Waad Arba Aracot – Sejmu Czterech Ziem (nr 19) oraz liczne synagogi i siedziby związków i organizacji (np. Cukunft). Przy tej ulicy powstała pierwsza żydowska drukarnia, tu też mieszkał Pesach Noskowicz, bankier króla Zygmunta I Starego. Zob. więcej: <http://www.tnn.pl/pm,234.html>.

⁴⁹ Dzielnica Lublina znajdująca się w północno-zachodniej części miasta, pierwotnie osada, w której jedynym monumentalnym obiektem była bóżnica żydowska, wystawiona na niewiel-

żydowskiej, „ciepła woń płynie z piekarni”⁵⁰. Z kolei opis Wieniawy, żydowskiego przedmieścia, wypełniają charakterystyczne „domki, zajazdy, bóżnice”⁵¹. Oba te miejsca związane są ze sławnym żydowskim cadykiem Jakubem Icchakiem Horowitzem. Sposób patrzenia na Lublin też zdecydowanie różnił oboje poetów. Można by pewnie użyć określenia, że „biegun kobiecy jest zasadą życia, biegun męski – cywilizacji”⁵². Optyka Czechowicza była patrzeniem z góry, „z dala”, tak też zatytułował pierwszy wiersz cyklu – *Lublin z dala*. Konsekwentnie zastosował wyznaczniki wysokości, oddalenia i szerszej perspektywy. Na przykład: „Na wieży furgotał blaszany kogucik”⁵³, „Księżyc po stromym dachu toczy się...”⁵⁴, „Niebo fioletem szeleści”⁵⁵. Perspektywa Arnsztajnowej zwracała uwagę na coś zupełnie innego, to spojrzenie od wewnątrz, od środka, z wnętrza.

Maria Gawarecka, charakteryzując życie kulturalne miasta nad Bystrzycą do wybuchu II wojny światowej, napisała, że „świetna znajomość historii Lublina pozwoliła Arnsztajnowej na ożywienie starych kamieni nie tylko tradycją, ale też elementami własnych przeżyć”⁵⁶. Opinia ta w kontekście różnych sposobów patrzenia i opisywania miasta przez oboje poetów, wydaje się słuszna i ważna. Żydówka urodzona i mieszkająca prawie przez całe swoje życie w Lublinie zupełnie nie dostrzegła żydowskiego miasta, albo może raczej nie ujawniła tego, co widziała. Mieszkała w kamienicy przy ulicy Złotej 2, która była wcześniej własnością jej dziadków Malwiny i Bernarda Meyersonów⁵⁷, a wokół roztaczał się widok na Rynek z szeregiem kamienic, których większość znajdowała się w rękach żydowskich właścicieli i mieszkańców. Arnsztajnowa nie wspomniała jednak o żadnym, nawet najmniejszym, przejawie żydowskiej obecności. Być może był to zabieg celowy, taka chwilowa zamiana ról.

Czechowicz, Polak, dedykował swoje wiersze ważnym miejscom żydowskiego miasta. Arnsztajnowa, Żydówka, opisała wyłącznie polskie obiekty Lu-

kim wzniesieniu, na wschód od Rynku, wybudowana w początkach XIX wieku. Z Wieniawą związana jest jedna z najważniejszych dla lubelskiej społeczności żydowskiej postać Jakuba Icchaka Horowitza (Widzący z Lublina), który przybył na Wieniawę i założył tam swój pierwszy dwór. Następnie przeniósł się na Podzamcze do kamienicy przy ulicy Szerokiej 28. Zob. więcej: http://www.tnn.pl/Dzielnice_Lublina_-_Wieniawa,1101.html.

⁵⁰ J. Czechowicz, *Ulica Szeroka*, [w:] F. Arnsztajnowa i J. Czechowicz, *Stare kamienie*, Lublin 1934, s. 14.

⁵¹ J. Czechowicz, *Wieniawa*, dz. cyt., s. 19.

⁵² Por. M. French, *Beyond Power. On Women, Men and Morals*, London 1986, s. 79–80.

⁵³ J. Czechowicz, *Wieniawa*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁴ Tamże, s. 9.

⁵⁵ Tamże, s. 11.

⁵⁶ M. Gawarecka, *Życie kulturalne Lublina w latach 1900–1939*, „Kalendarz Lubelski” 1973. http://www.tnn.pl/tekst.php?id=712&f_2t_artykul_trescPage=8.

⁵⁷ Zob. Malwina (Małka) Meyerson (Meyersohn) i Bernard (Berek) Meyerson (Meyersohn), [w:] *Sylwetki Żydów lubelskich. Leksykon*, dz. cyt., s. 192–194.

blina. Ta świadoma kreacja musiała niewątpliwie mieć swoje powody. W kontekście naszych rozważań poetycki spacer po Lublinie według takiego polsko-żydowskiego porządku, wśród „starych kamieni”, nabiera dodatkowego znaczenia. „Przy użyciu kamienia i na kamieniu można budować a jego trwanie pozwala zbliżyć się do trwania, czyli do wieczności, zatem i do Bóstwa”⁵⁸. Lublin, nazywany Jeruzolimą Królestwa Polskiego, stał się zatem nie tylko symbolem rozwoju żydowskiego życia, ale także, a może przede wszystkim, jego trwania w historii, kulturze, pamięci. Położenie obu miast na wzgórzach i rola, jaką odegrały w historii Żydów, zbliżają je do siebie, lecz może także przybliżają świat do boskości...

Bibliografia

- Agnon S. J., *Polen – die Legende von der Ankunft*, [w:] *Das Buch von den polnischen Juden*, red. S. J. Agnon, A. Eliasberg, Berlin 1916.
- Arnsztajnowa F., Czechowicz J., *Stare kamienie*, Lublin 1934.
- Bałaban M., *Żydowskie Miasto w Lublinie*, Lublin 1991.
- Bersohn M., *Dyplomatarysz dotyczący Żydów w dawnej Polsce*, Warszawa 1910.
- Buber M., *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, Warszawa 1999.
- Doroszewski J., *Życie oświatowe społeczeństwa żydowskiego w Lublinie w latach 1918–1939*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 1, red. T. Radzik, Lublin 1995.
- Dubrowska M., *Od „Jeruzolimy Królestwa Polskiego” do Miejsca Pamięci – żydowski Lublin*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2010/1–2.
- French M., *Beyond Power. On Women, Men and Morals*, London 1986.
- Gawarecka M., *Życie kulturalne Lublina w latach 1900–1939*, „*Kalendarz Lubelski*” 1973.
- Gładysz I., *Życie kulturalne Żydów w Lublinie w latach 1918–1939*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 1, Lublin 1995.
- Haumann H., *Geschichte der Ostjuden*, München 1991.
- Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988.
- Horn M., *Kultura umysłowa Żydów polskich w XV–XVIII wiekach*, [w:] *Dzieje Lubelszczyzny*, t. VI, Warszawa 1989.
- *Jeruzolima Królestwa Polskiego. Opowieść o żydowskim Lublinie*, tekst K. Zieliński, red. L. Dulik, W. Golec, Lublin 2007.
- Kuwałek R., *Czy Lublin miał żydowskie elity?*, „*Scriptores*” 2003/1, s. 95.
- Kuwałek R., Wysok W., *Lublin Jeruzolima Królestwa Polskiego*, Lublin 2001.
- Prieur J., *Symbole świata*, tłum. J. Kluza, Warszawa 1997.
- Radzik T., *Ludność żydowska na Lubelszczyźnie w dwudziestoleciu międzywojennym. Obraz statystyczny*, [w:] *Z dziejów społeczności żydowskiej na Lubelszczyźnie w latach 1918–1939*, red. J. Doroszewski, T. Radzik, Lublin 1992.

⁵⁸ Zob. J. Prieur, *Symbole świata*, tłum. J. Kluza, Warszawa 1997, s. 115.

- Radzik T., *Spoleczność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestoleciu. Obraz statystyczny*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 1, Lublin 1995.
- *Relation oder Ausführliche Beschreibung von der jämmerlichen und erbärmlichen Verstörung und Einäscherung so bey Eroberung der schönen Stadt Lublin von den Moskovitern und Cosacken barbarischer Weise verübt worden Anno MDCLVI*, Biblioteka Łopacińskiego, manuskrypt nr 1240,4.
- Skarbek J., *Żydzi Lublina podczas powstania listopadowego 1830–1831*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 2, red. T. Radzik, Lublin 1998.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994.
- Zieliński K., *Życie codzienne Żydów w Lublinie w latach I wojny światowej*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, t. 2, Lublin 1998.

Anna Jeziorkowska-Polakowska

Maria Curie-Skłodowska University in Lublin

LUBLIN – POLISH JERUSALEM

Summary

Lublin was called Jerusalem of the Kingdom of Poland or Polish Jerusalem. For six centuries, the city was a center of Jewish autonomy and a place where religion, culture, arts, and science flourished. It has become a city symbol, and the traces of the Lublin Jewish City can be seen in the contemporary topography despite the time that has passed. The city on the Bystrzyca River was perceived as the center of the spiritual and religious life of Polish Jews, not only in the Old Polish period but also in later centuries, becoming an important center of Hasidism. East and West meet in this city on the Bystrzyca River, making Lublin a junction point and an important shopping center.

Keywords: Lublin, Jerusalem, Jews, Judaism, Hasidism.



Brody. Rynek

Rynek w Brodach około 1912, zbiory Biblioteki Narodowej

Agata Rybińska
Pracownia Kultury i Historii Żydów
Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
ORCID: 0000-0002-0272-7532

BRODY
– „JEROZOLIMA AUSTRIACKA” –
W DZIEŁACH JOSEFA R. EHRLICHA
I HERMINII NAGLEROWEJ

Dawid Wurm, żydowski historyk pochodzący z galicyjskich Brodów, w swojej książce *Z dziejów żydostwa brodzkiego* opublikowanej w 1935 roku¹, przytoczył kilka określeń rodzinnego miasta: ‘Jeruzalem polskie’²/‘polskie Jeruzalem’³, ‘Jerozolima austriacka’⁴, jak również ‘metropolia żydostwa ruskiego’⁵. Przedstawił historię miasta od jego początków, uwzględniając wielokulturowość, przede wszystkim jednak ‘żydowskość’ brodzkiej społeczności. Brody zamieszkiwali głównie Żydzi i do tego fenomenu oraz do powyższych określeń miasta powracają współcześni badacze⁶. Należy też dodać, że Jerozolimą nazywano również inne miasta wschodnioeuropejskie: Wilno (‘Jeruzalaim de Lite’), Lublin (‘polska Jerozolima’ i ‘Jerozolima Królestwa Polskiego’)⁷,

¹ D. Wurm, *Z dziejów żydostwa brodzkiego za czasów dawnej Rzeczypospolitej Polskiej (do r. 1772)*, Brody 1935.

² Tamże, s. 40.

³ Tamże, s. 52.

⁴ Tamże, s. 63.

⁵ Tamże, s. 59.

⁶ N. M. Gelber, *Brody, „Jeruzalaim d’Austria”*, [w:] *Ner tamid – Izkor li-Brody. Sefer zichron le-kehilat Brody u-swiwatecha. An eternal Light Brody in Memoriam. A Memorial Volume to Brody and its Vicinity*, red. Y. S. Mandel et al., Jeruzalaim 1994; B. Kuzmany, *Brody. Eine galizische Grenzstadt im langen 19. Jahrhundert*, Wien–Köln–Weimar 2011; L. Wolff, *Idea Galicji. Historia i fantazja w kulturze politycznej Habsburgów*, tłum. T. Bieroń, Kraków 2020.

⁷ Określenia S. J. Agnon, *Polen – die Legende von der Ankunft*, [w:] *Das Buch von den polnischen Juden*, red. S. J. Agnon, A. Eliasberg, Berlin 1916, s. 4–5; podają za: *Przedmowa*, [w:] *Sylwetki Żydów lubelskich. Leksykon*, red. A. Kopciowski, A. Trzeński, S. J. Żurek, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2019, s. 7.

Czerniowce (‘mała Jerozolima nad Prutem’)⁸. Brody były zatem jedną z kilku ‘Jerozolim poza Jerozolimą’⁹.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie literackich kreacji Brodów autorstwa pisarzy pochodzenia żydowskiego, związanych z Brodami: Josefa Ruwena Ehrlicha (1842–1899)¹⁰ i Herminii Naglerowej (1890–1957)¹¹.

Dzieło Ehrlicha powstało w języku niemieckim w 1873 roku i ukazało się drukiem roku później, w pierw w prasie wiedeńskiej, a następnie jako autobiograficzna powieść Ehrlicha *Der Weg meines Lebens. Erinnerungen eines ehemaligen Chassiden (Droga mojego życia. Wspomnienia byłego chasyda)*¹². Pisarz urodził się w Brodach w traumatycznych okolicznościach – po śmierci ojca i starszego rodzeństwa w czasie epidemii cholery. Jego matka, pobożna Żydówka, straciła wówczas wzrok i możliwość zarobkowania. Musiała więc oddać go na wychowanie bezdzietnemu małżeństwu. Chłopiec uczył się w chederach, a jako nastolatek w miejskiej, elementarnej i czteroklasowej szkole żydowskiej. Nauczycielami w niej byli przedstawiciele galicyjskiej haskali (żydowskiego oświecenia), zwolennicy modernizacji życia i akulturacji do kultury niemieckiej. W tym czasie Ehrlich przeżył młodzięczy kryzys i odszedł z domu przybranych rodziców oraz z chasydzkiej społeczności. Jako dziewiętnastolatek opuścił rodzinne miasteczko i wyjechał do Wiednia. Pracował jako dziennikarz i pisarz, jednak stale żył w biedzie. Należy dodać, że odszedł również od judaizmu i w 1897 roku, a więc dwa lata przed śmiercią, przyjął chrzest w Kościele katolickim. Jego motywacja

⁸ „W okresie międzywojennym Czerniowce ze względu na ich różnorodność etniczną, językową, kulturową i wyznaniową były nazywane, wedle austriackiego pisarza Martina Pollacka, ‘małą Jerozolimą nad Prutem’ [...] ale też wg Vereny Dohnr ‘Babilonem wschodniego żydostwa’”. Zob. P. Rychło, *Szibbolet. Poszukiwania tożsamości żydowskiej w niemieckojęzycznej poezji Bukowiny*, tłum. A. Chłopik, P. Jarosz, Kraków–Budapeszt 2012, s. 183. Zob. rozdział *Mit Jerozolimy w niemieckojęzycznej poezji autorów z Bukowiny*, [w:] Rychło, *Szibbolet*, s. 183–206. Por. M. Pollack, *Po Galicji. O chasydach, Huculach, Polakach i Rusinach. Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma*, tłum. A. Kopacki, Wołowiec 2007.

⁹ Nawiązuję tu do sformułowania w inspirującym zaproszeniu na konferencję: *Jerozolima w kulturze Żydów Europy Środkowej i Wschodniej. Miasto – mit – literatura* (Białystok, 23 września 2021). Artykuł stanowi zmienioną i poszerzoną wersję wygłoszonego referatu i z uwzględnieniem dodatkowego źródła literackiego – powieści Herminii Naglerowej, *Krauzowie i inni. Powieść w trzech tomach*, Rzym 1946.

¹⁰ Zob. A. Rybińska, *Wstęp*, [w:] J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia. Wspomnienia byłego chasyda*, wstęp, tłumaczenie z języka niemieckiego i opracowanie A. Rybińska, Warszawa 2022 [w druku].

¹¹ Zob. A. Wal, *Wierna życiu i literaturze. O pisarstwie Herminii Naglerowej*, Rzeszów 2014.

¹² J. R. Ehrlich, *Der Weg meines Lebens. Erinnerungen eines ehemaligen Chassiden*, Wien 1874. Zob. J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia...* W artykule cytuję roboczą wersję z 2020 r. Przekład i wydanie w ramach projektu i grantu: Kanon literatury wspomnieniowej Żydów polskich, NPRH, moduł: Dziedzictwo Narodowe, nr 1H 16 0215 84, kierownik grantu prof. M. Wodziński, UW.

nie jest znana. W *Drodze mojego życia* Ehrlich przedstawił swoje wspomnienia z młodości lat 1842–1861, spędzonych w Brodach.

Natomiast pochodząca z rodziny żydowskiej akulturowanej do kultury polskiej Herminia Naglerowa, z d. Fisch, utrwalone w pamięci obrazy miasteczka wykorzystwała w powieści obyczajowej *Krauzowie i inni...*¹³. Napisła ją po polsku, w latach 30. XX wieku, kierowana, jak pisze we wstępie – twórczym niepokojem, dotyczącym ziem wschodnich¹⁴. Anna Wal precyzuje, że była to tęsknota za stronami i okolicami, gdzie pisarka spędziła prawie trzydzieści lat¹⁵. Powieść ukazała się dwukrotnie, przed i po II wojnie, a akcja toczy się w latach 1865–1867. Naglerowa, w odróżnieniu od Ehrlicha, prowadzi narrację trzecioosobową. Ponadto zmieniła nazwę miasta na Bory. Nie wymienia prawdziwej nazwy miasta, nie wspomina, że pochodzi z okolic Brodów, nie podaje też źródeł, z których korzystała¹⁶. Przedstawiona topografia miasta nie budzi wątpliwości, że Brody stanowią jej pierwowzór, co potwierdziła sama pisarka¹⁷. Natomiast opis pożaru nasuwa przypuszczenie, że znała nie tylko dziewiętnastowieczne źródła, ale i wspomnienia Ehrlicha¹⁸. W czasie I wojny przebywała w Wiedniu¹⁹, mogła więc przeczytać jego *Der Weg meines Lebens*.

W artykule wskażę na te fragmenty jej dzieła, w których zobrazowane zostało miasto i jego żydowscy mieszkańcy, nie tyle ‘Jerozolimy austriackiej’, co ‘polskiego Jeruzalem’. Autorka wykazała się znajomością judaizmu, oraz języków żydowskich – przytacza kilka zdań w jidysz, a także liczne terminy religijne, głównie hebrajskie. Zwrócę też uwagę na fragmenty zbieżne z narracją Ehrlicha. Naglerowa w większym stopniu niż on uwzględniła wielokulturowość miasta,

¹³ H. Naglerowa, *Krauzowie i inni. Powieść w trzech tomach*, Warszawa–Kraków 1936; nowe wydanie: Rzym 1946 – z tego wydania korzystałam. Trzy tomy to właściwie trzy części, w jednym woluminie, w ciągłej numeracji stron. Wnikliwą analizę tego dzieła przedstawiła Anna Wal w swoich publikacjach, a także w rozdz. 4 monografii, zob. tejsze, *Wierna życiu i literaturze...*

¹⁴ Zob. H. Naglerowa, *Przedmowa do nowego wydania*, tejsze, *Krauzowie i inni...*, s. 1–2.

¹⁵ A. Wal, *Wierna życiu i literaturze...*, s. 95–96.

¹⁶ Naglerowa, z wykształcenia historyczka miała odpowiedni warsztat, przyznała, że wykonała solidną kwerendę, przygotowując się do pisania powieści. Zob. tamże, s. 99–100; ponadto znała niemiecki, pod pseudonimem Naglerowa opublikowała przekład z j. niemieckiego powieści Leo Perutza i Pawła [Paula] Franka, *Cud Ulama Singh’a*, tłumaczyła J. Stycz, Warszawa [ok. 1926].

¹⁷ O topografii i toposie miasteczka, zob. A. Wal, *Wierna życiu i literaturze...*, s. 120–123. Autorka cytuje również wypowiedzi pisarki potwierdzające tę identyfikację, zob. tamże, s. 100, 126, 139.

¹⁸ W swojej twórczości Naglerowa ulegała niekiedy wpływom innych twórców, np. Leśmiana, Wittlina, czy Kaden-Bandrowskiego, zob. tamże, s. 28, 57–58, 76.

¹⁹ Tamże, s. 11, 59. Inna zbieżność życiorysów tej dwójki pisarzy, to fakty konwersji na chrześcijaństwo. Naglerowa przyjęła chrzest w Kościele katolickim w szpitalu, na dwa dni przed śmiercią. Świadcowie tego aktu nie wyjaśniają jej motywacji. Zob. tamże, s. 25.

skoncentrowała się na historii Polaków, bohaterami są także Ukraińcy (zwani Rusinami)²⁰.

Ani Ehrlich, ani Naglerowa nie użyli jednak określenia ‘Jeruzolima austriacka’. Jednak ich literackie kreacje, zwłaszcza pióra Ehrlicha, zawierają kody kulturowe, które odnoszą się do biblijnego pierwowzoru, zwłaszcza do Jeruzolimy zniszczonej. W tym kontekście należy więc wpieryw wskazać niektóre mityczne wyobrażenia Jeruzolimy, zakorzenione w kulturze judeochrześcijańskiej, a zwłaszcza te, których echo można odnaleźć w omawianych tu opisach galicyjskiego sztetla połowy XIX wieku.

Obraz Jeruzolimy – kody kulturowe

Jeruzolima – hebr. מִירוּשָׁלַיִם [Jeruzalaim] – miasto pokoju, jak wskazuje etymologia (hebr. *ir* – miasto, *szalom* – pokój)²¹ to ważne centrum religijne judaizmu. To miejsce istotne dla tradycji judeochrześcijańskiej²². Liczne są określenia i elementy dystyngtywne, charakteryzujące Jeruzolimę, a obraz tego miasta jest zróżnicowany, złożony z wielu komponentów zakodowanych w tekstach kultury, od Biblii po prasę i literaturę XIX i XX wieku. Poniżej wskażę tylko na kilka wybranych kodów kulturowych.

W Biblii Jeruzolima została zobrazowana jako miasto żydowskie, miasto święte, miasto wybrane, centrum kultu. To miejsce obecności Boga, miasto-matka, pępek ziemi i centrum świata²³. Do świątyni jerozolimskiej pielgrzymowano. Choć w starożytności istniały inne żydowskie miejsca kultu, to Jeruzolima była najważniejszym miastem – również miastem Dawidowym, miastem królewskim, siedzibą królów Izraela²⁴. To pierwszy ważny kontekst i utrwalone kody kulturowe: Jeruzolimy – miasta wyznawców judaizmu i ich kultu.

Należy też przypomnieć, że w starożytności Jeruzolimę zamieszkiwali nie tylko Żydzi, również inne nacje, wyznawcy odmiennych religii. Według autorów biblijnych poganie uznawani byli za zagrożenie czystości religijnej wyznawców monoteizmu (judaizmu). I te negatywne konotacje, związane z wielokulturowością miasta, należy wskazać.

Istotne wydarzenia w historii Żydów i Jeruzolimy, to zburzenie świątyni, zarówno w VI w. p.n.e., przede wszystkim jednak w 70 roku n.e. Wygenerowały

²⁰ Anna Wal pisze też o Czechach, tamże, s. 108, 136.

²¹ O toponimach Jeruzolimy i innych jej określeniach oraz omówienie literatury przedmiotu, zob. K. Mielcarek, *Jerusalem, Jerosolima. Starotestamentalne i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008, s. 14–15.

²² Pominię tu recepcję w kulturze chrześcijańskiej, choć nie była ona obca ani Ehrlichowi, ani Naglerowej.

²³ K. Mielcarek, *Jerusalem, Jerosolima...*, s. 17–19.

²⁴ Tamże, s. 81, 80–94, 98–103. Można wymienić np. Bet-El, Górę Garizim dla Samarytan, Aleksandrię w Egipcie. Pomijam tu kontekst współczesny, zarówno wymiar pielgrzymowania, jak i uznawania miasta za święte przez wyznawców trzech wielkich religii.

one kolejne kody – Jerozolimy spustoszonej, zburzonej i opuszczonej, niewoli i wygnania jej mieszkańców, życia w diasporze. Status wygnańca, tułacza, który tęskni i wspomina opuszczoną ojczyznę i kod innego-obcego można uznać zatem za uniwersalne²⁵. Jerozolima to zatem miasto-symbol, symbol wygnania i powrotu oraz związanych z nią /nim nadziei mesjańskich²⁶. Do tych kodów powrócę poniżej, omawiając jeden z przykładów fenomenu ‘Jerozolim poza Jerozolimą’ – Brodów.

Brody – ‘stolica Żydów’

Pierwsza informacja o istnieniu osady zwanej Brodami pochodzi z XIV wieku. W kolejnych stuleciach Brody były miastem prywatnym i należały do takich rodów jak: Sienińscy, Kamienieccy, Żółkiewscy, Konięcpolscy, Sobiescy, Potoccy i Młodeccy²⁷. W XVI wieku poświadczono obecność Żydów, którzy z czasem stanowili większość mieszkańców miasta. Po pierwszym rozbiórce Polski Brody znalazły się w granicach cesarstwa i pod panowanie monarchii habsburskiej. W 1779 roku stały się wolnym miastem handlowym i cieszyły się tym przywilejem przez następne sto lat²⁸. W Brodach handlem zajmowali się wprawdzie Ormianie, a przede wszystkim – Żydzi. W mieście w 1857 roku mieszkało 14 286 żydów, 1 233 rzymskich katolików, 766 grekokatolików i 38 ewangelików – luteran²⁹.

W kontekście demograficznym warto zacytować osiemnastowiecznego geografa Ewarysta Andrzeja Kuropatnickiego, który tak napisał o Brodach: „To miasto wolne co do handlu [...] Miasto ludne, nasadne, stolica Żydów³⁰. W kolejnym stuleciu historyk Sadok Barącz przetłumaczył z niemieckiego i przytoczył inny osiemnastowieczny opis miasta pióra Franza Krattera: „[...] wyjąwszy kilka domów handlowych niemieckich, cała gałąź tego przemysłu w rękach Żydów spoczywa³¹. [...] W Brodach znajduje się znakomita szkoła mająca sławę niemyślności, do której Żydzi zagraniczni uczęszczają³². To Kratter miał ponoć

²⁵ Zob. W. Ligęza, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, Kraków 1998, s. 20–22.

²⁶ K. Mielcarek, *Jerusalem, Jerosolima...*, s. 46–49.

²⁷ Zob. T. Lipiński, *Miasto Brody z dawnymi przynależnościami*, Warszawa 1853; S. Barącz, *Wolne miasto handlowe Brody*, Lwów 1865; *Brody*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, red. F. Sulimirski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1880, s. 372–375.

²⁸ S. Barącz, *Wolne miasto handlowe Brody*, s. 114.

²⁹ Zob. S. Barącz, *Wolne miasto handlowe Brody*, s. 157; *Brody*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego...*, s. 372.

³⁰ E. A. Kuropatnicki, *Geografia albo dokładne opisanie królestw Galicyi i Lodomeryi*, Przemysł 1786. Tu wykorzystano wydanie 2, Lwów 1858, s. 79. Kuropatnickiego cytuje S. Barącz, *Wolne miasto handlowe Brody*, s. 119.

³¹ S. Barącz, *Wolne miasto handlowe Brody*, s. 119.

³² Tamże, s. 119.

użyć określenia ‘Jerozolima austriacka’³³. Wymienieni wcześniej magnaci polscy udzielali Żydom licznych przywilejów³⁴, a okres rozkwitu miasta przypadł na wiek XVII. Za najważniejszy przywilej handlowy uznaje się wspomniany, nadany w roku 1779 przez cesarza Józefa II.

Brody postrzegano więc jako miasto żydowskie, a Żydów jako głównie zajmujących się handlem. Przełom XVIII i XIX wieku można nazwać złotymi latami Brodów, okresem świetności miasta. Należy podkreślić, że Brody były też ważnym ośrodkiem religijnym, słynęły z uczonych w prawie religijnym rabinów i prowadzonej przez nich jesziwy (wyższej szkoły religijnej). Pod koniec wieku XVIII miasto stało się także ważnym ośrodkiem haskali. Równocześnie coraz bardziej popularny stawał się chasydyzm. Wśród brodzkich Żydów byli zwolennicy cadyka z Bełż, cadyka z Kocka, a także inni chasydzi. Społeczność tę opisał Ehrlich, który żył w czasie już minionej ekonomicznej, również intelektualnej i duchowej świetności miasta. Poziom życia materialnego obniżał się w kolejnych dekadach XIX wieku. Wpłynęły na to częste pożary, zarazy, wojny (napoleońskie, a później I wojna światowa), a zwłaszcza utrata przywilejów handlowych 1879 roku³⁵. W kolejnych latach Brody stały się synonimem prowincjonalności, biedy, upadku. O epidemiach i pożarach, handlu i staraniach dźwignięcia miasta pisała Naglerowa, część z tych faktów i uwarunkowań w swojej narracji uwzględnił również Ehrlich.

Brody we wspomnieniach Josefa R. Ehrlicha

Josef R. Ehrlich spisał swoje młodzieńcze wspomnienia w Wiedniu i rozpoczął je od słów: „Moje miejsce urodzenia to Brody – wolne miasto handlowe w Galicji przy granicy z Rosją”³⁶. W oparciu o jego narrację można słusznie wnioskować, że Brody zamieszkiwali przede wszystkim Żydzi. Byli wśród nich chasydzi, ale również i maskile – zwolennicy idei oświeceniowych. W rozdziale szóstym pisarz tak opisał mieszkańców miasta:

Nie wszyscy są *chasidim*. Żydzi stanowią cztery piąte ludności, a żydowska społeczność składa się z ortodoksów i oświeconych³⁷. Część z tych pierwszych jest bogata,

³³ Nie natrafiłam na nie jednak w listach Krattera, zob. tenże, *Briefe über den itzigen Zustand von Galicien. Ein Beitrag zur Staatistik und Menschenkenntnis. Erster / Zweiter Band*, Leipzig 1786.

³⁴ Zob. D. Wurm, *Z dziejów żydostwa brodzkiego...*, s. 18, 22. O rozkwicie handlu i miasta, zob. tamże, s. 24–25, 28, 32, 41–42.

³⁵ Również napływ Żydów z Rosji, uciekających przez pogromami, na co władze miasta nie były przygotowane, to jednak wydarzenia późniejsze niż ramy czasowe narracji Ehrlicha i Naglerowej.

³⁶ J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia...*, rozdz. 1. Po I zaborze granica z Rosją przebiegała 3 km za miastem.

³⁷ Por. Rozdz. 7. U Ehrlicha rzeczownik niem. *Aufgeklärten* – oświeceni, zwolennicy idei oświeceniowych, modernizacji żydowskiego życia.

a część biedna. Prowadzą różną działalność gospodarczą. Są maklerami, właścicielami kantorów, spekulantami [lichwiarzami], rabinami, rzeźnikami, krawcami, blacharzami, szewcami, nosiwodami, woźnicami. [Oświeceni] są bogaci i zajmują się handlem. Większość z nich rokrocznie jeździ na targi do Lipska, z których wracają z pełnymi portfelami i pędzą szczęśliwe oraz przyjemne życie w kręgu rodziny. Otwartość ich umysłów, wręcz brzemiennej od różnorodnych wrażeń z „wielkiego świata”, intensywnie pobudza ich ducha przedsiębiorczości. Z połączonymi siłą i mądrością próbowali poruszyć takie instytucje, jak „śniący” *chasidim*, by choć raz zbudzić ich ze snu³⁸.

Za wzór do naśladowania Ehrlich uznawał maskili, natomiast chasydów uważał za zabobonnych i głupich. Chasydem był jego przybrany ojciec, który wychowywał małego Joszu (tak zdrobniale na niego mówił) w pobożności, ale i zabobonności. Nazywał go również swoim Kadyszem, sądząc, że zgodnie z żydowskim zwyczajem będzie on odmawiać modlitwę *Kadisz* (*Kadysz*) za zmarłych rodziców³⁹.

[...] ażebym mógł już samodzielnie się modlić. W tym celu oddał mnie do *dardik cheder*⁴⁰ – chederu, szkoły, w której dzieci żydowskie uczą się podstaw czytania i jednocześnie otrzymują surowe wychowywanie. [...] Ponieważ w chederze był zwyczaj uczenia każdego chłopca odrębnie, codziennie spędzałem swój kwadransik u boku belfra. Poza tym przez cały dzień włożyłem się ile wlezie po łąkach i placach z różnymi chłopcami i dziewczynkami⁴¹.

Chłopiec uczył się w kilku chederach, z trudem czynił postępy w nauce, stawał się jednak gorliwym chasydem. We wspomnieniach zobrazował nie tylko funkcjonowanie tych szkół oraz ich nauczycieli, ale również synagogi i modlących się Żydów. Opisał również liczne zwyczaje, np. rytuał *taszlich*, odprawiany nad brzegami rzeki:

W pierwszym z dwóch dni Nowego Roku, który rozpoczyna się w miesiącu tiszri (w październiku)⁴², około południa, kiedy wszyscy *chasidim* – duzi i mali – udają się nad płynące wody, by tam wyrzucić kieszenie aż do podszewki w celu wytrząśnięcia z nich do wody okruchów (z chleba, ziarna itp.), a wraz z nimi wyrzucenia wszystkich grzechów minionego roku, Samuel wezwał mnie na poważną rozmowę dotyczącą mojej przyszłości⁴³.

³⁸ Niem. *Traumende* jest dwuznaczne: śniący, ale też marzący, a więc i odrealnieni.

³⁹ Nie wiadomo, czy Ehrlich modlił się za przybranego ojca. Zob. J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia*, rozdz. 1; o buncie w rozdz. 2; o kłótni i wyparciu się przybranego ojca, w rozdz. 9, 14.

⁴⁰ Właśc. *Dardik cheder* – to żydowska szkoła elementarna dla dzieci w wieku 4–5 lat.

⁴¹ Tamże, rozdz. 3.

⁴² Nowy Rok – *Rosz ha-Szana* – przypada 1 i 2 dnia tiszri. To rytuał symbolicznego oczyszczenia z grzechów, por. Księgę Micheasza 7, 19.

⁴³ J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia...*, rozdz. 5.

Losy chłopca potoczyły się jednak inaczej niż planowali jego pobożni opiekuni i matka. W życiu młodego Ehrlicha „zbladła gwiazda ortodoksji” (rozdz. 10).

Ukazanie realiów życia codziennego chasydów, ich wierzeń i praktyk religijnych należy uznać za istotny walor powieści. Ehrlich dokonuje opisów jako naoczny świadek i uczestnik wydarzeń. Nie jest ani anonimowym, ani zewnętrznym obserwatorem, lecz jednym z wielu żydowskich mieszkańców i do pewnego czasu członkiem chasydzkiej społeczności. Z uznaniem pisał o szczerej pobożności niektórych bohaterów – zwłaszcza matki i ojców (biologicznego i przybranego). Kilukrotnie odwołał się do Jerozolimy, nie ‘austriackiej’, lecz tej utraconej (rozdz. 14), a także do zburzonej świątyni (rozdz. 5). Przywołał do dziś używane pozdrowienie, formułę życzeniową: „W przyszłym roku w Jerozolimie!” (rozdz. 11). Odnotował także fakt, że w pierwszej połowie XIX wieku brodzcy Żydzi zbierali datki do puszek w celu wspierania osadnictwa żydowskiego w Palestynie. Wspierał tę akcję również jego przybrany ojciec, który po owdowieniu wyjechał do Jerozolimy (rozdz. 14). W tym kontekście nie można pominąć nawiązań do idei mesjańskich. Na mesjasza czekała matka Ehrlicha, która mówiła do niego: „chcę być u twego boku, ażeby kiedy przyjdzie Mesjasz – a z pewnością przyjdzie – zastał nas razem” (rozdz. 14). Dodam, i do tego powrócę poniżej, że w czasie pożaru Brodów Ehrlich zapomniał o matce, która na skutek traumy postradała zmysły⁴⁴.

Żydowskich mieszkańców Brodów Ehrlich przedstawił w sposób tendencyjny. Niejako na marginesie Ehrlich wspominał Rusinów – ukraińskich czeladników, nazywał ich jednak niemieckimi imionami Franz i Johann (rozdz. 12). Niemalże całkowicie przemilczał obecność Polaków, choć *de facto* mieszkali w mieście i zajmowali stanowiska urzędowe. Enigmatycznie, bez nazwisk i wskazania nacji pisał o przedstawicielach władzy miasta (rozdz. 6), np. ich aktywność po pożarze:

Gdy światło poranka ukazało całą tę nędzę i ludzi w kłębach snującego się dymu, opuszczonych, wymęczonych, wymieszanych między sobą – ojcowie miasta obeszlą spustoszone Brody, by pocieszyć nieszczęśliwców. Z istic męskim opanowaniem szli parami i liczyli domy, które oszczędził pożar. Stwierdzili, że budynek szkoły pozostał nienaruszony, tak samo jak graniczący z nim szpital... (rozdz. 16) [...] Z bliska i daleka spływały do Brodów dary miłosierdzia. We Lwowie wypiekano chleby i rozdawano je w określone dni. Do zwierzchników docierały także skrzynie pełnione odzieżą, którą hojnie rozdzielano potrzebującym⁴⁵.

⁴⁴ Rzeczywistość postrzegala wówczas w wymiarze eschatologicznym – mówiła „Idę po papierowym moście na drugą stronę” (rozdz. 14). Więcej, zob. A. Rybińska, *Wstęp*, [w:] J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia...* (rozdz. 15).

⁴⁵ Tamże, rozdz. 17.

Szkoła, którą wspomina, to miejska szkoła żydowska z wykładowym językiem niemieckim. Ehrlich opisał okoliczności jej założenia: „Raz więc zebrali się bogaci w doświadczenia ojcowie miasta i obradowali nad tym, by założyć szkołę średnią na wzór szkół w miastach niemieckich” (rozdz. 6). W placówce kształtowano postawy patriotyczne i lojalność wobec monarchy, świętowano np. jego imieniny oraz obchodzono inne uroczystości państwowe (rozdz. 7, 15, 16). Z pewnością Ehrlicha uległ w niej germanizacji, pozostawał pod silnym wpływem kultury niemieckiej, był również lojalnym poddanym cesarza, a Austrię uważał za swoją ojczyznę (rozdz. 6–7, 9, 15). Punktem odniesienia – w marzeniach i aspiracjach młodego autora, nie była więc już Jerozolima, lecz duże miasto – centra kultury niemieckiej⁴⁶. Od czasu pójścia do nowej szkoły, pozytywnie oceniał on najbogatszych Żydów i ich „niemieckie domy” oraz niemiecką kulturę (rozdz. 12–14).

Nauka w szkole oraz narastający konflikt przybranym ojcem sprawiły, że chłopiec coraz częściej i chętniej udawał się poza miasto. Na łonie natury – na polach i w lasach – szukał wytchnienia. Opisy przyrody, okolic Brodów, a także pobliskiego Leszniowa, obrazują proces wychodzenia młodego Ehrlicha z chasydzkiej społeczności, jak również rozwijanie jego zainteresowań, już nie religijnych, lecz przyrodniczych:

Pewnego pięknego popołudnia z przyjemnością przechadzałem się po polach – bez książki, bez kija, bez myśli o domu, po prostu chodziłem tam, gdzie mnie nogi poniosły. Najchętniej szedłem po wąskich miedzach pomiędzy wysokimi zbożami. Spacerowałem tam, gdyż lubiłem być całkowicie otoczony przez przyrodę (rozdz. 13).

W innym miejscu zwraca uwagę na naturalne komponenty brodzkiego otoczenia: „Niebo stawało się bardziej błękitne, słońce świeciło coraz wyżej, a księżyc niżej, wiatr nie wyl już między drzewami, tylko szeleścił, jaskółki trzepotały wkoło, budując gniazda, a wróble łączyły się w pary” (rozdz. 15). Wspomniane jaskółki „powracają” w tym samym rozdziale, kiedy opisuje zawalony dom „kiedy byłem już daleko, odwróciłem się i ogarnąłem wzrokiem ruiny domu, w którym wzrastałem. Z miłym zaskoczeniem zobaczyłem, jak ponad nim w powietrzu dwie jaskółki, poruszając skrzydłami, pocierają się dzióbkami”.

Jego opis galicyjskiego sztetla (choć tego określenia nie używał) był realistyczny, a miejscami również naznaczony tragizmem. Pisał: „Niestety, od czasu do czasu na Brody spadały nieszczęścia, zagrażające życiu ludzkiemu. Mieszkańcy miasta nigdy nie mogli więc cieszyć się trwałym szczęściem” (rozdz. 1).

⁴⁶ Będąc uczniem brodzkiej szkoły, Ehrlich marzył o dalekich krajach, także włoskich, gdyż w połowie XIX wieku do Austrii należała Wenecja. Mowa o wojnie francusko-austriackiej, którą Austria wypowiedziała Sardynii. Działania wojenne trwały od kwietnia do lipca 1859, a układ pokojowy podpisano 10 listopada tego roku.

Brody postrzegał jako prowincjonalne miasteczko, które, czego był świadomy, okresowo lub na stałe opuszczali je zdolni i przedsiębiorczy Żydzi, wyjeżdżając w celach handlowych, a także by kontynuować naukę.

Ehrlich również wyjechał, by szukać lepszego życia. Ważne jest też, że decyzję o wyjeździe podjął po wspomnianym pożarze miasta (5 maja 1859 roku). Jego ekspresyjny opis tego tragicznego wydarzenia (rozd. 15), zniszczenia miasta i cierpienia mieszkańców charakteryzują biblijne odniesienia, np. przywołuje postać patriarchy Abrahama i ofiar całopalnych. Można przypuszczać, że zarówno narodziny w tragicznych okolicznościach, wzrastanie u obcych, bieda i brak poczucia bezpieczeństwa, porzucenie chasydyzmu, aż w końcu miasta, w którym nie widział swojej przyszłości, sprawiły, że jako chłopak postrzegał siebie jako innego, wręcz *meszuga* – wariata, a także „tułacza i zbiega” (rozd. 13).

Młody Ehrlich dobrowolnie opuścił miasto urodzenia. Jego udziałem rzeczywiście stał się los wygnańca i tułacza, podobnie jak wielu wygnanych z Jeruzolimy. We wspomnieniach nie ma żadnej deklaracji chęci powrotu, jedynie nostalgia za miastem, a zwłaszcza za utraconymi bliskimi osobami. Nie wiadomo, czy kiedykolwiek powrócił do Brodów. Raczej nie, gdyż w ostatnim akapicie napisał: „Tymczasem wóz dotarł do góry pod Podhorcami⁴⁷ i powoli wjeżdżał na szczyt. Odwróciłem się i po raz ostatni spojrzałem na rozległą, równinę rodzinnej okolicy” (rozd. 18). Ponadto, w oparciu o moje ustalenia dotyczące jego późniejszego życia⁴⁸, nie sądzę, by miał na to środki finansowe. Niemalże czterdzieści lat mieszkał w Wiedniu, tam też został pochowany⁴⁹. Pozostawił po sobie kilka dzieł, tylko jedno – *Droga mojego życia...* – dotyczyło Brodów i ich żydowskich mieszkańców. Innym dziełem, które zawiera literacki obraz Brodów lat 60. XIX wieku jest powieść napisana sześćdziesiąt lat później w języku polskim.

„Krauzowe i inni” Naglerowej

Herminia Naglerowa z d. Fisch, urodziła się w powiecie brodzkim, we wsi Zaliski (jej rodzice mieli tam niewielki majątek ziemski)⁵⁰. Zaprzyjaźniony z nią Tymon Terlecki zwrócił uwagę na drobno-ziemiańskie żydowskie i niemieckie korzenie, żarliwą polskość, a także na poczucie graniczność pisarki⁵¹.

⁴⁷ Podhorce – wieś oddalona o 18–20 km od Brodów, na trasie przez Sasów do Złoczowa. Ehrlich zapewne jechał do Wiednia przez Lwów.

⁴⁸ A. Rybińska, *Wstęp*, [w:] J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia...*

⁴⁹ Jego grób na Zentrall-Friedhoff w Wiedniu nie zachował się.

⁵⁰ Podaje się dwie daty jej urodzenia: 1890 oraz, rzadziej, 1892 (ten rok widnieje na jej nagrobku). Zob. T. Terlecki, *O Herminii Naglerowej i „Wierności Życiu”*, [w:] H. Naglerowa, *Wierność życiu. Powieść*, oprac. i wstęp T. Terlecki, Londyn 1967, s. 9; S. Szarejko, *Herminia Naglerowa – Jan Stycz w spódnicy. Herminia Naglerowa – Jan Stycz in a dress*, [w:] teżże, *Kobiety niepokonane. Undefeated women*, Białystok 2019, s. 27.

⁵¹ T. Terlecki, *O Herminii Naglerowej i „Wierności Życiu”*, s. 8–9.

Trudno jednak powiedzieć, na ile związana była z Brodami, z pewnością jednak emocjonalnie. Do szkoły chodziła we Lwowie, a następnie studiowała tam historię i obroniła doktorat⁵². Jak wspomniałam, okres pierwszej wojny spędziła w Wiedniu, a w 1919 roku przeniosła się z mężem Leonem Naglerem do Warszawy. I, jak pisze Anna Wal, „to w Warszawie miały miejsce istotne wybory artystyczne” pisarki⁵³. Joanna Kuciel-Frydryszak zauważyła, że jest ona obecnie zapomniana⁵⁴. Trudno się zgodzić z tą opinią, ponieważ życie pisarki, jej twórczość, poetycka i prozatorska, w ostatnich latach były przypominane przez różnych badaczy⁵⁵.

Krauzowie i inni... to powieść obyczajowa. Jerzy Andrzejewski, przedwojenny recenzent tej książki, docenił drugi tom, podkreślając artyzm pisarki, dojrzałość prozy, „nieraz nawet pięknej w obrazowaniu”⁵⁶. Autorka odtworzyła zapisany w jej pamięci obraz Brodów⁵⁷. Sporo fragmentów odnosi się do topografii miasta, na przykład ten:

Każdego dnia rano szedł Krauze po deskach Jurydyki do miasta, do swojego sklepu. [...] Wszedłszy schodkami na Wały, Stanisław łypnął w stronę kazamat. [...] potem mijał trawą skosmącone mury zamku i dziobatą, posiekaną tarczę herbową nad bramą [...]. Kiedyś miasto Bory powstało z rzemieślniczej osady przy radziwiłłowskim zamku, [...] z drugiej strony dopychała się klasztor ze swoimi polami, gdy od Leszniowa następowały lasy, Bory ścisnęły się ciasno. Krótkie i wąskie ulice śródmieścia przecinały się gdzie bądź, nachodziły na siebie, łamały się [...]

⁵² Lwów wspomina jako najmiłsze miasto, lat szkolnych i studenckich, zob. A. Wal, *Wierna życiu i literaturze...*, s. 96, 150.

⁵³ Zob. A. Wal, *Herminia Naglerowa jako autorka bohaterka wspomnień o pisarzach*, „Archiwum Emigracji. Studia, szkice, dokumenty” 2009, nr 2(11), s. 85.

⁵⁴ Zob. J. Kuciel-Frydryszak, *Ilła. Opowieść o Kazimierze Illakowiczównie*, Warszawa 2017, s. 184-186. Tak samo P. Samolewicz, *Zwycięstwo literatury nad totalitaryzmem...*

⁵⁵ O Naglerowej pisał Z. Kościów, *Brody. Przypomnienie kresowego miasta*, Opole 1993, s. 10; *Motywy brodzkie. Wspomnienia, przyczynki historyczne, szkice biograficzne*, Opole 1995, s. 73. Na wspomnienia o Naglerowej wskazuje A. Wal, *Herminia Naglerowa jako autorka bohaterka...*, s. 91. Liczna jest też bibliografia w: tejże, *Wierna życiu i literaturze*. Ponadto: P. Samolewicz, *Zwycięstwo literatury nad totalitaryzmem. W 60. rocznicę śmierci Herminii Naglerowej*, <https://www.piotsamolewicz.pl/2017/10/05/zwyciestwo-literatury-nad-totalitaryzmem-w-60-rocznice-smierci-herminii-naglerowej/> [dostęp 22.11.2021]; S. Szarejko, *Herminia Naglerowa – Jan Stycz w spódnicy*.

⁵⁶ Zob. recenzję książki pióra J. Andrzejewskiego, *Dwie powieści. O „Ludziach z wosku” i „Krauzach i innych”*, „Prosto z Mostu” 1936, r. 2, nr 23, s. 7 (7 czerwca 1936). Terlecki natomiast określił jako „utwór pełnej dojrzałości [...] dokonanie wielkiej miary”, zob. tenże, *O Herminii Naglerowej i „Wierności Życiu”*, s. 13.

⁵⁷ H. Naglerowa, *Krauzowie i inni. Powieść w trzech tomach*, Rzym 1946. Pierwsze wydanie ukazało się przed wojną: Warszawa–Kraków 1936.

⁵⁸ Tamże, s. 17. Zachowuję ortografię oryginału.

wej, prowadzącej do Brodów, ale także wyobrażenie o innym, wielkim świecie: „Dużo znaczyła dla Duwydła ta pierwsza podróż do Wiednia” i choć nadal ze względu na ojca i matkę chodził w chałacie i czarnym piłśniowym kapeluszu, to „Duwydła po powrocie [...] nie mogli już poznać rodzice”⁷². Uczył się więc czytania i pisania⁷³. Notabene, narrator stale używał jego jidyszowego imienia⁷⁴. Motyw „dalekiego świata” występuje również u Ehrlicha, choć jego pierwsza podróż była krótsza, zaledwie do Leszniowa (30 km od Brodów). U Naglerowej czytamy, że wyjazd z Borów to synonim karier i „wyjścia w świat”⁷⁵. Można uznać to za uniwersalne sformułowanie, motyw związany z kategorią peryferyjności i centrum.

Postaci młodego Wolfsohna i Goldmanna pojawiają się na kartach powieści często, np. w kontekście podróży, edukacji, zmiany sposobu myślenia, a także przekraczania barier w kontaktach polsko-żydowskich⁷⁶. „Humanista” doktor Goldmann, przez własnego ojca uważany był za Niemca: „Kimże jest ten obcy, ten «niemiec», żeby wierzyć w jego troskliwość? Nie wyczuwał w nim krwi z swojej krwi, kości z swojej kości”⁷⁷. Z powodu akulturacji lekarz postrzegany był jako inny, zarzucać mu mogli medyczne wykształcenie, zwłaszcza że wcześniej był studentem jesziwy⁷⁸. Dla niego były jednak „niepojęte słowa biblii: «Wajjikru Adynoj el Mojszej» – zawołał Bóg do Mojżesza. Nieustępliwy, uprzykrzony Adynoj⁷⁹, niczym mełamed dotkliwą pałeczką napędzał Mojżesza: «Idź do Faraona!» – z »misją”⁸⁰. Pisarka zobrazowała Goldmanna również jako patriotę polskiego⁸¹: „[...] woreczek z garstką ziemi raclawickiej. Stanisław znał dobrze te emblematy uczuć – nosił je tak samo stary Krauze i Ładnowski i Goldmann i kowal Wojtyczki, ale któżby dbał o tych borskich patriotów”⁸². Patrioci nie należeli jednak do kategorii ‘innych’, gorszych, tak jak chorzy, ułomni na ciele i umyśle.

⁷² Tamże, s. 45, 227, 334. O stroju, s. 62, 230.

⁷³ Uczył go rówieśnik, nie jest jasne, jakiego języka, najprawdopodobniej niemieckiego, zob. tamże, s. 334. A. Wał twierdzi, że był to język polski, tejeż, *Wierna życiu i literaturze...*, s. 135. Nie jest to oczywiste, gdyż księgi rachunkowe musiały być prowadzone po niemiecku.

⁷⁴ H. Naglerowa, *Krauzowe i inni...*, s. 45. Inny przykład jidyszowych imion to Małka, tamże, s. 62; Lajb, tamże, s. 98; Mordko (choć od hebr. Mardochoj), tamże, s. 108.

⁷⁵ Tamże, s. 209.

⁷⁶ O Wolfsohnie np. tamże, s. 58–59.

⁷⁷ „Goldmann-humanista”, tamże, s. 106; „niemiec”, tamże, s. 108.

⁷⁸ Tamże, s. 107. O jesziwie w Borach, tamże, s. 377.

⁷⁹ Hebr. Wajjikru Adonaj el Mosze – i wezwał / zawołał Pan Mojżesza. Hebraizm *Adonaj* – Pan, w jidyszowej wymowie. Tak też zaczyna się 3 Księga Mojżeszowa (*Wajikra*, Kpł 1,1).

⁸⁰ Tamże, s. 107.

⁸¹ Podobnie było z Ehrlichem, choć z trudem uczył się na elementarnym poziomie chederów, on również miał swoją misję, przedstawioną w scenie pożaru. Był też patriotą (austriackim).

⁸² Tamże, s. 52.

Wariaci, jak wspomniani *meszuge* (choć Naglerowa nie używa jidyszyzmu), pojawiają się w kilku scenach⁸³. Za obłąkaną uważano epilepticzkę – matkę doktora Goldmanna: „matka opętana błąkającym się, przyziemnym duchem – dybukiem”⁸⁴. W lekarzu również jego własny ojciec, podobnie jak opiekujący się młodym Ehrlichem Samuel, widział złego ducha. W umyśle doktora pojawiały się podobne myśli: „Czyż nie był [on] nieszczęśliwy i szalony”⁸⁵; „Boją się, boją się mnie, jakbym był «małach hamuwes» – aniołem śmierci. – I po raz pierwszy w życiu poczuł w sobie Goldmann tego ducha zła, o którego nieistnienie tak się spierał z Rakuskim”⁸⁶. Wracając do jego matki – ona również, podobnie jak matka Ehrlicha, straciła wszystkie dzieci, z wyjątkiem jedyne go syna. Doktorowi jednak ojciec zarzucał: „Nie ty mówisz za nią kadysz, nie ty chodzisz na grób!”, po czym go wypędził⁸⁷. To czytelne analogie pomiędzy obydwoma dziełami. U Naglerowej wspomniana zostaje również „obłąkana Fajga”, która w czasie cholery, zgodnie z zabobonną praktyką, aczkolwiek usankcjonowaną nakazami rabinów, bierze ślub na cmentarzu z „kulawym Zanwlem”⁸⁸. W kontekście zawierania związków małżeńskich, Naglerowa pisze o Małce, która miała „kpiącą krew” i o jej „grzechu wiarołomstwa” czy to z gojem, czy z Żydem, jeszcze przed ślubem z dużo starszym mężczyzną⁸⁹. Ostatecznie Małka „chyba oszalała od tej chwili, kiedy jej doktor powiedział, że już nigdy nie będzie miała dzieci!”⁹⁰. Tak jak u Ehrlicha opis ludzi i relacji międzyludzkich u Naglerowej są realistyczne, odzwierciedlają realia epoki, a zobrazowanie mieszkań żydowskich ma charakter wręcz naturalistyczny, ukazując ich biedę.

Większość akcji powieści toczy się w domach Polaków i w ich miejscach pracy⁹¹. Siłę roboczą stanowią Ukraińcy i Huculi⁹², z wyjątkiem – proboszcza i jego syna Włodymyra Ruczki⁹³. W rynku przygrywa i po ukraińsku śpiewa wędrowni ślepy „did-lirnik”⁹⁴. Środowisko miejskie jest wielojęzyczne, mówiono

⁸³ Tamże, s. 262. W mieście był też inny odmieniec, Rusin, „durny Hryćko”, s. 231, 335, 378.

⁸⁴ Pomijam cytat naturalistycznego opisu ataku epilepsji, tamże, s. 108. O dybukach także u Ehrlicha (rozd. 5).

⁸⁵ H. Naglerowa, *Krauzowe i inni...*, s. 225.

⁸⁶ Tamże, s. 226.

⁸⁷ Tamże, s. 109.

⁸⁸ Ponadto, w czasie epidemii „na grobach starszyzna rozrzuca czosnek”, tamże, s. 262. U Ehrlicha o tym zwyczaju w rozdz. 5.

⁸⁹ H. Naglerowa, *Krauzowe i inni...*, s. 110, 116. Małka płakała, potem nie była już zmartwiona zamążpójściem, tamże, s. 227. U Ehrlicha seksualność została niemalże całkowicie pominięta.

⁹⁰ Tamże, s. 392.

⁹¹ Na marginesie w narracji pozostają również Rusini, głównie służący. O ich tożsamości świadczą antroponimy, wspomnienie cerkwi (np. s. 278) oraz nieliczne wypowiedzi po ukraińsku, zob. tamże, s. 404.

⁹² Tamże, s. 159.

⁹³ Tamże, s. 88, 366, 407.

⁹⁴ Tamże, s. 327.

po polsku, niemiecku (który dominował w komunikacji urzędniczej)⁹⁵, jidysz, a hebrajski był językiem modlitwy Żydów. Można wnioskować, że pisarka znała judaizm, przynajmniej elementy jego kultury materialnej i duchowej, a także rozumiała frazy w jidysz i po hebrajskim⁹⁶. Na przykład z ust Józefa Krauzego padają pozdrowienia dla starego Wolfsohna: „Griess dan taty fyn mir!”⁹⁷.

Istotne jest, że podobnie jak Ehrlich we wspomnieniach, również Naglerowa w powieści zawarła opis epidemii cholery⁹⁸ i pożaru (choć nie tego z maja 1859 roku)⁹⁹. Opisy nasuwają przypuszczenie, że pisarka mogła znać przekazy o pożarach w mieście nie tylko z lwowskiej prasy czy książki Barącz¹⁰⁰. Mogła wykorzystać również wspomnienia Ehrlicha, choć żadnej publikacji, ani jego ani wyżej wspomnianych, nie wymienia. Podobieństwo wydarzeń jest zbyt duże. Bez wątpienia wspólne są wspomniane motywy: alienacji bohaterów (zwłaszcza Goldmanna), wzmianki o szaleńcach i ślepcach, kategoria peryferyjności i apoteoza „wielkiego świata”, poczucie misji (Goldmanna), opis pożaru, a także następujące sceny.

W powieści Naglerowej Duwydł, którym „miotły niepokoje” i „nienawiść do Klugera” z miejsc pracy „w rozwianym chałacie biegł [...] żeby go ludzkie oko nie widziało. Już chesał nogami ściernisko, już grzązł w miękkiej ziemi kartofliska”¹⁰¹. Nawet dzwony – kościelne i cerkiewne były w Borach podobnie jak w Ehrlichowych Brodach¹⁰². Opis pożaru w Borach również uznaję za podobny, Naglerowa zobrazowała go następująco:

Od rynku szedł tłusty, duszący zapach, jakby racuchy smażyły się na oleju. Dymy z żydowskich ulic, zasnuwszy się nisko, szarym namiotem, pokryły kwadrat rynku. Górą płonąła wieża ratuszowa, to zwiewna, to znowu widoczna. – Składy się palą – ogień w ratuszu! – Podcienia kurzyły tłustym śwędem, ale rynek był prawie pusty. Walały się po nim jakieś szmaty, naczynia, żydowskie modlitewniki, mizerny towar z kramów. [...] Na Zaszkolnej – widać stąd było wyraźnie – Żydzi bili się z ogniem,

⁹⁵ O niemieckim, tamże, s. 20; w tym języku rozmawiały elity Borów s. 378.

⁹⁶ W jidysz, tamże, s. 63. O hebrajskich modlitwach i ich fragmenty, s. 107; hebraizmem w jidyszowej wymowie jest również „małach hamuwes” – anioł śmierci, s. 226.

⁹⁷ Tamże, s. 63. Inne frazy w jidysz, np. s. 227.

⁹⁸ Z lipca, może niemalże dekadę później (?) – pisarka nie podaje daty rocznej. Bohater – Józef Krauze wspomina natomiast cholereę z 1855 roku, tamże, s. 263.

⁹⁹ Bez daty, tamże, s. 362-370. Pożar spowodowany był podpaleniem z trzech stron: od cerkwi, od rogatki lwowskiej i od Towarowej za bóżnicą, zob. tamże, s. 364.

¹⁰⁰ Zob. S. Barącz, *Wolne miasto handlowe Brody*, s. 151-154.

¹⁰¹ H. Naglerowa, *Krauzowie i inni...*, s. 334. Por. J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia*, rozdz. 12, 17.

¹⁰² Przełożyłam jako bim-bam-bom. U Ehrlicha: „Bang – Bang – Bang – bang”, tenże, *Droga mojego życia*, rozdz. 15. U Naglerowej: „bam – bałam – bałabam”, teźże, *Krauzowie i inni...*, s. 278.

cofając się coraz bliżej ku rynkowi. [...] Sam jeden stał Stanisław na rynku i wołał, zwoływał ludzi¹⁰³.

Narrator powieści Naglerowej towarzyszy przede wszystkim głównemu bohaterowi Stanisławowi Krauze. Jest on zaangażowany w ratowanie dobytku, rodzinę ewakuuje konno, chroniąc życia najbliższych, nieco inaczej więc niż pieszo uciekający Ehrlich, który przecież nie miał nic, ani nikogo oprócz chorej matki (rozd. XV). Za bardzo wymowną uznaję więc scenę, w której doktor Goldman wyprowadza z płonącego domu swego ojca:

Goldmann śpieszył się, prowadząc ojca za rękę. Gwałtem i szturchaniem zmusił starego, żeby wyszedł z nim z palącego się domu. Lecz, gdy tak wywłócił starego z ciżby, z żaru i dymu, spostrzegł, że oczy ojca nie chwytają blasku straszliwego dnia. – Czy pan nie widzi, że jest ślepy? – warknął Goldmann na Lityńskiego – prowadzić go muszę, na krok go nie mogę puścić samego! [...] Prowadząc ojca, Goldmann opędzał się przed ludźmi: – Czego chcecie? Co mam zrobić? Ojca ślepego prowadzę! Mojego ojca!¹⁰⁴

Scenę tę interpretuję jako rewersową adaptację rzeczywistych losów Ehrlicha i jego niewidomej matki, o której zapomniał i nie zatroszczył się o nią w czasie pożaru. Naglerowa wzmacnia wizerunek pozytywnego bohatera, który – mimo zawodu lekarza i zobowiązania do troski o zdrowie wielu – spełnia synowski obowiązek i wpięw ratuje własnego, chorego ojca, który – podobnie jak Ehrlichowa, oślepił najprawdopodobniej nagle, w czasie pożaru, a więc w traumatycznej sytuacji¹⁰⁵. Starzec również – mimo wcześniejszego odrzucenia, kurczowo chwyta się syna, gdy ten znalazł dla niego opiekę: „tylko z tobą, tylko z moim synem: – upiera się stary. A nawet, gdy już dał się prowadzić Tosi, oglądał się za siebie, wołając syna: Gdzie jesteś, Szlojme, gdzie ty jesteś?”¹⁰⁶. Również Duwydł Wolfsohn, jak powiedział „odprowadził matkę [...] z piekła przecież wyrwał się, ratując matkę, [a także] klejnoty, srebra, pieniądze”¹⁰⁷, dopiero po tym pobiegł ratować swoje towary¹⁰⁸. Ogień niszczył mienie kupców, zarówno żydowskich, jak i nieżydowskich mieszkańców Borów. Paliły się wszystkie instytucje miejskie, urzędy, miejsca kultu, także koszary / kazamaty). Z wałów okalających miasto patrzył na to Ehrlich (rozd. 15), a w powieści *Krauzowie i inni* stary Krauze, kobiety i dzieci¹⁰⁹. Później już tylko:

¹⁰³ Tamże, s. 367–368.

¹⁰⁴ Tamże, s. 368.

¹⁰⁵ Mordko Goldmann był stary i nękany płasawicą, tamże, s. 108.

¹⁰⁶ Tamże, s. 368.

¹⁰⁷ Tamże, s. 369.

¹⁰⁸ Tamże, s. 369.

¹⁰⁹ Tamże, s. 374.

[...] po mieście ciągle jeszcze wlokł się zapach spalenizny. Ludzie grzebali w popieliskach, rozgarniali gruzy, szukając przydatnych resztek swojego dobytku. [...] Jednakże tylko pierwsze dni były żebracze, sflakane i beznadziejne. [...] Namiestnictwo przekazało ciężko nawiedzonemu miastu subwencję w sumie 10,000 guldenów. Stało się to, zanim jeszcze zjechała do Borów komisja Wydziału Krajowego, aby zbadać stan szkód. Komisja urzędowa w starostwie i w tamtą stronę, na Polną, szli ludzie sznurem, oszacowawszy swoje nieszczęście w cyfrach¹¹⁰.

Ten fragment z rozdz. 18, także inne, wyżej cytowane, oraz podział na rozdziały w ostatnim tomie powieści Naglerowej, są zbieżne ze wspomnieniami Ehrlicha (rozd. 17). Wprawdzie w jej literackiej kreacji moralną winę za pożar ponosi proboszcz, fakt ten wydedukował i udokumentował polski urzędnik, o czym z emfazę pisała autorka:

[...] zszywając plik aktów czuł spokój w swoim sumieniu. Dokonał przecież tego, że nie przekraczając obowiązków urzędnika, zaprezentował się tam, we Lwowie, swoją myślą i wiedzą, swoim szczerym odczuwaniem, spraw państwa. Któż bowiem tak, jak Polak, zdolny jest zrozumieć dusze polską? Trzymać ją w karbach, znając i przewidując jej zbyt gorące impulsy? Nie deptać więc, nie poniżać, tylko usmiezczać należy. Wielki pożar Borów – to jakby krzak gorejący, który stanie się znakiem napomnienia i ostrzeżenia!¹¹¹

Ona również używa biblijnej frazeologii, podobnie jak Ehrlich, który przywołał w scenie pożaru biblijne ofiary i poczuł się jak mający misję prorok (rozd. 15). Podtrzymuję zatem opinię, że pisarka była odtwórcza, najprawdopodobniej wykorzystwała niemieckojęzyczną, nieznaną powszechnie, zapomnianą publikację sprzed sześćdziesięciu lat. Obydwoje autorzy przedstawili zatem pożar, tragedię, materialny upadek miasta, które później podnosiło się ze zgliszczy. Mieszkańcy zapewne wierzyli w możliwość odbudowy dawnej świetności miasta, pisarze natomiast tworzyli mit o wielkości ‘Jerozolimy austriackiej’ i ‘polskiego Jeruzalem’, podobnie jak Żydzi przekazywali potomnym żydowską tradycję, a w niej obraz biblijnej Jerozolimy, doświadczanej pożarami, wojnami, zburzeniem świątyni.

Podsumowanie

Wracając do wspomnianego na początku Dawida Wurma, warto zacytować jego promotora, wybitnego żydowskiego historyka Majera Bałabana. W przedmowie do książki Wurma napisał: „Brody należą do gmin ważniejszych w zespole naszych dziejów w Polsce i to z wielu względów”¹¹². Wurm przedstawił

¹¹⁰ Tamże, s. 377.

¹¹¹ Tamże, s. 382.

¹¹² M. Bałaban, *Przedmowa*, [w:] D. Wurm, *Z dziejów żydostwa brodzkiego...*, s. 4.

historię potęgi Brodów, głównie ich żydowskich mieszkańców¹¹³. Podkreślił liczebność, religijne i ekonomiczne zróżnicowanie Żydów, a także ich wkład włożony w rozwój miasta. Twierdził, że do upadku wielkości Brodów przyczyniły się kataklizmy, takie jak pożary, utrata przywilejów handlowych, a także I wojna światowa¹¹⁴. Wcześniej jednak, jak pisał, „powstał kult Brodów w literaturze i legendzie chasydzkiej”¹¹⁵. Echo tego kultu stanowią jego własne słowa – twierdzenie, że Brody „ujmują w XIX stuleciu w swe ręce ster nawy duchowej żydostwa galicyjskiego”¹¹⁶. Uważał, że wybitni znawcy Talmudu i Pisma świętego „dodają żydowskim Brodom niebywałego splendoru”¹¹⁷. Do wielkości i idei wielkich Brodów Wurm powrócił w zakończeniu swojej książki. Napisał: „podjął Rząd Rzeczypospolitej Polskiej akcję rozszerzenia miasta i stworzenia z tzw. «Wielkich Brodów» ważnego ośrodka ekonomicznego i kulturalnego na Kresach Wschodnich”¹¹⁸. Jak wiadomo, ani władze II Rzeczypospolitej, ani sowieckie, ani ukraińskie już po wojnie, nie przywróciły miasta do ich dawnej świetności. Austriacka czy też polska Jerozolima przestała istnieć i opłakiwało ją wielu, nie tylko Naglerowa. Mit kresowego miasta pozostał.

Biorąc pod uwagę wspomniane na początku elementy konstytutywne mitu biblijnej Jerozolimy, zwłaszcza jej zburzenie, należy podkreślić, że Ehrlich zobrazował upadek Brodów, ‘Jerozolimy austriackiej’. Opuściwszy miasto, jedynie oglądał się wstecz i tylko w niewielkim stopniu był piewą minionej wielkości Brodów. Gloryfikował przede wszystkim kulturę niemiecką. Ponadto niemalże pominął on fakt wielokulturowości miasta. Jego Brody były tylko i przede wszystkim żydowskie, wymienił tylko kilku Rusinów, całkowicie pominął Polaków. Tendencyjnie opisał chasydów, eksponując zabobony, głupotę i biedę, nakreślił wręcz anty-obraz stolicy chasydów, w której maskile dopiero rozpoczynali swe dzieło oświecenia. Jego mistrzowski opis pożaru można interpretować w nawiązaniu do mitu upadłej Jerozolimy, a postać autora jako kolejnego żydowskiego tułacza.

Inaczej było z Naglerową, choć i ona obrazuje katastrofy miasta. Zobrazowała bardziej polskie niż żydowskie Brody, a więc ‘polskie Jeruzalem’. Nie mogę się jednak zgodzić z opinią recenzenta *Krauzów i innych...*, że autorka nie widzi i nie przedstawia opisywanego okresu w nowym świetle, że nie odkrywa nowych zjawisk¹¹⁹. Przedstawiła wielokulturowość miasteczka oraz procesy akulturacji – germanizujący się Żydzi ustępowali miejsca polskojęzycznym, pozostającym w orbi-

¹¹³ D. Wurm, *Z dziejów żydostwa brodzkiego...*, s. 2.

¹¹⁴ Tamże, s. 64.

¹¹⁵ Tamże, s. 59.

¹¹⁶ Tamże, s. 61.

¹¹⁷ Tamże, s. 62.

¹¹⁸ Tamże, s. 64.

¹¹⁹ Parafrazuję sformułowanie z J. Andrzejewskiego, *Dwie powieści...*, s. 7.

cie wpływów kultury polskiej patriotów (np. Goldmanna). Współcześnie, doceniając wielokulturowość i przekaz o galicyjskim sztetlu, inaczej można odczytywać dzieło Naglerowej, inaczej niż czyniono to przed II wojną. W kontekście cytowanej recenzji Andrzejewskiego, muszę podkreślić, że Naglerowa korzystała ze źródeł historycznych i literackich, wyszła więc poza podręcznikową wiedzę o Galicji (co zarzucał jej recenzent). Poza tym jej powieść, mimo opisu pożaru, wyraża nadzieję i ilustruje dążenia do odbudowy miasta. Przekazując taki literacki obraz Borów i ich mieszkańców, utrwała w pamięci dawne Brody, daje też wyraz swojej tęsknoty za utraconą ziemią rodzinną i „kompleksu galicyjskiego”¹²⁰.

Artykuł ten z pewnością nie wyczerpuje szerokiego tematu pisarstwa poświęconego Brodom i pamięci o miasteczku czy Galicji w ogóle¹²¹. Poprzez porównanie twórczości niemieckojęzycznego Ehrlicha i polskojęzycznej Naglerowej, wprowadza nowe ustalenia i analizy¹²². Należy również podkreślić rolę, a także wysunąć postulat studiów porównawczych różnojęzycznych źródeł i literatury¹²³, tak ważnych w przypadku historii Żydów galicyjskich.

Literacki obraz Brodów kreślili różni pisarze, tworząc odmienne językowo i gatunkowo źródła. Pozwalają one – niczym palimpsest – odczytać obraz ‘austriackiej’ i ‘polskiej Jerozolimy’ (nawet jeśli pod zaborem austriackim), ‘stolicy Żydów’, miasta niegdyś bogatego, a potem popadającego w ruinę. Ponadto, w powyższych dziełach, bez względu na ich język i gatunek literacki, można rozpoznawać uniwersalne kody, utrwalone w kulturze judeochrześcijańskiej. Należą do nich także te stanowiące elementy konstytutywne biblijnego mitu Jeruszałaim. Moim zdaniem są one obecne w opisach żydowskich Brodów nie tylko pióra Josefa R. Ehrlicha.

Bibliografia

- Andrzejewski J., *Dwie powieści. O „Ludziach z wosku” i „Krauzach i innych”, „Prosto z Mostu”* 1936, r. 2, nr 23, s. 7 (7 czerwca 1936).
- Bałaban M., *Przedmowa*, [w:] *Z dziejów żydostwa brodzkiego za czasów dawnej Rzeczypospolitej Polskiej (do r. 1772)*, Brody 1935, s. 1–6.
- Barącz S., *Wolne miasto handlowe Brody*, Lwów 1865.
- *Brody*, [w:] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, red. F. Sulimirski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1880, s. 372–375.
- Ehrlich J. R., *Der Weg meines Lebens. Erinnerungen eines ehemaligen Chassiden*, Wien 1874.

¹²⁰ Cyt. za: A. Wal, *Wierna życiu i literaturze...*, s. 94 i nast.

¹²¹ Zob. A. Rybińska, *Wstęp*, [w:] J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia...*

¹²² Dalsze interpretacje wspomnień Ehrlicha pozostawiam ich przyszłym czytelnikom.

¹²³ Na ten problem, jak również wielość mitów i perspektyw, również w literaturze niemieckojęzycznej, zwróciła już uwagę A. Wal, *Wierna życiu i literaturze...*, s. 99.

- Ehrlich J. R., *Droga mojego życia. Wspomnienia byłego chasyda*, wstęp, tłumaczenie z języka niemieckiego i opracowanie A. Rybińska, Warszawa 2022 [w druku: Wyd. PWN].
- Gelber N. M., *Brody, „Jerusalaim d’Austria”*, [w:] *Ner tamid – Izkor li-Brody. Sefer zichron le-kehilat Brody u-swiwatecha. An eternal Light Brody in Memoriam. A Memorial Volume to Brody and its Vicinity*, red. Yehoshua S. Mandel et al., Jeruzalaim 1994, s. 50–54.
- Kościów Z., *Brody. Przypomnienie kresowego miasta*, Opole 1993.
- Kościów Z., *Motywy brodzkie. Wspomnienia, przyczynki historyczne, szkice biograficzne*, Opole 1995.
- Kratter F., *Briefe über den itzigen Zustand von Galizien. Ein Beitrag zur Staatistik und Menschenkenntnis, Erster / Zweiter Teil*, Leipzig 1786.
- Kuciel-Frydryszak J., *Ilła. Opowieść o Kazimierze Ilłakowiczównie*, Warszawa 2017.
- Kuropatnicki E. A., *Geografia albo dokładne opisanie królestw Galicyi i Lodomeryi*, Przemyśl 1786, wyd. 2, Lwów 1858.
- Kuzmany B., *Brody. Eine galizische Grenzstadt im langen 19. Jahrhundert*, Wien – Köln – Weimar 2011.
- Ligęza W., *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, Kraków 1998.
- Lipiński T., *Miasto Brody z dawnymi przynależnościami*, Warszawa 1853.
- Mielczarek K., *Jerusalem, Jerosolima. Starotestamentalne i hellenistyczne korzenie Łukaszewego obrazu świętego miasta w świetle onomastyki greckiej*, Lublin 2008.
- Naglerowa H., *Krauzowie i inni. Powieść w trzech tomach*, Warszawa–Kraków 1936 [nowe wydanie: Rzym 1946].
- Pollack M., *Po Galicji. O chasydach, Huculach, Polakach i Rusinach. Imaginacyjna podróż po Galicji Wschodniej i Bukowinie, czyli wyprawa w świat, którego nie ma*, tłum. A. Kopacki, Wołowiec 2007.
- *Przedmowa*, w: *Sylwetki Żydów lubelskich. Leksykon*, red. A. Kopciowski, A. Trzciniński, S. J. Żurek, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2019.
- Roth J., *Żydowskie miasteczko*, [w:] *Żydzi na tułaczce*, tłum. M. Łukasiewicz, wstęp A. Taborska, Kraków–Budapeszt 2017, s. 39–61.
- Rybińska A., *Wstęp*, [w:] J. R. Ehrlich, *Droga mojego życia. Wspomnienia byłego chasyda*, wstęp, tłumaczenie z języka niemieckiego i opracowanie A. Rybińska Warszawa 2022 [w druku: Wyd. PWN].
- Rychło P., *Szibbolet. Poszukiwania tożsamości żydowskiej w niemieckojęzycznej poezji Bukowiny*, tłum. A. Chłopik, P. Jarosz, Kraków–Budapeszt 2012.
- Samolewicz P., *Zwycięstwo literatury nad totalitaryzmem. W 60. rocznicę śmierci Herminii Naglerowej*, <https://www.piotrsamolewicz.pl/2017/10/05/zwyciestwo-literatury-nad-totalitaryzmem-w-60-rocznice-smierci-herminii-naglerowej/> [dostęp 22.11.2021].
- Szarejko S., *Herminia Naglerowa – Jan Stycz w spódnicy. Herminia Naglerowa – Jan Stycz in a dress*, [w:] *tejże, Kobiety niepokonane. Undeafated women*, Białystok 2019, s. 25–35.
- Terlecki T., *O Herminii Naglerowej i „Wierności Życiu”*, [w:] H. Naglerowa, *Wierność życiu. Powieść*, oprac. i wstęp T. Terlecki, Londyn 1967, s. 7–36.

- Wal A., *Herminia Naglerowa jako autorka bohaterka wspomnień o pisarzach*, „Archiwum Emigracji. Studia, szkice, dokumenty”, 2009, nr 2(11), s. 81–96.
- Wal A., *Wierna życiu i literaturze. O pisarstwie Herminii Naglerowej*, Rzeszów 2014.
- Wurm D., *Z dziejów żydostwa brodzkiego za czasów dawnej Rzeczypospolitej Polskiej (do r. 1772)*, Brody 1935.

Agata Rybińska

Laboratory of Jewish Culture and History

Institute of Cultural Studies

Maria Curie-Skłodowska University in Lublin

**BRODY – ‘AUSTRIAN JERUSALEM’ –
IN THE WORKS OF JOSEPH R. EHRLICHA
AND HERMINIA NAGLEROVA**

Summary

The purpose of this article is to present the literary representations of Brody – called both ‘Austrian Jerusalem’ and ‘Polish Jerusalem,’ and their Jewish inhabitants, written by local physicians of Jewish origin. In 1873, Josef R. Ehrlich, a former Hasid, wrote down in German his memories of the time spent in his hometown (mid-19th century). Out of longing for lost Galicia, Herminia Naglerova depicted Brody of the 1860s in the Polish-language family saga *Krauzowie i inni* (1936). In both works, in the context of the city’s multiculturalism and borderlands, one can discover cultural codes, such as those related to the image of biblical Jerusalem and Jewish tradition.

Keywords: Brody, Galicia, Jerusalem, Josef R. Ehrlich, Herminia Naglerova, memoirs, multiculturalism, Jewishness.



Rynek w Drohobyczu, pocztówka, ok. 1920 r.

Katarzyna Zwolska-Plusa

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0000-0002-4832-7104

JEROZOLIMA MNIEJSZA NIŻ KOŚĆ. O DOŚWIADCZENIU SACRUM W PROZIE HENRYKA GRYNBERGA

Oświęcim oznacza holocaust. Jest symbolem i „miejszem świętym”. Bardziej niż Jerozolima. I ważniejszym. Zarówno dla Boga jak i dla ludzi. W s z y s t k i c h ludzi. Ale jest własnością żydowską. Niestety.

Henryk Grynberg¹

Proza Henryka Grynberga opisuje przede wszystkim jego własne wspomnienia związane z doświadczeniem Szosa. Z czasem powieści stały się bardziej kronikarskie, w których to Grynberg dopuszcza do głosu inne postacie – przedstawicieli ocalałych. W kontekście doświadczenia *sacrum* opisuje Grynberg: rodzinę jako *sacrum* (łącznie z pamiątkami rodzinnymi), ludzi będących nośnikami *sacrum*, doświadczenie Szosa i pamięć o cierpieniu jako *sacrum*, odczuwanie świętości w wyniku udawania chrześcijanina, modlitwę jako ostateczny ratunek, tożsamość żydowską połączoną z celebrowaniem żydowskich świąt, komunizm jako ideologię, która stała się dla wielu niemalże świętością. Istotne jest, że Grynberg ma świadomość nie tyle skończoności swojej jednostkowej historii, co niemalże nieskończoności historii żydowskiej jako takiej. Jego historia staje się częścią żydowskiej traumy, roli, budującego się w licznych opowieściach archetypu. Dorota Krawczyńska pisze:

Z biegiem czasu, wyznaczonym przez wydania kolejnych utworów, u Grynberga możemy zaobserwować zjawisko polegające na rozszerzaniu się tożsamości. To, że Grynberg w swoim piarstwie sięgać po cudze biografie, nie wydaje się konsekwencją faktu, że skończyła mu się jego własna. On zaczyna mówić za wszystkich Żydów, uznaje siebie za medium, za ich reprezentanta².

¹ H. Grynberg, *Prawda nieartystyczna*, Warszawa 1994, s. 136.

² D. Krawczyńska, *Własna historia Holocaustu. O piarstwie Henryka Grynberga*, Warszawa 2006, s. 162.

Jaki status ma zatem Jerozolima w prozie Grynberga? Czy jest mitem, symbolem, celem? Czy święte miasto staje się w narracji autora znakiem wspólnotowego dążenia, czy może rekwizytem pamięci? Skoro Grynberg bierze na siebie rolę reprezentanta narodu żydowskiego, gdzie „ustanawia” ziemię świętą?

Człowiek i ziemia

W prozie Grynberga miejscem świętym jest każdy obszar dotknięty Holocaustem. Niezależnie od tego czy jest to obóz zagłady, czy grób związany z tragedią jednej rodziny. Nietrudno zauważyć, że autor *Dziedzictwa* odwraca przyjęte rozumienie tego, co jest najbardziej święte. Szoa to wydarzenie, które utarty porządek zweryfikowało, sytuując najwyższe świętości w obszarze personalnym, indywidualnym. Jeśli mielibyśmy sobie wyobrazić widzenie świętości – jej „zagęszczenia”, stopnia emanacji przedtraumatyczne, wyglądałoby to następująco:

Źródło sacrum (Bóg) – Jerozolima (miejsce święte) – synagoga (czasoprzestrzeń rytuału) – dom (czasoprzestrzeń rytuału)

Proza Grynberga zasadniczo odwraca ten porządek, dodając jednocześnie element niezbędny – świętość indywidualnej historii, indywidualne święte miejsce, w którym „zagęszczenie” czasoprzestrzeni *sacrum* jest największe. Dlaczego? Osobiste tragedie żydowskich rodzin stają się świadectwem, symbolem, reprezentacją cierpienia całego narodu. Bywa, że osobiste świętości zastępują Boga. U Grynberga więc miejsca święte układają się więc w następujący porządek:

Indywidualne miejsce święte (grób, dom rodzinny, miasteczko, miejsce śmierci bliskich) – Oświęcim jako symbol cierpienia narodu – synagoga (czasoprzestrzeń rytuału) – Jerozolima (jako mit, ale i matryca służąca do diagnozowania, mierzenia społecznych problemów i nastrojów w kontaktach izraelsko-palestyńskich).

Oczywiście jest to schemat uproszczony i wymaga wyjaśnień. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że kluczową rolę odgrywa ziemia rozumiana jako miejsce i rodzaj materii – to ona jest nośnikiem świętości.

W *Szkicach rodzinnych* opisuje Grynberg miejsce, w którym zamordowano, a potem pogrzebano jego ojca. Bohater opowiadania, którego można utożsamić z autorem, w miejscu wiecznego odpoczynku ojca (jest to dawne miejsce po glińciance obrośnięte trawą, gdzie ojciec został zamordowany przez polskiego chłopca) znajduje ludzki kał³:

Chyba nie myślałeś, że po tym, co cię spotkało tu w życiu, coś lepszego cię czekało po śmierci – powiedziałem cicho do ojca. – Zwłaszcza po śmierci, kiedy jeszcze trudniej się bronić. Istnieje rodzaj chamstwa, przed którym nie można zasłonić się

³ Zob. H. Grynberg, *Szkice rodzinne*, Warszawa 1990, s. 144.

drzwiami ani obronić głową, ani uchronić się przed nim po śmierci. Dlatego nie zostawię cię tutaj, w tej brudnej dziurze, gdzie miałeś odwagę mnie spłodzić. Jesteś mną, a ja jestem tobą. Powtórzyłeś się, tak jak się wszystko inne powtarza. Ostatniej nocy przyszedł tu nawet ktoś, żeby cię po raz drugi zabić. To jest wszystko, co mógł ci zrobić. Przyrzekam ci, że po raz drugi tutaj nie umrzesz i nie będziesz po raz drugi tu pochowany, bo ja nie chcę tutaj umrzeć [...] A gdy dorobimy się już tego, co wszyscy – nikt nie przyjdzie srać na nasz grób⁴.

Miejsce spoczynku ojca jest święte, święta jest każda jego kość, szklana butelka znaleziona przy nim, z którą za życia wymykał się po mleko dla rodziny ukrywającej się w ziemi⁵. Zamordowany z chciwości przez Polaka, któremu powierzył swoje bydło na przechowanie, został ekshumowany, by syn mógł pochować go w godnym miejscu⁶.

Od razu poznałem jego czoło, nos, kości policzkowe, a zęby to jakbym własne zobaczył w lustrze [...] Patrzyłem w jego twarz, trzymając jego czaszkę w dłoniach w tym brudnym grobie nasiąkniętym naszą wspólną krwią i miałem przyjemne uczucie, jakiego doznaje się przy spotkaniu kogoś bardzo bliskiego, a nikogo tak bliskiego już dawno nie spotkałem⁷.

Ciało ojca stało się synowi z powrotem bliskie – czas zatoczył koło, przeszłość spotkała się z przyszłością, bowiem dla doświadczenia tego, co najgłębsze i najświętsze czas i przestrzeń zmieniają swój status. Grynberg odwiedza każde miejsce związane ze śmiercią najbliższych odczuwając je tak samo – jako spotkanie starego z nowym⁸.

Syn zamordowanego ojca wierzy w boską sprawiedliwość. On sam nie potrafił i nie chce przebaczyć, ufając że nawet sam Bóg tego od niego nie wymaga⁹. To, co pozostaje to ślady zmarłych – w postaci resztek naczyń, butelki na mleko, popioły¹⁰.

A butelkę po ojcu owinąłem w taśmę i przechowuję razem z odkopanymi okruchami ogniska domowego mojej babki¹¹.

Taśmę – rytualny szal do odprawienia obrzędów – jest wśród Żydów przedmiotem najwyższego szacunku. Często ukrywano go razem z Torą, a zagabienie

⁴ Tamże.

⁵ Zob. tenże, *Skice...* oraz tenże, *Dziedzictwo*, Londyn 1993.

⁶ Zob. tamże.

⁷ Tenże, *Dziedzictwo...*, s. 89.

⁸ Zob. tamże, s. 90.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. tamże, s. 88.

¹¹ Tamże, s. 90.

tych przedmiotów było dla ich posiadaczy bardzo bolesne. Nieraz brak pożywienia czy miejsca odpoczynku nie martwiło prześladowanych tak bardzo jak zaginięcie przedmiotów rytualnych: „Ukradziono nam worek z rzeczami i ojciec martwił się bardzo, bo w worku znajdował się jego *tales*”¹². Przechowywanie butelki w *talesie* pokazuje jak ważną pamiątką butelka jest, i odwrotnie – jak istotny jest *tales*, któremu powierzona została najświętsza relikwia – symbol poświęcenia dla rodziny, miłości (mleko to pili najbliżsi Abrama), męczeństwa i cierpienia.

Drugi człowiek naznaczony piętnem Szoa jest święty – nie można go zbrukać:

A mnie nawet do głowy nie przychodziło się żenić. Tym bardziej z Elą. Nawet, gdybym nie znał bardziej atrakcyjnych dziewcząt w Warszawie, nie ożeniłbym się z nią. W ogóle nie ożeniłbym się z żydowską dziewczyną. Zwłaszcza z taką, która przeżyła to co ona, czyli to co i ja. Była moją siostrą. Albo nawet więcej niż to. Czułbym coś w rodzaju kazirodztwa¹³.

U Grynberga *sacrum* przejawia się poprzez drugiego człowieka, miejsca i przedmioty z nim związane. W opowiadaniu *Życie codzienne i artystyczne* bohaterka ratuje przed sprzedażą rodziną pamiątkę – flakonik z Matką Boską, który był przedmiotem ukochanym przez jej babkę¹⁴. Święte są również dzieci – rodzą się wyczekiwane latami niczym Mesjasz¹⁵. Drugi człowiek, naznaczony cierpieniem i doświadczeniem Szoa, również jawi się jako święty. Ocaleni pielęgnują ją poprzez opowieści, pisanie, zbieranie materialnych pamiątek takich jak zdjęcia, fragmenty przedmiotów codziennego użytku itp. Nieraz jednak „kolekcjonowanie” pamięci nie jest akceptowane. Izraelscy Żydzi szydzą z polskich Żydów, dziwią się im, nie rozumieją, dlaczego nie uciekali, nie walczyli, oskarżają o chciwość („szkoda im było sklepików?”¹⁶). Bycie polskim Żydem stawało się więc strzeżoną tajemnicą, ukrytą świętą prawdą, której nikt nie ma prawa naruszać. Ocalańcy, którzy wyemigrowali do Ameryki czy Izraela spotykali się z całkowitym niezrozumieniem tego, czego doświadczyli. W jednej z amerykańskich synagog rabin podczas odczytu na temat relacji judaizmu i chrześcijaństwa wygasza tezę, która godzi w doświadczenie i pamięć o Szoa:

Nagle jedna kobieta pyta: rabbi, why holocaust? Ja podskoczyłam na krześle, taki mądry człowiek, ciekawe, co on powie? Well, zastanowił się, on każde zdanie zaczynał od well. They didn't observe the shabbat... Nie przestrzegali szabatu – tak

¹² Tenże, *Dzieci Syjonu*, Warszawa 1994, s. 109.

¹³ Tenże, *Szkice...*, s. 106.

¹⁴ Zob. tenże, *Życie ideologiczne, osobiste, codzienne i artystyczne*, Warszawa 1998, s. 231, 291.

¹⁵ Zob. tenże, *Drohobycz, Drohobycz*, Warszawa 1997, s. 203.

¹⁶ Tenże, *Drohobycz...*, s. 215.

powiedział. Jak ja to usłyszałam, to mnie zatkało i nie mogłam złapać tchu. Ktoś z tyłu zaczął mnie gładzić po plecach, ale nie pomogło. Krzyknęłam, you are Nazi, i wyszłam.

W niedzielę rano otwieram telewizję, widzę – rabin i pastor. Tak samo ubrani, tylko jeden ma przed sobą świecznik, drugi krzyż [...] ten rabin mówi, the holocaust was a gift for the world, że holokaust był darem dla świata... [...] jak coś takiego słyszę, to nie mogę oddychać¹⁷.

Synagoga przestaje być tutaj miejscem uświęconym. Miejscem celebrowania świętości stają się kina, sale odczytowe: „Przychodzi sobota, niedziela, to ja muszę iść, nie można mnie zatrzymać. Jak inni do kościoła albo do synagogi”¹⁸. Pamięć przenika przestrzeń nie tylko obozów czy gett, ale też miast i miasteczek, w których kiedyś mieszkali Żydzi. Ich dusze uświęcają miejsca kaźni, każą o sobie pamiętać:

W każdym lesie, gdzie była obława, schodzą się na polanach podczas pełni księżyca i w każdą burzę tam słycać wołania. A gdy zbliża się Sądny Dzień, to słycać modlitwy żydowskie w miejscach, gdzie stały bożnice, w miasteczkach na pustych placach... Tak przynajmniej opowiadała Śliwina¹⁹.

Drohobycz, Drohobycz

Blisko osobistych świętości – właściwie na ich styku z miejscami-symbolami takimi jak Oświęcim, leżą sztetle. Jednym z takich miejsc – uświęconych żydowską historią jest Drohobycz. Zbiór opowiadań wspomnieniowych pod tytułem *Drohobycz, Drohobycz* obejmuje historie różnych ludzi, w których rolę wciela się autor. Jedynie pierwsze opowiadanie dotyczy miasteczka, gdzie żył i zginął Bruno Schulz. Skąd więc nadanie takiego tytułu całemu zbiorowi? Odpowiedź wydaje się oczywista – Drohobycz to symbol żydowskiego życia, w obszarze sakralnego doświadczenia wspólnotowego nie różni się niczym od pozostałych sztetli jak Pińczów czy Szczekociny. Małe żydowskie miasteczka stały się nośnikami wartości takich jak pamięć, tożsamość, rodzina. Bliskość historii, jej namacalność, widoczność i konkretność sprawiła, że sztetl jest dla wielu Żydów miejscem świętszym niż oddalona, mityczna Jerozolima.

Bogiem była praca, od niej zależało nasze życie. Arbeitsamt był świątynią. Niemieckim arcykapłanem był Güldener, cywilny gestapowiec, polskim profesor Smolnicki, a żydowskim Herzing, lichwiarz, waluciarz²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 184.

¹⁸ Tamże, s. 185.

¹⁹ Tenże, *Szkice...*, s. 139.

²⁰ Tenże, *Drohobycz...*, s. 30.

Ten gorzki, ironiczny fragment pokazuje, jak bardzo tradycyjnie rozumiane *sacrum* zdewaluowało się. Pojęcia takie jak Bóg, świątynia, kapłani to tylko słowa, którymi można swobodnie dysponować, w przeciwieństwie do pojęć definiujących nowe *sacrum*. Motto niniejszego artykułu jest znaczące. W rzeczywistości posttraumatycznej słowa takie jak Oświęcim czy Holokaust stają się nietykalne, podobnie jak pamięć, która sama w sobie jest tu świętością. W opowiadaniu *Ucieczka z Borysławia* miejscem szczególnie uświęconym stał się dla bohaterki las. Miejsce to jest ważne z dwóch powodów – stanowi pamiątkę dawnego życia, ale również miejscem uwięzienia, męczeństwa:

Potrzebowałam powietrza. I życia, które się budziło co rano. Potok rozmawiał z sosenami, ptaki się targowały. Znałam dobrze te głosy z czasów, gdy przyjeżdżaliśmy tu z ojcem i z matką. Dawno, dawno temu, kiedy chodziliśmy po ziemi jak ludzie. Las pozostał taki sam i mówił takim samym głosem [...] ²¹

Kobieta reprezentuje jeden z wariantów żydowskiej historii – idealizuje dzieciństwo w sztetlu, uświęca pamięć, wyrusza do Izraela, gdzie odnajduje spokój. Jej *axis mundi* jest nim wyłącznie dlatego, że dotyczy życia rodzinnego i najbliższej, konkretnej, przeżytej historii.

Jerozolima intelektualnie

W prozie Gryngerga Jerozolima pojawia się jako pretekst do rozważań na tematy społeczne. Potraktowana jest więc raczej intelektualnie, niż emocjonalnie (mimo że pojawia się tu oczywiście emocjonalne zaangażowanie). Znakomitym tego przykładem są *Pamiętniki*, w których autor, oprócz życia w Stanach, odnosi się również (i ocenia) sytuację społeczno-polityczną na Bliskim Wschodzie. Na przykład:

Wbrew twierdzeniu recenzenta Jerozolima nie ma „perspektywy chrześcijańskiej, muzułmańskiej i żydowskiej”, liczącej „dwa tysiące lat historii”, bo każda z tych trzech perspektyw ma inną długość: trzy tysiące, dwa tysiąca i tysiąc trzysta lat. Recenzent – przypuszczalnie za autorem książki – określa Ormian, Greków, Koptów i przedstawicieli innych wyznań „zarządzających większością miejsc świętych dla chrześcijan” jako „ostatnich świadków „chrześcijańskiej Jerozolimy”, których „świat” rzekomo „się kończy”. Dlaczego? Bo „przeszłość tego miejsca należy do Palestyńczyków, którzy «byli, są i będą» i których po prostu jest (coraz) więcej, jak również do Żydów, szczególnie do pozbawionych skrupułów osadników, którzy groźbą i przekupstwem przejmują coraz więcej nieruchomości na Starym Mieście, choć ono „należy w większości do Kościołów chrześcijańskich”.

Jest to pomieszanie z poplątaniem. Jerozolima była najpierw żydowska, potem chrześcijańska, a dopiero na koniec muzułmańska. Palestyńczycy, jak się od

²¹ Tamże, s. 73.

niedawna nazywa miejscowych Arabów, to kategoria polityczna, a nie religijna, i stosunkowo wielu z nich jest chrześcijanami, zwłaszcza w Jerozolimie, Nazarecie i Betlejem. Żydzi w Jerozolimie nie są „osadnikami”. Na Starym Mieście znajduje się stara dzielnica żydowska, z której Żydów wyгнаła armia jordańska, zajmując ją w 1948 roku²².

Podobnych rozważań jest u Grynberga dużo, dlatego nie przytoczę wszystkich, ten powyższy uznaję za modelowy. Autor pisze o Jerozolimie w kontekście historycznym i społecznym, nie jest ona dla niego niczym w rodzaju *axis mundi*. *Sacrum* i jego realne przeżycie ujawnia się gdzie indziej – w miejscu spoczynku najbliższej osoby, na gruzach dawnych żydowskich miasteczek, nad łóżem śmierci matki, w małej salce odczytowej, w dawnych obozach.

Kości ojca to najświętsze relikwie, nieporównywanie ważniejsze dla bohatera *Dziedzictwa* od Jerozolimy, która w tej narracji staje się raczej symbolem politycznym, dalekim od religijnych, duchowych źródeł.

Bibliografia

- Borys B., *Sytuacje ekstremalne i ich wpływ na stan psychiczny człowieka*, „Psychiatria”, tom 1, nr 2.
- Grynberg H., *Ciąg dalszy*, Warszawa 2008.
- Grynberg H., *Drohobycz, Drohobycz*, Warszawa 1997.
- Grynberg H., *Dzieci Syjonu*, Warszawa 1994.
- Grynberg H., *Janek i Maria*, Warszawa 2006.
- Grynberg H., *Kalifornijski kadisz*, Warszawa 2005.
- Grynberg H., *Pamiętnik*, t. I, Warszawa 2011.
- Grynberg H., *Pamiętnik*, t. II, Świat Książki, Warszawa 2014.
- Grynberg H., *Prawda nieartystyczna*, Warszawa 1994.
- Grynberg H., *Szkice rodzinne*, Warszawa 1990.
- Grynberg H., *Zwycięstwo*, Poznań 1990.
- Grynberg H., *Życie ideologiczne, osobiste, codzienne i artystyczne*, Warszawa 1998.
- Grynberg H., Kostański J., *Sz muglerzy*, Warszawa 2001.
- Pawluczuk W., *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990, s. 35.
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001.
- Riceaur P., LaCocque A., *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Zarębianka Z., *Czytanie sacrum*, Kraków–Rzym 2008.
- Zarębianka Z., *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Bydgoszcz 200.

²² Tenże, *Pamiętnik 3*, Wołowiec 2017, s. 325–326.

Katarzyna Zwolska-Plusa

Jan Długosz University of Humanities and Sciences in Częstochowa

**JERUSALEM SMALLER THAN A BONE:
ON THE EXPERIENCE OF THE SACRED
IN HENRYK GRYNBERG'S PROSE**

Summary

The article analyzes the experience of the sacred in Henryk Grynberg's prose, placing emphasis on the vision of sacred places, which, in the end, demonstrates its subjective character. For Grynberg, Jerusalem is low in the hierarchy of importance, giving way to private objects such as the family home, the hometown, the burial place of loved ones, and objects associated with childhood.

Keywords: sacred, Jerusalem, post-traumatic literature, Henryk Grynberg.

Michał Siedlecki
Dział Badań Filologiczno-Bibliograficznych
Książnica Podlaska
im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
ORCID: 0000-0002-7575-6799

APOKALIPTYCZNY PORTRET JEROZOLIMY W TOMIE DOROTY SZATTERS WARSZAWSKIE JERUZALEM

Dorota Gertruda Szatters (ur. 1959) to absolwentka politologii na Uniwersytecie Śląskim, kreatorka życia kulturalnego oraz poetka od wielu lat związaną ze śląskim środowiskiem literackim. To także laureatka nagród, jak też wyróżnień w konkursach poetyckich. Autorka dramatu zatytułowanego *Trzy dni w piekle. Rozmowa Jezusa z Lucyferem* (b.d.), jak również tomu poezji *Szychta* (2017) poświęconemu szczególnie pracy górników oraz ich życiu, atmosferze górniczych osiedli i miast, rodzinie górniczej. Zapisła w nim swoje przeżycia, domowe opowieści, własny świat. Publikowała choćby w miesięczniku społeczno-kulturalnym „Śląsk”, kwartalniku literackim „Wyspa” czy wydawnictwie branżowym WUG. Utwory artystki były też czytane na antenie Polskiego Radia Katowice, w audycji *Poczta Poetycka Macieja Szczawińskiego*. Jej tekst *Jest nie ma* znalazł się ponadto na płycie Krystyny Stańko pt. *Kropla słowa*, uznanej przez czytelników magazynu „Jazz Forum” za najlepszą płytę jazzową 2012 roku.

Mieszka w Bytomiu. Jej drugim domem pozostaje jednak Warszawa. I to o niej napisała swój nader wrzuszający, niezwykły, acz bardzo wstrząsający w warstwie deskrypcyjnej (symbolicznym języku poetki), zbiór liryków pod tytułem *Warszawskie Jeruzalem*, który otwiera „Serię Mozaikową” PIW-u. Był nominowany w 10., jubileuszowej edycji Nagrody Poetyckiej im. Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego „Orfeusz” 2020. W jury owej nagrody tom ów wywołał, z racji podejmowanej w nim tematyki, pewne emocje. Przyjrzyjmy się tu zatem apokaliptycznemu tekstowi artystki¹.

¹ D. Szatters, *Warszawskie Jeruzalem*, wyd. I, Warszawa 2020 oraz teje, *Szychta (wiersze)*, oprac. graf. M. J. Piwko, Katowice 2017.

Apokaliptyczny obraz Warszawy

Analizowany tutaj tom Szatters liczy trzydzieści cztery wiersze i ma niemal sto trzydzieści stron. Składa się z części głównej oraz *Postscriptum*. Został przez artystkę poświęcony Warszawie i warszawiakom. Zbiór otwiera cytat poetki z utworu Czesława Miłosza pt. *Stary człowiek ogląda TV*, zawartego w jego *Wierszach ostatnich* (2006). To przenikliwa refleksja noblisty dotycząca współczesności, obnażająca zarazem dramatyczną niezmienną ludzką kondycję. Pozostaje zbieżna z posępnym przesłaniem tomu Szatters. Książka pisarki traktuje bowiem o Warszawie z czasów II wojny światowej, poczynając od pierwszych dni września 1939 roku, aż po zagładę miasta związaną z dwoma powstaniem: powstaniem w getcie warszawskim i powstaniem warszawskim. Odnajdziemy tu też pewne nawiązania do teraźniejszości (nowoczesnej dziedziczki minionych dni, niepotrafiącej uporać się z przeszłością), jak też historyczne odniesienia do powojennych lat odbudowy stolicy. Literacki świat poetki spowija jednak upiorne widmo pandemionium (*vide* Holocaustu oraz nazizmu). Jest on zarazem przypomnieniem, jak i przestrożą. Na dodatek, wszystko jest tu pisane z niebywałej i nierzeczywistej perspektywy rzeczy obdarzonych świadomością (na przykład bomby, wózka wiozącego ciała umarłych z getta, szyn kolejowych, desek sklepu, dziecięcych butów czy rozpadającej się kamienicy) – niemych świadków tragicznych wydarzeń. To tylko pogłębia minorowy nastrój książki (o niezmiernie aktualnym wydźwięku), otwierając ją na nowe perspektywy badawcze².

Badając estetykę i poetykę wierszy Szatters, odnajdziemy w nich głównie wersyfikację przypisaną współczesnemu lirykowi wolnemu (z jego niejednakową długością wersów i z tak zwaną bezrymowością), zaś rzadziej klasyczną (z dominacją rymów oksytonicznych, jak też z przewagą rytmu właściwego dla wierszy sylabotonicznych). Przyglądając się zaś funkcji poetyckiej utworów artystki, dostrzeżemy natomiast choćby, że kieruje ona odbiorcę ku takim wrażeniom estetycznym, które konfrontując jego percepcję z apokaliptyczną wizją świata, niewolną od metafizyki i symbolizmu, pozwalają mu jednocześnie otworzyć się na przeżycia natury kataraktycznej. Koncepcja słowa w tekstach Szatters przypomina w jakiejś mierze strukturę katastroficzną twórczości z okresu międzywojnia, z jej przeświadczeniem o nieuchronnej, jak również bliskiej zagładzie zagrażającej współczesnemu światu, a zwłaszcza tradycjom, instytucjom oraz wartościom kultury europejskiej. I to poniekąd największy walor semantyczno-estetyczny niniejszej twórczości.

Zdaniem Leonarda Neugera, tom Szatters pozostaje w całkowitej zgodzie z miejscami, datami i faktami. Z jednej strony, to wszak literackie odniesienie pisarki do zdarzeń, topografii miasta oraz historii, a z drugiej, ma przecież książ-

² Por. Cz. Miłosz, *Stary człowiek ogląda TV*, [w:] tegoż, *Wiersze ostatnie*, red. J. Illg, zebrała, przepisała i datowanie ustaliła A. Kosińska, Kraków 2006, s. 54–55.

ka poetki literalny wymiar metafizyczny, ugruntowany głównie na Apokalipsie św. Jana. Po trzecie z kolei, jak twierdzi uczone, całe nasze życie pozostaje tu podszyte traumą, w znaczeniu, że stało się coś, co nie miało prawa się wydarzyć (zob. wiersz *Auschwitz*). Natomiast tłumacz Jurek Hirschberg uważa, iż „[...] *Warszawskie Jeruzalem* jest dowodem (nie jedynym – wystarczy zapoznać się na przykład z twórczością Grzegorza Kwiatkowskiego), że pisać dzisiaj poezję o Zagładzie można, a więc należy”³. Tłumacz celnie dodaje:

1939: miasto jest. 1945: miasta nie ma. Najnowszy tomik wierszy Doroty Szatters sygnalizuje już w tytule, że nie cofa się przed trudnymi tematami. Jest w tym *Warszawskim Jeruzalem* i Warszawa, i Jerozolima, jest paradoks dwóch miast w jednym, dwóch narodów w jednym, mieszkańców cierpiących razem, ale osobno. Jest dychotomia życia i śmierci – śmierci domów i ludzi, ulic i rodzin, dzielnic i narodów. I przewija się przez te strony jeden wątek jakoby odrębny, bo monolitycznie zakrzepły w coś niepodzielnego, wyłamującego się ze wspólnoty losu i męki. To śmierć Żydów⁴.

Przedstawione tutaj wnioski potwierdza zresztą Aleksander Fiut, który podkreśla między innymi, że sam pomysł Szatters, by na doświadczenia wojenne spojrzeć z perspektywy przedmiotów, wydaje się nie tylko bardzo oryginalny, lecz również artystycznie nader trafny. Pozwala uwolnić się bowiem od fałszywego liryzmu, jak też zbędnego patosu. Przemówić w nieoczekiwanej masce oraz schować za nią własne emocje. A przez to, co ukryte, przemilczane liryki jeszcze bardziej nas poruszają. Powstaje tu zatem, w opinii badacza: „[...] swego rodzaju kronika Warszawy – od początku wojny do jej zakończenia, od miasta tętniącego życiem do miasta – śmierci. Ale zarazem są to dzieje samych rzeczy – świadków i uczestników ludzkiej tragedii”⁵. Uwagi autora *W stronę Miłosza* (2003) rozwija poniekąd w swojej recenzji Jadwiga Clea Moreno-Szypowska:

Starannie wydany tomik wierszy Doroty Szatters, zadedykowany Warszawie oraz Warszawiakom, skierowany jest do wszystkich, niezależnie od miejsca zamieszkania, którzy są wrażliwi na tragiczne dzieje polskiej stolicy. Poezja pisana z pozycji rzeczy-świadków stanowi cenny wkład w bogatą literaturę Zagłady, pozwalając Czytelnikowi na wejście w rolę prawdziwego, a więc etycznego i odpowiedzialnego świadka. Poetka pokazuje, jak świadectwo przedmiotów, obiektywne ze swej istoty,

³ Zob. D. Szatters, *Auschwitz*, [w:] tejsze, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 123; Polskie Radio Dwójka, *Literackie witaminy*, prowadz. D. Gacek, gość: L. Neuger, data emisji: 7.09.2020 r., [w:] <https://www.polskieradio.pl/8/8740/Artykul/2578109,Prof-Leonard-Neuger-o-tomiku-Warszawskie-Jeruzalem-to-uczciwe-wiersze> [dostęp 10.08.2021 r.] oraz <https://www.hirschberg.se/pl/dorota-szatters-warszawskie-jeruzalem/> [dostęp 10.08.2021 r.].

⁴ Tamże.

⁵ Z recenzji A. Fiuta [tekst na obwolucie], [w:] D. Szatters, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt.

przemawia przeciw okrutnej zbrodni, która miała miejsce w Warszawie – mieście, tak ukochanym przez ofiary Zagłady⁶.

Według kolejnej z recenzji, *Warszawskie Jeruzalem* to świadectwo emocjonalnego przeżycia czegoś, czego autorka wprost nie doświadczyła. Tom oddaje hołd miastu zrównanemu z ziemią, unicestwionemu, zamordowanemu. I jego heroicznym mieszkańcom, którym we wrześniu 1939 roku „[...] zaważyło się dotychczasowe życie, a przez kilka następnych lat żyli w bólu i strachu niewyobrażalnym dla tych, którzy nie zaznali wojny, głodu, śmierci na ulicy, transportów do Auschwitz i do Trebłinki, powstania w getcie, Powstania Warszawskiego, exodusu ze zniszczonego miasta i powrotu do ruin. [...] Przywołuje [Dorota Szatters – M. S.] świat tamtego czasu – jego odgłosy, dźwięki, kolory, zapachy... Tworzy poetycką kronikę tych okrutnych lat. Bolesnie prawdziwą⁷. Pochylmy się tu więc szczegółowo nad jej wierszami.

Kamień na kamieniu

Warszawskie Jeruzalem Szatters pozostaje w dużym stopniu poetyckim nawiązaniem artystki do biblijnych słów Jezusa: „Gdy wychodził ze świątyni, rzekł Mu jeden z uczniów: «Nauczycielu, patrz, co za kamienie i jakie budowle!» Jezus mu odpowiedział: «Widzisz te potężne budowle? Nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był zwalony»⁸. Podobnie zresztą rzecz się miała ze stolicą Polski, w obrębie której zostało zniszczone w trakcie II wojny światowej aż: 72% zabudowy mieszkalnej, 90% zabudowy przemysłowej oraz 90% zabytków. To był iście apokaliptyczny obraz miasta. Tak oto opisuje je poetka w wierszu zatytułowanym *Ziemia obiecana / styczeń 1945*:

wyspa z ruinami jak skały Madagaskaru
 niedostępna i mroczna
 jak machabejska Matka
 opłakuje swoich zmarłych
 chroni nielicznych którym udało się przeżyć
 jej brzegi postrzępione
 plaże białordzawe
 ceglaste klify ostre
 podziemne jaskinie wymarłe
 gniazda puste
 przygnieciona całunem strzaskanych cegieł

⁶ J. Clea Moreno-Szypowska, *Rzeczy jako świadkowie Zagłady „Warszawskiego Jeruzalem”*, „Topos” 2020, nr 4, s. 184.

⁷ *Warszawskie Jeruzalem*, „Stolica” 2020, nr 5–6, s. 34.

⁸ Zob. Mk 13, 1–2.

zmiażdżonych krokwi i ciał
 wyrwanych drzwi i okien
 połamanych mebli i losów
 nieruchoma
 bezludna
 martwa
 trwa w okowach zimy⁹.

Szatters przyrównuje tu między innymi symbolicznie tragiczne dzieje Warszawy do wydarzeń zrelacjonowanych w dwóch starotestamentowych (deuterokanonicznych) Księgach Machabejskich, opisujących powstanie Żydów pod wodzą rodziny Machabeuszów przeciw władzy Seleukidów z Syrii w II w. p.n.e. Odnajdziemy tu też jednoznaczne odniesienie stolicy Polski do Madagaskaru (wyspy z ruinami), pojmowanego w kategoriach skalistego *inferno*. To bardzo katastroficzna wizja miasta¹⁰. Widać ją również w makabrycznym w swojej treści wierszu *Katatonía*, gdzie ocalały z pożogi wojennej kościół św. Augustyna dryfuje w ciszy ruin i gnijących ciał. Następnie konfrontujemy się w zbiorze poetki z kilkuletnim przeskokiem czasowym, a mianowicie z powojenną odbudową stolicy Polski oraz z kulisami powstania Pałacu Kultury i Nauki wówczas imienia Józefa Stalina (*vide* liryk *Rok 1952*)¹¹.

Miasto, którego już nie ma

Wiersz otwierający tom Szatters, pod jakże wymownym tytułem *Miasto*, przedstawia konterfekt współczesnej Warszawy, jej nowoczesne, wyobcowane oblicze: „monumentalne szkliste kryształowe/ pną się w górę/ coraz wyżej i wyżej/ gdzie chmury przeglądają się/ w szklanych taflach/ bezszelestnie przepływają/ obok wież/ anten/ nadajników/ zegarów”¹². Dalej następują arcyistotne słowa pisarki: „nowoczesne/ szkliste czyste/ chciałyby być/ jak najdalej od ziemi/ chciałyby się od niej oderwać/ nie wiedzieć/ nie czuć/ nie słuchać/ wspomnień szeptów/ które napawają lękiem/ chciałyby/ ale nie mogą”¹³. Tak oto Warszawa pozostaje tu zakładniczką przeszłości, wrośnięta w jej tragiczne dzieje. Bez szans na zapomnienie traumy, na jej konstruktywne przezwyciężenie. Funkcjonuje jako namacalna przestroga dla kolejnych pokoleń. Swoiste *memento mori*.

⁹ D. Szatters, *Ziemia obiecana / styczeń 1945*, [w:] tejsze, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 107.

¹⁰ Zob. [hasło: Księgi Machabejskie], [w:] <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ksiegi-Machabejskie;3935654.html> [dostęp 16.08.2021 r.].

¹¹ D. Szatters, *Katatonía; Rok 1952*, [w:] tejsze, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 109–110, 111–114.

¹² Tamże, *Miasto*, [w:] tejsze, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 7.

¹³ Tamże, s. 8.

Następny liryk zatytułowany *Sienna / 31 sierpnia 1939* ukazuje nocne życie Warszawy w przededniu II wojny światowej. Punkt graniczny, po którym nastąpi potworna hekatomba. Świat zdaje się tu niewinny, bezbronny, pogrążony w rutynie codziennych spraw. Nieprzygotowany na straszliwe fatum: „o trzeciej nad ranem nastąpi cisza/ w gipsowy sen zapadły portale konsole gzymsy akroteriony/ stojąc spały pilastry pinakle a nawet kolumny/ tylko koty jak zjawy pojawiały się i znikwały niepostrzeżenie nie wydając dźwięku/ kocie łapy były pieszczotą/ dla brukowych kostek metalowych koszy i ławek”¹⁴. Nikt nie tracił do końca nadziei: „i już wydawało się że na świecie zapanował pokój/ że za chwilę Bóg powie/ *To jest dobre!* i zatrzyma słońce/ gdyby nie wiatr ze wschodu/ gdyby nie tytuł we wczorajszym «Wieczorze Warszawskim»”¹⁵. Niestety, o szóstej rano zamilkła wszelka muzyka w radiu, a głos prezydenta Warszawy Stefana Starzyńskiego (1893–1939) dobiegający z radiodbiorników oświadczył mieszkańcom stolicy, że oddziały niemieckie przekroczyły niestety naszą granicę. Stało się więc najgorsze. Wybuchła wojna¹⁶.

Bombe Abriss to kolejny wiersz z najnowszego tomu Szatters. Traktuje o niemieckich bombach montowanych na samoloty i przygotowywanych do zrzutu na Warszawę 1 września 1939 roku. Są tutaj skorelowane z ptakami. Przez moment wydają się paradoksalnie równie niewinne jak one, obdarzone liryczną naturą: „Bombe Abriss usłyszały dźwięki niepodobne do niczego co dotąd znały/ dochodziły zewsząd/ były miękkie łagodne/ ktoś powiedział kos ktoś powiedział zięba skowronek/ ktoś powiedział szare skrzydła ostry dziób wolność/ Bombe Abriss też chciały śpiewać/ jak ptaki wyfrunąć ze skrzyń/ kiedy zamykano je w stalowych obejmach nie protestowały/ były podekscytowane jak pisklęta/ czekające na pierwszy lot pod skrzydłami matki/ a potem się rozedrgały rozdygotały/ zachłysłęły pędem i wysokością/ nareszcie leciały!”¹⁷. Czar iluzji szybko jednak pryska: „o 6.45 wybuchły na lotnisku Okęcie/ fundamenty hangarów/ powietrze pełne ceglanego pyłu lotniczej benzyny i krwi/ przekazały straszną wieść Miastu/ Wojna!”¹⁸. W ten sposób rozpoczął się dla Warszawy pierwszy dzień zagłady. Istny koniec świata.

Natomiast wruszający tekst *Szpital Dziecięcy Bersohnów i Baumanów* też przynosi tragiczny przedsmak II wojny światowej. Dotyczy małych pacjentów żydowskiej placówki medycznej, funkcjonującej w stolicy Polski ponad pół wieku, bo w latach 1878–1942. Przedstawia preludium kataklizmu: „w szpitalu dziecięcym przy Siennej 60/ w wyparzaczach bulgotała woda/ szklane strzykawki

¹⁴ Tejże, *Sienna / 31 sierpnia 1939*, [w:] tamże, s. 11–12.

¹⁵ Tamże, s. 12.

¹⁶ Tamże, s. 14.

¹⁷ Tejże, *Bombe Abriss*, [w:] tamże, s. 15–16.

¹⁸ Tamże, s. 17.

i cienkie igły zażywały kąpeli przed pracą/ stetoskopy ze skupieniem wsłuchiwały się w rytm małych żydowskich serc/ w szum wdychanego i wydychanego powietrza¹⁹. Pojawia się tu nawet postać Janusza Korczaka [1878/1879–1942; właśc. Henryka Goldszmita], jednego z zasłużonych pracowników owego szpitala: „wysłużone łyżki opowiadały podekscytowanym widelcom/ jak kiedyś doktor Goldszmit zabawiał dzieci/ jak udawał że łyżki są uszami a widelce wąsami kota/ a dzieci się śmiały/ nawet mały Aron dopiero co wybudzony po operacji/ teraz «doktor od sierot»/ co to w radiu do niedawna gadaninki opowiadał/ tylko wpada do szpitala od czasu do czasu²⁰. Nic na razie nie zwiastuje, że już za trzy lata chorych i znaczną część personelu wywiozą naziści do obozu zagłady w Treblince, gdzie większość z nich zginie.

Liryk *Sobota / 9 września* jest po raz kolejny traumatycznie związany z ulicą Sienną w Warszawie. Tym razem dotyczy bestialskich bombardowań dwóch kamienic do niej przylegających, zlokalizowanych pod numerem dziesiątym oraz dwunastym. Opowiada o tragicznych losach ich mieszkańców, zaskoczonych przez śmierć w trakcie wykonywania prozaicznych czynności. Pierwsza bomba: „przebiła strop pierwszy drugi trzeci/ rozerwała stół z kartoflanką/ fotel ze starym Abramem/ łóżeczko z Gołą/ wybuchła u dozorczy Karpińskiego/ gar z wrzątkiem uniósł się zdziwiony/ podobnie jak ciało Karpińskiej/ a potem opadał razem z cegłami stropowymi belkami meblami garnkami/ rozerwanymi ciałami szklankami talerzami ramami świętych obrazów/ jak grad²¹. Druga bomba – idąc tropem słów poetki – wpadła ukosem przez okno do izby Szlomy, wracającego po narzędzia, przebiła strop u riksarza Jana, przeleciała z impetem przez szafę Anielki (posługaczki) oraz skrzynię Franka (sprzedawcy gwoździ na ulicy Żelaznej)²². Następnie: „rozerwała słoiki/ wiklinowe kosze i ludzi/ zamieniła cegły w pył/ zaprawę w proch/ drewno w drzazgi/ ściany górnych pięter zawisły na moment/ zdumione chwilową nieważkością/ a potem runęły²³. Wiersz kończy krótka, metaforyczna fraza, iż bóle fantomowe przyszyły później. Jest jednoznaczna w swojej wymowie. Nie wymaga naszego komentarza.

W podobnej tonacji utrzymany został zresztą przez poetkę liryk *Niedziela / 24 września*, dotyczący warszawskiego Kościoła Wszystkich Świętych, który uległ zbombardowaniu w pierwszych dniach wojny. Świątynia ta została w dużym stopniu zniszczona. Zginęli też, wedle poetyckiej wizji artystki, modlący się w niej ludzie, powtarzający w czasie mszy, jak mantrę, łacińskie słowa: *Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* (z łac. „Moja wina, moja wina, moja bardzo

¹⁹ Tejże, *Szpital Dziecięcy Bersohnów i Baumanów*, [w:] tamże, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 20.

²¹ Tejże, *Sobota / 9 września*, [w:] tamże, s. 21.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 21–22.

wielka wina)²⁴. Natomiast utwór *Czarny poniedziałek / 25 września* przedstawia największe ówczesne bombardowanie Warszawy, przyrównywane wtedy nawet do najgorszego w dziejach ludzkości. Przez bowiem jedenaście godzin aż czterysta samolotów niemieckich bombardowało zawzięcie stolicę Polski. Warszawiacy nadali owemu dniu przewrotnie nazwę „lanego poniedziałku”²⁵. Z kolei w tekście *Środa / 28 września* opisuje artystka, wspominając przy tym rzewnie czasy względnej normalności okresu międzywojnia, kapitulację Warszawy na terenie dawnej Fabryki Silników Lotniczych Skody, przyjazd pociągiem pierwszych Niemców oraz złożenie broni przez Polaków. To wiersz utrzymany w nastroju posępnym²⁶.

Liryk *Niedziela / 8 października* ukazuje z kolei względną stabilizację po wkroczeniu Niemców do Warszawy w pierwszych dniach II wojny światowej. Mamy tu między innymi krótki poetycki rys postaci: śpiewaczki Marii Kamińskiej-Latoszyńskiej (1875–1946) oraz kompozytora Władysława Szpilmana (1911–2000) wykonujących w domu swoje prozaiczne czynności związane z ich działalnością artystyczną. Tymczasem, pod pozorem codzienności, okupanci wprowadzali w stolicy Polski swój terror. Bestialstwo powszedniości dostrzeżemy też w wierszu *Sienna 16 / listopad*, acz utwór ten pozostaje bardziej natury filozoficznej. Ogrom cierpienia widziany tu jest bowiem przez pryzmat budynku Towarzystwa Wzajemnej Pomocy Pracowników Handlowych i Przemysłowych, niemego świadka powstawania getta w Warszawie. W niemal podobnej tonacji utrzymany został tekst poetki zatytułowany *Wielkanoc / 1940*, w treści którego, dostrzec możemy kolejne akcenty czynnego antysemityzmu, lecz w tym wypadku ze strony rodzimych faszystów (*vide* pogrom wielkanocny 1940 roku)²⁷. Natomiast liryk *Mur* prezentuje wymownie finalizację budowy getta żydowskiego w Warszawie: „mur jak wąż o rdzawych łuskach SSycząc / pełźł powoli przez / Wielką / Sienną / Złotą / dalej i dalej / okrążał osaczał / pochłaniał cegłę za cegłą dom za domem ulicę za ulicą / aż zamknął obwód / aż zamknął getto”²⁸. Agresor został tu więc przyrównany do węża z biblijnego raju²⁹.

Wiersz *Exodus pierwszy* uwidacznia zaś wojenne realia w stolicy Polski z perspektywy dwóch słupów ogłoszeniowych, z rozrzewnieniem „wspominających” dawne, stabilne czasy pokoju, skonstrastowanych wprost z migracją lud-

²⁴ Tejże, *Niedziela / 24 września*, [w:] tamże, s. 23–24.

²⁵ Tejże, *Czarny poniedziałek / 25 września*, [w:] tamże, s. 25–27. Zob. też W. Lada, *Świadektwo reportera*, „Życie Warszawy” 31.08.2009, [w:] <http://www.zw.com.pl/artukul/397428.html> [dostęp 11 sierpnia 2021 r.].

²⁶ D. Szatters, *Środa / 28 września*, [w:] tejże, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 29–30.

²⁷ Tejże, *Niedziela / 8 października*; *Sienna 16 / listopad*; *Wielkanoc / 1940*, [w:] tamże, s. 31–32, 33–35, 37–38.

²⁸ Tejże, *Mur*, [w:] tamże, s. 40–41.

²⁹ Zob. Rdz 3, 1–14.

ności oraz bezwzględny realiami warszawskiego getta. Utwór *Fundamenty* traktuje natomiast dobitnie o stołecznych piwnicach, które nie niepokojone przez lata, w czasie wrześniowych nalotów stały się dla miejscowych schronem. Tekst *Dzieci* dotyczy z kolei żydowskiego rodzeństwa, Szlomy i Rywki, którzy osieroceni przez nazistów i kolaborantów, skazani zostali *de facto* na wyniszczający do cna głód oraz bezdomność. Smutek i beznadziejność warszawskiego getta widać również w liryku *Podziemne miasto*, w którym perspektywa upiornej codzienności skazuje wyznawców religii mojżeszowej na niebezpieczeństwo utraty wiary. Tragicznym dopełnieniem owego wiersza pozostaje utwór *Wózek*, w treści którego zapoznajemy się z pierwszą fazą hitlerowskiej eksterminacji Żydów. Z kolei dramatyczne teksty *Dom pod zegarem/ 22 lipca 1942*, *Sieć/ Exodus drugi*, *Buciki* przedstawiają nieludzki transport owej ludności i definitywny jej koniec w nazistowskich obozach zagłady. Ich treść dookreśla wiersz o KL Auschwitz pod tylko pozornie niewinną nazwą *Marzenia skrawka ziemi*. Z kolei w przewrotnym liryku *Wagon nr 7* dochodzi do swoistego zapętlenia czasu, w którym współczesność i jej względny komfort przeplatają się drastycznie z obrazem Holocaustu, zaklętym w miejscach, przez które przejeżdża w utworze pociąg³⁰.

Kluczowe wiersze

Przejdźmy teraz do kluczowych wierszy Szatters, których arcyważne przesłanie niech stanowi puentę naszych tu rozważań. Tytułowy liryk poetki *Warszawskie Jeruzalem* pozostaje bowiem symbolicznym opisem kresu powstania w getcie warszawskim z przełomu kwietnia i maja 1943 roku (największego aktu zbrojnego oporu Żydów w czasie II wojny światowej)³¹. Pisarka odnosi się tu wprost do Apokalipsy św. Jana z jej profetycznymi frazami: „I w jego świetle będą chodziły narody, i wniosą do niego królowie ziemi swój przepych. I za dnia bramy jego nie będą zamknięte: bo już nie będzie tam nocy. I wniosą do niego przepych i skarby narodów. A nic nieczystego do niego nie wejdzie ani ten, co popełnia ohydę i kłamstwo, lecz tylko zapisani w księdze życia Baranka”³². Mowa tu oczywiście o biblijnej Jerozolimie, acz ta warszawska to obraz kompletnej zagłady, chaosu oraz zniszczenia. Tego miasta już tam nie ma. Doszczętnie przepadło. Stało się li tylko widmem przestrogi. Niniejszy liryk uzupełniają tragiczne w swojej wymowie teksty: *Powstanie w getcie*, *Kanały 43* oraz *Hawdala/ 8 maja 1943*³³.

³⁰ D. Szatters, *Exodus pierwszy; Fundamenty; Dzieci; Podziemne miasto; Wózek; Dom pod zegarem / 22 lipca 1942; Sieć / Exodus drugi; Buciki; Marzenia skrawka ziemi*, [w:] tejsze, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 43–45, 47–51, 53–54, 55–56, 57–60, 61–64, 65–70, 71–76, 117–120.

³¹ Tejsze, *Warszawskie Jeruzalem*, [w:] tamże, s. 87–88.

³² Ap 21, 24–27.

³³ D. Szatters, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 88 oraz tejsze, *Powstanie w getcie; Kanały 43; Hawdala / 8 maja 1943*, [w:] tamże, s. 77–79, 81–83, 85–86.

Teksty *Sierpień 44* oraz *Kanały 44* dotyczą zaś wstrząsających wydarzeń powstania warszawskiego. Poprzedza je utwór zatytułowany *Sobota/ 29 lipca 1944* poświęcony pamięci Jana Nowaka-Jeziorańskiego (1914–2005) i łączniki „Teresy”, osadzone historycznie trzy dni przed polskim zrywem³⁴. W pierwszym z wymienionych tu wierszy możemy między innymi przeczytać taką oto dramatyczną relację pisarki: „przez trzy dni/ stopy ciał kobiet mężczyzn i dzieci/ rozkładały się w sierpniowym słońcu/ przedzielone kolejowymi podkładami/ deskami/ płonęły pod błękitnym niebem/ przemieniały ludzi i drewno w popiół/ tony popiołów”³⁵. W drugim utworze dominuje z kolei podobne napięcie oraz tragizm: „na górce/ ludzie w panice uciekali/ w męczarniach umierali/ domy się rozpadały/ w gruz zamieniały/ i proch/ kanały stały się arką”³⁶. *Exodus trzeci* zaś to bardzo smutny w swej wymowie proces opustoszenia Warszawy tuż po klęsce powstania³⁷.

Ostanie z prezentowanych tu liryków Szatters opisują więc jedno z najtragiczniejszych wydarzeń w dziejach narodu polsko-żydowskiego. To apokalipsa, o której nigdy nie wolno nam zapomnieć. Gehenna, wobec której nie możemy być obojętni. Dzięki temu świat stanie się może kiedyś choć odrobinę lepszy.

³⁴ Zob. teźże, *Sobota / 29 lipca 1944, Sierpień 44; Kanały 44*, [w:] tamże, s. 89–91, 93–95, 97–102.

³⁵ Teźże, *Sierpień 44*, dz. cyt., s. 95.

³⁶ Teźże, *Kanały 44*, dz. cyt., s. 102. O powstaniu w getcie warszawskim oraz powstaniu warszawskim zob. m.in. artykuły: A. Ślósarska, *Życie „pod grozą rkm-u”. Role społeczne kobiety w warunkach getta*, s. 369–377; J. Wróbel-Best, *Palimpsest pamięci lub Wiera Gran jako artystka i kobieta w książce „Oskarżona”: Wiera Gran Agaty Tuszyńskiej*, s. 381–392; R. Majewska, „Porozumieć się ze światem...” – *Stefania Baczyńska w swoich powojennych listach*, s. 423–439; K. Zwolska-Płusa, *Kobiety a sacrum w polsko-żydowskiej prozie posttraumatycznej: Irit Amiel i Janina Bauman*, s. 441–450, [w:] *Żydzi wschodniej Polski. Seria III: Kobieta żydowska*, red. nauk. A. Janicka, J. Ławski i B. Olech, Białystok 2015; J. Juszkievicz, *Adwokat Rafał Lemkin – twórca koncepcji prawnej zbrodni ludobójstwa*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski. Seria IV: Uczni żydowscy*, red. nauk. G. Czerwiński i J. Ławski, Białystok 2016, s. 59–68; S. J. Żurek, *Dziecko Holocaustu jako bohater-narrator w „Królestwie” Szczepana Twardocha*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski. Seria IX: Dziecko żydowskie*, red. nauk. G. Dawidowicz i J. Ławski, Białystok 2021, s. 363–375. Por. też: J. Ostaszewski, *Powstanie Warszawskie*, Rzym 1945; L. M. Bartelski, *Powstanie warszawskie*, Warszawa 1989; J. Kirchmayer, *Powstanie warszawskie*, Warszawa 1989; W. Bartoszewski, *1859 Dni Warszawy*, wyd. III, oprac. A. K. Kunert, Kraków 2008; M. Fuks, *Powstanie w getcie warszawskim*, Warszawa 1973; *Pamiętniki z getta warszawskiego: fragmenty i rejestry*, oprac. M. Grynberg, Warszawa 1993; W. Bartoszewski, *Los Żydów Warszawy 1939–1943*. M. Edelman, *Getto walczy*, Lublin 1993; I. Cukierman, *Nadmiar pamięci. Siedem owych lat. Wspomnienia 1939–1946*, wyd. II zm., red. nauk. i przedm. M. Turski, posł. W. Bartoszewski, przeł. Z. Perelmuter, Warszawa 2020.

³⁷ D. Szatters, *Exodus trzeci*, [w:] teźże, *Warszawskie Jeruzalem*, dz. cyt., s. 103–105.

Bibliografia

- Bartoszewski W., *1859 Dni Warszawy*, wyd. III, oprac. A. K. Kunert, Kraków 2008.
- Bartoszewski W., *Los Żydów Warszawy 1939–1943*. M. Edelman, *Getto walczy*, Lublin 1993.
- Cukierman I., *Nadmiar pamięci. Siedem owych lat. Wspomnienia 1939–1946*, wyd. II zm., red. nauk. i przedm. M. Turski, posł. W. Bartoszewski, przeł. Z. Perelmutter, Warszawa 2020.
- Fuks M., *Powstanie w getcie warszawskim*, Warszawa 1973.
- Kirchmayer J., *Powstanie warszawskie*, Warszawa 1989.
- Lada W., *Świadectwo reportera*, „Życie Warszawy” 31.08.2009, [w:] <http://www.zw.com.pl/artukul/397428.html> [dostęp 11 sierpnia 2021 r.].
- Miłosz Cz., *Stary człowiek ogląda TV*, [w:] tegoż, *Wiersze ostatnie*, red. J. Illg, zebrała, przepisała i datowanie ustaliła A. Kosińska, Kraków 2006.
- *Pamiętniki z getta warszawskiego: fragmenty i rejestry*, oprac. M. Grynberg, Warszawa 1993.
- Szatters D., *Warszawskie Jeruzalem*, wyd. I, Warszawa 2020.
- *Warszawskie Jeruzalem*, „Stolica” 2020, nr 5–6.

Michał Siedlecki

The Łukasz Górnicki Library in Białystok

**AN APOCALYPTIC PORTRAIT
OF WARSAW JERUSALEM
IN THE POETRY OF DOROTA SZATTERS**

Summary

In his article, Michał Siedlecki examines the apocalyptic portrait of Warsaw's Jerusalem in the poetry of Dorota Szatters. The researcher assumes here that the concept of the word in the poet's texts resembles to some extent the structure of catastrophic creativity from the interwar period, with its conviction of the inevitable as well as imminent destruction that threatens the modern world, especially the traditions, institutions and values of European culture. The presented works by Szatters describe one of the most tragic events in the history of the Polish-Jewish nation. This is an apocalypse that we must never forget, a hell we cannot be indifferent to. Thanks to this, the world may become at least a little better one day.

Keywords: Dorota Szatters, Warsaw's Jerusalem, apocalypse, catastrophism, contemporary literature.



Dorota Szatters, autorka tomu *Warszawskie Jeruzalem* (2021)

III
W STRONĘ EREC ISRAEL



Tomasz Wiśniewski

Spoleczne Muzeum Żydów Białegostoku i Regionu

**DEKLARACJA PRZYJAŹNI
I PODZIWIU DLA AMERYKI.
NAJWIĘKSZA KARTKA URODZINOWA
W DZIEJACH LUDZKOŚCI**

Niby wszyscy to wiemy. Polska Deklaracja o Podziwie i Przyjaźni dla Stanów Zjednoczonych (ang. Polish Declarations of Admiration and Friendship for the United States) to zbiór 111 tomów opracowanych w Polsce i dostarczonych w 1926 roku prezydentowi USA Calvinowi Coolidge. Obywatele polscy na ozdobnych arkuszach złożyli 5,5 milionów podpisów – co stanowiło około 20 procent ówczesnej populacji RP.

Co szósty obywatel Rzeczypospolitej złożył w Deklaracji własnoręczny podpis. Zbiór ten – jak powiedziała Sahr Conway-Lanz, historyk manuskryptów z Biblioteki Kongresu USA – jest „największą kartką urodzinową w dziejach ludzkości” (*History's Greatest Birthday Card*). Jedną z pierwszych odkrywczyń tej kolekcji była profesor Halina Parafianowicz z Uniwersytetu w Białymstoku, która na początku lat 90. XX wieku przebywała na stypendium w USA. Jej zdaniem, autorem tej słynnej metafory był polski archiwista z Biblioteki Kongresu USA, Zbigniew Kantorosiński, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby ten cytat przypisać obu archiwistom.

W Deklaracji znalazły się podpisy kilku milionów dzieci polskich, żydowskich, białoruskich, ukraińskich, litewskich, rosyjskich, niemieckich... w większości w języku polskim, ale także w jidysz, ukraińskim, białoruskim, niemieckim. Słowem: dokument prezentuje pełny przekrój narodowościowy II Rzeczypospolitej. A przecież, ledwie 13 lat od złożenia Deklaracji wybuchnie II wojna światowa, w której Polska straci blisko sześć milionów swoich obywateli, w tym trzy miliony Żydów. Wielu nastoletnich sygnatariuszy reprezentujących różne nacje zginęło na froncie lub zostało zamordowanych w obozach koncentracyjnych. Dziś ten jeden z najbardziej niezwykłych dokumentów, jaki kiedykolwiek powstał, dla wielu potomków jest niejednokrotnie ostatnim śladem ich istnienia.

Udział w tym projekcie mieszkańców ówczesnego województwa białostockiego z Grodnem i Wołkowyskiem jest znaczący, a okładkę tomu dla naszego województwa stworzył – sam mistrz Ludomir Slendziński, patron galerii artystycz-

nej Białegostoku. Ale zacznijmy od przypomnienia okoliczności tej niezwyklej historii, która ciągle, z niezrozumiałych powodów, nie znajduje – z nielicznymi wyjątkami – poznawczej kontynuacji i przywrócenia jej należnego znaczenia.

1.

Deklaracja miała uczcić 150. rocznicę niepodległości USA i być swego rodzaju podziękowaniem narodu polskiego dla narodu amerykańskiego za pomoc przy odzyskaniu przez Polskę niepodległości. A było za co dziękować! W styczniu 1918 roku, prezydent Stanów Zjednoczonych Thomas Woodrow Wilson przedstawił orędzie o powojennym łądzie świata. W 13. punkcie wyraźnie stwierdził, że musi powstać państwo polskie z dostępem do morza. Gdy 11 listopada 1918 roku ogłoszono zawieszenie broni (funkcjonujący naonczas eufemizm oznaczający kapitulację Niemiec), sprawy polskie potoczyły się w dobrym kierunku i na paryskiej konferencji w 1919 roku delegacja USA poparła projekty korzystnych postanowień granic państwa polskiego, uznając równocześnie rząd Ignacego Jana Paderewskiego.

Aktywność dyplomatyczna wielkiego polskiego pianisty to temat dla badaczy nowoczesnej aktywności lobbingowej, stosowania public relations w dziele promocji i ostatecznego załatwienia sprawy. Kilkaset swoich koncertów Paderewski kończył nieodmiennie wzruszającymi przemówieniami, w których nieodmiennie podnosił sprawę Polski. Te wystąpienia miały ogromne znaczenie w promocji sprawy polskiej zwłaszcza wśród obywateli amerykańskich, z których wielu nie miało nawet świadomości... jej istnienia.

Ogromną rolę – co podkreśla prof. Halina Parafianowicz – odegrał również pułkownik Edward Mandell House, bliski przyjaciel Paderewskiego i doradca prezydenta USA Wilsona. A w polityce, przyjaźnie, jak wiadomo, potrafią przesunąć przysłowiowe góry.

W 1919 roku przybył do Polski Herbert Hoover – przyszły prezydent USA – który stał na czele agend pomagających Polsce oraz innym krajom europejskim. To właśnie Hoover oraz prezydent Wilson stali się uosobieniem amerykańskiego wsparcia dla Polski. Realną pomoc materialną i żywnościową ocenia się na około 160–200 milionów dolarów. To wsparcie przyczyniło się w poważnym stopniu do utrzymania dopiero co zdobytej niepodległości i tę pomocną dłoń młoda administracja II Rzeczypospolitej dobrze zapamiętała.

2.

Na początku lat 20. XX wieku Polska stała się bodaj najbardziej proamerykańskim krajem, a prezydent Wilson jednym z najpopularniejszych polityków. Z racji amerykańskiego wpływu na ostateczny kształt terytorialny Rzeczypospolitej mawiano nawet o „Polsce wilsonowskiej”. W Warszawie Wilson „otrzymał” plac swego imienia, a w Białymstoku szpital. W kraju setki szkół, ochronek, ulic

i skwerów otrzymało imię prezydenta Wilsona i Hoovera. Amerykański prezydent stał się bohaterem narodowym i symbolicznym współtwórcą niepodległego państwa polskiego porównywanym do Kościuszki i Pułaskiego.

Obaj politycy otrzymali doktoraty honoris causa z prawa na Uniwersytecie Warszawskim, a Hoover dodatkowo – z medycyny na Uniwersytecie Jagiellońskim i z prawa na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Rady Miejskie Lwowa (1919) i Warszawy (1921) przyznały Hooverowi honorowe obywatelstwo, a w marcu 1922 roku Sejm nadał Hooverowi honorowe obywatelstwo polskie. Z kolei prezydent Wilson otrzymał Order Orła Białego, a pułkownik Edward House doczekał się pomnika. Proamerykańskie nastroje stały się elementem dnia codziennego odrodzonego państwa polskiego. Państwowe uroczystości oraz amerykański Dzień Niepodległości obchodzono nieomal na równi ze świętami narodowymi. 4 lipca 1921 roku ulicami Warszawy w Paradzie Niepodległości maszerowało ok. 20 tysięcy polskich uczniów. Rok później skwer przy Krakowskim Przedmieściu otrzymał imię Hoovera; stanął na nim Pomnik Wdzięczności Ameryce Xawerego Dunikowskiego.

Dość powiedzieć, że w trakcie obrad sejmowych toczono poważną dyskusję, czy 4 lipca, Dzień Niepodległości USA, nie należy ogłosić świętem narodowym II Rzeczypospolitej. Z perspektywy czasu brzmi to cokolwiek absurdalnie, ale kto wie, czy kontynuacja tych proamerykańskich nastrojów w latach kolejnych nie zabezpieczyłaby Polski przed katastrofą, która miała nadejść zaledwie po kilkunastu latach.

3.

Patronem proamerykańskich inicjatyw było powstałe w 1919 roku Towarzystwo Polsko-Amerykańskie, przekształcone po dwóch latach w Amerykańsko-Polską Izbę Handlowo-Przemysłową. Leopold Kotnowski, ówczesny prezes Izby, wystąpił z propozycją zorganizowania uczczenia 150-lecia niepodległości USA, które przypadało na rok 1926. I wówczas narodził się pomysł „kartki urodzinowej”, idea wysłania podziękowań dla USA od obywateli polskich.

W przeciągu zaledwie kilku miesięcy wydrukowano około 30 tysięcy arkuszy dziękczynnych, które rozesłano do instytucji, samorządów i szkół, aby na nich swoje podpisy złożyli nie tylko dygnitarze, ale najmłodsi obywatele: uczniowie polskich szkół. Podpisy zbierano w urzędach, kościołach, ale przede wszystkim w szkołach. Społeczeństwo polskie mające w pamięci głód, tragedie wojenne, odzyskanie niepodległości zachowało w pamięci amerykańską pomoc. Obywatele polscy – podkreślmy to mocno – wszystkich narodowości spontanicznie przyłączyli się do akcji. Wśród autografów znalazły się podpisy prezydenta Ignacego Mościckiego, marszałka Józefa Piłsudskiego, premiera Kazimierza Bartla, członków rządu, posłów na Sejm, senatorów, duchownych z prymasem Aleksandrem Kakowskim, wojskowych, naukowców, przedsiębiorców. Domino-

wały autentyczne, niedrukowane, ręcznie złożone podpisy uczniów z blisko 20 tysięcy szkół: dzieci polskich, żydowskich, białoruskich, ukraińskich, litewskich, niemieckich. Wzruszającym uzupełnieniem tego zbioru są zdjęcia udekorowanych klas szkolnych, wierszyki dzieci, rysunki, malowidła, pięknie kaligrafowane litery oraz motywy kwiatowe. Setki arkuszy dziękczynnych zilustrowali wybitni polscy artyści m.in.: Stanisław Noakowski, Leon Wyczółkowski, Wojciech Kossak, Ludomir Slendziński, Władysław Skoczylas, Stanisław Czajkowski, Władysław Jarocki, Edmund John, Zygmunt Badowski, Zofia Stryjeńska, Gustaw Pilatti, Ferdinand Ruszczyk oraz wielu innych.

4.

Komitet organizacyjny uroczystości przygotował tysiące chorągiewek amerykańskich. 4 lipca 1926 roku udekorowano nimi urzędy, frontony budynków, samochody, wnętrza pociągów, autobusy, oraz wyposażono w nie młodzież szkolną uczestniczącą w dziękczynnych paradach. Na gmachach magistratów powiewały polskie i amerykańskie sztandary. W wielu sklepach Warszawy, Lwowa, Wilna i Poznania wystawiono portrety Tadeusza Kościuszki, Kazimierza Pułaskiego, Jerzego Waszyngtona.

Ukazała się specjalna „Jednodniówka”, w której na 112 stronach znalazło się uzasadnienie „wielkiego znaczenia amerykańskiej dla nowoczesnej organizacji świata”. W setkach polskich miejscowości odbyły się akademie podkreślające więzi nie tylko Polski i Ameryki, ale także związki z Polonią. W świątyniach wszystkich wyznań odbyły się uroczyste nabożeństwa. Pismo Żydów polskich „Nasz Przegląd” relacjonowało: „W synagodze na Tłomackim odbyło się wczoraj podczas modlitwy porannej nabożeństwo uroczyste na cześć 150. rocznicy niepodległości Stanów Zjednoczonych. Synagoga była przepełniona... przybył... ambasador Stanów Zjednoczonych minister Stetson. Rabin prof. Schorr wygłosił kazanie, które rozpoczął w języku polskim i zakończył w języku angielskim... Po tym wzruszającym przemówieniu, nadkantor i chór odśpiewali hymn Stanów Zjednoczonych oraz hymn Polski”.

Polskie Radio nadało uroczyste przemówienia, których wysłuchało 150 tysięcy obywateli polskich. W imieniu najmłodszych przemawiał siedmioletni Janek Ostrowicki, który odczytał podziękowanie od dzieci polskich, które doświadczyły amerykańskiej pomocy w okresie wojny.

5.

„Deklaracja Wdzięczności” dotarła do USA jako bagaż dyplomatyczny w postaci dziewięciu skrzyń dokumentów oraz innych darów. 27 września 1926 roku wydarzenie to relacjonował „New York Times”: „...pięknie oprawiona w stu tomach, wraz ze złotym medalem – prezentem od narodu polskiego – została wręczona przez Leopolda Kotnowskiego... w Białym Domu”. Ówczesny

prezydent USA Calvin Coolidge podziękował za ten niezwykle akt polskiego społeczeństwa.

Jak podawała prasa dominowały „podpisy dziatwy i młodzieży szkolnej, którą nauczyciele wraz z umiejętnością czytania i pisania uczą czcić pamięć Wilsona i wielbić nazwisko Hoovera”. Podpisów uczniowskich było ponad 4,5 miliona. W sumie obywatele polscy złożyli 5,5 milionów podpisów – co stanowiło około 20 procent ówczesnej populacji RP. Rzecz nie mająca precedensu, także w wymiarze logistyki dla całej operacji.

Deklaracja składa się ze 111 tomów. Tom 1 zawiera podpisy członków rządu, Senatu, Sejmu, Rady Ministrów, prymasa, najwyższych urzędników. W tomie 2 znalazły się podpisy urzędników władz lokalnych. Każde województwo otrzymało swoją kartę tytułową autorstwa znanych artystów (Województwo Białostockie ilustrował Ludomir Slendziński). Tomy 3–5 zawierają podpisy pracowników i studentów uczelni wyższych, tom 6 reprezentuje polską społeczność poza granicami kraju, tomy 7–13 uczniów szkół średnich, a 14–110 – uczniów szkół podstawowych. Ostatni, 111 tom, stanowi opis całości.

6.

Ten zbiorowy portret społeczeństwa po II wojnie światowej znikł z pamięci Polaków, jak również z dyplomatycznych relacji obu krajów. Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że proamerykańska euforia opadała już w końcu lat 20. XX wieku. Krach giełdy nowojorskiej zburzył idealizowany wizerunek niezniszczalnej gospodarki amerykańskiej. Relacje polsko-amerykańskie, tak znakomite tuż po zakończeniu wojny, ulegały erozji. Ameryka lat 30. XX wieku stopniowo traciła swoje znaczenie na kontynencie europejskim.

„Deklaracja Przyjaźni i Podziwu dla Ameryki” popadła w zapomnienie. Na początku lat 90. XX wieku odkryli ją mający polskie korzenie pracownicy Biblioteki Kongresu USA: dr Janina Wójcicka Hoskins i Zbigniew Kantorosiński. Ten czas doskonale pamięta profesor Halina Parafianowicz, która jako studentka widziała ten zbiór w trakcie swojej wizyty w Bibliotece Kongresu. Sama ocenia go jednoznacznie: „to świadectwo historii obydwu narodów, ale również niebywale cenne źródło badań dla historyków, kulturoznawców, genealogów, to ciągle otwarty projekt badawczy, ale z uwagi na swój rozmiar powinien być kontynuowany w zespołach badawczych i zawężony do sprecyzowanych obszarów terytorialnych”.

Dzięki staraniom Biblioteki Polskiej w Waszyngtonie i Ambasady RP w Waszyngtonie w 2015 roku wystartował projekt „Polska 1926”, a w jego ramach „Klasa 1926”. Powstał portal internetowy, na którym znajduje się blisko 250 tysięcy odczytanych podpisów, co jednak ciągle stanowi kilka procent wszystkich złożonych podpisów. Pełniejszym źródłem są zasoby *online* Biblioteki Kongresu USA. Deklaracja jest prawie w całości zdigitalizowana i zostanie zaprezentowana na 100-lecie jej istnienia, w roku 2026.

*

Z dzisiejszej perspektywy ze smutkiem należy stwierdzić, że „Deklaracja Przyjaźni i Podziwu dla Ameryki” nadal nie jest w pełni wykorzystana: zarówno w edukacji historycznej (jest nieobecna w programach nauczania), kulturowej, społecznej, genealogicznej, jak i w dziele konstruowania przyjaznych więzi polsko-amerykańskich. Zaledwie kilkanaście miast skorzystało z tego materiału. W wyszukiwarce na www.polska1926.pl znajduje się 1578 rekordów (kart) z przedwojennego województwa białostockiego – to lekko licząc około 50 tysięcy podpisów... Są rozproszone w wielu tomach od Białegostoku i Grodna po karty, na których podpisy złożyli uczniowie z malutkich szkół, jak np. w Bohaterach Leśnych..., chciałoby się dziś zapytać, a gdzie to jest?

Wszystkie te karty dziękczynne z nazwami miejscowości i podpisami naszych przodków powinny zostać wydrukowane, pięknie oprawione i umieszczone na korytarzach polskich szkół. Powinny być obecne nie tylko w szkołach, które kontynuują przedwojenne tradycje, jak np. Gimnazjum im. Zygmunta Augusta w Białymstoku, ale także tych, których wiąże z nimi nazwa miejscowości i figurujące w niej nazwiska. Karty „Deklaracja Przyjaźni” są bowiem niezbywalnym dowodem na pielęgnowanie tradycji, świadectwem ciągłości istnienia państwa, jak również przejawem mądrości jego ówczesnych obywateli.

*

Postscriptum:

„Szczęśliwy Nowy Świat – to Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, obchodzące dziś 150. rocznicę niepodległości. Jeśli mamy być szczerzy w dniu wielkiego Waszego święta, to powiemy Wam, Jankesi, że serca nasze przepętnia uczucie zazdrości! Jakżeż nie mamy Wam zazdrościć, my mieszkańcy starej Europy, zbroczonej krwią wojen, oplutej śliną nienawiści plemiennej, dygocącej w febrze żądz nacjonalistycznych, rozpróżnianej, wynędzniałej, okrywającej dziś łachmanami wielką, lecz zgrzybiałą już kulturę! [...] Jakże nie mamy Wam zazdrościć, gdy tak wspaniale potraficie używać swej wolności! Syci, zamożni, zdrowi, pełni energii i nadziei, spokojni i zrównoważeni z kryształowych kiełichów pić będziecie dziś mleko sterylizowane z musującą lemoniadą na cześć wielkiego aktu z roku 1776. [...] Niepodobna nam nie pomyśleć dziś o tym, że na Ellis Island, na „wyspie łez” – tłoczą się u wrót Nowego Jorku nowi emigranci, drżący w obawie, że ich nie przyjmiecie”.

„Nasz Przegląd”, 4 lipca 1926 r.
(dziennik polskiej mniejszości żydowskiej)

Bibliografia

- Portal <http://www.polska1926.pl>.
- Portal Biblioteki Kongresu <https://www.loc.gov/collections/polish-declarations>.
- *Archiwalne zdjęcie*, NAC, POLONA, www.polska1926.pl.

Tomasz Wiśniewski*The Community Museum of the Jews of Białystok*

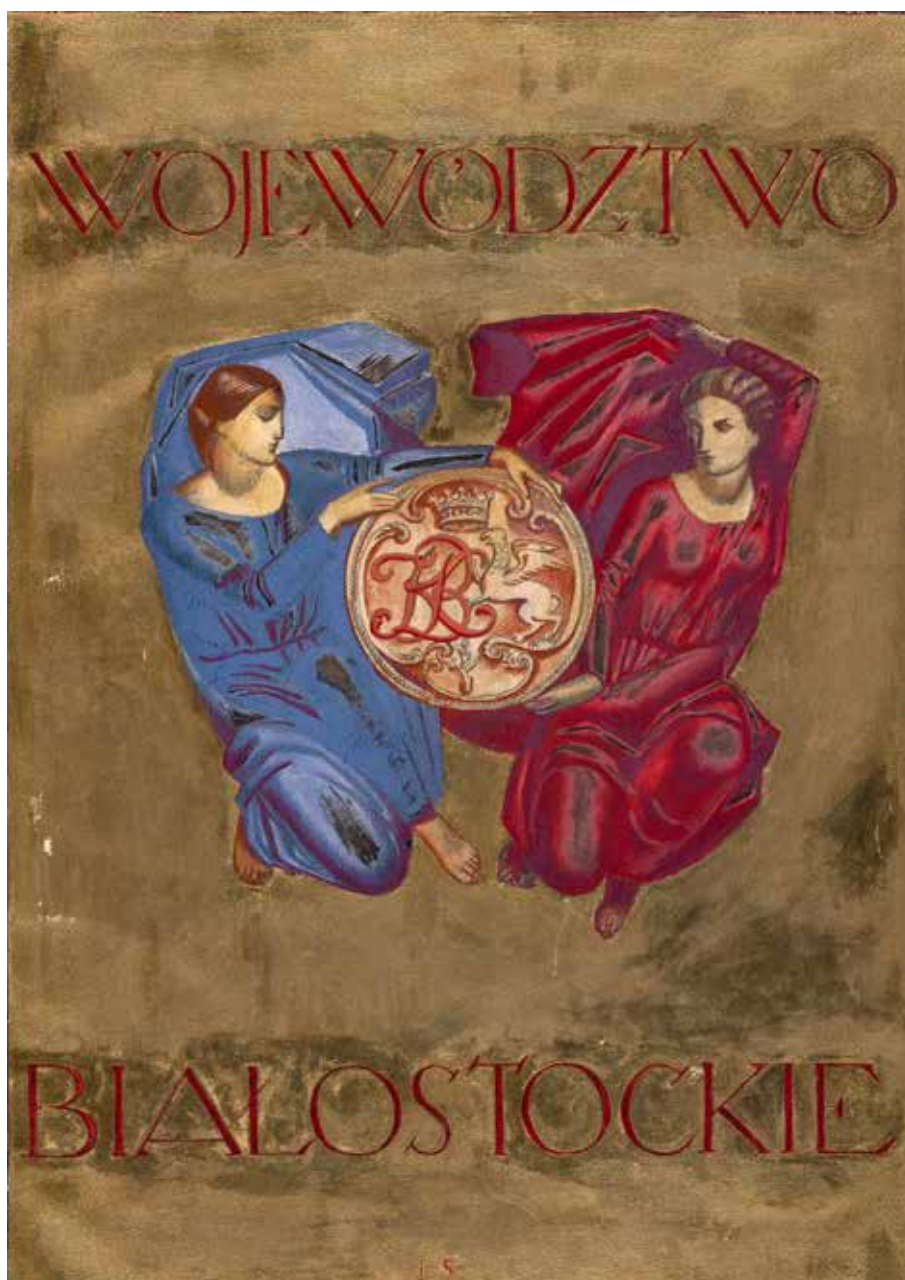
**THE DECLARATION OF FRIENDSHIP
AND ADMIRATION FOR AMERICA:
THE LARGEST BIRTHDAY CARD
IN THE HISTORY OF MANKIND**

Summary

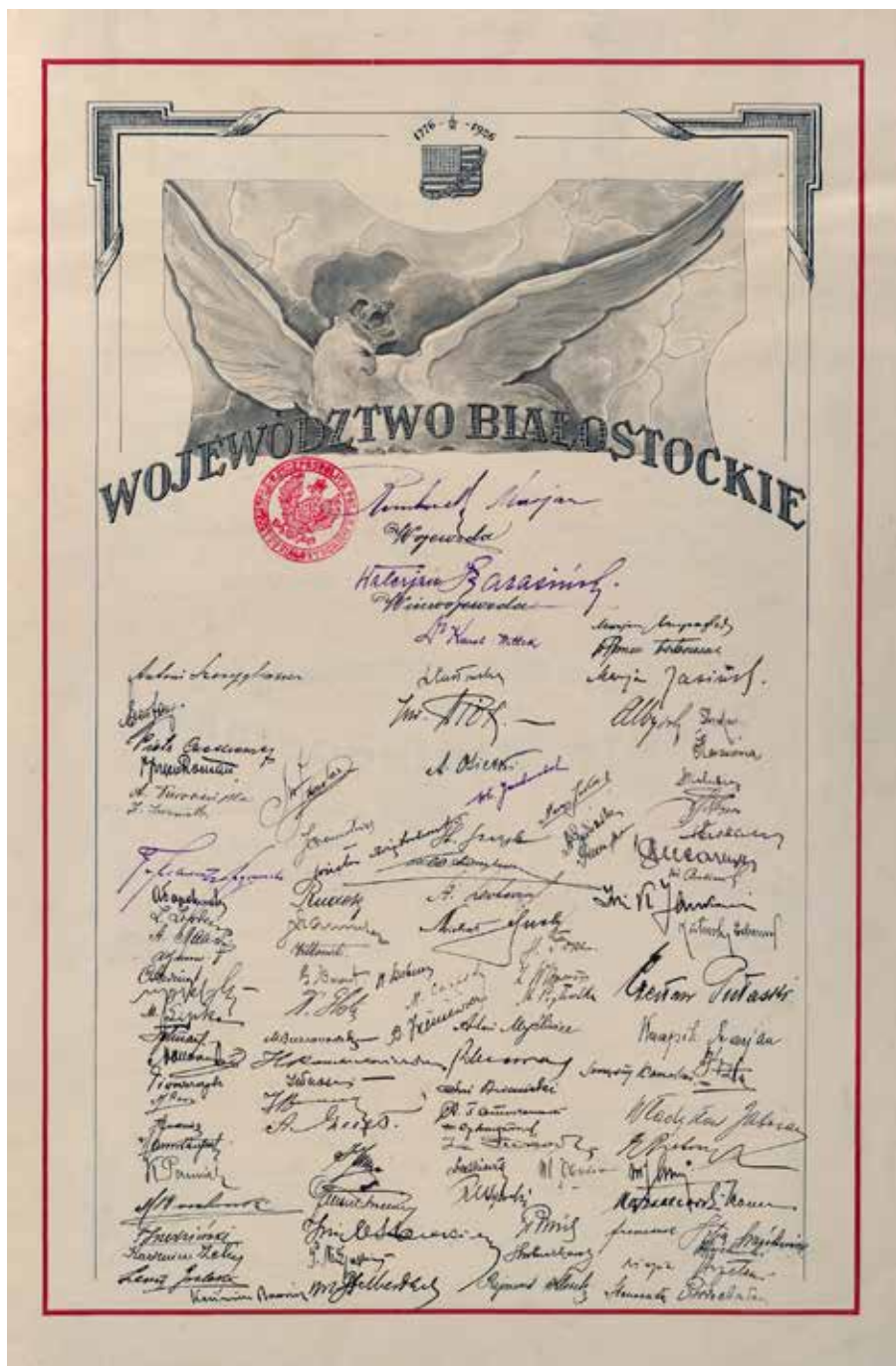
In this article, Dr. Tomasz Wiśniewski recalls a rarely cited recent event in the history of Polish-American relations, the *Polish Declarations of Admiration and Friendship for the United States*. This is a collection of 111 volumes compiled in Poland and delivered in 1926 to U.S. President Calvin Coolidge. Polish citizens, about 20 percent of Poland's population then, put 5.5 million signatures on the decorative sheets. The declaration was meant to commemorate the 150th anniversary of U.S. independence and to be a kind of thank-you from the Polish people to the American people for helping Poland regain its independence. The Declaration is also, as Wiśniewski points out, a forgotten source for studying the history of Polish Jews, who joined in its preparation and willingly signed it.

Keywords: Poland's independence, Polish Jews, Polish-American friendship, 20th-century history, gratitude.











Targ nad rzeką w Pińsku, przed 1939

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; Świąta Świątynia jest centrum Jerozolimy; Świąte Świątych jest centrum Świątej Świątyni; Świąta Arka jest centrum Miejsca Najświętszego, a kamień węgielny, z którego powstał świat, znajduje się przed Świątą 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 szukałoby 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, postłowie i redakcja naukowa M. Sayrusz-Wolska, Warszawa 2018, s. 44, 45. Zob. też: A. Assman. *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. naukowa i postłowie 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 (Jeruszałaim) – 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 Jeru-

szłość 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 brzask 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 dobytku 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 polegą, 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 wspomniałem, 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.

Vadzim Pauliuchuk

Białystok

**Z KRESÓW DO ZIEMI OBIECANEJ.
WYCHODŹSTWO Z WOJEWÓDZTWA POLESKIEGO
DO PALESTYNY
W LATACH 30. XX WIEKU**

Ludność żydowska była obecna na Polesiu co najmniej od późnego średnio-wieczna. W XIX wieku na skutek polityki władz zaborczych (koncentracja Żydów w Strefie Osiedlenia), większość miast i miasteczek Polesia pod względem struktury narodowościowej miały już charakter w znacznym stopniu żydowski.

Znaczne skupienie się i jednocześnie pauperyzacja Żydów na Polesiu, nasilające się od lat 80. XIX wieku w Rosji pogromy żydowskie przyczyniły się do aktywizacji emigracji tej ludności. Od samego początku charakterystyczną cechą wychodźstwa żydowskiego był znaczny udział w nim rodzin. Determinowało to jego strukturę demograficzną, którą wyróżniał wysoki (ponad 50%) odsetek kobiet i dzieci, a także osób starszych – czyli osób biernych zawodowo¹.

Na przełomie XIX i XX wieku szerzeniu się zjawiska emigracji zamorskiej sprzyjały postępy technologiczne w transporcie i komunikacji, które pozwoliły znacznie skrócić czas podróży. Z wyjątkiem okresu I wojny światowej, kiedy wychodźstwo praktycznie nie występowało, lista krajów docelowych emigracji z Polesia (Stany Zjednoczone, Kanada, kraje Ameryki Południowej, Palestyna) pozostawała niezmienną do II wojny światowej. Jednocześnie w natężeniu wychodźstwa na poszczególnych kierunkach zachodziły znaczne zmiany na skutek przede wszystkim ewolucji polityki imigracyjnej w krajach, do których kierowali się wychodźcy.

Po pogromach żydowskich w 1882 roku w Rosji, wśród mieszkającej na Polesiu ludności wyznania mojżeszowego coraz większe poparcie znajdowały hasła syjonistyczne. Celem syjonistów było rozwiązanie „kwestii żydowskiej” jako problemu narodu, który nie posiadając własnego kraju był dyskryminowany i prześladowany w Europie przez inne ludy. Syjoniści dążyli do powrotu Żydów do historycznej ojczyzny w ziemi Izraela i utworzenia tam własnego państwa².

¹ A. Tartakower, *Emigracja żydowska z Polski*, Warszawa 1939, s. 12.

² Б. Нойбергер, *Сионизм*, Иерусалим 2000, s. 1–16.

Na konferencji w San Remo w kwietniu 1920 roku mandat nad Palestyną powierzony został Wielkiej Brytanii, która w celu umocnienia własnych pozycji w regionie poparła dążenia syjonistów. Już kilka lat wcześniej rząd brytyjski zadeklarował przychylne ustosunkowanie się do założenia w Palestynie narodowej siedziby dla narodu żydowskiego (tzw. Deklaracja Balfoura).

Polesie zaś po ustabilizowaniu się sytuacji politycznej po I wojnie światowej i wojnie polsko-bolszewickiej, stało się integralną częścią odbudowanego państwa polskiego. W dniu 4 lutego 1921 roku powołane zostało województwo poleskie, które według danych pierwszego spisu powszechnego, przeprowadzonego w Polsce w tym samym roku zamieszkiwało 881 tysięcy osób. Według danych spisu największą grupę narodowościową na Polesiu stanowili Białorusini (ponad 40%), co czwarty mieszkaniec regionu deklarował narodowość polską, udział zaś ludności żydowskiej wynosił, w zależności od kryterium narodowościowego lub wyznaniowego, od 91 tysięcy do 111 tysięcy osób, czyli ponad 10% ogólnej liczby mieszkańców województwa³.

W okresie międzywojennym liczba ludności żydowskiej zwiększała się na Polesiu stopniowo, zaś tempo jej wzrostu było znacząco niższe niż w przypadku innych grup narodowościowo-wyznaniowych. Ilustruje to porównanie średniego współczynnika przyrostu ludności na Polesiu w latach 1923–1926, który wynosił 33,8%, a zaledwie 9,1% w przypadku Żydów. Udział Żydów w miastach, przede wszystkim w Brześciu, zmniejszał się stopniowo w wyniku migracji na Polesie ludności polskiej. Natomiast w mniejszych miasteczkach odsetek ludności żydowskiej wynosił ponad 90% mieszkańców. Mimo wspomnianych wyżej tendencji demograficznych, na Polesiu Żydzi wciąż stanowili jeden z kluczowych elementów klasy średniej⁴.

Według danych drugiego powszechnego spisu ludności przeprowadzonego w 1931 roku, Polesie zamieszkiwało już 1 132 tys. osób. Choć liczba osób wyznania mojżeszowego wzrosła do 114 tysięcy osób, jej udział w ogóle ludności nieco się zmniejszył. Województwo poleskie wciąż posiadało największy w kraju odsetek ludności żydowskiej w miastach liczących powyżej 20 tysięcy osób. W przypadku mniejszych miasteczek ustępowało pod tym względem w II RP jedynie Wołyńowi. Najwięcej Żydów zamieszkiwało na Polesiu powiaty, na terenie których znajdowały się największe gminy miejskie – czyli brzeski, piński, kobryński i stoliński⁵.

³ *Pierwszy powszechny spis Rzeczypospolitej Polskiej z 30 września 1921 r. Mieszkania. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo poleskie*, Warszawa 1926, s. 60–61.

⁴ J. Tomaszewski, *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1990, s. 11; В. Шепетюк, *Еврейское население Полесского воеводства по данным статистики межвоенного периода*, „Берасцейскі хранограф” 2 (1999), s. 39, 57–72.

⁵ *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 grudnia 1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo poleskie*, Warszawa 1938, s. 2, 20–25, 63; *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 grudnia 1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Polska*, Warszawa 1938, s. 1.

Wydarzenia I wojny światowej i pierwszych lat powojennych, pogłębiający się kryzys gospodarczy i polityczny przyczyniły się w środowisku żydowskim Polesia do szybkiej degradacji tradycyjnych wartości oraz wywołały w nim głębokie przemiany wewnętrzne. Szerzyły się tendencje sekularyzacyjne, szczególnie wśród młodzieży żydowskiej. Młodzież ta w wielu przypadkach posiadała już polską świadomość narodową, lecz panujące w społeczeństwie chrześcijańskim stereotypy powodowały, iż Polacy wciąż traktowali ją jako obcą. Trzeba zaznaczyć, że na Polesiu zamieszkałym głównie przez inne mniejszości narodowe, polonizacja Żydów była znacznie słabsza niż w Polsce centralnej⁶.

Pod względem orientacji politycznych zamieszkująca Polesie ludność żydowska podzielona była na liczne stronnictwa, zarówno lokalne jak też o znaczeniu krajowym. Zamieszkujący Polesie Żydzi byli bardzo aktywni politycznie. Już w latach 1920. w województwie działały wszystkie istniejące w Polsce żydowskie stronnictwa polityczne, od konserwatywnego Związku Izraela (Agudat Israel) po socjalistyczny Bund⁷.

Najważniejszym ze wszystkich żydowskich ruchów politycznych był bez wątpienia ruch syjonistyczny, propagujący odbudowę państwa żydowskiego na terenie Palestyny. Organizacje syjonistyczne uaktywniły się na Polesiu na początku lat dwudziestych XX wieku. Województwa wschodnie II RP stały się jednym z głównych ośrodków ówczesnego nacjonalizmu żydowskiego. Nastroje emigracyjne nasiliły się w wyniku serii pogromów w latach wojny polsko-bolszewickiej. W okresie międzywojennym syjoniści działali na Polesiu w warunkach narastającego antysemityzmu i pogarszających się stosunków z lokalnymi władzami⁸.

Spośród organizacji syjonistycznych największe wpływy w regionie posiadała Organizacja Syjonistyczna w Polsce (OSP). Przedstawiciele jej prawicowego odłamu często krytykowali politykę administracji lokalnej w stosunku do ludności żydowskiej, co powodowało, że władze województwa poleskiego niechętnie patrzyły na działalność wszystkich organizacji syjonistycznych na swoim terenie, zaś partia syjonistyczna Poalej-Syjon-Lewica w ogóle została uznana przez owe władze za ugrupowanie wywrotowe⁹.

⁶ C. S. Heller, *On the Edge of Destruction. Jews of Poland between the Two World Wars*, New York 1980, s. 5–6, 214.

⁷ A. В. Мощук, *Политическая деятельность Бунда на территории Западной Беларуси в 1921–1939 гг.*, „Вестник Брэсцкага ўніверсітэта” 2 (2007), s. 43; П. Т. Стецкевич, *Деятельность еврейских политических партий и организаций на территории Пolesского воеводства в 1923 – мае 1926 гг.*, „Вестник Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук” 1 (2012), s. 39.

⁸ A. В. Мощук, *Становление организационной структуры польского Бунда на территории Западной Беларуси в 20-е годы XX века*, „Вестник Брэсцкага ўніверсітэта”, 1 (2006), s. 41; П. Т. Стецкевич, dz. cyt., s. 39.

⁹ Państwowe Archiwum Obwodu Brzeskiego (PAOB), z. 1, op. 9, t. 2145, k. 26, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych (MSW), Wydział narodowościowy. Żydowskie ugrupowania politycz-

W pierwszej połowie lat 30. XX wieku na skutek światowego kryzysu gospodarczego na Polesiu katastrofalnie spadły zarobki i obroty handlu, społeczeństwo województwa znacznie zubożało. Odbiło się to zwłaszcza na sytuacji materialnej ludności pochodzenia żydowskiego, trudniącej się handlem. Oprócz negatywnego wpływu zjawisk globalnych sytuację drobnych sklepikarzy pogarszał także rozwój sklepów spółdzielczych, które dla miejskich placówek, należących przede wszystkim do Żydów, stanowiły poważną konkurencję. Sytuacja ta była źródłem konfliktów między ludnością żydowską a słowiańską. Nierozwinięty na Polesiu przemysł i odcięcie go od przedwojennych rynków zwiększyły negatywne oddziaływanie kryzysu gospodarczego na sytuację materialną Żydów, którzy należeli w przeważającej mierze do niższej warstwy klasy średniej i proletariatu. Specyfiką struktury zatrudnienia ludności żydowskiej był także nieproporcjonalnie wysoki odsetek osób biernych zawodowo. Ponadto robotnicy żydowscy byli zatrudnieni przeważnie w małych przedsiębiorstwach z reguły nieobjętych zbiorowymi układami pracy, gdzie panowały najgorsze warunki¹⁰.

Wpływało to w sposób oczywisty na szerzenie się wśród nich nastrojów wychodźczych, które – trzeba zaznaczyć – znalazły pełne poparcie ze strony władz polskich zarówno na szczeblu lokalnym jak też centralnym. Celem bowiem polityki państwowej na Polesiu było zapewnienie Polakom przewagi liczebnej, a także zagwarantowanie im odpowiedniego miejsca w życiu gospodarczym kraju. Osiągnięciu tego celu sprzyjać miała właśnie systematyczna akcja emigracyjna, w ramach której planowano aktywne wspieranie wychodźstwa żydowskiego do Palestyny. Emigracja mniejszości usunąć miała ze społeczeństwa II RP m.in. element obcy, przesiąknięty radykalizmem politycznym, przychylny komunizmowi, propagujący formy życia społecznego obce polskiej kulturze. Wychodźstwo zaś żydowskie miało szczególnie sprzyjać rozwojowi polskiej klasy średniej na Polesiu oraz wzmocnieniu jej roli w handlu. Realizacja planów resortów centralnych, przede wszystkim MSZ, pozwoliłaby na wsparcie emigracji z Kresów 35 tysięcy przedstawicieli mniejszości narodowych (przede wszystkim Żydów i Ukraińców) i osiedlenie na zwolnionych przez nich obszarach około 17 tys. osób narodowości polskiej. Głównym czynnikiem ograniczającym wdrożenie tych planów na pełną skalę były znaczne koszty ich realizacji¹¹.

ne w Polsce w dn. 1 maja 1927; tamże, k. 27 – MSW, Żydowskie ugrupowania i stronnictwa polityczne w Polsce (I półrocze 1926); П. Т. Стецкевич, dz. cyt., s. 40.

¹⁰ *Развитие промышленности Полесского воеводства*, [w:] *IV Межвузовская научно-методическая конференция молодых учёных (15–17 мая 2002г.)*, Брест 2003, s. 137; J. Tomaszewski, *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, s. 154–161; A. Tartakower, dz. cyt., s. 17–18.

¹¹ Archiwum Akt Nowych (AAN), z. 322, sygn. 117, k. 413, „Przegląd informacyjny Polska a zagranica” z 21 sierpnia 1937 r.; tamże, sygn. 9879, k. 20, Wiktor Ormicki, *W sprawie zamorskiego wychodźstwa i osadnictwa wewnętrznego*.

W pierwszej połowie lat 20. XX wieku Żydzi stanowili przeważającą część wychodźców z Polesia. Głównym krajem docelowym emigracji żydowskiej była wtedy jeszcze nie Palestyna, lecz Stany Zjednoczone, gdzie istniała liczna i wpływowa diaspora żydowska. Obok wsparcia krewnych, emigrujący do Ameryki Północnej Żydzi otrzymywali także pomoc ze strony międzynarodowych organizacji żydowskich.

Wprowadzenie w Stanach Zjednoczonych ustaw imigracyjnych w 1921 i 1924 roku stało się poważnym wyzwaniem dla wychodźców żydowskich, a także dla władz polskich, wspierających emigrację mniejszości narodowych. Zaczęto szukać nowych dróg emigracji.

Po różnorodnych trudnościach w zorganizowaniu stałego wychodźstwa do Palestyny na początku lat 20., emigracja ta zaczęła okresowo się zwiększać w 1925 roku wraz z negatywnym wpływem na kondycję ekonomiczną Żydów, wywołanym wprowadzeniem w Polsce reform rządu Władysława Grabskiego. Rozpoczęła się czwarta alija („alija Grabskiego”). Dość szybko sytuacja ludności żydowskiej na Polesiu pogorszyła się na tyle, że w wielu przypadkach nie posiadała ona już wystarczających środków na wyjazd z kraju. Dodatkowo kryzys gospodarczy w Palestynie oraz eskalacja w tym kraju konfliktu żydowsko-arabskiego spowodowały, że emigracja żydowska z Polesia do Palestyny w drugiej połowie lat 20. wciąż pozostawała na niższym poziomie niż wychodźstwo do krajów Ameryki Północnej i Południowej.

Obliczenia na podstawie dostępnych danych statystycznych pozwalają stwierdzić, że w latach 1921–1930 z Polesia do Palestyny udało się łącznie około 3 tysięcy Żydów.

Największe natężenie wychodźstwa żydowskiego z Polesia do Palestyny występowało podczas V aliji, czyli w latach 30. Emigracja nieco wzrosła już na początku 1931 roku, gdy rząd Wielkiej Brytanii w ramach *Czarnego listu* brytyjskiego premiera Ramseya McDonalda zagwarantował ludności żydowskiej spełnienie zobowiązań mandatowych odnośnie Palestyny. W wyniku aktywnej działalności organizacji syjonistycznych na terenie województwa poleskiego, do końca roku do Palestyny wyjechały 162 osoby. W sytuacji znacznego spadku wychodźstwa do innych krajów, spowodowanego globalnym załamaniem się koniunktury gospodarczej i imigracyjnej, zainteresowanie emigracją do Palestyny wykazywali także Żydzi nie popierający ruchu syjonistycznego. Palestyna stała się jednym z głównych kierunków emigracji z Polesia, a udział ludności żydowskiej w emigracji zamorskiej wynoszący 82% znacznie przekroczył jej odsetek w całości populacji województwa (10%)¹².

¹² PAOB, z. 1, op. 9, t. 1594, k. 21 – 30, Sprawozdanie sytuacyjne wojewody poleskiego za czas od 19 do 30 kwietnia 1931 r., z 8 maja 1931 r.; *Statystyka pracy rok 1932*, Warszawa 1932, s. 93–104.

Ze względu na wysokie bezrobocie z poleskich miasteczek i wsi do większych miast w poszukiwaniu pracy masowo udawały się setki młodych kobiet. W miastach często stawały się one ofiarami sutenerów i handlarzy ludźmi. Niekiedy agenci proponowali pomoc młodym kobietom, zdyskwalifikowanym podczas rekrutacji w urzędach pośrednictwa pracy. Obiecywali im załatwienie wszelkich formalności w innym urzędzie pracy, później zaś namawiali je do wyjazdu razem z nimi za granicę¹³.

Problem handlu ludźmi dotyczył w większości przypadków młodych kobiet pochodzenia żydowskiego. Przypadki te dotyczyły przede wszystkim wychodźstwa ludności żydowskiej do Ameryki Południowej. Na kierunku palestyńskim tego rodzaju przypadki raczej nie występowały, co pozwala zakładać, że emigracja do Palestyny była dla kobiet żydowskich bardziej bezpiecznym rozwiązaniem, niż wychodźstwo do wielu innych krajów.

Na początku 1932 roku administracja palestyńska postanowiła zmniejszyć minimalną kwotę, którą imigranci zobowiązani byli dysponować podczas wjazdu na jej terytorium. W połączeniu z podwyższoną aktywnością organizacji syjonistycznych wspieranych przez lokalne biuro JEAS w Brześciu doprowadziło to do znacznego wzrostu wychodźstwa do Palestyny. W następnych latach kraj ten stał się głównym kierunkiem emigracji z Polesia, absorbując około 60% wychodźstwa z województwa za ocean. Szczególnie wysoka aktywność wychodźcza występowała w powiatach brzeskim i pińskim, gdzie znajdowały się największe gminy miejskie. Województwo poleskie, obok lwowskiego i wołyńskiego, stało się jednym z kluczowych rejonów emigracji do Palestyny z województw wschodnich¹⁴.

Emigrację do Palestyny regulował Wydział Palestyński w Warszawie, który powołany został przez Stronnictwo Syjonistyczne w Polsce. Organizacja ta udzielała pomocy emigrantom na podstawie zgody polskich władz emigracyjnych. Pomoc osobom udającym się do Palestyny w załatwianiu formalności wjazdowych świadczył także polski Syndykat Emigracyjny¹⁵.

Z Polesia do Palestyny w pierwszej połowie lat 30. udało się 3,5 tys. osób, nie licząc tzw. „turystów”, którzy po przybyciu do docelowego kraju starali się w nim o prawo pobytu i pozostawali w nim na stałe. Wyjazdy odbywały się

¹³ PAOB, z. 1, op. 4, t. 1337, k. 55, Pismo Urzędu Emigracyjnego (UE) do kierowników ekspozytur UE w sprawie ochrony emigrantek za strony Państwowego urzędu pośrednictwa pracy (PUPP) przed handlem żywym towarem, z 27 listopada 1929; tamże, t. 1374, k. 66, Pismo UE do prokuratora przy Sądzie okręgowym w Łucku w sprawie agitacji emigracyjnej, z 25 lutego 1931.

¹⁴ *Statystyka pracy rok 1933*, Warszawa 1933, s. 39–45; *Statystyka pracy rok 1934*, Warszawa 1934, s. 32–38; *Statystyka pracy rok 1935*, Warszawa 1935, s. 56–62; *Statystyka pracy rok 1936*, Warszawa 1936, s. 47–53; E. Дмитрук, *Еврейская эмиграция на Полесье (1921–1939 гг.)*, *Молодзь Берасцейшчыны: зборнік студэнцкіх навуковых прац*, Брэст 1997, s. 107–114.

¹⁵ *Syndykat Emigracyjny. Skróć informacji o przepisach dotyczących wyjazdu do krajów imigracyjnych*, Warszawa 1932, s. 19a.

przede wszystkim przez port w Trieście i obsługiwane były przez włoskie linie okrętowe (w tym Lloyd Triestino)¹⁶.

Trzeba podkreślić, iż wychodźstwo „turystyczne” do Palestyny, będące w istocie emigracją nielegalną („alija bet”), która rozwinęła się obok emigracji legalnej, spowodowane zostało zmianami w polityce Wielkiej Brytanii odnośnie Palestyny. Nielegalne wjazdy w celach rzekomo turystycznych organizowane były przez oficjalne biura podróży i różnorodne organizacje żydowskie. Rząd polski wiedząc o faktycznych celach owych wyjazdów, nie zamierzał ich powstrzymywać, ponieważ w złożonej sytuacji gospodarczej zmniejszały one napięcie na rynku pracy¹⁷.

Początkowo administracja brytyjska próbowała znaleźć rozwiązanie kompromisowe, wydając rozporządzenie zezwalające na pozostawanie na stałe turystom, którzy przybyli do Palestyny przed lipcem 1931 roku i pozostali w niej mimo upływu terminu pozwolenia na pobyt. Dążąc jednak do ograniczenia imigracji nielegalnej, administracja brytyjska od listopada 1933 roku zaczęła pobierać kaucję w wysokości 60 funtów od wszystkich osób składających wnioski o wizę turystyczną do Palestyny. Kwotę tę rekwirovano w przypadku niezgodnionego z władzami przedłużenia czasu pobytu. Obowiązkowe stało się także posiadanie przez podróżnych biletu powrotnego. Ponadto na przejściach lądowych wzmocniono kontrolę graniczną¹⁸.

W kwietniu 1936 roku w Palestynie doszło do kolejnej eskalacji konfliktu żydowsko-arabskiego. Wybuchło powstanie arabskie, spowodowane dalszym zubożeniem i zadłużeniem chłopów arabskich oraz pogłębiającą się różnicą w położeniu ekonomicznym ludności arabskiej i żydowskiej. Powstanie skierowane było jednocześnie przeciwko Żydom i administracji brytyjskiej, która w oczach Arabów ponosiła odpowiedzialność za wzmogoną emigrację żydowską. W tych okolicznościach władze brytyjskie znów powróciły do idei zasadniczego ograniczenia imigracji żydowskiej do Palestyny. W tym samym czasie Komisja dewizowa Ministerstwa Finansów II RP postanowiła zmniejszyć do 500 złotych kwotę, którą emigrant mógł wywieźć ze sobą z kraju. W związku z powyższym, po kilkuletnim okresie znacznego natężenia wychodźstwa do Palestyny, w 1936

¹⁶ *Statystyka pracy rok 1932*, Warszawa 1932, s. 93–104; *Statystyka pracy rok 1933*, Warszawa 1933, s. 39–45; *Statystyka pracy rok 1934*, Warszawa 1934, s. 32–38; *Statystyka pracy rok 1935*, Warszawa 1935, s. 56–62; *Statystyka pracy rok 1936*, Warszawa 1936, s. 47–53; *Emigracja z Polski do Palestyny*, „Ilustrowany Kurjer codzienny” 10 stycznia 1936 r., s. 3; AAN, z. 322, sygn. 10348, k. 55–56 – pismo Konsulatu RP w Trieście do MSZ z 10 kwietnia 1935 r. w sprawie emigracji żydowskiej do Palestyny.

¹⁷ PAOB, z. 1, op. 9, t. 1593, k. 23–28, Sprawozdanie sytuacyjne wojewody poleskiego za luty 1931 r., z 10 marca 1931 r.; A. Patek, *Żydzi w drodze do Palestyny 1934–1944. Szkice z dziejów aliji bet nielegalnej imigracji żydowskiej*, s. 68, 100.

¹⁸ *Emigracja do Palestyny*, „Biuletyn Urzędu Emigracyjnego w sprawach emigracji i osadnictwa” 1 (1931), s. 37; A. Patek, dz. cyt., s. 68.

roku legalna emigracja z Polesia do tego kraju zmniejszyła się do 591 osób, zaś spadek liczby dostępnych certyfikatów spowodował szerzenie się wychodźstwa nielegalnego¹⁹.

Z korespondencji oddziału Syndykatu Emigracyjnego w Pińsku z Centralnym Syjonistycznym Wydziałem Palestyńskim w Warszawie wynika, że głównym terenem wychodźstwa żydowskiego pozostawały miasta Pińsk i Brześć oraz okoliczne gminy. Przykładowo w 1936 roku emigranci z powiatu pińskiego i miasta Pińsk stanowili połowę wszystkich osób, emigrujących do Palestyny ze wschodniej części województwa poleskiego²⁰.

Na początku 1937 roku doszło do jeszcze głębszego zaostrzenia konfliktu żydowsko-arabskiego. Ograniczenia imigracyjne wprowadzone przez administrację brytyjską Palestyny spowodowały dalszy spadek legalnej emigracji z Polesia do tego kraju. Ówczesne oceny Departamentu Konsularnego MSZ pozwalają wnioskować, że wychodźstwo nielegalne przewyższało wręcz emigrację legalną. W 1938 roku wychodźstwo nielegalne z Polesia do Palestyny wynosiło 200–250 osób, natomiast emigracja legalna – 119 osób. Tendencja wzrostu wychodźstwa nielegalnego utrzymywała się także na początku 1939 roku, kiedy to według szacunkowych ocen z województwa poleskiego do Palestyny mogło wyjechać nawet 300–350 tzw. „turystów” pochodzenia żydowskiego²¹.

Władze polskie zajmowały stanowisko proemigracyjne. Potwierdza to fakt, iż polska linia okrętowa GAL, kontrolowana przez Skarb Państwa, od stycznia 1937 roku wprowadziła dla „turystów” specjalne ulgowe taryfy. Oferta „turystyczna” obejmowała obok zryczałtowanej ceny biletu na podróż okrętem (formalnie w obie strony: Konstanca – Haifa – Konstanca), także wydatki operacyjne na koszt paszportu, wizy na wjazd do Palestyny wydawanej przez Konsulat Brytyjski, tranzytowej wizy rumuńskiej (w jedną stronę), a także biletu kolejowego III lub II klasy. W zależności od miejsca, skąd emigranci rozpoczynali swą „turystyczną” podróż, cennik ów wynosił od 615 do 635 złotych. Dla porównania, cena normalnego biletu wynosiła wówczas 220 – 500 zł w jedną stronę oraz 395 – 850 zł w dwie strony. Kwoty te, rzecz jasna, nie obejmowały innych wydatków oraz podatków²².

Na Polesiu nielegalnym wychodźstwem do Palestyny zarządzała Organizacja Syjonistyczno-Rewizjonistyczna. W tego rodzaju wyjazdach uczestniczyła przede

¹⁹ *Statystyka pracy rok 1937*, Warszawa 1937, s. 65–68.

²⁰ PAOB, z. 2082, op. 1, t. 79, k. 2–96, Korespondencja oddziału SE w Pińsku z Centralnym Syjonistycznym Wydziałem Palestyńskim w Warszawie w sprawie uzyskania paszportów na wyjazd do Palestyny, 2 lutego – 18 sierpnia 1936.

²¹ AAN, z. 322, sygn. 10004, k. 206–207, Tajna notatka w sprawie aktualnych zagadnień żydowskich z maja (?) 1939 roku; *Statystyka pracy rok 1938*, Warszawa 1938, s. 19–25; *Statystyka pracy rok 1939*, Warszawa 1939, s. 32–38.

²² PAOB, z. 2082, op. 1, t. 11, k. 39, Zawiadomienie Centrali SE do wszystkich oddziałów i agencji w sprawie Palestyny z 4 lutego 1937 A. Patek, dz. cyt., s. 96.

wszystkim żydowska młodzież, która albo nie mogła uczynić tego w sposób legalny, albo chciała w ten sposób uniknąć obowiązkowej służby wojskowej²³.

By zapobiec przypadkom osiadania nielegalnych imigrantów w Palestynie, Konsulat Wielkiej Brytanii w Warszawie informował, że wizy wjazdowe do tego kraju nie będą udzielane posiadaczom paszportów nansenowskich oraz dowodów tożsamości dla cudzoziemców (tzw. *paszportów białych*), o ile w dowodach tych nie będzie wizy powrotnej do Polski. W *Białej księdze* MacDonalda, ogłoszonej w dniu 17 maja 1939 roku, rząd brytyjski określił liczbę łącznej imigracji żydowskiej do Palestyny w ciągu następnego pięciolecia na 75 tysięcy osób, po czym imigrację tę planowano całkowicie zamknąć²⁴.

Oprócz wzrostu emigracji nielegalnej polityka władz brytyjskich spowodowała także pogłębienie się na terenie Palestyny współpracy między Światową Organizacją Syjonistyczną (World Zionist Organization – WZO) a Jewish Colonization Association (JCA) / Palestine Jewish Colonization Association (PICA) i strukturami barona Rotschilda, które dotychczas samodzielnie rozwijały rolnicze osadnictwo żydowskie i wcześniej często konkurowały między sobą. W warunkach zagrożenia ze strony arabskiej i coraz bardziej restrykcyjnej polityki brytyjskiej, organizacje żydowskie stanęły w obliczu konieczności połączenia swych wysiłków²⁵.

Podsumowując, wraz z nasileniem się następstw kryzysu gospodarczego warunki życia ludności żydowskiej na Polesiu zaczęły się pogarszać. Postępowała pauperyzacja, a w związku z tym szerzyły się nastroje beznadziei i rozpacz. Wpłynęło to na zwiększenie się legalnego, a także nielegalnego wychodźstwa Żydów z Polesia do Palestyny. W związku z dalszą aktywizacją organizacji syjonistycznych na Polesiu i proemigracyjnym stanowiskiem władz polskich, liczba wychodźców z województwa poleskiego do Palestyny była jedną z największych wśród województw wschodnich.

Pod wpływem negatywnego rozwoju wydarzeń w Europie, w drugiej połowie lat 30. nastroje wychodźcze wśród ludności żydowskiej Polesia nasiliły się jeszcze bardziej. Mimo proemigracyjnego stanowiska władz polskich, które dążyły do aktywizacji wychodźstwa stałego zamieszkujących Polesie mniejszości narodowych, w porównaniu do lat poprzednich możliwości wyjazdu do Palestyny były niestety znacznie ograniczone w związku ze wzrostem napięć żydowsko-arabskich w tym kraju i wprowadzeniem restrykcji imigracyjnych przez administrację brytyjską. W wyniku tego, wśród ludności żydowskiej szerzyły się przypadki wychodźstwa nielegalnego.

²³ A. Patek, dz. cyt., s. 101–102.

²⁴ PAOB, z. 2082, op. 1, t. 11, k. 38, Okólnik SE w sprawie Palestyny, 1937 rok; A. Brożek, *Polityka imigracyjna w państwach docelowych emigracji polskiej (1850–1939)*, [w:] *Emigracja z ziem polskich w czasach nowożytnych i najnowszych (XVIII–XX w.)*, red. A. Pilch, Warszawa 1984, s. 140.

²⁵ T. Norman, *An Outstretched Arm. A History of the Jewish Colonization Association*, London 1985, s. 151–162.

Tabela 1. Udział ludności województwa poleskiego w wychodźstwie z II RP do Palestyny, 1921–1938²⁶.

Rok	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929
II RP	6115	2623	1973	5724	13696	6840	840	383	1883
w tym woj. poleskie	460	204	150	400	910	547	50	8	107
udział woj. poleskiego	7,5%	7,8%	7,6%	7,0%	6,6%	8,0%	6,0%	2,1%	5,7%
Rok	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938
II RP	2379	1535	2879	10344	12685	24758	10605	2856	2516
w tym woj. poleskie	173	162	289	732	829	1468	591	169	119
udział woj. poleskiego	7,3%	10,6%	10,0%	7,1%	6,5%	5,9%	5,6%	5,9%	4,7%

Tabela 2. Udział kierunku palestyńskiego w wychodźstwie żydowskim z Polesia, 1921 – VIII 1939²⁷.

Rok	1921	1922	1923	1924	1925	1921–1925
Liczba wychodźców	460	204	150	400	910	2124
Udział w wychodźstwie żydowskim z Polesia	13,53%	8,50%	10,71%	32,00%	40,81%	19,89%
Rok	1926	1927	1928	1929	1930	1926–1930
Liczba wychodźców	547	50	8	107	173	885
Udział w wychodźstwie żydowskim z Polesia	45,58%	4,55%	0,67%	6,69%	15,73%	14,27%
Rok	1931	1932	1933	1934	1935	1931–1935
Liczba wychodźców	162	289	732	829	1468	3480
Liczba wychodźców nielegalnych	100	150	170	190	190	800

²⁶ Opracowanie własne na podstawie danych statystycznych GUS. Nie uwzględniono emigracji nielegalnej.

²⁷ Opracowanie własne na podstawie danych statystycznych GUS i PAOB. Uwzględniono emigrację nielegalną.

Udział w wychodźstwie żydowskim z Polesia	37,43%	54,88%	72,16%	77,20%	80,88%	69,93%
Rok	1936	1937	1938	1939	1936–1939	1921–1939
Liczba wychodźców	591	169	119	50	929	7418
Liczba wychodźców nielegalnych	200	200	200	300	900	1700
Udział w wychodźstwie żydowskim z Polesia	67,61%	46,13%	41,97%	100,00%	59,38%	34,96%

Bibliografia

Źródła archiwalne

1. Государственный архив Брестской области (Państwowe Archiwum Obwodu Brzeskiego – PAOB, Brześć, Białoruś).

Zespoły:

- z. 1, Полесское воеводское управление (Urząd wojewódzki poleski),
- z. 2082, Пинский отдел товарищества «Эмиграционный синдикат» (Piński oddział Syndykatu Emigracyjnego).

2. Archiwum Akt Nowych (AAN, Warszawa).

Zespoły:

- z. 322, Ministerstwo Spraw Zagranicznych.

Dokumenty publikowane i dane statystyczne

- „Biuletyn Urzędu Emigracyjnego w sprawach emigracji i osadnictwa” (1931).
- „Ilustrowany Kurjer codzienny” (1936).
- „Mały Rocznik Statystyczny” (1930–1939).
- „Rocznik statystyki Rzeczypospolitej Polskiej” (1920–1930).
- „Statystyka pracy” (1932–1939).

Opracowania

- *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 grudnia 1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Polska*, Warszawa 1938.
- *Drugi powszechny spis ludności z dnia 9 grudnia 1931 r. Mieszkania i gospodarstwa domowe. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo poleskie*, Warszawa 1938.
- Heller C. S., *On the Edge of Destruction. Jews of Poland between the Two World Wars*, New York 1980.
- Мошук А. В., *Политическая деятельность Бунда на территории Западной Беларуси в 1921–1939 гг.*, „Вестник Брэсцкага ўніверсітэта” 2 (2007), s. 42–51.

- Мошук А. В., *Становление организационной структуры польского Бунда на территории Западной Беларуси в 20-е годы XX века*, „Вестник Брэсцкага ўніверсітэта” 1 (2006), s. 35–42.
- Нойбергер Б., *Сионизм*, Иерусалим 2000.
- Norman T., *An Outstretched Arm. A History of the Jewish Colonization Association*, London 1985.
- Patek A., *Żydzi w drodze do Palestyny 1934–1944. Szkice z dziejów aliji bet nielegalnej imigracji żydowskiej*, Kraków 2009.
- *Pierwszy powszechny spis Rzeczypospolitej Polskiej z 30 września 1921 r. Mieszkania. Ludność. Stosunki zawodowe. Województwo poleskie*, Warszawa 1926.
- Pilch A. (red.), *Emigracja z ziem polskich w czasach nowożytnych i najnowszych (XVIII-XX w.)*, Warszawa 1984.
- Стецкевич П. Т., *Деятельность еврейских политических партий и организаций на территории Полесского воеводства в 1923 – мае 1926 гг.*, „Вестник Палескага дзяржаўнага ўніверсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук” 1 (2012), s. 39–46.
- *Syndykat Emigracyjny. Skrót informacji o przepisach dotyczących wyjazdu do krajów imigracyjnych*, Warszawa 1932.
- Шепетюк В., *Еврейское население Полесского воеводства по данным статистики межвоенного периода*, „Берасцейскі хранограф” 2 (1999), s. 39–72.
- Tartakower A., *Emigracja żydowska z Polski*, Warszawa 1939.
- Tomaszewski J., *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985.
- Tomaszewski J., *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1990.
- *IV Межвузовская научно-методическая конференция молодых учёных (15–17 мая 2002 г.)*, Брест 2003.

Vadzim Pauliuchuk

Białystok

**FROM THE BORDERLANDS TO THE PROMISED LAND:
EXODUS FROM POLESIE PROVINCE
TO PALESTINE IN THE 1930s**

Summary

Changes in consciousness and economic factors triggered the emigration decisions of the Jewish population living in interwar Polesie. More specifically, the movement abroad was the consequence of the political and economic realities in the country, the emigration policy of the state, especially toward minorities, and information received from relatives and acquaintances living outside Poland. From the first years of its existence, the Polesie province was among those regions in the eastern part of the Second Republic from where Jewish emigration was most visible. Jews were over-represented in the emigration movement from Polesie. According to the second national census, the Jewish

people, constituting about 10% of the region's population, accounted for more than 50% of the out-migration from Polesie. As the consequences of the economic crisis intensified, the living conditions of the population of the Jewish people in Polesie further deteriorated. This contributed to an increase in legal and illegal out-migration of Jews from Polesie to Palestine. In connection with the further activation of Zionist organizations in Polesie and the pro-emigration stance of the Polish authorities, the number of outmigrants from the Polesie province to Palestine was one of the largest among the eastern provinces.

Keywords: Polesie, Second Polish Republic, northeastern provinces, Jews, emigration, outmigration, Palestine, great crisis.



Muzeum im. Anny i Jarosława Iwaszkiewiczów w Stawisku

Joanna Godlewska
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Badań Filologicznych „Wschód–Zachód”
ORCID: 0000-0003-3960-7347

**MIT ARTYSTOWSKI
CONTRA MIT JEROZOLIMY.
PORTRET JÓZEFA RAJNFELDA**

Wstęp

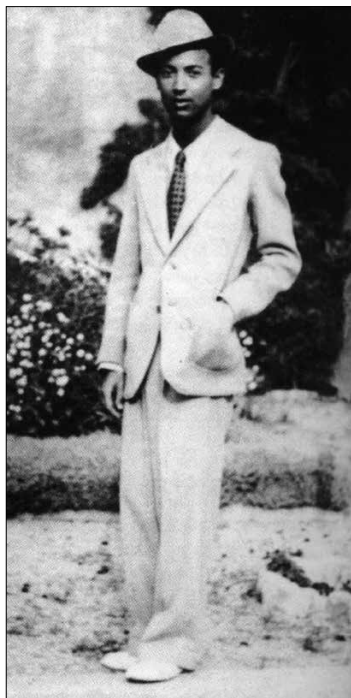
Józef Rajnfeld był malarzem i rysownikiem tworzącym w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Jego nazwisko nie jest jednak wymieniane wśród głównych ani polskich, ani żydowskich twórców tamtego czasu. To, co wiadomo o Rajnfeldzie obecnie, zawdzięcza się w znacznej mierze Jarosławowi Iwaszkiewiczowi i opiekunom jego literackiej spuścizny. Korespondencja obu twórców doczekała się po ich śmierci krytycznego opracowania i została wydana przez Pawła Hertza i Marka Zagańczyka w tomie *Portret młodego artysty. Listy Józefa Rajnfelda do Jarosława Iwaszkiewicza 1928–1938*¹. Ów zbiór, bezapelacyjne kompendium wiedzy na temat malarza, jego osobowości, charakteru, stylu życia, pasji, etc. dopełniają wspomnienia autora *Mapy pogody*, odnotowane w jego innych listach, eseistyce, diarystyce i poezji. Myśląc o tomie, który ostateczny kształt uzyskał dopiero po śmierci poety, tak pisał o nim Iwaszkiewicz w *Dziennikach*:

[...] prace kolejne zacząłem od wykończenia przepisywania listów Józia Rajnfelda. Mam wrażenie, że powstała książka będąca wielkim dokumentem epoki. Trudno o lepszy obraz wszystkich niepokojów dwudziestolecia, nawet żydowskiego pochodzenia nie brakuje i kompleksów z tym związanych. Materiał do powieści znakomity, ale tak *in crudo* może najlepszy, odbicie tego nieszczęsnego życia tak zmęczonych pasjami, które w gruncie rzeczy nie miały ujścia².

¹ *Portret młodego artysty. Listy Józefa Rajnfelda do Jarosława Iwaszkiewicza 1928–1938*, z notatkami adresata wydane przez P. Hertza i M. Zagańczyka, Warszawa 1997.

² J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1911–1955*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy, wstęp, A. Gronczewski, Warszawa 2010, s. 308.

Swoistej syntezy informacji na temat Rajnfelda dokonał Paweł Hertz, który przygotował biogram do tomu XXX *Polskiego Słownika Biograficznego*³. Świadectwa poświęcone artyście pojawiają się również w literaturze najnowszej. Są wśród nich: szkic wspomnieniowy Marii Iwaszkiewicz w książce *Portrety* z 2020 roku⁴ oraz esej Marka Zagańczyka zamieszczony w tomie *Krajobrazy i portrety* (1999)⁵.



Józef Rajnfeld⁶

Ciekawe jest to, że pamięć o Rajnfeldzie żyje bardziej dzięki utrwaleniu i powieleniu historii o nim w literaturze, niż za sprawą jego własnych obrazów.

³ P. Hertz, hasło: *Rajnfeld Józef*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXX, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 486–487.

⁴ M. Iwaszkiewicz, *Portrety*, tu: *Józef Rajnfeld i Doda Conrad*, nagrała, opracowała i przygotowała A. Papińska, Warszawa 2020, s. 99–102.

⁵ M. Zagańczyk, *Krajobrazy i portrety*, tu: *San Gimignano*, Gdańsk 1999, s. 80–85.

⁶ Zdjęcie pochodzi z książki: *Jewish Artists of the School of Paris 1905–1939*, red. N. Nieszawer, oprac. D. Princ, A. Princ, B. Princ, M. Boyé Taillan, P. Fogel, tłum. z fr. na ang. D. Princ, tłum. z fr. na ros. O. Semenov, przedmowa C. Lanzmann, Paryż 2015, s. 288. Oryginał zdjęcia pochodzi natomiast z archiwum zmarłego w 1964 roku żydowskiego pisarza i dziennikarza Herscha Fensterera.

Dzieła te w 1982 roku zostały przekazane przez Dodę Conrada oraz Jacques'a Lassaigne'a na ręce Stanisława Lorentza w darze Muzeum Narodowemu w Warszawie⁷, jednak w dalszym ciągu nie są udostępnione do publicznego oglądania. Znajdują się w Kolekcji Grafiki i Rysunku po 1914 r. W związku z tym niestety wciąż aktualna pozostaje diagnoza Iwaszkiewicza:

U nas się nic nie wie o Józefie Rajnfeldzie. Parę jego rysunków reprodukowałem niedługo „Skamander”, coś było w „Wiadomościach Literackich” i to wszystko. Na ogół prace jego nie podobały się malarzom u nas. I tak zapomniano o tym zapalonym młodzieńcu⁸.

Postać Józefa Rajnfelda zostanie zaprezentowana w niniejszym tekście głównie na podstawie tekstów poety i na podstawie listów Rajnfelda pisanych do poety. Materiał pochodzący od Iwaszkiewicza ukazuje, jak bardzo zdynamizowaną postacią był Rajnfeld, który przez niemal całe swe życie zdawał się być kimś rozpiętym na dwóch przeciwległych biegunach: ubogiego, żydowskiego pochodzenia – czynnika immanentnego, wrodzonego, niezbywalnego, oraz tożsamości artysty – czynnika nabytego, świadomie kształtowanego, wymagającego od artysty pracy nad dziełami sztuki i własną osobowością.

Rys (auto)biograficzny – poetyka roli

Józef Rajnfeld⁹ urodził się w 1908 roku w Warszawie, w kupieckiej rodzinie żydowskiej. Ani z rodzinną profesją, ani z rodzinną kulturą nie czuł się jednak związany – miał duszę artysty. Zamiłowanie do sztuki początkowo starał się realizować w murach akademickich. W 1926 roku został studentem Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej, a w latach 1930–1933 studiował malarstwo i rysunek na paryskiej Sorbonie. Żadnej z tych uczelni nie ukończył. Jego awersja do tradycji akademickich pozostała na tyle silna, że po latach miał problem z przekroczeniem murów florenckiej Galerii Akademii¹⁰. Czytając wspomnienia o Rajnfeldzie, trudno powiedzieć, że był przywiązany do swoich żydowskich czy polskich korzeni. Był raczej obywatelem Europy. Dokładniej-

⁷ Zob. P. Hertz, dz. cyt., s. 486 oraz M. Iwaszkiewicz, dz. cyt., s. 102.

⁸ J. Iwaszkiewicz, *O Józefie Rajnfeldzie*, [w:] *Portret młodego artysty...*, dz. cyt., s. 5–7.

⁹ Nazwisko w tej formie było konsekwentnie zapisywane przez Jarosława Iwaszkiewicza. W *Portrecie młodego artysty* można odnaleźć je także w formie „Raynfeld” zapisanej przez malarza. Zob. *Portret młodego artysty*, dz. cyt., s. 161. *Polski słownik biograficzny* zawiera informację o dwóch wspomnianych oraz o trzecim sposobie zapisu: „Reinfeld”. Może to prowadzić do kilku wniosków. Po pierwsze, częste migracje mogły przyczynić się do chęci samego zainteresowanego do „uproszczenia” nazwiska. Po drugie, wynikało to też z ego Rajnfelda, który chciał uczynić siebie jeszcze bardziej europejskim.

¹⁰ „Józio bardzo długo nie chciał iść do Akademii, widocznie sama nazwa go już odstraszała”. J. Iwaszkiewicz, *Podróże do Włoch*, Warszawa 1977, s. 74.

sze, choć subiektywne informacje na te tematy opisuje korespondencja Rajnfelda zawarta w tomie *Portret młodego artysty*. Jego początkiem i zarazem początkiem znajomości z Iwaszkiewiczem stał się 1928 rok, kiedy to młody artysta napisał króciutki list i podpisał się fikcyjnym nazwiskiem:

Czytałem Pańskie książki i widuję Pana czasem na koncertach. Uwielbiam Pana. Czy to możliwe, abym mógł z Panem pomówić? Gdyby Pan chciał tego, to może zechce Pan napisać do mnie kilka słów; mam lat dwadzieścia, jestem studentem architektury.

Stefan Horowic¹¹

Wiadomość napisana w tonie wyraźnej admiracji może przypominać pierwszy list napisany do poety w 1930 roku przez młodego Czesława Miłosza¹². Istnieje jednak zasadnicza różnica między tymi dwoma nadawcami. Miłosz pisał do Iwaszkiewicza z nadzieją na uzyskanie aprobaty dla swoich wczesnych wierszy, a po trosze również i po to, by wejść do warszawskiego środowiska literackiego. Rajnfeld pisze w tonie innym. Jego list jest zwięzły i tajemniczy. Nie chce ujawnić swoich prawdziwych personaliów, a zamiast tego podaje drugie imię i nazwisko (w wersji spolszczonej) polsko-węgiersko-żydowskiego malarza Leopolda Stefana Horowitza (1838–1917)¹³. Tym samym admirator Iwaszkiewicza wchodzi w poetykę roli, poddaje siebie autokreacji. Można stawiać jedynie hipotezy dotyczące przyczyn takiego zabiegu. Imię, które Rajnfeld rzeczywiście nosił, było w Polsce imieniem bardzo popularnym. Dlatego też, być może, uznał, że łatwiej mu będzie zyskać zainteresowanie poety z imieniem bardziej oryginalnym. Możliwe też, że nazwisko znanego malarza potraktował jako otoczenie się jego symbolicznym patronatem, który zapewni mu w przyszłości sławę. Być może był to pewien szyfr, który miał Iwaszkiewiczowi zaszyfrować przynależność nadawcy do świata sztuki i jednocześnie być dla niego kodem o erotycznym, homoseksualnym podtekście.

Młody artysta w ciągu trwającej dziesięć lat korespondencji z różną regularnością donosi poecie o swoich malarskich pasjach, nowych modelach, przeczytanych książkach, obejrzanych spektaklach, nowych przyjaciółach, podróżach, romansach... Korespondencja Rajnfelda z Iwaszkiewiczem trwała całą dekadę. Ujawniają się w niej różne, rozedrgane, jakby janusowe i często niespójne obli-

¹¹ J. Rajnfeld, [List z 1928 r.], *Portret młodego artysty...*, dz. cyt., s. 15.

¹² Zob. Cz. Miłosz, [List z dnia 30 XI 1930 r.], [w:] Cz. Miłosz, J. Iwaszkiewicz, *Portret podwójny*, wybór tekstów, ich układ i red. B. Toruńczyk, Warszawa 2011, s. 7.

¹³ J. Sandel, hasło: *Horowitz Leopold*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. X, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962–1964, s. 14–15. Drugie imię artysty nie pojawia się we wspomnianym źródle, natomiast figuruje w katalogu internetowym The British Museum: <https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG32083>.

cza tego malarza. Za punkt wyjścia do tych rozważań niech posłuży jego pierwszy list napisany do Iwaszkiewicza już pod własnym imieniem i nazwiskiem:

Otrzymałem Twoje dwa listy – ale ja przeżywam teraz okres takiego zmęczenia i pracy (caluteńki dzień), że naprawdę nie mogę pisać – więc proszę Cię bardzo (bardzo), nie zrażaj się i nie przestawaj pisać do mnie, jeżeli Ci tylko przyjdzie najmniejsza ochota do tego. Poza tym w moim rysowaniu zaszły dość zasadnicze zmiany i w związku z tym przewraca mi się w głowie. Zacząłem malować. Czyś był u mojej Matki – i coście o mnie (mniej więcej) powiedzieli? Bardzo Ci dziękuję. Naprawdę. Bardzo. Kochanie, ściskam Cię i całuję. J.

[Na odwrócie]: Poza tymi sprawami nic się nie dzieje. Pisz. Proszę Cię. Słuchaj, jeżeli tylko możesz, to przyślij zaraz choć troszkę forsy, bo ja zupełnie nie wiem, jak wybrnąć w tych dniach¹⁴.

List składa się z pewnych powtórzeń stosowanych przez Rajnfelda, które niczym refren powracają w dużej części późniejszych jego listów: opisy zmęczenia i apatii; absorbowanie sobą, prośba o częsty kontakt; wzmianki o pracy artystycznej; wyrażanie tęsknoty za matką; uczuciowość; niemal w każdym liście kierowane do Iwaszkiewicza prośby o pieniądze; relacje z podróży. Każdemu z tych elementów należy poświęcić nieco uwagi.

Zmęczenie i apatia są wielokrotnie wspomniane w listach, jednak ich przyczyny Rajnfeld rzadko tłumaczy. Czasem pojawiają się po rozstaniach z kochankami, po pożegnaniach z przyjaciółmi. Przygnębiało go dłuższe przebywanie w Paryżu, podczas którego ujawniały się fizyczne i psychiczne słabości. Chorował na reumatyzm¹⁵. Miał skłonności do nerwowości, neurastenii i wpadania w pesymizm¹⁶. Miewał myśli samobójcze¹⁷, które stały się przyczyną jego śmierci w 1940 roku.

Prośby o częsty lub szybki kontakt kierowane w listach pisanych do Iwaszkiewicza wiążą się z zagadnieniem opisanym wyżej. Rajnfeld notował: „Pisz koniecznie”, „Napisz zaraz”, „Napisz jak najszybciej”; „bardzo czekałem na to, żebyś napisał”; „napisz jak najprędzej i jak najwięcej”¹⁸. Trudno jest ocenić obiektywnie stosunek Rajnfelda do Iwaszkiewicza bez możliwości skonfrontowania tych listów z jakimś innym tekstem jego autorstwa. Można jednak odnieść wrażenie, że stosunek malarza do poety był niekiedy bardzo interesowny. Ponieważ Iwaszkiewicz był nim zauroczony, mógł to świadomie lub nieświadomie wyko-

¹⁴ Zob. J. Rajnfeld, [List z 6 listopada 1929 r.], *Portret młodego artysty*, dz. cyt., s. 15.

¹⁵ Zob. J. Rajnfeld, [List z 22 grudnia 1930 r.], tamże, s. 28.

¹⁶ Zob. J. Rajnfeld, [List z 1 stycznia 1931 r.], tamże, s. 29.

¹⁷ Zob. tamże, np. listy z: listopada 1929, s. 16; 4 listopada 1935, s. 141–142.

¹⁸ Zob. tamże, np. listy z: listopada 1931, s. 17; początku 1930, s. 19; 20 czerwca 1930, s. 24; 23 czerwca 1930, s. 27.

rzystywać. Zwłaszcza w kwestii nader częstych prośb o przesłanie pieniędzy. Rajnfeld, zwłaszcza za życia matki, mógł liczyć na otrzymywanie wsparcia finansowego od rodziców. Jednak całe jego studenckie i późniejsze życie w znacznym stopniu dofinansowywał Iwaszkiewicz. Zdarzało się, że młodemu artyście brakowało taktu w pytaniu przyjaciela o wsparcie. I tak na przykład, nie zważając na fakt, że Iwaszkiewicz dłużej się nie odzywał, Rajnfeld pytał o przyczynę milczenia, czy na przykład sam coś nie zawinił, by po chwili prosić o pieniądze.

Co do stu lirów, to sprawiłyby mi wielką przyjemność, ale na miłość boską *ne me prond pas en grief pour cela* [nie miej o to do mnie żalu]. Jestem w dość marnym okresie – *une anemie morale et spirituelle* [anemia moralna i duchowa] – nie umiem sobie zupełnie dać rady i nie mam nikogo, kto by mi pomógł, w przeciwnym razie miałbym już za sobą *des belles peintures* [piękne obrazy]¹⁹.

Problemy finansowe są bardzo często wspominane w listach i łączą się z poczuciem rezygnacji malarza. W przytoczonym fragmencie Rajnfeld nazywa swój stan mianem moralnej i duchowej anemii. Zapewne ma na myśli czas, w którym po pierwsze, brakuje mu twórczej pasji, a po drugie – co wydaje się ważniejsze – wyraźniej odczuwa samotność. Cechą Rajnfelda, która nie ujawniała się w listach wprost, a bardziej wyłaniała się z ich kontekstów, była skłonność do egoizmu i egotyzmu oraz do wpadania w przesadę, egzaltację.

Ucieczka od kłopotów i poszukiwanie lepszych warunków życia stały się motywacją do licznych wyjazdów. Na tej dość długiej liście destynacji znalazły się znane i mniej znane europejskie oraz północnoafrykańskie miasta o ciepłym klimacie, tanich kosztach utrzymania lub posiadające wyjątkowe dzieła sztuki: we Francji Paryż; w Szwajcarii Zurych i Nicea; włoskie – San Gimignano, Rzym, Neapol, Palermo, Mediolan, Wenecja, Florencja; niemieckie – Berlin, Marquardstein, Sankt Goar; hiszpańskie – Madryt, Toledo, Alicante, San Antonio, Malaga. Na tym tle wyróżniają się dwa miasta, z którymi malarz był najsilniej związany: Paryż, miejsce jego studiów, które swoją szczególną aurą wabiło artystów z całej Europy, oraz San Gimignano, którego architektura i klimat fascynowały go przez wiele lat. Na liście miejsc ważnych dla Rajnfelda nie zabrakło miast północnej Afryki: libijskich Trypolisu i Tadzury oraz marokańskiego Tetuanu. Miejsca te wybrał nieprzypadkowo: „Jutro wyjeżdżamy do Trypolisu – objaśnię Ci, dlaczego tak robię [...]. W ten sposób »spróbuję«, czy mogę żyć w Afryce – jeżeli będzie dobrze, to może potem wrócę, jeżeli nie, to nie”²⁰. Ważne również, że na przełomie XIX i XX wieku rejony północnej Afryki stanowiły atrakcję dla homoseksualnej bohemy, do której polsko-żydowski malarz należał.

¹⁹ J. Rajnfeld, [List z 30 sierpnia 1935 r.], tamże, s. 143.

²⁰ J. Rajnfeld, [List z lutego 1932 r.], tamże, s. 54.

Rajnfeld za sprawą swego tułaczego życia, wpisuje się w topikę *homo viator*. Co ciekawe, jego próby wytłumaczenia czy zracjonalizowania częstych podróży bywają w listach dość zawile. W liście do Iwaszkiewicza następująco:

[...] jeżeli „podróżuję jak wariat” według Ciebie, to tylko *si l'on puet dire* [jeśli można się tak wyrazić], moje ciało podróżuje w poszukiwaniu tańszego życia (!), a to, co jest istotne i jedyne, nie zmienia miejsca; wszędzie są modele, wszędzie można pracować, *le pittoresque* [malowniczość] jest rzeczą złego smaku i równie pięknie można rysować fałdy jakiegoś *impermeable* [nieprzemakalnego płaszcza] wielkomięjskiego, jak arabeskę cudownego kostiumu arabskiego. Zresztą wszystkie drogi są dobre – chodzi tylko o rezultat²¹.

Wypowiedzi Rajnfelda bardzo często są przeplatane makaronizmami z języków krajów w których mieszkał w czasie pisania listów: francuskimi, hiszpańskimi, włoskimi. Wtrącenia te zakłócają lekturę korespondencji²², są jednak wskaźnikiem stylu jego wypowiedzi. W kwestii samego powyższego cytatu: Rajnfeld pokazuje tu dominantę swojego życia, którą jest podróżowanie w poszukiwaniu piękna. Nie chodzi mu o piękno natury, czy jak sam to ujmuje „malowniczość”. On poszukiwał istoty piękna, piękna jako absolutu. Zauważa, że odnaleźć go można dzięki podróży, lecz nie jest to warunek konieczny: „to, co jest istotne i jedyne, nie zmienia miejsca”. Jediną zmienną, jaką Rajnfeld zauważa w procesie tworzenia, jest (choć nie wyraża tego wprost) wrażliwość twórcy. Ona jako jedyna warunkuje to, że artysta piękno dostrzeże i je wyrazi lub – że je przeoczy.

Dla Rajnfelda piękno istniało z dala od rodzinnego domu i związanej z nim tradycji, poza Warszawą. O domu malarz wspomina w listach tak rzadko, że można odnieść wrażenie, że od niego uciekał. Związany czuł się jedynie z matką, za którą spośród całej rodziny tęsknił najbardziej. Iwaszkiewicz w *Podróżach do Włoch* przypomina rozmowę, jaką odbył z Rajnfeldową:

Matka Józia, stara, dobra, schorowana Żydówka, zupełnie nie mogła zrozumieć losu, który sobie wybrał jej ukochany syn. A ja też nie mogłem jej wytłumaczyć:

– Pani syn jest artystą – mówiłem – on ma wielki talent, będzie wielkim malarzem.

– Malarzem? – powtarzała, kiwając głową pani Rajnfeldowa – ale co jemu to da?

I rzeczywiście nie mogłem jej, biedaczce, wytłumaczyć, co to da Józiewi. Sam nie wiedziałem, co mu to da.

Dało mu to miesiące biedy, tułaczki, wyobcowania. Dało mu wielkie gwałtowne przyjaźnie. Dało mu entuzjazm. Dało mu lęk. Dało mu brak miejsca na ziemi. Za

²¹ J. Rajnfeld, [List z 27 października 1934 r.], tamże, s. 130.

²² Co zostało zniwelowane przez redaktorów *Portretu młodego artysty* dzięki umieszczeniu w nawiasach kwadratowych polskich tłumaczeń.

życia i po śmierci. Dało mu życie osobliwe. Dało mu śmierć samobójczą. W obliczu wroga. Raczej piękne to wszystko, ale nie dla pani Rajnfeldowej.

Pani Rajnfeldowa wkrótce umarła. Ojciec Józia ożenił się drugi raz. I Józio – który bardzo kochał matkę – stał się zupełnie bezdomny. Mógł się tułać, ile chciał, po całym świecie i przymierać głodem. Jego listy – prowadziliśmy szeroką korespondencję – datowane są z najrozmaitszych miejsc Europy i Afryki. To z Niemiec, to z Libii, to z Hiszpanii. Najdłużej siedział w Paryżu.

A także w San Gimignano. San Gimignano było nie tylko bardzo piękne, było bardzo tanie²³.

Młody artysta uciekł od biedy pamiętanej z czasów dzieciństwa. Nie pozostał jednak obojętny wobec wspomnień związanych z kultywowaną w domu obyczajowością żydowską. Kojarzyła mu się ona jednak raczej z ciepłem rodzinnego domu niż z wyznacznikiem tożsamości. W jednym z listów do Iwaszkiewicza tak o tym pisał:

Bardzo możliwe, że pojadę na Wielkanoc do Warszawy i może nawet spędzę lato w Polsce, ale niepewne to jeszcze. Twoja książka dała mi szaloną ochotę pojechać do Polski, ale boję się, że zobaczę tylko jej „palestyńską” część, rozumiesz, że od polskiego życia jestem siłą stosunków odcięty. Chyba to rozumiesz.

Ale przyznam się, że mam ochotę „zanurzyć się” w atmosferze domowej i żydowskiej: jeść dobry śledź [!] z cebulą, indyczkę w sobotę, macę z szynką na święta, bardzo mnie ciągnie do tej chwili, zobaczymy²⁴.

Po śmierci matki niemal całkowicie stracił kontakt z rodziną, a poświęcił się podróżom, miłościom i sztuce. Względem tej ostatniej bywał bardzo krytyczny. W pracy artystycznej mógł wyrazić siebie, co nie byłoby możliwe (przynajmniej z jego punktu widzenia), gdyby pozostał w rodzimej Warszawie, w pobliżu swoich krewnych. Sztuką i podróżami Rajnfeld leczył się z „kompleksu niższości”, „brudu rodzinnego”, który odczuwał, wspominając czasy, gdy mieszkał w Warszawie, o czym pisał w liście z 15 listopada 1936 roku: „jest nadzieja, że wyleczę się z kompleksu «warszawskiego» i wtedy nie będę miał tego wstrętu i strachu, który mnie prześladowuje zbyt często, szczególnie ilekroć mam te trudności z pieniędzmi, z konsulatami etc.”²⁵.

Rajnfeld w listach z tego okresu ukazuje siebie jako postać niejednorodną, niespójną, wewnętrznym sprzeczną. Pisał do Iwaszkiewicza: „Mam głowę tak przepełnioną malarstwem, że wydaje mi się niepodobieństwem napisać coś ciekawego. Jestem przy tym ogromnie wyniszczony moim *vie déréglée* [nieregu-

²³ J. Iwaszkiewicz, *Podróże do Włoch*, s. 44.

²⁴ J. Rajnfeld, listy, s. 86.

²⁵ J. Rajnfeld, [List z 15 listopada 1936 r.], tamże, s. 165–166.

larnym życiem] – fizycznie i nerwowo”²⁶. Na takie postrzeganie własnego losu miały również wpływ niskie poczucie własnej wartości, skłonności do wpadania w melancholię, apatię, poczucie niemocy:

Perspektywa biedy *à vernir* [na przyszłość] nie przeraża mnie, ale przygnębia – te małe nędze, gdzie trzeba liczyć każdy grosz – Ty mówiłeś mi kiedyś, żeś był biedny jako młodzieniec – ale Ty jesteś i byłeś piękny, bardzo mocny i solidny fizycznie – ja jestem jakiś limfatyczny, leniwy, po prostu dlatego, że jest to tego rodzaju „konsystencja fizyczna”, jakieś złe krążenie krwi – całe, wszystko razem, słabe i bezkrwiste. Zresztą **wszystko u mnie jest pokryte jakimś smutkiem, któremu brak zabarwienia tragiczności, smutkiem jakimś bezplodnym** [podkr. – J.G.]²⁷.

Część dorobku Rajnfelda ocalałą z czasu wojny można zobaczyć w Polsce w dwóch miejscach. Po pierwsze, w Muzeum Anny i Jarosława Iwaszkiewiczów w Stawisku. Są tam następujące dzieła: „olej – akt stojącej kobiety” oraz trzy rysunki, a wśród nich „leżąca kobieta i akt leżącego mężczyzny”²⁸. Po drugie, w Muzeum Narodowym w Warszawie. Są to rysunki wykonane głównie węglem i ołówkiem na papierze, czasem z domieszką kredki lub akwareli (łącznie 468 prac). Wśród nich znajduje się 314 kobiecych i męskich aktów, 135 studiów postaci oraz 19 portretów.

Przewaga aktów w tej zachowanej i znanej (choćby z katalogu Muzeum Narodowego) twórczości Rajnfelda jest pewnym wskazaniem na temat jego sztuki. Na podstawie tego typu obrazów i rysunków oraz licznych wzmianek obecnych w listach dotyczących miłosnych przygód czy fascynacji ciałami modeli, będących jednocześnie kochankami, można zauważyć, że cielesność i erotyzm bardzo absorbowały Rajnfelda. Aspekty te pomagają zrozumieć różne życiowe motywacje Rajnfelda. Część spośród pisanych przez niego listów zaginęła lub została zniszczona. Zdarzały się wśród nich i takie, o których Iwaszkiewicz pisał, że były „skandaliczne”²⁹. Rajnfeld z kolei niszczył listy, które otrzymywał od poety. Dlatego też ich śladem, poza zachowanym listem-wyjątkiem napisanym przez poetę 29 kwietnia 1934 r., są komentarze poczynione przez Iwaszkiewicza do listów przyjaciela i umieszczone w cytowanym tomie korespondencji. W 1929 roku, rok po pierwszym spotkaniu, młody malarz napisał do poety, że pozbywał się tej korespondencji, ponieważ „nie chce «wspomnień»”³⁰. Fraza ta

²⁶ J. Rajnfeld, [List z 24 lutego 1934 r.], tamże, s. 113.

²⁷ J. Rajnfeld, [List z 22 maja 1933 r.], tamże, s. 95.

²⁸ Cytat pochodzi z oświadczenia Marii Iwaszkiewicz, o które poprosił Paweł Hertz: tamże, s. 9. Uzupełnienie tej informacji znajduje się we wspomnieniu córki poety umieszczonym w *Portrecie...* Tamże, s. 102.

²⁹ J. Iwaszkiewicz, *O listach*, [w:] *Portret młodego artysty...*, dz. cyt., s. 10.

³⁰ J. Rajnfeld, [List z 30 grudnia 1929 r.], tamże, s. 18. Malarz miał nadzieję, że listy jego autorstwa również się nie zachowają: „Mam nadzieję, że drzesz moje listy, jeżeli nie, to lepiej

brzmi tak kategorycznie, że z jednej strony można sądzić o neurotyczności i nieprzewidywalności Rajnfelda lub że został czymś szczególnie urażony; z drugiej – o jakimś dramatycznym i nagłym załamaniu relacji mężczyzn, o przekonaniu malarza, że skończył się ich romans.

Jest w tym zachowaniu pewna kategoryczność i egzaltacja artysty, który w listach pisanych do Iwaszkiewicza ukazuje swoje życie w odmiennych perspektywach: zawoalowane, zagmatwane, melancholijne i bezbarwne, oraz jako pełnię, barwny, szczęśliwy, wypełniony ekscytacją świat. Rajnfeld ujawnia w listach swoje wewnętrzne skonfliktowanie. Jest w nim wiele neurotyczności, histerii, skłonności do popadania w przesadę.

Ze wspomnień Iwaszkiewicza

Postać Józefa Rajnfelda zyskała ważne miejsce w relacjach poety ze Stawiska zawartych w *Dziennikach*, esejach, korespondencji oraz wierszach. Relacja tych dwóch artystów była dynamiczna i pogmatwana. Znalazło się w niej miejsce na przyjaźń, erotyczną fascynację, dyskusje o istocie sztuki oraz na wiele skomplikowanych zależności.

Najwięcej informacji na temat Rajnfelda i relacji z nim Iwaszkiewicz zawarł w dwóch eseistycznych tomach: *Podróże do Włoch* (1977) oraz *Książka o Sycylii* (1956; dedykowana malarzowi). Obie pozycje wnoszą najwięcej informacji na temat Rajnfelda. Opowiadają o jego i Iwaszkiewicza wycieczkach po Toskańskich miastach i miasteczkach, o pobytach na Sycylii, o przemierzaniu Włoch i odkrywaniu ich mniej znanych, lecz nie mniej wybitnych zabytków i dzieł sztuki. Najdłuższe podróże odbyli wspólnie po Toskanii, po której malarz stał się jego „przewodnikiem i nauczycielem”³¹. Poeta wspomina czas, w którym poznał wyjątkowość włoskiej sztuki, objaśnianej mu przez przyjaciela, bądź odkrywanej przez pryzmat jego wzruszeń. Tak stało się na przykład z rzeźbą Michała Anioła *Jeńcy*³². Poeta relacjonuje: „[Józio – J.G.] stanął jak wryty, »zbaraniał« i nagle zobaczyłem wielkie krople łez, które mu się staczały po policzkach”³³. W innym miejscu wspomina: „Dziwne to, ale erudycję jego i sposób mówienia o plastyce mogę zestawić z innym moim nauczycielem w tym względzie, wielkim profesorem Tadeuszem Zielińskim”³⁴. Porównanie do profesora, słynnego i uznanego w przedwojennej Polsce filologa klasycznego i historyka kultury to dla młodego malarza nie lada wyróżnienie.

zaczynij to robić, byłoby mi bardzo przykro, gdyby przypadkiem ktoś inny mógł je czytać. Bardzo Cię o to proszę, abys je wyrzucił”. J. Rajnfeld, [List z zimy 1932 r.], tamże, s. 51.

³¹ Zob. J. Iwaszkiewicz, *Podróże do Włoch*, dz. cyt., s. 46 oraz J. Iwaszkiewicz, *Książka moich wspomnień*, Warszawa 1975, s. 311.

³² Zob. J. Iwaszkiewicz, *Podróże do Włoch*, dz. cyt., s. 74.

³³ Tamże, s. 74.

³⁴ J. Iwaszkiewicz, *Portret młodego artysty...*, dz. cyt., s. 8.

Rajnfeld dzięki wspólnym podróżom stał się dla Iwaszkiewicza świadkiem odkrywania przez niego włoskich miast, tamtejszego malarstwa, architektury. Poeta był tego świadom od początku znajomości z malarzem, o czym pisał w liście do żony:

Nie wróciłbym do wielkiego włoskiego malarstwa, gdyby nie entuzjazm Józika [Rajnfelda] – nie przejąłbym się tym, gdybym nie żył z nim intymnie. Oczywiście nie było między nami stosunku cielesnego, ale ten stosunek duchowy, w którym rozumiałem jego i sam w sobie odnalazłem tak wiele, nie mógłby „zaistnieć”, gdyby nie podkład erotyczny³⁵.

Iwaszkiewicz podaje tu dodatkową motywację, która przyczyniła się do jego ponownego zaangażowania we włoską sztukę, szczerze wyznając przed żoną erotyczną fascynację, choć zaprzeczając jej cielesną stronę. Szczególnym doświadczeniem opisanym było dla niego zobaczenie fresków Benozzo Gozzolego w niepozornym tokańskim miasteczku:

Wyjazd z Genewy do San Gimignano i powrót pamiętam zresztą dobrze, to było bardzo wielkie przeżycie – i Florencja, i Arezzo, i to „odkrycie fresków”, a właściwie całego malarstwa włoskiego przez Józia [Rajnfelda]. Podróż świętego Augustyna w San Gimignano to jedno z najważniejszych. Czy jeszcze kiedy tam będę? Jeżeli będę, to zawsze samotny, z wystudzoną, wyblakłą duszą³⁶.

W czasie, gdy poeta pisał te słowa (7 sierpnia 1955 roku), przypomniał sobie pierwsze wizyty w San Gimignano i zobaczenie włoskich dzieł sztuki u boku Rajnfelda. Pomimo upływu lat pozostał on w jego pamięci autentycznym rewelatorem włoskiej sztuki. Często bezkompromisowym, ale zawsze bardzo zaangażowanym i szczerym. Poeta nie pisze tego wprost, lecz nie da się nie zauważyć, że bardzo tęskni za przyjacielem. Sztuka stanowiła dla nich obu szczególnie, ważny łącznik.

Sześć lat później poeta podczas pobytu we Florencji wspomina zwiedzanie tego miasta w towarzystwie dawnego przyjaciela. Przypomina sobie istniejące w nim sprzeczności, nerwowość, nadwrażliwość i wybitny talent.

Oczywiście o Józiku myślę ciągle, na jesieni będzie równe trzydzieści lat, jakieśmy się fotografowali przed kościołem Santa Croce. A on mnie już wtedy uważał za starszka. Dziwne, kochane, biedne stworzenie – co za genialny talent w nim zaginął. Ta neurastenia!³⁷.

³⁵ J. Iwaszkiewicz, [List z 26 września 1931 r.], [w:] A. i J. Iwaszkiewiczowie, *Listy 1927–1931*, oprac. M. Bojanowska i E. Cieślak, wstęp A. Matracka-Kościelny, Warszawa 2012, s. 525.

³⁶ J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1911–1955*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy, wstęp A. Gronczewski, Warszawa 2010, s. 509.

³⁷ J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1956–1963*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy oraz R. Romaniuk, wstęp A. Gronczewski, Warszawa 2010, s. 450.

Tęsknota za Rajnfelдем jest dostrzegalna właściwie w każdym wspomnieniu mu poświęconym. I chociaż może wydawać się, że przyjaźń tych dwóch artystów bywała niekiedy bardziej interesem niż relacją, to czas (przynajmniej w pamięci Iwaszkiewicza) wiele takich rzeczy zatarł. Ważny w tym kontekście jest fragment *Dzienników*, w którym zostaje opowiedziana wspólna wizyta w sycylijskim Monreale, w tamtejszej katedrze:

Nagle uderzyła mnie muzyczność tego niebywałego dzieła architektury. Zacząłem liczyć arkady, ale jest ich po dwadzieścia sześć z każdej strony. Skąd więc ten rytm? I ten szept tej studzienki, który tak oczarował Józia Rajnfelda, gdy byłem tu z nim po raz pierwszy. Trzydzieści siedem lat temu z Józiem, dwadzieścia lat temu z Teresą. Liczyłem sobie. I zrobiło mi się straszno. Spytałem się samego siebie: czy chciałbyś, żeby tu ktoś teraz był przy tobie? I odpowiedziałem sobie: nie ma już nikogo, kto by to wszystko odczuł tak, jak ja. Józio rozumiał takie rzeczy³⁸.

Poeta poruszony tym wspomnieniem wypowiada krótką frazę z utworu z tomu *Xenie i elegie*: „Pożegnaj, pożegnaj...”³⁹. Jakże znamienne to słowa, gdy chodzi o przyjaciela tak bliskiego jak Rajnfeld, a jednocześnie tak dalekiego jak on, bo już nieobecnego wśród żywych. Poeta, podczas jednego z pobytów w Wenecji, snuje rozważania nad charakterem miasta, jego architekturą i malarstwem, co staje się w gruncie rzeczy pretekstem do przejścia do myśli o nieżyjącym już przyjacielu, o wieczności, o istocie sztuki:

To są właśnie sprawy, których nie dogadaliśmy z Józiem Rajnfelдем. Będziemy mieli chyba całą wieczność po temu, kiedy przechadzając się po portykach raj, będziemy mieli na swoje rozkazy platońskie ideały ziemskich obrazów. Jak będzie tam paliła się *Assunta*, jak smucił Basaiti, i święty Augustyn smutnie jadący kędyś na ścianach kościoła w San Gimignano dojdzie może w naszych oczach do jakiegoś szczęścia. Czyż więc aż taki idealizm? Czyż więc obrazy, malarstwo, architektura – to tylko okruszyny od wiecznej, jedynej i trwałej piękności?⁴⁰

Iwaszkiewicz widział w Rajnfeldzie ogromny twórczy potencjał i cenił jego zdanie w dziedzinie sztuki. Podziwiał jego wrażliwość estetyczną, która ukształtowała się m.in. na gruncie *École de Paris* wśród twórców takich jak: Roman Kramsztyk, Mela Muter i Mojżesz Kisling⁴¹. Natomiast w gronie najwybitniejszych malarzy w opinii Rajnfelda znaleźli się: Peter Paul Rubens, Paul Cézanne, Auguste Renoir, Eugène Delacroix, Gustave Courbet, Henri Matisse⁴².

³⁸ J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1964–1980*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy oraz R. Romaniuk, wstęp A. Gronczewski, Warszawa 2011, s. 210.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki 1956–1963*, dz. cyt., s. 53.

⁴¹ P. Hertz, dz. cyt., s. 486.

⁴² J. Rajnfeld, [List z 2 marca 1933 r.], dz. cyt., s. 88.

Tożsamości Rajnfelda nie definiowała narodowość, lecz sztuka. Być może dlatego Iwaszkiewicz stał się mu tak bardzo bliski – ponieważ sam również zawierzył sztuce i potrzebował natchnień płynących z podróży. Taki wizerunek przyjaciela zachował w swojej literaturze poeta, który pisząc, często decydował się na aluzyjność. I tak na przykład pisząc o miejscach odwiedzanych z Rajnfeltem, kojarzył je z malarzem trochę na zasadzie metonimii. Wiele wierszy, które weszły w skład tomu *Inne życie* (1937) ma, jak pisze Paweł Hertz, „motywy wspólne z Rajnfeltem odbytych podróży włoskich”⁴³. Chodzi o miasta odwiedzone wspólnie z malarzem, takie jak: San Gimignano, Siena czy Palermo.

Rajnfeld pojawił się również w późniejszych, powojennych utworach Iwaszkiewicza. Na przykład w *Dziennikach* poeta wspomina, że pisząc *Wiersze z Palermo* (część cyklu poetyckiego *Krągły rok* z 1967 roku) myślał m.in. o Rajnfeldzie, dzięki któremu to miasto zobaczył po raz pierwszy. Z kolei wiersz *Rozmowa psa z wołem* z cyklu *Śpiewnik włoski* to czytelne nawiązanie do toskańskich krajobrazów z białymi wołami z San Gimignano, którymi poeta po raz pierwszy zachwycił się podczas podróży z przyjacielem⁴⁴.

Przykładem innego, bardziej bezpośredniego poetyckiego ujęcia będzie wiersz *Późny wieczór* przynależący do tomu *Powrót do Europy* (z 1932 roku). Poetycki portret malarza jawi się następująco:

Jeden teraz w Paryżu w ubogiej dzielnicy
 Śpi w lodowatej izbie szarego hotelu.
 Budzi się, znów zasypia, rzuca czarną głową:
 Śni mu się węgiel łamki i nagość modelu,
 Którą jeszcze przed chwilą szkicował z pamięci
 W mdłym i wysokim świetle oszczędnej żarówki,
 Płonie cały tą męką, która we mnie zgasła
 Pali się, płacze czasem, przez sen matki wzywa.

Mnie nigdy. To ten będzie, który wszystko stworzy,
 Czego ja w formę zakląć oporną nie mogłem⁴⁵.

Ten wizerunek odnosi się do elementów życia artysty: życia w ubóstwie, odczuwania niepokoju i pustki, palącej ambicji, żarliwości natchnienia, poczucia bycia niedostatecznie dobrym artystą, tęsknoty za matką. Aura tej poetycko-bio-

⁴³ Zob. komentarz P. Hertza, s. 161.

⁴⁴ Obecne w *Toscannie w Podróżach do Włoch*, dziennik t. III, przypis 11, s. 305.

⁴⁵ O tym wierszu wspomina R. Papiński w artykule: *Pelnia w Agrygencie*, „Zeszyty Literackie” nr 2014 [?], nr 1/125/). Informacja na ten temat pojawia się również w przypisie do listu 55 P. Herza do J. Iwaszkiewicza, t. I, s. 373. W tym samym przypisie pojawia się adnotacja świadcząca o inspiracji biograficznej opowiadania *Hotel Minerwa* – chodzi o spotkanie Rajnfelda i Iwaszkiewicza na Sycylii w kwietniu 1932 roku.

graficznej opowieści jest bardzo posepną. Wydaje się, że intensywność krótkiego życia zakończoną samobójczą śmiercią, to próba zagłuszenia licznych życiowych niepokojów. Zdaniem Iwaszkiewicza, w sposobie takiej śmierci jawi się bezkompromisowość Rajnfelda podobna do tej, jaka charakteryzowała Stanisława Ignacego Witkiewicza⁴⁶.

Rajnfeld jest obecny w tekstach Iwaszkiewicza epizodycznie, powraca jako wspomnienie. Nie jest trzonem rozważań, jak np. Karol Szymanowski, ale nie brak mu w tych opisach charyzmy, witalności, wyrazistości artysty podążającego za marzeniami, natchnieniem, pięknem. Jego obecność, choć czasem niewypowiedziana wprost, jest wyraźnie odczuwalna. Jak na przykład w *Epilogu* tomu *Jutro żniwa*:

Ci którzy polegli
 Ci którzy ocaleli
 [...]
 Ci którzy lecieli pejzazami obłoków
 i skałami szli węgla

Ci których bardzo **kochałem** [podkr. – J.G.]

Wejdą ze mną razem parami na pokład arki
 która ich przewiezie przez cielności.

Iwaszkiewicz wspomina z czułością przedwojenny świat. Jest to dawno miniona rzeczywistość, do której wciąż żywi sentyment. W innym wierszu z tego samego tomu – *Z fabryki gobelinów* (1925) poeta wspomina Rajnfelda, Maryę Freund (matkę przyjaciela Rajnfelda – śpiewaka Dody Conrada). Iwaszkiewicz snuje wspomnienia, odnosząc się w tytule do figury gobelinu – potężnej, majestatycznej tkaniny, której wytworzenie wymaga dużych zdolności i która jest symbolem minionej epoki. Tak więc i Rajnfeld, i Marya Freund, i inne osoby pojawiające się w wierszu to tkanki wspomnień i postaci na gobelinie przeszłości.

Zakończenie

Autoportret Rajnfelda w jego listach i jego portret we wspomnieniach Iwaszkiewicza jest niekiedy lakoniczny, składa się z fragmentów i epizodów. Jednak jest aż nader oczywiste, że przywoływanie tej postaci to dla pisarza sprawa ważna. To rodzaj testamentu, który realizował ze względu na pamięć o dawnym przyjacielu. W liście pisanym do Pawła Hertza niedługo po wojnie, poeta pisze o rzeczy wręcz kardynalnej i wyjaśnia, dlaczego wspomina młodego przyjaciela:

⁴⁶ J. Iwaszkiewicz, portret, s. 8.

Pierwszy raz w Palermo byłem z Józiem Rajnfeltem, towarzyszy mi tu wszędzie jak żywy, kiedy przymykam oczy, czuję zapach jego szyi, cóż to za dziwne stworzenie, cóż za niesamowity talent – i tak wszystko przemarnowane. I taki strach, że tylu ludzi, Józio Rajnfeld np., Jura Mikłucho-Makłaj będą żyli tylko przeze mnie, że żyją tylko we mnie, a po mojej śmierci już o nich nikt nie będzie nic wiedział. To ciężkie brzemie starości tak dźwigać tych, co już umarli, macierzyństwo *à rebours*, można im dać życie tylko w sztuce, ale jakże przelotne. Moja sztuka tak krótka, niestety⁴⁷.

Dzienniki, listy, eseje, teksty poetyckie i prozatorskie Iwaszkiewicza to hołd złożony Rajnfeldowi. Pisarz za sprawą swojej literatury wybudował przyjacielowi symboliczny pomnik. Wydaje się, że Rajnfeld nigdy nie był w pełni związany ze swymi żydowskim korzeniami, ale też, co wydaje się być sprzeczne, nie często był dumny z siebie jako artysty. Dryfował między różnymi zakątkami Europy i północnej Afryki. Nie czuł się w żadnym miejscu dostatecznie zakorzeniony. Dopiero Iwaszkiewiczowi udało się niejako uchwycić postać i charakter Rajnfelda, nadać mu bardziej wyrazisty kształt, zachować w pamięci i pamięć tę przekazać na nośnik literatury.

ANEKS

PRACE JÓZEFA RAJNFELDA

Podpisy: Rys. 1–4 Reprodukcje prac Józefa Rajnfelda wykonane do „Skamandra” z 1936 r. (numer czerwcowy); **Rys. 5:** Rys.W.8190 MNW Portret siedzącego młodzieńca, ujętego na wprost; 1930–1940; 33,5 x 25,7; kredka; papier; rysunek 1930–1940; **Rys. 5–8** Prace Józefa Rajnfelda pochodzące z katalogu Muzeum Narodowego w Warszawie, Kolekcja Grafiki i Rysunku po 1914 r.; **Rys. 6:** Rys.W.8203 MNW Szkic kobiety siedzącej na wprost w sukni „kimono”; 1930–1940; 39,7 x 24,5; kredka; węgiel; papier; rysunek. **Rys. 7:** Rys.W.8249 MNW Szkic odwróconej tancerki wg Edgara Degas’a; 1930–1940; 31,6 x 23,6; kredka; węgiel; papier żeberkowy; rysunek. **Rys. 8:** Rys.W.8488 MNW: Akt tegiej kobiety; Raynefeld, Józef (1908–1940); 1930–1940; 29,6 x 19; węgiel; papier; rysunek. **Rys. 9:** Rys.W.8256 MNW: Młodzieniec w kostiumie renesansowym, odwrócony od widza; 1930–1940; 27,9 x 22,5; kredka; węgiel; papier; rysunek. **Rys. 10:** Rys.W.8531 MNW: Akt męski, stojący; 1930–1940; 47,3 x 28,9; węgiel; papier żeberkowy; papier; rysunek.

⁴⁷ J. Iwaszkiewicz, [List z 12 kwietnia 1949 r.], [w:] P. Hertz, A. i J. Iwaszkiewiczowie, *Korespondencja*. T. II. 1949–1980, przepisałi, opracowali i tom ułożyli A. i R. Papiescy, Warszawa 2015, t. II, s. 11, 12.



Rys. 1



Rys. 2



Rys. 3



Rys. 4



Rys. 5



Rys. 6



Rys. 7



Rys. 8



Rys. 9



Rys. 10

Bibliografia

- Hertz P., hasło: *Rajnfeld Józef*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXX, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1987, s. 486–487.
- Hertz P., Iwaszkiewiczowie A. i J., *Korespondencja. T. II. 1949–1980*, przepisałi, opracowali i tom ułożyli A. i R. Papiescy, Warszawa 2015, t. II.
- Iwaszkiewiczowie A. i J., *Listy 1927–1931*, oprac. M. Bojanowska i E. Cieślak, wstęp A. Matracka-Kościelny, Warszawa 2012, s. 525.
- Iwaszkiewicz J., *Dzienniki 1911–1955*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy, wstęp A. Gronczewski, Warszawa 2010.
- Iwaszkiewicz J., *Dzienniki 1956–1963*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy oraz R. Romaniuk, wstęp A. Gronczewski, Warszawa 2010.

- Iwaszkiewicz J., *Dzienniki 1964–1980*, oprac. i przypisy A. i R. Papiescy oraz R. Romaniuk, wstęp A. Gronczewski, Warszawa 2011.
- Iwaszkiewicz J., *Książka moich wspomnień*, Warszawa 1975.
- Iwaszkiewicz J., *Podróże do Włoch*, Warszawa 1977.
- Iwaszkiewicz M., *Portrety*, tu: *Józef Rajnfeld i Doda Conrad*, nagrała, opracowała i przygotowała A. Papieska, Warszawa 2020, s. 99–102.
- *Jewish Artists of the School of Paris 1905–1939*, red. N. Nieszawer, oprac. D. Princ, A. Princ, B. Princ, M. Boyé Taillan, P. Fogel, tłum. z fr. na ang. D. Princ, tłum. z fr. na ros. O. Semenov, przedmowa C. Lanzmann, Paryż 2015.
- Miłosz Cz., Iwaszkiewicz J., *Portret podwójny*, wybór tekstów, ich układ i red. B. Toruńczyk, Warszawa 2011.
- *Portret młodego artysty. Listy Józefa Rajnfelda do Jarosława Iwaszkiewicza 1928–1938*, z notatkami adresata wydane przez P. Hertza i M. Zagańczyka, Warszawa 1997.
- Sandel J., hasło: *Horowitz Leopold*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. X, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962–1964, s. 14–15.
- Zagańczyk M., *Krajobrazy i portrety*, tu: *San Gimignano*, Gdańsk 1999, s. 80–85.

Joanna Godlewska

University of Białystok

Chair of Philological Studies “East-West”

THE ARTIST’S MYTH VERSUS THE MYTH OF JERUSALEM. A PORTRAIT OF JOZEF RAJNFELD

Summary

The article focuses on Józef Rajnfeld, an interwar Polish-Jewish painter and illustrator. The artist, forgotten for years, lives on in the memoirs and works of Jarosław Iwaszkiewicz. The volume of the painter’s letters addressed to the poet is a valuable source document, allowing us to reconstruct the life complex personality of Rajnfeld.

Keywords: Józef Rajnfeld, Jarosław Iwaszkiewicz, artist, travel.

Wiktor Gardocki

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-3245-0650

**MOTYW EREC ISRAEL
W TUŻPOWOJENNYCH
UTWORACH PROZATORSKICH
JAKUBA HERZIGA**

Wprowadzenie

W niniejszym artykule chciałbym przybliżyć losy autora, który zdecydował się na emigrację z Polski po zakończeniu drugiej wojny światowej. Jego teksty literackie, napisane pierwotnie w języku polskim, a wydane za granicą w języku angielskim, są szerzej w Polsce nieznanne. Niektóre natomiast nie zostały dotychczas opublikowane. Mimo że Jakub Herzig nie wyjechał do Palestyny, lecz – przez Niemcy i Francję – do Kanady, twórca ten często odnosił się do idei Erec. Oprócz tego, w artykule opisuję pokrótce powojenną sytuację w Europie w odniesieniu do ocalonych. W utworach Herziga często bowiem pojawiają się wątki osób, które przeżyły Holocaust oraz ich dalszych, z przyczyn politycznych dość skomplikowanych, perypetii.

Niniejszy artykuł powstał dzięki kwerendum przeprowadzonym w 2019 w Instytucie Jad Waszem w Jerozolimie. Ich celem było odnalezienie świadectw Zagłady – przede wszystkim mało znanych utworów literackich¹. W ramach kwerendy – przebadalem ponad sześćdziesiąt jednostek archiwalnych w tej instytucji.

Obozy przejściowe

Wyzwolenie obozu koncentracyjnego nie oznaczało dla ocalonych łatwej drogi do wolności i możliwości wyboru miejsca osiedlenia się. Po zakończeniu działań wojennych, w Europie powstało wiele obozów przejściowych – część z nich w miejscu dawnych obozów koncentracyjnych. Oto kilka przykładów:

¹ O nieznanach utworach literackich piszę m.in. w artykułach: „*O honor*” (1950) Jakuba Herziga, *nieznany dramat na temat powstania w getcie warszawskim* [„Archiwum Emigracji” 2021, w druku], *Wyzwolenie obozu koncentracyjnego Bergen-Belsen (1945). Relacje świadków* [„Sztuka Edycji” 2021, nr 2, s. 41–49] oraz *Inedita z Yad Vashem i Żydowskiego Instytutu Historycznego. Twórczość poetycka Niny Gitler* [w recenzji]. Kolejne publikacje na ten temat – w przygotowaniu.

1. brytyjska strefa okupacyjna: Bergen-Belsen (ok. 13 tys. osób w szczytowym momencie); Hamburg;
2. francuska strefa okupacyjna: Biberach (ośrodek Jordanbad, ok. 1 tys. osób); Wittenau;
3. amerykańska strefa okupacyjna: Landsberg, Feldafing, Föhrenwald, Pocking (4–5 tys. w każdym); oprócz tego: Monachium, Salzburg, Stuttgart czy Fuerth².

Skrajnie ciężka sytuacja panowała w obozach tuż po ich wyzwoleniu. Dawni więźniowie byli schorowani i wyczerpani. Wielu z nich nie udało się już pomóc. Z czasem wprowadzano rozmaite formy wsparcia – w obozach działał personel medyczny i sanitarny, w kolejnych latach otwarto nawet szkoły dla przebywających tam dzieci. Ocaleni mogli, po spełnieniu określonych warunków, wyjechać za granicę. Oferowano im rekonwalescencję między innymi w Szwecji. Niektóre kraje przedstawiły z kolei propozycje pracy – dotyczyły zwykle byłych więźniów, którzy byli najsilniejsi fizycznie, a także legitymowali się specjalistycznymi umiejętnościami. Taka sytuacja niestety przyniosła negatywne skutki: wiele osób, które przeżyły Holokaust, cierpiało z powodu depresji i schizofrenii, część z nich targnęła się na swoje życie³.

Szacuje się, że w latach 1945–1952 w obozach przejściowych w Austrii, Niemczech i Włoszech przebywało ok. 250 tys. ocalonych⁴. Obozy były zarządzane przez Aliantów oraz UNRRA⁵. Ta ostatnia organizacja uruchomiła Central Tracing Bureau, dzięki czemu osoby, które przeżyły Zagładę, mogły odnaleźć swoich bliskich lub uzyskać informację, co się z nimi stało. Listy ocalonych oraz miejsca ich przebywania publikowano w prasie, prezentowano je również w publicznych stacjach radiowych.

Działalność umożliwiającą emigrację prowadziła istniejąca w latach 1945–1948 organizacja Bricha. W niektórych obozach oferowano specjalne szkolenia, które miały przygotować ocalonych do życia w kibucach w Erec. W latach 1945–1946 obozy dla dipisów wielokrotnie odwiedzał Dawid Ben-Gurion, zapewniając, że starania o utworzenie Państwa Izrael idą w dobrym kierunku. W obozach często dochodziło do protestów przeciwko brytyjskiej polityce emigracyjnej⁶.

² K. S. Pinson, *Jewish Life in Liberated Germany: A Study of the Jewish DP's*, „Jewish Social Studies” 1947 [kwiecień], nr 2(9), s. 106–107.

³ Np. o obozie Bergen-Belsen w tym kontekście pisze: P. Weindling, *“Belsenitis”: Liberating Belsen, Its Hospitals, UNRRA, and Selection for Re-emigration, 1945–1948*, „Science in Context” 2006, nr 19(3), s. 411–412.

⁴ <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/displaced-persons> [dostęp 19.09.2021].

⁵ United Nations Relief and Rehabilitation Administration; Administracja Narodów Zjednoczonych do spraw Pomocy i Odbudowy – istniejąca od 9.11.1943 r. organizacja pomagająca na terenach wyzwolonych w Europie i Azji.

⁶ <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/displaced-persons> [dostęp 20.09.2021].

Oczywiście, część osób chciała przedostać się również do innych krajów, jak Stany Zjednoczone czy Kanada albo pozostać w Europie Zachodniej. Jak podaje Muzeum Pamięci Holokaustu w Waszyngtonie, do USA trafiło po wojnie 80 tys. dipisów, zaś do innych krajów – m.in. Kanady – 20 tys. Ostatecznie 136 tys. osób dotarło natomiast do Izraela⁷.

Bricha działała również w Polsce, o czym pisze Magdalena Semczyszyn:

W styczniu 1945 r. rozszerzono działania Brichy na południowy odcinek graniczny z Czechosłowacją, a miesiąc później baza organizacji przeniosła się do Krakowa. [...] Centra tranzytowe w 1945 r. znajdowały się również w Rzeszowie i Tarnowie. Wyruszający w podróż szlakami Brichy podawali się za obywateli innych państw, uwolnionych z obozów koncentracyjnych. Od maja 1945 r. trasa wiodła m.in. przez Słowację do Austrii lub Jugosławiię do Włoch. Na trasie działały obozy przerzutowe oraz emisariusze, którzy zajmowali się konwojowaniem uciekinierów do portów włoskich (Triest) i francuskich, skąd statkami próbowano dopłynąć do Hajfy⁸.

Wobec nielegalnej emigracji nie podejmowano zdecydowanych kroków, chociaż władze PPR zdawały sobie sprawę ze skali tego zjawiska⁹.

Obozy na Cyprze

Władzę w Palestynie sprawowali wówczas Brytyjczycy, którzy starali się zapobiec nielegalnej emigracji. Stworzyli w tym celu obozy pobytowe na Cyprze, w których umieszczali osoby zatrzymane podczas próby przedostania się do Palestyny drogą morską. Pomiędzy sierpniem 1946 a majem 1948 r. w obozach na Cyprze osadzono około 50 tys. osób, w większości byłych więźniów obozów koncentracyjnych.

Ze względu m.in. na naciski państw arabskich¹⁰, Brytyjczycy chcieli zapobiec w ten sposób nadmiernemu napływowi ludzi do kraju znajdującego się pod ich mandatem. Nie pomogło nawet zaangażowanie prezydenta Stanów Zjednoczonych Harry'ego Trumana, który już w 1945 r. chciał umożliwić stu tysiącom Żydów dotarcie do Palestyny. Inicjatywa nie doszła do skutku.

Pomoc nadchodziła do obozów pobytowych z kilku źródeł. Oprócz Brytyjczyków, wsparcie oferowali Żydzi z Palestyny oraz z innych krajów (np. Joint – American Jewish Joint Distribution Committee), jednak hierarchia tych działań nie była formalnie określona. Brytyjski komisarz ds. Żydowskich Obozów, Godfrey Collins, który sprawował tę funkcję od grudnia 1946 r. aż do zamknię-

⁷ Tamże.

⁸ M. Semczyszyn, *Nielegalna emigracja Żydów z Polski 1944–1947 – kontekst międzynarodowy*, „Dzieje Najnowsze”, R. L – 2018, s. 101.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 105.

cia obozów, właściwie nie miał kontaktu z samymi imigrantami. Porozumiewał się raczej z przedstawicielami Jointu, a także Wydziału Imigracyjnego Agencji Żydowskiej, która jednak mimo oferowanego wsparcia, oficjalnie nie uznawała cypryjskich obozów¹¹. 29 listopada 1947 roku Organizacja Narodów Zjednoczonych przyjęła rezolucję nr 181 – o podziale Palestyny na państwo arabskie i żydowskie. Decyzja doprowadziła do konfliktu. W maju 1948 roku ogłoszono powstanie Państwa Izrael. Ostatnie obozy na Cyprze zamknięto jednak dopiero w lutym 1949 roku. Wówczas pozwolono ostatnim, przetrzymywanym tam osobom na wyjazd do Izraela.

Utwory literackie

W niniejszym artykule chciałbym przybliżyć losy Jakuba Herziga, który przeżył Holokaust w Polsce i już po wojnie postanowił wyemigrować. Choć nie zdecydował się na wyjazd do Brytyjskiego Mandatu Palestyny (czy później Izraela), kraj ten stale powracał w jego utworach literackich, wpisując się w zjawisko, o którym pisze Maria Antosik-Piela: „Literacka kreacja palestyńskiej rzeczywistości początkowo opierała się na modelu ojczyzny wyobrażonej, wymarzonego ładu (...)”. Osadnicy, którzy przed 1939 roku dostali się do Palestyny, przekonali się jednak, że o ową ziemię obiecaną należy walczyć¹². W podobnej sytuacji znaleźli się również ci, którzy trafili tam po 1945 roku. Z kolei, jak odnotowuje Sławomir Jacek Żurek, „można wskazać kilka faz (...) powstawania i rozwoju [literatury polsko-izraelskiej – W.G.], wiążących się z falami emigracji do Izraela (*alijami*) polskich Żydów”. Badacz wyróżnia *alije*: 1. Syjonistyczną, do roku 1939, 2. „Ocalańców” z Zagłady, przybyłych nielegalnie w latach 1945–1948¹³. Temat walki o nową ojczyznę oraz ocalałych w swych utworach często poruszał Jakub Herzig.

Herzig urodził się w 1887 roku w Stryju. W 1910 ukończył prawo na Uniwersytecie Lwowskim. W czasie I wojny światowej służył w austriackiej armii, pracując głównie w sądzie wojskowym. W latach 1919–1946 mieszkał w Polsce. Przed II wojną światową był prawnikiem specjalizującym się w sprawach kryminalnych – prowadził kancelarię adwokacką we Frysztaku (1918–1923) i Jaśle (1923–1939)¹⁴. W latach 1939–1944 wielokrotnie, wraz z rodziną, zmieniał miej-

¹¹ D. Schaary, *The social structure of the Cyprus detention camps: 1946–1949*, „Studies in Zionism: Politics, Society, Culture” 1982, nr 3, s. 286. Agencja Żydowska na rzecz Palestyny (później Izraela) – istniejąca od ok. 1908 r. organizacja wspierająca żydowskie osadnictwo w Palestynie.

¹² M. Antosik-Piela, *Oswajanie na odległość. Literatura polsko-żydowska wobec syjonistycznej wizji terytorialności*, „Przegląd Humanistyczny” 2015, nr 4, s. 80–81.

¹³ S. J. Żurek, *Polska i Polacy w poezji autorów piszących po polsku w Izraelu*, „Postscriptum Polonistyczne” 2016, nr 2(18), s. 60.

¹⁴ Spisany przez Herziga życiorys jest dostępny w jednostce archiwalnej: Yad Vashem, O.39,

sce zamieszkania, co szczegółowo opisał we wspomnieniach¹⁵. Od lutego 1945 do czerwca 1946 roku pracował w Krakowie jako adwokat. Później – prawdopodobnie na skutek obaw o własne bezpieczeństwo, wyjechał do Berlina, gdzie przebywał do stycznia 1947 roku. Nie wiadomo, w jakich okolicznościach opuścił Polskę. Być może, jak wiele innych osób, wykorzystał możliwość nieoficjalnego opuszczenia kraju z pomocą Brichy. Następnie kilka lat mieszkał w Paryżu¹⁶, gdzie działał w Związku Żydów Polskich we Francji¹⁷. W 1952 roku wyemigrował do Kanady i zamieszkał w Montrealu. W ostatnich latach życia poświęcił się twórczości literackiej. Zmarł w 1956 r.

Herzig jest autorem kilku utworów poświęconych tematowi Zagłady. Ukazywały się za granicą, przede wszystkim w języku angielskim¹⁸. Kilka innych jest dostępnych w kolekcji Instytutu Jad Waszem w postaci maszynopisów. Jak wynika z przeprowadzonej kwerendy archiwalnej, pisarz tworzył głównie po polsku, a oprócz tego – niemiecku (zachowało się jedno opowiadanie w tym języku zatytułowane *Bibel und Babel*¹⁹). Nie udało się potwierdzić, by niektóre utwory Herziga, odnotowane na przykład w notkach biograficznych, zostały wydane²⁰. Są jednak dostępne w postaci maszynopisów.

t. 7, k. 4; ponadto, informacje na temat twórcy można odnaleźć pod sygnaturą: Yad Vashem, O.3, t. 1696 oraz w tekście *Etapy wojennej wędrówki* – również znajdującym się w kolekcji Yad Vashem (O.33, sygn. 193).

¹⁵ We wrześniu 1939 r. przebywał w Jaśle, następnie w Dębicy, Sieniawie nad Sanem, Majdanie Sieniawskim, Rzeszowie, Strzyżowie, Fryszaku, Ułaszowicach, Warzycach, ponownie w Jaśle, Sanoku, Lesku, Samborze; w listopadzie przedostał się do Lwowa, gdzie wraz z żoną, córką i synem spędził blisko dwa lata; następnie przebywał w Brzeżanach, Jaśle, Rabce, Łącku, Surochowie, Jarosławiu. W tym czasie m.in. mieszkał wraz z rodziną u krewnych, wynajmował pokoje gościnne. By pozyskać pieniądze na utrzymanie, wyprzedawał rzeczy, a będąc w Łącku, podjął pracę jako dozorca robotników. Od stycznia 1942 r. podawał się za Polaka, od 1943 r. posługiwał się fałszywą kenkartą. Nie był więziony w getcie ani obozie koncentracyjnym. II wojnę światową przeżyła cała rodzina Herzigów: Jakub, jego żona Lusja oraz dzieci, Lena i Adam – zob. Yad Vashem (O.33, sygn. 193).

¹⁶ Yad Vashem, O.39, t. 7, k. 4. Sam Herzig, w jednym z utworów, pt. *Rozbitek. Doktor Goldfein – wojenne dzieje lekarza* (Yad Vashem, O.33, sygn. 195, k. 122) wspomina o zabójstwie dr. Mehrera w Katowicach. Więcej na ten temat śmierci Mehrera – zob. J. Tenenbaum, S. Tenenbaum, *In Search Of A Lost People; The Old And The New Poland*, Pickle Partners Publishing 2016. Ponadto zob. A. Żbikowski, *Morderstwa popełniane na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, [w:] *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk Garbowska, Lublin 2011, s. 71–94.

¹⁷ Był m.in. członkiem redakcji „Naszyc Wiadomości. Biuletynu Związku Żydów Polskich we Francji”.

¹⁸ Ze względu na trudno dostępne informacje ta lista może być niekompletna: *The Wrecked life: the war story of the physician*, New York 1963; *My wanders in war and Yaslo my town*, Tel Aviv 1964; *Destruction of Tarnow Ghetto*, [w:] *Witness to the Holocaust*, oprac. A. Eisenberg, New York 1981; *Roots and wings*, New York 1982.

¹⁹ Yad Vashem, O.33, sygn. 196, k. 56–57.

²⁰ Np. dramat *O honor*, o którym wspomina się w książce: *Roots and wings*, dz. cyt., s. 149.

W jednym z wcześniejszych artykułów pisałem już o dramacie *O honor* autorstwa Herziga²¹. W niniejszym szkicu chciałbym skupić się na jego twórczości prozatorskiej. Pozostawił bowiem maszynopis zbioru opowiadań pod tytułem *Macewot*. Część utworów, jak wynika z przeprowadzonej kwerendy, nigdy nie zostało opublikowanych. Na tom składają się następujące teksty, określane przez autora mianem nowel, opatrzone datami:

1. wydane: *Chasydzki taniec* [napisany w kwietniu 1949 r.], *Unsane Tokef* [2 września 1947], *Koń Nidrej* [22 czerwca 1949], *Die Jidische Mame* [2 lutego 1951]²²;
2. prawdopodobnie nigdy niewydane: *Macewot (Pomniki)* [wstęp do tomu, 5 marca – W.G.], *Żydowskie oczy* [15 maja 1947], *Złota broszka – i Josele* [11 sierpnia 1947], *Zginęli z honorem* [kwiecień 1948], *I wciąż ten Hamburg* [28 lipca 1947], *Purimowe refleksje (Purim-Gedanken)* [b.d.], *Mimowolny Kain* [6 maja 1949], *Bibel und Babel* [b.d.], *I tak się też stanie (Legenda)* [1 września 1947], *Legenda* [22 sierpnia 1942].

Maszynopis *Macewota*, a także dramatu *O honor* jest przechowywany w kolekcji Yad Vashem w jednostce archiwalnej, liczącej łącznie 125 kart²³. Teksty starannie przepisano, widnieje na nich jedynie kilka skreśleń i dopisków. Dokumenty znajdują się w dwu tekturowych teczkach formatu A4. Na pierwszej widnieje tytuł: *Macewot. Zbiór nowel* oraz imię i nazwisko autora. Na drugiej umieszczono natomiast tytuł: *O honor: żydowski dramat w 4-ech aktach*, imię i nazwisko autora oraz słowa: „Ku czci obrońców getta warszawskiego w 10-lecie wybuchu powstania”; u dołu podano adres pocztowy autora w Montrealu. Na obu teczkach jest widoczna pieczęć potwierdzająca przekazanie maszynopisu do Yad Vashem.

Oba utwory zostały napisane w newralgicznym momencie (*O honor* – ok. 1950 r.), w ciągu kilku lat po zakończeniu drugiej wojny światowej, i odbijają się w nich ówczesne nastroje, opinie, obawy. Wśród wielu wątków zawartych w tekstach wyróżniają się przede wszystkim: powstanie w getcie warszawskim oraz Erec Israel. Herzig nie brał udziału w żydowskim powstaniu, natomiast po

Kolejne akty utworu opowiadają o istotnych wydarzeniach w getcie, a ostatni – o próbie adaptacji Żydów w Palestynie, walkach z Arabami w 1948 r. Akt I – rozpoczyna się 17 stycznia 1943 r., w przeddzień „akcji styczniowej”; akt II – to wybuch powstania w getcie (19 kwietnia); akt III – sychłkowy etap powstania (9 maja). W akcie IV natomiast akcja przenosi się do kolonii „w Izraelu niedaleko Jordanu”. Zob. Yad Vashem, O.33, sygn. 196.

²¹ Zob. przyp. 1.

²² Zostały opublikowane już po śmierci Herziga w książce: L. Allen-Shore, J. Herzig, *Roots and Wings*, New York 1982. Lena Allen-Shore (1921–2018) była córką Jakuba Herziga.

²³ Yad Vashem, O.33, sygn. 196. Inne utwory Herziga przechowywane w Yad Vashem: *Etapy wojennej wędrówki* (sygn. 193); *Jasło* (194); *Rozbitek (Dr Goldfein – wojenne dzieje lekarza)* (195).

zakończeniu drugiej wojny światowej – nie zdecydował się na emigrację do Palestyny. Podejmował jednak oba tematy w swej twórczości. Dlaczego tak się stało, wyjaśniał we wstępie do *Macewota*:

Te ofiary niemieckich zbrodni przeciw ludzkości nie mają nagrobków. Może znajdą kiedyś pewne wspomnienie w mieście „Zich-Kor” (Zichron Korbanot), którego założenie w Izraelu zaprojektowałem, a może w innym jakimś miejscu. [...] chciałbym tym bezimiennym ofiarom wystawić kilka pomników jako pamiątkę dla potomności, jako drobną szczyptę wyrazu sprawiedliwości, a ze swej strony jako skromny dowód pietyzmu²⁴.

Herzig opisywał Zagładę, bazując prawdopodobnie na wiadomościach otrzymywanych w czasie drugiej wojny światowej, gdy się ukrywał. Przykłady narastającego antysemityzmu, a także okrucieństwa wymierzonego wobec ludności żydowskiej przeciwstawia jednak motywowi Erec Israel, który wybrzmiewa w kilku opowiadaniach, lecz najdobitniej w utworze pod tytułem *Purimowe refleksje* (*Purim gedanken*). Oprócz tego pisał o wydarzeniach z czasu pierwszej wojny światowej, antycypacji Zagłady, obozach koncentracyjnych oraz powstaniu w warszawskim getcie, a także sytuacji w Europie po zakończeniu działań wojennych w 1945 roku (jak obozy pobytowe na Cyprze czy życie w strefach okupacyjnych na terenie Niemiec). Na tym tle ukazuje Herzig indywidualne dramaty Żydów.

Część utworów opublikowano po śmierci Herziga w anglojęzycznym tomie *Roots and Wings*. Pierwszy, *Unsane Tokef*, został poświęcony świętu Rosz Haszana z 1938 r., podczas którego tytułowa modlitwa była bardziej przejmująca niż zazwyczaj, bowiem „Żydzi mieli [...] powód, by zawodzić, lamentować i płakać [...] bo w Rosz Haszana [...] zapisano, a w Jom Kipur przypieczętowano ich nieszczęsną dolę: pochód brunatnych bestii przez Europę i pogrom Żydostwa”²⁵. Pojawia się tu zatem wątek antycypacji Zagłady²⁶. W końcowych fragmentach opowiadania akcja przenosi się do lat 1939–1945 – Herzig opisuje kolejne obozy koncentracyjne i Zagładę Żydów na ziemiach polskich. W pozostałych opublikowanych tekstach zostały ukazane kolejne przykłady niemieckiego okrucieństwa, ale również bohaterskiej postawy Żydów. W *Chasydzkim tańcu* twórca nawiązuje do dziejów Żydów w Dąbrowie Tarnowskiej, w której w drugiej połowie 1942 r. zlikwidowano getto, a następnie dokonano kilku egzekucji. Herzig opisuje odkrycie bunkra, w którym ukrywały się osoby o „wysuszonych, żółtych, bezkrwistych i dziko zarośniętych twarzach”²⁷. Pojmany zabrano na cmentarz,

²⁴ Tamże.

²⁵ Yad Vashem, O.33, sygn. 196, k. 21. Zob. także: *Roots and wings*, dz. cyt., s. 141.

²⁶ Przykłady antycypacji Zagłady w literaturze polskiej omawia: S. Buryła, *Wokół Zagłady. Szkice o literaturze Holokaustu*, Kraków 2016, s. 7–12.

²⁷ Yad Vashem, O.33, sygn. 196, k. 6. Zob. także: *Roots and wings*, dz. cyt., s. 137.

kazano wykopać grób. Jednak ci odmówili i zaczęli tańczyć. Zostali zastrzeleni przez Niemców. Z kolei *Koł nidrej* opowiada o 42-letnim Żydzie, byłym żołnierzu armii austriackiej, weteranie I wojny światowej, który przebywał w Oświęcimiu, lecz został zabity podczas jednego z codziennych apeli o godzinie 17.00. Natomiast utwór *Die Jidische Mame* to powieść o matce, która uratowała syna, wyrzucając go z pociągu jadącego na trasie Jarosław – Bełż. Kobieta umożliwiła synowi ucieczkę, sama jednak została zastrzelona.

Pozostałe utwory, zamieszczone w projektowanym przez Herziga tomie, prawdopodobnie nigdy nie zostały opublikowane. Ich tematyka jest dość szeroko zakrojona – akcja poszczególnych „nowel” (choć bardziej odpowiednie wydaje się określenie „opowiadań”) została osadzona na przestrzeni nawet kilkunastu lat, a Zagłada – w większości przypadków – stanowi swego rodzaju punkt kulminacyjny wydarzeń.

W *Mimowolnym Kainie* pojawia się wątek walk podczas pierwszej wojny światowej i zderzeniu wojsk rosyjskich z austriackimi. W szeregach tych ostatnich służył Żyd. Wcześniej religijny i pobożny, atakował z furią – zabijając jednego z żołnierzy rosyjskich. Jak się później okazało, innego Żyda. Z kolei akcja *Żydowskich oczu. (Noweli na tle rzeczywistego wydarzenia)* rozpoczęła się w przededniu wybuchu drugiej wojny światowej, 24 sierpnia. W sielskiej, nieco patetycznie opisaną atmosferze, we dworze pod Myślenicami powstawał portret, Róży, dziewczyny o oczach, które jak stwierdził malarz, „mają siłę szczerzej, wyrazistej prawdy”²⁸. Po wybuchu wojny, początkowej tułaczce, a następnie wpadce podczas jednej z łapanek, Róża wraz z rodziną trafiła do miejscowości Podbory, gdzie doszło do egzekucji. Jeden z Niemców, który dokonał zbrodni, nie mógł zapomnieć o spojrzeniu dziewczyny. W efekcie trafił do szpitala psychiatrycznego, gdzie umarł w tajemniczych okolicznościach. W tomie znajduje się również utwór *Zginęli z honorem*, poświęcony powstaniu w getcie warszawskim. Autor napisał tekst w piątą rocznicę zrywu, lecz – prawdopodobnie chcąc podkreślić heroiczną postawę bojowców – podał przesadzone dane o stratach, jakie ponieśli Niemcy w pierwszych walkach, czy nieprawdziwe informacje o zdobyciu Pawiaka oraz długości trwania powstania (wskazuje 1 czerwca jako datę jego zakończenia)²⁹. Z kolei w *Złotej broszce – i Josele* porusza Herzig temat życia po wojnie, na które pada cień wydarzeń sprzed kilku lat. Ocalony z Zagłady bohater opowiadania, Josele, obawiając się o swoje bezpieczeństwo w Polsce – jego przyjaciel został zamordowany z przyczyn rabunkowych – wyjechał do Niemiec. Tam poznał kobietę, która wkrótce została jego żoną. Gretchen jednak ukrywała przed mężem swoją przeszłość – zarówno kobieta, jak i jej rodzina, byli zaangażowani w Zagładę Żydów. Symbolem tego okazuje się tytułowa broszka, która

²⁸ Yad Vashem, O.33, sygn. 196, k. 12.

²⁹ Tamże, k. 33–38.

kiedyś należała do matki Josele, jednak podczas jednej z selekcji skradziona, trafiła do Gretchen. Kiedy Josele się o tym dowiedział, postanowił odejść i udać się do swej ojczyzny:

Uciekwszy od żony, zgłosił się z powrotem w Schlachtensee³⁰ w obozie UNRRY dla Żydów i wyjechał najbliższym transportem do Monachium.

Tam przestał spekulować, zaniechał zupełnie handlowania i zaczął intensywnie uczyć rzemiosła w „Orcie”³¹ i języka hebrajskiego, by przygotować się do emigracji do Erec³².

Akcja utworu *I wciąż ten Hamburg* toczy się na przestrzeni kilkunastu lat. Główny bohater, Kalman, wobec narastającego w Niemczech antysemityzmu, wraz z matką i rodzeństwem w 1936 r. opuścił Hamburg na rzecz Lwowa. Tam przeżył wojnę, przebywając m.in. w obozie janowskim. Następnie wybrał emigrację do Palestyny:

[...] odbył w zachodniej Polsce wyszkolenie rolnicze, wyuczył się gruntownie języka hebrajskiego i z grupą nielegalnych imigrantów wyjechał w lipcu 1947 roku do Palestyny.

Kalman Eljahu II Grosskopf znalazł się w ten sposób na Exodusie 1947³³.

Statek ów, o czym już wspomniano wcześniej, nie dotarł jednak do miejsca przeznaczenia. Jego pasażerowie ostatecznie trafili do Hamburga.

W zbiorze znajduje się ponadto utwór *Bibel und Babel*, nawiązujący do cyklu wykładów Franza Delitzscha, w których pojawiają się m.in. wątki nacjonalistyczne i antysemickie – Herzig opisuje, w jaki sposób poglądy przetrwały do czasów powojennych i na przykładzie przywołanym w utworze dialogu z kolegą, Niemcem, polemizuje z nimi³⁴. Dwa ostatnie teksty zawarte w zbiorze, to *I tak się też stanie* oraz *Legenda*. Herzig odwołuje się w nich do wiary w Boga, a także sądu ostatecznego.

Ponadto w *Macewocie* znalazł się jeszcze jeden utwór. I wydaje się, że ma on kluczowe znaczenie dla wymowy tomu. W projektowanym zbiorze opisano wypadki, które miały miejsce na przestrzeni kilkudziesięciu lat – z reguły dla narodu Żydowskiego tragiczne. Na tym tle idea Erec, choć nadal należy o nią walczyć,

³⁰ Mowa o istniejącym w latach 1946–1948 obozie dla dipisów w Düppel, na terenie Berlina.

³¹ Szkolenia zawodowe prowadzone przez organizację ORT. Zob. K. Person, *Szkolenia zawodowe ORT-u w obozach dla DP w Niemczech, Austrii i Włoszech*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2010, nr 2, s. 194–206.

³² Yad Vashem, O.33, sygn. 196, k. 32.

³³ Tamże, k. 48.

³⁴ Tamże, k. 56–57. Zob. także: B. T. Arnold, D. B. Weisberg, *A centennial review of Friedrich Delitzsch's „Babel und Bibel” lectures*, „Journal of Biblical Literature” 2002, nr 3, s. 441–457.

wydaje się najlepszym wyjściem z sytuacji, ziemią obiecaną. Autor wyraźnie akcentuje ten wątek w *Purimowych refleksjach (Purim gedanken)*:

Hitleryzm posługiwał się wobec nas przemocą. Dziś dzieje się to samo. Nielegalnych emigrantów wywozi się przymusowo na Cypr, a angielscy żołnierze, nasi mandatowi opiekunowie, biją Żydów w Palestynie, bili ich na „Exodusie”³⁵, rozbrajają naszych braci i oddawają [sic!] ich w ręce Arabów. Nie inaczej robili Niemcy w Polsce, gdy pozwalali motłochowi ukraińskiemu na pogromy Żydów.

Na Cyprze żyją Żydzi za drutami kolczastymi w obozach, Żydów z „Exodusu” umieszczono w obozach, pilnowanych przez Niemców. Dla nas istnieją więc nadal obozy – tak jak za Hitlera.

Komendant okrętu „Empir Reval”³⁶, który woził emigrantów z „Exodusu” zarządził spalenie żydowskich publikacji i ksiąg hebrajskich oraz modlitewników, jakie uchodźcy mieli ze sobą [...]

Cztery miesiące temu postanowiła ONZ podział Palestyny i stworzenie państwa żydowskiego. Anglia mrucała, a USA zatkała sobie na chwilę nos na tak jej miły zapach nafty. Na ulicach Palestyny Żydzi tańczyli, ale w 24 godzin później rozpoczął się tam inny taniec: taniec śmierci.

I nasza dzielna młodzież walczy. Przeciw nam walczy się bronią, dostarczaną państwu arabskim przez Anglię i Amerykę – ale nam nie pozwala się dostarczać broni [...]

Stworzenie państwa żydowskiego nie potraktowano na serio. Urządzono sobie z nami „purym-szpił” [...]³⁷.

Utworu wprowadzie nie opatrzone datą, można jednak przypuszczać, że powstał w 1947 lub 1948 roku, ma związek z wydarzeniami, które zostały w nim opisane (rejs „Exodusu”, funkcjonowanie obozów pobytowych na Cyprze).

Herzig poruszał wątek Erec również w swych tekstach publicystycznych. 3 listopada 1947 roku w artykule zamieszczonym na łamach „Naszyc Wiadomości”, na kilkanaście dni przed ogłoszeniem rezolucji ONZ o podziale terytorium Palestyny, pisał:

³⁵ Właśc. Exodus 1947 – statek, który w lipcu 1947 r. wypłynął z portu w Sète we Francji, na jego pokładzie znajdowało się ponad 4,5 tysiąca osób, które przeżyły Holokaust, głównie byłych więźniów obozów dla dipisów. Statek nie dotarł do Palestyny, został otoczony przez brytyjskie niszczyciele, a między wojskowymi i pasażerami statku wywiązała się walka. Zginęło dwóch pasażerów oraz członek załogi „Exodusu”, wiele innych osób zostało rannych. Pasażerów odesłano do Europy, ci jednak odmówili zejścia na ląd we Francji. Ostatecznie przetransportowano ich do Hamburga. W obronie uchodźców protestowano w Europie i Stanach Zjednoczonych. Zob. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/exodus-1947> [dostęp: 29.11.2021].

³⁶ Właśc. Empire Rival – statek towarowy.

³⁷ Yad Vashem, O.33, sygn. 196, k. 48.

[...] Ziścić się mają obecnie marzenia tysiącleci naszych dziejów: mamy uzyskać własne państwo.

W pocie czoła i w krwawym znoju budowali zręby tego państwa ci, którzy w przeciwieństwie do dawnych Żydów – udających się do Erec, by się tam wypłakać przed Ścianą Płaczu, czekać beczynnie na przyjscie Mesjasza i złożyć w Palestynie swoje kości – wyruszyli, by żyć i tworzyć tam nowe życie dla przyszłych generacji, by budować [...] ³⁸.

Te fragmenty korespondują z treścią przywołanych wcześniej utworów prozatorskich.

Zakończenie

Twórczość Herziga – jako że autor nie zdecydował się na emigrację do Izraela – wpisuje się w tę spod znaku, to określenie już wcześniej zostało przywołane, „ojczyzny wyobrażonej” ³⁹. Oczywiście, owe teksty literackie zawierają znacznie więcej interesujących obserwacji, spośród których – mimo mankamentów – warto zwrócić uwagę na te poświęcone powstaniu w warszawskim getcie, czy próbie przetrwania w obozach koncentracyjnych i przejściowych; oddają także atmosferę drugiej połowy lat 40. w Europie. W tomie *Macewot* dochodzi do swego rodzaju zestawienia wątków. Z jednej strony Herzig usiłuje zbudować pewną syntezę losów Żydów, począwszy od pierwszej wojny światowej, przez Zagładę, do lat tużpowojennych. Z drugiej natomiast, często nawiązuje do idei ziemi obiecanej.

Bibliografia

Dokumenty archiwalne

- Herzig J., *Etapy wojennej wędrówki*, Yad Vashem, O.33, sygn. 193.
- Herzig J., *Collection of memoirs written by survivors for a Yad Vashem competition in 1957*, Yad Vashem, O.39, t. 7.
- Herzig J., *Jasło*, Yad Vashem, O.33, sygn. 194.
- Herzig J., *Likwidacja Bolechowa k. Stryja*, Yad Vashem, M.49.E, sygn. 1131.
- Herzig J., *Likwidacja Lubaczowa koło Jarosławia*, Yad Vashem, M.49.E, sygn. 1132.
- Herzig J., *Macewot. Zbiór nowel; O honor. Żydowski dramat w 4-ech aktach*, Yad Vashem, O.33, sygn. 196.
- Herzig J., *Rozbitek (Dr Goldfein – wojenne dzieje lekarza)*, Yad Vashem, O.33, sygn. 195.
- Yad Vashem, O.3, sygn 1696.

³⁸ J. Herzig, *W decydującej chwili*, „Nasze Wiadomości. Biuletyn Związku Żydów Polskich we Francji” 1947, s. 2.

³⁹ M. Antosik-Piela, dz. cyt.

Literatura

- Allen-Shore L., Herzig J., *Roots and Wings*, New York 1982.
- Antosik-Piela M., *Oswajanie na odległość. Literatura polsko-żydowska wobec syjonistycznej wizji terytorialności*, „Przegląd Humanistyczny” 2015, nr 4.
- Arnold B. T., Weisberg D. B., *A centennial review of Friedrich Delitzsch's „Babel und Bibel” lectures*, „Journal of Biblical Literature” 2002, nr 3.
- Buryła S., *Wokół Zagłady. Szkice o literaturze Holokaustu*, Kraków 2016.
- Engelking B., Leociak J., *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001.
- Gross J.T., *Strach: antysemityzm w Polsce tuż po wojnie, historia moralnej zapaści*, Kraków 2008.
- Herzig J., *Destruction of Tarnow Ghetto*, [w:] *Witness to the Holocaust*, opr. A. Eisenberg, New York 1981.
- Herzig J., *My wanders in war and Yaslo my town*, Tel Aviv 1964.
- Herzig J., *The Wrecked life: the war story of the physician*, Nowy Jork 1963.
- Herzig J., *W decydującej chwili*, „Nasze Wiadomości. Biuletyn Związku Żydów Polskich we Francji” 1947 nr 1(17).
- Person K., *Szkolenia zawodowe ORT-u w obozach dla DP w Niemczech, Austrii i Włoszech*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2010, nr 2.
- Pinson K. S., *Jewish Life in Liberated Germany: A Study of the Jewish DP's*, „Jewish Social Studies” 1947 [kwiecień], nr 2(9).
- Rice M., *Holocaust Diaries. On Postwar Death and Resurrection. A Tale of Two Doctors*, [w:] *What? Still alive?! Jewish survivors in Poland and Israel remember homecoming*, Syracuse 2017.
- Schaary D., *The social structure of the Cyprus detention camps: 1946–1949*, „Studies in Zionism: Politics, Society, Culture” 1982, nr 3.
- Semczyszyn M., *Nielegalna emigracja Żydów z Polski 1944–1947 – kontekst międzynarodowy*, „Dzieje Najnowsze” 2018 R. L, s. 95–121.
- Tenenbaum J., Tenenbaum S., *In Search Of A Lost People; The Old And The New Poland*, Pickle Partners Publishing 2016.
- Weindling P., *“Belsenitis”: Liberating Belsen, Its Hospitals, UNRRA, and Selection for Re-emigration, 1945–1948*, „Science in Context” 2006, nr 19(3).
- Żbikowski A., *Morderstwa popełniane na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, [w:] *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2011.
- Żurek S. J., *Polska i Polacy w poezji autorów piszących po polsku w Izraelu*, „Postscriptum Polonistyczne” 2016, nr 2(18).

Źródła elektroniczne

- <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/displaced-persons> [dostęp: 19.09.2021].
- <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/exodus-1947> [dostęp: 29.11.2021].

Wiktor Gardocki

The University of Białystok

**THE MOTIF OF ERETZ ISRAEL
IN THE POSTWAR PROSE WORKS OF JAKUB HERZIG**

Summary

A Jewish lawyer, Jakub Herzig (1887–1956), survived World War II together with his family, changing his place of residence many times and staying in hiding. After the war, he emigrated to Israel. Some of his works are inedita. This article aims to present the figure of Herzig, as well as some of his literary works, in the context of post-war emigration and the motif of Eretz Israel. The article also includes descriptions of the detention camps operating in Europe's American, French, and British occupation zones after 1945 and the camps in Cyprus that held people who wanted to enter Palestine after the war.

Keywords: Jakub Herzig, Holocaust, inedita, testimony, emigration, Eretz Israel.



Wanda Warska (1930–2019), piosenkarka

Adam Regiewicz

*Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy
im. Jana Długosza w Częstochowie*

ORCID: 0000-0003-1367-7697

JEROZOLIMA JAKO TEMAT WSPÓŁCZESNEJ MUZYKI POPULARNEJ

Jerozolima, podobnie jak inne wielkie miasta, które odegrały istotną rolę w historii kultury (m.in. Rzym, Paryż, Londyn, Wiedeń)¹, buduje narrację, na jaką składa się zarówno sama przestrzeń miasta, z jej racjonalną i rozpoznawalną, wpisaną na stałe w mentalność mieszkańców mapą, jak i właściwe dla miejsca antropologiczne elementy tożsamościowe: relacje, historia, reguły życia społecznego i obyczajowego. Ta pierwsza w sposób oczywisty i łatwy staje się płaszczyzną scenerii, na tle której usytuowane są wydarzenia przedstawione w literaturze czy w malarskich scenkach rodzajowych. Dzięki elementom architektonicznym, geometrii ulic znaczącym dla przestrzeni formom przestrzennym miasto staje się wdzięczną w rozstawianiu dekoracją dla różnego rodzaju sztuk: od fotografii i filmu po uliczne performance. Druga z wymienionych płaszczyzn jest już nieco mniej wymierna, choć dla dyskursu kulturowego o wiele bardziej znacząca. Opiera się ona przede wszystkim na warstwie konotacyjnej, niosąc pewien ładunek sensów naddanych². Znaczenia te można by nawet nazwać symbolicznymi, bowiem ich obecność w narracji kulturowej ewokuje określone postawy, oczekiwania, stany emocjonalne czy psychiczne, wyraża napięcia społeczne i dyskurs pamięci. Idąc dalej, można by za Barthesem określić miasto narracją mityczną, która ukrywa się za rytuałami życia codziennego. Jak dowodził w jednym ze swoich esejów poświęconym powodzi, nawiedzającej Paryż w 1955 roku³, w każde miasto wpisana jest podskórna narracja, która ujawnia się w ciągu zwykłych czynności, w rytmie życia mieszkańców, w ich odruchach i zachowaniach.

¹ R. Gozdecka, *Miasto w muzyce i sztukach plastycznych. Jerozolima–Paryż–Nowy Jork. Głos edukacji interdyscyplinarnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2012, t. X, z. 2, s. 9–41.

² J. Sławiński, *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, [w:] *Przestrzenie i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, s. 21.

³ R. Barthes, *Paryża nie zalalo*, [w:] tegoż, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 87–90.

Trudno rozsądzić, która z warstw jest bardziej nośna: ta geograficzna, wyznaczana architekturą, która zazwyczaj najszybciej utrwała się w pamięci, tworząc nieusuwalne *imagines*, czy ta niewidoczna gołym okiem, ale o wiele głębsza, silniej oddziałująca na emocje i egzystencję, niejednokrotnie stająca się nośnikiem niewyraźalnych pojęć. Dlatego będę traktował w niniejszym artykule Jerozolimę jako motyw, który staje się toposem, a nawet symbolem⁴. Pomimo wyraźnie zarysowanego w temacie obszaru badań nad muzyką, której zdecydowanie bliżej do obrazowania symbolicznego, w artykule uwagę poświęcam warstwie tekstowej, a więc poniekąd sztuce wypowiedzi lirycznej. Jednocześnie mam świadomość, że styl muzyczny, określona estetyka, gatunek czy bardziej szczegółowe wartości muzyczne (instrumentacja, aranżacja, interpretacja wokalną itd.), a wreszcie samo wykonanie wpływają na odbiór, a tym samym kształtują za każdym razem inaczej sytuację komunikacyjną, jaką jest piosenka, nadając powstającemu w ten sposób obrazowi inny charakter. Nie można zatem całkowicie uniknąć odwołania się do nurtu muzycznego czy stylu, które ewokują określone skojarzenia, otwierają tekst na takie, a nie inne odczytanie.

Obszarem moich poszukiwań uczyniłem muzykę popularną, rozrywkową, a nie klasyczną czy poważną, której znakomitym przykładem jest VII Symfonia Krzysztofa Pendereckiego „Siedem bram Jerozolimy”. Nie ulega wątpliwości, że muzyka klasyczna dość jednoznacznie odczytuje Jerozolimę w kluczu religijno-duchowym⁵. Wystarczy wsłuchać się w warstwę liryczną symfonii, na którą składają się teksty psalmów i proroków (m.in. Ezechiela czy Izajasza), by odnaleźć judeochrześcijański klucz interpretacyjny. Nie chcę przez to powiedzieć, że takiego kodu nie ma w muzyce popularnej⁶, o czym za chwilę, ale że nie jest on w muzyce popularnej jedynym sposobem widzenia Jerozolimy.

Drugim wyznacznikiem obszaru badawczego jest internacjonalność. Muzyka popularna jest chyba najbardziej znakomitym przykładem globalnego obiegu kultury⁷, stąd ograniczanie analizy obecności wybranego motywu do

⁴ J. Ziomek, *Symbol wśród tekstów kultury*, [w:] tegoż, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994, s. 154–177.

⁵ Grzegorz Michalski w komentarzu do wydanej płyty z symfonią pisze, że dla muzycznej kompozycji „z pewnością swoje znaczenie ma tu oparcie w tekście Starego Testamentu – dostojnym, hieratycznym, symbolicznym, tworzącym świat obrazów przez kompozytora przedstawianych”. G. Michalski, *Siedem bram Jerozolimy. Komentarz do płyty CD*, Accord Music Edition 1997, s. 6.

⁶ O religijnym wymiarze muzyki pop pisali K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008; B. Dobroczyński, *III Rzesza popkultury i inne stany*, Kraków 2004; M. Rychlewski, *Rewolucja rocka. Semiotyczne wymiary elektrycznej ekstazy*, Gdańsk 2011 i inni.

⁷ J. Fiske, *Cała Ameryka nosi džinsy*, [w:] tegoż, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 7–22; J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003, s. 89–106.

tekstów jednego języka czy kraju wydaje się nieporozumieniem. Jednocześnie w podjętym badaniu staram się wyróżnić teksty piosenek polskich i zagranicznych (przede wszystkim anglojęzycznych), szukając wspólnych płaszczyzn odniesień.

Zacznijmy zatem od tego, co polskie. Najliczniejszą grupą tekstów są te traktujące Jerozolimę jako motyw biblijny. Sława Przybylska śpiewa sparafrazowany przez Marię Konopnicką psalm 137 do muzyki Janusza Tyłmana. Płaczliwy i melancholijny ton wypowiedzi muzycznej koresponduje z obrazem upadku Świętego Miasta, uprowadzeniem Izraela do Babilonu i niewoli, w jaką popadają Żydzi. Kontekst historyczny ma oczywiście ogromne znaczenie dla interpretacji utworu, który może zostać odczytany jako nośna metafora sytuacji Polski zarówno tej XIX-wiecznej, kiedy Maria Konopnicka parafrazuje tekst, jak i dla czasu wykonania przez Przybylską w latach 60.

Ponad wodami babilońskiej ziemi
Siedzimy, płaczemy łzami gorącymi.
Na wierzbach lutnie nasze się kołyszają,
I bolejemy, skarżymy się ciszą. Jeruzalem! (...)
Patrzmy na góry, a one się chwieją,
Ptak ulatuje z ostatnią nadzieją.
Ojcowie nasi pomarli w niewoli,
Zasnąć nam dajcie, zapomnieć, co boli!⁸

W tle psalmu traktującego o wygnaniu i tęsknocie za Jerozolimą rozgrywa się dramat zniewolonego zaborami (zarówno tymi realnymi, jak i ideologicznymi) polskiego społeczeństwa.

Podobnie biblijnie traktuje Jerozolimę kolejna dama polskiej piosenki poetyckiej Wanda Warska. W *Jeruzalem* skomponowanej przez Andrzeja Kurylewicza przypomina obraz Miasta odbudowanego z Księgi Tobiasza i zarazem Niebiańskiego Jeruzalem z Apokalipsy św. Jana, mieniące się perłami, jaspisem, chalcedonem, ametystem – „Kamienie muru królestwa”⁹. Zdecydowanie bardziej alegoryczny obraz Jerozolimy pojawia się we fragmencie *Nieszporów Ludźmierskich* oratorium skomponowanego w 1992 roku przez Jana Kantego Pawluśkiewicza. Napisany przez Leszka Aleksandra Moczulskiego tekst *Psalm o Jeruzalem* wykonywany został przez Zbigniewa Wodeckiego. Jerozolima w pieśni to przede wszystkim miasto Boga, do którego nie mają wstępu występni.

Kiedy trwogi Boga wcale
nie zobaczę Jeruzalem

⁸ Sława Przybylska, *Pamiętasz*, CD: MTJ Agencja Artystyczna 2017.

⁹ Wanda Warska, *Piosenki z Piwnicy*, CD 4: Polskie Radio, 2004.

kiedy trwogi nie mam Boga
 – to nie brata, widzę wroga
 Padnij, padnij na kolana
 Braćmi bądźmy, prochem Pana
 Padnij, padnij na kolana
 Braćmi bądźmy, prochem Pana
 Trwoga Boga, ludzi wcale
 Alleluja w Jeruzalem¹⁰.

W poetyckiej wizji Moczulskiego to miasto sprawiedliwych, czyli tych, którzy miłują Boga i bliźniego, wypełniając żydowskie Szema. Odbija się w nim wizja Jerozolimy z psalmu 87, który przedstawia Jerozolimę jako Miasto-Matkę, otwartą i przyjmującą wszystkie dzieci.

Kompletnie inną interpretację miasta, choć także mającą proveniencję biblijną, ukazuje piosenka zespołu Porozumienie, w której autor tekstu odwołuje się do ewangelicznych słów Chrystusa „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani!” (Mt 23,37).

Jeruzalem, Jeruzalem
 Zabijasz proroków
 Odrzucasz posłanych do ciebie.
 O Jeruzalem, Jeruzalem
 Miasto, które jak żadne inne
 Ciągłe zdradzasz mnie.
 O Jeruzalem, Jeruzalem (...) ¹¹.

Piosenka skomponowana została w stylu rockowym, w którym można by doszukiwać się punkowego charakteru. Niesiona stylem energia pełna złości, czy wręcz agresji, eksponuje zło, jakie dzieje się w Jerozolimie. To zło ma jednak przede wszystkim sens egzystencjalny. Piosenka dotyczy bowiem zdrady jako odejścia od wiary, bezbożności, wobec której Bóg, obecny w swoim mieście, nie może milczeć. Ewangeliczny obraz Jerozolimy staje się zatem metaforą porzucenia wartości, wyznawanej wiary.

W większości piosenek zło w Jerozolimie przybiera jednak o wiele bardziej konkretny kształt. Zygmunt Staszczuk, lider T. Love, śpiewa:

Choć jedno niebo i jeden Bóg
 Chrystus, Mahomet i turecki róg
 Helikoptery płyną nad moim snem
 Budują mury Jeruzalem

¹⁰ Zbigniew Wodecki, *Psalm o Jeruzalem*, [w:] *Nieszpory ludźmierskie*, CD New Abra 2007.

¹¹ Podaję za: <https://www.tekstowo.pl/piosenka,porozumienie,jeruzalem.html>.

Bo dobro zawsze mieszka w domu ze złem
Wszyscy jesteście jak Jeruzalem¹².

Staszczuk wiąże obraz walczącego Jeruzalem z postawą moralną człowieka. Ale sam obraz miasta w ogniu wydaje się charakterystyczny dla tekstów muzyki popularnej w ogóle. W *Jeruzalem* punkowej Prawdy słyszymy:

W brudach tego miasta przedzieraszą się przez tłum
Na ulicach nie ma świętych, nikt nie czuje się winny
Al Fatah, Hamas, Irgun, Hagana
Bohaterowie czy terroryści

Święta wojna wybranych przez Boga
Umierają ludzie po każdej ze stron
Od wielu pokoleń wszechobecna trwoga
Ataki bombowe, terror i strach

Każdy za plecami ma swojego wroga
Czołgi na ulicach, uzbrojeni bojownicy
Wróg to Israel, wróg to Palestyna
Każdy walczy w imię swojego Boga

Święte miasto – Jeruzalem
Święte miasto – Jeruzalem
Święte miasto – Jeruzalem
Akcja, reakcja, bomby i rakiety
Koran, Tora, synagogi i meczety¹³.

Melon, autor tekstu, buduje obraz Jerozolimy w ogniu, płonącej z powodu walk religijnych. Co znamienne, podobnie jak większość autorów tekstów, przywołajmy tu chociażby Roberta Gawlińskiego i wielki przebój lat 90. zespołu Wilki *Eroll* („Jeruzalem płonie w oddali. Jeruzalem, Jeruzalem, Jeruzalem...”¹⁴), uznaje on, że to właśnie religia jest odpowiedzialna za dokonujące się tam zniszczenia. Paradoks polega zatem na wewnętrznej sprzeczności: Jerozolima będąca miastem trzech największych religii monoteistycznych, mająca objawiać ludziom pokój, staje się zarzewiem świętej wojny. Obraz płonącej Jerozolimy niewątpliwie odwołuje się do medialnych informacji, o czym świadczą nawiązania do ataków terrorystycznych, podkładanych bomb, nazw ugrupowań bojowniczych itd. To już nie jest biblijna, symboliczna czy metafo-

¹² T. Love, *Jeruzalem*. Spisane ze słuchu: <https://www.youtube.com/watch?v=MNsatqOu7IY>.

¹³ Prawda, *Chaos in Poland*, CD: Lou & Rocked Boys, 2017.

¹⁴ Wilki, *Wilki*, CD: MJM Music PL 1992.

ryczna przestrzeń miasta, ale bardzo konkretny obraz XX i XXI wieku wpisane w geopolityczne racje¹⁵.

Podsumowując, w polskim obiegu kulturowym mamy dwa konteksty obecności Jerozolimy: biblijny i geopolityczny inspirowany medialnymi doniesieniami.

Jak na tym tle wyglądają teksty wykonawców zagranicznych? Już tylko pobieżny przegląd utworów pod kątem obecności tematu Jerozolimy pozwala stwierdzić, że oba sposoby obecności motywu są obecne w tekstach piosenek. Wątek biblijny reprezentowany jest niezwykle szeroko, choć nieco inaczej niż w piosenkach polskich. I nie mam tu na myśli samej tematyki, co chodzi mi raczej o sposób nawiązywania do kontekstu biblijnego. Polskie piosenki zazwyczaj adaptowały tekst biblijny, nieco go parafrazując, dostosowując do melodii. W przypadku tekstów zagranicznych mamy do czynienia z biblijnym emblematem. Wątek Jerozolimy pojawia się w nich jako czytelna aluzja, wokół której opowiada się współczesną opowieść. Tak dzieje się w piosence *Jerusalem* Matisyahu (właśc. Matthew Paul Miller). Ten amerykański muzyk żydowskiego pochodzenia łączący estetykę reggae z hip-hopem przywołuje w kontekście Świętego Miasta fragment psalmu 137 („Jeśli o Tobie zapomnę, niech mi język przyschnie do podniebienia”), uzasadniając współczesną walkę o Jerozolimę jako powrót do Przymierza:

Don't you see, it's not about the land or the sea
Not the country but the dwelling of his majesty
Jerusalem, if I forget you, fire not gonna come from me tongue.
Jerusalem, if I forget you, let my right hand forget what it's supposed to do.
Rebuild the temple and the crown of glory¹⁶.

Podobnie czyni z tekstem Don McLean, odwołując się do psalmu 122 i koncepcji Jerozolimy jako miejsca *axis mundi*, środka wszechświata:

Jerusalem, Jerusalem all roads lead to you.
Jerusalem, Jerusalem your light is shining through.
And you will show, show the way, to all who see it shine,
That we can live, in peace, in Jerusalem this time¹⁷.

¹⁵ Ł. Lubański, *Wojna o Jerozolimę trwa już 70 lat*, „Rzeczpospolita” <https://www.rp.pl/wydarzenia/art1956591-wojna-o-jerozolimę-trwa-juz-70-lat> [dostęp: 15.05.2018].

¹⁶ „Czy nie widzisz, nie chodzi o ziemię ani morze. Nie chodzi o kraj, ale o mieszkanie jego majestatu Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, ogień nie wyjdzie ze mnie. Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, pozwól mojej prawej ręce zapomnieć, co ma robić. Odbuduj świątynię i koronę chwały”. Matisyahu, *Jerusalem (Out of Darkness Comes Light)*, na płycie *Youth*. CD: JDub/Epic 2006.

¹⁷ „Jeruzalem, Jeruzalem, wszystkie drogi prowadzą do ciebie. Jeruzalem, Jeruzalem, twoje światło prześwieca”. Don McLean, *Jerusalem*. Na płycie *Believers*. CD: Millennium Records 1991.

Swobodnie prowadzona narracja osnuta jest wokół biblijnego tematu, jednak nie jest w najmniejszym stopniu jego parafrazą. To raczej indywidualna lektura fragmentu ujęta w formę piosenki. Oczywiście ogromne znaczenie dla obu przykładów ma estetyka reggae, korespondująca z religijnym, duchowym wymiarem muzyki. W kluczu tego, co mówił sam Bob Marley, reggae niczym energia przenika ciało, by dotrzeć do ducha, jest nieco mistyczne¹⁸. Wpisanie Jerozolimy w rastafariańską estetykę prowadzi do nałożenia typowych dla tej muzyki wartości: pragnienia wolności, pokoju i równości między ludźmi.

Ujęcie zmienia się kompletnie w momencie przyjęcia innej stylistyki muzycznej. Widać to bardzo dobrze w przypadku wykonania heavy metalowych, które odwołując się do wątku Jerozolimy, nawet w ujęciu biblijnym, eksponują tematy apokaliptyczne. Taką wizję Niebieskiego Jeruzalem proponuje zespół Theocracy:

Twelve gates of Jerusalem
 Twelve angels surround the wall
 Only one way leads inside the gates
 Only one way prepared for us all
 I have seen New Jerusalem
 Glorius, the New Jerusalem¹⁹.

Zespół grający progresywny power metal identyfikuje Jerozolimę poprzez odwołanie do Apokalipsy św. Jana jako przestrzeń wolności od tego, co cielesne, a tym samym grzeszne. Ze względu na proponowaną estetykę w obrazie Jerozolimy ścierają się dwa ujęcia: miasto popiołów starego Jeruzalem i Nowe Miasta Niebieskie wolne od chciwości, pożądania i egoizmu.

Jeszcze inne ujęcie Jerozolimy ewokowanej poprzez nawiązanie biblijne pojawia się w muzyce gospel i chóralnej, jak choćby w *Jerusalem the Golden* wykonywane przez The Dorset Singers & Yeovil Chamber Choir²⁰. Tu pojawia się Jeruzalem złote, mlekiem i miodem płynące, błogosławione przez Boga miasto, pełne pokoju i szczęścia. Do tego obrazu nawiązuje Sinéad O'Connor w *Song of Jerusalem*, piosence estetycznie korespondującej ze spirytualnym gospel, choć tu pojawia się ono bardziej jako proroctwo przyszłych czasów, które dopiero nadejdą:

¹⁸ Podaję za: *Bednarkomania trwa, bo kochamy reggae!* [online] <https://gk24.pl/bednarkomania-trwa-bo-kochamy-reggae/ar/4620267> [dostęp: 24.09.2021].

¹⁹ „Dwanaście bram Jerozolimy / Dwunastu aniołów otacza mur / Tylko jedna droga prowadzi do bram / Tylko jedna przygotowana dla nas droga, wszystko co widziałem: Nowe Jeruzalem w chwale, Nowe Jeruzalem” Theocracy, *New Jeruzalem*. Na płycie: *Theocracy*. CD: Metal Ages Records 2003.

²⁰ The Dorset Singers & Yeovil Chamber Choir, *Jerusalem the Golden*. Z płyty: *Far from the Maddening Crown* (Original Motion Picture Soundtrack). CD 2015.

They're saying a man that scented sweet
 Their palm spring on the ground
 No tongue can tell, no heart can think
 Oh, what joys do there abound Jerusalem
 Our Happy Home When shall we come to thee
 When shall our sorrows have an end?²¹

Równie obficie reprezentowany jest drugi z omawianych wcześniej kierunków obrazowania: Jerozolimy jako miejsca współczesnej walki zwaśnionymi stronami konfliktów religijnych, pomiędzy narodami, inspirowany wydarzeniami politycznymi, działaniami grup terrorystycznych w Ziemi Świętej. W muzyce przyjmują one postać zaangażowanych protest songów, sięgających tradycją (muzyczną i liryczną) do Boba Dylana. Moglibyśmy w tym kontekście wymienić wspomnianą już Sinéad O'Connor, ale także Steve'a Earle'a, amerykańskiego muzyka country. Tematem przewodnim piosenek jest wezwanie do pokoju²². Miasto w tekstach jawi się jako miejsce zaskórnic, pojawiają się metafory zniewolenia: mury, barykady, drut, wreszcie dźwięki wojny (bębny, krzyki). O wiele silniej wątki te poruszane są w piosenkach zespołów stosujących estetykę metalową i punkową.

Metalowy Stay Heavy śpiewa o krwawym przedstawieniu dokonującym się w Jerozolimie, podczas którego²³ kochankowie nie mogą się całować, bo wciąż jeżdżą karetki, wożąc ofiary ataków terrorystycznych. Niekończąca się Święta wojna zbiera krwawe żniwo i nie ma szans na znalezienie pokoju – przekonuje inna piosenka amerykańskiego WarnerBeast (*Jerusalem*), ukazując obraz roztrzaskanego świata.

No chance for us to find peace
 Both sides locked in endless game
 Shattered pieces all that remain

²¹ „Żaden język nie może powiedzieć, żadne serce nie może pomyśleć / Och, jakie radości tam obfituje Jerozolima / Nasz szczęśliwy dom / Kiedy przyjdziemy do ciebie / Kiedy skończą się nasze smutki” Sinéad O'Connor, *Song of Jerusalem*. Na płycie: *She Who Dwells in the Secret Place of the Most High Shall Abide Under the Shadow of the Almighty*. CD: Independent Records 2003.

²² Steve Earl w piosence *Jerusalem* śpiewa: „I believe that one fine day all the children of Abraham / Will lay down their swords forever in Jerusalem / Well maybe I'm only dreamin' and maybe I'm just a fool / But I don't remember learnin' how to hate in Sunday school” (wierzę, że pewnego pięknego dnia wszystkie dzieci Abrahama złożą swoje miecze na zawsze w Jerozolimie). Steve Earl, *Jerusalem*. CD: E-Squared Records 2002.

²³ „Lovers from both sides / Cannot kiss tonight / Ambulances scream Down in Gaza Zone / Fire and smoke around / Faithless man must die / Mother hold your babies / In the dark cellar tonight / No one can be sheltered”. Stay Heavy, *Jerusalem*. https://www.tekstowo.pl/piosenka,stay_heavy,jerusalem.html [dostęp: 24.09.2021].

Constant struggle back and forth
 Leaders change, but not the hate²⁴.

Dawid Warner, autor tekstu i wokalista, przekonuje, że Jerozolima jest jaskrawym przykładem, jak religia prowadzi do wojny. Miasto Święte staje się zatem metaforą współczesnej sytuacji geopolitycznej, w którą wpisane jest zderzenie cywilizacji oraz imperialistyczne zapędy zachodniego świata. Potwierdza to Jaz Coleman, autor tekstów i wokalista brytyjskiego zespołu postpunkowo-industrialnego Killing Joke, który w piosence *New Jerusalem* komentuje to, co działo się na Bliskim Wschodzie po interwencji USA w Iraku. Strefa Gazy i Irak stają się dla Colemana przestrzenią realizowania własnych interesów. Nowa Jerozolima w piosence Killing Joke to nie Ziemia Obiecana, ale symbol pożogi.

More lies, manufactured enemies
 Divided nations need a common foe
 A hornet's nest created by the West
 A new world order is the only goal
 Look what we've become Brainwashed Britain
 Look what we've become New Jerusalem!
 New Jerusalem!²⁵

Jednak wiele z przywołanych obrazów Jerozolimy w ogniu ma bardziej symboliczny charakter, wykorzystując przy tej okazji odniesienia do apokaliptycznej wizji walki między smokiem a archaniołem Michałem, albo szerzej: między dobrem a złem. Celują w tym zespoły metalowe o death metalowej lub black metalowej proveniencji. W piosence zespołu Holy Blood słyszymy:

A flame of furious fire
 Will burn this land For all the sins
 The anger of God will avenge
 The day will come holy and fearful
 All the land will then burn
 And He who sits on the throne
 Will open the gates to Jerusalem²⁶.

²⁴ „Nie ma dla nas szans na znalezienie pokoju / Obie strony zamknięte w nieskończoność gra / Roztrzaskane kawałki wszystko, co pozostaje / Nieustanna walka w tę i z powrotem / Przywódcy się zmieniają, ale nie nienawiść”. WarnerBeast, *Jerusalem*. Na płycie: *Pinnacle of Man*. CD: Warnerbeast 2012.

²⁵ „Więcej kłamstw, wymyśleni wrogowie / Podzielone narody potrzebują wspólnego wroga / Gniazdo szerszeni stworzone przez Zachód / Nowy porządek świata jest jedynym celem / Spójrz, czym się staliśmy Wielka Brytania / Spójrz, co zrobiliśmy by zostać Nowym Jeruzalem! Nowym Jeruzalem”. Killing Joke, *New Jerusalem*. Na płycie: *Pylon*, CD: Spinefarm Records 2015.

²⁶ „Płomień wściegłego ognia / Spali tę ziemię / Za wszystkie grzechy / Gniew Boży będzie

W *Jerusalem Gates* zespołu Arallu mowa jest o otwarciu siedmiu bram Jerozolimy, którym towarzyszy rzeź:

The messenger of Arallu.
 He takes the seven keys
 And chooses the seven Genii.
 The Genii are the soldiers Of Jerusalem's spirit.
 He'll take them to Jerusalem
 And will start the war
 The war on „megido mountin”²⁷.

Niektóre zespoły idą jeszcze dalej, widząc Jerozolimę jako miasto popiołów, gdzie świątynia Boga zostanie zbezczeszczona (choćby Funeral Procession w piosence *Jerusalem in Ashes*²⁸).

Na tym tle niezwykle ciekawie wygląda trzeci, bardzo silnie reprezentowany w muzyce anglosaskiej, zbiór tropów jerozolimskich. Odwołuje się on do tradycji wypraw krzyżowych i mitu arturiańskiego. Wiąże on dwie koncepcje Miasta Świętego: miejsca pielgrzymowania z przestrzenią, o którą należy walczyć. Motyw wędrówki ku Jerozolimie łączy postrzeganie Świętego Miasta jako centrum duchowości, które objawi sens życia z typowym dla współczesnej kultury popularnej motywem przygody i podróży w stylu questu. Temu ostatniemu zresztą służą liczne nawiązania do literatury fantasy, jak na przykład w *Jerusalem* niemieckiego zespołu Edguy²⁹. Podróż do Jerozolimy przypomina Tolkienowską wyprawę Drużyny Pierścienia, na którą składają się krasnoludy, olbrzymy, niziołki, błazen i dudziarz. Takie zestawienie może nieco dziwić, jednak jeśli przyjrzeć się żywotnemu w tradycji anglosaskiej mitowi arturiańskiemu i koncepcji wypraw, dostrzeżemy dość głęboką koncepcję wędrówki do miejsca przeznaczenia – do miejsca, gdzie jest ukryty Graal. Wątek ten pojawia się między innymi u Bruce'a Dickinsona w piosence *Jerusalem*, gdzie widać połączenie angielskiego mitu z koncepcją Miasta Świętego:

Nor shall my sword sleep in my hand
 Till we have built Jerusalem

zemsta / Nadejdzie dzień święty i straszny / Cała ziemia spłonie / A Ten, który siedzi na tronie, otworzy bramy Jerozolimy”. Holly Blood, *Jerusalem*. Na płycie: *Waves Are Dancing*. CD: MUSICA Production, Bombworks Records, 2005.

²⁷ „Posłaniec bierze siedem kluczy / I wybiera siedem Genii / Genii to żołnierze / Ducha Jerozolimy / Zabierze ich do Jerozolimy / I rozpocznie wojnę / Wojnę na „górze Megido” (...) Wtedy zacznie się wojna końca” Arallu, *Jerusalem Gates*. Na płycie: *Satanic War in Jerusalem*. CD: Raven Music 2002.

²⁸ Funeral Procession, *Funeral Procession*. CD: Ván 2006.

²⁹ Edguy, *Mandrake*. CD: CD-Maximum 2001.

In England's green and pleasant land (...)
 Can Jerusalem be rebuilt here
 In this trivial time, in this land of fear?
 In Jerusalem, where the grail remains
 Walk into the light and dissolve the chains³⁰.

Niebieska Jerozolima z obrazem zielonych pastwisk łączy się z pejzażem „zielonej i przyjemnej krainy Anglii”. Ten wspólny mianownik daje asumpt do refleksji nad obudowaniem dawnej świetności Korony Brytyjskiej jako Nowego Jerozalem, podobnie jak ma to miejsce w hymnie zaśpiewanym przez Emerson, Lake & Palmer³¹.

O wiele częściej jednak w utworach wykorzystywany jest motyw Jerozolimy jako przestrzeni walki z niewiernymi. Celują w tym piosenki zespołów grających w stylu tzw. heroic lub power metal. Ich utwory mają budowę hymniczną, z silnymi refrenami, w których dominuje teatralność, poza tym eksponuje się dramatyczne i emocjonalne brzmienie wokalu³². Ta właśnie tendencja muzyczna pozwala na budowanie aury podniosłości wokół bohaterskich historii i mitu krzyżowców. Tak dzieje się m.in. w piosenkach *Heading to Jerusalem* (Eagle The White) czy *Jerusalem* (Astral Doors). W liryce tego typu piosenek podkreśla się religijno-kulturowe znaczenie Jerozolimy. Nie sama walka i zabijanie niewiernych jest tematem, ale próba odbicia Miasta Świętego z rąk Saracenów i przywrócenie chwały Boga:

Jerusalem Jerusalem
 A holy city you are
 Like a light in the far
 Home of the holy men
 Jerusalem Jerusalem
 You are the key of mankind³³.

³⁰ „Ani mój miecz nie będzie spał w mojej dłoni / Dopóki nie zbudujemy Jerozolimy / W zielonej i przyjemnej krainie Anglii (...) Czy można tu odbudować Jerozolimę / W tym trywialnym czasie / w tej krainie strachu? / W Jerozolimie, gdzie pozostał Graal” Bruce Dickinson, *Jerusalem*. Na płycie: *The Chemical Wedding*. CD: CMC International 1998.

³¹ “And did those feet in ancient time
 Walk upon England's mountains green?
 And was the holy Lamb of God
 On England's pleasant pastures seen?”

Emerson, Lake & Palmer, *Jerusalem*. Na płycie: *Brain Salad Surgery*. CD: Manticore Records 1973.

³² W. Philips, B. Cogan, *Encyclopedia of Heavy Metal Music*, Westport, Connecticut-London 2009. s. 28–34.

³³ „Święte miasto, którym jesteś / Jak światło w odległym / Domu świętych / Jerozolimie / Jesteś kluczem ludzkości”. Astral Doors, *Jerusalem*. Na płycie: *Jerusalem*. CD: Metalville Records 2011.

Odnajdziemy tu typowe dla średniowiecznych wartości kategorie honoru, ślubów, powinności, wierności:

Leaving my fathers land!
 Hearing the call of God!
 Crossing the endless sea!
 Fulfilling Heavens Will!
 Taking a crusade!
 Faithful to sacred vow!
 Ready to kill and die!³⁴

W innej estetyce metalowej zwraca się uwagę na przestrzeń toczącej się walki, jak w *Jerusalem* zespołu SkyEye. Krzyżowcy ścierają się w bitwie o Jerozolimę, tnąc, zabijając, miażdżąc i okaleczając. Gwiazda i półksiężyc wznoszą się na piasku. Trudno nie dostrzec licznych nawiązań do bohaterskich pieśni o czynach (m.in. do hrabiego Rolanda), jak choćby w tym fragmencie:

I look around, what do I see? Lifeless bodies begging me: stop this bloody insanity. As I hold a dying man's hand, ice-cold steel rips through my heart. Deadly wounded, out of breath. Lying on the ground, my throat is dry, my soul will fly. Gazing at the sky, peace of mind. As I die, I see the other side. There is no God demanding killing in his name³⁵.

Jednocześnie w kontekście średniowiecznej krucjaty pojawia się pytanie o współczesny konflikt, o sens bratobójczej walki. Po drugiej stronie nie ma Boga, który żąda zabijania w jego imieniu.

Czy pojawiają się inne sposoby obrazowania Jerozolimy? Z pewnością. Zaprezentowany materiał obejmuje te najczęściej pojawiające się tropy, w dużej mierze zależne, jak można było zaobserwować, od stylu przekazu. Ale przecież Jerozolima pojawia się w kontekście przeżywanego uniesień miłosnych, z czym koresponduje estetyka pop, bywa tłem przeżywanego romansu, miejscem duchowego nawrócenia czy egzystencjalnej refleksji, jak piosenkach szeroko pojętego nurtu muzyki religijnej.

³⁴ „Opuszczając ziemię moich ojców! Słyszac wołanie Boga! Przekraczając bezkresne morze! Spełnianie woli Niebios! Krucjata! Wierny świętemu ślubowaniu! Gotowy do zabicia i śmierci!” – Eagle The White, *Heading to Jerusalem*. Na płycie: *Heading to Jerusalem*. EP: Independent 2014.

³⁵ „Rozglądam się, co widzę? Martwe ciała błagają mnie: powstrzymaj to cholerne szaleństwo. Kiedy trzymam dłoń umierającego mężczyzny, lodowata stal rozdziera mi serce. Śmiertelnie ranny, bez tchu. Leżąc na ziemi, gardło mi wyschło, dusza poleci. Wpatrując się w niebo, spokój ducha. Kiedy umieram, widzę drugą stronę. Nie ma Boga żądającego zabijania w jego imieniu”. SkyEye, *Jerusalem*. Na płycie: *Digital God*. CD Independent 2018.

Co wynika z przedstawionych powyżej analiz?

Jeśli porównać obecność motywu Jeruzolimy w piosenkach polskich i anglojęzycznych, zobaczymy, że poza dwoma głównymi nurtami: biblijnym i geopolitycznym, wspólnymi dla obu obszarów, w tradycji anglosaskiej pojawia się jeszcze trzeci – medievalistyczny. Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że fascynacja Średniowieczem w muzyce rockowej, a potem metalowej, jest efektem kontrkultury i poszukiwań brytyjskiego rocka progresywnego lat 60. i 70. Ich znakiem rozpoznawczym był mit arturiański obecny w narracjach popkulturowych, czego wyrazem były płyty King Crimson (*In the Court of the Crimson King; Lizard*), ale także zespołów takich jak Gryphon, Gentile Giant, Galahad czy Amazing Blondel³⁶. Najsilniej tradycja mitu arturiańskiego przemówiła na płycie Ricka Wakemana *Myths and Legends of King Arthur and the Knights of the Round Table*. Jak zauważa Bill Martin, rock progresywny był ostatnią próbą heroicznego przeciwstawienia się cynizmowi i budowanej społecznej konsumpcyjnej antyutopii³⁷. Ciekawy z tej perspektywy wydaje się motyw Jeruzolimy, która dla Anglii staje symbolem Nowego Ładu. W przeciwieństwie do innych krajów kontynentu, które od Karola Wielkiego i Ottona I do czasów carów próbowali zbudować *restitutio imperium romanorum*³⁸, Anglii nigdy nie chodziło o Rzym, ale o Jeruzolimę – bycie Nowym Syjonem. Zwrot ku Jeruzolimie koresponduje z ideą arturianizmu, rozumianego jako powrót do lepszych, bardziej moralnych i obfitujących w porządek, czasów³⁹.

Dруга konkluzja jest związana z korespondencją wizerunku Jeruzolimy i stylu muzycznego. Trudno nie dostrzec wyraźnego wpływu określonej estetyki czy gatunku muzycznego na kreowany w tekstach obraz Świętego Miasta. W utworach o proveniencji punkowej czy metalowej Jeruzolima pokazana jest przez pryzmat walki: tej biblijnej (niejednokrotnie apokaliptycznej), jak i tej współczesnej, naznaczonej konfliktem religijno-narodowym. W songach ukształtowanych przez muzykę country mamy do czynienia z obrazem miasta, które pragnie powrotu do spokoju. Jeszcze silniej duchowy charakter Jeruzolimy zostaje wyrażony w piosenkach skomponowanych w estetyce reggae czy soul, co odpowiada samym założeniom danego gatunku muzycznego.

³⁶ P. Hardwick, „If I Lay My Hands on the Grail”. *Arthurianism and Progressive Rock*, [w:] *Mass Market Medieval. Essays on the Middle Ages in Popular Culture*, ed. D. W. Marshall, Jefferson, North Carolina and London 2007, s. 30.

³⁷ B. Martin, *Listening tin the Future: The Time of Progressive Rock 1968–1978*, Chicago 1998, s. 127.

³⁸ I. Kąkolewski, *Nigdy nieumierające ciało państwa, czyli o trwałości toposu (re-) born statehood w europejskiej kulturze politycznej*, „Kwartalnik Historyczny” 2018, nr 2, s. 393n.

³⁹ J. Fichte, *The End of Utopia – the Treatment of Arthur and His Court in Contemporary German Drama*, [w:] *Reading the Middle Ages. The J. A. W. Bennett Memorial Lectures*, ed. P. Boitani, A. Torti, Perugia 1995, s. 153–169.

Niezależnie od ujęcia (biblijnego, politycznego, duchowego) Jerozolima pojawia się w piosenkach jako religijne centrum, miejsce duchowej przemiany, które (w zależności od ujęcia) pełni lub przestało spełniać swoją rolę w drodze do nawrócenia człowieka. Miasto Świąte jest niewątpliwie *axis mundi*, miejscem docelowym, punktem, do którego się zmierza zarówno w konkretnym wymiarze, jak i symbolicznie, duchowo.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę na zewnętrzny obraz Jerozolimy jako konkretnej przestrzeni architektonicznej, który jest zdeterminowany przez dwa żywioły: ziemię (kamień) i ogień⁴⁰. Ten pierwszy ewokowany przez skały, góry, ale i mury, bramy, wieże czy drogocenne kamienie wskazuje na trwałe osadzenie w ziemi. Jerozolima wyrażona przez byt kamienia wyraża twardość, a zarazem spójność i trwałość miasta. Jest przeciwieństwem biologii i historii poddanym prawom natury i zmienności. Jeszcze raz wypada w tym kontekście przywołać psalm 87, mówiący u fundamentach Jerozolimy, które tkwią w świętych górach. Fundamenty te są wyrazem mocy i jedności, czego metaforą są właśnie wszechobecne w obrazowaniu miasta kamienie. Drugi znak – ogień symbolizuje silne emocje: gniew, ale i gorliwość. Jest siłą zwiastującą przemiany, jakie dokonują się w wymiarze duchowym. To załączek odrodzenia, jak przekonywał Heraklit, widząc w ogniu zarzewie nowego początku. Ogień od początku wiązał się z ideą zwierzchności i wyższości, stąd był utożsamiany z Bogiem (wystarczy wspomnieć krzak gorejący, z którego Bóg przemawia do Mojżesza Wj 3, 1–6).

Mając na uwadze te dwa bardzo wyraziste znaki, trudno uciec od skojarzenia z Tablicami Przymierza i momentem otrzymania Prawa przez Mojżesza, którego twarz lśniła silnym światłem. Kamień, w którym wyryte są Słowa Życia, zostaje ożywiony ogniem Ducha, który przenika litery⁴¹. Zgodnie z nauczaniem rabinicznym, wyryte w kamieniu Słowa nigdy nie przeminą, podobnie jak Jerozolima.

Kamień i ogień zidentyfikowane w piosenkach są w rzeczywistości symbolami Jerozolimy jako Miasta Świątego, zbudowanego na fundamencie doświadczenia religijnego.

Bibliografia

- *Agady talmudyczne*, tłum. i oprac. M. Friedman, Wrocław 2005.
- Barthes R., *Paryża nie zalalo*, [w:] tegoż, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Warszawa 2000.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2000.

⁴⁰ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków 2000.

⁴¹ Jedna z hagd mówi: „Tora, którą Mojżesz otrzymał na górze Synaj, napisana była czerwonym ogniem na białym ogniu. Ogień ją spowijał”. *Agady talmudyczne*, tłum. i oprac. M. Friedman, Wrocław 2005, s. 72.

- Dobroczyński B., *III Rzesza popkultury i inne stany*, Kraków 2004.
- Fichte J., *The End of Utopia – the Treatment of Arthur and His Court in Contemporary German Drama*, [w:] *Reading the Middle Ages. The J. A. W. Bennett Memorial Lectures*, ed. P. Boitani, A. Torti, Perugia 1995.
- Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010.
- Gozdecka R., *Miasto w muzyce i sztukach plastycznych. Jeruzolima–Paryż–Nowy Jork. Głos edukacji interdyscyplinarnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2012, t. X, z. 2.
- Hardwick P., „*If I Lay My Hands on the Grail*”. *Arthurianism and Progressive Rock*, [w:] *Mass Market Medieval. Essays on the Middle Ages in Popular Culture*, ed. D. W. Marshall, Jefferson, North Carolina and London 2007.
- Kąkolewski I., *Nigdy nieumierające ciało państwa, czyli o trwałości toposu (re-)born statehood w europejskiej kulturze politycznej*, „Kwartalnik Historyczny” 2018, nr 2.
- Krzan K., *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008.
- Martin B., *Listening in the Future: The Time of Progressive Rock 1968–1978*, Chicago 1998.
- Michalski G., *Siedem bram Jeruzolimy. Komentarz do płyty CD*, Accord Music Edition 1997.
- Philips W., Cogan B., *Encyclopedia of Heavy Metal Music*, Westport, Connecticut – London 2009.
- Rychlewski M., *Rewolucja rocka. Semiotyczne wymiary elektrycznej ekstazy*, Gdańsk 2011.
- Sławiński J., *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, [w:] *Przestrzenie i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978.
- Storey J., *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, tłum. J. Barański, Kraków 2003.
- Ziomek J., *Symbol wśród tekstów kultury*, [w:] tegoż, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994.

Netografia

- *Bednarkomania trwa, bo kochamy reggae!*, [online] <https://gk24.pl/bednarkomania-trwa-bo-kochamy-reggae/ar/4620267> [dostęp: 24.09.2021].
- <https://www.tekstowo.pl/piosenka,porozumienie,jeruzalem.html> [dostęp: 24.09.2021].
- https://www.tekstowo.pl/piosenka,stay_heavy,jerusalem.html [dostęp: 24.09.2021].
- Lubański Ł., *Wojna o Jeruzolimę trwa już 70 lat*, „Rzeczpospolita” <https://www.rp.pl/wydarzenia/art1956591-wojna-o-jeruzolime-trwa-juz-70-lat> [dostęp: 22.09.2021].

Dyskografia

- Arallu, *Satanic War in Jerusalem*. CD: Raven Music 2002.
- Astral Doors, *Jerusalem*. CD: Metalville Records 2011.
- Bruce Dickinson, *The Chemical Wedding*. CD: CMC International 1998.

- Don McLean, *Believers*. CD: Millennium Records 1991.
- Eagle The White, *Heading to Jerusalem*. EP: Independent 2014.
- Edguy, *Mandrake*. CD: CD-Maximum 2001.
- Emerson, Lake & Palmer, *Brain Salad Surgery*. CD: Manticore Records 1973.
- *Far from the Maddening Crown* (Original Motion Picture Soundtrack). CD 2015.
- Funeral Procession, *Funeral Procession*. CD: Ván 2006.
- Holly Blood, *Waves Are Dancing*. CD: MUSICA Production, Bombworks Records, 2005.
- Killing Joke, *Pylon*, CD: Spinefarm Records 2015.
- Matisyahu, *Youth*, CD: JDub/Epic 2006.
- *Nieszpory ludźmierskie*, CD New Abra 2007.
- Prawda, *Chaos in Poland*, CD: Lou & Rocked Boys, 2017.
- Sinéad O'Connor, *She Who Dwells in the Secret Place of the Most High Shall Abide Under the Shadow of the Almighty*. CD: Independent Records 2003.
- SkyEye, *Digital God*. CD: Independent 2018.
- Sława Przybylska, *Pamiętasz*, CD: MTJ Agencja Artystyczna 2017.
- Steve Earl, *Jerusalem*. CD: E-Squared Records 2002.
- T. Love, *Jeruzalem*. <https://www.youtube.com/watch?v=MNsatqOu7IY>
- Theocracy, *Theocracy*. CD: Metal Ages Records 2003.
- Wanda Warska, *Piosenki z Piwnicy*, CD 4: Polskie Radio, 2004.
- WarnerBeast, *Pinnacle of Man*. CD: Warnerbeast 2012.
- Wilki, *Wilki*, CD: MJM Music PL 1992.

Adam Regiewicz

The Jan Długosz University in Częstochowa

JERUSALEM AS A THEME OF CONTEMPORARY POPULAR MUSIC

Summary

Jerusalem, like other great cities influencing the shape of civilization, appears extraordinarily expressive in literary, plastic arts, and musical texts. Popular music remains one of the so far undescribed areas of the Holy City's representation. This paper focuses on Polish and English language songs in which Jerusalem appears as a motif, topos, or even symbol. It outlines three main points of reference: biblical, geopolitical, and historical, going back to the tradition of the Crusades. The popularity of Jerusalem in popular music lyrics is, to a large extent, the effect of treating the city as a symbolic *axis mundi*, marking the order (lost or desired) of the world.

Keywords: Jerusalem, Holy City, popular music, topos, the tradition of the Crusaders.

IV
JEROZOLIMA WIDZIANA
Z PODRÓŻY



Jarosław Ławski

Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0002-1167-5041

RAPTULARZ WSCHODNI: JEROZOLIMY ZIEMSKIE JULIUSZA SŁOWACKIEGO

„Puściłem się nareszcie w moją pobożną wędrówkę – przez Grecję,
Egipt do Jeruzalem...”.

Juliusz Słowacki, *Raptularz wschodni*¹

Czy to podróż...

W pierwszej połowie XIX wieku odbyła się jedna z tych słynnych podróży na Bliski Wschód, które przechodzą do historii. Było to dawno, prawie już dwieście lat temu, a my wracamy do tego wojażu i wojażera, odnajdujemy nowe, zagubione w chaosie historii świadectwa wyprawy. Jechał Polak, poeta rodem z Krzemieńca i Wilna. Celem najpierwszym, ale i tylko etapem była Grecja, potem miały być Egipt, Ziemia Święta, Syria, Liban. Nie chciał zajeżdżać do Turcji, obaczyć Konstantynopola. Z Libanu wrócił wprost do Italii. Fakt, że wielki poeta romantyczny pojechał na Bliski Wschód nie jest niczym nadzwyczajnym. Ale jest to nadzwyczajne wydarzenie duchowe w życiu każdego, kto Wschód zobaczył.

Bliskowschodni tekst literatury polskiej ma tradycje sięgające średniowiecza, a po Słowackim rozwijał się przez cały XX wiek, i rozwija dziś w nowej, reportażowej formie. Dlaczego więc podróż wieszczka Juliusza miałyby być ważna? Nie tylko dlatego, że funkcjonuje w podręcznikach historii literatury jako Juliusza Słowackiego podróż na Wschód, podróż na Wschód, podróż do Ziemi Świętej.² Podróż ta, jak sądzę, wycisnęła niezatarte piętno na osobowości i wy-

¹ „*Raptularz wschodni*” Juliusza Słowackiego, t. 2: *Edycja – komentarz – objaśnienie*, red. M. Kalinowska, U. Makowska, Z. Przychodniak, M. Troszyński, D. Kaja, Warszawa 2019, s. 111. Pierwsza strona *Raptularza*... Data u góry: *Otranto d: 29 Sierpnia 1836 r. ponied.* Cały fragment został w autografie przekreślony przez poetę.

² Zob. R. Przybylski, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982; F. Ziejka, *Z Juliuszem Słowackim do Ziemi Świętej*, [w:] tegoż, *Podróże pisarzy*, Kraków 2019; M. Sokołowicz, *Juliusz Słowacki. Gerard de Nerval i ich orientalne podróże, czyli co romantycy widzieli*

obraźni pisarza. Określiła krąg tematów i wyobrażeń dla Słowackiego kluczowych: egzystencjalno-eschatologicznych i historyczno-apokaliptycznych.

Analizując trasę zwraca się uwagę – i słusznie! – na niuanse obrazu kultury greckiej, arabskiej, orientalnej zapisane w notatnikach poety i dziełach po podróży wykończonych, opublikowanych. Rzadziej, prawie nigdy podróż na Wschód wiązana jest z tematem żydowskim u Słowackiego. Jakoby nie ma podstaw, by z nim ów wojaż łączyć: przecież *Książd Marek* z kreacjami Judyty, Rabina ukaże się „dopiero” w 1841 roku i rzecz dzieć się będzie w Barze.

Jestem przekonany, iż dosłowność w rozumieniu „tematu żydowskiego” idzie za daleko. Przecież właściwie pojęty temat żydowski to Stary Testament, Biblia, wyobrażenia nie tylko „Orientu” (*vide*: wczesny *Szanfary* w dwu wersjach, *Mnich*)³, lecz także Ziemi Świętej, Egiptu (*Kordian*). Kulturowe fundamenty tematu wyobrażonego łączą się z egzystencjalnymi doświadczeniami świata żydowskiego, który Słowacki, mieszkaniec Wołynia, Wilna, podróżnik do Żytomierza i Odessy w młodości⁴, doskonale znał z codziennych doświadczeń. Dopiero fuzja doświadczeń, erudycji, przeżyć przełoży się na tekstualizacje – te są u Słowackiego zawsze równocześnie zapisami myśli i obrazów albo obrazów-myśli. Kiedy Słowacki myśli o jakiejś rzeczywistości, równocześnie ją sobie wyobraża. Tak było z Ziemią Świętą, Egiptem, Jerozolimą, które to światy poeta przedstawiał-wyobrażał sobie, zanim je realnie zoczył, przeżył, przemierzył.

Podróż na Wschód rozpoczął w sierpniu 1836 roku w Neapolu, skąd statkiem wyruszył do Grecji, Egiptu. Po kwarantannie w El-Arish (właściwie Al-Arish) zjeździł Palestynę (tu dwakroć zawadził o Jerozolimę), część Syrii i Libanu, w którym na dłużej się zatrzymał w klasztorze Betcheszban. W lipcu 1837 roku wrócił do Włoch, gdzie po czterdziestodniowej podróży morskiej ze Wschodu czekała go trzytygodniowa kwarantanna. W czasie podróży notował, rysował, pisał wiersze⁵. Chłonał inność, modlił się, skupiał, przerażał i zachwycał.

Był w tym rejonie którymś już z rzędu Polakiem, Środkowoeuropejczykiem. O podróżach Polaków do Ziemi Świętej i Egiptu, których początki wiążą się z krucjatami i wiekiem XII, napisano tomy (także dzieł literackich, by wspo-

na Wschodzie, [w:] *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2016, s. 133–156; *Geografia Słowackiego*, red. D. Siwicka, Warszawa 2012; B. Czyż-Rkein, T. Rębelska-Atallah, *Juliusz Słowacki w Libanie. Historia i współczesność*, Warszawa 2003.

³ O tym, jak przez orientalny temat młody Słowacki rozstrzygał ważne kwestie egzystencjalne: J. Ławski, *Dyptyk „orientalny”*, [w:] tegoż, *Universum Słowackiego. Studia o wyobraźni*, Warszawa 2020, s. 105–192.

⁴ Podróż młodzieńczą do Odessy wspominał w konwencji symboliczno-onirycznej już po 1841 roku. Zob. J. Juskiewicz, *Od przygody do oniryzacji: Juliusz Słowacki (1827)*, [w:] tegoż, *Odessa w literaturze polskiej lat 1804–1843. Szkice*, Białystok 2020, s. 206–215.

⁵ Szczegółowa marszruta podróży w: *Juliusz Słowacki. Wielokulturowe źródła twórczości*, red. A. Bajcar, Warszawa 1999.

mnieć *Czerwone tarcze* Iwazzkiewicza)⁶. Do dziejów literatury polskiej tylko do końca XVIII wieku przeszły jako klasyczne dokonania przynajmniej dwa świadectwa; słynna podróż Mikołaja Radziwiłła „Sierotki” z 1582 roku, publikowana w łacińskich przeróbkach polskiego oryginału, fragmentach i przekładach między innymi jako *Peregrinacia abo pielgrzymowanie do Ziemi Świętej* (Kraków 1617)⁷ oraz ks. Józefa Drohojowskiego podróż z lat 1788–1791 opisana w tomie z roku 1812 zatytułowanym *Pielgrzymka x. Jozefa Drohojowskiego, reformata do Ziemi Świętej, Egiptu, niektórych wschodnich i południowych krajów, odbyta w roku 1788, 89, 90 i 91, pobożno-ciekawey publiczności ofiarowana*, t. 1–2 [1812]. Oba te dzieła dobrze znali romantycy.

W pierwszej połowie XIX wieku, „romantycznej”, pojawia się seria dzieł uchodzących w historii literatury polskiej i dziejach polskiego podróżopisarstwa za klasyczne: Władysława Wężyka *Podróże po starożytnym świecie* (1843), trzypięciotomowa *Podróż na Wschód* (Wilno 1854–1855) Maurycego Manna, Ignacego Hołowińskiego *Pielgrzymka do Ziemi Świętej Arcybiskupa Mohylewskiego* (V tomów, Wilno 1842–1845), Feliksa Laassnera *Pielgrzymka do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu w latach 1843 do 1849* (Kraków 1855) i Zygmunta Skórczewskiego *Wspomnienia Wschodu. Dziennik podróży do Syrii, Egiptu, Palestyny, Turcji i Grecji* (Lipsk 1855)⁸. Jest prac tego typu więcej, mają one wysoką wartość literacką, doczekały się monografii Doroty Kulczyckiej i przez tę autorkę przygotowanej antologii⁹. We wszystkich ich opracowaniach kluczowym miejscem jest Jerozolima i Bazylika Grobu Pańskiego, które odwiedził też oczywiście Juliusz Słowacki.

Wątek „podróży na Wschód” chciałbym tu nazwać – inaczej niż to przedstawia tradycja naukowa – p o d r ó ż ą d o J e r o z o l i m y . Jerozolima jest bowiem centrum, *Axis Mundi*, celem, ku któremu zmierza podróżnik Słowacki. Podróż do Jerozolimy chcę połączyć z wątkiem żydowskim. Żydowskim – ale

⁶ Bohaterem *Czerwonych tarcz* (1934) Iwazzkiewicza jest książę Henryk Sandomierski (ok. 1130–1166), uczestnik krucjaty do Ziemi Świętej w 1154 roku, którą to wyprawę odnotowuje Jan Długosz.

⁷ Kolejne wydania: przeróbka łacińska polskiego oryginału dokonana przez Tomasza Tretera: *Hierosolymitana peregrinatio*, Braniewo 1601 (potem: Antwerpia 1614, Taurini 1753, Cas-soviae 1756); przekład edycji Tretera na polski Andrzeja Wargockiego: *Peregrinacia abo pielgrzymowanie do Ziemi Świętej Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła*, Kraków 1607 [i potem kolejne wydania także po rosyjsku (Petersburg 1787, 1879) i niemiecku (Frankfurt 1609)].

⁸ Słowacki znał na pewno opisy podróży: Radziwiłła, Lamartine’a i de Chateaubrianda. Zob. F.-R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris a Jérusalem*, Paris 1811; A. Lamartine, *Voyage en Orient*, Paris 1835.

⁹ D. Kulczycka, *Obraz Ziemi Świętej w prozie polskiej doby romantyzmu*, Zielona Góra 2012; tejsze, *Peregrynacje do Ziemi Świętej w literaturze polskiego i europejskiego romantyzmu (zarys problematyki)*, „Filologia Polska” T. 4, Zielona Góra 2009, s. 45–69; *Ziemia Święta w dobie romantyzmu. Antologia*, opr. i wstęp D. Kulczycka, Zielona Góra 2013.

rozumianym szeroko: jako doświadczenie erudycyjne świata starohebrajskiego, starotestamentowego złączone w Słowackim z lekturą i przeżywaniem całej Biblii. *E r u d i c o n* poety¹⁰, jego najgłębiej uwewnętrzniony świat wyobrażeń powziętych z lektur, łączy się więc z doświadczeniem egzystencjalnym, z przeżywaniem od dziecka Biblii, także w jej starotestamentowej części. Do lektury Biblii słowacki wraca w Szwajcarii, przed podróżą na wschód. Nie da się oddzielić przeżywania chrześcijaństwa od przeżywania Starego Testamentu, chrześcijaństwa nie da się nazwać nieżydowskim, a Stary Testament z kolei okazuje się nie tylko żydowski u poety z Europy Środkowej. A do takiej należał odważnie eksperymentujący z wyobraźnią religijną Słowacki (i wyobraźnią religijną chryścianizmu, i judaizmu, a nawet islamu). Temat żydowski u romantyków rozpatrywano szeroko w odniesieniu do Mickiewicza i Krasińskiego. Słowacki miał mniej szczęścia. Na tle obu kolegów wieszczów wyróżnia się tym, że incydentalnie sięga po tematy żydowskie aż do „mistycznej”, „religijnej”, „towianistycznej” przemiany duchowej w 1841 roku.

Zapowiedzi i coś więcej niż tylko zapowiedzi religijnej przemiany w życiu Słowackiego widzimy w latach 1836–1837 w czasie podróży do Jerozolimy¹¹. Jerozolimską noc spędzona u grobu Chrystusa zdaje się zwieńczeniem wcześniej zapoczątkowanej przemiany polegającej na odnowieniu zainteresowania Biblią, jej lekturą, a są to, jak wspomniałem, wydarzenia z szwajcarskiego periodu życia poety, z lat 1832–1836¹². Owszem, p r z e ł o m y są ważne. Ale tak samo ważny jest p r o c e s. Proces życia, egzystencji. Proces rozwijający się na kulturowym fundamencie Starego i Nowego Testamentu, przeżywanego jako doświadczenie egzystencjalne zakorzenienia w kulturze chrześcijańskiej, zwątpienia w nią, negacji i odrzucenia jej, powrotu do niej i w końcu jej głębokiej wewnętrznej reinterpretacji¹³. By ta reinterpretacja mogła zajść, koniecznie musiała się wydarzyć „p o b o ż n a w ę d r ó w k a” – wędrówka do Jerozolimy. Była ona powrotem do Jerozolimy – także (przede wszystkim) żydowskiej.

¹⁰ O pojęciu erudiconu zob. J. Ławski, *Erudicon Słowackiego*, [w:] tegoż, *Universum Słowackiego. Studia o wyobraźni*, Warszawa 2020, s. 43–56.

¹¹ Jednak dopiero po powrocie ze Wschodu Słowacki wydaje swe najbardziej ironiczne dzieła: *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* (1838), *Beniowskiego* (1841), *Trzy poemata* (tu: *Wacław* i *Poema Piasta Dantyszka herbu Leliwa o piekle*) (1839). Przemiana poetyki, stylu, obrazowania szła więc wolniej niż przemiana duchowa poety.

¹² Zob. mój *Wstęp*, podrozdział *Lektury* (s. XI–XVI), [w:] J. Słowacki, *Horsztyński*, opr. J. Ławski, BN I nr 314, Wrocław 2009.

¹³ Zob. G. Kowalski, *Starsza siostra w wierze*, [w:] tegoż, *Duch w osobie. Bohater w dramatach Juliusza Słowackiego*, Białystok 2012, s. 57–94; tegoż, *Cherubiny. O zwykłych Żydach u Słowackiego („Złota czaszka” – „Ksiądz Marek”)*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech, J. Ławski, Białystok 2013, s. 367–382.

Rozbłysk tematu

Postawmy najpierw tezę ogólną: z pozoru „nagły” rozbłysk tematu żydowskiego w twórczości Juliusza Słowackiego od 1841 roku wiąże się zarówno z powrotem do lektury *Biblii* (Starego i Nowego Testamentu), z rozwojem heterodoksyjnej myśli o inspiracjach mistycznych („filozofia genezyjska”), jak i z bezpośrednim doświadczeniem Grecji, Egiptu, Palestyny, Jerozolimy. Było to doświadczenie „świętych” przestrzeni zawierające w sobie głęboko przeżyta nutę hebrajską, żydowską. Słowacki należy do pisarzy, którzy odbierają i zapisują świat przez kategorie symbolu, mitu, a nie tylko przez zmysłowy konkret. Pobyt w Egipcie, Palestynie, Jerozolimie, w części Syrii i Libanu aktywizuje u poety wielkie, utrwalone od czasów dzieciństwa wyobrażenia natury symboliczno-mitycznej. Słowacki wyobrażał sobie odwiedzone teraz przestrzenie Orientu na długo przed podróżą, czego wymowne, choć niepozbawione błędów, anachronizmów przykłady znajdziemy już w jego twórczości młodzieńczej (od *Araba* i *Szafarego* po *Żmiję*, *Mnicha* i *Lambra*)¹⁴.

Świat Wschodu wyobrażany w młodości zostanie potem w czasie podróży wschodniej skonfrontowany z Orientem rzeczywistym – ten drugi okaże się dla Słowackiego zadziwiający, to znaczy przeraża odmiennością, zachwyci, a czasem rozczaruje, tak jak piramidy. W wyobrażenia wpisane zostają obrazy rzeczywistości orientalnej, które jednak nie służą, jak to zazwyczaj bywa, korekcie fałszywych mniemań. Przeciwnie: poeta zarówno wyobrażenia, jak obrazy Wschodu zmienia w wyobraźni w nową całość wizyjną. Szczytowym osiągnięciem takiej fuzji realności, danych zmysłowych, wyobrażeń i aktywności wyobraźni są przedstawienia Nowego Jeruzalem (Nowej Jerozolimy) w twórczości mistycznej po 1841 roku oraz przedstawienia świata żydowskiego w dramacie *Ksiądz Marek*, którego równorzędną główną bohaterką jest córka Rabina, czyli Żydówka Judyta z miasta Baru na południowo-wschodnich ziemiach Rzeczypospolitej¹⁵. Ów Bar staje się w dramacie symboliczno-mitycznym palimpsestem, łączącym w sobie cechy Sodomy, Betlejem, Golgoty i zielonoświątkowego miejsca zesłania Ducha Świętego, a w końcu Nową Jerozolimą. Mesjanizm żydowski wszczepia Słowacki w mesjanizm chrześcijański (w jego polskiej wersji), *et vice versa*, wszczepia mesjanizm chrześcijański na powrót w mesjanizm żydowski, tworząc z nich zupełnie fantastyczną, nieprawdopodobną i urzekającą syntezę (kontaminację mityczną).

¹⁴ Zob. szczególnie: S. Treugutt, *Pisarska młodość Słowackiego*, Wrocław 1958; K. Ziemia, *Wyobrażenia a biografia. Młody Słowacki i ciągi dalsze*, Gdańsk 2006.

¹⁵ Patrz: M. Sokołowski, *O inności w „Księdzu Marku” Słowackiego*, [w:] *Inny, Inna, Inne. O inności w kulturze*, red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzales, K. Szczuka, Warszawa 2004; M. Rudaś-Grodzka, *Judyta*, [w:] *...czterdzieści i cztery. Figury literackie. Nowy kanon*, red. M. Rudaś-Grodzka, B. Smoleń et al., Warszawa 2016.

Iżby się mogła wydarzyć w twórczości Słowackiego nowa odsłona tematu żydowskiego, potrzebny był powrót do Biblii, potrzebne były doświadczenia lekturowe, takie jak *Jerozolima wyzwolona* Tassa w przekładzie Piotra Kochanowskiego (czytana w Wilnie na studiach, a potem na przełomie 1833 i 1834 roku)¹⁶, nieodzowna była młodzieńcza fascynacja Orientem przypieczętowana fantazmatycznym obrazem Wschodu w powieściach poetyckich. Wędrówkę do Jerozolimy poprzedził powrót do *Biblii* i lektury *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa, odczytanie podrózpisarskich relacji księcia Radziwiłła „Sierotki”, de Lamartine’a i de Chateaubrianda, wysłuchanie świadectw tych, którzy już wrócili ze Wschodu. Szalę przechyliła zachęta przyjaciół: Juliusz z Krzemieńca zdecydował się odbyć dość ryzykowną wyprawę. Ryzykowną także w świetle naszej wiedzy o jego zdrowiu słabiuteńkim¹⁷.

Wszystkie wyobrażenia, lektury i doświadczenia zostały spięte przez wstrząsowe przeżycie Egiptu, Palestyny i Jerozolimy (szerzej: Ziemi Świętej). Ponieważ ważnym tematem twórczości, którą ta podróż zainspirowała, jest temat śmierci i nieśmiertelności, mamy prawo sądzić, że także sam Słowacki przeżywał ów moment życia jako graniczny, przełomowy. Jego poetyckie medytacje o czasie i podróży życia zdradzają świadomość człowieka, który czuje rozpedzony puls upływającego czasu, oswaja śmierć, próbuje przewyciężyć trwogę egzystencjalną¹⁸. 11 lat po tej podróży poeta umrze na gruźlicę (1849).

Cud, który już się nie powtórzy: archiwalny

Mamy szczególną okazję, by powrócić do podróży Słowackiego, nawet z dwóch powodów: pewnego odkrycia i pewnej edycji. W zbiorach Ossolineum zdeponowany jest album rysunkowy z podróży na Wschód. Drugim źródłem był niewielki zeszyt, raptularz, który zaginął w czasie II wojny światowej, jak sądzono bezpowrotnie. W 2011 roku odnaleziono jedno z fundamentalnych źródeł do poznania podróży wschodniej. Odnalazło się w moskiewskim archiwum. Maria Kalinowska tak ogłaszała w „Pamiętniku Literackim” odnalezienie raptularza:

Niezwykła wiadomość: dr Henryk Głębocki z Uniwersytetu Jagiellońskiego odnalazł w moskiewskiej bibliotece należący do Juliusza Słowackiego album, o którym od przeszło pół wieku pisano, że spłonął w czasie drugiej wojny światowej. Album

¹⁶ Por. też: J. Weinberg, „*Pan Tadeusz*” i „*Beniowski*” wobec „*Gofreda*” Tassa-Kochanowskiego. *Odmiany i wybrane wątki recepcji*, „Miscellanea Łódzkie” 1999, nr 1, s. 28–52.

¹⁷ W rodzinie Słowackich dziedzicznym obciążeniem była gruźlica. Stryj Juliusza, Erazm Słowacki, stracił niemal wszystkie dzieci z tego powodu, czego świadectwo poetyckie nam zostawił. Erazm Słowacki, *Poezje*, opr. i red. Ł. Zabielski, wstęp Ł. Zabielski, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2021.

¹⁸ Zob. szczególnie takie wiersze Słowackiego, jak: *Do Teofila Januszewskiego*, *Piramidy*, *Na szczycie piramid*, *List do Aleksandra H.*, *Z Nilu*.

ten zawiera bezcenne rękopisy i rysunki poety, przede wszystkim związane z podróżą na Wschód. Odkrycie autografu Słowackiego jest samo w sobie wydarzeniem niezwykle ważnym dla polskiego dziedzictwa narodowego, ma jednak także ogromne – *stricte* naukowe – znaczenie dla badań nad twórczością poety. Również w tym sensie odnalezienie tego zbioru rękopisów jest nie do przecenienia.

Przed 1939 r. raptularz Słowackiego należał do Biblioteki Ordynacji Krasieńskich w Warszawie (nr inw. 5217), od 1945 r. uważany był za zniszczony w trakcie działań wojennych. Manfred Kridl, który w 1925 r. opisał ten liczący 74 karty album i przygotował na jego podstawie wierną wobec rękopisu edycję *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*, twierdził we wprowadzeniu do poematu, że album „spłonął w czasie wojny”¹⁹.

Szybko po tym szczęśliwym wydarzeniu powołano zespół badawczy, który otrzymał odpowiedni grant. Tym sposobem w 2019 roku udało się opublikować trzynomową publikację zawierającą: t. 1: *Podobiznę autografu*; t. 2: *Edycję – komentarz – objaśnienia* i t. 3: *Studia i interpretacje*²⁰. *Raptularz wschodni* Słowackiego został tutaj wielostronnie oświetlony, rozpracowany w setkach przypisów, w których nie tylko naświetlono fakty, ale i wskazano domysły, konsekwencje, dopowiedziano sugestie dokumentu (dzieła), którego złożoną semantykę tworzą zapisy Słowackiego, jego rysunki, a nawet niezapisane karty, błędy, urywki. *Raptularz* opisali filolodzy poloniści, orientaliści, historycy. To imponująca robota filologiczna, edytorska²¹.

Czytelnik zostaje olśniony erudycją komentatorów. Każdy szczegół będzie objaśniony w odniesieniu do realiów XIX-wiecznego Orientu, w kontekście relacji innych podróżników polskich i europejskich. Czego nie jesteśmy pewni i nie wiemy na pewno, to uzupełniają hipotezy badaczy lub uzupełnienia tworzone z opisów tych samych miejsc w relacjach mniej więcej w tym samym czasie wojażujących do Ziemi Świętej: Hołowińskiego, Manna, de Lamartine’a i de Chateaubrianda.

Słowacki, co wiemy, dwa razy był w Jerozolimie:

– Od wieczoru 12 stycznia do poranka 16 stycznia 1837 roku.

– Od 19 do 21 stycznia tegoż roku²².

Pobyty były krótkie. Jerozolima była c e l e m całej podróży, lecz także miej-

¹⁹ M. Kalinowska, *Odnalezienie albumu Juliusza Słowackiego*, „Pamiętnik Literacki” 2011, z. 2, s. 165–169.

²⁰ Jak czytamy w tomach: „Publikacja dofinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki (...) oraz ze środków na naukę roku 2017”.

²¹ Sądzę jednak, że format książki, w jakim wydano podobiznę autografu, jest za mały. To jedy-ny mankament tego znakomitego przedsięwzięcia.

²² Zob. E. Jastrzębowska, *Itinerarium Słowackiego po Ziemi Świętej: addenda et corrigenda archaeologico-historica*, [w:] „*Raptularz wschodni*” Juliusza Słowackiego, t. 3: *Studia i interpretacje*, s. 279–314.

scem, z którego wyruszał, by poznawać Ziemię Świętą. Opis wjazdu do Jerozolimy, którego świadectwo dał w liście do matki, został już wielostronnie prześwietlony. Najpierw niech zabrzmi opowieść Słowackiego:

W Jeruzalem stanąłem d. 13 stycznia o godzinie 9 w nocy. Bramy miasta zamknięte – cisza grobowa – księżyc – szczekanie psów, odpowiadające na nasz stuk do bramy – niepewność, czy firmany nasze otrzymają nam wejście, czy trzeba będzie na polu nocować – jakieś wspomnienie krzyżackie – wszystko to pamiętnym mi uczyniło przyjazd do Jeruzalem... Na koniec po 2 godzinach otwierają się bramy i zajeżdżam do klasztoru²³.

Relacja jest zwięzła, ale – gdy spojrzeć okiem specjalisty – treściwa. Przyjrzyjmy się komentarzowi do tegoż fragmentu autorstwa prof. Elżbiety Jastrzębowskiej, archeologa klasycznego i historyka sztuki wczesnochrześcijańskiej:

Słowacki, minąwszy „wioskę dobrego złodzieja”, przybył do Jerozolimy wieczorem 12, a nie 13 stycznia, jak napisał do matki w liście z Bejrutu ponad miesiąc później: (...)

W styczniu o 9 godzinie wieczorem w Jerozolimie było już ciemno, zatem Słowacki musiał rzeczywiście kołatać do zamkniętej Bramy Jaffy, zwanej też Bramą Betlejem, leżącej po zachodniej stronie miasta. Dzisiejszej przerwy w murach obronnych na południu tej bramy jeszcze nie było, gdyż bastion bramny był wówczas połączony wysokim murem z Cytadelą (...). Wewnątrz Starego Miasta poeta udał się na północ od Bramy Jaffskiej wąskimi uliczkami do klasztoru franciszkańskiego, leżącego na zachodnim krańcu dzielnicy chrześcijańskiej. Franciszkanie osiedlili się tutaj, nabywszy od Gruzynów w XVI wieku teren z opustoszałym klasztorem, który rozbudowali w latach 1558–1559, a przy nim wzniesli kościół San Salvatore. Trasa, którą szedł Słowacki, tak samo jak wąskie uliczki, nie zmieniły się od XIX wieku do dziś. Jednak stan zaułków był wówczas zupełnie inny. François-René de Chateaubriand bardzo narzekał na ówczesne ulice Jerozolimy, pełne brudu, kurzu i kamieni²⁴.

Kolejne eksplikacje szczegółów w nowej edycji cudownie odnalezionego *Raptularza wschodniego* zajmują kilka kolejnych stron. Ilustruje je zdjęcie bramy Jaffy z ok. 1860 roku, wspomagają cytaty z dzieł podróżników. Trzy jerozolimskie dni Słowackiego okiem polonisty przepatruje dogłębnie dr Emilia Furmanek w szkicu *Klasztor i świątynie albo noce Słowackiego w Jerozolimie*²⁵. Wszystko to tworzy wspólny labirynt eksplikacyjny, nadbudowany nad szkicowym, raptularzowym, z natury niepełnym, zapisem wędrowca. Jakież to

²³ J. Słowacki, *List do matki*, cyt. za: E. Jastrzębowska, dz. cyt., s. 283.

²⁴ E. Jastrzębowska, dz. cyt., s. 283–284.

²⁵ E. Furmanek, *Klasztor i świątynie albo noce Słowackiego w Jerozolimie*, [w:] „*Raptularz wschodni*” ..., t. 3, s. 315–334.

gęste imaginarium wieszczą, skoro z urywków, fragmentów, szkiców odczytać możemy tak wiele, tak wiele...

Wyakcentować trzeba inny wymiar *Raptularza wschodniego* (pomijając spory o to, czy i w jakim znaczeniu stanowi on „dzieło literackie”). Otóż jest to praca pisarza o rozjątrzonej wyobraźni, który obrazy Wschodu, owszem, zawarł w obu notesach, raptularzach, albumach – śmiem twierdzić, że nośników świadectwa Wschodu było więcej, że niektóre kajety i obrazy nie dotrwały do naszych czasów, tak jak większość listów pisanych ze Wschodu. Te znane i te nieznanne stały się matecznikiem wersji rękopiśmiennych tekstów szlifowanych po powrocie do Europy, publikowanych długo po podróży. Są one matecznikiem obrazów, idei, pomysłów poetyckich, skarbcem wyobraźni, z którego bogactw Juliusz będzie korzystał aż do śmierci 3 kwietnia 1849 roku w Paryżu.

Ślady jerozolimskie

Powracam więc do myśli początkowej, pytając raz jeszcze tylko o jeden element z wielu różnych doświadczeń Wschodu: pytam o wpływ wędrówki pobożnej na późniejszy rozwój tematu żydowskiego u autora *Księdza Marka*. Tak samo zasadne byłoby pytanie o metamorfozy tematu arabskiego u poety w świetle *Ojca zadżumionych w El-Arish*²⁶. Jaką Jerozolimę zobaczył? Czy dostrzegł w niej elementy żydowskie i przez jaki pryzmat na nią patrzył: Biblii, lektur takich jak Tasso i Radziwiłł Sierotka, a może przez jeszcze inne filtry, stereotypy?

Słowacki w 1837 roku wjechał do Jerozolimy będącej u kresu wielowiekowego (XVI–XX w.) panowania osmańskiego, tureckiego. W 1841 roku na 100 tysięcy mieszkańców było w mieście tylko 500 Żydów. Czterdzieści lat później w całej Palestynie będzie już 40 tysięcy Żydów. Słowacki uprzedził podróże Manna czy Hołowińskiego, ale też przebywał w Jerozolimie w momencie przesilenia, przełomu w życiu wspólnoty żydowskiej. Od 1841 roku zacznie się osadnictwo żydowskie w Palestynie. Oczywiście Słowacki nie mógł tego wiedzieć. Na jednym z rysunków pokazał, jak dowodzi badaczka, widok Jerozolimy, który tak uczona dla nas dekoduje:

Wydaje się zatem prawdopodobne, że widok na dachy Starego Miasta Słowacki narysował w *Raptularzu wschodnim* (k. 61v) właśnie z tarasu wieńczącego Casa Nova. Przedstawia on łuk, dach, kopułkę i wysoki dekoracyjny mur domów na pierwszym planie, inne budowle na drugim i dalszym planie oraz zbocze Góry Oliwnej wraz z innymi wschodnimi wzgórzami w tle, aż po masyw góry Nebo (dziś w Jordanii) na horyzoncie.

Jednak dwa główne święte miejsca Jerozolimy znalazły się poza kadrem rysunku Słowackiego: z lewej strony brak jest kopuły na Skale, zarówno w XIX wieku,

²⁶ Zob. J. Słowacki, *Trzy poemata*, wydał i objaśnił J. Maurer, Kraków 1922.

jak i dziś górującej nad Starym Miastem, a z prawej – dwóch kopuł Bazyliki Grobu Świętego, zasłoniętych wysokim murem. Jeszcze dalej na prawo za kompleksem Grobu Świętego powinna być dzielnica żydowska²⁷.

„Powinna być dzielnica żydowska” – czy Słowacki w niej był, widział ją? Nie wiemy. Rekonstruując jego podróżną aktywność, zdani jesteśmy na domyśły i nieliczne ślady tekstowe, szkice rysunkowe, rękopiśmienne wersje późniejszych dzieł poetyckich. Nie ulega wątpliwości, że poeta był dobrze przygotowany do wojażu.

Warto na temat żydowski spojrzeć okiem odnalezionego tak szczęśliwym trafem *Raptularza wschodniego*. Potwierdza on jednoznacznie, że Słowacki był przygotowany do poznawania Wschodu przez rozliczne lektury (wielojęzyczne). Miał dobre wyobrażenie o tym, że wjeżdża do świata wieloetnicznego i bardzo podzielonego religijnie. Te podziały, jak wynika z jego notatek, przebiegają nie tylko między judaizmem, islamem a chrześcijaństwem, lecz dotyczą samego chrześcijaństwa. Znajdujemy w *Raptularzu*... ciekawy ślad tych lektur:

De Morie, *Historie critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*

1. **Nestorianie** czyli Chaldecyzycy – albo Assyryisy Chrześcijanie.
2. **Syrianie** – inaczej Jakobici od Jakoba Baradeusza czyli Zanzale – jednego z uczniów Eutychesa i Dioskura w szóstym wieku – potępieni przez Konsylium Chalcedońskie – głównie mieszkają nad rzeką Tygrys.
3. **Kopty**.
4. **Armeńczycy** potępieni przez Konsylium Chalcedońskie – utrzymują za Eutychesem jedną Naturę w Chrystusie – wino bez wody.
5. **Greki**.
6. **Lacinnicy**.
7. **Etyopy**²⁸.

Po opisie ludów Wschodu następuje w notatniku cykl notatek dotyczących ubiorów kobiecych, po nim z kolei fragment, który nazwalibyśmy z przesadą wywodem językoznawczym:

Ubiór kobiecy – Spodnie szerokie (**szintiān**), długa tunika (**yělēk**) otwarta na piersiach – jupka nakształt zupana (**sāltach**) – pantofle (**mērküb**) – Stołeczki na których chodzą w Alepie wykładane macicą (**kālkāf**) – Głowa w tarbuszu obwiązana (**tarrah**) woalem, włosy splecione i opatrzone kulkami złota (**sufa**) – paznokcie henną (Lawsonia inermis.) Powieki koholem płaszcz gdy wychodzą w Syrii zwie się (Seblech) a zasłona muślinowa (borczo).

²⁷ E. Jastrzębowska, dz. cyt., s. 287.

²⁸ „*Raptularz wschodni*” Juliusza Słowackiego, t. 2: *Edycja – komentarz – objaśnienia*, dz. cyt., s. 235. Wspomniany „De Morie” to Richard Simon, autor *Historie critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* (1684).

Tantur. Tassa.

El asr. Wieczór godzina trzecia po południu – el eshe ciemno.

Moghrib zachód słońca.

Dawni Hebrajczycy zwali figę thaena drzewo smutku tym to liściem okryli się Adam i Ewa.

Daktyle (timmer)

Gruszki (inżam) – pomarańcze (narindże) – (liemun) cytryny²⁹.

Widać jasno, że rozpoznania Słowackiego sięgały wiedzy o „dawnych Hebrajczykach” i wyraźnie miały odniesienia do jego wiedzy biblijnej. Zarówno dawni, jak współcześni „Hebrajczycy” musieli mu się zjawiać przed oczyma w czasie wojażu jerozolimskiego. Lektura *Raptularza wschodniego* daje wskazówki, jaką drogą dokonywała się transpozycja treści, obrazów z podróży (w tym obrazów Jerozolimy) w twórczość późniejszą z lat 1837–1840 i potem tę mistyczną. Raptularz (łac. *raptus* – chwytanie, porwanie czegoś) to słowo dobrze oddające naturę procesu notowania wrażeń podróży. Jedno po drugim odciśkały się one w umyśle wojażera, a ten z ich nadmiaru wyławiał w wolnych chwilach tylko te, które akurat wydawały się w danym momencie gotowe do oddania: słowem, obrazem.

Raptularz służy więc notowaniu na gorąco obrazów, myśli, przyplływów natchnienia poetyckiego, zachwyty, prób intelektualnego opanowania bliskowschodniej inności przez zapis, notatkę, powtórzenie (jak w nauce słów obcych). „Na oczach usiadła mi dusza” – to zdanie z innego źródła wspaniale oddaje obrazowo-zmysłowy przepych wrażeń³⁰. Było ich tyle, że pisanie, jakie znał Słowacki, stawało się niemożliwe. Nadmiar doznań obezwładniał. Jakimś sposobem radzenia sobie z tym nadmiarem zdają się rysunki: Nilu, piramid, ludzi, miast, pejzażu, natury, drzew, miasteczek, ruin. Ale i rysunki są szkicami, rzutami pierwotnymi. Trudno się więc dziwić temu, że pisarz nie opisał systematycznie wszystkich spotykanych religii, ludów, ludzi, miejsc *et caetera*. Intencją takiego systematycznego opisanja podróży na Wschód wykorzystało tak wielu podróżników, że wytworzył się osobny podgatunek podróżopisarski – właśnie podróże wschodnie.

Ale nie Słowacki: szukał on czegoś innego. Słowacki będzie „Wschodem” pisał do końca życia. Będzie to wschód przemieniony, nierozpoznawalny, na przykład w barskich realiach dramatu o Judycie i Kossakowskim, w Samuelu Zborowskim i *Królu-Duchu*³¹.

²⁹ Tamże.

³⁰ J. Słowacki, *Piramidy*, [w:] *Wiersze. Nowe wydanie krytyczne*, opr. J. Brzozowski, Z. Przychodniak, Poznań 2005, s. 150, w. 16.

³¹ Zresztą w *Królu-Duchu* zupełnie inaczej rozumianą wschodniość dostrzeżono: D. Kalinowski, *Kto się inkarnuje i dlaczego? Orientalna lektura „Króla-Ducha”*, [w:] *Studia o „Królu-Duchu”*

Pojechał na Wschód, by skonfrontować swe o nim wyobrażenia z realnością, by zmierzyć się ze swym własnym życiem, rozstrzygnąć najważniejsze kwestie życia i śmierci, nieśmiertelności i upływu czasu, który, jak czuł, nie jest mu dany w nieograniczonym wymiarze (chorowitość poety). Nie miał zamiaru szczegółowego notowania, nie chciał tworzyć itinerarium, opisu podróży. Wschód był potężnym impulsem zmysłowo-intelektualnym, który pchnął go spisania licznych pomysłów (w tym planu dramatu o Ramzesie II), ale gdy oddziaływanie bezpośrednie Wschodu ustało, pomysły przysły³². Trzeba być na Wschodzie, by pisać o Wschodzie. Potem wszystko, też wrażenia, blednie w europejskim, galopującym tempie.

Jeruzolima rzeczywista zmieniła się w Jeruzalem – Bar z *Księdza Marka* i genezyjską Nową Jeruzalem, zapisującą symbolicznie wizję emanującej Boskości. Podróż ta dała kilka arcydzieł lirycznych i dwa arcydziełne poematy: *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* (pośmiertnie: 1866) i *Ojca zadżumionych w El-Arish* (1839). Kilka wspaniałych listów do matki jest tylko niewielką częścią tego, co poeta napisał. *Raptularz wschodni* i *Album* pozostaną najwierniejszymi świadectwami wędrowki pobożnej: tego, co Słowacki mógł napisać, utrwalić, co zanotował, i tego, co planował (a nie planował na pewno systematycznego opisu Wschodu i samej podróży). Moglibyśmy w nieskończoność wyrażać żale, że nie opisał tego czy tamtego: miast, zwyczajów, świąt, wrażeń i tak dalej. Do niczego to nie prowadzi. Musimy uznać, że taki, a nie inny był jego zamiar. Pamiętajmy, że Europejczyk z Północy, który po raz pierwszy znajduje się w Afryce i Azji, poddany jest szokującym go warunkom klimatu, kultury. Że jego organizm stawić musi czoła fizjologicznej opresji. A po powrocie nim rok minie, podróż się kończy, kończy jako realność, naoczność. Zostaje z niej to, co trafia w głąb jestestwa.

Ślady: w drodze do Jeruzolimy

W czasie lektury *Raptularza wschodniego* znajdujemy jednakże ślady nieoczywiste, gdy nie patrzy się na to świadectwo z określonego punktu widzenia, na przykład tematu żydowskiego.

Słowacki zapisuje w *Raptularzu*... sekstyny znakomitego poematu dygresyjnego *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, szczytowego osiągnięcia romantycznej ironii, poematu dygresyjnego. Ton ironiczny dominuje w utworze, aczkolwiek

Juliusza Słowackiego, wstęp J. Ławski, red. M. Kuziak, J. Ławski, Kraków–Białystok 2020, s. 147–165.

³² Jest to efekt, który towarzyszy każdej podróży w rzeczywistość zupełnie inną, odmienną od naszej. Czynione zazwyczaj w trakcie obietnice spisania wrażeń rozmywają się zaraz po przekroczeniu granic własnego, „normalnego” świata. Zob. J. Ławski, „*Od Assuan aż do Siout...*” *Egipskie notatki Juliusza Słowackiego*, [w:] *Album gdańskie. Prace ofiarowane Profesorowi Józefowi Bachórzowi*, red. J. Data, B. Oleksowicz, Gdańsk 2009, s. 322–344.

raz po raz kontrowany jest przez fragmenty pisane serio, a bywa że wzniośle. Co uderzyło przy lekturze: w Egipcie, pisząc wersję pierwotną poematu, Słowacki regularnie przywołuje motywy wygnania, eksodusu, ucieczki, ocalenia i postać Mojżesza. Właśnie te fragmenty poematu nie mają charakteru ironicznego. Pojawiają się w nich przy tej okazji odwołania do Jerozolimy. Mojżesz łączy doświadczenie ziemi egipskiej z przeżyciem ziemi obiecanej (Ziemi Świętej, Palestyny). W jakimś stopniu głębokim Mojżesz staje się przewodnikiem wyobrażonym dla polskiego podróżnika-wygnańca-uciekiniera, Słowackiego. Oddają tę perspektywę przejmujące słowa o ojczyźnie, której jakoby już Słowacki – nie zobaczy.

Czy Jerozolima nie jest tu figurą ojczyzny? –

Z jakiejże gliny byli ulepieni
 Ci co wracając na ziemię ojczystą
 Padali czołem na czoło kamieni
 Całując ziemię chwastami nieczystą
 Zimną; co nieraz nim usta oddarli
 Na głazach ziemi całowanej marli!

Ojczyzno moja! Może wszyscy wrócą
 Na twoje pola ale ja nie wrócę!
 Śmierć – lub to wszystko co mi losy rzuca
 Na kamienistej drodze życia – płóce
 Ogniem pożarte, widziane oczyma
 Sny straszne twarzą; wszystko mię zatrzyma

Wszystko mię wstrzyma w obcej ziemi łonie
 Umarłym może jedną chwilę wcześniej
 Niż zmartwychwstanie twoje O! Syonie
 Jerozolimo trapiona boleśniej
 Niż gród Chrystusa... a gdy na twą grzędę
 Ojczyzno! Inni powrócą – spać będę³³.

Wędrowkę pobożną do Jerozolimy Słowackiego trzeba czytać jako jego podróż do Jerozolimy-Ojczyzny, ale bez możliwości spełnienia, bez szans na dotarcie do Polski. Albowiem: „Płóce / Ogniem pożarte”. To mówi wszystko. Wtedy gdy świadomość poety schodzi do piekieł, odsłania się inny horyzont: ojczyzny duchowej, Jerozolimy Niebiańskiej, Jeruzalem Janowej. Ku niej kieruje się wyobraźnia Słowackiego. Tę drogę, jej etapy, progi pozwoli mu zrozumieć Andrzej Towiański. W Egipcie poeta myśli Biblią, Starym Testamentem, a wśród

³³ „Raptularz wschodni” Juliusza Słowackiego, t. 2, dz. cyt., s. 133. Fragment *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*.

figur, które go fascynują, są Samson i Mojżesz. Wszystko rozpięte między piekłem ostatecznej Ironii, która śmiertelnie godzi nawet w Jehowę, a wyblyskami niejasnej Nadziei, że trzeba być Samsonem i Mojżeszem, sobą...

Dla mnie rzecz mało ważna – i z niczym ta sama
 Że Manes był zjedzony przez Hipopotama
 Chciałbym tylko dziś widzieć krolobojcze zwierze
 Co mi tam że ze wschodu przybyli pasterze
 I laski – zamieniwszy – na gryzące dzidy
 Kładli kamień na piasku pierwszej piramidy...
 Ze z Egiptu wygnani – rozrosłemi syny...
 Położyli Judei straszne Filistyny
 Lecz zapomniawszy twardej składania budowy
 Mieli je przez Samsona rzucone na głowy stawiali
 I tam mniej twardą sztuką stawiając budowy
 Mieli je zwalonemi Samsonem na głowy
 Tak że je mściwy Samson mógł rzucić na głowy...
 Jednak widzę wypadek dawny okiem wieszczca
 Mojżesz... krolowi wołę jehowy obwieszcza czoło ma ogniste
 u tronowej stopy

Pomiędzy rzędem sfinxów marmurowych
 Król go słucha – nad krolem słońce idzie mgliste
 Zasepieniem w zgłodniałym ukryte motyl
 Czerwone w ciemną chmurą lecącym motylu
 Na prawo Nil... lecz zobacz co niesie... Krew w Nilu...
 Przy tronie Faraona... z kolumnowym słupem³⁴.

Tu widać „kuchnię” poetyckiego tworzenia na gorąco: zarzucone wersy, skreślenia, nieporadności poetyckie. Odślania się jeszcze więcej: to, jak tonacja ironisty zmienia się w tonację serio (z pewną rysą buntowniczego okrucieństwa). Bóg patrzy na poetę i ludzi okiem starotestamentowego „Jehowy” – za kilka tygodni będzie miał On inną twarz, tę z Grobu Chrystusa w Jerozolimie.

Słowacki jakby równocześnie z podróżą rzeczywistą podróżuje w wyobraźni trasą biblijną, starotestamentową. Egipt to Egipt Mojżesza, Palestyna to ziemia Chrystusa. Pomiędzy nimi: etap „ucieczki z Egiptu”, pustyni. Ten etap spełnia się w El-Arish, w kwarantannie. Przywołam dłuższy fragment, z którego wyłania się wzmianka o Mojżeszu i krzewie gorejącym. Tylko wzmianka. Widać w zapisie niesłychane panopticum Wschodu, nawał i chaos wrażeń, informacji i skojarzeń, jakich doświadcza Polak:

Droga przez pustynię – wielbłądy karmiące się idąc wolno – podróżny zamienia się w pasterza – dzień 15 Decembra nocujemy w grobowcu Szeika – budynek biały

³⁴ Tamże, s. 205. Fragment *Listu – do Aleksandra H.*

z kopolką – drzewo wielkie i puchacz śpiewający w nocy – okienko do grobu nad nami – wielbłądy przed grobem pod drzewem – dalsza droga – obozowanie Samy po pustyni biegają – Modłę się wieczorem sam odszedłszy na wzgórze i wracając widzę obóz w dolinie – d 18 kilka lasów palmowych – **nocleg w namiocie rozbitym pod palmą – Życie stepowe – Krzaki palące się Moïzesz.** – d 22. Przybywamy do el Arish – kwarantanna pod namiotami na piasku – dobrze nam – Wigilija B: Narodzenia – Kolęda noc okropna burza i pioruny nie do opisanie – rzeczka wylewa nad rankiem – potop doliny – uciekamy z rzeczami na górę – smutny dzień B. N: – Doktor opowiada jak w kwarantannie siedzący starzec przez 3 miesiące 9 osób utracił na zarazę i został sam z bratem scena Danta – Dragoman d: 28 wieczorem opowiada mi o Mahomecie o rozmowie jego z Sarną i Wielbłądem – Chodzimy nad morze po muszle. – d 29 Decembra – Soliman opowiada mi o powstaniu gornego Egiptu Szech Achmet bronił przeciw Turkowi kobiety gwałconej – cała wioska Szecha blisko Dendery powstała – potem cały od Essowan aż do Siout kraj – szech dawał amulety broniące od śmierci zastawiał stoły jak Chrystus niewyczerpalne w jadle – przeciwko Achmetowi Baszy bił się – i widząc niezgodność i podłość ludu rzucił sprawę – około tego czasu wybuchnienie Cytadelli w Kairze – wilija N R – poema Hana Filedziut o wyspie Philae – więź kwiatów – Nowy Rok – rozmarzony jestem – pliszka – Wiersz do Brzozowskiego – X. Stycz. Ostatni dzień kwarantanny jutro wyjeżdżamy. – ziemia zieleńsza – rodzaj hiacyntów nocleg w Chan deszcz – spotkanie francuzow 4. Stycznia przyjazd do Gazy – Khan – stacyjka turecka –³⁵.

Droga przez pustynię, nocleg w grobowcu, kwarantanna, pustynia i morze – to wszystko realne etapy i symboliczne progi przemiany Słowackiego w drodze do Jerozolimy. Tak właśnie! – do Jerozolimy, a nie na Wschód... Naszą uwagę winien zwrócić zazwyczaj pomijany do tej pory fragment *Raptularza wschodniego*, który stanie się fragmentem listu do matki, Salomei Słowackiej-Bécu. Fragment to wymowny – notuje zapewne sprzeczkę z matką, która nie rozumie celu ryzykownej podróży tego, który zawsze dla matki zostanie Julkiem. Tym samym Słowacki jasno ów cel, charakter bliskowschodniej eskapady wyjawia:

Puściłem się nareszcie w moją p o b o ż n ą w ę d r ó w k ę – przez Grecyą Egipt do Jeruzalem, i stoję już nad brzegiem morza Adriatyckiego tak że podniósłszy nogę – i wstąpiwszy w pierwszą falę, bijącą o brzeg piaszczysty – mogę dać pożegnanie Włochom – czekam tylko na statek kurierski przypluwający co tygodnia do Otranto – i z tego miast wracający do Korfu, aby się dostać do tego anglo-greckiego miasta. Nierozumiesz zapewne moja droga co mię do takiej nakłoniło podróży – ja sam prawdziwie nie mogę sobie wytłómaczyć dlaczego z takim smutnym zapalem rzucam się w swiat nieznamy pełny niebezpieczeństw – gdy w Grecyi rozboje w Egipcie zaraza panuje. Myślisz że chcę się [jeszcze?] bardziej oddalić od ciebie – dla czego?³⁶.

³⁵ Tamże, s. 215.

³⁶ Tamże, s. 111. Podkr. moje – J. Ł.

„Pobożna wędrówka” – czy to aby nie dla matki, by ją uspokoić? Nie. Słowacki jedzie nie do Jerozolimy, lecz do J e r u z a l e m. To ma w polszczyźnie swoje znaczenie wysokie, biblijne, ba, apokaliptyczne też. Poeta nie pisze wszakże o pielgrzymce, nie! On chce w ę d r o w a ć pobożnie. Chce pozwolić, by los niósł go przez obce, nieznane, fascynujące kraje. Nie idzie prostą drogą jak pielgrzym, pątnik. Trochę jest, ale i trochę nie jest pielgrzymem. Jest, bo zmierza do Jeruzalem, ale i nie jest, gdyż chce sobie powędrować od miejsca do miejsca, od kultury do kultury, od jednego świata, który sobie za młodu wyobrażał, do drugiego, od Włoch do Grecji, z Grecji przez Morze Śródziemne do Aleksandrii, Egiptu, potem wzdłuż Nilu w dół i z powrotem w górę... i tak dalej, i dalej. Aż do przystanku w El-Arish, potem naprzód znów. Aż do Jeruzalem!

Jest to podróż, której charakter jest „pobożny”, religijno-egzystencjalny, jej celem jest Jerozolima. Kulminacyjnym punktem podróży nie ma być bliżej nieokreślony Wschód, Orient, lecz Jerozolima, a właściwie Jeruzalem. Jej, wędrówki owej, impuls tylko z pozoru jest irracjonalny – jej natura jest bowiem i duchowa, i poznawcza, i egzystencjalna, a Jerozolima oznacza tu jeszcze nieskrystalizowane, ogólne pragnienie osiągnięcia progu i celu, przekroczenia granicy, którą umożliwia tylko niezwykajny wysiłek podróży.

Słowacki nie pisze o pielgrzymce, bo jeszcze wiedzieć nie może, co wędzie z ziarna intencji. Jednak, co zauważono, tytuł utworu, który pewne etapy tej podróży poetycko notuje – *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*³⁷ – wskazuje na Ziemię Świętą w swym przekazie, a nie tak samo popularny Wschód³⁸. Zmiana szyku w tytule zda się ambiwalentna: jest zarówno zabiegiem kapryśnego ironisty, jak i zaakcentowaniem pierwszorzędności Ziemi Świętej.

W cytowanym fragmencie z *Raptularza* mowa o ryzyku, o „smutnym zapale” połączonym z poczuciem konieczności odbycia wojażu. Przesuwając znaczenia, powiedziałbym, że Słowacki jak Mojżesz-Izraelita uciekał z Europy-Egiptu, by dotrzeć do Ziemi Obiecanej. Nie oznaczało to chęci opuszczenia Europy, ale pragnienie opuszczenia dotychczasowego życia³⁹. Chciał wyjść z jałowego trwania, którym nasiąkł, chciał przestać być tylko ironistą. Najwyraźniej nie widział możliwości dokonania takiego przełomu żyjąc na Zachodzie, nie mogąc i nie

³⁷ Zob. znakomitą analizę tego utworu: L. Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu”*, Poznań 1993.

³⁸ Tytuł tego utworu sprawia dziś wrażenie nienaturalnego, trudnego do zapamiętania, nielogicznego nawet. Niewątpliwie jednak, co potwierdza *Raptularz wschodni*, jest to autorski tytuł Słowackiego. Jak sądzę, ważny jest w nim jeszcze pewien estetyczny naddatek, który niesie jako dzieło autora-ironisty.

³⁹ Por. E. Kiślak, *Przemiana na Wschodzie. Religia i egzystencja w perspektywie podróży i w świetle utworów „Raptularza”*, [w:] *„Raptularz wschodni” Juliusza Słowackiego*, t. 3, dz. cyt., s. 9–34; E. Kiślak, *Spotkanie w drodze. Maksymilian Ryllo SJ i Juliusz Słowacki*, [w:] *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, red. K. Korotkich, J. Ławski, D. Zawadzka, Białystok 2007.

chcąc do swej wschodnioeuropejskiej ojczyzny wrócić (przy tych warunkach, jakie w niej panowały). Wyjście z duchowego Egiptu zrealizował, przekraczając wrota Europy przez Grecję i Morze Śródziemne i udając się do... Egiptu!

Już w samej Afryce pierwszym realnym etapem wojażu był Egipt – tu musiał pojawić się w jego historii Mojżesz. Ziemią Obiecaną Słowackiego nie była jednak kraina Kanaan, lecz na zupełnie innym poziomie Ziemia Święta, ziemia Chrystusa, u grobu którego przeżył noc i wewnętrzny wstrząs zrelacjonowany i opisany potem na różne sposoby:

Na wspomnienie tej nocy (tak miałem rozigrane nerwy), że łzy rzucały mi się z oczu. – Noc u grobu Chrystusa przepędzona zostawiła mi mocne wrażenie na zawsze. O godzinie 7 wieczór zamknięto kościół – zostałem sam i rzuciłem się z wielkim płaczem na kamień grobu. [...] O trzeciej w nocy, znużony, poszedłem do klasztoru i spałem snem dziecka, które się zmęczy łzami⁴⁰.

Słowackiemu wszystko w wędrówce kojarzyło się z Biblią i ojczyzną. To spiętrzenie skojarzeń, spotęgowany chaos wrażeń, natłok pytań sprawiły, iż mógł we wstrząsający dla siebie sposób postawić pytanie: kim jestem? I kolejne: dokąd zmierzam? Jak wykorzystam czas, który mi pozostał, wiedząc, że nie mam go wiele? Kim nie jestem? W jednym z poetyckich fragmentów notował:

Kiedym to wszystko wstawił – i w grobie pochował
Zdało mi się że Mojżesz krwią nil zafarbował
wypadków posoką
I że płynął czerwony... krwią zabitych ludów;
A tak myśląc po głazach obłąkane oko
Padło na jakiś napis – strumień myśli opad
Ktoś dwudziesty dziewiąty przypomniał Listopad
Polskim językiem groby Egipcyanów znacząc...
Czytałem smutny... człowiek może pisał płacząc⁴¹.

Po 1841 roku w wyobraźni poety świeci już Jeruzalem Słoneczna, Nowa Jeruzalem, powszechnie łączona przez czytelników z Objawieniem św. Jana, siłą jego wyobrażeń apokaliptycznych⁴². Lecz jestem pewien, że ma ona w wyobraźni Słowackiego nie tylko rysy Janowego miasta o murach z drogich kamieni, Miasta Boga, archesymbolu, ale najpierw rysy r z e c z y w i s t e j Jeruzolimy poznanej Roku Pańskiego 1837, do której uciekł Słowacki z Egiptu wzorem Mojżesza. Uciekł z Egiptu europejskiej nudy, zgryźliwej ironii, od Zachodu, od nieszczęścia

⁴⁰ J. Słowacki, *List do matki*, [w:] *Korespondencja...*, t. 1, s. 349.

⁴¹ „*Raptularz wschodni*”..., t. 3, s. 202. Fragment wiersza *Na szczycie Piramid*.

⁴² Wnikliwie tę sprawę opisano, *vide*: W. Pyczek, *Jeruzolima Słoneczna Juliusza Słowackiego*, Lublin 1999.

utraty ojczyzny. Ta i taka Jeruzalem oznaczała dlań przestrzeń wewnętrzną, duchową, symboliczną ojczyznę ziemską i wkrótce już rzeczywistość dostępną po przekroczeniu granicy śmierci, za którą, jak za Nilem, rozpościerała się ziemia obiecana nieskończonych przemian nieśmiertelnego Ducha.

Żeby to osiągnąć, musiał wrócić w świat „dawnych Hebrajczyków”, a potem jak Mojżesz wspiąć się wyżej... Przebywając w tym „wyżej” mógł rzeczywistych Żydów przenieść w symbolicznie wyobrażony świat przyszłych Hebrajczyków, w którym wszyscy należymy do tej samej ojczyzny mistycznej, jak Judyta i Ksiądz Marek z miasteczka Bar.

Taki to był Słowackiego cel „pobożnej wędrówki” nie na Wschód, a „do Jeruzalem”.

Elk, 9 kwietnia 2022 r.

Bibliografia

- Fabianowski A., *Mickiewicz i świat żydowski*, Warszawa 2018.
- Hausner B., *Słowacki a Biblia*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu setnej rocznicy urodzin Juliusza Słowackiego*, T. II, Lwów 1909, s. 1–53.
- *Juliusz Słowacki. Wielokulturowe źródła twórczości*, red. A. Bajcar, Warszawa 1999.
- Kulczycka D., *Estetyzacja podróży? Antropologiczny i poetyzujący wymiar pielgrzymki na Wschód Lamartine’a i Słowackiego*, [w:] *Piękno Juliusza Słowackiego*, T. III: *Metamorphosis*, red. J. Ławski, A. Janicka, Ł. Zabielski, Białystok 2014–2015, s. 365–384.
- Ławski J., *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, Białystok 2005.
- Przybylski R., *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982.
- Pyczek W., *Jerozolima Słoneczna Juliusza Słowackiego*, Lublin 1999.
- „*Raptularz wschodni*” Juliusza Słowackiego. *Edycja – studia – komentarze*, t. 1: *Podobizna autografu*, Warszawa 2019.
- „*Raptularz wschodni*” Juliusza Słowackiego. *Edycja – studia – komentarze*, t. 2: *Edycja – komentarz – objaśnienia*, red. M. Kalinowska, U. Makowska, Z. Przychodniak, M. Troszyński, D. Kaja, Warszawa 2019.
- „*Raptularz wschodni*” Juliusza Słowackiego. *Edycja – studia – komentarze*, t. 3: *Studia i interpretacje*, red. M. Kalinowska, E. Kiślak, Z. Przychodniak, Warszawa 2019.
- Słowacki J., *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*, [w:] tegoż, *Poematy. Nowe wydanie krytyczne*, T. I: *Poematy z lat 1828–1839*, opr. J. Brzozowski, Z. Przychodniak, Poznań 2009, s. 267–394.
- Treugutt S., *Książę niezłomny na murach Baru*, [w:] *Przemiany tradycji barskiej. Studia*, red. Z. Stefanowska, Kraków 1972.

Jarosław Lawski

Chair of Philological Studies "East-West"
University of Białystok

**THE EASTERN RAPTULARIUS:
JULIUSZ SŁOWACKI'S EARTHLY JERUSALEMS**

Summary

The article's author analyzes the Eastern *Raptularius* written by Polish Romantic poet Juliusz Słowacki (1809-1849). Considered lost during World War II, the Eastern *Raptularius* was found in 2005 in a Russian archive in Moscow and published in a three-volume edition in Warsaw in 2009. It is a source for studying Słowacki's travels through Italy, Greece, and across the Mediterranean to Egypt, Palestine, Syria, and Lebanon. During this trip, Słowacki, as the article's author points out, must have come into contact with the world of the Jews. During this period, the poet returned to reading the Bible. His special interest, as confirmed by notes in the Eastern *Raptularius*, was aroused by the figure of Moses and the motif of escape from Egypt, the land of slavery to the homeland (Canaan). In the East, Słowacki repeatedly returns to this figure and the motif, and mentions the "old Hebrews." As the article's author believes, it was after returning from the journey, which Słowacki called "a pious wandering (...) to Jerusalem," that the Jewish world appears in his works to a greater extent, for example, in the drama *Priest Mark* (1841).

Keywords: Juliusz Słowacki, journey to the East, Jews, Bible, Jerusalem.



Pisarz Franz Kafka (1883–1924)

Jacek Partyka

Uniwersytet w Białymstoku

ORCID: 0000-0003-0734-6138

**KAFKA W JEROZOLIMIE.
RZECZ O ZDRADZONYCH TESTAMENTACH,
BATALII O RĘKOPISY
I BIBLIOTECIE NARODOWEJ IZRAELA**

W 2017 roku muzeum Martin-Gropius-Bau w Berlinie zaprezentowało wystawę, na której strona po stronie można było obejrzeć cały rękopis najśłynniejszej powieści Franza Kafki. Wystawa nosiła tytuł „Franz Kafka: cały proces”. Z dzisiejszej perspektywy tytuł zyskał więcej dodatkowych znaczeń niż na pierwszy rzut mogłoby się nam wydawać. „Proces” to w przypadku praskiego pisarza słowo-klucz. Powieść pod tym tytułem w opracowaniu Maxa Broda (1884–1968) ukazała się po raz pierwszy w 1925 roku, już po śmierci autora. W opinii wielu badaczy było to wydanie tekstu w nieakceptowalnej mierze zawłaszczonego przez samozwańczego redaktora. Twórcza niewierność Broda wpłynęła zasadniczo na to, co wiemy o Kafce i jak go postrzegamy. Porównując wersje tekstów z rękopisu z tymi wydanymi w formie książkowej można zadać pytanie, gdzie kończy się Kafka, a gdzie zaczyna Brod. W 1969 roku Elias Canetti napisał obszerny esej „Drugi *Proces*. Kafki listy do Felicji”, nawiązując do kontekstowo istotnej dla powieści historii narzeczeństwa Kafki z Felicją Bauer (1887–1960), tym samym trwale wpisując narrację *Procesu* w matrycę biograficzną.

W 2018 roku Benjamin Balint opublikował książkę *Ostatni proces Kafki*, w której analizuje zawily przebieg międzynarodowego procesu o władzę nad rękopisami pisarza, wskazując panią Evę Hoffe (1933–2018), przez lata właścicielkę nieznanych rękopisów Kafki, jako realne wcielenie Józefa K., osobę nękaną przez sąd. W tym kontekście, jedna z kluczowych powieści europejskiego modernizmu okazuje się tekstem metamorficznym – przede wszystkim poprzez wersje, w których była publikowana¹, ale również poprzez konteksty, które (rzeko-

¹ Przekład Brunona Schulza – a raczej przekład sygnowany przez niego – różni się od przekładu Jakuba Ekierta (Warszawa 2008) także ze względu na różne wersje oryginału, z którego korzystali. Ekiert oparł się na wydaniu *Der Proceß*, Kritische Ausgabe, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1990.

mo) skrywała i realne, pozaliterackie wydarzenia, którym nadawała i od których zyskiwała dodatkowy wymiar. W analogiczny sposób metamorficzna pozostaje postać Kafki, człowieka o skomplikowanej tożsamości, wzrastającego na styku kultur i języków.

Celem niniejszego artykułu jest skrótowne omówienie procesu zawłaszczania pisarza i jego dorobku na początku XXI wieku przez instytucje, z których każda na swój sposób miała ku temu podstawy. Jedna z nich ma swoją siedzibę w Jerozolimie, „mieście księgi”.

Po wieloletniej batalii sądowej, w maju 2019 roku, władze niemieckie przekazały jerozolimskiej Bibliotece Narodowej Izraela pokaźną ilość rękopisów Kafki skradzionych przed laty w Tel Awiwie, a potem odnalezionych na terenie Niemiec. Było to ostateczne, choć nie wolne od kontrowersji zakończenie sporu prawnego pomiędzy oboma krajami. W uporczywym dążeniu do przejęcia papierów władze Izraela i dyrekcja Biblioteki kierowały się logiką, którą można zrozumieć w perspektywie historycznej, niemniej, jeśli by stosować ją konsekwentnie jako strategię polityki odzyskiwania żydowskiego dziedzictwa kulturowego, prowadziłyby na manowce sprzeczności i paradoksu.

W odnalezionej po śmierci nocie, Kafka powierzył całość spuścizny – dzienniki, listy, nieukończone powieści, opowiadania, aforyzmy – swojemu przyjacielowi Maxowi Brodowi z poleceniem, by ten wszystko spalił bez czytania. Brod nie wypełnił zalecenia pisarza, uporządkował i gruntownie zredagował zapiski, a potem sukcesywnie je publikował. W 1939 roku, po zajęciu Sudetów przez Niemcy, uciekł do Palestyny zabierając ze sobą całe archiwum. Ale kwestia ostatniej woli Kafki pozostaje do dziś otwarta. Brod utrzymywał, że nie był to testament *sensu stricto* i *sensu largo*, ledwie niedatowana, być może wczesna notatka znaleziona po śmierci: „Czy prośba utrzymała swą zasadność do końca życia pisarza? Znalazł przecież w końcu szczęście u boku Dory Diamant², miał plany na przyszłość”, pytał³. Quasi-testament stał się tym samym częścią piśmiennictwa Kafki. I skoro tak właśnie jest, dostrzec można pewnie paradoks całej sytuacji⁴. Jako część korpusu przeznaczonych na zniszczenie, był w pewnym sensie żądaniem unicestwienia sformułowanego w treści żądania. Ostatnia wola pisarza straciła zasadność. Jednak nie w oczach sędziów.

W 1968 roku Brod sporządził swój własny testament, na mocy którego rękopisy trafiły w ręce Ester Hoffe (1906–2007), jego wieloletniej towarzyszk

² Urodzona w Pabianicach w rodzinie żydowskiej, Dora Diamant (1898–1952) była towarzyszką Kafki w ostatnich latach jego życia. Posiadała ok. dwudziestu notatników pisarza, które zostały skonfiskowane przez Gestapo w 1933 roku i których los nadal pozostaje niezny.

³ M. Brod (2019). *Max Brod on Franz Kafka*, [online] www.youtube.com/watch?v=v8iNnpP5tc4 [dostęp: 2 marca 2022].

⁴ J. Butler (2015). *Who Owns Kafka?*, [online] www.youtube.com/watch?v=234npiDzSE&t=2s [dostęp: 2 marca 2022].

życia⁵, z poleceniem by przekazać je archiwum jakiejś wybranej izraelskiej instytucji akademickiej. Ester nie wypełniła ostatniej woli Broda: część papierów zdeponowała w sejfach bankowych w Izraelu i w Szwajcarii, resztę niefrasobliwie trzymała w mieszkaniu w Tel Awiwie. Kilkukrotnie udało jej się sprzedać listy i pocztówki, głównie niemieckim kolekcjonerom. Raz została zatrzymana na lotnisku przez służby izraelskie pod zarzutem próby nielegalnego wywozu za granicę zabytków piśmienniczych. W 2007 roku, po jej śmierci, cały jej majątek, w tym rękopisy, trafiły do córek. Z mieszkania jednej z nich, Evy Hoffe (1933–2018), liczne dokumenty zostały skradzione. Nie wiedziała dokładnie jakie, bo nigdy nie zostały udostępnione, opisane i skatalogowane. Część z nich spoczywała w niepodłączonej do prądu lodówce... Siostry Hoffe były zdania, że naukowe opracowanie tekstów nie jest konieczne i że ich wartość mierzyć należy ich wagą. Wynajęty przez nie adwokat rzeczywiście zaproponował wystawianie rękopisów w postaci kilogramowych paczek.



Esther Hoffe i Max Brod

Źródło: <https://www.nytimes.com/2010/09/26/magazine/26kafka-t.html>

⁵ Informacje na temat przebiegu procesu zob. B. Balinta, *Ostatni proces Kafki*, tłum. K. Kurek, Warszawa 2019, s. 9–26, 149–176, 285–316.

W 1988 roku niemiecki antykwariusz Heribert Tenschert z radością oznajmił światu zakup rękopisu *Procesu* za niemal 2 miliony dolarów: „To chyba najważniejsze dzieło dwudziestowiecznej literatury niemieckiej i Niemcy muszą [rękopis tej powieści] mieć”⁶. Tenschert przystąpił do aukcji w imieniu rządu RFN (choć oficjalnie nigdy tego nie przyznał) i był zaskoczony „niską” ceną sprzedaży – przygotowany był na dwukrotność ostatecznej sumy⁷. Na łamach „The New York Times” Philip Roth – uznany pisarz, ale także popularyzator twórczości twórców pochodzenia żydowskiego z Europy wschodniej, na przykład Brunona Schulza – nie krył swojego oburzenia. Kafka pisał po niemiecku, przyznaje Roth, ale czuł się przede wszystkim praskim Żydem, uczył się hebrajskiego i rozważał wyjazd do Palestyny. Co do jego identyfikacji z kulturą niemiecką – gdyby dożył drugiej wojny światowej skończyłby zapewne jak jego siostry, zamordowany w Auschwitz⁸. Nie należy zakładać, że Niemcy oszczędziliby życie autora wiekopomnego dzieła „ich” literatury narodowej. Dlatego też najlepszym miejscem dla archiwum Kafki byłaby jerozolimska Biblioteka Narodowa, ewentualnie Bodleian Library w Uniwersytecie Oksfordzkim⁹. Nieporadność i opieszałość obu instytucji w zbiorce środków finansowych, by przystąpić do aukcji określił Roth mianem „ponurego Kafkowskiego żartu”.

W 2007 roku ponury Kafkowski żart pojawił się w nowej odsłonie: rozpoczęła się wojna prawna pomiędzy Evą Hoffe a dwiema instytucjami, które rościły sobie prawo do przejęcia pozostających w masie spadkowej rękopisów: Biblioteką Narodową Izraela w Jerozolimie i Niemieckim Archiwum Literatury w Marbach. Rozprawa, toczona przy drzwiach zamkniętych, dotyczyła kwestii fundamentalnych: jednoznacznego rozróżnienia pomiędzy własnością intelektualną a własnością prywatną, definicji dziedzictwa, rozstrzygnięcia sprzeczności pomiędzy wolą zmarłego a koniecznością lub nawet obowiązkiem ochrony i zachowania jego spuścizny itd. W tle pojawiło się oczywiście pytanie kim Kafka był jako pisarz, i czy jego dorobek należał do literatury niemieckiej czy żydowskiej.

Zdaniem przedstawicieli Biblioteki Narodowej Izraela ostatnią wolę Esther Hoffe należało uznać za niewiążącą w sensie prawnym. Prezes zarządu, David Blumberg, nie pozostawiał w tej kwestii żadnej wątpliwości: „Biblioteka nie zamierza rezygnować z kulturowego kapitału, należącego do narodu żydowskiego

⁶ P. Roth, dz cyt., tłum. J. Partyka.

⁷ Jak w swojej prasowej relacji informował Terry Trucco, 1,98 miliona dolarów to była podówczas najwyższa suma oferowana za rękopis dwudziestowiecznego tekstu literackiego.

⁸ Ta informacja nie jest precyzyjna. Kafka miał trzy siostry, wszystkie zginęły podczas Holokaustu: Gabriele (Elli) i Valerie (Valli) trafiły do getta łódzkiego, a stamtąd do obozu zagłady Kulmhof w Chełmnie nad Nerem; Otla została umieszczona w getcie Teresienstadt, skąd później przewieziono ją do Auschwitz.

⁹ Brod przekazał rękopisy *Zamku*, *Przemiany* i *Ameryki* (wł. *Zaginionego*) Marianne Steiner, siostrzenicy Kafki, która ofiarowała je the Bodleian Library.

[...] Jest ona instytucją o charakterze niekomercyjnym, jej zbiory są udostępniane nieodpłatnie każdemu i dlatego nie ustaniemy w staraniach o pozyskanie odnalezionych rękopisów”¹⁰. Dodatkowy argument brzmiał, że to właśnie do Palestyny Brod, syjonista, przywiózł archiwum Kafki w 1939 roku. Oznajmienie, że pisma Kafki to „kapitał”, ale zarazem taki, który nie powinien być przedmiotem komercyjnych zabiegów było dość niefortunne¹¹.

W 2008 roku Eva Hoffe stwierdziła, że Izrael nie jest w stanie zapewnić należytej opieki nad papierami Kafki: „Mamy inne rzeczy na głowie. Mamy terror i walkę o przetrwanie”¹². Jej wybór padł na archiwum w Marbach. Było to lokum „bezpieczne”. Podówczas ta instytucja, powołana do sprawowania pieczy nad literaturą niemiecką, posiadała już największą rękopiśmienną kolekcję Kafki na świecie, zakupioną za niebagatelną sumę miliona funtów i doświadczenie w zabezpieczaniu manuskryptów przed uszkodzeniem. Spór między biblioteką izraelską a niemieckim archiwum był o tyle ciekawy, że Marbach posiłkowało się w sprawie izraelskimi prawnikami – zabieg niewątpliwie celowy, by uniknąć atmosfery waśni pomiędzy krajami o trudnej wspólnej historii. Ale proces zyskał szerszy wymiar, nie chodziło w nim bowiem tylko o rękopiśmienną spuściznę po klasyku dwudziestowiecznej literatury niemieckojęzycznej. Przyjrzyjmy się idei, z której jak z pnia wyrosło roszczenie strony izraelskiej.

Założenie, że Żydzi reprezentowani są wyłącznie przez państwo Izrael znosi rozróżnienie na Żydów o poglądach syjonistycznych i tych świadomie żyjących w diasporze. Jest ono o tyle kuriozalne, że Izrael nie jest państwem jednorodnym, bo na jego terytorium zamieszkuje ponad 20% innych etnicznych grup (Arabowie, Palestyńczycy, Samarytanie, Druzowie, Czerkiesi)¹³. Skoro Biblioteka Narodowa rościła sobie prawo do dysponowania spuścizną po Kafce, teoretycznie każda inna izraelska instytucja, na mocy identycznego rozpoznania, mogłaby

¹⁰ J. Butler, przekład własny J.P.

¹¹ Córki Esther Hoffe, Eva i Ruth, nie były skłonne dzielić się rękopisami z badaczami twórczości Kafki, przejawiały natomiast nieskrywaną chęć zarobienia pieniędzy. Sprzedaż miała przecież obejmować spuściznę liczoną w kilogramach. Kafka był traktowany jako towar przez adwersarki Blumberga. Wspomnijmy w tym miejscu pojęcie „kapitału kulturowego” wprowadzone przez Pierre’a Bourdieu i Jean-Claude Passerona. W kontekście niniejszych rozważań mamy do czynienia z kapitałem w trzeciej wyróżnionej przez Bourdieu postaci, *objectivé*, tj. uprzedmiotowionej (pozostałe dwie to postać ucieleśniona i zinstytucjonalizowana). Francuscy badacze wskazali na łatwość, z jaką kapitał kulturowy może być zamieniany na inne formy, na przykład na tzw. kapitał symboliczny, jako że do uprawomocnienia posiadania innych kapitałów wykorzystuje się symbole. Ten zabieg ma, według Bourdieu, często charakter przemocowy.

¹² A. Lerman (2010). *The Kafka Legacy: Who Owns Jewish Heritage?*, [online] “Guardian”, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/jul/22/kafka-legacy-israel> [dostęp: 22 kwietnia 2022], tłum. J. Partyka.

¹³ Patrz: Central Bureau of Statistics, www.cbs.gov.il.

ubiegać się o zwrot wszelkich materialnych pozostałości po europejskich Żydach: synagog, ksiązek, manuskryptów, przedmiotów rytualnych itp. Do tego państwo Izrael prawa nie ma. Na mocy umowy o reparacjach podpisanej z RFN w 1952 roku, Izrael otrzymywał pieniężne zadość uczynienie za ludobójstwo i grabież w okresie bezpośrednio przed i w trakcie trwania drugiej wojny światowej¹⁴. Żądania rządu w Tel Awiwie były jednak większe. Większość Żydów zginęła, argumentowano, wiele osób wyemigrowało do Palestyny, a reszta nie jest prawnym spadkobiercą nieruchomości, dorobku materialnego i duchowego Żydów europejskich. A przecież jest to kwestia niezwykle kontrowersyjna. Głośnym echem odbiło się, na przykład, wywiezienie z Drohobycza odkrytego w 2001 roku murala autorstwa Brunona Schulza. Dokonano tego potajemnie na polecenie dyrekcji Yad Vashem. Nawet w Izraelu określano takie działanie mianem „piractwa”.

Nie ma w Jerozolimie biblioteki, która na przestrzeni dziejów w ten czy inny sposób nie została ograbiona ze zbiorów, a więc, co oczywiste, każdej zależy obecnie na ich odzyskaniu¹⁵. Dla sporej części społeczeństwa Izraela Jerozolima jest naturalnym miejscem rekonstrukcji kultury i dziedzictwa Żydów. Jest miejscem „powrotu” i adresem „zwrotu”, i są to pojęcia niezwykle istotne w strategii funkcjonowania wszystkich bibliotek w tym mieście. Księgi zawsze były przecież traktowane przez żyjących w diasporze jako przenośna ojczyzna. W 2016 roku podczas ceremonii otwarcia nowej siedziby Biblioteki prezydent Izraela Reuven Rivlin przytoczył znamienne słowa rabina miasta Wołoszyn (obecnie w obwodzie mińskim na Białorusi), który onegdaj wyraził życzenie, by powołać do życia „Skarbiec Ksiąg”, poważną instytucję, która gromadziłaby wszystkie rozproszone po świecie manuskrypty i książki¹⁶. Miastem Księgi, „Skarbem” jest właśnie Jerozolima. Można wskazać na dwie postaci, których działalność na rzecz żydowskiego piśmiennictwa wyrosła z podobnego przekonania.

Salman Schocken (1877–1959), urodzony w Margoninie (obecnie w województwie wielkopolskim) był żydowsko-niemieckim przedsiębiorcą, właścicielem sieci domów towarowych i wydawcą. Z upodobaniem zbierał książki, manuskrypty i inkunabuły. W czasie pierwszej wojny światowej wydawał z Martinem Buberem pismo syjonistyczne „Der Jude”. Założone przez niego wydawnictwo Verlag Schocken opublikowało m.in. słynną Biblię w tłumaczeniu Bubera i Franza Rozenzweiga oraz dzieła Kafki i Waltera Benjamina. To właśnie on wcześniej

¹⁴ Warto w tym miejscu wspomnieć o niedawnej inicjatywie czterech bibliotek niemieckich, które zidentyfikowały dwanaście tysięcy zagrabionych przez nazistów ksiązek żydowskich, by następnie przekazać je Izraelowi.

¹⁵ W 1944 roku Uniwersytet Hebrajski powołał do życia *Otzrot Hagolah*, Komitet Ocalania Dorobku Diaspory, którego członkiem był m.in. Gershom Scholem.

¹⁶ R. Rivlin (2017). *New National Library Cornerstone Ceremony* [online]. <https://www.youtube.com/watch?v=SwsEDumLXpY&t=1920s> [dostęp: 22 kwietnia 2022].

rozpoznał pisarski talent piszącego po hebrajsku i w jidysz galicyjskiego emigranta Shmula Josefa Czuczkesa (1888–1970) i ufundował dla niego specjalne stypendium. Po osiedleniu w Palestynie, Czuczkes zmienił nazwisko na Agnon. W 1966 roku autor słynnej powieści *Tojn-tanc (Taniec śmierci)* otrzymał literacką nagrodę Nobla (wraz z Nelly Sachs). W latach 30. XX wieku Schocken założył w Berlinie bibliotekę i Instytut Badań nad Poezją Hebrajską. Po dojściu Hitlera do władzy, kiedy pozbawiono go niemieckiego obywatelstwa, przeniósł do Palestyny kolekcję liczącą ponad sześćdziesiąt tysięcy woluminów i tysiące manuskryptów. We wstępie do pierwszego tomu artykułów na temat poezji hebrajskiej opisał siebie w trzeciej osobie: „Pragnienie pewnego Żyda, by mieć w domu dobrze zachowane egzemplarze każdego dzieła literatury żydowskiej zaowocowało z czasem powstaniem kolekcji, która nastawiona była głównie na pierwsze wydania, rzadkie starodruki i inkunabuły. Później celem kolekcjonera stało się szeroko pojęte odtworzenie historii narodu żydowskiego z pisanych przez Żydów książek”¹⁷. Po śmierci Schockena jego spadkobiercy wystawili na aukcję kolekcję inkunabułów i sześćset woluminów hebraików, m.in. szesnastowieczny, bogato ilustrowany Machzor norymberski (wart ok. trzech milionów dolarów) i wydaną na pergaminie Hagadę norymberską¹⁸. Władze Izraela zaprotestowały natychmiast powołując się na zakaz wywożenia z kraju przedmiotów stanowiących część dziedzictwa kulturowego. Po batalii sądowej osiągnięto kompromis: Bibliotece Narodowej przyznano prawo pierwokupu przed wystawieniem na aukcję obu starodruków. Kolejny przykład na to, że Jerozolima była i jest uważana zarówno za źródło jak i miejsce spoczynku wszelkich tekstów żydowskich, dosłownie lub w wymiarze symbolicznym.

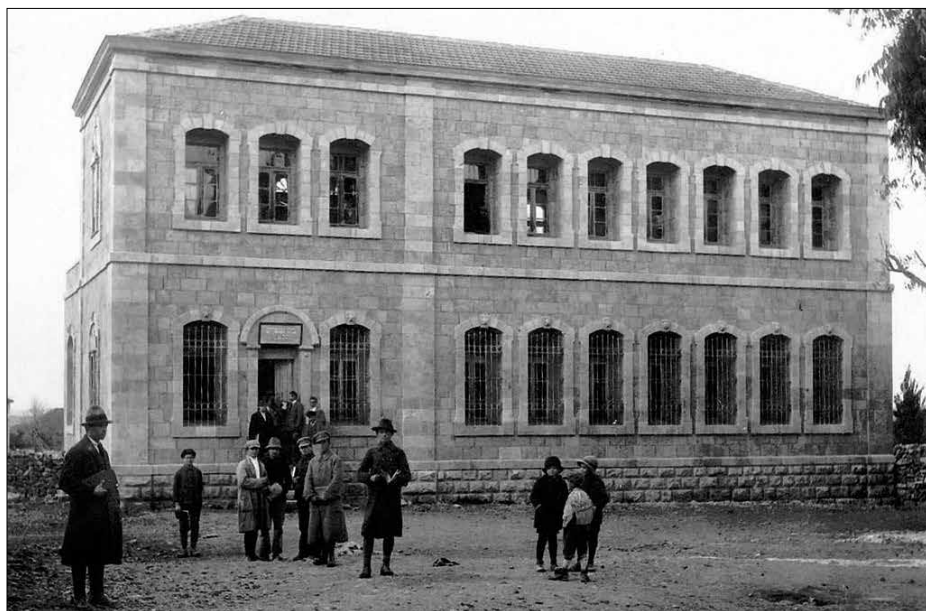
Biblioteka Narodowa Izraela znajduje się obecnie na terenie kampusu Giwat Ram Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Jej historia sięga 1892 roku, kiedy to powołano do życia pierwszą wypożyczalnię publiczną, zwaną B'nai B'rith. Zgromadzone w niej zbiory stały się dwadzieścia lat później podstawą stworzenia jednostki o charakterze uniwersyteckim. Obecnie posiada ona największy na świecie zbiór judaików i hebraików, a także rękopisy i rzadkie wydania książek. Pomysłodawcą idei był lekarz Józef Chazanowicz (1844–1919), który w 1890 roku odwiedził Palestynę i postanowił stworzyć tam bibliotekę¹⁹. W 1889 roku wysłał około dwadzieścia tysięcy woluminów z Białegostoku, gdzie prowadził praktykę lekarską, do Jerozolimy. W znacznej części był to jego prywatny księ-

¹⁷ M. Mack, B. Balint *Jerusalem. City of the Book*, New Haven & London 2019, s. 166.

¹⁸ Tamże, s. 167.

¹⁹ Więcej szczegółowych informacji na temat historii Biblioteki Narodowej można znaleźć w trzech artykułach z tomu *Żydz wschodniej Polski*, Seria I. *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013: J. Chazanowicz, *Żydowska Biblioteka Narodowa*, s. 51–56; R. Löw, *Rzecz o Józefie Chazanowiczu – lekarzu białostockim*, s. 39–44; N. Sahuvi, *Żydowska Biblioteka Narodowa*, s. 51–56.

gozbiór. Chazanowicz, aktywny syjonista, był również fundatorem towarzystwa krzewienia edukacji wśród młodzieży, Hobej Syjon oraz białostockiej organizacji dobroczynnej Linas Hacedek.



B'nai B'rith w latach 1902–1930.

Źródło: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:B%27nai_B%27rith_library.jpg

Podczas procesu jerozolimską Biblioteka Narodowa Izraela przedstawiała Kafkę jako wzór i miarę osiągnięć współczesnej literatury żydowskiej, a państwo Izrael jako prawnego spadkobiercę dorobku artystów diaspory. Przy wejściu do głównej czytelni znajduje się stara inskrypcja: „W Jerozolimie, naszym świętym mieście, zostanie wzniesiony święty dom, wysoki i przestronny, w którym będą przechowywane wszystkie owoce ducha Izraela, od dnia, gdy stał się on narodem; do tego domu będą ściągać nasi rabini, mędrcy i wszyscy oświeceni naszego narodu”. Zgodnie z takim rozumowaniem, jeśli Izrael jest krajem ojczystym, tj. takim do którego się wraca, powrót obejmuje nie tylko dosłownie rozumiany napływ Żydów z diaspory, lecz również pragnienie, żądanie wręcz, by służyć za schronienie dla żydowskich ksiązek. Taki cel biblioteka jerozolimską stawiała sobie od chwili powstania. Z drugiej strony, państwo żydowskie przejawia dążenie przeciwstawne – do „oczyszczenia [się] z atawizmów diaspory”²⁰. Sprowadza się to do przekonania, że realny, prawdziwy powrót do tożsamości żydowskiej

²⁰ B. Balint, *Ostatni proces Kafki*, tłum. K. Kurek, Warszawa 2019, s. 155.

możliwy jest tylko w Izraelu i tylko w języku hebrajskim. Roszczenia procesowe strony izraelskiej miały więc charakter paradoksalny.

W artykule *Wygnanie w obrębie terytorialnej niezależności* Amnon Raz-Krakotzkin pisze o „negacji diaspory” jako dogmacie ideologii syjonistycznej (paradygmacie wszystkich jej nurtów) i argumentuje, że ujęcie historii Izraela z perspektywy takiego rozpoznania ma doniosłe znaczenie w kontekście nie tylko politycznym, lecz także kulturowym²¹. „Negacja diaspory” to ni mniej, ni więcej wskazanie, że współczesne osadnictwo na terytoriach podlegających jurysdykcji państwa Izrael jest powrotem, po dwóch tysiącach lat tułaczki, do ziem historycznie przynależnych Żydom. Tym samym tworzy się nowy model żydowskości – wyzwolonej z okowów tradycji powstałej w kontekście *Galut*. Wygnanie, jak rekonstruuje negacyjną argumentację Raz-Krakotzkin, to był tylko okres przejściowy i nawet jeśli ówczesne dokonania na polu kultury są nie do podważenia, egzystencja *Galut* była niepełna, ułomna – „duch narodu” nie mógł na skutek okoliczności zewnętrznych znaleźć spełnienia. Przed powstaniem państwa Izrael każdy Żyd był, chcąc nie chcąc, proto-syjonistą, osobą w stanie przejściowym, przenikniętą pragnieniem, uświadomionym bądź też nie, powrotu do Palestyny. Powrót dał możliwość wykorzystania pełni potencjału kultury żydowskiej lub stworzenia nowej – autentycznej i narodowej w swym charakterze.

Wyrugowanie świadomości wygnańczej to warunek pełnego wyzwolenia. Stan wygnania to stan bierności; kultura tworzona w jego obrębie jest jakościowo gorsza, pośledniego sortu. A zatem, jak wskazuje Raz-Krakotzkin, nacjonalistycznie pojęta izraelskość jest budowana na represji i odrzuceniu²². Proponuje więc radykalne spojrzenie na problem, wskazując na ogromny potencjał tkwiący w stanie wygnania. Stan ów daje inną perspektywę na to, czym w istocie jest społeczność żydowsko-izraelska, pozwala oczyścić *Galut* z miazmatów stereotypowych ocen i skojarzeń. Tym samym definicja państwa, narodu żydowskiego i jego kulturowego dorobku jawi się jako mocno problematyczna.

Pilnowanie, pielęgnowanie i pozyskiwanie zabytków kultury żydowskiej to tylko jedna strona medalu. Apetyty izraelskich instytucji zawsze były znacznie większe. W 2012 roku w zbiorach biblioteki jerozolimskiej znajdowało się ponad osiem tysięcy woluminów z tekstami pisanymi po arabsku, do 1948 roku należącymi do Palestyńczyków, którzy bądź to uciekli z kraju, bądź zostali do tego zmuszeni. W katalogu określone są jako AP, *abandoned property* (własność porzucona, hebr. *nikhsei nifkadim*)²³. Zebrane, a dokładniej mówiąc zabrane zostały z opuszczonych domów i instytucji przez izraelskich żołnierzy i pracowników

²¹ A. Raz-Krakotzkin, s. 393–396.

²² Zaznaczmy, że ten pogląd został również precyzyjnie przeanalizowany w pracy Toma Segeva *1949: The First Israelis*, New York 1998.

²³ Losy tej osobliwej kolekcji dokumentuje film Benny Brunera *The Great Book Robbery* (*Wielka kradzież ksiąg*) z 2012 r.

Biblioteki Narodowej, zwanej wówczas Jewish National and University Library. Dokumenty wskazują, że do 1949 roku ich ilość sięgnęła niemal trzydziesty tysięcy (sprawę szczegółowo opisuje Gish Amit, wykładowca literatury hebrajskiej na Uniwersytecie Ben-Guriona w Beer Szewie). Były to gazety, manuskrypty, literatura piękna, dzieła filozoficzne, wykładnie Koranu, podręczniki prawa, publikacje naukowe i tłumaczenia.



Nowa siedziba Biblioteki Narodowej Izraela

Źródło: <https://www.nli.org.il/en/at-your-service/who-we-are/library-renewal>

Władze Biblioteki przez dziesięciolecia utrzymywały opinię publiczną w przekonaniu, że akcja miała na celu ocalić kulturowy dorobek Palestyńczyków. Sami Palestyńczycy są oczywiście odmiennego zdania, uznając zgromadzenie tych zbiorów jako akt grabieży, próbę systemowego i zinstytucjonalizowanego wydziedziczenia mniejszości etnicznej Izraela – nieodłączny element an-Nakba, „katastrofy”, jak określa się rozpoczętą w grudniu 1947 roku wojnę palestyńsko-żydowską. Do masowych wypędzeń ludności palestyńskiej przyczyniła się działalność żydowskiej organizacji paramilitarnej Hagany, która rychło przekształciła się w oficjalną armię Izraela²⁴.

Zdaniem Amita te dwie na pozór radykalnie odmiennie ocenę zdarzeń można pogodzić. Grabież odbywała się jednocześnie ze staraniami o ocalenie książek. Zawłaszczanie było jednocześnie jedynym możliwym ratunkiem. To nie są działania wzajemnie się wykluczające. Ponadto, zawłaszczenie lub przejęcie przez Bibliotekę książek ma umocowanie prawne od 1948 roku, kiedy uchwalono prawo własności *Absentees' Property Law*, które w bardzo szerokim zakresie regulowało możliwości osadnictwa na ziemiach przejętych przez państwo Izrael.

²⁴ Omawia tę problematykę B. Morris w obszernym studium *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947–1949*, Cambridge 1989.

W myśl tego prawa, palestyńskie książki są własnością Ministerstwa Finansów jako „mienie osób przebywających za granicą”. Mogą być wypożyczane, ale tylko na miejscu, ponieważ tylko Biblioteka posiada wymagane doświadczenie w zakresie ochrony starodruków i innych starych materiałów piśmienniczych. Możliwość zwrotu dawnym właścicielom lub przekazania księgozbioru nie zostały ujęte w ramy przepisów.

Wróćmy jednak do sprawy rękopisów Kafki. Proces był żmudny i skomplikowany ze względu na to – czego nie wahali się podkreślić prawnicy reprezentujący archiwum w Marbach – że w XX wieku Kafka nie stał się częścią izraelskiego kanonu literatury. Niemcy w łagodny, ale dobitny sposób ukazali Izrael jako stronę, która zdumiewająco późno zainteresowała się twórcą z Pragi. Nie ma tam ośrodka studiów nad Kafką, nie przyznaje się żaden nagrody jego imienia. W kwietniu 1969 roku, kilka miesięcy po śmierci Broda, Biblioteka Narodowa w Jerozolimie zorganizowała wystawę poświęconą autorowi *Zamku*, ale stało się to za namową ambasady niemieckiej w Tel Awiwie. Pierwsza konferencja poświęcona Kafce odbyła się w 1983 roku, w setną rocznicę jego urodzin, ale z inicjatywy i dzięki finansowaniu ambasady austriackiej. Pierwsza konferencja zorganizowana całkowicie przez Izraelczyków miała miejsce dopiero w 1991 roku.

Podobnie wygląda sprawa publikacji książek Kafki. W Niemczech kompletne dzieła ukazały się już przed drugą wojną światową. W latach 1982–2004 międzynarodowy zespół przygotował niemieckie wydanie krytyczne. W Izraelu do dziś nie ma hebrajskiej edycji dzieł wszystkich. Czy zatem Kafka należy do historii literatury niemieckiej, czy wpisuje się raczej w kontinuum literatury żydowskiej? Na jakiej podstawie możemy właściwie ocenić twierdzenie jerozolimskiej Biblioteki Narodowej Izraela, że należy postrzegać Kafkę jako proberz kultury żydowskiej?

Z dzienników Kafki wiadomo, że kontakt z kulturą Żydów aszkenazyjskich Europy wschodniej był dla niego ważnym, formacyjnym przeżyciem duchowym. W 1911 roku był częstym bywalcem praskiego lokalu, w którym oglądał sztuki w języku jidysz w wykonaniu żydowskich artystów z Lwowa. Z niektórymi, Florą Klug i Icchakiem Löwym, zaprzyjaźnił się i często wspominał o ich pracy w swoich dziennikach²⁵. Jako młodzieniec wychowany w udanie zasymilowanej rodzinie był świadkiem krystalizowania się nowoczesnej żydowskiej świadomości narodowej i rosnącego znaczenia idei syjonistycznej. W 1913 roku przysłuchiwał się wiedeńskim obradom Światowego Kongresu Syjonistycznego, prenumerował żydowskie pisma, m.in. „Die Selbstwehr. Unabhängige jüdische Wochenschrift”²⁶ i „Palästina”.

²⁵ F. Kafka, *Dzienniki 1909–1923*, tłum. Ł. Musiał, Łódź, s. 39–54.

²⁶ O znaczeniu lektury tego pisma dla myślenia Kafki o żydostwie patrz: H. Binder, *Franz Kafka and the Weekly Paper „Selbstwehr”*, „The Leo Beck Institute Year Book”, vol. 12, issue 1, 1967, 135–148.

Kwestia tożsamości żydowskiej nie jest bynajmniej dominantą tematyczną jego twórczości, pojawia się jednak w silnie zmetaforyzowanej formie w krótkich narracjach „zwierzęcych”, na przykład *Szakale i Arabowie*, *Śpiewaczka Józefina*, czyli *naród myszy* i *Dociekania psa*. Ostatnie z wymienionych opowiadań czytane było często jako ukazanie *implicite* różnicy między społecznością zasymilowanych, zsekularyzowanych Żydów na zachodzie Europy a „prawdziwym” żydostwem społeczności wschodnioeuropejskich. Kafka uczył się hebrajskiego (zachowały się zeszyty ćwiczeń) i snuł (nieskonkretyzowane) plany wyjazdu do Palestyny. W 1912 roku, w pierwszym liście do swojej późniejszej narzeczonej Felicji Bauer przedstawił się jako człowiek, który niegdyś złożył jej propozycję odbycia wspólnej podróży do Palestyny²⁷.

Za pisarza religijnego, zanurzonego w tradycji żydowskiej i w konsekwencji ledwie „gościa” w języku niemieckim i literaturze niemieckiej uważał Kafkę Brod. Pisał o tym już w opublikowanej w 1937 roku biografii przyjaciela. Tego typu mocne, jednostronne tezy nie należą zresztą do wyjątku w historii recepcji twórczości autora *Procesu*. W podobnym duchu pisał Gershom Scholem, a potem Karl Erich Grözinger (o przenikającej *Proces* kabalistycznej mistyce), Walter H. Sokel, W. G. Sebald (o mesjańskim wymiarze *Zamku*), czy Harriet L. Parmet, która stwierdza wręcz, że „gdyby Franz Kafka nie urodził się Żydem i nie został wychowany jako Żyd, nigdy nie stałby się Kafką”²⁸.

Z drugiej strony trwałym, niezmiennym doświadczeniem Kafki było wyobcowanie. Podkreślał to często i w rozmaitych kontekstach: rodzinnym, społecznym, egzystencjalnym i etnicznym. W 1914 roku notował w dzienniku: „Cóż mam wspólnego z Żydami? Ledwie z sobą samym mam cokolwiek wspólnego, powinienem cicho ustawić się w kącie, zadowolony że w ogóle potrafię oddychać”²⁹. Osiem lat później ton zapisków jest podobny: „Bez przodków bez małżeństwa, bez potomstwa, z dzikim pragnieniem przodków, małżeństwa i potomstwa. Wszyscy podają mi dłoń: przodkowie, małżeństwo i potomstwo, lecz zbyt daleko ode mnie”³⁰. Żydostwo jest na przemian mrzonką, przecuciem, pragnieniem, celem. To nie stan – co najwyżej podążanie ruchem asymptotycznym.

Zawiłości i kontrowersje sądowego sporu obnażyły zatem rozmaite bolączki: nieprzepracowane urazy Izraela wobec Niemców, w których zasadniczą rolę grała zapewne trauma Zagłady, ale także kwestie tożsamości i tradycji. Spór postawił kwestię relacji pomiędzy prawem a literaturą, zmusił do zbadania możliwości konstruowania dziedzictwa narodowego w oparciu o dorobek kulturowy. Pytań było więc wiele i rozmaitej natury. Kto ma prawo do pielęgnowania pa-

²⁷ F. Kafka, *Listy do Felicji i inne z lat 1912–1916*, t. 1, tłum. I. Krońska, Warszawa 1976, s. 11.

²⁸ H. L. Parmet, *The Jewish Essence of Franz Kafka*, „Shofar”, vol. 13, no 2, 1995, s. 28, tłum. J. Partyka.

²⁹ F. Kafka, dz. cyt., s. 371.

³⁰ Tamże, s. 523.

mięci o Kafce? Albo czy deklarowany przez państwo obowiązek ochrony dziedzictwa może unieważniać cudze prawo własności? Uczestniczka i mimowolna bohaterka tego sporu, Eva Hoffe, przypominała w tym wszystkim kafkowskiego Józefa K., wplątanego w dziwaczny proces, którego przebieg przybierał z czasem niezrozumiałe, niemal groteskowe formy.

Bibliografia

- Aderet O., *Preserving or Looting Palestinian Books in Jerusalem*, „Haaretz”, 7 grudnia 2012, <https://www.haaretz.com/.premium-preserving-or-looting-palestinian-books-in-jerusalem-1.5300200>.
- Amit G., *Ex-Libris: Chronicles of the Theft, Preservation, and Appropriating at the Jewish National Library* [oryg. w języku hebrajskim], Van Leer Institute in West, Jerusalem 2014.
- Amit G., *Salvage or Plunder? Israel's "Collection" of Private Palestinian Libraries in West Jerusalem*, „Journal of Palestine Studies”, vol. 40, no. 4, 2011, s. 6–23.
- Balint B., *Ostatni proces Kafki*, tłum. K. Kurek, Warszawa 2019.
- Binder H., *Franz Kafka and the Weekly Paper „Selbstwehr”*, „The Leo Beck Institute Year Book”, vol. 12, issue 1, 1967, 135–148.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, tłum. P. Biłos, Warszawa 2000.
- Brod M., *Max Brod on Franz Kafka*. [online] www.youtube.com/watch?v=v8iNnpP5tc4, November 14, 2019. Dostęp 2 marca 2022.
- Brod M., *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1982.
- Bruner B., *The Great Bank Robbery*, 2012, <https://www.haaretz.com/.premium-preserving-or-looting-palestinian-books-in-jerusalem-1.5300200>.
- Butler J., *Who Owns Kafka?* [online] www.youtube.com/watch?v=234npiDzSE&t=2s, February 16, 2015 [dostęp: 2 marca 2022].
- Canetti E., *Drugi Proces. Kafki listy do Felicji*, [w:] F. Kafka, *Listy do Felicji i inne z lat 1912–1916*, t. 2, tłum. I. Krońska, Warszawa 1976, s. 427–529.
- Chazanowicz J., *Żydowska Biblioteka Narodowa*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I. *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013, s. 51–56.
- Central Bureau of Statistics, www.cbs.gov.il.
- Courthouse News Service. <https://www.courthousenews.com/israel-gets-missing-kafka-papers-ending-long-legal-battle>.
- Grözinger K. E., *Kafka a Kabala. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*, tłum. J. Guntner, Kraków 2006.
- Kafka F., *Dzienniki 1909–1923*, tłum. Ł. Musiał, Łódź 2022.
- Kafka F., *Listy do Felicji i inne z lat 1912–1916*, t. 1, tłum. I. Krońska, Warszawa 1976.
- Kundera M., *Zdradzone testamenty. Esej*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2015.
- Lerman A., *The Kafka Legacy: Who Owns Jewish Heritage?*, „Guardian”, July 22, 2010. [online] www.theguardian.com/commentisfree/2010/jul/22/kafka-legacy-israel [dostęp: 23 lutego 2022].

- Löw R., *Rzecz o Józefie Chazanowiczu – lekarzu białostockim*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I. *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013, s. 39–44.
- Mack M. i Balint B., *Jerusalem. City of the Book*, New Haven & London 2019.
- Morris B., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947–1949*, Cambridge 1989.
- Parmet H. L., *The Jewish Essence of Franz Kafka*, “Shofar”, vol. 13, no 2, 1995, s. 28–43.
- Raz-Krakotzkin A., *Exile Within Sovereignty: Critique of ‘The Negation of Exile’ in Israeli Culture*, [w:] *The Scaffolding of Sovereignty*, red. Z. Ben-Dor Benite, S. Geroulanos et al, New York 2017, s. 393–420.
- Roth P., *Kafka Would Have Savored the Irony of Being a German Treasure*, “New YorkTimes”, November 27, 1988, section 4, s. 14.
- Rivlin R. (2017). New National Library Cornerstone Ceremony [online] <https://www.youtube.com/watch?v=SwsEDumLXpY&t=1920s> [dostęp: 22 kwietnia 2022].
- Sahuvi N., *Żydowska Biblioteka Narodowa*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I. *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013, s. 51–56.
- Sebald W. G., *Prawo hańby. Władza, mesjanizm i wygnanie w „Zamku” Kafki*, [w:] tegoż, *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, tłum. M. Łukasiewicz, Wrocław 2019, s. 103–122.
- Segev T., *1949: The First Israelis*, New York 1998.
- Sokel W. H., *Kafka as a Jew*, “New Literary History”, vol. 30, issue 4, 1999, s. 837–853.
- Scholem G., *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, tłum. M. Zawadowska i A. Lipszyc, Sejny 2006.
- Stach R., *Kafka. Wczesne lata 1883–1911*, tłum. R. Wojnakowski, 2021.
- Trucco T., *A Kafka Manuscript Is Sold for \$1.98 Million*, “New York Times”, November 18, 1988, section C, s. 30.

Jacek Partyka

The University of Białystok

KAFKA IN JERUSALEM: NOTES ON THE TESTAMENTS BETRAYED, THE BATTLE FOR MANUSCRIPTS, AND THE NATIONAL LIBRARY OF ISRAEL

Summary

The article discusses the court battle over the right to Franz Kafka’s manuscripts, which took place between the National Library of Israel, the German Literature Archive in Marbach, and the holder of the writer’s archive, Eva Hoffe (1933–2018). The case dealt with fundamental issues: the clear distinction between intellectual property and private property, the definition of heritage, the resolution of the contradiction between the will of the deceased, the necessity, or even duty, to protect and preserve his legacy, etc. In the

background was the question of who Kafka was as a writer and whether his literary output belonged to German or Jewish literature.

Keywords: Jerusalem, Franz Kafka, National Library of Israel, Eva Hoffe, manuscripts, trial.



Pisarz francuski Romain Gary (właśc. Roman Kacew,
Роман Кацев; 1914–1980),

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie

ORCID: 0000-0001-8535-8965

Z LITEWSKIEJ JEROZOLIMY – OKRES WILEŃSKI W ŻYCIU PISARZA ROMAINA GARY’EGO

Wprowadzenie

Wszędzie tam, gdzie Żydzi w diasporze tworzyli swoje społeczności, rodziła się tęsknota za Jeruzalem i potrzeba budowania ośrodków żydowskiej duchowości. Gdy społeczność mogła rozwijać się we względnie spokojnym otoczeniu przez dziesięciolecia, a nawet stulecia, tworzono nowe centra wiary i kultury żydowskiej. Do miana Jerozolimy na wygnaniu pretendowały różne miasta, w których rozwijały się społeczności żydowskie: Kordoba w Hiszpanii, Kijów na Ukrainie, Amsterdam w Holandii, Praga w Czechach, Berdyczów na Wołyniu. W Europie Wschodniej jedną z takich „Jerozolim” dla diaspory żydowskiej stało się Wilno. Leyzer Ran¹ nazywa Wilno Jerozolimą Żydów Europy wschodniej lub Jerozolimą litewską, w piśmiennictwie polskim funkcjonuje określenie Wilna jako Jerozolimy Północy².

W roku 1914 w Wilnie właśnie urodził się Roman Kacew³, który jako emigrant z Europy Wschodniej stał się z czasem słynnym francuskim pisarzem Romainem Garym. Jego życie to jedna z najbardziej niezwykłych biografii literackich dwudziestego wieku. Obfitowało w zmiany: miejsc pobytu, sytuacji życiowych, tożsamości, języków używanych w mowie i piśmie. Dość powiedzieć, że Romain Gary jako jedyny autor w historii zdobył dwukrotnie najważniejszą nagrodę literacką Francji, Prix Goncourt, regulaminowo przyznawaną tylko raz w życiu pisarza. A stało się tak, ponieważ Romain Gary, niegdysiejszy Roman Kacew, pisał nie tylko pod nowym nazwiskiem, ale także dodatkowym pseudonimem Émile Ajar. Był nie tylko niezwykle płodnym pisarzem, ale także lotnikiem, dyplomatą, światowym celebrytą (w tym mężem słynnej gwiazdy filmowej

¹ L. Ran, *Vilna, Jerusalem of Lithuania*, Oxford 1987, s. 1.

² A. Dylewski, *Dzieje Żydów w II Rzeczypospolitej*, Bielsko-Biała 2011, s. 16.

³ Sara Vidar w nocie biograficznej pisarza w podaje oryginalne nazwisko pisarza jako „Kacewgarri”, [w:] *Salem Press Biographical Encyclopedia*, Research Starters [dostęp: 21.10.2021].

Jean Seberg). Posługiwał się sześcioma językami, a niektóre dzieła z sukcesem tworzył w języku angielskim, którego nauczył się, gdy miał już około trzydziestu lat. Pod powierzchnią zmieniających się światowych tożsamości krył się Litwak, polski Żyd z Wilna, owej słynącej ze znaczenia dla kultury żydowskiej Jerozolimy Północy. To tu Roman Kacew, przyszły Romain Gary, spędził znaczący fragment dzieciństwa, i z Wilnem związana była jego matka, Mina (oryginalnie zapewne Nina), z domu Owczyńska, której ambicje i emocje ukształtowały syna na całe życie.

Roman Kacew przyszedł na świat w niezbyt zamożnej żydowskiej rodzinie. W tamtym czasie i miejscu czekało go niewiele więcej niż zostanie kupcem, lub co gorsza skończenie w komorze gazowej w obozie koncentracyjnym niemieckich nazistów w okupowanej Polsce⁴. A jednak matka swoim uporem pełniła życie syna na inne tory, najpierw wyciągając go z Wilna do Warszawy, potem do Nicei. Roman jako Romain Gary przypisywał matce szczególne znaczenie dla swojego życia, barwnego i pełnego sukcesów, aczkolwiek zakończonego depresją i samobójstwem. To matka wychowała go w przekonaniu, że jej jedyny syn stworzony jest do niezwykłych osiągnięć. Już w czasach dzieciństwa na ulicy Wielka Pohulanka w Wilnie Mina Kacew stworzyła dla Romana scenariusz na życie, przewidujący, że zostanie francuskim pisarzem i dyplomatą. Była niezwykle skuteczna w podtrzymywaniu ambicji i wiary w siebie Romana/Romaina. Syn z nawiązką zrealizował plan wytyczony przez matkę w zmiennych warunkach wileńskiego życia.

Wilno – Jerozolima Żydów Wschodniej Europy

Przed analizą wspomnień Romana z jego wileńskiego dzieciństwa należy przypomnieć, czym była owa Jerozolima Północy. Leyzer Ran (1912–1995), urodzony w Wilnie wybitny badacz kultury jidysz i najważniejszy kronikarz żydowskiego Wilna, podsumował znaczenie miasta: „Wilno było Jerozolimą wschodnioeuropejskich Żydów przez trzysta lat, aż do zgotowanej przez nazistów Zagłady”⁵. Powszechnie wiadomo, że z Wilnem związany był genialny osiemnastowieczny rabin, Eliyahu ben Shlomo Zalman, znany jako Gaon z Wilna (*Der Vilner Goen* w języku jidysz), znawca Kabały i Talmudu, zagorzały przeciwnik rozwijającego się wówczas Chasydyzmu. Erudycję Gaona z Wilna uważano za niedoścignioną w żydowskim świecie. Jednak osiągnięcia i sława żydowskiej społeczności Wilna to znacznie więcej niż *Der Vilner Goen*. Żydzi polscy żyli pod trzema zaborami, rosyjskim, pruskim i austriackim, a „[k]rążyło powiedze-

⁴ J. Borowski, *The power of a Polish-Jewish mother*, “The First News”, July 21, 2018, <https://www.thefirstnews.com/article/the-power-of-a-polish-jewish-mother-1266> [dostęp: 1.11.2021].

⁵ L. Ran, *Vilna, Jerusalem of Lithuania*, s. 1.

nie, że najbardziej przedsiębiorczy są Żydzi z Łodzi, najbardziej religijni z Wilna, a najlepiej wykształceni z Galicji”⁶. Ale nie tylko wybitnymi rabinami Wilno zasłużyło na tytuł litewskiej Jerozolimy.

Cytowany już Leyzer Ran zwracał uwagę, że społeczność wileńskich Żydów, mniej liczebna i zamożna niż inne miejskie społeczności żydowskie wschodniej Europy, prześcignęła je w jakości żydowskiej kultury. Opisując niezwykłość żydowskiego Wilna, Ran nawiązywał do pobytu w tym mieście cesarza Napoleona, który jakoby stwierdził, że wileńskie uliczki przypominają mu Jerozolimę⁷. Społeczność żydowska w Wilnie rozwijała się dynamicznie pod wieloma względami. Wilno stało się miastem niespotykanej liczby synagog, domów modlitwy, ale także żydowskich instytucji dobroczynnych. Ran podkreśla, że w Wilnie niezwykle było to, jak wielu ludzi, którzy sami byli biedni, podejmowało się organizowania dobroczynności, zbierania funduszy i ich dzielenia, według tradycji *Lamed Vov*⁸. Zachowania te dotyczyły zarówno religijnych, jak i świeckich Żydów. W 1916 roku, gdy połowa wileńskich Żydów pozostawała bez pracy, przy życiu utrzymywało ich dobroczynne wsparcie społeczności, między innymi poprzez bezpłatne posiłki⁹. Wymuszona kryzysami ekonomicznymi emigracja do Ameryki na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku przyczyniła się do odtworzenia wileńskiej Jerozolimy w Nowym Jorku w latach trzydziestych, tym samym w znacznej mierze ratując dorobek wileńskich Żydów przed Zagładą, którą wkrótce zgotowały im nazistowskie Niemcy.

Litewska Jerozolima rozwijała się wszechstronnie i stała się także ośrodkiem żydowskiego oświecenia, Haskali. Leyzer Ran mówi o Wilnie także jako „Jerozolimie nowoczesnego żydowskiego sekularyzmu”¹⁰. W okresie międzywojennym w Wilnie działali też żydowscy socjaliści, działacze Bundu, syjoniści, ci ostatni podtrzymujący tradycje rozwoju kultury języka hebrajskiego, sięgającej Mordechaja Arona Ginzberga, „Ojca hebrajskiej prozy”, działającego w Wilnie w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Jednocześnie kwitł język jidysz – między rokiem 1906 a 1940 w Wilnie ukazywało się 40 tytułów gazet w języku jidysz¹¹. Ta obfitość nie jest zaskakująca w świetle danych ze spisu ludności z roku 1931, według języka ojczystego, który wykazał w Wilnie 28,2% ludności żydowskiej posługującej się głównie językiem jidysz¹². Dla nich tworzyli pisarze i działały teatry żydowskie.

⁶ A. Krawczyk, *Trzech historyków. Opowieść żydowska*, „Ale Historia. Gazeta Wyborcza”, 17 kwietnia 2021, s. 6.

⁷ L. Ran, *Vilna, Jerusalem of Lithuania*, s. 2.

⁸ Tamże, s. 3.

⁹ Tamże, s. 4.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² A. Dylewski, *Dzieje Żydów w II Rzeczypospolitej*, s. 26.

Rozkwit języka jidysz przyczynił się do powstania w Wilnie w roku 1925 instytutu YIVO (*Jidiszer Wisnszaflecher Institut*), ośrodka tego języka i kultury żydowskiej, czynnego do 1940 roku, kiedy to działalność została przeniesiona do Nowego Jorku, gdzie trwa do dziś jako YIVO Institute for Jewish Research. Wilno było także, już od połowy dziewiętnastego wieku, miejscem możliwości kształcenia i rozwoju artystów żydowskich. Z działalności literacko-artystycznej zasłynęła grupa Jung Wilne. Ostatnie wystawy artystów żydowskich odbywały się w wileńskim getcie. Z kolei świat licznych ubogich wileńskich Żydów zachował się między innymi w opowiadaniach urodzonego w Wilnie w 1914 roku pisarza Abrahama Karpinowicza, który skupiał uwagę na „barwnych wileńskich Żydach z nizin społecznych (grajkach ulicznych, złodziejach, oszustach, prostytutkach, aktorkach z trup teatralnych, prostych robotnikach, drobnych rzemieślnikach)”, odtwarzając „niepowtarzalny miejski folklor”¹³ żydowskiego Wilna. Cały ten niezwykły, złożony świat żydowski, intelektualnych wzlotów, wspaniałej kultury i dynamicznej codzienności został brutalnie unicestwiony w trakcie okupacji hitlerowskiej.

Roman Kacew, przyszły znakomity pisarz francuski i dyplomata, uniknął losu swoich żydowskich wileńskich współobywateli, masowo mordowanych w czasie Zagłady, dzięki ambicjom matki, która widziała w nim przyszłego francuskiego pisarza, ale poniekąd także poprzez systematycznie pogarszające się warunki życia polskich Żydów w okresie międzywojennym. To stanowiło zachętę, czy też wręcz przymus emigracyjny. Żydowscy migranci z Wilna zabierali ze sobą nadzwyczajny bagaż wschodnioeuropejskiego dziedzictwa.

Z wileńskich wspomnień Romaina Gary’ego

Przyszły Romain Gary spędził ważne lata dzieciństwa w mieście o niezwykle bogatych tradycjach. Biograf pisarza, David Bellos, rekonstruując z nielicznych zachowanych dokumentów oraz wspomnieniowej książki swojego bohatera *La Promess de l’aube [Obietnica poranka]*¹⁴ obraz środowiska, w jakim chłopiec dorastał, stwierdził, że to Wilno dało mu podstawy do tego, aby później być nie tylko Żydem, ale także Rosjaninem, Polakiem, Francuzem i – w pewnym sensie – świeckim katolikiem¹⁵.

Gdy Roman Kacew, przyszły Romain Gary, przychodził na świat w maju 1914 roku, Wilno należało jeszcze do Imperium Rosji. Zarówno wtedy, jak i po

¹³ B. Olech, *Przechowane w pamięci. O Abrahamie Karpinowiczu i jego wileńskich opowiadaniach*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013, s. 329.

¹⁴ W roku 2017 na podstawie książki powstał film fabularny pod tym samym tytułem, w reżyserii Erica Barbiera, nominowany w 2018 roku do nagrody Cezara w kategoriach: najlepszy scenariusz adaptowany, najlepsza aktorka, najlepsze kostiumy i najlepsza scenografia.

¹⁵ D. Bellos, *Romain Gary: A Tall Story*, London 2010, Introduction. Cytaty z Kindle Edition, bez numeracji stron.

wejściu w granice nowo utworzonej Polski, Wilno (liczące około 150 tysięcy mieszkańców) było miastem wyjątkowo wielojęzycznym – część wykształconych warstw posługiwała się rosyjskim, Polacy (stanowiący większość mieszkańców) językiem polskim, w mieście nie brakowało handlarzy niemieckich z pobliskich Prus Wschodnich, okoliczna ludność wiejska przybywająca na targ rozmawiała po białorusku lub litewsku, liczna ludność żydowska posługiwała się jidysz i hebrajskim. Warstwy wykształcone uczyły się francuskiego i łaciny. Szczególnie płynna znajomość języka francuskiego była wyróżnikiem pozycji społecznej, a niezwykle ambitna wobec syna matka Romana Kacewa już w czasie jego wileńskiego dzieciństwa zaplanowała dla niego karierę francuskiego pisarza. Plan ten zresztą został wykonany z nawiązką, gdyż syn zrealizował aż dwie kariery pisarskie – jako Romain Gary i Émile Ajar – w imieniu obydwu zdobywając Prix Goncourt.

Nie można też zapomnieć, że w niedalekim Białymstoku w latach 80. urodził się i mieszkał Lejzor (Ludwik) Zamenhof. Posługiwał się jidysz, rosyjskim, polskim, hebrajskim, białoruskim, niemieckim, rozumiał francuski, łacinę i grekę. W odpowiedzi na wschodnioeuropejską wieżę Babel otaczającą go podobnie jak małego Romana, wymyślił język Esperanto. To był praktyczny przykład nowatorskiego podejścia do wielojęzyczności, która panowała w miastach ówczesnego zachodniego Imperium Rosyjskiego.

Jednakże w Wilnie przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku językowa, kulturowa i etniczna różnorodność nie była postrzegana jako wartość dodana, ale raczej stanowiła zarzewie konfliktu. Rosjanie gardzili Polakami, Polacy nienawidzili Niemców i Rosjan. Nie ufano Litwakom, Żydom posługującym się jidysz w relacjach wewnętrznych, a rosyjskim na potrzeby zewnętrzne. Pierwsza wojna światowa wywarła znaczący wpływ na sytuację rodziny Kacew. Gdy armia Kaisera wkroczyła do Wilna, Mina Kacew z małym Romanem zmuszona była wyjechać w głąb Rosji, a jej mąż został zmobilizowany i zabrany w nieznane miejsce. Mina z synem wróciła do Wilna w roku 1919, po zawierusze Rewolucji Bolszewickiej. Jednak Wilno straciło swoją wcześniejszą korzystną pozycję ekonomiczną, stając się ostatecznie w roku 1920 miastem na terytorium II Rzeczypospolitej, w nowym układzie geopolitycznym, przy granicy ze Związkiem Sowieckim i niechętną Polsce Litwą (styl zajęcia Wilna przez gen. Żeligowskiego wpłynął na antypolskie nastroje wśród Litwinów¹⁶). Odcięta została droga transportu do portów nadbałtyckich. Skończyły się korzystne relacje handlowe z rosyjską częścią Europy. Wsparcie ze strony rządu II Rzeczypospolitej, zmagającego się z budowaniem państwa po ponad stu latach rozbiorów, było niewielkie. Kiepska koniunktura ekonomiczna całego regionu Wileńszczyzny odbiła się na warunkach egzystencji mieszkańców Wilna, a więc także Miny Kacew.

¹⁶ P. Łossowski, *Litwa*, Warszawa 2001, s. 88–91.

Trudności wynikały nie tylko z zewnętrznych przyczyn ekonomicznych. Małżeństwo Miny nie było udane. Leiba Kacew funkcjonował jako dobrze prosperujący przedsiębiorca w handlu futrzarskim. Był pobożnym Żydem, a małżeństwo z Miną, kobietą sporo starszą od niego i rozwódką, stanowiło śmiały krok, jak się dość szybko okazało – niezbyt fortunny. Po powrocie ze służby w rosyjskiej armii w czasie pierwszej wojny światowej Leiba kupił mieszkanie przy jednej z głównych ulic, pod adresem Wielka Pohulanka 16 (obecnie ul. J. Basanavičiaus), niedaleko głównej synagogi, do której uczęszczał. Mina i Roman mieszkali tam bez niego. Dom przy Wielkiej Pohulance 16 był duży, kilkupiętrowy, z podwórkiem, na którym rosło kilka drzew. Z tyłu domu była otwarta przestrzeń. W *Obietnicy poranka* Romain Gary zawarł malowniczy obraz zapamiętanego z dzieciństwa domu i najbliższego otoczenia.

Podwórce domu nr 16 na Wielkiej Pohulance pozostało mi w pamięci jako olbrzymia arena, na której zaprawiałem się do przyszłych wyczynów gladiatorskich. Wchodziło się tam przez starą, wielką bramę wjazdową. Pośrodku wznosił się stos cegieł po jakiejś fabryczce amunicji, którą partyzanci wysadzili w powietrze w czasie walk litewsko-polskich; dalej był wspomniany już skład drewna; jeszcze dalej – pusta przestrzeń zarośnięta pokrzywami, gdzie stoczyłem jedyne prawdziwie zwycięskie walki w moim życiu; wysoki płot w głębi podwórza oddzielał je od sąsiednich ogrodów. [...] W tych szopach lokatorzy gromadzili stare meble, rozmaite niepotrzebne kufry i walizy, które delikatnie otwierałem, podważając zamek; rozsiewając zapach naftaliny, wysypywał się z nich na ziemię przedziwny świat rzeczy przestarzałych i wycofanych z użycia; spędzałem wśród nich długie, czarowne godziny, niby wśród znalezionych skarbów i przedmiotów wyrzuconych na ląd z zatopionego okrętu¹⁷.

W takim świecie rupieci i drobiazgów pozostawionych przez kolejnych mieszkańców Wielkiej Pohulanki 16 mały Roman ćwiczył wyobraźnię, uciekając przez rzeczywistością, która nie zawsze była równie ciekawa jak świat wyobrażony. Życie z egzaltowaną matką, zakochaną w synu do szaleństwa, nie było zresztą proste.

Nie jest jasne, jak długo Mina i Leiba Kacew mieszkali razem jako małżeństwo. Ze wspomnień Romana wynika, że jego kontakt z ojcem był sporadyczny. W autobiografii *Obietnica poranka* Leiba Kacew właściwie nie pojawia się. Pierwsza wzmianka o ojcu to niepocholebny cytat z wypowiedzi w Nicei, padającej z ust skonfliktowanego z Miną odeskiego lichwiarza, rzekomo znającego niegdyś rodziców przyszłego pisarza, iż Roman był „bękartem cyrkówki i awanturnika”¹⁸. W tym zdaniu zawarta jest zresztą zawoalowana sugestia, że to nie Leiba Kacew był prawdziwym ojcem Romana. Mina dyskretnie kultywowała mit, że

¹⁷ R. Gary, *Obietnica poranka*, tł. J. Pański, Warszawa 2018, s. 113–114.

¹⁸ Tamże, s. 56.

ojcem jej syna był znany rosyjski aktor Ivan Mosjoukine, z którym miała romans, gdy jakoby kwitła jej kariera aktorska w Moskwie (co też było mitem, gdyż Mina nigdy nie odniosła sukcesów na scenie)¹⁹. W dalszej części wspomnień w *Obietnicy poranka* Romain Gary poświęca oficjalnemu ojcu kilkanaście zdań, zamykając swoją relację z nim na mniej niż trzech stronach. Stwierdza, że ojciec opuścił jego matkę „wkrótce po moim urodzeniu”²⁰, a wszelkie próby rozmawiania o nim z matką wywoływały zakłopotanie. Młody Roman był świadom, że Leiba Kacew miał drugą żonę i dzieci oraz że dużo podróżował, nawet do Ameryki. Kilkakrotne spotkania z nim opisuje z pewną dozą afektu: „Był to człowiek o łagodnym spojrzeniu wielkich dobrych oczu i bardzo starannie wypielęgnowanych rękach; w mojej obecności był zawsze nieco zakłopotany i niezwykle dla mnie miły, a gdy tak na mnie patrzył ze smutkiem i – jak mi się zdawało – z pewnym wyrzutem, zawsze opuszczałem wzrok, doznając – nie wiem czemu – wrażenia, że zrobiłem mu brzydki kawał”²¹.

Pisarz poczuł z nim więź, gdy dotarł do niego bezmiar dramatu żydowskiego losu w czasie Zagłady wraz ze szczegółami informacji o śmierci Leiby Kacewa i jego drugiej rodziny. Trafili do komór gazowych, ale o szczegółach śmierci dowiedział się z listu od świadka wydarzeń. Leiba Kacew „nie doszedł do komory gazowej, lecz padł martwy ze strachu na drodze”²². Ten opis, przekazany w dobrej intencji, trafił do Romaina Gary’ego, gdy znalazł się u szczytu sławy jako francuski pisarz. Człowiek, który był tylko migawką z wileńskich czasów, stał się prawdziwym ojcem w najtragiczniejszym wymiarze żydowskich losów, których syn uniknął dzięki ambicjom i fantazjom matki.

W Wilnie Mina prowadziła swój własny zakład krawiecko-modniarski. Kres małżeństwa przyczynił się do wyprowadzki Miny z synem, najpierw do Święcian, a potem do Warszawy. Kolejnym celem migracji stała się już docelowa, wymarzona Francja. Pobyt w Wilnie matki z synem miał być zresztą „przejazdem”²³, krótkim pobytem „w niewielkim mieście na wschodnich kresach Polski”²⁴, w drodze do Francji, gdzie Roman miał zdobyć bliżej nieokreśloną znaczącą pozycję, ale w sumie potrawał kilka lat. Były to lata znamienne, które pod wieloma względami ukształtowały przyszłego pisarza. Zakład kapelusznicy matki początkowo był skromnym przedsięwzięciem, z trudem starczającym na życie, ale z czasem rozwinął się znacząco, dzięki jej przedsiębiorczości, a szczególnie pomysłowi marketingowemu opartemu na drobnym oszustwie sugerującym bezpośredni związek jej kapeluszy z Paryżem i francuskim dyktatorem

¹⁹ A. Gopnik, *The Made-up Man*, “New Yorker” 1/1/2018, tom 93, nr 42, s. 66–71.

²⁰ R. Gary, *Obietnica poranka*, s. 131.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 132.

²³ Tamże, s. 58.

²⁴ Tamże, s. 153.

mody. Owym skutecznym podstępem wobec klientek okazało się ściągnięcie francuskiego piosenkarza wegetującego w Warszawie i zatrudnienie go do roli „Paula Poiret, wielkiego mistrza mody paryskiej”²⁵. Wydarzenie to, udane jako chwyt reklamowy, po latach syn ocenił jako zjawisko niezwykle, a tym samym odpowiadające specyficznym potrzebom jego matki kreowania wydarzeń nadzwyczajnych, mieszających rzeczywistość z fantazją. Jednak choroba małego Romana, związana z niewydolnością nerek i wymagająca kosztownego leczenia, doprowadziła zakład modniarski Miny do ruiny i bankructwa, a w konsekwencji do opuszczenia przez nich Wilna.

Mina postrzegała zresztą środowisko wileńskie jako niegodne jej syna mieszczaństwo, głośno deklarując, że Roman w przyszłości będzie „ambasadorem francuskim, kawalerem Legii Honorowej, wielkim pisarzem dramatycznym, Ibsenem, Gabrielem d’Anunzio! [...] a także, iż będzie „się ubierał w Londynie”²⁶. Te przepowiednie, budzące wówczas rozbawienie otoczenia chłopca, w większości zostały zrealizowane w życiu pisarza, łącznie z ubieraniem się u londyńskich krawców. Jednakże ówczesny wybuch śmiechu sąsiadów po takim oświadczeniu ekspresywnej matki stał się traumatycznym przeżyciem dla małego Romana. David Bellos w biografii pisarza podkreśla, iż dojmujące przeżycie wstydu stało się jednym z powracających motywów w twórczości Romaina Gary’ego. Jako dziecko znajdował dla siebie miejsca, w których mógł ukrywać się przed sąsiadami i matką publicznie wytyczającą jego perspektywy życiowe²⁷.

W Wilnie młody Roman szybko nauczył się języka polskiego, który potem udoskonalił w okresie mieszkania w Warszawie, gdy chodził do polskiego gimnazjum. Matka od początku pilnowała nauki francuskiego, aczkolwiek między sobą rozmawiali zwykle po rosyjsku. Gdy jej interesy zaczęły prosperować, zatrudniła do syna francuską guwernantkę. W swojej autobiografii Gary wspomina, że uczył się także niemieckiego i łaciny (ale nie angielskiego, który „jeszcze wówczas nie istniał”²⁸, a zresztą przez matkę uważany byłby za język jedynie do handlu, i to dla ludzi niskich lotów). Na ulicach Roman słyszał jidysz, a w hederze i synagodze hebrajski. Żydowskie dzieci Wilna otrzymywały wielojęzyczność w darze od środowiska, w jakim wzrastały. David Bellos podaje Romaina Gary’ego jako przykład owej naturalnej żydowskiej wielojęzyczności: urodzony w mieście, gdzie jidysz był oczywistym językiem komunikacji w społeczności żydowskiej, syn rosyjskojęzycznej matki, mały Gary wrócił do Wilna jako polskiego miasta. Jak miliony innych w jego regionie i mieście urodził się i wzrastał w środowisku trzech języków: jidysz, rosyjskiego i polskiego, stając się od urodzenia

²⁵ Tamże, s. 75.

²⁶ Tamże, s. 62.

²⁷ D. Bellos, *Romain Gary: A Tall Story*, Rozdz. 2 “The Child”.

²⁸ R. Gary, *Obietnica poranka*, s. 85.

poligłotą. Niemieckiego uczył się w szkole, francuskiego od guwernantek. Osiągnął wielojęzyczność bez szczególnego wysiłku, jak wielu jego rówieśników²⁹. To dziedzictwo językowe dało podstawy do zbudowania w karierze dorosłego pisarza niezwykle bogatego języka, szczególnie u tego Romana Kacewa, jakim obok Romaina Gary’ego było jego drugie alter ego, Émile Ajar, posługujący się „francuskim plus”, wzbogaconym źródłami rosyjskimi, polskimi przysłowiami i dowcipami w jidysz³⁰.

Miasto o tak bogatych tradycjach literackich jak Wilno stwarzało ogromne możliwości dostępu do książek, a przyszły wybitny francuski pisarz jako dziecko był zachłannym czytelnikiem. Ambicje matki odnoszące się do planowanej przyszłości małego Romana w roli wielkiego pisarza zachęcały go do spędzania czasu z lekturami. Wiadomo, że czytał twórczość Waltera Scotta, Karola Maya, Mayne Reida, Selmy Lagerlof, a także sensacyjne opowiesci Maurice Leblanca o dżentelmenie włamywaczu Arsène Lupinie. W autobiografii Romain Gary wspominał, jak zdobywał książki w okolicznych antykwiariatach, chował się w szopie i, siedząc na ziemi, pogrążał się „w fantastycznym świecie Waltera Scotta, Karola Maya, Mayne Reida i Arsène Lupina”³¹.

Wileńska wieloetniczność wytworzyła w nim także inną ważną świadomość wykorzystywaną później w twórczości literackiej – płynną granicę pomiędzy prześladowcą a prześladowanym. Polacy czuli się ofiarami Rosjan, a gdy zmieniła się sytuacja polityczna, to Rosjanie stali się ofiarami Polaków. W okresie międzywojennym dochodziło w Wilnie do poważnych konfliktów w środowisku akademickim pomiędzy studentami chrześcijańskimi i żydowskimi, szczególnie z inspiracji nacjonalistycznie nastawionej Młodzieży Wszechpolskiej. Litwini byli ofiarami od siedemnastego wieku, wykluczeni z własnej historii, a Żydzi – prześladowani zawsze przez wszystkich. „Miejsce, w którym dorastał Romain Gary już wtedy zasługiwało na nazwę *Victimgrad*, długo przed strasznymi wydarzeniami roku 1946, gdy cała ludność żydowska została wymordowana, większość Polaków przemieszczona, a setki tysięcy Litwinów deportowano na Syberię”³².

Utalentowani Żydzi mieli największe szanse, gdy w porę emigrowali na Zachód. W tamtym czasie i na tamtych terenach urodziło się kilku wybitnych żydowskich artystów i twórców, którzy, podobnie jak Romain Gary, zrobili błyskotliwe kariery na Zachodzie. W Witebsku w roku 1887 urodził się słynny malarz Marc Chagall, inny utalentowany malarz Chaim Soutine przyszedł na świat w roku 1894 w Śmiłowiczach niedaleko Mińska – obydwaj zdobyli

²⁹ D. Bellos, *The Cosmopolitanism of Romain Gary*, „Darbai ir Dienos” 2009, Issue 51, s. 63.

³⁰ Tamże, s. 68.

³¹ R. Gary, *Obietnica poranka*, s. 140.

³² D. Bellos, *Romain Gary: A Tall Story*, Rozdz. 1. “Self-Determination”.

sławę w Paryżu. W Połocku z kolei, w roku 1881 urodziła się Maryashe/Masha (później Mary) Antin, która jako nastolatka wyemigrowała z rodziną do Stanów Zjednoczonych, zdobywając następnie sławę jako autorka jednej z najbardziej znanych autobiografii imigranckich pod znamienym tytułem *Ziemia Obiecana*. Yasha Heifetz, geniusz skrzypiec, przyszedł na świat (rok 1900) i wychował się w Wilnie, skąd rozpoczął światową karierę, z czasem już jako obywatel USA. Z Kowna z kolei pochodził urodzony w roku 1906 wybitny filozof Emanuel Levinas, późniejszy emigrant do Francji. Nie brakowało zdolnych młodych ludzi w społecznościach żydowskich, ale pełne możliwości rozwoju i kariery stwarzała dopiero emigracja na Zachód.

Wilno było miastem, w którym ambitna matka, przekonana o niezwykłości syna, ale niezdecydowana w jakim kierunku objawi się jego talent, mogła z łatwością znaleźć nauczycieli do wszelkich potencjalnych uzdolnień. Wilno było ośrodkiem kulturalnym i akademickim, to drugie za sprawą Uniwersytetu Stefana Batorego, uczelni sięgającej korzeniami XVI wieku. Nie brakowało zatem także nauczycieli odpowiadających na różne potrzeby rodziców wypatrujących talentów u swoich pociech. Mały Roman uczył się między innymi przez krótki czas na lekcje gry na skrzypcach, do „pewnego zmęczonego człowieka w czarnym ubraniu i z długimi włosami, którego pełnym szacunku, przyciszonym głosem [matka] tytułowała ‘maestro’”³³. Po trzech tygodniach „maestro” odmówił dalszych lekcji, zgnębiony brakiem talentu u młodego adepta. Matka sprawdzała zdolności syna na różnych potencjalnych ścieżkach kariery, ale najbardziej była przekonana o jego przyszłości w charakterze pisarza i dyplomaty, w czym zresztą utwierdzały ją takie niepowodzenia jak lekcje gry na skrzypcach. Tej udanej przyszłości, która się zrealizowała, schorowana Mina Kacew nie doczekała.

Mały Roman wychowywany na francuskojęzycznego kosmopolitę o nienagannych manierach zachował świadomość i pamięć żydowskiego świata w Wilnie. Do szczególnie przejmujących wspomnień należy postać sąsiada, pana Piekelnego, który podobnie jak Roman i Mina, mieszkał na ulicy Wielka Pohulanka 16, i uwierzył w wybitną przyszłość chłopca. Powierzył mu prośbę o zapamiętanie jego osoby, realizowaną później przez Romain, lotnika i pisarza. Pan Piekielny, drobny człowiek o mysich oczach, reprezentuje w autobiografii pisarza zdewastowany świat wileńskich Żydów: „Mała wileńska mysz od dawna już zakończyła swą mizerną egzystencję w nazistowskich piecach krematoryjnych wraz z kilkoma milionami europejskich Żydów”³⁴. Roman jako Romain opowiadał o panu Piekelnym z ulicy Wielka Pohulanka 16 w swoim późniejszym życiu przy różnych ważnych okazjach, traktując go jako symbol zniszczonego świata. Epizodyczna postać pana Piekelnego okazała się mieć tak dużą siłę oddziały-

³³ R. Gary, *Obietnica poranka*, s. 26.

³⁴ Tamże, s. 71.

wania, że zainspirowała powieść współczesnego francuskiego pisarza François-Henri Désérable, opublikowaną w roku 2017 *Un certain M. Piekielny* [Pewien Pan Piekielny]. Autor nawiązuje w powieści do Romain Gary, „le petit garçon de Wilno” i w stylu Marcela Prousta poszukuje jego wileńskiego sąsiada, pana Piekielnego³⁵. Dla współczesnego młodego francuskiego pisarza (François-Henri Désérable urodził się w roku 1987) znalezienie w Wilnie, na dawnej ulicy Wielka Pohulanka 16, tablicy poświęconej Romain Gary, w połączeniu z przeczytaną niegdyś autobiografią pisarza *Obietnica poranka*, stało się inspiracją do poszukiwania pierwowzoru pana Piekielnego. Désérable odbył rzeczywistą i literacką wyprawę do świata pamięci wileńskich Żydów i dzieciństwa Romain Gary. *Un certain M. Piekielny* jest niezwykle dowodem znaczenia wileńskiego epizodu w życiu pisarza.

Podsumowanie

Dla przyszedłego Romain Gary Wilno było Jerozolimą przede wszystkim w znaczeniu miasta wielu kultur, a nie Jeruzalem jako pierwotnym źródłem żydowskiej religijności. Paradoksalnym potwierdzeniem tego wielokulturowego pochodzenia Miny Kacew i jej syna Romana z kosmopolitycznego Wilna jest scena pożegnania matki z synem zamieszczona w autobiografii pisarza, gdy młody Roman/Romain wyrusza walczyć w obronie Francji przeciwko Niemcom. Mina zwraca się do syna:

– A przede wszystkim nie niepokój się o mnie. Ja jestem stara szkapka. Ciągnęłam dotychczas, pociągnę jeszcze trochę. Zdejm czapkę...

Odsłoniłem głowę. Zrobiła na moim czole znak krzyża.

– Błogosławiają ciebie.

Matka moja była Żydówką. Ale to nie miało znaczenia. Musiała przecież jakoś wyrazić, co czuje. Język, w jakim to powiedziała, nie grał żadnej roli³⁶.

Ta osobliwa scena, w której matka Żydówka żegna syna znakiem krzyża i błogosławieństwem po rosyjsku, na francuskiej ziemi, dowodzi potrzeby mocnego symbolu wyrastającego ponad tożsamość etniczną. Podobnie jak język, nie miało znaczenia do jakiej religii odwoływała się matka Romana. Wszak pochodzili z „Jerozolimy”, w której koegzystowały różne religie.

Romain Gary dorastał w Jerozolimie Północy w dość paradoksalnym skojarzeniu tego odwiecznego miasta. Litewska Jerozolima Romana Kacewa nie była biblijną krainą Objawienia, ale miastem wielu kultur, które przygotowało go na

³⁵ Dumitra Baron, *Un certain M. Piekielny ou le pouvoir de la littérature*, „Revista Transilvania” 2018, Issue 10, s. 62.

³⁶ R. Gary, *Obietnica poranka*, s. 315.

późniejsze niezwykle życie w różnych miejscach świata i stworzyło podglebie do jego bogatej twórczości. W autobiograficznej *Obietnicy poranka* Romain Gary zawarł niezapomniane szkice wileńskich doświadczeń, miejsc, postaci, zapisane z łagodnym humorem i sentymentem. Te wileńskie wspomnienia, jak wskazuje powieść François-Henri Désérable *Un certain M. Piekielny*, mają moc inspirowania młodego pokolenia Francuzów i przypominają o żydowskiej przeszłości miasta.

Także wilnianie pamiętają o tym, że w ich mieście urodził się i spędził dzieciństwo utalentowany francuski pisarz. Na domu przy dawnej ulicy Wielka Pohulanka, w którym niegdyś mieszkali Mina i jej syn, znajduje się tablica pamiątkowa, a na skrzyżowaniu ulic Mindaugo oraz J. Basanavičiaus stoi pomnik chłopca trzymającego w ręku but i wpatrującego się w niebo – reprezentacja przyszłego pisarza nawiązująca do anegdoty z jego autobiografii, gdy rzekomo zjadł kawałek kalosza, aby przypodobać się dziewczynce, w której był zakochany. Wzniesiona w kierunku nieba twarz chłopca przypomina zarówno o wielkich planach na przyszłość, migracji z matką do Francji, jak i znaczącym doświadczeniu w życiu Romana, jakim była jego kariera lotnika w okresie drugiej wojny światowej. Autorem pomnika jest rzeźbiarz Romualdas Kvintas, zachęcony do tego przez Romasa Ramanauskasa, prezesa klubu miłośników Romaina Gary³⁷. Podobno mieszkańcy Wilna często wkładają w ręce pomnika chłopca świeże kwiaty.

Pamięć niezwyklego wilnianina jest upamiętniona.

Bibliografia

- Baron D., *Un certain M. Piekielny ou le pouvoir de la literature*, “Revista Transilvania” 2018, nr 10, s. 61–68.
- Bellos D., *Romain Gary: A Tall Story*, Kindle Edition Vintage Digital, London 2010.
- Bellos D., *The Cosmopolitanism of Romain Gary*, “Darbai ir Dienos” 2009, nr 51, s. 63–69.
- Borowski J. *The power of a Polish-Jewish mother*, “The First News”, July 21, 2018, <https://www.thefirstnews.com/article/the-power-of-a-polish-jewish-mother-1266> [dostęp 1.11.2021]
- Dylewski A., *Dzieje Żydów w II Rzeczypospolitej*, Bielsko-Biała 2011.
- Gary R., *Obietnica poranka*, tł. J. Pański, Warszawa 2018.
- Gopnik A., *The Made-up Man*, “New Yorker” 2018, Tom 93, nr 42, s. 66–67.
- Krawczyk A., *Trzech historyków. Opowieść żydowska*, „Ale Historia. Gazeta Wyborcza” 17.04. 2021, s. 6–7.
- Łossowski P., *Litwa*, Warszawa 2001.
- Olech B., *Przechowane w pamięci. O Abrahamie Karpinowiczu i jego wileńskich*

³⁷ „Romain Gary”, <https://www.govilnius.lt/odwiedz-wilno/warto-zwiedzic/romain-gary-pl> [dostęp 6.11.2021].

opowiadaniach, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. B. Olech i J. Ławski, Białystok 2013, s. 322–336.

- Ran L., *Vilna, Jerusalem of Lithuania*, tł. z jidysz na angielski Marcus Moseley, Oxford 1987.
- Vidar S., *Romain Gary*, Salem Press Biographical Encyclopedia, 2021. Baza *online* Research Starters.

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

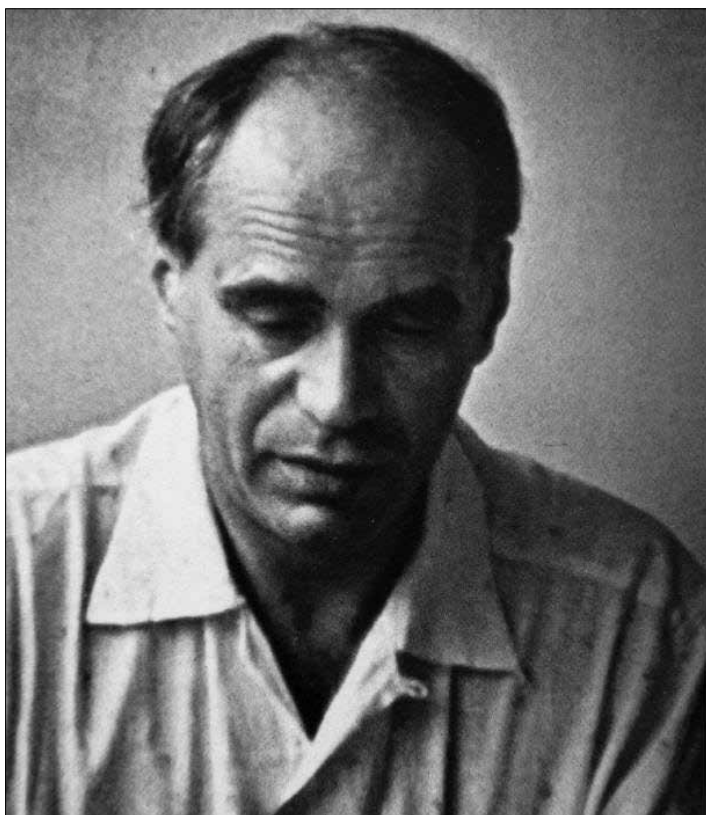
SWPS University of Social Sciences and Humanities in Warsaw

**FROM JERUSALEM OF LITHUANIA:
THE VILNA PERIOD IN THE LIFE OF ROMAIN GARY**

Summary

This article focuses on the Vilna period in the life of Romain Gary, a French writer of East European Jewish origin. Born in Vilna in 1914 as Roman Kacew, he spent several formative years in this Jerusalem of Lithuania before migrating with his mother Mina to France and the subsequent career of a distinguished writer and a diplomat. In Vilna Roman was exposed to the multicultural and multilingual nature of the city which strongly impacted his future. As Romain Gary, he returned to his Vilna childhood in his autobiographical book *La Promesse de l'aube* (*Promise at Dawn*), which is analyzed in this article. Vilna, a city of rich Jewish and other cultural traditions, is given attention as the background to Romain Gary's childhood in the city.

Keywords: Romain Gary, Vilna period, Lithuania, Jerusalem of Lithuania, French literature.



Pisarz Kalman Segal (1917–1980) urodzony w Sanoku

Marek Nalepa

Uniwersytet Rzeszowski

ORCID: 0000-0001-9632-1033

ZAGUBIONY W IZRAELU (KALMAN SEGAL, *JESZCZE ŻYJEMY*)

Stałem się szyszką wyschniętą spadającą z drzewa, liściem zwiędłym unoszonym przez wiatr lub włożonym pomiędzy kartki starej książki.

Kalman Segal

W gruncie rzeczy odpadają od nas okruchy życia, ludzie i zdarzenia, jak liście z drzew przychodzą nowi ludzie, nowe zdarzenia, aż my miniemy i staniemy się dla innych liściem i zdarzeniem.

Tadeusz Borowski

Strażnik Trzeciego Brzegu Rzeki

Napisana w Izraelu ostatnia powieść Kalmana Segala wydana została po jego śmierci za sprawą najbliższej rodziny pisarza oraz Tomasza Chomiszczaka, sanoczanina, regionalisty, animatora i badacza literatury. Cięży na niej, jak na wszystkich wydaniach pośmiertnych, w których nie uczestniczył autor (a więc nie można ich uznać za kanoniczne albo ostateczne), efekt niedokończenia, a tym samym pewnej ułomności, już to kompozycyjnej, już to stylistycznej.

Jak pisze córka sanockiego prozaika Ita Segal, maszynopis powieści został odnaleziony jesienią 2018 roku, prawie czterdzieści lat po jego śmierci. „[...] nie miała tytułu; wynikało z tego, że Kalman nie próbował jej wydać – może nie był z niej zadowolony, myślał, że będzie jeszcze nad nią pracować”¹. Fragmenty utworu w formie osobnych opowiadań wydał w jidysz pod koniec życia. Niektóre z nich przełożyła na język polski Magdalena Ruta.

Nadany przez wydawców tytuł powieści uznaję za bardzo trafny. Wyznanie „jeszcze żyjemy” w kontekście treści utworu można uznać za oznakę wciąż ak-

¹ I. Segal, *Podziękowania*, [w:] K. Segal, *Jeszcze żyjemy*, przed. T. Chomiszczak, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020, s. 21.

tywnego sumienia i wrażliwości, dręczących duszę i intelekt pytaniami w rodzaju: „Dlaczego żyję?”, „Dlaczego ja, a nie on?”, „Dlaczego ja, a nie oni?”, „Może zginęli lepsi?”...².

Już na początku powieści pojawia się ta „przeklęta” dla pisarza wątpliwość. Nowojorska Żydówka, którą odwiedza narrator powieści, chce dowiedzieć się o ostatnich chwilach swojego brata, rozstrzelanego w Rzeźni borysławskiej:

Po co Pan do mnie przyszedł? Pan był jego przyjacielem. Ale on był lepszy od pana. Więc dlaczego on zginął, a pan żyje?³

Z grupy Żydów ukrywających się przez trzy lata w jaskini leśnej przeżyło wojnę zaledwie dwóch. Nie czuli jednak radości z uratowania. Stanął przed nimi ten sam problem: „Dlaczego oni, a nie tamci?”, napędzający inne obiekcje:

Jakieś bolesne uczucie ich dręczyło, smutne uczucie, którego nie potrafili określić. Może to był wstyd – tak im się wydawało, ale dlaczego właśnie oni mieliby się wstydzić? Akurat oni? Wstydzili się z faktu, że żyją? Że nie dali się zamordować? A morderca – on także się wstydzi? Pomocnik mordercy? Lub ten obojętny, neutralny, ten niewinny, który ma czyste ręce, nikogo nie zamordował, nikomu niczego nie odebrał, ale też nikomu nic nie dał i nikogo nie próbował ocalić, traktując wszystko jak dopust boży i nie chcąc ingerować w boskie wyroki?⁴

Jeden z owych ocalałych Żydów w magistracie usłyszał pytanie, które potwierdzało jego wewnętrzne dylematy:

– Jak to się stało? – zapytał. – Wszyscy Żydzi zginęli, a ty żyjesz. Czy możesz mi to wytłumaczyć?⁵

Nie są to jedyne przypadki w powieści – takiej konfrontacji: własnego życia/przeżycia i śmierci innych osób, z którą ocalony musi się zmagać niczym z wizją Golema opętującego zbrodnią wszystkich – bez wyjątku. Szczególne wyrzuty sumienia zogniskowane na tej opozycji przeżywa narrator powieści w stosunku do niewymienionej z imienia kobiety. Poczucie winy życia nie zostało przeżałowane

² Inne znaczenie w stosunku do treści posiada tytuł prozy Marcina Zaborskiego *Lato '39. Jeszcze żyjemy* (Warszawa 2019). Sugeruje „wyrok” na mieszkańcach polskich wsi i miast, którzy na kilkanaście tygodni przed wybuchem drugiej wojny światowej prowadzą normalny tryb życia: wyjeżdżają nad morze, do sanatoriów, biorą udział w konkursach, interesują się nowinkami modowymi. Nikt z nich nie spodziewa się apokalipsy, która wkrótce ich doświadczy. Jeszcze żyją...

³ K. Segal, *Jeszcze żyjemy*, przed. T. Chomiszcak, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020, s. 213.

⁴ Tamże, s. 403.

⁵ Tamże, s. 408.

żałobą; trwa niezmiennie trzydzieści lat po zakończeniu wojny, nie uległo pracowaniu i oswojeniu. Wynika z romantycznych mrzonek, iż kochankowie, jak Julia i Romeo, powinni mieć wspólny kres, nawet jeśli następuje on wbrew ich woli:

Kobiety. Kochałem jedną. I nie popełniłem samobójstwa, dowiedziawszy się po wojnie o jej śmierci w wagonie, w którym wieziono ją do Bełżca, nie powiesiłem się, choć całe moje życie nie było wtedy warte funta kłaków. Obnosiłem się z tym funtem kłaków, nie rozstałem się z nim po dzień dzisiejszy. Nie umarłem, nie otruliem się gazem, choć nie miałem żadnego entuzjazmu do życia i działania. Żyłem. Z przyzwyczajenia. W pierwszym okresie po wyzwoleniu nieco oteściały, obojętny na wszystko, co wokół mnie się rozgrywało. Wchodziłem między ludzi, a tylko fizycznie byłem wśród nich, jak obce ciało, które nie poddaje się chemicznemu łączeniu. Kręciłem się wśród ludzi mechanicznie, także dzisiaj, po trzydziestu latach nie czuję się duchowo związany z nikim żyjącym⁶.

Niedokończony utwór Segala wydany w 2020 roku stanowi „budowlę” literacką, która nigdy nie zostanie uwieńczona szczęśliwym finałem i w takiej już, kalekiej, formie pozostanie na zawsze w kulturze pamięci. Ale parafrazując opinię Kundery o Hermanie Brochu, można założyć, iż prozaik sanocki dzięki temu właśnie utworowi inspiruje „jakimś niespełnieniem”, a więc nie tylko tym wszystkim, co doprowadził do końca, lecz i tym wszystkim, co zamierzał, lecz czego nie osiągnął, zostawiając świadectwo twórczego wysiłku. Tak zachowana kompozycja – *in crudo* – jest bardziej zagęszczona miejscami niedookreślenia niż skończona. Łączy w sobie zlane w jedno miejsce różne możliwe sposoby konkretyzacji, finału, którego nie było. Jest więc zasiana szczątkami wszystkiego tego, czym jest w swej realnej (wydawniczej) postaci, i tego, czym mogłaby się stać. Książkę Segala uznać więc należy dodatkowo także za pewne prawdopodobieństwo skończonego układu, którego granicę wyznaczają części podane przez autora. Obejmuje domniemane lub też wyobrażane wersje dopełniające zasugerowaną całość.

Przed wszystkim *Jeszcze żyjemy* Segala zawiera sygnały zapowiadające epickość w „starym stylu” – wielopokoleniową sagę o kolorycie mannowskim czy proustowskim, czy nawet jego własną zrealizowaną w *Śmierci archiwariusza*. Miałaby to być szeroka panorama miasteczka i życia jego mieszkańców, polskiego Dallas słynącego odkrytymi w XIX wieku złożami ropy naftowej i gazu ziemnego, historia na miarę powieści *Na wschód od Edenu* Johna Steinbecka (*notabene* Borysław znajduje się po wschodniej stronie „nadsańskiego raj”). Jak bowiem zapowiada Segal:

⁶ Tamże, s. 49–50.

Taki mógłby być początek powieści o jednym punkcie na niegdysiejszej mapie wschodniej Europy, o jednym Miasteczku, o Mieście i jego mieszkańcach – rekonstrukcja wybranych wydarzeń, portretów, które mogłyby być namalowane sto lat temu, ale nikt tego wówczas nie uczynił. Pomysł kuszący, choć wszystko, co piszemy o przeszłości, jest hipotezą, czasem prawdopodobną, prawie wiarygodną, ale zawsze niesprawdzalną⁷.

Ale zaraz też dodaje, że taka saga wielopokoleniowa w drugiej połowie dwudziestego wieku jest niemożliwa, gdyż forma literacka, której wymagałaby, nie może być zrealizowana. Ponadto w innych fragmentach swej powieści prozaik sanocki manifestuje również swoje z wątpienie w samą ideę wyrażalności, przede wszystkim epickiej; wyczerpał się bowiem, jak twierdzi, potencjał tradycyjnej prozy powieściowej (nawet historycznej) w świecie, który stał się jej radykalnie obcy.

Podje muje jednak próbę zmierzenia się z fabułą epicką, której podmiotem są mieszkańcy Borysławia; włącza ją wszakże w inne opowieści – niekiedy piętrowe czy szkatułkowe: o swoich okupacyjnych i powojennych losach, o wyjeździe do Izraela, o trudach odnalezienia się w nowej rzeczywistości; gromadzi świadectwa okrucichów biograficznych na podobieństwo opowiadań Hanny Krall, Henryka Grynberga czy ostatnio Mikołaja Grynberga, zaznaczając przy tym, iż niektóre z nich go „nudzą”, gdyż z góry zna ich zakończenie („Zaczynały mnie nużyć te jego zwierzenia”⁸). To wszystko wzbogaca formami typowo publicystycznymi czy niekiedy reporterskimi na temat antysemityzmu europejskiego albo wojny Izraela z Syrią. Dygresyjnie zatrzymuje się ponadto na historiach osób przypadkowo spotkanych, np. pary hipisujących nowojorczyków, wiedenki Ingrid, która w Izraelu chce poddać próbie swoją niechęć do Żydów, nienawidzącej swego narodu Niemki Agnes, urodzonego w Galicji Żyda Leona, który tylko przelotnie pokochał Izrael, nie znosi jerozolimskiego bałaganu i pragnie wyjechać do Niemiec, z którym to państwem czuje się związany emocjonalnie⁹.

Cała różnaitość postaci, miejsc, tematów, wątków, form podawczych i strategii narracyjnych (wyznanie, trzecioosobowy tok opowieści, ironia, realizm, liryzm, baśniowość, anegdota, miniatura, przypowieści, bajki, opowiadania, miniatury memuarowe) otrzymała jednak silny ładunek autorskiego zaangażowania oraz jego podmiotowej obecności w owym wielkim kalejdoskopie i kolażu doświadczeń, odbijających dramatyczne znamiona czasów, w którym przyszło autorowi żyć. „Przyznawanie się” do siebie Segala w tej powieści nie jest przypadkowe, lecz poniekąd programowe. Jak bowiem podkreśla, to akuratnie można zrealizować, niewykluczone nawet, że każda powojenna powieść, nawet fantastyczna, egzotyczna czy historyczna, jest w rzeczywistości powieścią o autorze:

⁷ Tamże, s. 37.

⁸ Tamże, s. 284.

⁹ Tamże, s. 474.

[...] wpleść te cienie w karty powieści, zapisać ich namiętności – o kimkolwiek piszemy, zawsze jest to zakamuflowana opowieść o nas samych, o naszych klęskach i triumfach, nie jesteśmy zdolni do obiektywizowania absolutnego; działamy, tworzymy, myślimy, piszemy – wszystko odbywa się pod naciskiem *d z i s i e j s z e g o* dnia, temperatury dnia dzisiejszego, dzisiejszego bólu zębów. Odtwarzamy przeszłość, wchodzimy w historię jak w żywy ogród lub jak w martwe rumowisko ruin, piszemy powieść, tak nam się wydaje, może tak w istocie jest, jesteśmy apodyktyczni w stosunku do bohaterów dramatu, wmawiamy im pobudki działania, o których im się nie śniło, a rzecz rozgrywa się jednocześnie na dwóch płaszczyznach, sami bowiem również jesteśmy marionetkami w innej, w *s p ó ł c z e s n e j* powieści, tej przemilczanej, sumą doświadczeń własnego pokolenia i najściślej własne imputujemy innym postaciom, które są prawie fikcyjne lub które rzeczywiście istnieją albo istniały¹⁰.

Rozbite lustra

Niekiedy mam uczucie, że piszę o trzech albo czterech różnych osobach, a każda z nich jest inna, odrębna, każda zaprzecza pozostałym. Okruchy. Oderwane fragmenty. Lub anegdota jako forma poznania.

Paul Aster

Segal realizuje rozbitą formę powieściową; co więcej, podkreśla, iż może się okazać, że fragmenty jego narracji są wewnątrznie sprzeczne; ta sama osoba, to samo wydarzenie w różnych opisach mogą posiadać inne wersje. Dokonuje więc deziluzji przekazu uniwersalnego, mnożąc wokół niego fragmenty metatekstu i dygresje. Niekonsekwencję wpisuje w swój pisarski program i paradygmat powieściowy. Rozbitym w jego narracji fragmentom spójność nadaje spójność osobiste doświadczenie, faktyczna biografia, do której jednak pisarz nie ma pełnego dostępu, gdyż zna jedynie jej strzępy, które dla potrzeb literatury musi częściowo wypełnić wyobraźnią. Świadomość popękania własnego życiorysu, postrzeganego przez narratora z perspektywy kresu drogi życiowej, odciska piętno na tej najbardziej osobistej książce Segala – piętno nieukończenia i rozkawałkowania. Po wcześniejszych, „polskich” eksperymentach literackich wybiera więc trzecią formę – fragmentaryczną, zbliżoną maksymalnie do rzeczywistości nieliterackiej, którą „notuje” bez szacunku dla sztuki i rzemiosła, a ponieważ ta rzeczywistość jest rozbita, a więc i opisujące ją „literackie szczątki” pozbawione są nie tylko strukturalnego centrum, ale także idei przewodniej. Pisanie fragmentem tym sa-

¹⁰ Tamże, s. 38. Ostatnia powieść Segala, jest też *collagem* strategii narracyjnych. Część z nich stosował już w „okresie polskim”, np. technikę punktów widzenia w *Skogarzonych*, zwyczaj wpisywania w fabułę uwag metatekstowych na temat obranej przez siebie poetyki w *Joannie i marynarzu*.

mym staje się dla Segala swoistym wyrazem życia, sposobem orientacji w świecie i relacją z tej czynności. Nie ma tu miejsca na dystans przetwarzający przeżycia w formę, na porządkowanie, troskę o kompozycję, jak w tradycyjnych gatunkach, albowiem Segal stawia na radykalną wielość oraz radykalną nieciągłość.

[...] żyję i umieram czasem przeszłym, piszę książkę pełną dygresji i wtrętów, po to te identyfikacje z ludźmi, których znałem, i z tymi, o których życiu i śmierci mi opowiadano, i z tymi, o których mi nikt nie opowiadał i może nawet nie istnieli. Piszę więc tę powieść wpatrzony i wsłuchany w obrazy i dźwięki, które przeminęły, w żywoty, które zgasły, a te szkice, niekiedy zupełnie wyblakłe, podkreślone fikcją, uzupełnione wyobraźnią, nakładają się na inne problemy i epizody mało znaczące, ale żywe, dzisiejsze, one również domagają się miejsca w tej opowieści, która nie jest fikcją, ale i suchą relacją sądową nie jest – ta dzisiejszość umiejscowiona właśnie w tym kraju i właśnie w tym czasie teraźniejszym, przeszłym, ale nie tak dalekim jak *Opowieść o Zabitym Mieście* – te zapiski narratora są dla niego dalszym ciągiem, kontynuacją tamtych wydarzeń sprzed lat przeszło trzydziestu, wynikają z nich, są ich skutkiem konsekwencją. Czym jest całe życie człowieka, życie pokolenia, jeśli nie łańcuchem przyczyn i skutków, nie zawsze konsekwentnych, konsekwentny jest może tylko Bóg¹¹.

Narrację powieści raz przejmuje narrator lub narratorzy wewnętrzni, albo powtarzają oni historię wcześniej opowiedzianą z perspektywy narracji wiodącej. Ta technika punktów widzenia nie tyle zmienia sens i wymowę określonej opowieści, ile ją uzupełnia, zabarwia inną atmosferą dyskursu (bardziej lub mniej emocjonalną, zaangażowaną)¹².

Wstawki metatekstowe i autotematyczne co rusz naruszają logiczną ciągłość wydarzeń. Dotyczą choćby miejsca sporządzania notatek (lotnisko, samolot, kawiarnia), pragnień pisarskich, refleksji na temat życia politycznego w Polsce

¹¹ Tamże, s. 152.

¹² Joanna Sarnecka, sanocka animatorka twórczości Segala, tak pisze o ostatniej powieści Segala: „[...] to przestrzeń wielu mikrohistorii opowiadanych z różnych perspektyw, przez różnych narratorów. Ten wielość przypomina archiwum, w którym zarejestrowane indywidualne historie stają się świadectwem pokolenia, narodu, a w końcu także ludzkości. Przebywający od roku 1970 na emigracji w Izraelu Segal prowadził wywiady m.in. z Żydami z Borysławia, którzy dzielili się z nim swoimi wojennymi doświadczeniami. Zawarte więc w książce ludzkie losy nie są jedynie literacką fikcją, ale zuniwersalizowanymi, zanonimizowanymi ludzkimi prawdami. [...] W poprzednich swoich książkach [...] Segal starał się udowodnić, że nawet pozornie zły, negatywny bohater, nosi w sobie jakiś okruszek dobra. Brzmiało to nieraz może i naiwnie, ale dodawało otuchy i sprawiało, że świat widziany oczami pisarza zdawał się mimo wszystko dobrym miejscem. W *Jeszcze żyjemy* Segal ostatecznie porzuca to życzeniowe, idealistyczne myślenie, ów ocalający zdruzgotaną psychikę fantazmat i mierzy się z prawdą o złu, którego nic nie tłumaczy, dla którego nie ma przeciwwagi w dobru, które jako destrukcyjna potęga co i raz bierze górę nad światem”. „*Jeszcze żyjemy*” *Kalmana Segala*, <https://jewish.pl/pl/2021/05/02/jeszcze-zyjemy-kalmana-segala/> [dostęp: 12 lipca 2021].

i Izraelu. Kilkakrotnie Segal dokonuje autooceny swojej twórczości. Pisze na przykład, że jego rękopisów nikt nie ukradnie, bo nie ma w nich błysku Szekspirowskiego¹³. Albo ocenę taką wystawia im sekretarka pisarza – zapytaniem:

– Po co pan teraz t a k ą książkę pisze? Po trzydziestu latach nikt nie chce odgrzebywać takich wspomnień. Nikt tych rzeczy nie zechce czytać...¹⁴

Szczególnie ważna w toku narracji jest dygresja opisująca ostatnie spotkanie Segala z Albertem Koppellem (1893–1969), zapowiadającym przez lata napisanie wielkiej powieści o ocalałych z zagłady Żydach. To pragnienie fascynowało sanocznego prozaika i wystarczyło zupełnie, aby uznać wiedeńczyka za „prawdziwego pisarza”, „nie dzięki temu, co napisał, ale przez to swoje nieustanne marzenie o doskonałym dziele, które pewnego dnia stworzy, przez ten swój upór święty i najpracowitszy, przez to swoje życie zmarnowane dla pióra”¹⁵. W ostatnich chwilach życia miał on pewność, że oto właśnie jest gotowy do zrealizowania takiej powieści.

– Nie będzie więcej pisania – powiedział – umieram, już to dawno powinienem był zrobić, zawsze robiłem głupstwa, pisałem głupstw, dopiero teraz potrafiłbym tę książkę napisać, tę prawdziwą, ale teraz jest już za późno, pociąg odchodzi, co za nonsens w tym umieraniu, mógłbym teraz napisać wielką rzecz o cierpieniu, o wierności, o iluzjach kochaniu, nawet o miłosierdziu, znam się teraz na tym¹⁶.

Przypomnienie tej sceny przez Segala i włączenie jej do dyskursu powieściowego nie jest zapewne przypadkowe. Niewykluczone bowiem, że on sam chciał tę ideę podjąć w swojej izraelskiej powieści, którą nazywał *Kroniką Wielkiego Umierania*¹⁷. Nie zrealizował jej albo zrealizował, ale nie zdecydował się ostatecznie na publikację. Psychologia tworzenia potwierdza taką możliwość – sytuację, kiedy pisarz nie potrafi się rozstać, z różnych powodów, ze swoim dziełem i go upublicznić.

Tuż po spotkaniu z Koppellem narrator powieści Segala rozmyśla nad możliwością zrealizowania marzenia umierającego pisarza wiedeńskiego:

Wstąpiłem do najbliższej kawiarni i zaaplikowałem sobie podwójny koniak. Pijąc myślałem o tej nienapisanej książce, którą może ja powinienem napisać. Jak mam to zrobić. Na trzeźwo? Z fabułą i miłosną intrygą? Może po pijanemu?¹⁸

¹³ K. Segal, *Jeszcze żyjemy...*, s. 508.

¹⁴ Tamże, s. 516.

¹⁵ Tamże, s. 77.

¹⁶ Tamże, s. 77–78. O problemie niezrealizowanych i niedokończonych dzieł pisałem w szkicu: *Zaniechane dzieła*, „*Twórczość*” 2001, nr 8, s. 83–90.

¹⁷ K. Segal, *Jeszcze żyjemy...*, s. 516.

¹⁸ Tamże, s. 81.

Nie da się więc rozstrzygnąć pytania o to, ile w nieporządku narracyjnym i stylistycznym ostatniej powieści Segala jest eksperymentu literackiego, a ile po prostu niedokończenia i brulionowości. W każdym razie mamy tu do czynienia ze zdecydowanie innym utworem od książek napisanych przez prozaika sanockiego w Polsce, także na poziomie idei. Anarchizm, umiarkowany nihilizm i sceptycyzm, relatywizm, przede wszystkim brak ufności w człowieka i narody, nawet jeśli na sztandarach swych wypisują piękne hasła („Nie dajcie się nigdy nabrać górnolotnym słowom, słowom emblematom, togom, cylindrom, melonikom, sztandarom”¹⁹) to nowe jakości owej niedośpiewanej najprawdopodobniej do końca pieśni życia twórcy polsko-żydowskiego. Oczywiście, jakieś odpryski, echa młodzieńczej naiwności zachowały się i tutaj. Brzmia one jednak jeszcze bardziej niewiarygodnie niż wcześniej, w opowiadaniach i powieściach powstałych w Polsce, choćby na przykład postulat stworzenia takich warunków w Izraelu, aby Arabowie mieli go za swoją ojczyznę.

Powieść Segala przypomina fragmenty kilku rozbitych luster, tworzących równoległe światy i historie. Autor co jakiś czas uzupełnia wybrany wyjątek jednej historii innym, należącym do obocznego porządku zdarzeń, jakby starał się z wszystko uporządkować, przypisać każdy do właściwych obramowań. Niekiedy jednak szkiełka różnych luster przenikają się wzajemnie jak okruchy ludzkiej pamięci: doświadczonej i wyuczonej. Historie, rozkawałkowane na dygresje, fragmenty, dopowiedzenia, łączą się ostatecznie w pewną całość, mają sens wyznaczony porządkiem linearnym. W zespolonych ze sobą kawałkach autor może w końcu oglądać swe oblicze, usystematyzować uczucia, myśli, wyjaśnić siebie.

Opowieść o pobycie Segala w Rzymie łączy w sobie dodatkowo narrację o powstaniu żydowskim stłumionym okrutnie przez cesarza Tytusa z narracją okupacyjną i wspomnieniem własnych doświadczeń z sowieckiej zsyłki. Uruchamiana pamięć wpada w gonitwę skojarzeń i przypomnień, czasami niekontrolowanych, ujawniając „rzeczywisty bieg myśli” – pod progiem świadomości. Mieszają się w nich czasy, miejsca, kultury, sposoby utrwalania traumy. Oprawcy wymieniają się w toku dziejów, jedni zastępują drugich, ale ich cele i sposoby usprawiedliwiania stosowanych form przymusu, represji i dyskwalifikacji nie ulegają zmianie:

[...] wyciągnięto nas z domów pewnej letniej nocy, dotarliśmy na miejsce późną jesienią, padał śnieg i wiał mroźny wiatr, noc była długa i biała, polarna, tajga była piękna jak śmierć, tu będziecie żyć, powiedział setnik rzymski, poprowadziwszy ich na brzeg Tybru, tu będziecie żyć i zdychać, powiedział Rosjanin w mundurze, na chwałę wiecznego Imperium Romanum, na chwałę carskiego imperium, sowieckiego, carsko-sowieckiego, rzymskiego, niemieckiego, wszystko robi się na czyjąś chwałę, na chwałę bożą, na chwałę cesarza, fürera, cara, więc poszliśmy do pieca na

¹⁹ Tamże, s. 191–192.

chwałę, karczowaliśmy tajgę na chwałę, zdychaliśmy na chwałę, a przedtem wszyssały naszą krew, strzelaliśmy do ludzi, strzelano do nas jak do zajęcy, na chwałę, na chwałę wycinaliśmy piękne drzewa syberyjskie, zasadzane własnoręcznie przez Pana Boga w wigilię narodzin Adama²⁰.

U Segala fragment jest tedy nie tyle środkiem, ile wyrazem komplikującym kompozycję, a ponadto maksymalizującym jej otwartość. Jego narracja bywa kawałkowana do postaci luźno powiązanych ze sobą notatek przypominających zapisy w dziennikach. Zmieniana jest raz po raz jej perspektywa, manifestowana samodzielność poszczególnych części, mieszane są ze sobą różnorakie struktury i techniki wypowiedzi, rozbijana ciągłość i tożsamość podmiotu (narratora, autora wewnętrznego), czas wytrącany z porządku linearnego, a przestrzeń ujmowana w sposób symultanny²¹. Zagęszczają się luki fabularne, zwiększa ilość miejsc niedookreślenia. W konsekwencji jego powieść nabiera po trosze cech zbiorowych. Dzieje się tak dlatego, że Segal wchłania, często nieświadomie, szeregi danych, po których przetworzeniu i zinterioryzowaniu trudno mu rozróżnić, co przejął z zewnątrz, a co jest wyłącznie jego własnością.

Kolejność uczuć i pożegnań

Opuścimy to miasto nie wcześniej aż wtedy, gdy mi położysz rękę na ramieniu i gdy mi powiesz, że gdybyś swojej nie miał, to byś moją matkę kochał, jak własną.

Juliusz Kaden-Bandrowski, *Miasto mojej matki*

Czasem tam przyjeżdżam. Wracam do Miasta Mojej Matki. I uciekam stamtąd, bo jej tam nie ma, nigdzie jej nie ma.

Kalman Segal, *Jeszcze żyjemy*

Jerozolima nie wywoływała u niego tak wielkich emocji jak Sanok. W swojej ostatniej powieści Segal, jak opowiadaniach i powieściach napisanych w Polsce, nie używa nazwy własnej owej położonej u stóp Gór Słonnych miejscowości, dodaje jednak nową peryfrazę onomastyczną: „Miasto Mojej Matki”. Pisze o uczuciach, jakimi je darzył już po wyjeździe na Górny Śląsk:

Pamiętam taką prowincjonalną podróż tam, to było krótko przed moją decyzją o zmianie ojczyzny. Pociąg włókł się z wolna, zatrzymywał się na każdej stacyjce,

²⁰ Tamże, s. 60.

²¹ Szerzej na ten temat pisze J. L. Galay, [w:] *Problemy dzieła fragmentarycznego: Valéry*, tłum. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4, s. 365–396.

wracałem z Podkarpacia, z małego powiatowego miasteczka, które było Miastem Mojej Matki, jeździłem tam co kilka lat, kochałem to Miasteczko, bo było piękne, kochałem je, bo widocznie miałem powody do miłości, może kochałem je bez powodu; miłość nie wymaga uzasadnienia, czasami nienawidziłem go, bo i do nienawiści miałem powody, to była pielgrzymka do jednego z miejsc świętych, a piekielnych, do grobów zrównanych z ziemią²².

Ta nazwa „Miasto Mojej Matki” przejęta została być może ze zbioru opowiadań o takim tytule (pierwsze wydanie w 1925 roku), autorstwa Juliusza Kadena-Bandrowskiego (1885–1944), prozaika urodzonego w Rzeszowie, a więc w miejscowości położonej o niespełna 80 kilometrów od Sanoka. Miastem matki tego piłsudczyka i kapitana WP był jednak Kraków. Pisarstwo Kadena musiało Segalowi odpowiadać z uwagi na sentymentalny, nostalgiczny, a równocześnie żartobliwy charakter jego prozy wspomnieniowej, a także ze względu na stosunek rzeszowianina do Żydów, ukształtowany w latach szkolnych za sprawą właśnie matki. Jako dorosły już mężczyzna, po doświadczeniach wojennych i konspiracyjnych, Kaden wyznawał, iż wszystko, co dobrego zrobił w swoim życiu, w „cnotach matczynych miało początek”. W jednym z opowiadań odnotował:

Teraz to wiem i rozumiem, ale powiedzieć matce swojej nie mogę, bo już jej nie ma na świecie. I tu właśnie zaczyna się MIASTO MOJEJ MATKI z wdzięków i dobroci wzniesione, przy bezpowrotnej drodze człowieka chwalebnie budowane, nie w kamieniu, czy też w granicie, ani w kruszcu, – lecz budowane z cudownego drzewa ludzkiej wdzięczności. To wielkie, miasto wszędzie za mną chodzi, wszędzie gdzie jestem wonią jego oddycham i zawsze tylko jestem na jego krańcach, bo choć je przemierzam myślą wzdłuż i wszerz, nigdy piękności jego do gruntu nie poznam. [...] Ale matce nigdy nie oddasz, dłużny już na zawsze. Bo nie masz tyle serca dla niej, ileś z niej wziął, jak młody dąb nie odda soków z dobrej ziemi wziętych, a które krążą teraz w jego bujnej koronie²³.

Wielka Jerozolima, na przestrzeni wieków przekazywana z rąk do rąk, odwiedzana tłumnie przez turystów, wielonarodowa, nie może zastąpić sennego, zacofanego „Miasta Matki”, które tkwi w pamięci Segala jak najjaśniejsza gwiazda w ciemności. Krajobraz Podkarpacia wypełnia wyobraźnię pisarza, jest totalny, zachłanny, apodyktyczny; nic go nie przesłoni. Jest równocześnie światem samym w sobie, pozostawionym za wszelkimi możliwymi granicami, barierami – fizycznymi i świadomościowymi, prawie już baśniowym; trzeba przejść siedem gór i siedem rzek (w tym Sambation), żeby do niego dotrzeć, pokonać wielu demonów psychiki i sumienia – jednostkowego oraz zbiorowego. Może

²² Tamże, s. 175.

²³ J. Kaden-Bandrowski, *Miasto mojej matki*, Warszawa 1925, s. 8.

w ogóle już go nie ma, pozostał po nim jedynie głos, jak w balladzie Bolesława Leśmiana o dziewczynie. Segal doskonale oddaje istotę i piękno owej przestrzeni wyobraźni, jego intencjonalną, surrealistyczną odsłonę nałożoną na widok z wagonu, który lokomotywa prowadzi przez bezmiary przestrzeni wygnania – w dorzecza Kołomy:

Nie wolno lekceważyć słodczy marzeń, a marzenia to nie tylko głód i emocja nieznannej przestrzeni, to także spojrzenie wstecz. Uciekajcie wstecz. Myśłami.

Pola zielone, łąki, na których skaczą bociany, pola zielone, koniczyna kwitnąca słodko, rzędy kosiarzy – włodarze ziemi. Pola żółtawe, jeszcze nie złociste, żyto, pszenica – chleb. Przeczuwacie jego zapach i smak?

Czy ten pociąg nigdy się nie zatrzyma?

Miasta, miasteczka maleńkie, odrapane, senne miasteczka, w których ludzie zawsze pozostają małymi dziećmi, miasteczka niezapomniane, wioski, chutory, starcy na progach domów, białe chaty w cieniu rozłożystych jabłoni, ruiny dworców z drewnianymi kolumnami na froncie, gęsi na lśniących rzeczułkach, bosi pastuszek, stada krów na łagodnych zboczach wzgórz – świat²⁴.

W tych fragmentarycznych, wybiórczych odgłosach przeszłości powraca najczęściej pamięć o podkarpackiej przyrodzie: lasach, brzożach, wierzbach, które Segal, już na emigracji, porównuje z krzewami i drzewami izraelskimi. Wpisuje taką konfrontację w automatyczny tok narracji, w dyktando odosobnionej myśli, wyzwolonej od trybutu estetyki i komunikacji, mając nadzieję, że wyłoni się z tego procesu coś ważnego dla samego pisarza i interesującego dla czytelnika:

Wróciłem do domu, znowu kilka dni czytałem książki, wiersz jakiś napisałem o tujejszych mimozach i o polskich wierzbach nad rzeczułką (te wierzby, te wierzby jakoś boleściwie mi się przypomniały; obsesyjnie), jeszcze inny o koncercie w mieście zarażonym dżumą, podczas koncertu co raz to inny muzyk na ziemię się przewracał i w konwulsjach dogorywał, śmierć robiła swoje, a koncert trwał, choć publiczności dawno już nie było na Sali, koncertmistrz ostatni był, którego obaliło, ale i on do końca nie wytrzymał, dyrygent robił swoje, aż dopiero kiedy sam się ostał na scenie, ocknął się, pałeczkę odłożył, potem światła pogasił i poszedł w siną dal²⁵.

Segal daleki jest od postaw allosemickich – jako Żyd, ale też martyrologicznych – jako Polak. Nie wyróżnia swego pochodzenia. Choć często je eksponuje, nie uważa jednak własnych przodków za zbiorowość wyjątkową – wybraną i równocześnie przeklętą. Jest przede wszystkim wyzbyty najmniejszego nawet cienia nacjonalizmu; delikatnie dotyka brody arabskiego żebraka i z czułością patrzy na jego niebieskie, jasne – rzadkie u Semitów – oczy, przypominając sobie,

²⁴ K. Segal, *Jeszcze żyjemy...*, s. 171.

²⁵ Tamże, s. 160.

że ojciec miał podobne. To znów podkreśla, iż trudniejszym od przynależności zbiorowej zadaniem jest bycie dobrym człowiekiem²⁶. Przyjaźni się z Maksymilianem, który „lubił Arabów, lubił Żydów, Rosjan lubił i Amerykanów, nie był skażony polityką, bo nie znał się na niej”²⁷. Z sarkazmem natomiast wypowiada się o rodakach, którzy mają Izraelitów za naród wyjątkowy – wybrany szczęściem i potępieniem:

[...] co nam bieda robi, skoro Bóg jest po naszej stronie? Mimo to powiedziałem, że podczas wojny nie należy zbyt polegać na Panu Bogu, który niewątpliwie może wiele dopomóc, a nawet o wszystkim zadecydować, wszelako zdarzają się wypadki, że z powodów zupełnie dla nas niezrozumiałych Bóg w czasie walki wyłącza się z akcji, a nawet niekiedy przechodzi na stronę wroga²⁸.

Do szewskiej pasji doprowadzają go opinie Izraelczyków o Polakach-bandytach, szczególnie gdy słyszy je z ust swojej dalekiej kuzynki uratowanej wraz z mężem przez sanockiego rzemieślnika, któremu chcą zasadzić drzewko sprawiedliwego. Reaguje na ten pomysł gwałtownie i spontanicznie. Dobra myśl jest lepsza niż jakikolwiek symbol wdzięczności:

– Po diabła mu to drzewko? W tamtej okolicy jest mnóstwo lasów²⁹.

Chce sprawiedliwej pamięci o Polakach, wśród których Żydzi mieszkali przez prawie dziesięć stuleci; chce zrozumienia ich sytuacji w okresie okupacji hitlerowskiej, kiedy niektórzy z nich odważyli się na heroiczne poświęcenie.

I było mi przykro za nią – za to, że zapamiętała zło, nie zapamiętała dobra. Kipiła nienawiścią do Polaków. A kiedy wyszła, ja zakipiałem nienawiścią do niej. Dlaczego?³⁰

Segal jest przede wszystkim entuzjastą dobra; wyraża przekonanie, że jest ono wpisane w sposób naturalny w rzeczywistość ludzką, z drugiej zaś strony stanowi fundament istnienia gatunku. Bez niego wszyscy wyróżniliby się, zamieniając świat w wielką przestrzeń polowań jednego na drugiego. Nie rozumie więc ludzi, przede wszystkim Żydów, którzy w czasach pogardy, wbrew wszystkiemu, doświadczyli dobra, a w czasach pokoju rozsiewają nienawiść, zwłaszcza wobec Polaków:

²⁶ Tamże, s. 461.

²⁷ Tamże, s. 516.

²⁸ Tamże, s. 477.

²⁹ Tamże, s. 154.

³⁰ Tamże, s. 155.

Znam pewnego człowieka, który nienawidzi całego narodu polskiego, wszystkiego, co polskie, łącznie z niezwykle pięknym i bogatym polskim językiem. Ten sam człowiek wraz z całą rodziną był przez cztery lata ukrywany przez Polaka. Dla tego jednego Polaka czuje niejaką wdzięczność, wszelako silniejszym uczuciem jest nienawiść do tych Polaków, przed którymi musiał się ukrywać. Ta wdzięczność z biegiem czasu blednie i maleje. Nienawiść nie traci na sile³¹.

Argumenty takiego myślenia sprowadzają się u Segala często do krypto-oskarżających, ale ostrych w tonacji pytań w rodzaju: Dlaczego Żydzi przesłaniają swoimi nieszczęciami okupacyjne cierpienia innych narodów? Dlaczego roszczą sobie prawo do wyłącznego posiadania tego, co postrzegają jako własną historię? Dlaczego są bardziej wyrozumiali dla Żydów wydających swoich braci, niż dla wydających ich Polaków, skoro w obydwu przypadkach działał ten sam mechanizm strachu i chęci przeżycia? Czy czasem Żydom nie brakuje historycznej wyobraźni, skoro na równi traktują Polaków z Niemcami i Ukraińcami w dziele wyniszczenia ich narodu? Czy Żydzi byłiby lepsi od Polaków, gdyby hitlerowcy skierowali politykę „ostatecznego rozwiązania problemu” przeciwko tym ostatnim?

Oczywiście, równie prowokacyjne pytania stawia Polakom – przede wszystkim te, które od zakończenia okupacji formułują publicyści i pamiętnikarze żydowscy, ale też własne, na przykład dlaczego naród, który doznał tylu krzywd podczas 123-letniej niewoli, wybijając się na niepodległość w 1918 roku, wyzwolił w sobie nieokiełznane demony nacjonalizmu:

Polska wyzwolą w osiemnastym roku również proklamowała piękny program, ale nie zrealizowała go, niepodległość wyzwoliła eksplozję pijanego nacjonalizmu, szowinizm zatopił wiele dobrych haseł, wyzwoleni nie zdali egzaminu z liberalizmu i dojrzałości demokratycznej³².

Równocześnie Segal ironizuje owe pytania – o narody, etnosy i inne zbiorowości, bo w nich się zaciera los konkretnego człowieka, na który prozaik sanocki jest szczególnie wyczulony – gubią błyski biografii, echa rozterek i konfliktów wewnętrznych, wybory, pożegnania, tęsknoty... W wielkich pytaniach o ludzkość nie ma bowiem miejsca na jednostkowe przeżycia, imiona, nazwiska, nazwy „krajobrazów zaufania” i rzek dzieciństwa...

W swej izraelskiej powieści Segal ma już jednak nieco inny stosunek do ojczyznej ziemi niż w utworach napisanych w Polsce. Oskarżeń o zbrodnie ofiar na ofiarach jest tu zdecydowanie więcej. Nie ukrywa zresztą owej duchowej transformacji. Zdecydowanie rzadziej niż przed 1969 rokiem wspomina Miasteczko

³¹ Tamże, s. 356.

³² Tamże, s. 197.

nad Sanem, jakby jego ufność w siłę pierwotności i dzieciństwa skruszyła się na drogach świata, historii i biografii. To wszystko zaś nakłada się na szerszy duchowy krajobraz: wypalenia, braku nadziei, oczekiwania końca, zagęszczonych utyskiwań, bo przecież nie tylko spalił się ogień jego emocji w stosunku do Polski, ale też do drugiej ojczyzny – tej starszej:

Świat jest piękny, mimo to często czuję do niego niechęć, żal, wrogość. Przestałem lubić kraj, w którym się urodziłem – ojczyznę. Kiedy przestaję lubić, zaczynam być zdenerwowany, potem zły. Kiedy miłość wygasa, czuję się tak, jakbym wszystko zgubił. Jakby spłonął mi dom. Podobnie miewały się kiedyś moje sprawy z kobietami³³.

I choć Segal przypomina raz po raz polskie mity narodowe czasów niewoli, poezję Mickiewicza, Broniewskiego i pragnienie autentycznego wybicia się Polaków na niepodległość, to zaraz potem dodaje, iż jego miłość do kultur, etnosów, narodów nie była na tyle silna, aby mogła przewyciężyć lęki i niechęć do przenoszonych przez nie zapędów nacjonalistycznych. Z tak weryfikowaną sympatią do Niemców i Rosjan łatwiej było mu się pogodzić niż z historyczną demystyfikacją polskich ideałów. Nie waha się więc swojej miłości do Polski nazwać głupią albo chorą:

[...] cierpię na urazy psychiczne – pozostałości po wielkich epidemicznych chorobach narodowych. Kiedy ktoś w mojej obecności mówi o ojczyźnie, o miłości do ojczyzny, ja zaczynam odczuwać ból wątroby. Kochałem Polskę, ale kiedy krzyczano „niech żyje Polska”, cierpiała na mnie skóra, bo po tych okrzykach można się było spodziewać, że za chwilę zaczną bić Żydów³⁴.

Wzruszenia związane z doświadczaniem polskości na obczyźnie, wszelkie rozbłyski pamięci zbliżające go do rozpoznania własnej tożsamości natychmiast zagłusza (ironizuje) refleksja o dyskryminacji. Na cmentarzu komunalnym w Rzymie zatrzymuje się przy kilku grobach:

W żydowskim sektorze natknąłem się na grób rodziców Modiglianiego, biedni rodzice, biedni Modigliani. A w katolickim sektorze kilka krypt z grobami polskich wielmożów, wzruszyło mnie to, wszak i ja jestem w pewnej mierze Polakiem, Polakożydem, Żydopolakiem, właściwie jestem Żydem, niepraktykującym, niewierzącym, ale obrzezanym, o czym każdy może się przekonać, mimo to miewałem problemy z identyfikacją, mawiano do mnie lub o mnie Żydek, Żyd-parch, *Judenschwein*, *jewrejska mordą* albo *polaskij wrag naroda*, z czasem przywykłem i przestałem się obrażać³⁵.

³³ Tamże, s. 40.

³⁴ Tamże, s. 42.

³⁵ Tamże, s. 63.

Można wnosić, że problem przynależności zbiorowej bardziej pobudzał Segala do zastanowienia w Izraelu niż w Polsce, gdzie był raczej marginalnie przez niego podejmowany, także zapewne ze względów cenzuralnych. Nie eksplikował jej jednak nigdy w duchu bogoojczyźnianym, martyrologicznym czy wiecowo-świętecznym. Ojczyznę „poprzednią, słowiańską, polską” rzadko przed 1969 rokiem nazywał, ale często ją opisywał i opiewał. W tym względzie duch wiersza „*Rzadko na moich wargach...*” Jana Kasprowicza nie był mu zapewne obcy.

Prozaik sanocki kwestię przynależności zbiorowej poczytuje za ważny aspekt tego, co prywatne i intymne, szczególnie w przypadku pisarza żydowskiego, doskonale przy tym rozpoznającego napięcia między dwoma ojczyznami, z którymi się utożsamia, i w związku z tym nie potrafi w porządku synchronii uhierarchizować ich ważności, co najwyżej umie wskazać na linearność biograficzno-historyczną, wymieniając ojczyznę najstarszą, pierwotną, obecną, zapomnianą, nową, niezupełnie nową, poprzednią. Deklaruje co prawda w swojej ostatniej powieści, że problemem tym już się nie zajmuje, lecz fakt, iż rozważa go na różne sposoby oraz posługuje się w Izraelu polskim językiem literackim zdają się temu zaprzeczać. Ta kwestia na pewno nie jest mu obojętna. Przy całym relatywizmie etycznym i światopoglądowym, którym Segal prowokuje na różne sposoby czytelnika polskiego i zapewne również żydowskiego, kwestię przynależności traktuje bardzo poważnie, a nawet z pewnym idealizmem młodzieńczym, który wyraźnie odcisnął się na jego pierwszych utworach. W powieści *Jeszcze żyjemy*, tuż przed podjęciem trudnego wątku – wyjazdu z Polski w 1969 roku, zamieścił wymowną uwagę:

Ojczyzna, dom – jeszcze kilka lat temu nie potrafiłem uporać się z tymi zagadnieniami. Nowa walizka, nowy krawat i – nowa ojczyzna. Nie lubię patetycznych słów, nigdy w życiu nie używałem słowa ojczyzna. Nie lubię mówców ani pisarzy, dla których ojczyzna jest surowcem, codziennym tworzywem propagandowym, użytkowym. [...] Naturalnie, perswadowałem sobie, niezupełnie nowa, ta, do której się wybierałem, stara ojczyzna, zapomniana, tratowana przez Babilończyków, Rzymian, przez Greków, Mameluków, przez Krzyżowców, przez Turka, Anglików, a nawet przez wojska Napoleona. Mój daleki pradziad o beduińskich, koczowniczych obyczajach pętał się po tych pustyniach, owce paśł, przymierza z Panem Bogiem zawierał³⁶.

Nie przywykł szybko do pustynnej ojczyzny. Najpierw w cuchnącym hotelu arabskim śnił mu się polski rozmaryn i ludowa piosenka. Podobnie miała się rzecz po przeniesieniu do nowoczesnej dzielnicy. Wśród pomarańczy, oleandrów i eukaliptusów zasadzonych pomiędzy budynkami jego wyobraźnia wędrowała do podsanockich krajobrazów:

³⁶ Tamże, s. 92.

[...] a ja jeszcze długo w chałupie drewnianej tkwiłem, w zapachu wiosennego obornika albo czerwcowego skoszonego siana, i jeszcze nie przestałem kochać brzoź nad rzeczulką, a pustynnych wzgórz wokół Jeruzalem jeszcze pokochać nie zdążyłem, i tak tonąłem w tęsknocie za polskimi robaczkami świętojańskimi, za Mleczną Drogą, za *Wniebowstąpieniem* Bacha, które w jakieś niezapomniane niedzielne rano huczało w parafialnym kościele³⁷.

Kilkakrotnie podkreśla w swej ostatniej powieści, iż cała jego pamięć emocjonalna – miejsc, krajobrazów – nakierowana na polskie Podkarpacie. Dzieciństwem i młodością wrasta się bowiem w ojczyznę, która nie posiada adresu; ma wymiar czasoprzestrzenny, w przeciwieństwie do przystanków, łącznie z tym ostatnim, do którego zaprowadziły go wojenne i powojenne losy. W konsekwencji nie czuje on wzruszeń takich jak się spodziewał pod jerozolimską Ścianą Płaczu, znaną z lektur i opowieści; wciąż bowiem ważniejsze są dla niego dróżki, po których w przeszłości chodził, stare domy w Miasteczku nad Sanem, drzewa okrywające Góry Słonne. Obserwuje święte miejsce Żydów raczej z zaciekawieniem turystycznym niż poczuciem spełnienia, do czego ze wstydem i zażenowaniem się przyznaje:

Coś tu w człowieku taje, coś się zmienia. Poszedłem do Ściany Płaczu. Z biciem serca przepychałem się przez wrzaskliwy tłum [...]. Szedłem więc w stronę Zachodniej Ściany przepełniony świątecznym oczekiwaniem, świątecznym napięciem, wydawało mi się, że za chwilę doznam nieporównywalnego uczucia, za chwilę odnajdę moich starożytnych antenatów, królów, poetów, proroków i tanaitów, którzy po tej ziemi stąpali. A kiedy dostałem się na miejsce i ujrzałem wielki święty mur i wzgórze, na którym stała Świątynia, zrobiło mi się smutno, bo okazało się, że te dwa tysiące lat, które spędziłem w Europie, dokonały we mnie ogromnego spustoszenia i teraz czułem, że na skutek długiej alienacji ten święty narodowy pomnik stał się dla mnie rzeczą zupełnie obojętną. Nie, nie byłem bardziej wzruszony, niż spacerując po Forum Romanum lub po ateńskim Akropolu. Stałem pod Ścianą Płaczu i nie płakałem, nie modliłem się. Ale miejsce bardzo mi się podobało³⁸.

Z czasem jednak ów stosunek do dziedzictwa materialnego Żydów ulega zmianie, co będzie efektem zaawansowanej asymilacji i stopniowego odłączania „ciągłej” (deklaratywnej, jawnej) pamięci i wyobraźni od dzieciństwa oraz związanych z nim miejsc.

Przyłapałem się na tym, że od pewnego czasu ten kamienny mur przemienia się w mojej percepcji, wywołuje inną reakcję moich uczuć, pięknieje w otaczającej go panoramie, ztraca obcość, może to zasługa profesora Flaviusa, a może taki jest porządek, taka kolejność uczuć ludzkich, trzeba się wpieryć, poznać, oswoić się, potem zaczyna się lubienie, miłość³⁹.

³⁷ Tamże, s. 93.

³⁸ Tamże, s. 149–150.

³⁹ Tamże, s. 241.

Można więc przypuszczać, że dopiero w Izraelu nastąpiło przeżałowanie straty „nadszańskich” krajobrazów zaufania, z którymi nie mógł się pożegnać po wyjeździe w 1946 roku na Górny Śląsk, co wydarło z niego jedne z najpiękniejszych w polskiej i żydowskiej literaturze opisy tej części Podkarpacia. W ostatniej powieści pojawiają się już tylko jakieś sentymentalne odpryski wspomnień o Sanoku i okolicach, niespójne jak szloch, zamierające w żywej pamięci niczym liście jesienne przykrywane białą śniegu:

Samolot obniżył lot, widać było dokładnie wioski maleńkie, górzyste, wyblakłe o tej porze roku winnice, gdzieś tam trochę lasu, który przypomina mi pierwszy krajobraz zapamiętany w dzieciństwie. Ale tamtych lasów już nigdy nie zobaczę. Tamten świat, z którego wyrosłem, odcięto brutalnie granicą. Tam pozostało to, co nazywamy ojczyzną⁴⁰.

W tych pożegnaniach, przeżałowaniach, wtórnych asymilacjach Segal przypominał swojego przyjaciela – Leopolda, zawsze, jak podkreśla, dobrotliwego, uśmiechniętego, który jest „trochę już izraelski, ale jeszcze trochę polski, jeszcze niezupełnie wyrzekł się poprzedniej ojczyzny, jeszcze nie zdążył w pełni zaakceptować tej nowej”⁴¹.

Przy tym wszystkim narrator powieści nie odnajduje w Izraelu ani stabilizacji zawodowej, ani emocjonalnej, ani egzystencjalnej. Może z bagażem doświadczeń, jaki dźwiga, nie ma dla niego ziem obiecanych; zawsze już będzie obserwatorem, niekiedy komentatorem, nigdy zaś uczestnikiem. Przygląda się w starej części Jerozolimy młodym ludziom, miejscowym i przyjezdnym, bez nadziei jednak, że przeniknie go choćby cień ich entuzjazmu, zainspiruje energia i żywotność, wzmocni ufność i poczucie sensu. W tym poczuciu wyalienowania usiłuje więc włączyć się w rytm życia tych, którzy wyglądają na równie obcych w Jerozolimie jak on:

Bywam tam czasem o b o k nich, na prawach outsidera, lub w ś r ó d nich na prawach niespokojnego bywalca [...]. Przesiaduję tam niekiedy, przy jednej czwartej części stolika, nastawiony na milczenie, zamknięty jak twierdza, nikt mnie tu nie oblega, nikt nie atakuje, każdy z nas jest tu bezimienną planetą, zamkniętym światem, każdy ze swoim bagażem, nikt nie usiłuje zaglądać do cudzych bebeczów⁴².

Zagubiona tożsamość

Z trzech form asymilacji Żydów-Polaków, jakie wymienia Artur Sandauer – (a) przechrzci (wychrzci, marani), (b) ci, którzy mają poczucie podwójnej przy-

⁴⁰ Tamże, s. 145.

⁴¹ Tamże, s. 382.

⁴² Tamże, s. 116.

należności, i (c) ci, którzy posługują się i piszą wprawdzie językiem polskim, ale czują się Żydami – Segal w swej twórczości realizuje drugi model, jeśli w ogóle o asymilacji w jego przypadku można mówić. Ostatnia powieść wskazuje raczej na to, iż pomimo deklaracji i eksponowania polskości oraz żydowskości – z różnymi filiacjami i urazami, na poziomie przeżyć podświadomych, obejmujących automatyczne wspomnienia, sny, tęsknoty, marzenia, przeważają u niego polskie idee i tematy. Ten typ asymilacji wpływa z kolei na różne postaci dystansowania się od tego, o czym pisze – poprzez ironię, żart, groteskę. Jak zauważa przywołany wcześniej Sandauer, „asymilować się – znaczy akceptować kryteria obyczajowe i kanony estetyczne obcego społeczeństwa – także wtedy, gdy mierzą one w nas. W ten sposób zyskujemy do siebie dystans, uczymy się patrzeć na siebie cudzymi oczyma. Stąd – z dawna zauważona u pisarzy pochodzenia żydowskiego, u Heinego chociażby – skłonność do autoironii”⁴³. Nieco inaczej, od strony socjologicznej i psychologicznej, proces ten opisuje Aleksander Hertz, wedle którego zasymilowany Żyd skazany jest na dokonywanie permanentnych interpretacji, co może prowadzić go nawet do zaburzeń emocjonalnych:

Jest to spotęgowane i przez to, że ludzie z zewnątrz odnoszą się do kasty [żydowskiej, M.N.] nie tylko pogardliwie, ale i drwiąco. W rezultacie kasta staje się czymś śmiesznym zarówno dla tych, którzy do niej już nie należą, jak i dla tych, którzy w niej się znajdują. Wytwarza się stosunek drwiący do samego siebie, wykpiwanie własnej roli, szczególną złośliwość pod adresem własnych cech i ułomności. Na tym tle mógł się rozwinąć „szmonces”, specjalny rodzaj dowcipu żydowskiego⁴⁴.

Segal oczywiście nie jest wolny od tych tendencji; niekiedy z dystansem, dwuznacznie ujmuje zarówno kwestię swojej żydowskiej przynależności, jak i zakorzenienia w kulturowej czasoprzestrzeni Polski i Polaków. Tych ostatnich postrzega przez pryzmat wykluczających się wzajemnie stereotypów:

Myślałem także o was, dumni bracia Polacy. Tysiąc lat byliśmy między wami, podziwiając waszą szlachetność, waszą wylewność, fantazję, tępotę i egzaltację, romantyzm wasz, okrucieństwo wasze najpospolitsze, wrażliwość waszą i obojętność, waszą donkiszoterię – podziwiałem was od dzieciństwa, imponowaliście mi przez całe życie: nikt nigdzie na świecie nie potrafił tyle wódki wytrąbić, nikt nie potrafił być większym Casanową, nikt nie potrafił tak jak wy być fanfaronem. Kłaniam się każdemu Polakowi czapką do samej ziemi, jak to pięknie powiedział jeden z narodowych poetów polskich, kłaniam się wszystkim Polakom i każdemu Polakowi z osobna za polską tolerancję dla wszystkich ludzi, nawet dla tych, którzy nosili na twarzy

⁴³ A. Sandauer, *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982, s. 27.

⁴⁴ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, przedmowa opatrzył J. Górski, Warszawa 1988, Biblioteka „Więzi”, t. 57, s. 98.

lub na czubku nosa znamiona innej, długonosej rasy, ludzi zwanych Żydami. Kiedy byłem dzieckiem w tym pięknym kraju, nie palono mnie na stosie – Polska była bowiem krajem liberalizmu i postępu. I nie umarłem od tego, że panował w moim rodzinnym mieście zwyczaj rzucania kamieniami w żydowskie dzieci – dzielnica, w której mieszkałem, była pocięta dziesiątkami ulic i uliczek i zawsze była możliwość ucieczki, zawsze była możliwość dotarcia do szkoły jakąś okrężną drogą, po to by ominąć napastników. Polacy to naród rycerski, honorowy⁴⁵.

Jak więc widać, ów dystans do siebie Segala polega na charakterystyce własnych i innych Żydów krzywd poprzez próbę ich zrozumienia, wyjaśnienia czy nawet usprawiedliwienia. Natomiast ironizowanie dokonuje się tu za pomocą krasomówczego asteizmu – oczywiste wady, którymi charakteryzowani są Polacy przez inne narody, podane zostały w formie zalet godnych pochwały, zalet pozornych (nieużytecznych) lub cech pozytywnych, których im brakuje.

Posługuje się Segal humorem nieadaptacyjnym, poniżającym własne „ja”. Trudno w tym przypadku mówić o czerpaniu z niego radości, gdyż jest on szkodliwy dla samooceny i psychicznych potrzeb samoakceptacji pisarza. Ów autodeprecjonujący wymiar humoru polega na lekceważeniu siebie poprzez wyrażanie ośmieszających treści związanych bezpośrednio z przynależnością narodową, ale czyni to Segal w imię integracyjnych motywacji z polskim czytelnikiem i jego „kastą”. Śmieje się ze złośliwości kierowanych w stronę Żydów, a więc także do siebie, przesadnie je wyolbrzymia, co komunikacyjnie przekłada się na pewien niesmak u odbiorcy, dyskomfort, a nie spontaniczny uśmiech.

Pamiętać przy tym należy, iż u Segala rozbieżności między porzuconą tradycją ojców a paradygmatem kulturowym, który wybrał jako pisarz, ujawniają się także w jego skłonności do roztrząsania tego co minęło oraz w charakterystycznych odsłonach opisu nasyconych liryzmem, nostalgią i melancholią.

Aleksander Hertz podkreśla, iż asymilacja wymaga podwójnej moralności. Aspirujący do polskiej kultury i systemu wartości Żyd, z jednej strony – na zewnątrz – musi być pokorny, uniżony, schlebiający, z drugiej zaś – zachowuje daleko posunięta ostrożność i nieufność. Jego „swoista nadczułość, przewrażliwienie, stałe napięcie psychiczne”⁴⁶ biorą się natomiast stąd, iż porzucił „swoich”, w nowej społeczności z kolei wciąż traktowany jest jako obcy, mimo że niekiedy stara się być bardziej polski niż Polak.

Otóż w przypadku Segala ten proces nie działa; może dlatego, iż nie ma tu zdecydowanego przejścia, zmiany, porzucenia – chociażby przez reorientowanie wyznania. Jest on zawieszony między żydowskością a polskością. Nie odrzuca, posługując się terminologią Hertza, swojej kasty, owszem, jest krytyczny wobec Żydów i Polaków, ale siły przyciągania do nich okazują się silniejsze. Nie ma tu

⁴⁵ K. Segal, *Jeszcze żyjemy...*, s. 215–216.

⁴⁶ A. Hertz, dz. cyt., s. 97.

jednoznacznych wyborów czy palenia mostów za sobą. Jeśli nawet odchodzi od swej żydowskości, to zaraz do niej wraca; jeśli kieruje się w stronę polskości, to jest to zaledwie przybliżenie, ostrożne, tak aby w każdej chwili móc się wycofać i zmienić kierunek drogi. W ten sposób jego udział po obu stronach – żydowskiej i polskiej – został zmarginalizowany, a jak słusznie zauważa Hertz, „Ludzie marginesu, już przez to samo, że nie są czynnie zaangażowani w życiu szerszej zbiorowości [gdzie idzie o Segalę, najpierw polskiej, potem izraelskiej, M.N.], że zachowują wobec niej pewien dystans, są zazwyczaj bardziej obiektywnymi obserwatorami spraw tej szerszej zbiorowości, dostrzegają w niej rzeczy, które uchodzą uwadze czynnych jej uczestników. Przy wysokim poziomie intelektualnym w ludziach marginesu rozwija się krytycyzm wobec szerszej społeczności, rozwijają się ironia i sceptycyzm”⁴⁷. Porzucenie wiary ojców (dla ateizmu) jest w przypadku Segalę sprawą wewnętrzną, a nie aktem, który ma go powiązać z Polakami. Drogą do tych ostatnich jest przede wszystkim utożsamienie się społeczne i kulturalne, w mniejszym stopniu historyczne. Jest więc w nim równocześnie polsność i żydowsność. Tego związku nie oddają dokładnie określenia: „polski Żyd” („Żydopolak”, „Polakożyd”), „podkarpacki Żyd”, „sanocki Żyd”. Nie ma w jego prozie konfliktu pomiędzy tradycjami i dawnym etosem, wiarą ojców a nową rzeczywistością, z jej obietnicami i destrukcją, ponieważ nie nastąpiło całkowite zerwanie z przeszłością, a apostazja czy renegecja w jedną lub drugą stronę okazały się z gruntu niemożliwe. Z dużym prawdopodobieństwem należy więc stwierdzić, że jeśli przeżywał on wewnętrzny „konflikt polsko-żydowski”, to w mocno załagodzonej postaci. Wybór przez Segalę języka literackiego jest tu szczególnie znaczący, jeśli pamiętamy, że w przypadku jego prozy stanowi on dodatkowo narzędzie samookreślenia i autodefiniowania, zrozumienia rzeczywistości społeczno-ideowej oraz korelat wspólnoty, a jak zaznacza Jerzy Bartmiński, w tej ostatniej funkcji język „jest najbardziej intymną częścią narodowej kultury, dającą poczucie swojskości i zakorzenienia”⁴⁸. Zaznaczmy, że nie jest to dla Segalę język prymarny, a więc pierwszy język dzieciństwa – poznawania świata i kształtowania osobowości, realizujący kontakty rodzinne, zwłaszcza z ojcem i matką, ale drugi, przyswojony w naturalnym otoczeniu wielokulturowego miasta nad Sanem⁴⁹. Ów bilingwizm pozwolił prozaikowi osadzić własne życie i za-

⁴⁷ Tamże, s. 294.

⁴⁸ J. Bartmiński, *Język w kontekście kultury*, [w:] *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001, s. 15. Zob. też: H. Krasowska, *Języki mniejszości. Status, prestiż, dwujęzyczność, wielojęzyczność*, Warszawa 2020.

⁴⁹ Jak pisze Natalia Shumarova, „Zmiana języka komunikacji zmusza człowieka w wieku dorosłym (w większości przypadków) do przejścia okresu «wrastania» w inne środowisko językowe ze stratą przy tym, na dostatecznie długi okres, własnego językowego oblicza i często rozerwania psychologicznego związku z duchem języka ojczyznoego”. – *Podstawy socjolingwistyki*, Tyczyn 2004, s. 58.

spokajając potrzeby w pewnym ciągu kulturowym oraz w konkretnej przestrzeni geograficznej.

Dlatego siła świadomej asymilacji u Segala ma zróżnicowaną skalę; nie przynosi wstrząsów duchowych, nie oznacza wyrzeczenia się wszystkich uznawanych wcześniej wartości. Określić ją można metaforą przyływów i odpływów, nigdy natomiast nie osiąga ona granicy wstydu, odrzucenia, nienawiści, totalnej abnegacji, antypolonizmu czy antysemityzmu. Można rzec, że w jego prozie – od lat pięćdziesiątych do osiemdziesiątych ubiegłego stulecia – zauważyć się dają rozmaite aspekty upodobnienia się do polskości i utożsamienia z żydowskością. Ta asymilacja na początku miała charakter czysto ideologiczny i etyczny. Wynikała z poczucia własnej krzywdy i współczucia dla krzywdzonych. Dotyczyła z jednej strony zróżnicowanej społecznie i ekonomicznie wspólnoty żydowskiej, do której należał, ale też wieloetnicznego społeczeństwa, w którym owa wspólnota od wieków funkcjonowała, a że była dyskryminowana i marginalizowana, wydała rewolucjonistów i krytyków ustalonego porządku, małomiasteczkowego *status quo*, takich jak Segal. Z kolei przejęcie przez niego środkowoeuropejskich (podkarpackich) kanonów obyczajowych oraz estetycznych było poniekąd wtórne, łagodne; nie odbywało się na zasadzie konwersji, tak choćby jak w przypadku Romana Brandstaettera, umiejętność zaś patrzenia na siebie z zewnątrz wynikała raczej z porzucenia wiary przodków i nieodnalezienia się w żadnej innej. Nie można więc, stosując nomenklaturę Sandauera zawyrokować, czy asymilacja w jego przypadku się udała czy też nie, z pewnością natomiast miała niebanalne efekty literackie. Można zresztą mówić o kilku procesach adaptacyjnych tego pisarza. Ostatni, dostosowania się do codzienności izraelskiej, był chyba najtrudniejszy i może rzeczywiście się nie udał, choćby z uwagi na memuarowy (rozliczeniowy, nostalgiczno-melancholijny, wspomnieniowy) charakter jego twórczości z tego okresu.

W przypadku Segala sprawdziło się natomiast to, o czym pisał Aleksander Hertz w swym studium *Żydzi w kulturze polskiej*:

[...] szukanie powrotu do żydostwa nie było czymś łatwym i nie zawsze się udawało. Poprzednie odejście było bardzo znaczne. W dużej ilości wypadków zachodziła tu konieczność nowej asymilacji, tym razem od kultury polskiej do żydowskiej. Że ta nowa asymilacja nie była rzeczą łatwą, o tym najlepiej mówią doświadczenia Izraela z jego kolosalną problematyką przetworzenia Żydów wszelkich kultur narodowych w jedną społeczność kulturalno-narodową⁵⁰.

Segal akceptował swoją żydowskość i polskość; jego asymilacje nie miały charakteru konfliktowego czy wykluczającego. Chociaż do końca utrzymywały się w „wahliwej nierównowadze”, nie przytłumiły (może właśnie dlatego) poczu-

⁵⁰ A. Hertz, dz. cyt., s. 178.

cia zagubienia i braku swojego miejsca na ziemi⁵¹. Z drugiej strony krytykowanie przez Segalà różnych aspektów kultury czy to żydowskiej czy to polskiej dokonywało się w kontekście czysto wewnętrznym, w poczuciu przynależności, a nie w perspektywie odrzucenia albo porzucenia.

Zadanie asymilacji czy wielokrotnych asymilacji – polskich i żydowskich, brak ich ostatecznego sfinalizowania skutkowało u Segalà syndromem samotności wśród „intencjonalnie” swoich, a więc niemożnością zaciągnięcia z nimi relacji intymnych, bezpośrednich, absolutnie szczerych, bliskich. Dlatego wyczuwa się w jego stosunku do Polaków i Żydów pewien dystans połączony z powściągliwością, brakiem zaufania, ostrożnością. Trudno mu się bez reszty zaangażować w grupowy (zbiorowy) świat przeżyć, emocji i idei. Przyjmował raczej pozycję świadka, obserwatora, osoby bardziej wysłuchującej niż zwierżającej się. Te niedostatki i mankamenty „uczestnictwa” wyrównywał jako pisarz i narrator własnych opowieści, wpisując w kreacje prawdziwych lub wymyślonych bohaterów własne uczucia, tęsknoty i rozczarowania. Z drugiej strony należał on, zwłaszcza w „okresie polskim”, do tej grupy artystów żydowskich, o których Milan Kundera pisał, iż „żyjący z dala od ziemi ojczystej [...], zawsze dawali dowody nadzwyczajnego, wrażliwego rozumienia Europy ponadnarodowej, Europy pojętej nie jako jeden obszar, lecz jako kultura”⁵², fascynującej wyobraźniowej przestrzeni, „gdzie nikt nie jest właścicielem prawdy i gdzie każdy ma prawo do zrozumienia”⁵³.

Autor *Jeszcze żyjemy* nie tyle więc adaptował obyczaje, poglądy i idee jakiegokolwiek społeczności (kasty), ile usiłował wyrazić przekonania, uczucia i myśli powszechne, uniwersalne, które nie mają granic kulturowych. Pisał o marzeniach, o niesprawiedliwości społecznej, o podziałach, naturze zła i dobra, o nacjonalizmach i totalitaryzmach, o braku zgody i porozumienia. Z tradycji swoich przodków wybierał tematy znane, a mało znane wyjaśniał prostym językiem, trzymając wobec nich dystans narratora. Tę tradycję wprawdzie porzucił, ale zachował dla niej należyty szacunek, a niekiedy podziw. Nie epatował tu jednak egzotyką getta albo „podrabianym autentykiem”, jak czynił to choćby Julian Strykowski⁵⁴. Wybierał z niej przede wszystkim elementy atrakcyjne dla odbiorcy. Dlatego – ze względu na taką, a nie inną praktykę pisarską i warsztatową – gdyby tworzył w języku francuskim albo niderlandzkim, też odniósłby

⁵¹ A. Sandauer pisał: „Asymilacja [...] okazuje się – właściwie – niemożliwa. Do żydostwa swego nie można mieć stosunku obojętnego: dziedzictwo zbyt ciężkie, by można przejść nad nim do porządku. Można tylko – albo się go zaprzec, albo je eksponować. Da to w pierwszym przypadku osobowość nieautentyczną i wytartą, w drugim – samonienawidzącą i autodemonizującą”. Dz. cyt., s. 96–97.

⁵² M. Kundera, *Przemówienie jerozolimskie: powieść a Europa*, [w:] tegoż, *Sztuka powieści. Esej*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, s. 181.

⁵³ Tamże, s. 189.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 93.

literacki sukces. Dodatkowo starał się być sprawiedliwy wobec Polaków, gdy idzie o ocenę ich postaw w okresie drugiej wojny światowej oraz o ich stosunek do Żydów na przestrzeni prawie dziesięciu stuleci – od czasu ich zasiedlenia nad Wisłą (a właściwie nad Sanem w Przemyślu). Nie ukrywał przy tym swoich tęsknot, zabarwionych melancholią i nostalgią, do Podkarpacia. Wszystko to zjednało mu czytelnika polskiego, czego miał świadomość. Dla niego też napisał swoją najbardziej osobistą, ostatnią powieść.

Zasięg asymilacji Segala określają więc przede wszystkim jego marzenia i tęsknoty. Pisał na przykład:

[...] chciałbym ująć za rękę kogoś z tamtych czasów: wysiadźmy na najbliższej maleńkiej stacyjce, na najmniejszym przystanku, gdzie nikogo nie znamy i gdzie nikt nas nie zna, nie będzie tam żadnych zbędnych bolesnych wspomnień, nikt nam niczego nie będzie przypominać, nie będzie żadnych skojarzeń pamięciowych, na dworze jest zamieć, i pójdziemy przeciw zamieci, albo – wiosna będzie na dworze, więc pójdziemy w stronę wiosny, żeby jeszcze raz coś zacząć od początku, tak jakby to było możliwe⁵⁵.

Jeśli przyjąć, iż tożsamość zbiorowa ma dwa wymiary: subiektywno-strukturalny i obiektywno-formalny⁵⁶, to w drugim przypadku przynależność Segala określają takie czynniki, jak żydowskość jego przodków (zwłaszcza po kądzieli), miejsce urodzenia, „typowość” nazwiska, czas zamieszkiwania w Sanoku *etc.* Inaczej ma się nieco sprawa z aspektem subiektywno-strukturalnym, na który składają się sposoby autodefiniowania i tworzenia własnego obrazu, emocjonalne związki z przestrzenią geograficzną, poczucie odmienności (inności) w środowisku większościowym, sposób czerpania z tradycji, pamięć historyczna i kulturowa itp. Owa subiektywność Segala pulsuje pomiędzy polskością i żydowskością – zawsze, nawet po wyjeździe do Izraela, niezabsolutyzowana, drgająca niepewnością, poczuciem zagubienia i odcięcia.

Postscriptum

[...] szkło fotograficzne ramek rozdziela nasze życie na dwie części – tam jest dzieciństwo i wszystko, co już się zdarzyło, a tutaj już nigdy nie będzie żadnego początku, wszystkie początki zostały za szkłem, na ścianie, po drugiej stronie. Pozostaje tylko patrzeć, więc tylko patrzę, jak „Rzeka, która cierpi, bo odbicia obłoków i drzew nie są obłokami i drzewami” (Miłosz).

Aleksander Jurewicz, *Popiół i wiatr*

⁵⁵ K. Segal, *Jeszcze żyjemy...*, s. 182.

⁵⁶ B. Synak, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*, Gdańsk 1998, s. 52.

Według Talmudu, zmiana adresu zmienia przeznaczenie. Segal po wojnie wyjechał z rodzinnego miasta na Śląsk, potem kilka razy usiłował porzucić Polskę, podróżował do Włoch i Stanów Zjednoczonych, w listopadzie 1969 roku z biletem w jedną stronę emigrował do swej „starszej ojczyzny”. Przekonał się jednak „na własnej skórze”, że te próby ucieczki i finalna – udana – jedynie ugruntowały jego los, niczego natomiast nie zmieniły w sferze świadomości; i nauczyły dodatkowo, że jesteśmy gośćmi dróg, miejsc i w czasie, w związku z tym jak goście powinniśmy zachowywać powściągliwość i brak zachwyty oraz ostrożność wobec pokusy utożsamienia i analogii. Bo życia nie określają dokładne współrzędne, co najwyżej przybliżone, ani jakieś odgórne postanowienie, dlatego tylko ślepcy odnajdują prawdę, dlatego tylko głupcy apelują o jej poszukiwanie, dlatego kłamcy uważają się za jej nosicieli. Pod każdą szerokością geograficzną czai się obcość, pożerająca duszę niczym wiosenny czerw liście. Tego nie zmieni adres zamieszkania/zameldowania ani czyhanie na jutro z myślą, że będzie inaczej, bo inaczej nie będzie; furтка życia została osadzona na elastycznej sprężynie; otwarta, zaraz się zamyka, a człowiek jest jak róża pustyni, za którą z szyderczym uśmiechem uganiają się piaskowe wiatry.

Segal za każdym powrotem do podkarpackiego Macando czuł, jak go w tej krainie ubywa, jak coraz dalej jest od pierwszych wzruszeń, które zapamiętał; nawet szczątki jego najbliższych rozrzuciły po świecie dziejowe exorbitancje: ojca pozostawił na Wschodzie, matkę pochował w Linzu. W czasie każdego dłuższego lub krótszego pobytu w Sanoku utwierdzał się w przekonaniu, że nie zostało tam już nic w takiej samej postaci jak przed „Wielką Zbrodnią”; kobiety nie śpiewały smętnych kołysanek swoim dzieciom, z otwartych okien nie unosił się zapach szabasowych potraw ani parzonych rodzynek czy migdałów, nad domami nie fruwały pary zakochanych, gołębie nie ostrzegały przed niebezpieczeństwem, nawet czas zegarów w Miasteczku jakby przyspieszył, dostosowując się do rytmów Europy. Przybyło za to pustych miejsc – po świątyniach, magazynach, kamienicach i chałupach, przybyło kamieni nagrobnych i tablic pamięci. Sambation przestał być rzeką oczekiwania i wrogości, uregulowano jego bieg – dla wygody mieszkańców. Wyjeżdżając do Izraela z biletem w jedną stronę w rękę, zadecydował, że więcej do Miasteczka nie powróci.

Bibliografia

Podmiotowa

- Segal K., *Jeszcze żyjemy*, przed. T. Chomiszczak, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2020.

Przedmiotowa

- *Archiwariusz zabitego Miasteczka. Rzecz o Kalmanie Segalu*, red. T. Chomiszczak [współpr. L. Puchała, J. Szuber], Sanok 2008.
- Bartmiński J., *Język w kontekście kultury*, [w:] *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Lublin 2001.
- Błoński J., *Autoportret żydowski, czyli o żydowskiej szkole w literaturze polskiej*, [w:] tegoż, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1994.
- Bogołębska B., *Współczesne poszukiwania „form bardziej pojemnych”*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2001, nr 4.
- Bokszański Z., *Tożsamość zbiorowa*, Warszawa 2005,
- Buryła S., *Topika Holocaustu. Wstępne rozpoznanie*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2012, nr 10, s. 131–151.
- Buryła S., *Wokół Zagłady. Szkice o literaturze Holocaustu*, Kraków 2016.
- Famulska-Ciesielska K., *Polacy, Żydzi, Izraelczycy. Tożsamość w literaturze polskiej w Izraelu*, Toruń 2008.
- Galay J. L., *Problemy dzieła fragmentarycznego: Valéry*, tłum. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4, s. 365–396.
- Hertz A., *Żydzi w kulturze polskiej*, przedmową opatrzył J. Górski, Warszawa 1988, Biblioteka „Więzi”, t. 57.
- Kaprański S., *Żydzi i zagłada w polskich kulturach pamięci. Między antagonizmem i agonem*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6.
- Krasowska H., *Języki mniejszości. Status, prestiż, dwujęzyczność, wielojęzyczność*, Warszawa 2020.
- *Literatura polska wobec Zagłady 1939–1968*, red. S. Buryła, D. Krawczyńska, J. Leociak, Warszawa 2013.
- Masłowski M., *Mity i symbole polityczne Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2020.
- Prokop-Janiec E., *Żyd – Polak – artysta. O budowaniu tożsamości po Zagładzie*, „Teksty Drugie” 2001, nr 1 (66).
- 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., *Pomiędzy dwoma światami. O Kalmanie Segalu*, Kraków 2003.
- Sandauer A., *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...)*, Warszawa 1982.
- Sarnecka J., *„Jeszcze żyjemy” Kalmana Segala*, <https://jewish.pl/pl/2021/05/02/jeszcze-zyjemy-kalmana-segala/> [dostęp: 12 lipca 2021].
- Więclawska K., *Zmartwychwstałe miasteczko... Literackie oblicza szteti*, Lublin 2005.
- Ziębińska-Witek A., *Holocaust. Problemy przedstawiania*, Lublin 2005.

Marek Nalepa

University of Rzeszow

LOST IN ISRAEL
(KALMAN SEGAL, *WE ARE STILL ALIVE*)

Summary

In November 1969, Kalman Segal left Poland, the country of his childhood and youth, and never returned. In exile, he settled first in Haifa and then in Jerusalem, where he worked at Kol Israel radio. He continued to write – poems and prose in Yiddish and his last Polish novel, which his family found in his archives in 2018, thirty-eight years after his death. The book was published in 2020; the editors titled it *We Are Still Alive*. The complex narrative of the work is dominated by inquiries into the identity and nationality of the bilingual-Polish-Jewish writer, a problem rarely undertaken by Segal before 1968. The Sanok novelist's reflections on the subject stemmed in part from a sense of loss and alienation in the land of his ancestors, especially in Jerusalem, as well as a sense of being uprooted from the Sanok "landscapes of trust," to which he had closed his way by choosing a one-way train ticket (with no right of return) from Warsaw to Vienna and beyond.

Keywords: Kalman Segal, *We Are Still Alive*, homeland, Jerusalem, Israel, identity, assimilation.

Alena Yavorska

Muzeum Literatury w Odessie, Ukraina

**ИЕРУСАЛИМ В ПОВЕСТИ СЕМЕНА
ГЕХТА ПАРХОД ИДЕТ
В ЯФФУ И ОБРАТНО (1936)**

Иерусалим – город, священный для трех религий. Но после Октябрьской революции и провозглашенной большевиками борьбы с религией, как опиумом для народа, в советской литературе упоминание этого города стало как бы неуместным. Тем удивительнее, что в конце двадцатых годов два писателя, воспитанные в разных религиозных традициях – христианин и иудей – делают Иерусалим местом действия своих произведений. Это Михаил Булгаков в романе «Мастер и Маргарита» и Семен Гехт в повести «Пароход идет в Яффу и обратно»¹. И еще удивительнее, что действие в обоих произведениях разделяется на три части – у Булгакова это история Мастера и Маргариты, современная Москва и история Иешуа. У Гехта – дореволюционная Одесса, Палестина начала 1920-х и Биробиджан конца 1920-х годов.

Семен Гехт принадлежит к одесской литературной школе, и, единственный из писателей этой школы, мог с полным правом повторить шутовскую фразу Ильи Ильфа: «Закройте дверь. Я скажу вам всю правду. Я родился в бедной еврейской семье и учился на медные деньги»². Он действительно родился в нищей еврейской семье на Молдаванке, и, в отличие от многих еврейских советских писателей, не скрывал полученного религиозного образования:

Я ребенок. Я снова читаю Талмуд
И ищу откровений великого Раши³

Семена Гехта называли учеником Исаака Бабеля, ранние его рассказы явно написаны в подражание текстам Бабеля. В 1920-е годы главная тема его творчества – жизнь еврейского местечка в годы революции и гражданской войны.

¹ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936.

² И. Ильф, *Записные книжки: Первое полное издание*, Москва 2000, с. 563.

³ С. Г. Гехт, *Бытие Силуэты*, Одесса 1923, № 4, с. 4.

Первое известное упоминание повести «Пароход идет в Яффу и обратно» в письме другу, одесскому писателю Сергею Бондарину в мае 1930-го:

«... Летом соберусь и закончу свой арабийский роман. Он наполовину написан. Меня что-то не тянет к нему»⁴.

Книга вышла только в 1936 году тиражом 10 000 экземпляров и особого внимания критики не привлекла. Критика молчала, единственный отзыв есть в записных книжках Ильи Ильфа, он достаточно резкий:

Палестинские пальмы имеют мохнатые ветви. Я таких не видел ни в Батуме, ни в Калифорнии. «Обильные косы». «Маджестик», новый французский пароход, пришел в Яффу. А он английский, не новый, и в Яффу не ходит»⁵.

Если у Булгакова, сына профессора Киевской духовной академии, источником сведений об Иерусалиме были богословские книги, то Семен Гехт, как я предполагаю, узнал детали о жизни Палестины и Иерусалиме от человека, непосредственно там побывавшего.

В 1925 году Семен Гехт женился на одной из знаменитых в кругах футуристов сестер Синяковых – Вере. С женой он бывал в литературном салоне Лили Брик и, вероятно, именно там познакомился с Яковом Блюмкиным. Блюмкин, как и Гехт, тоже одессит, они одногодки. Но к тому времени Блюмкин фигура известная и отчасти загадочная – чекист, разведчик, убийца германского посла фон Мирбаха. Он был вхож в литературные круги – дружил с Сергеем Есениным, Владимиром Маяковским, его упоминал в стихотворении «Мои читатели» Николай Гумилев:

Человек, среди толпы народа
Застреливший императорского посла,
Подошел пожать мне руку,
Поблагодарить за мои стихи⁶.

Еще одна версия – Гехта и Блюмкина мог познакомить Валентин Катаев. В его стихотворении «Террорист», написанном в 1920 году, идет речь о знакомстве с Блюмкиным и участии того в литературной жизни Одессы.

⁴ А. Л. Яворская, *Письма Семена Гехта в фондах ОЛМ* [в:] *Дом князя Гагарина*, вып. 3, т. 2, Одесса 2004, с. 233.

⁵ И. Ильф, *Записные книжки: Первое полное издание*, Москва 2000, с. 572.

⁶ Н. С. Гумилев, *Стихи. Поэмы*, Тбилиси 1989, с. 344.

Он молод был. Курчав и смугл лицом,
 Откуда-то вернулся из Сибири.
 Ружье и бомбы прятал на квартире,
 Носил наган и был поэт притом.
 В семнадцатом мы часто с ним вдвоем
 Читали перед чайником в трактире
 Эредиа единственного в мире
 И спорили часами о Толстом.
 Потом исчез. А через год с другими
 Я повторил знакомое мне имя:
 «Убит Мирбах. Убийца был таков».
 Не даром же – «У левого эсера, –
 Он говорил, – должно быть меньше слов,
 Чем метких пуль в обойме револьвера⁷.

О возможном участии Якова Блюмкина (три его брата также увлекались литературой, не исключено, что речь идет об одном из них) в литературной жизни писал эмигрировавшими в Палестину коллекционер Яков Перемен:

Дело было в начале 1907-го [ошибка мемуариста, правильно в 1917 – А.Я.] в Одессе, когда объединились в одно товарищество под названием „независимые“ несколько молодых обладателей таланта в поэзии и живописи... Их материальное положение было трудным, что привело их к духовной деградации, и ассимиляция разъедала их души. Итак, я решил помочь этой молодежи, при условии, что моя помощь возвратит их к лучшему состоянию как в смысле человеческом, так и в еврейском.

В группе поэтов особенно отличались: Багрицкий, Блюмкин, Соболев, Финк и др. Эти были «корифеями молодой поэзии»⁸.

Окончательно подтверждают знакомство Гехта и Блюмкина протоколы допросов в НКВД – Гехт был арестован в мае 1944 года.

Случайно в 1926 году столкнулся на улице с Яковом Блюмкиным – бывшим секретарем Троцкого.

– Что, – спрашивает, – пишет сейчас Бабель?

– Рассказы, – говорю, – о чекистах...

– А-а, – засмеялся. – «Вечера на хуторе близ Лубянки»... Побасенки стороннего наблюдателя⁹.

⁷ В. П. Катаев, *Избранные стихотворения*, Москва 2010, с. 149.

⁸ Е. В. Матонин, *Яков Блюмкин: Ошибка резидента* <http://fibusta.is/b/460986/read>.

⁹ Э. Шульман, *Опасность или поучительная история*, [в:] С. Г. Гехт. *Избранное*/ сост. А. Яворская, Одесса 2010, с. 368–369.

Именно Блюмкин мог рассказать о Палестине – в декабре 1923 он с фальшивыми документами отправляется в Палестину и живет в Яффе до весны 1924 года.

Выбор Блюмкина для засылки в Палестину нельзя не признать удачным. Он попал в родственную себе национальную и духовную среду. Ведь он учился в Талмуд-горе, хорошо знал идиш, быт, нравы и обычаи иудеев, наверняка имел представление об иврите. К тому же его появление в Палестине вряд ли могло вызвать большие подозрения – в 1920-е годы эмиграция на Землю обетованную была весьма популярной идеей среди евреев всего мира.

С большой долей вероятности можно предположить, что главная задача советского резидента в Палестине состояла прежде всего в сборе и анализе информации о британских планах на Ближнем Востоке, в Азии и возможном подрыве английского господства в этом регионе¹⁰.

Точно неизвестно, какие именно сведения он собрал, но бесспорно одно – если дореволюционную Одессу Гехт описывал по детским воспоминаниям, еврейские колхозы в Биробиджане он видел как корреспондент, то реалии жизни Палестины – и бытовые, и политические – мог так детально узнать только от очевидца.

Автор сам является одним из героев повести, другом Александра Гордона, часть текста написана от первого лица. И важное замечание:

Я никогда не был за границей, и меня всегда – и сейчас – волнуют чужие земли. Какая там трава, какие дома и деревья, какие поля и дороги – все это хочется увидеть своими глазами. Я родился с душой путешественника. Я хотел бы побывать в Скандинавии и Абиссинии, Калифорнии и Греции. Иногда мне кажется, что мне в жизни ничего не надо, кроме долгих и утомительных путешествий, но я обречен ловить тени дальних краев и стран. Я знаком с ними по книгам, по рассказам друзей, по снимкам и фильмам, но никогда не видел чужой земли своими глазами¹¹.

Косвенным подтверждением того, что именно рассказы разведчика Блюмкина легли в основу повести, можно считать и появление в ней Томаса Лоуренса, ставшего одним из второстепенных героев.

В центре повествования два еврейских юноши-сиониста: одессит Александр Гордон и уроженец местечка Герш Гублер. Они познакомились в 1920 году на пароходе, идущем в Палестину. В конце повести Гордон вернется в Советский Союз и поедет в Биробиджан, туда же после освобождения из английской тюрьмы направится и Гублер. Гехт в повести очень подроб-

¹⁰ Е.В. Матонин, *Яков Блюмкин: Ошибка резидента*, <http://fibusta.is/b/460986/read>.

¹¹ С.Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 52.

но описывает Тель-авив и Иерусалим, жизнь колонистов, разные партии и группировки еврейских переселенцев, столкновения с арабами и прочие политические реалии Палестины, упоминая реальных людей и реальные события. Иерусалим показан в основном глазами Александра Гордона. Любопытно, что именно этого героя Гехт наделил фактами своей биографии. Отношение Гордона к Иерусалиму на протяжении всей повести изменяется. Сперва Иерусалим – город мечты, по словам из Пасхальной Агады «в следующем году – в Иерусалиме».

Когда Гордон слышал, с каким равнодушием евреи кричат в синагоге: «Пожелаем друг другу встретиться в будущем году в Иерусалиме!», он недоумевал: откуда их холодность? неужели они забыли?¹²

Гехт цитирует старую еврейскую песню:

На дороге стоит дуб,
Он от старости согнулся.
Едет еврей в Святую землю
С заплаканными глазами¹³.

Александр Гордон, один из героев повести, вначале особенно восторженно описывает Иерусалим, практически все развернутые пейзажи города связаны с ним. Иерусалиму почти полностью посвящена шестая глава повести – ведь попав в Палестину, все евреи из разных стран стремятся именно в Иерусалим.

Они рвались в Иерусалим, чтобы прилипнуть губами к жирным мхам Стены Плача, к последним камням, уцелевшим от древнего Соломонова храма¹⁴.

Но не все разделяют это стремление, так, подвозивший Гордона в Иерусалим шофер говорит:

зачем вы едете в эту богадельню, в Иерусалим? Вам же, я полагаю, нужна работа. Кто ищет ее в Иерусалиме? Надо было оставаться в Яффе. В Тель-Авиве сейчас строятся две гостиницы, там большие водопроводные работы... Кто едет в Иерусалим?¹⁵

¹² С.Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 22.

¹³ С.Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 22.

¹⁴ С.Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 44.

¹⁵ С.Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 44–45.

Но пока для героя это город детской мечты.

Гордон разглядывал песчаные холмы Иерусалима, его черные стены с квадратными башнями, множество крыш, напозавших одна на другую... <...>

Сколько дней и ночей продумал он о том часе, когда окажется на улицах Иерусалима! Вот он, древний город, вот его улицы, и Гордон ходит по ним. Он оказался где-то в предместье, заполненном монастырями, гостиницами, темными домиками. <...> Показались глухие улицы, глинобитные заборы. Брели козы. Валялись в грязи голые арабские мальчуганы. Одна улица была покрыта рогожным навесом. На улице Гордон задыхался от жары и вони. Рядом пекли хлеб. Сухой навоз горел на камне. <...> Город, показавшийся ему невыразимо прекрасным сверху, выглядел удивительно бедно. Все прохожие носили рвань, дома были полуразрушены, всюду воняло¹⁶.

И все же герой пока еще очарован своей сбывшейся мечтой

Это же были камни Иерусалима! Вон видна в отдалении Западная стена! Надо нарочно закрыть глаза и долго держать их закрытыми, до семицветных радуг, и потом вдруг, внезапно, с размаху, открыть их и увидеть зубцы башен, и увидеть водоемы, и сильно задрожать, и, почувствовав тесноту сердца, с торжественным плачем грохнуться о землю, и, целуя красный прах, лежать ничком до тех пор, пока не растопчет тебя своими копытами конь бедуина. Ой, тоска Йегуды бен Галеви!

<...> Жадно, как нищий, вглядывался Гордон в толпу, в вывески, в афиши, будто по всплывшей на поверхность пене пробовал он святую землю!

По улицам шли черные евреи, шли шумные еврейские старухи, молодые люди с папками. На них были клетчатые пиджаки и штаны, стянутые книзу, как респираторы. Шли молодые люди в толстовках. Толстовки пучились сзади, оставалось место для несуществующего горба. Шли арабы, в бурнуссах и без бурнусов, в широких штанах, в чалмах и кепи, в плоских фуражках и узкополых, похожих на рукопожатие, фетровых шляпах¹⁷.

Но в святом городе есть место и для нового – Гехт пишет об Академии искусства и дизайна Бецалель.

«Бе-ца-лел!» – вот что прочел он на вывеске сероватого, удивительно похожего на сиротский дом особняка. <...> Рассказы о художественных мастерских, где еврейские юноши создавали свое новое искусство, были самыми волнующими рассказами, услышанными им¹⁸.

¹⁶ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 45–46.

¹⁷ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 46–47.

¹⁸ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 47.

Первый приезд героя в Иерусалим – странствие по библейским и евангельским местам.

Гордон прошелся по Булочной улице, вышел на Суконное поле, обогнул Рыбные ворота, отдыхал в Плотничьей долине. Сознание, что эти названия сохранились еще со времен Давида и Соломона, слегка опечалило его. Это была легкая, лишенная тоски печаль – печаль, навеваемая воспоминаниями...

Как-то случилось, что первыми историческими местами, какие посетил в Иерусалиме Гордон, были не памятники могущественного прошлого Иудеи, но священные места христиан. Блуждая, он оказался в западной части города. Он вступил на *Via Dolorosa*, так называемый Скорбный путь.

Гордон взглянул налево и увидел Вифезду – Овчую купель, потом увидел церковь Анны-пророчицы и рядом с ней – часовню. Пузатые церкви его настоящей – неисторической – родины встали в его памяти. Здесь, в песках и камнях Иудеи, он увидел православные церкви с их громадными куполами, обилием темных и тяжелых икон и душными запахами курений – те церкви, какие он в изобилии встречал на каждой улице родного города в России¹⁹.

Гехт неоднократно пишет о неоднозначном отношении еврейской молодежи к Иерусалиму. Для них, приехавших возделывать землю и возрождать государство, Иерусалим кажется пережитком прошлого.

Жить в Иерусалиме было позорно для молодого человека. Молодежь говорила: «Мы для того и выстроили свой город, чтобы не жить в этом кугельном клоповнике»²⁰.

Но пока у Гордона преобладает восторженно-романтическое отношение к городу. Он пишет своему другу в Россию:

Я брожу по Иерусалиму, я целые дни брожу по Иерусалиму. Я только могу и делать, что бродить по Иерусалиму. Наша еврейская молодежь его ругает, а между тем он прекрасен. Они говорят: «Иерусалим – город старья, он мешает развитию новой Палестины. Молодому человеку стыдно жить в Иерусалиме среди больниц и богаделен, среди жалких стариков, проводящих все дни у Стены Плача»²¹.

С Иерусалимом, городом воскрешения Христа, связан и иронически окрашенный сюжет возвращения к жизни одного из персонажей повести – ребе Акивы Розумовского. По традиции многие состоятельные религиоз-

¹⁹ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 48–49.

²⁰ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 90.

²¹ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 51–52.

ные пожилые евреи дореволюционной России стремились умереть и быть похороненными в Иерусалиме, чтобы в день пришествия мессии и воскресения мертвых быть в святом месте. Старый Акива именно для этого приезжает в Палестину.

Приехав в Святую землю, Акива Розумовский явился в правление Халуки и записался там как умирающий. Ему выдали чистое белье, полотна на саван и месячное жалованье. Он поселился в богадельне Монтефиоре, в десяти шагах от Иосафатовой долины, дабы, сделавшись трупом, не затруднять людей, занятых рыданиями у Стены Плача. В первые дни он обошел все священные места: несуществующую гору Морию, несуществующий храм Соломона, башню Давида и Западную стену. Но чаще всего посещал он путаные коридоры Иосафатовой долины с ее друг друга перекрывшими могилами и сцепившимися надгробьями. В этой каменной суতোлке трудно было найти для себя местечко. <...>

В богадельне Акива Розумовский в первый раз познал сладость пищи и отдыха. Его сморщенный желудок не огорчался более ржавчиной астраханской селедки, выкупанной в уксусе, оголившихся десен не касался более черствый хлеб, выискиваемый на базаре за дешевку²².

И Акива не только не умер, но окреп, со стыдом вернулся к жизни, почувствовал ее вкус и новизну. Он начал работать – продавать билеты в кино, а затем даже женился – на шестнадцатилетней девушке. Постепенно Гордон охладевает к Иерусалиму, жизнь его становится тусклой и обыденной, и описания Иерусалима уже не восторженно-вдохновенны, а мрачны.

Иерусалимские водоохранилища были пусты. Зной насухо вылизал водоемы. Над их кругами кружилась белая пыль. С красными книжками в руках бродили по улицам одетые, как альпинисты, иностранцы. Их одежды были тяжелы. Иные из них шли по следам Христа. Они разглядывали неуклюжие русские церкви и греческие часовни, полагая, что дорога приведет их к несуществующей горе Голгофе. Дорога вела к огромному и холодному греческому собору, где лежал безобразный камень, именуемый Господним гробом. Площадь собора была пустынна. Из мировой игры выбыл поставщик богомольцев – Россия²³.

Еврейские колонисты, о жизни которых Гехт пишет очень подробно, делятся с приехавшими воспоминаниями о погроме в Иерусалиме:

Вспомнили сухой день 4 июля 1920 года. В полдень арабы ворвались в еврейский квартал. Молодежь вышла им навстречу. На улицах засверкали ножи, раздались револьверные выстрелы. В тот день было убито пять евреев и четы-

²² С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 55.

²³ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 90.

ре араба. Английская администрация молчала, будто не замечая событий. По улицам возили раненых. Бой продолжался два дня. <...>

Англичане молчали два дня. Погром окончился. На третий день генерал Сторрс объявил осадное положение. Заседал военно-полевой суд. Он приговорил ко многим годам тюрьмы девятнадцать евреев и двух арабов. Командир маккавейских батальонов Владимир Жаботинский был осужден на пятнадцать лет²⁴.

Описание колониального начальства отношение к колониальным властям у Гехта вполне в русле требований советской литературы, они нарисованы самыми мрачными красками. Описывает Гехт и резиденцию губернатора:

На Масличной горе, там, где кончается скорбный путь – Via Dolorosa, ведущий от ворот Св. Стефана мимо мечети Омара и множества греческих, русских и франко-итальянских храмов к гробу Христа, находится дворец-замок. Он принадлежал раньше императору Вильгельму Второму. Сейчас здесь проживает со своей свитой иерусалимский губернатор генерал Сторрс. Резиденция властителя Святой земли охраняется индусами-сикхами²⁵.

Повесть написана писателем-евреем, живущим в Советском Союзе. Поэтому неудивительна как фраза от лица автора в начале повести

С годами мы стали забывать легенду о родине, а с первых дней Октябрьской революции и не вспоминали больше о Святой земле²⁶,

так и заявление одного из героев: «на Палестину мы много надеялись, но мало от нее получили»²⁷. И, тем не менее, более трех четвертей действия происходит именно в Палестине, а Биробиджан и трудовые подвиги евреев-переселенцев – скорее необходимое условие для возможности описать жизнь евреев Палестины, нарисовать, пусть и с чужих слов, картины Иерусалима и Тель-Авива, перечислить имена видных деятелей сионизма – Герцля, Жаботинского, Усышкина, Трумпельдора, Клаузнера.

В 1944 году Гехт был арестован по статье 58-10, приговорен к восьми годам заключения. В лагере его фамилию шуточно расшифровывали как «Грустный Еврейский Художественный Текст». С этой расшифровкой поразительно совпадает и последнее упоминание Иерусалима в повести.

В Иерусалиме – лето. Пусты водоемы, лениво кружится по улицам пыль, жизнь грустна²⁸.

²⁴ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 93–94.

²⁵ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 135.

²⁶ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 15.

²⁷ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с.

²⁸ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936, с. 229.

Тем не менее, повесть Гехта остается единственной в советской литературе, настолько подробно и ярко описывающей Иерусалим, его святыни и быт города начала двадцатых годов. Семен Гехт освобожден из лагеря в 1952 году, был реабилитирован в 1956-м. Он продолжил работать, последняя книга «Долги сердца» (1963) вышла за несколько дней до смерти. В некрологе были перечислены книги Гехта, но об «аравийском романе» не упоминалось, впрочем, как и об аресте и заключении. После долгих лет забвения повесть Семена Гехта была переиздана в 2016 году²⁹.

Bibliografia

- С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно*, Москва 1936.
- И. Ильф, *Записные книжки: Первое полное издание*, Москва 2000.
- С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно: Рассказы и повесть* / Сост. и подготовка текста А. Яворской, Москва 2016.
- А. Л. Яворская, *Письма Семена Гехта в фондах ОЛИМ*, [в:] *Дом князя Гагарина*, вып. 3, т. 2, Одесса 2004.
- Н. С. Гумилев, *Стихи. Поэмы*, Тбилиси 1989.

Alena Yavorska

Odesa Literary Museum

JERUSALEM IN SEYMON HECHT'S STORY “THE STEAMER GOES TO JAFFA AND BACK” (1930)

Summary

Semyon Hecht's story “The Steamer Goes to Jaffa and Back” is the only work in Soviet literature of the 1930s that describes the political and everyday realities of Palestinian life in the early 1920s. Hecht had never been abroad, and a detailed description of the political life of Palestine was based on the accounts of the KGB intelligence officer Yakov Blumkin. Description of Jerusalem, Jewish and Christian shrines are given through the eyes of an immigrant from Odessa. The story protagonist's attitude to the city and his descriptions change from enthusiastic and admiring at the beginning to gloomy at the end.

Keywords: Jerusalem, Semen Gext, Jakov Bumkin, Palestine, Bezalel.

²⁹ С. Г. Гехт, *Пароход идет в Яффу и обратно: Рассказы и повесть* / Сост. и подготовка текста А. Яворской, Москва 2016.

Jan Miklas-Frankowski

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8814-4927

**SYNDROM I NIEPACHNĄCY SZAFRAN.
JEROZOLIMA W IZRAEL JUŻ NIE FRUNIE
PAWŁA SMOLEŃSKIEGO**

Izrael to miejsce najczęstszych wędrówek reporterskich Pawła Smoleńskiego. Zarówno żydowskim, jak i arabskim mieszkańcom państwa izraelskiego poświęcił kilka książek: *Arab strzela. Żyd się cieszy*¹, *Balagan. Alfabet Izraelski*², *Wieje szarkijja*³, *Wnuki Jozuego*⁴, *Oczy zasypane piaskiem*⁵. Jednak swoje pierwsze wrażenia z *Eretz Israel*, w tym także z Jerozolimy zawarł w reportażach zgromadzonych w pierwszej z nich – tomie *Izrael już nie frunie*⁶.

Sensualne przedstawienie Jerozolimy czytelnikowi Paweł Smoleński zaczyna od słońca i cienia:

Słońce jest tutaj tak nachalne, tak białe i jaskrawe, że często wydaje się, iż między nim a ziemią nie ma ani grama powietrza. Oślepia, wciska się pod powieki, świdruje oczy jak ostre, diamentowe wiertło, mocno, cierpliwie, aż boli w środku głowy. I nagle, bez żadnych półcieni, niczym po cięciu żyłki gubi się w ciemnościach, otulających zaułki Starego Miasta. Może to być środek dnia, rzeźki poranek albo senne południe. Ale tam, w arkadach i w ciasnych uliczkach, o każdej godzinie jest po prostu czarny mrok, rozdzierany niekiedy niebieskim blaskiem tandetnych jarzeniówek. Słońce ginie, chyba nigdy tu nie dociera. Tylko duchota i skwar przypominają, że to Bliski Wschód, Jerozolima, miasto otoczone bezwodną pustynią i wyschłymi, białymi górami. Tak, to niezwykle światło jest tym, co najbardziej charakteryzuje Jerozolimę⁷.

¹ P. Smoleński, *Arab strzela. Żyd się cieszy*, Kraków 2015.

² P. Smoleński, *Balagan. Alfabet Izraelski*, Wołowiec 2021.

³ P. Smoleński, *Wieje szarkijja*, Wołowiec 2016.

⁴ P. Smoleński, *Wnuki Jozuego*, Wołowiec 2019.

⁵ P. Smoleński, *Oczy zasypane piaskiem*, Wołowiec 2021.

⁶ P. Smoleński, *Izrael już nie frunie*, Wołowiec 2006.

⁷ P. Smoleński, *Izrael już nie frunie*, Wołowiec 2011, s. 16.

Czytając ten fragment, mam wrażenie, że Smoleński świadomie lub nieświadomie nawiązywał do *Hebanu* Kapuścińskiego, a konkretniej do reportażu *Początek, zderzenie, Ghana '58* otwierającego zbiór afrykańskich reportaży:

Przed wszystkim rzuca się w oczy światło. Wszędzie – światło. Wszędzie – jasno. Wszędzie – słońce. Jeszcze wczoraj, ociekający deszczem, jesienny Londyn. Ociekający deszczem samolot. Zimny wiatr i ciemność. A tu, od rana całe lotnisko w słońcu, my wszyscy – w słońcu.

Dawniej, kiedy ludzie wędrowali przez świat pieszo, jechali na wierzchowcach albo płynęli statkami, podróż przyzwyczajała ich do zmiany. Obrazy ziemi przesuwały się przed ich oczami wolno, scena świata obracała się ledwie-ledwie. Podróż trwała tygodniami, miesiącami. Człowiek miał czas, żeby żyć się z innym otoczeniem, z nowym krajobrazem. Klimat też zmieniał się etapami, stopniowo. Nim podróżnik dotarł z chłodnej Europy do rozpalonego równika, miał już za sobą przyjemne ciepło Las Palmas, upały El-Mahary i piekło Zielonego Przylądka.

Dzisiaj nic nie zostało z tych gradacji! Samolot gwałtownie wyrwa nas ze śniegu i mrozu i jeszcze tego samego dnia rzuca w rozpaloną otchłań tropiku. Nagle, ledwie przetarliśmy oczy, jesteśmy wewnątrz wilgotnego piekła. Od razu zaczynamy się pocić. Jeżeli przylecieliśmy z Europy zimą – zrzucamy palta, zdejmujemy swetry. To pierwszy gest inicjacji nas, ludzi Północy, po przybyciu do Afryki⁸.

W *Hebanie* Kapuściński opisywał wnętrze kontynentu, którego większość jego czytelników nigdy nie odwiedziła, i nigdy nie miała odwiedzić, a migawki z Afryki widziała, tylko w telewizyjnych programach podróżniczych Tony'ego Halika i Elżbiety Dzikowskiej. Dlatego też między innymi z powodu niedostępności opisywanych przez niego miejsc Kapuściński nie liczył się z faktograficznymi szczegółami, nie mógł się spodziewać, że jego biograf Artur Domosławski będzie wszak weryfikował życiorysy drugoplanowych boliwijskich bohaterów i zastanawiać się dlaczego okoń nilowy rozrósł się w Ugandzie do tak ogromnych rozmiarów⁹. Podobna asymetria kulturowej wiedzy między autorem a czytelnikami była wówczas zarówno z przyczyn politycznych, jak i ekonomicznych powszechna. Zbigniew Herbert w *Barbarzyńcy w ogrodzie* wydanym w 1962 roku¹⁰ opisywał swoim czytelnikom, którzy w większości nigdy we Włoszech nie byli, pewną często jadaną przez Włochów potrawę, wyjaśniając, że pizza to placek pokryty serem i warzywami. Czytelnik Herberta w latach sześćdziesiątych nie miał pojęcia czym była pizza, a czytelnik Kapuścińskiego jak Europejczyk z Północy nosi tropikalny upał. Smoleński pisał swoje reportaże jednak niespełna 50 lat później, na początku XXI wieku, w zupełnie innej epoce. W dobie ekspan-

⁸ R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 2008, s. 11.

⁹ Zob. A. Domosławski, *Kapuściński. Non-fiction*, Warszawa 2010.

¹⁰ Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Warszawa 1962.

sywnego Internetu i początków mediów społecznościowych, gdy każdy czytelnik posiadający paszport, mógł kupić bilet lotniczy do Izraela czy też pojechać tam z biurem podróży lub w ramach pielgrzymki, by zobaczyć święte miasto trzech religii na własne oczy; nie mówiąc już o dostępie do kilku kanałów podróżniczych na platformach telewizyjnych czy o ogromie danych pozostawionych przez turystów i podróżników w sieci.

O ile u Kapuścińskiego epatowanie egzotykiem i orientalizmem uważam za częściowo funkcjonalnie uzasadnione, jako przynależne do wieloaspektowo innej epoki (medialnej, komunikacyjnej i mobilnej) i do bardziej odległej kulturowo i geograficznie przestrzeni, o tyle wykorzystanie podobnej strategii u Smoleńskiego mnie razi. Słońce w położonej w górach Jerozolimie nie jest bardziej dokuczliwe i ostre niż w innych zbliżonych geograficznie rejonach regionu Morza Śródziemnego czy Bliskiego Wschodu. W porównaniu do innych rejonów Izraela dużo wyższe temperatury są w Hajfie czy Tel Awiwie, nie mówiąc już o wspomnianym przez Smoleńskiego Ejlacie.

To nie słońce i „światło jest tym, co najbardziej charakteryzuje Jerozolimę”¹¹. Chyba że Smoleńskiemu chodzi rzeczywiście charakterystyczny, a może nawet wyjątkowy, kontrast światła i mroku. Do „miasta otoczonego bezwodną pustynią i wyschłymi, białymi górami”¹² jeszcze wróć. Tymczasem kolejny topograficzny akapit Smoleński rozpoczyna znów przypominającymi styl Hebanu pytaniami retorycznymi. „Ale co z murami? Czyżby były mniej ważne od słońca?”¹³ Przyznam, że nie potrafię ich powiązać logicznie z poprzednim akapitem. Same mury Smoleński sugestywnie charakteryzuje czterema przymiotnikami (w tym trzema synonimicznymi – kolejna zbieżność ze stylem Kapuścińskiego), jednym porównaniem, i przywołaniem budującego autorską wiarygodność faktu, wyjaśniającemu, czemu w Jerozolimie jest tak mało budynków z innego budulca: „Jasne, chropowate, nierówne, szorstkie jak gruby papier ścierny. Już wiem, że z innego kamienia nie wolno postawić w Jerozolimie żadnego domu”¹⁴. Następnie Smoleński rozprawia się z roślinnością Starego Miasta:

Zieleń? Nie warta nawet pół słowa, jeśli nie liczyć sosnowych i cyprysowych lasów otaczających Święte Miasto; wszystko inne zostało zgładzone przez słoneczny blask. Między pniami porzewiały wraki samochodów pancernych; pozostałość z wojny o niepodległość w 1948 roku, gdy zjednoczone armie pięciu arabskich państw postanowiły utopić Izrael w Morzu Śródziemnym¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 16–17.

¹⁵ Tamże, s. 17.

Mam wrażenie że Smoleński chce zrobić wrażenie na czytelniku posługując się retorycznie dychotomiczną, zero-jedynkową opozycją. Sugeruje, że w Jerozolimie nie ma zieleni, bo ziemia wypalona jest pustynnym słońcem. W rzeczywistości poza laskiem otaczającym wzgórze świątynne, zieleni w Jerozolimie jest całkiem sporo: promenada wokół murów Starego Miasta porośnięta jest szpalerami drzew, w całej Jerozolimie jest wiele parków, a za zachodnimi granicami miasta rozpościera się las. Całe miasto nie jest otoczone jak chciałby Smoleński „bezwodną pustynią i wyschłymi, białymi górami”¹⁶. Otaczające Jerozolimę wschodnią Góra Skopus i Góra Oliwna porośnięte są częściowo lasami, natomiast w centrum Starego Miasta faktycznie niemal nie ma zieleni, ale nie powodu palącego słońca, ale dlatego, że jest ono dość szczelnie pokryte budynkami i kamiennymi posadzkami, a drzewa i krzewy po prostu nie mają gdzie wyrosnąć. Dalszą charakterystykę Starego Miasta poświęca właśnie chodnikom. W zasadzie określa je czterema epitetami, by zaraz przejść do wyliczenia ludzi po nich chodzących, czym przywołuje ich niezwykłą różnorodność. W kolejnym zdaniu Smoleński, stosując konstrukcje mowy zależnej, pokazuje dwie przeciwstawne postawy wobec świętości artefaktów Jeruzalem: uznania ich autentyczności lub fikcyjności („są tacy, którzy powiadają”, „są tacy którzy wiedzą z całą pewnością”):

I wreszcie chodniki. Śliskie, gładkie, błyszczące, wychodzone przez tysiące pielgrzymów i handlarzy, turystów i świątobliwych mnichów, żołnierzy, żołdaków i terrorystów, ludzi ufających w boską dobroć i oszalałych fanatyków. Są tacy, którzy powiadają, że po tych brukach dreptali święci i prorocy. Ale i tacy, którzy wiedzą z całą pewnością, że chodniki dzisiejszej Jerozolimy to fikcja; prawdziwy kamień sprzed wieków został wywieziony poza stare mury, zbudowano z niego nowe ulice, albo ktoś, człowiek paskudny i podstępny, przemilił go na szary, banalny beton¹⁷.

Następnie Smoleński charakteryzuje zapach Jerozolimy. „Czające się” na poziomie chodników zapachy próbuje opisać zmysłom czytelnika długim wyliczeniem:

Gdzieś na poziomie chodników czają się zapachy. Mięso surowe i mięso pieczone, kardamon, pieprz, mięta i szalwia, świeże pomarańcze i nadgniłe pomarańczowe skórki, herbata, kawa, błoto, piasek i kurz. Ktoś nawet poczuł zapach szafranu. Choć szafran nie pachnie¹⁸.

Selekcja Smoleńskiego nie budzi moich zastrzeżeń. Jest trafna i sugestywna. Jest też i musi być subiektywna. Takie zapachy Smoleński czuje, jeśli mu wie-

¹⁶ Tamże, s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże.

rzyć, gdy pochyła się nad chodnikami Starego Miasta, a zapach miasta można oddać tylko odwołując się od innych konkretnych zapachów. Akapit kończy się jednak zdaniem, z którym znów nie zgadzam się jako czytelnik. Autor *Izrael już nie frunie*, mimo że opisuje mniej uchwytnie niż zapach szafranu, wonie błota, piasku i kurzu, jednocześnie apodyktycznie stwierdza, że szafran nie pachnie. Może dla Smoleńskiego szafran nie ma zapachu, ale według mnie, czytelnika jego reportażu szafran pachnie, choć ciężko jednoznacznie ten nieintensywny zapach określić. Bywa charakteryzowany jako miodowy, drzewny, żywiczny, korzenny, sandałowy, zapach skoszonej trawy, słodki i gorzki jednocześnie. Bywa nawet składnikiem perfum. Ale według Smoleńskiego zapachu nie ma. Między autorem-narratorem a mną, niemodelowym prawdopodobnie czytelnikiem znów powstaje dysonans poznawczy. I znów tylko dlatego, że autor skupił się na konstruowaniu efektownych aksjomatycznych zdań, nie weryfikując ich referencyjności.

I w próbie opisu zapachów Jerozolimy prawdopodobnie wzorował się na *Hebanie*:

Już na schodkach samolotu spotyka nas inna nowość: zapach tropiku. (...) Migdały, goździki, daktyle, kakao. Wanilia, liście laurowe; pomarańcze i banany na sztuki, kardamon i szafran (...) Jest to zapach rozgrzanego ciała i suszących się ryb, psującego się mięsa i pieczonej kassawy, świeżych kwiatów i kisnących wodorostów, słowem wszystkiego, co jednocześnie przyjemne i drażniące, co przyciąga i odpycha, wabi lub budzi odrazę¹⁹.

Po opisie zapachu Afryki Kapuściński przechodzi do opisu ludzi („I wreszcie odkrycie najważniejsze – ludzie. Tutejsi, miejscowi. Jakże pasują do tego krajobrazu, światła, zapachu. Jak tworzą jedność. Jak człowiek i krajobraz są nierozzerwalną, uzupełniającą się harmonijną wspólnotą, tożsamością”²⁰). Tak samo jak Smoleński. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Smoleński charakteryzując Jerozolimę inspirował się czy wręcz naśladował styl i technikę Kapuścińskiego.

Ryszard Kapuściński chciał w swoich książkach oddać „istotę rzeczy”, naturę opisywanych zjawisk: uniwersalne prawa wszystkich rewolucji w *Szachin-szachu*, istotę rządów autorytarnych w *Cesarzu*, a w *Hebanie* inspiracji Smoleńskiego – naturę Afryki. Afrykańscy czytelnicy *Hebanu* zarzucali Kapuścińskiemu epatowanie orientalizmem i egzotyризacją, przekłamaniami i uproszczenia, na które polscy czytelnicy nie zwracali uwagi uwiedzeni sugestywnymi metaforami i obrazami, przekonani, że czytają o uniwersalnej naturze odległego kontynentu. Kapuściński mógł wmawiać czytelnikowi, że czas w Afryce płynie zupełnie ina-

¹⁹ R. Kapuściński, dz. cyt., s. 12.

²⁰ Tamże.

czej niż w Europie lub że Afrykanie mają wyjątkową zdolność czekania. Ale gdy pięćdziesiąt lat później Smoleński sugeruje, że odkrył naturę Jerozolimy, że szafan nie pachnie, a słońce jest w Starym Mieście wyjątkowo dokuczliwe i palące, to jest to strategia dużo bardziej ryzykowna, i może prowadzić do zachwiania wiarygodności autora, do załamania się paktu faktograficznego, czyli najważniejszej więzi między czytelnikiem reportażu a jego autorem.

Z nieco innych powodów niż opisane powyżej pisanie z pozycji wszechwiedzącego autora, który poznał naturę opisywanego zjawiska i transmituje tę wiedzę do czytelnika, wiarygodność reportera podważona zostaje w akapicie charakteryzującym ludzi Jerozolimy:

A teraz ludzie. Wszystkich kolorów skóry, o oczach czarnych, zielonych i wodniście niebieskich, blondyni, bruneci, rudzi. Okutana chustą stara Arabka obok uzbrojonego po zęby izraelskiego żołnierza w oliwkowym mundurze i sandałach na bosych stopach; kobieta sprzedaje marchew, żołnierz stuka w bruk drewnianą pałką. Chasyd w staromodnym surducie, w czarnych pończochach i w lisiej czapie; za chwilę zapadnie piątkowy zmrok, początek szabatu. Dziewczyna w kusej spódniczce i w bluzeczce kończącej się tuż pod biustem; choć judaizm, wiara jej przodków, zabrania zdobienia skóry, na łędźwiach ma wytatuowane celtyckie runy. Mężczyzna w kapie i z karabinem na plecach idzie ku Ścianie Płaczu. Palestyńczyk, najpewniej chrześcijanin, rozmawia z prawosławnym mnichem na schodkach sklepu z alkoholem. Chłopaczek w kapie sprzedaje pomarańczowe opaski; znak protestu przeciwko likwidacji osiedli w Gazie. Inny, w zniszczonych portkach, pcha dwukołowy wózek. Żeńskie domy zakonne przytulone do minaretów. Mnich prawosławny i mnich etiopski. Franciszkanin w brązowym, przykrótkim habicie. Wysoka Szwedka, która już jutro będzie opalać się topless na plażach Ejlatu²¹.

Model polskiej szkoły reportażu wymaga od autorów między innymi, by opisywać świat w sposób niebanalny i nieoczywisty. Tymczasem Smoleński opisuje obraz, który zobaczy każdy turysta, który przekroczy Bramę Jafy. Co prawda Smoleński zarysowując różnorodne sylwetki, trafnie oddaje kontrasty Świętego Miasta. Udaje mu się także uchwycić znak czasu – chłopca sprzedającego pomarańczowe opaski, symbol protestu przeciw likwidacji osiedli w Gazie, która wkrótce miała się rozpocząć. Wychwytuje z tłumu chasyda „w staromodnym surducie, w czarnych pończochach i w lisiej czapie” (przy okazji znów wprowadza element egzotyzydu: „za chwilę zapadnie piątkowy zmrok, początek szabatu”) i dziewczynę „w kusej spódniczce i w bluzeczce kończącej się tuż pod biustem”, z zakazanymi przez judaizm tatuażami na łędźwiach. Jednak do tej mozaiki sylwetek składających się na obraz kontrastów Smoleński dodaje element, który jest dla mnie niewiarygodny i niefunkcjonalny na tle wystarczająco już transgre-

²¹ P. Smoleński, dz. cyt., s. 17–18.

syjnej wobec praktyk tradycyjnych religii postaci młodej Żydówki z runami na łędźwiach. To postać ostatnia: „Wysoka Szwedka, która już jutro będzie opalać się topless na plażach Ejlatu”. Przy czym Izraelu, nawet w Ejlacie, nie ma zwyczaju opalania się topless, co respektują nawet przylatujące tam licznie skandynawskie turystki. Ta czytelnicza wątpliwość rodzi inne. Skąd Smoleński wie, że to Szwedka? Czy rozmawiał z nią? Czy w rozmowie zdradziła mu plany opalania się topless w Ejlacie? Trudno oprzeć się wrażeniu, że postać Szwedki i jej opalanie się topless Smoleński wymyślił i dołożył na wzór Wańkowiczowskiej mozaiki. Z tym że fikcyjne elementy w koncepcji Wańkowicza miały obraz mozaiki uwiarygadniać, a tu efekt jest odwrotny. Znow pakt faktograficzny zostaje zawieszony. A czytelnik może kolejny raz poczuć się oszukany.

Mimo powyższych mankamentów, zarówno irytujących, jak i osłabiających reporterską wiarygodność otwierający tom *Izrael już nie frunie* reportaż *Inez* jest moim zdaniem zarówno ciekawy, jak i udany. Osią konstrukcyjną tekstu jest opisywany przez Smoleńskiego syndrom jerozolimski oraz postać psycholożki i terapeutki Inez, która miała kiedyś pacjenta „wysokiego, przepięknego, jasnego chłopaka około dwudziestki”²², który po przybyciu do Jerozolimy „założył białe szaty, powiesił sobie na szyi wielki krzyż”²³ i „recytował wersety ze Świętych Ksiąg”²⁴. A gdy wyjechał z Jerozolimy objawy choroby, którą Inez nazywa „zwyczajną psychozą”²⁵ natychmiast znikły.

Oczywiście Smoleński opisuje syndrom, omawia jego najciekawsze przykłady, podaje jego typologię, w tym ustalenia dr. Jaira Bar-Ela, według którego najbardziej rozpowszechniony rodzaj syndromu może „porazić każdego, kto przejdzie próg Bramy Jaffskiej lub stanie pod Ścianą Płaczu. Człowiek zdrowy na umyśle, racjonalnie opisujący rzeczywistość przekracza jerozolimskie, białe mury i naraz wydaje mu się, że jest postacią z Biblii. Chodzi po ciasnych ulicach starówki, wystaje w podobnej do amfiteatru Bramie Damasczeńskiej lub obok Bazyliki Grobu i głosi Słowo Boże”²⁶. Według Inez „każdy, kto tu przyjeżdża, odkrywa w sobie podatność na taką psychozę”²⁷. Natomiast dla mnie najciekawsze są te fragmenty, w których Smoleński – sceptyczny dziennikarz „Gazety Wyborczej”, któremu obce są religijne uniesienia, sam dostrzega w sobie podatność na syndrom. Pierwszy raz pojawiają się one pod Ścianą Płaczu:

Pamiętam, jak pierwszy raz stanąłem pod Ścianą Płaczu. Był jasny, upalny dzień, wiał silny wiatr. Założyłem na głowę papierową myckę. Znalazłem ją w drucianym

²² Tamże, s. 15.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 16.

²⁶ Tamże, s. 23.

²⁷ Tamże, s. 25.

koszu pełnym jednorazowych kip; tu nie wolno przychodzić z odkrytymi włosami. Podeszedłem pod kamienny mur, oparłem czoło o wyslizgany piaskowiec. Nagle poczułem, że mogę tu stać i stać, że palące słońce wcale mnie nie dotyka, że wiatr nie jest znowu taki silny, że jestem w miejscu, które daje siłę, choć zapewne w Jerozolimie są starsze kamienie²⁸.

Smoleński tak jak większość pielgrzymów spisuje na kartkach swoje modlitwy i chce wetknąć je w szczelinę między kamieniami, ale zauważa, że nie ma w nich miejsca. Z początku chce usunąć inne modlitwy, by zrobić miejsce:

Pomyślałem, że wydłubię długopisem miejsce dla moich życzeń. A potem, że nie wolno mi wyrzucać z najświętszej ściany błagań innych ludzi. Skąd mogę wiedzieć, po co tu przyszedli? Może zjawili się, by prosić o zdrowie najbliższych, kiedy lekarze powiedzieli, że już nie ma nadziei? Może błagali Najwyższego, by wreszcie dał im potomka? Wiele tych prośb mogło być – z mojego punktu widzenia – nieważnych, błahych i zupełnie bez sensu, ale kto dał mi prawo oceniać? Zwinąłem te moje kartki w rulonik wielkości papierosa. Położyłem tuż przy Ścianie, przycisnąłem małym kamykiem. Jeśli Bóg naprawdę tu przychodzi, dostrzeże i moje prośby²⁹.

Do podatności na syndrom, a może po prostu do podatności na odczuwanie wyjątkowości, mistyki czy świętości Świętego Miasta, Smoleński przyznaje się także podczas wędrówki Via Dolorosa. Przy stacji drugiej, gdzie według tradycji chrześcijańskiej biczowano Chrystusa, obok jesiwy i klasztoru sióstr syjońskich stoi sklep z fałszowanymi koszulkami „wszelkich możliwych firm odzieżowych, które tracą kolor i formę po pierwszym praniu”³⁰. Koło stacji siódmej znajdują się „targowisko z mydłem i powidłem”³¹. Przy ósmej można kupić skradzione z cerkwi ikony i krucyfiksy „z Chrystusem przybitym malutkimi gwoździakami i przyklejonym szybko schnącym klejem”³². Smoleński podsumowując staromiejski tygiel religijności i kiczu, zastanawia się: „Wielojęzyczny tłum, targowisko pachnące potem i wschodnimi przyprawami, kocim moczem i świeżym mięsem, z którego o poranku spuszczone krew; co z tego wszystkiego wynika?”³³, by zaraz stwierdzić:

Całość działa jak dziwny, halucynogeny narkotyk, zbyt silne LSD a może meksykański peyotl. Bo chociaż wiem, że dwa tysiące lat temu nie było ani tych domów, ani jatek, ani straganów z pamiątkami, zaś ulica szła kilka metrów niżej, że Via

²⁸ Tamże, s. 25–26.

²⁹ Tamże, s. 26.

³⁰ P. Smoleński, dz. cyt., s. 27.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ P. Smoleński, dz. cyt., s. 28.

Dolorosa powstała całe wieki po śmierci Chrystusa, mam wrażenie, że idę prawdziwą Drogą Krzyżową. Drogą naznaczoną męką, bólem i upokorzeniem. Że to te same mury, te same stopnie kamiennych schodów, nawet kurz jest ten sam³⁴.

Właśnie powyższe fragmenty są najbardziej poruszającymi fragmentami *Inez*. To miejsca, gdzie Smoleński porzuca rolę wszechwiedzącego narratora, który wzorem autora *Hebanu* wmawia czytelnikowi, że poznał naturę Jerozolimy i że szafran nie pachnie. Smoleński pod Ścianą Płaczu i na Via Dolorosa dzieli się swoim subiektywnym doświadczeniem świętych miejsc Świętego Miasta, swoimi wątpliwościami, słabościami, uczuciami i emocjami. Dlatego mimo wszystko jego pierwsze doświadczenie Jerozolimy opisane w *Izrael już nie frunie* odbieram jako autentyczne i uwiarygadniające jego subiektywny przekaz, o tym że Jerozolima jest najbardziej niezwykłym miastem na ziemi³⁵, „gdzie rzeczywiste miesza się z iluzją, wiara z dziejami, nadprzyrodzone z profanum”³⁶.

Bibliografia

- Smoleński P., *Balagan. Alfabet Izraelski*, Wołowiec 2021.
- Smoleński P., *Izrael już nie frunie*, Wołowiec 2006.
- Smoleński P., *Oczy zasypane piaskiem*, Wołowiec 2021.
- Smoleński P., *Wieje szarkijja*, Wołowiec 2016.
- Smoleński P., *Wnuki Jozuego*, Wołowiec 2019.

Jan Miklas-Frankowski

University of Gdansk

**SYNDROME AND UNSCENTED SAFFRON:
JERUSALEM IN PAWEŁ SMOLEŃSKI'S *ISRAEL
IS NO LONGER FLYING*
[IZRAEL JUŻ NIE FRUNIE]**

Summary

The article analyzes the image of Jerusalem in *Israel Is No Longer Flying* [*Izrael już nie frunie*] by *Gazeta Wyborcza* reporter and writer Paweł Smoleński. It is a collection of reportages published in 2006 and the sixth book Smoleński has devoted to Jews and Arabs, their conflicts, and coexistence. In Smoleński's work, there is a clear, somewhat secondary inspiration from the technique of reportage used by Ryszard Kapuściński. The article's author analyzes the most interesting moments in the narrative “where Smoleński

³⁴ Tamże.

³⁵ P. Smoleński, dz. cyt., s. 29.

³⁶ P. Smoleński, dz. cyt., s. 25.

abandons the role of an omniscient narrator, who, following the example of the author of *The Shadow of the Sun*, tries to convince the reader that he has discovered the true nature of Jerusalem. At the Wailing Wall and on the Via Dolorosa, Smoleński reveals his subjective experience of the holy sites of the Holy City, as well as his doubts, weaknesses, feelings, and emotions. That is why, despite everything, I perceive his first experience of Jerusalem described in *Israel Is No Longer Flying* as authentic and giving credence to his subjective message about Jerusalem being the most extraordinary city on Earth.”

Keywords: Jerusalem, Paweł Smoleński, reportage, city image, narrator.

ANEKS FOTOGRAFICZNY
Sesja w Białymstoku
„Jerozolima w kulturze Żydów Europy
Środkowo-Wschodniej”, 23 września 2021 roku



U góry i na dole: inauguracja Konferencji.
Od lewej: dyr. Beata Zadykowicz i prof. Jarosław Ławski



U góry i u dołu: Konferencję otwiera prof. Sławomir Jacek Żurek (KUL, Lublin)



Obrady prowadzi dr hab. Anna Janicka, prof. UwB



Głos zabiera dr Łukasz Zabielski (Książnica Podlaska)



Obrady plenarne. Dyskusja:
dr hab. Anna Janicka, prof. UwB



Obrady *online*: dr hab. Dariusz Sikorski (UG, Gdańsk)



Obrady *online*: Philip Earl Steele (Warszawa)



Wystąpienie prof. Lucyny Aleksandrowicz-Pędich (SWPS, Warszawa)



Referat wygłasza dr Jacek Partyka (UwB, Białystok)



Występuje dr Kamil K. Pilichiewicz (Książnica Podlaska)

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 palacu 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).

WIKTOR GARDOCKI – dr, pracownik Katedry Badań Porównawczych i Edytorstwa na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Autor artykułów na temat cenzury w PRL oraz literackich świadectw Zagłady, a także książek pod tytułem *Cenzura wobec literatury polskiej w latach osiemdziesiątych XX wieku* (Warszawa 2019, Wydawnictwo IBL PAN) oraz *Pod presją cenzury. Szkice na temat kontroli słowa w latach 1945–1990* (Lublin 2022, Wydawnictwo Episteme). Publikował m.in. w „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica”, „Napisie”, „Slavisticnej Reviji”, „Studiach Wschodniosłowiańskich” i „Sztuce Edycji”.

JOANNA GODLEWSKA – mgr, absolwentka filologii polskiej i kulturoznawstwa na Uniwersytecie w Białymstoku, doktorantka Katedry Badań Filologicznych „Wschód–Zachód” na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku; przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą kreacjom mitycznym w poezji Jarosława Iwaszkiewicza. Współredaktorka monografii zbiorowej: „*Topos*”: *pismo literackie, idee, środowisko. Studia* (Kraków–Białystok 2021). Autorka m.in. artykułów: *Apolliniśkość w „Pieśniach” Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego* (2019); *O powinowactwach biografii z mitem w „Dionizjach” Jarosława Iwaszkiewicza* (2019).

ANNA JANICKA – dr hab., profesor Uniwersytetu w Białymstoku, pracuje w Kolegium Literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym. Zainteresowania

badawcze: literatura polska II połowy XIX wieku, modernizm, twórczość Gabrieli Zapolskiej, kultura polska w jej związkach z kulturami Wschodniej Europy. Współredagowała między innymi tomy: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza* (Białystok 2012); *Żeromski. Tradycja i eksperyment* (S. I, Białystok 2013); *Starość. Doświadczenie egzystencjalne – temat literacki – metafora kultury* (t. 1–2, Białystok 2013); *Przemiany dyskursu emancypracyjnego kobiet*, [S. I: *Perspektywa środkowoeuropejska*, red. A. Janicka, C. Fournier Kiss, M. Bracka; S. II: *Perspektywa polska*, red. A. Janicka, C. Fournier Kiss, B. Olech, Białystok 2019]; *Pozytywiści warszawscy: „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876*, S. I: *Studia, rewizje, konteksty*, Białystok 2015, S. II: *Świat, Europa, Polska*, Białystok 2020. Wydała monografie: *Sprawa Zapolskiej. Skandale i polemiki* (Białystok 2013), *Tradycja i zmiana. Literackie modele dziewiętnastowieczności: pozytywizm i „obrzeża”* (Białystok 2015), *Modernistka z Volini: pro tvorčist' Gabrieli Zapol's'koj: monografiâ* (Kiiv 2017). Edytorka (z Pauliną Kowalczyk) *Kwiatu śmierci. Powieści kryminalnej ze stosunków krakowskich w dwóch tomach Gabrieli Zapolskiej* (Białystok 2015). Zaangażowana w Olimpiadę Literatury i Języka Polskiego na Białorusi (od 1997) i na Łotwie (od 2012). Kierowała w latach 2014–2022 grantem NPRH na badania nad środowiskiem młodych pozytywistów warszawskich z kręgu „Przeglądu Tygodniowego” [1866–1876]. W latach 2019–2020 ukazała się pod jej redakcją w ośmiu woluminach naukowa edycja publicystyki: „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876. *Teksty, analizy, komentarze*. Mieszka w Białymstoku.

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 kołysankach 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 związana 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).

KOWERKO-URBAŃCZYK MARTA – dr; absolwentka filologii polskiej na UAM w Poznaniu, gdzie w 2013 obroniła doktorat na podstawie dysertacji *Wilno-Vilnius. Polskie i litewskie reprezentacje miasta po roku 1990*, który ukazał się w 2016 roku nakładem Wydawnictwa Nauka i Innowacje. Studiowała w Wilnie w roku 2005/2006, odbywała liczne kwerendy w latach 2008–2010. Pracowała w poznańskich wydawnictwach i rozgłośniach radiowych. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół XX-wiecznego Wilna: literatury, kultury i badań miejskich w kontekście różnych zamieszkujących je narodowości. Zajmuje się także literaturą i kulturą dla dzieci. Obecnie związana z Uniwersytetem w Białymstoku.

ANNA LEBET-MINAKOWSKA – mgr, kustosz w Muzeum Narodowym w Krakowie, Kolekcja rzemiosła artystycznego, Muzeum XX Czartoryskich; 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 kustosa): najpierw w Dziale Tkanin, obecnie w Muzeum XX Czartoryskich. 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 poznańc znać 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 – eseista, krytyk, badacz wyobraźni, prof. dr hab., pracownik Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku; 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, pol-

sko-wschodnioeuropejskie związki kulturowe, relacje literatury i geopolityki, poezja Czesława Miłosza, twórczość Zygmunta Glogera, Tadeusza Micińskiego, poezja XXI wieku. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza”, „Colloquia Orientalia Bialostocensia”, „Prelekcje Mistrzów”. 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 korespondent PAU, zagraniczny członek NAN Ukrainy. Ostatnio wydał książkę w języku ukraińskim: *Ironia. Historia. Geopolityka. Polsko-ukraińskie studia literackie* (Kijów 2018).

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 drożęjące 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 – prof. dr hab., pracownik 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 m.in. 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 porozbiorowej. Studia i teksty* (Rzeszów 2010) oraz (z W. Setlakiem) *Syn bogini: Wincenty „Witek” Różański* (Rzeszów 2015). Ostatnio wydał książkę: *Porozbio-*

rowe migracje w literaturze późnego oświecenia. Studia nad wybranymi tekstami (Rzeszów 2018).

JACEK PARTYKA – dr, pracuje jako adiunkt w Kolegium Literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku, gdzie prowadzi seminaria i kursy z historii literatury amerykańskiej. Jego zainteresowania badawcze obejmują amerykańską poezję modernistyczną i postmodernistyczną, odniesienia do Zagłady w prozie amerykańskiej, oraz wykorzystanie materiałów archiwalnych w tekście literackim. Jest autorem licznych prac, m.in. na temat Charlesa Reznikoffa, W. H. Audena, Susan Howe, Edwarda Lewisa Wallanta, oraz Petera Weissa.

VADZIM PAULIUCHUK – dr; urodzony na Białorusi w 1977 roku historyk dziejów emigracji. W zakresie jego zainteresowań badawczych znajdują się województwa północno-wschodnie II Rzeczypospolitej, a w szczególności stosunki społeczństwo – państwo (funkcjonowanie samorządu, polityka państwa polskiego w stosunku do mniejszości narodowych oraz polityka emigracyjna), a także procesy wychodźcze w skali globalnej. Jest absolwentem Brzeskiego Instytutu Politechnicznego (1999, inżynier budowlany, specjalność budownictwo cywilne i przemysłowe) oraz Uniwersytetu w Białymstoku (2012, kierunek historia, specjalność ochrona i promocja dziedzictwa kulturowego). Na Uniwersytecie w Białymstoku w 2020 uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w dyscyplinie historia (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Haliny Parafianowicz). Jest autorem kilku opublikowanych w Polsce i na Białorusi artykułów i recenzji dotyczących tematyki emigracyjnej i działalności samorządu. Wybrane publikacje: M. Borys, *Polska emigracja do Stanów Zjednoczonych do 1914 roku*, rec. V. Pauliuchuk, „Białostockie Teki Historyczne” 10 (2012), s. 306–311; *Imigranci z Europy na Wielkich Równinach* [w:] Ł. Niewiński (red.) *Czas wojny, czas pokoju: Stany Zjednoczone Ameryki w XIX wieku*, Oświęcim 2014, s. 135–142; *Samorząd miasta Brześć nad Bugiem w okresie międzywojennym (1919–1939)* [w:] *Берасцейскія кнігазборы: праблемы і перспектывы даследавання: матэрыялы і даклады III Міжнароднай канферэнцыі, Брэст, 22–25 верасня 2015 г.*, Mińsk 2016, s. 340–358; *Różne drogi do Ameryki. Próba nowego spojrzenia na emigrację żydowską z Polski do USA w latach 1920-tych*, „Białostockie Teki Historyczne” 14 (2016), s. 131–143; *Z Polesia do Kanady. Emigracja 1921–1939* [w:] *Diaspora polska w Ameryce Północnej*, Gdynia 2018, s. 109–127. Uczestnik licznych konferencji naukowych, w tym: XVI Forum Zaawansowanych Studiów nad Stanami Zjednoczonymi im. Profesora Andrzeja Bartnickiego *Celebrating the Centennial of Polish-American Diplomatic Relations: Official and Unofficial Ambassadors Before and After 1919*, Białystok 28–30 czerwca 2019 r., referat: *Emigration from Poland to the US in documents of Polish diplomatic missions, 1921–1926*. Pracuje i mieszka w Białymstoku.

KAMIL K. PILICHIEWICZ – dr nauk humanistycznych (ur. 1986) w zakresie literaturoznawstwa, kulturoznawca, pracownik Działu Naukowego Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku oraz stały współpracownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, redaktor pisma naukowego „Bibliotekarz Podlaski”. Zainteresowania badawcze: literatura polska i powszechna XIX i XX wieku, twórczość Juliusza Słowackiego, Czesława Miłosza, Michała Głowińskiego, literatura Zagłady, problematyka doświadczeń granicznych, autobiografizm, memuarystyka. Współredaktor naukowy (wraz z Jarosławem Ławskim) publikacji: *Uniwersytet XXI wieku: nauka i lokalność. Studia* (Białystok 2018); autor licznych artykułów, m.in.: „*W olśnieniu, widzeniu, na obcy spójrz świat*”. *W entourage’u Miłoszowych światów* (2020); *Recepcja twórczości Gałczyńskiego jako wyzwanie. Kазus Michała Głowińskiego* (2019); *O fundamentach uniwersytetu XXI wieku w perspektywie humanistycznej. Funkcja akademickiej przestrzeni zmiennej* (2018).

NATALIA POCHROŃ – dziennikarka, pracownica Muzeum Historii Polski. Absolwentka studiów politycznych i dziennikarskich na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Stażystka mediów polonijnych w Paryżu. Autorka licznych tekstów popularnonaukowych, publikowanych m.in. na Histmag.org.

ADAM REGIEWICZ – prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, pracuje na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im. Jana Długosza w Częstochowie; obecnie dyrektor Instytutu Filologii Polskiej, kierownik Zakładu Teorii Literatury oraz Pracowni Komparatystyki Kulturowej AJD, członek Polskiego Stowarzyszenia Komparatystyki Literackiej. Zajmuje się badaniem zjawisk na pograniczu literaturoznawstwa i komparatystyki kulturowej, m.in. transkulturowym badaniem średniowieczności (medievalizm), semiotyką i antropologią audiowizualności i nowych mediów oraz relacjami chrześcijaństwa i zjawiskami kultury współczesnej, a także antropologią odgłosów i retorycznością teorii literatury. Autor m.in. prac: *Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmatycznej* (Lublin 2011); *Medievalizm wobec zjawisk audiowizualnych i nowych mediów* (Warszawa 2014); *Literatura – nowe media. Homo irretitus w komunikacji literackiej XX i XXI wieku* (Toruń 2015); *Poza horyzontem. Eseje o sztuce czytania (Ćwiczenia z poszukiwania sensu)* (Kraków 2015); *Kerygmatyczne figury interpretacji* (Kraków 2016); *Edukacja w czasach cyfrowej zarazy* (Toruń 2016), *Pomiedzy zbrodniami. Komparatystyka na tropie kryminału* (Gdańsk 2017); *Szkice o pożytkach z retoryczności teorii literatury i o niepokojach z nią związanych* (Kraków 2018).

AGATA RYBIŃSKA – dr nauk humanistycznych; pedagog, teolog biblijny, literaturoznawca (ukończyła między innymi Uniwersytet Wrocławski). Od 2012 roku pracuje na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, adiunkt w Pracowni Kultury i Historii Żydów w Instytucie Nauk o Kulturze. Autorka monografii: 2020: *Manuel Joël (1826–1890). Biografia kulturowa wrocławskiego rabina z nurtu Wissenschaft des Judentums*, Wydawnictwo UMCS, Lublin; 2017: *Granice integracji. Religijność Żydów wrocławskich w drugiej połowie XIX wieku (1854–1890)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław. Należy do: Towarzystwa im. Edyty Stein we Wrocławiu, Stowarzyszenia Bibliotów Polskich, Polskiego Towarzystwa Studiów Żydowskich, Polskiego Towarzystwa Studiów Jidyszystycznych (członkini zarządu 2019–2022), Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

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 Myślińskiego* (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: *Myśliński metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o luskaniu 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); *Symboliczny świat Brunona Schulza* (Słupsk 2004) oraz *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera* (Gdańsk 2011).

PHILIP EARL STEELE – Amerykanin, historyk, prezbiterianin. Wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1992–2003. Autor książki zatytułowanej

Nawrócenie i chrzest Mieszka I (wyd. I 2005; wyd. II 2016) oraz wielu tekstów, zwłaszcza religioznawczych, wydanych zarówno w Polsce, jak i zagranicą. Autor m.in. studiów: *Syjonіści chrześcijańscy w Europie Środkowo-Wschodniej, 1876-1884. Przyczynek do powstania Hibbat Syjon, pierwszego ruchu syjonistycznego* (w: *Żydzi wschodniej Polski. Seria VII, Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu*, Białystok 2019, s. 105–143); *Filosemityzm bez Żydów*, „Plus Minus” („Rzeczpospolita”), 16–17 V 2015; *Henry Dunant: Christian Activist, Humanitarian Visionary, and Zionist*, „Israel Journal of Foreign Affairs” 2018. Mieszka w Podkowie Leśnej.

MONIKA SZABŁOWSKA-ZAREMBA – dr, adiunkt w Katedrze Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Członkini Polskiego Towarzystwa Studiów Jidyszystycznych. Zainteresowania badawcze: literatura polsko-żydowska, tradycja i kultura jidysz: język, aspekty związane z kształtowaniem się literatury, sztuki i kultury jidysz; w Polsce oraz świecie, za szczególnym uwzględnieniem związków wzajemnych odniesień polsko-jidyszowych; literatura powstała po Zagładzie: twórczość pisarzy polsko-żydowskich; dziennikarstwo oraz fotografika artystyczna i prasowa. Autorka książki: *Człowiek po Zagładzie. Problematyka egzystencjalna w twórczości Henryka Grynberga* (Lublin 2010). Współredaktorka tomu: (wraz z B. Wałęciuk-Dejneką) *Naruszone granice kulturowe. O kondycji ludzkiej w dwóch przestrzeniach: polskiej i żydowskiej XX wieku* (Lublin 2012).

MAGADAŁENA TARNOWSKA – dr; historyk sztuki, kustosz dyplomowany (od 2011), absolwentka Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 2010 obroniła na UMK pracę doktorską *Artyści żydowscy w Warszawie 1939–1948*, napisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Jerzego Malinowskiego. Od 2012 adiunkt w Instytucie Historii Sztuki UKSW. Przedmiotem prowadzonych przez nią badań naukowych jest kultura i sztuka Żydów połowy XIX i XX wieku w kontekście sztuki polskiej i europejskiej, w tym sztuka Holocaustu, sztuka lat 1945–1956 w Polsce, ikonografia sztuki żydowskiej w kontekście tożsamości narodowej, podróże artystyczne do Palestyny, także twórczość artystów malarzy w XIX-wiecznej Warszawie oraz zagadnienia związane z badaniami proveniencji dzieł sztuki. Autorka m.in. monografii: *Artyści żydowscy w Warszawie 1939–1945*, DiG, Warszawa, 2015; *Archiwum Ringelbluma. Tom IV. Gela Seksztajn 1907–1943. Życie i twórczość*, Warszawa 2011.

JOANNA WILDOWICZ – dr nauk humanistycznych; 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. Cynthi Dominik na podstawie pracy: *American values reflected in situation comedies* (Ośrodek Studiów Amerykańskich, Uniwersytet Warszawski). Była studentką stacjonarnych studiów doktoranckich w zakresie literaturoznawstwa na Wydziale Filologicznym UwB, gdzie obroniła 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). Współredaktorka tomu *Żydzi wschodniej Polski, Seria VIII: Artyści żydowscy*, Białystok 2020.

TOMASZ WIŚNIEWSKI – dr nauk humanistycznych, filolog, kulturoznawca, historyk i dziennikarz, reżyser; zajmuje się upamiętnianiem miejsc związanych z dziejami Żydów w Białymstoku i na Podlasiu, historią Białostoczczyzny. Pomysłodawca, twórca internetowego Społecznego Muzeum Żydów Białegostoku i Regionu, projektu *online* prowadzonego przez Stowarzyszenie Muzeum Żydów Białegostoku; w roku 2018 został laureatem Nagrody POLIN, zaś w 2014 otrzymał III Nagrodę i Medal Zygmunta Glogera „za dokumentowanie i popularyzowanie tradycji wielokulturowych na Podlasiu”. Opublikował m.in.: *Nawracanie Żydów na ziemiach polskich: Misja Barbikańska w Białymstoku* (2013); *Białystok między wojnami: opowieść o życiu miasta 1918–1939* (z J. Oniszczeniakiem, 2011); *Zaczęło się na Zielonej: o Ludwiku Zamenhofie, jego rodzinie i początkach esperanta* (z Z. Romaniukiem, 2009); *Nieistniejące mniejsze cmentarze żydowskie: rekonstrukcja Atlantydy = The lost world of small-town Jewish cemeteries: reconstructing Atlantis* (2009); *Białystok na starych pocztówkach = Białystok in old postcards = Belostok na starych odkrytkach* (z A. Dobrońskim, 2008); *Jewish Bialystok and surroundings in Eastern Poland: a guide for yesterday and today* (1998); *Bóżnice Białostoczczyzny: heartland of the Jewish life: synagogues and Jewish communities in Białystok region* (1991).

ALENA YAVORSKA – zastępczyni dyrektora do spraw naukowych w Muzeum Literatury w Odessie. Tematy badań: życie literackie Odessy lat 1910 – 1930, literatura ukraińska lat 20 XX wieku. Autorka i redaktorka licznych książek o Odessie; redaguje pismo „Dom Knâza Gagarina: zbiórka statek i publikacji = Dim Knâza Gagarina: sbirnik statek i publikacij” (Odesskij Gosudarstvennyj Literaturnyj Muzej). Autorka prac biograficznych o Izaaku Bablu, Konstantym Paustowskim, Ilfie i Pietrowie etc. Współpracuje z białostockimi instytucjami naukowymi.

KATARZYNA ZWOLSKA-PLUSA – poetka, autorka opowiadań, psychoterapeutka w trakcie szkolenia. Pracuje w Ośrodku Terapii Rodzin i Par w Gliwicach, prowadzi pracownię Fraza – Centrum Edukacji i Rozwoju. Nominowana

do Wrocławskiej Nagrody Poetyckiej Silesius za tom *Daję wam to w częściach* (Warszawa 2021). Swoje wiersze i opowiadania publikowała między innymi w „Twórczości”, „Przekroju”, „Dwutygodniku”. Naukowo interesuje się literaturą posttraumatyczną i pisarstwem kobiet.

SŁAWOMIR JACEK ŻUREK – prof. zw. dr hab.; dyrektor Międzynarodowego Ośrodka Badań nad Historią i Dziedzictwem Kulturowym Żydów Europy Środkowej i Wschodniej oraz Pracowni Literatury Polsko-Żydowskiej KUL; autor licznych artykułów naukowych oraz monografii: „...lotny trud pólstnienia”. *O motywach judaistycznych w poezji Arnolda Śluckiego* (1999); *Synowie księżycyca. Zapisy poetyckie Aleksandra Wata i Henryka Grynberga w świetle tradycji i teologii żydowskiej* (2004); *Z pogranicza. Szkice o literaturze polsko-żydowskiej* (2008); *Zastygłe w polszczyźnie. Szkice o świętach w poezji polsko-żydowskiej dwudziestolecia międzywojennego* (2011); *Literatura polska w Izraelu. Leksykon* (współautor: K. Famulska-Ciesielska) (2012); *Polonistyczny autoportret dydaktyczny. Studia – Rozprawy – Szkice* (2020); koordynator międzynarodowego zespołu badawczego “21st-Century Literature and the Holocaust. A Comparative and Multilingual Perspective” (grant ROTHSCHILD FOUNDATION HANADIV EUROPE; 2020–2023), działającego w ramach konsorcjum: University of Antwerp (Belgia), Bar Ilan University (Izrael) i Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska); członek m.in.: Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Polonistycznych, Polskiego Towarzystwa Studiów Żydowskich, Komitetu ds. Dialogu z Judaizmem Rady Episkopatu Polski, Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów, Laboratorium „Więzi”.

Opracował: Jarosław Ławski

**ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI (JEWS OF EASTERN POLAND),
VOL. 10: JERUSALEM: THE CITY AND THE MYTH, EDITED BY:
ANNA JANICKA, JAROSŁAW ŁAWSKI, DARIUSZ K. SIKORSKI,
FACULTY OF PHILOLOGY OF THE UNIVERSITY
OF BIAŁYSTOK, SCIENTIFIC PUBLICATION SERIES
“COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”,
BIAŁYSTOK 2022**

Summary

The monograph is the tenth volume in the “*Studia żydowskie*” (*Jewish Studies*) series that is published as part of the scientific project “Jews of Eastern Poland” realised in Białystok. In 2021, ten years passed since the inauguration of the series of international academic conferences “Jews of Eastern Poland”. They were initiated in 2011 by Professor Jarosław Ławski and Dr Barbara Olech. In the first years, the sessions took place at the Festival of Jewish Culture “Zachor – Colour and Sound”. Starting from the 6th edition, the second cycle began, with an expanded thematic scope. Since 2018, the sessions have been dedicated to “Jews of Central and Eastern Europe”. The author of the thematic format and the chairperson of the Organisational Committee is Professor Jarosław Ławski. During the years, the sessions were organised by: Książnica Podlaska of Łukasz Górnicki, the Centre for Civic Education “Poland – Israel” (until 2017) and the Scientific Association “Oikoumene”.

Since 2017, the organisers of the Conference have not been using financial support from Poland or from abroad. The conferences are financed from entry fees, and the publication of the monograph is financed by the Department of Philology of the University of Białystok. From 2012 to 2021, the following editions of the Conference took place (each followed by the publication of a monograph):

- I. “Żydzi wschodniej Polski. Kultura – tradycja – literatura” (*Jews of Eastern Poland. Culture – tradition – literary works*), Białystok 19.06.2012, Patron: Józef Chazanowicz (1844–1915). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 1: *Świadectwa i interpretacje (Testimonies and Interpretations)*, Barbara Olech, Jarosław Ławski (ed.), Białystok 2013, 531 pages.
- II. “Żydzi wschodniej Polski. W blasku i cieniu historii” (*Jews of Eastern Poland. The bright and dark parts of history*), Białystok 17–18.06.2013, Patron: Dora Kacnelson (1921–2003). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (The Jews of Eastern Poland)*, Vol. 2: *W blasku i w cieniu historii (The bright and dark parts of history)*, Jarosław Ławski, Barbara Olech (ed.), Białystok 2014, 684 pages.

-
- III. “Żydzi wschodniej Polski. Kobieta żydowska” (*Jews of Eastern Poland. The Jewish Woman*), Białystok 13–14.06.2014. Patron: Chasia Bornstein-Bielicka (1921–2012). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 3: *Kobieta żydowska (The Jewish Woman)*, Anna Janicka, Jarosław Ławski, Barbara Olech (ed.), Białystok 2015, 610 pages.
- IV. “Żydzi wschodniej Polski. Uczeni żydowscy” (*Jews of Eastern Poland. Jewish Scholars*), Białystok 15–16.06.2015, Patron: Leo Wiener (1862–1939). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 4: *Uczeni żydowscy (Jewish Scholars)*, Grzegorz Czerwiński, Jarosław Ławski (ed.), Białystok 2016, 408 pages.
- V. “Żydzi wschodniej Polski. Judaizm środkowo- i wschodnioeuropejski” (*Jews of Eastern Poland. Central- and Eastern European Judaism*), Białystok 20–21.06.2016. Patron: Samuel Mohilewer (1824–1898). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 5: *W kręgu judaizmu (In the Circle of Judaism)*, Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek (ed.), Białystok 2017, 435 pages.
- VI. “Żydzi wschodniej Polski. Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku. Kontekst środkowoeuropejski (*Jews of Eastern Poland. The Jews of Białystok: from the Beginning to 1939. The Central European Context*”, Białystok 12–13.06.2017. Patron: Felicja Raszkina-Nowak (1924–2015). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 6: *Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku (The Jews of Białystok: From the Beginning to 1939)*, Jarosław Ławski, Kamil K. Pilichiewicz, Anna Wydrycka (ed.), Białystok 2018, 447 pages.
- VII. “Żydzi wschodniej Polski. Między Odessą, Kijowem a Wilnem. Idee syjonistyczne w Europie Środkowo-Wschodniej. Twórcy – literackie echa – język”. (*Jews of Eastern Poland. Between Odessa, Kiev, and Vilnius. Zionist Ideas in Central and Eastern Europe. Authors – Literary Echoes – Language*), Białystok 7–8.05.2018. Patron: Zeev Żabotyński (1880–1940). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 7: *Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu (From Odessa to Vilnius: around the Idea of Zionism)*, Jarosław Ławski, Ewelina Feldman-Kołodziejuk (ed.), Białystok 2019, 389 pages.
- VIII. “Żydzi wschodniej Polski. Świat żydowskich artystów z Europy Środkowo-Wschodniej” (*Jews of Eastern Poland. The World of Jewish Artists from Central and Eastern Europe*), Białystok 6–7.05.2019. Patron: Rosa Raisa (1893–1963). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 8, *Artyści żydowscy (Jewish Artists)*, Jarosław Ławski, Joanna Wildowicz, (ed.) Białystok 2020, 481 pages.
- IX. “Żydzi wschodniej Polski. Dziecko żydowskie” (*Jews of Eastern Poland. The Jewish Child*), Białystok 18.05.2020. Patron: The Children of the Biały-

stok Ghetto (1941–1943). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 9: *Dziecko żydowskie (The Jewish Child)*, Grażyna Dawidowicz, Jarosław Ławski (ed.), 458 pages.

- X. “Żydzi wschodniej Polski. Jerozolima w kulturze Żydów Europy Środkowo-Wschodniej. Miasto – mit – literatura” (*Jews of Eastern Poland. Jerusalem in the Culture of Jews from Central and Eastern Europe. The City – The Myth – Literature*), Białystok, 23.09.2021 Patrons: Eliezer Lipman Silberman (1819–1882) and David Gordon (1831–1886). Volume: *Żydzi wschodniej Polski (Jews of Eastern Poland)*, Vol. 10: *Jerozolima: miasto i mit (Jerusalem: the City and the Myth)*, Białystok 2022.

The monographs published in the Academic Series of Publications “Colloquia Orientalia Bialostocensia” are available online at the Repository of the University of Białystok.

The 10th Anniversary International Scientific Conference in the series “The Jews of Eastern Poland”, Series 2: The Jews of Central and Eastern Europe” was dedicated to the topic: “Jerusalem in the Culture of Central and Eastern European Jews. The Myth – the City – Literature”. It took place on the 23.09.2021 (Thursday) in Książnica Podlaska. The tenth anniversary of the project fell in the difficult year of pandemic restrictions and the growing fourth wave of the epidemic.

The scientists addressed the following issues:

- Literary, cultural, and artistic images of Jerusalem.
- Journeys to Jerusalem and their accounts.
- “Jerusalems” outside Jerusalem: Vilnius, Białystok, and other towns.
- The iconographic images of Jerusalem.
- Biblical contexts of the narration about Jerusalem.
- Artistic metamorphoses of the images of Jerusalem.
- Images of Jerusalem and the testimonies of Holocaust.
- Contemporary Jerusalem in the artistic approach.

The patrons of the 10th Conference were Eliezer Lipman Silberman (1819–1882) and David Gordon (1831–1886), who are described in the *Programme*: “The editors of the world’s first weekly magazine published in the Hebrew language in Lyck: „Hamagid” (Hebrew. חמגיד, since 1893: HaMaggid LeIsrael). The magazine was founded by Eliezer Lipman Silberman, and David Gordon, who was the co-manager (with the founder, Silberman, and his son Dove Gordon) of the weekly magazine in the years 1856–1890, had a great influence on its development and programme. In 1891, the magazine was moved to Berlin, and then to Krakow and Vienna. The last issue was published in 1903. The magazine was a pioneering paper of the Zionist movement that promoted settling in Palestine and wrote about the status of Jewish settlement. Since 1893, the magazine was banned in the Russian Empire”.

Altogether 26 scientists from Poland and Ukraine took part in the Conference. The session took place in a hybrid format: most of the scientists connected to the participants who gathered in the Auditorium of Książnica Podlaska and delivered their speeches live. During a moving moment the participants honoured the memory of Professor Rachel Feldhay Brenner (1956, Zabrze – 2021, Madison), who was the guest of the 2018 session, and also visited Tykocin.

Volume 10 contains texts that discuss the cultural, literary, and historical images of Jerusalem, divided into 4 chapters: Prolegomena, II. Different Jerusalems, III. Towards Erec Israel, IV. Jerusalem seen from a journey.

Additionally, an alphabetical Index of the authors of all 10 volumes of the series “Jews of Eastern Poland” along with the titles of their articles was published at the end of the volume. The monograph was edited by: Professor Anna Janicka (University of Białystok), who specialises in literature of the turn of the 19th and 20th centuries, who has co-organised the sessions since the beginning, Professor Dariusz K. Sikorski (University of Gdansk), an expert in the subject of Jews in Polish press, who has participated in the sessions since the first session, and Professor Jarosław Ławski from the Department of Philological Studies “East – West” of the University of Białystok, Manager of the Project. The next Conference addressed the following subject: “Jews of Eastern Europe and politics. Biographies – Texts of Culture – Literary Image – Ideas” (May 16 2022). The session started the third five-year period of the Conference, entitled: “The Jews of Eastern Europe: Reinterpretation of the Heritage”.

ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI (יהודי מזרח פולין), כרך 10:
ירושלים: העיר והמיתוס, בעריכת: אנה יאניקה, ירוסלב לאבסקי, דריוש ק. סיקורסקי,
הפקולטה לפילולוגיה של אוניברסיטת ביאליסטוק, סדרת הפרסומים המדעיים
"COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA", ביאליסטוק 2022

תקציר

המונוגרפיה היא הכרך העשירי בסדרת "Studia żydowskie" (המחקרים על היהודיים) שפורסמה במסגרת הפרויקט המדעי "יהודי מזרח פולין" המתבצע בביאליסטוק. בשנת 2021 חלפו עשר שנים מאז תחילת סדרת הכנסים האקדמיים הבינלאומיים "יהודי מזרח פולין". יזמו אותם בשנת 2011 פרופסור ירוסלב לאבסקי וד"ר ברברה אולך. בשנים הראשונות התקיימו מפגשים בפסטיבל לתרבות היהודית "זכור – צבע וצליל". החל מהמהדורה השישית התחיל המחזור השני שבו הרחיבו את היקף הנושאים. מאז שנת 2018, המפגשים היו מוקדשים ל-"יהודי מרכז ומזרח אירופה". מחבר פורמט הנושאים ויו"ר הוועדה הארגונית הוא פרופסור ירוסלב לאבסקי. במהלך השנים אורגנו המפגשים על-ידי סיפרייה פודלסקה ע"ש לוקש גורניצק, המרכז לחינוך אזרחי "פולין – ישראל" (עד שנת 2017) והאגודה המדעית "אוייקומן". מאז שנת 2017, מארגני הכנסים אינם משתמשים בתמיכה כספית מפולין או מחו"ל. הכנסים ממומנים מדמי כניסה, ופרסום המונוגרפיה ממומן על-ידי המחלקה לפילולוגיה של אוניברסיטת ביאליסטוק. משנת 2012 ועד שנת 2021 יצאו המהדורות הבאות של הכנס (לאחר כל אחת פורסמה מונוגרפיה):

1. "Żydzi wschodniej Polski. Kultura – tradycja – literatura" (יהודי מזרח פולין. תרבות – מסורת – ספרות), ביאליסטוק 19.06.2012, פטרוו: יוסף חזנוביץ' (1844–Świadectwa i interpretacje (עדויות ופירושים), ברברה אולך, ירוסלב לאבסקי (העורכים), ביאליסטוק 2013, 531 עמודים.
2. "Żydzi wschodniej Polski. W blasku i cieniu historii" (יהודי מזרח פולין. החלקים הבהירים והאפלים של ההיסטוריה), ביאליסטוק 17-18.06.2013, פטרונית: דורה קצנלסון (1921–2003). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 2: W blasku i w cieniu historii (החלקים הבהירים והאפלים של ההיסטוריה), ברברה אולך, ירוסלב לאבסקי (העורכים), ביאליסטוק 2014, 684 עמודים.
3. "Żydzi wschodniej Polski. Kobieta żydowska" (יהודי מזרח פולין. האישה היהודית), ביאליסטוק 13-14.06.2014. פטרונית: חסיה בורנשטיין-ביליקה (2012–1921). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 3: Kobieta

- żydowska. (האישה היהודית), אנה יניצקה, ירוסלב לאבסקי, ברברה אולך (העורכים), ביאליסטוק 2015, 610 עמודים.
4. "Żydzi wschodniej Polski. Uczeń żydowski" (יהודי מזרח פולין. המדענים היהודים), ביאליסטוק 15-16.06.2015, פטרוני: לאו וינר (1862–1939). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 4: Uczeń żydowski (המדענים היהודים), גרו'גורו צ'רווינסקי, ירוסלב לאוסקי (העורכים), ביאליסטוק 2016, 408 עמודים.
5. "Żydzi wschodniej Polski. Judaizm środkowo- i wschodnioeuropejski" (יהודי מזרח פולין. יהדות מרכז ומזרח אירופה), ביאליסטוק 20-21.06.2016. פטרוני: סמואל מוהילור (1824–1898). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 5: W kręgu judaizmu (במעגל היהדות), ירוסלב לאוסקי, איוונה א. רוסק (העורכים), ביאליסטוק 2017, 435 עמודים.
6. "Żydzi wschodniej Polski. Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku." (יהודי מזרח פולין. יהודי ביאליסטוק: מההתחלה ועד 1939. בהקשר מרכז אירופה), ביאליסטוק 12-13.06.2017. פטרוני: פליציה רוקין-נוואק (1924–2015). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 6: Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku (יהודי ביאליסטוק: מההתחלה ועד 1939), ירוסלב לאוסקי, קמיל ק. פיליצי'ביץ', אנה ווידריצקה (העורכים), ביאליסטוק 2018, 447 עמודים.
7. "Żydzi wschodniej Polski. Między Odessą, Kijowem a Wilnem. Idee syjonistyczne w Europie Środkowo-Wschodniej. Twórcy – literackie echa język –" (יהודי מזרח פולין. בין אודסה, קייב ווילנה. רעיונות ציוניים במרכז ומזרח אירופה. המחברים – ההדים הספרותיים – השפה), ביאליסטוק 7-8.05.2018. פטרוני: זאב ז'אבוטינסקי (1880–1940). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 7: Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu (בין אודסה ווילנה: סביב רעיון הציונות), ירוסלב לאוסקי, אוולינה פלדמן-קולודז'יק (העורכים), ביאליסטוק 2019, 389 עמודים.
8. "Żydzi wschodniej Polski. Świat żydowskich artystów z Europy" (יהודי מזרח פולין. עולמם של אמנים יהודים במרכז ומזרח אירופה), ביאליסטוק 6-7.05.2019. פטרוני: רוזה רייזה (1893–1963). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 8: Artysty żydowscy (אמנים יהודים), ג'ואנה ווילדוביץ', ירוסלב לאוסקי (העורכים), ביאליסטוק 2020, 481 עמודים.
9. "Żydzi wschodniej Polski. Dziecko żydowskie" (יהודי מזרח פולין. הילד היהודי), ביאליסטוק 18.05.2020. פטרוני: ילדי גטו ביאליסטוק (1941–1943). כרך: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 9: Dziecko żydowskie (הילד היהודי), גרז'ינה דוידוביץ', ירוסלב לאוסקי (העורכים), ביאליסטוק 2020, 458 עמודים.

10. "Żydzi wschodniej Polski. Jeruzolima w kulturze Żydów Europy Środkowo-Wschodniej. Miasto – mit – literatura" (יהודי מזרח פולין. ירושלים בתרבות היהודים ממרכז ומזרח אירופה. העיר – המיתוס – הספרות), ביאליסטוק, 23.09.2021. פטרוניס: אליעזר ליפמן זילברמן (1819-1882) ודוד גורדון (-1831 Jeruzolima: Żydzi wschodniej Polski (יהודי מזרח פולין), כרך 10: Jeruzolima: miasto i mit (ירושלים: העיר והמיתוס), ביאליסטוק 2022.

המונוגרפיות שפורסמו בסדרת הפרסומים האקדמיים "Colloquia Orientalia Bialostocensia" זמינות עכשיו באינטרנט במאגר של אוניברסיטת ביאליסטוק.

הכנס המדעי הבינלאומי ליום השנה ה-10 בסדרה "יהודי מזרח פולין", סדרה 2: יהודי מרכז ומזרח אירופה" הוקדש לנושא: "ירושלים בתרבות יהודי מרכז ומזרח אירופה. המיתוס – העיר – הספרות". הוא התקיים ב-23.09.2021 (יום חמישי) בסיפרייה פודלסקה. יום השנה העשירי לפרויקט חל בשנה הקשה של מגבלות הפנדמיה והגל הרביעי המתגבר של המגפה.

המדענים התייחסו לנושאים הבאים:

–דמויות ספרותיות, תרבותיות ואמנותיות של ירושלים.

–מסעות לירושלים ותיאוריהם.

"ירושלים" מחוץ לירושלים: וילנה, ביאליסטוק וערים נוספות.

–הדמויות האיקונוגרפיות של ירושלים.

–הקשרים המקראיים בסיפורים על ירושלים.

–מטמורפוזות אמנותיות של דמויות ירושלים.

–תמונות ירושלים ועדויות השואה.

– ירושלים של היום בגישה האמנותית.

הפטרוניס של הכנס העשירי היו אליעזר ליפמן זילברמן (1819–1882) ודוד גורדון (1831–1886), שהיו מתוארים בתוכנית כ-"עורכי השבועון הראשון בעולם שיצא לאור בשפה העברית באלק "המגיד" (משנת 1893 "המגיד לישראל"). כתב העת נוסד על-ידי אליעזר ליפמן זילברמן ולדוד גורדון, שהיה המנהל המשותף (יחד עם המייסד זילברמן ובנו דוב גורדון) של השבועון בשנים 1856-1890, הייתה השפעה רבה על פיתוח כתב העת ותוכניתו. ב-1891 הועבר כתב העת לברלין, ולאחר מכן לקרקוב ולווינה. הגיליון האחרון פורסם בשנת 1903. כתב העת היה בעל אופי חלוצי ושייך לתנועה הציונית שקידם התיישבות בפלסטין וכתב על מעמד ההתיישבות היהודית. מאז 1893, פרסום כתב העת נאסר באימפריה הרוסית".

סך הכל השתתפו בכנס 26 מדענים מפולין ומאוקראינה. הכנס התקיים במתכונת היברידי: רוב המדענים התחברו למשתתפים שהתכנסו באודיטוריום של סיפרייה פודלסקה ונשאו את נאומיהם

בשידור חי. ברגע מרגש כיבדו המשתתפים את זכרה של פרופסור רחל פלדחי ברנר (מדיסון, 2021 – זאבז'ה, 1956), שהייתה אורחת המפגש ב-2018, וגם ביקרה בטיקוצ'ין.

כרך 10 מכיל טקסטים הדנים בדמויות התרבותיות, הספרותיות וההיסטוריות של ירושלים, המחולקים ל-4 פרקים: 1. פרולוגומנה, 2. ערים של ירושלים השונות, 3. לקראת ארץ ישראל, 4. ירושלים הנראית במסע.

בנוסף, פורסם בסוף הכרך אינדקס אלפביתי של מחברי כל עשרה כרכי הסדרה "יהודי מזרח פולין" יחד עם כותרות מאמריהם. המונוגרפיה נערכה על-ידי: פרופסור אנה יאניקה (אוניברסיטת ביאליסטוק), המתמחה בספרות של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, שהייתה שותפה לארגון המפגשים מאז תחילתם, פרופסור דריוש ק. סיקורסקי (אוניברסיטת גדנסק), מומחה לנושא היהודים בעיתונות הפולנית, שהשתתף במפגשים מאז הכנס הראשון, ופרופסור ירוסלב לאבסקי מהמחלקה ללימודים פילולוגיים "מזרח – מערב" של אוניברסיטת ביאליסטוק, מנהל הפרויקט. הכנס הבא התייחס לנושא של: "יהודי מזרח אירופה ופוליטיקה. ביוגרפיות - טקסטים של תרבות - דמויות ספרותיות - רעיונות" (16 במאי 2022). המפגש פתח את התקופה השלישית בת חמש שנים של הכנס, שכותרתו: "יהודי מזרח אירופה: פרשנות מחודשת של המורשת".

**INDEKS AUTORÓW DZIESIĘCIU TOMÓW
SERII ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI
TOMY I – X, BIAŁYSTOK 2013–2022¹**

A

Abramowicz Zofia

II, 625-642
III, 291-306

Aleksandrowicz-Pędich Lucyna

I, 396-415
II, 497-506
III, 391-406
V, 199-212
VII, 235-244
VIII, 67-82
IX, 137-158
X, 385-398

Anonim [z „Die Welt”, tekst o Józefie Chazanowiczu]

I, 47-50

Auron-Górska Joanna

I, 109-120
II, 589-596

B

Białobrzaska Marta

VI, 381-396

Białobrzaska Natalia

VI, 381-394

Brenner Rachel Feldhay

VII, 147-160

Budrecka Agnieszka

II, 339-354

Burdziej Aleksandra [tłumaczka]

I, 45-46, 47-50, 51-56

Burdziej Bogdan

I, 57-81

V, 37-60

Buryła Sławomir

I, 171-194

C

Chazanowicz Józef [doktor]

I, 45-46

Chodźko Bożena

I, 350-362
III, 461-476

Ciborowska Lidia

II, 141-176
III, 347-368

Ciechowicz Jan

IV, 303-318

Ciwkacz Olga [Tsivkach Olga]

IV, 289-302
V, 337-348

VI, 219-234

VII, 161-172

VIII, 45-56

IX, 331-342

¹ W indeksie ujęto wszystkich autorów artykułów, wstępów, a także materiałów źródłowych podanych do druku. Uwzględniono redakcję tomu jako rodzaj autorstwa (wskazuje na nią przywołanie na początku cyfry 5). W przypadku spisanych paneli i dyskusji przy nazwisku uczestnika, jeśli wypowiadał się jedno- lub wielokrotnie, podano cały zakres stron, na których w tomie mieści się dyskusja. Uwzględniono tłumaczy jako autorów.

Cymbalisty Jan Wojciech

VI, 357-368

Cywińska Ewa

VI, 381-396

Czech Ewa

VI, 381-396

Czerwiński Grzegorz

IV, 5, 15-20, 205-234

VI, 327-344

D**Dacewicz Leonarda**

II, 617-624

IV, 249-262

Dawidowicz Grażyna

I, 249-257

II, 211-225

III, 27-40

V, 27-36

VI, 127-142, 381-396

IX, 5, 23-44

Dragańska Jolanta

III, 407-422

Duben Alan

V, 61-80

Dziugiel-Łaguna Magdalena

V, 213-232

Feldman-Kołodziejuk Ewelina

VI, 345-356

VII, 5, 13-16, 339-348

Feliksiak Elżbieta

II, 51-63

Filinowicz Alina

VI, 143-154

Frąckiewicz Małgorzata Krystyna

VII, 75-104

IX, 117-134

G**Gadowska Irmina**

III, 249-260

Gardocki Wiktor

X, 317-330

Godlewska Joanna

X, 299-316

H**Halpern Mark**

III, 41-46

J**Janicka Anna**

II, 111-122

III, 5

VI, 381-398

X, 5, 17-28

Jarmolik Włodzimierz

VI, 381-396

Jeziorkowska-Polakowska Anna

II, 253-268

III, 153-168

IV, 275-286

VI, 199-218, 381-396

VII, 35-58

IX, 345-362

X, 185-202

Juszkiewicz Jacek

IV, 263-274

V, 233-240

Juszkiewicz Judyta

II, 123-140

III, 261-270

IV, 59-70

K**Kalinowski Daniel**

I, 261-283

II, 317-338

III, 169-194

IV, 71-94

VII, 245-270

VIII, 125-164, 413-437

IX, 243-268

X, 41-62

Kluczyński Andrzej P.

I, 139-148

II, 355-364

III, 79-88

IV, 35-44

Kochaniec Sebastian

III, 509-532

Konczewska Katarzyna

III, 327-346

Kowalski Grzegorz

I, 367-382

Kowerko-Urbańczyk Marta

X, 167-184

Kozłowski Henryk

II, 597-616

Krawiec-Złotkowska Krystyna

III, 101-116

Krukowska Halina

IV, 359-374

Krychniak Ewa

VI, 155-176

Kubiak Stefan

VII, 309-324

X, XX-XX

Lebet-Minakowska Anna

V, 165-196

VI, 235-260, 381-396

VII, 173-202

VIII, 273-298, 413-437

IX, 195-212

X, 63-96

Lenart Agnieszka

II, 283-296

Leociak Jacek

I, 154-170

V, 37-60

Lewandowska Izabela

V, 349-376

Lisek Joanna

III, 89-100

Lisowska Lucy

V, 37-30

Lów Ryszard

I, 39-44, 283-292

II, 29-46

III, 479-486

IV, 235-448

V, 37-60

VIII, 35-44

Ł

Łaguna-Raszkievicz Kamila

II, 581-588

III, 65-76

Ławski Jarosław

I, 5, 13-24, 25-33, 195-222

II, 5, 15-24, 51-63, 65-89

III, 5, 15-26

IV, 5, 13-14

V, 5, 17-23, 37-60, 129-146

VI, 5, 13-17, 279-312, 395-396

VII, 5, 13-16, 349-362

VIII, 5, 13-16, 413-438

IX, 5, 15-20, 159-194

X, 5, 17-28, 349-368

M

Majewska Renata

III, 423-440

Malinowski Artur

VII, 147-160

Matyjasek Joanna

III, 235-248

Miklas-Frankowski Jan

I, 383-395

II, 389-399

II, 141-150

IV, 319-330

V, 129-146

VI, 369-380, 387-396

VII, 325-338

IX, 377-398

X, XX-XX

Mikoś Michael M.

IV, 21-32

Moczałowa Wiktoria [Mochalowa
Victoria]

V, 81-96

Mróz Beata

III, 487-494

N**Nalepa Marek**

VII, 271-294

VIII, 223-242

X, 399-424

Niziolek Piotr

VIII, 367-398

O**Olech Barbara**

I, 5, 13-24, 323-336, 467-494

II, 5, 51-63, 269-282

III, 5, 533-544,

IV, X

V, 37-60, 397-407

Olszewska Katarzyna

II, 519-548

P**Parafianowicz Halina**

IV, 185-201

Partyka Jacek

I, 416-432

II, 413-428

VI, 288-312

IX, 69-78

X, 369-384

Pauliuchuk Vadzim

X, 285-298

Piątek Anna

I, 433-450

II, 507-518

III, 271-280

IV, 343-358

Pietrasz Andrzej

I, 451-466

Pilichiewicz Kamil K.

V, 293-300

VI, 5

VIII, 259-270

IX, 259-270

IX, 103-116

X, 141-154

Pochroń Natalia

X, 131-140

Ptaszyńska Eliza

VIII, 345-366

R**Raszkin-Nowak Felicja**

VI, 21-30, 399-417

Raven Paul

VI, 288-311

Rav-Ner Zwi [ambasador Izraela]

I, 33-36

V, 37-60

Regiewicz Adam

V, 97-107

IX, 213-224

X, 331-347

Rogalewska Ewa

III, 283-290

IV, 113-128

VIII, 413-437

Romanik Weronika

VI, 381-396

Romanowicz Stefania

VI, 45-49

Ruben Beata

VI, 31-44

Rusek Iwona E.

V, 5, 17-23

Rutkowski Marek

III, 307-326

V, 315-336, 377-396

VI, 109-126, 177-194

Rybińska Agata

III, 47-64

X, 203-224

S**Sahuvi Nathanja** [tekst o Żydowskiej

Bibliotece Narodowej]

I, 51-56

Schudrich Michael [rabin Polski]

I, 37-38

II, 25

Siedlecki Michał

V, 301-311, 397-407

VI, 381-396

VII, 295-300, 349-362

VIII, 243-258, 413-437

IX, 303-314

X, 233-245

Sikorski Dariusz Konrad

I, 91-90

II, 93-110

III, 561-570

IV, 129-142

V, 147-165

VI, 77-108, 381-396

VII, 19-34

VIII, 315-344, 413-437

IX, 269-302

X, 5, 29-39, 259-284

Smolarczyk Andrzej

II, 177-191

Smoleńska Elżbieta

IX, 45-58

Sokolowska Katarzyna

II, 567-580

III, 221-234

Steele Philip Earl

VII, 105-143

X, 131-140

Stoll Katrin

I, 223-248

Sylwestrzak Małgorzata

VII, 203-214

VIII, 57-66

IX, 417-426

Szablowska-Zaremba Monika

II, 192-210

III, 545-560

IV, 143-162

VIII, 299-314, 413-437

IX, 79-102

Szczygiel-Rogowska Jolanta

I, 85-90

V, 37-60

Szpek Heidi M.

VI, 53-76

Sztachelska Jolanta

II, 485-496

V, 37-60

Szut Mirosław [fotograf]

I, 467-494

V, 55-58, 397-407

VI, 415-417

Ś**Śliwowska Wiktoria**

II, 47-50, 51-55

Śliż Małgorzata

I, 101-108

II, 229-236

Ślósarska Aleksandra

II, 237-252

III, 369-377

T**Tarnowska Magdalena**

VI, 381-398

X, 109-130

Tartakovsky Elena

VII, 223-232

Taylor-Terlecka Nina

II, 365-388
III, 117-140
IV, 163-184
VIII, 191-222

Tomalska Joanna

II, 337-349, 553-567
III, 495-508
V, 37-60
VIII, 367-398, 413-437

Tomczyk Elwira

VIII, 83-121

Tramer Maciej

I, 121-138
II, 403-412

Trzęsicki Kazimierz

I, 293-322
II, 397-312
IV, 95-109

W

Wildowicz Joanna

VI, 261-278
VII, 59-74,
VIII, 5, 13-16, 19-34
X, 97-108

Wiśniewski Ryszard Z. [fotograf]

I, 467-494

Wiśniewski Tomasz

IX, 59-62
X, 247-258

Wojciechowski Paweł

VIII, 165-190, 435-437

Wosnitzka-Kowalska Małgorzata

II, 429-442
III, 451-460
IV, 331-342
V, 241-256
VI, 315-326
IX, 339-416

Wróbel-Best Jolanta

III, 381-390
IV, 45-58

Wydrycka Anna

III, 195-220
VI, 5

Y

Yavorska Alena

IX, 225-239
X, XX-XX

Z

Zimnoch Katarzyna,

X, 315-330

Zwolska-Plusa Katarzyna

III, 441-450
V, 277-292
X, 225-232

Ż

Żurek Sławomir Jacek

IX, 363-376
X, 155-166

INDEKS NAZWISK TOMU DZIESIĄTEGO

A

Aaronsohn Aaron – 281
Adamczyk-Garbowska Monika – 43, 61,
63, 172, 186, 187, 202, 207, 226, 327,
334
Aderet Ofer – 387
Adler Henryk – 37
Agnon Samuel J., właśc. Szmuel Josef
Czaczkas – 190, 204, 207, 381
Ajar Émile – 391, 395, 399
Alejchem Szalom – 35, 200
Aleksander Wielki, król Macedonii – 107
Aleksandrowicz-Pędich Lucyna – 19, 24,
391-403, 455, 457
Allen-Shore Lena – 328, 334
Altschuler Eliezer Mordechai – 139
Amichai Yehuda – 268, 269, 289
Amiel Irit – 161, 162, 165, 169
Amit Gish – 384, 387
Ancewicz Franciszek – 157
Anders Władysław – 137, 163
Andrzejewski Jerzy – 217, 224, 225
Antébi Albert – 271, 272, 281
Antin Mary – 400
Antosik-Piela Maria – 326, 333, 334
Arnold Bill T. – 331, 334
Arnsztajnowa Franciszka – 202-204
Assman Aleida – 178, 267
Assman Jan – 178
Aster Paul – 409
Asz Szalom – 37, 38, **43-64**

B

Baal Szem Towa – 196
Bachtin Michał – 276

Bader Gershom – 190
Badowski Zygmunt – 254
Bajcar Adam – 356, 372
Balberyszski Mendel – 181
Balfour Arthur James – 117, 118
Balint Benjamin – 375, 377, 381, 382, 387,
388
Bałaban Majer – 35, 189, 191, 192, 194-197,
204, 223, 225, 282
Banaszak Marta – 129
Baran Bogdan – 285
Baranow Andrzej – 7
Barański Janusz – 338, 351
Barącz Sadok – 211, 221, 225
Barbier Eric – 394
Baron Dumitra – 401, 402
Bartelski Lesław – 246
Barthes Roland – 337, 350
Bartl Kazimierz – 253
Bartlett William Henry – 112
Bartmiński Jerzy – 424, 429
Bartoszewski Władysław – 246, 247
Bauer Felicja – 375, 386
Bauer Otto – 117
Begin Menachem – 135-139
Behrman Abraham – 123
Behrman Adolf – 114, 115
Bellos David – 394, 398, 399, 402
Ben-Arieh Yehoshua – 112, 128, 270
Ben-Cwi Jad Izhak – 272
Ben-Gurion David – 135, 136, 138, 139,
272, 324, 384
Bendowska Magdalena – 70
Benjamin Walter – 380
Bergman Eleonora – 69

- Bernacki Marek – 148-150, 152, 153, 155, 157, 174, 187
Bersohn Mathias – 195, 204
Bezwiński Adam – 7
Bialik Chaim Nahman – 281-283, 289
Biedrzycki Krzysztof – 146, 158, 172, 187
Biegun Mieczysław – 138
Bienenstock Franciszka – 47, 49, 62
Bieńczyk Marek – 387, 426
Bieroń Tomasz – 207
Biłos Piotr – 387
Binder Hartmut – 385, 387
Birnbaum Nathan – 133
Biszewscy, rodzina – 146
Blaufuks Arnold – 115
Bloch Samuel Joseph – 38
Blum Yehezkel – 271
Błoński Jan – 148, 150, 153, 429
Bogołębska Barbara – 429
Boitani Pierro – 349, 351
Bojanowska Małgorzata – 315, 321
Boksański Zbigniew – 429
Borkowska Grażyna – 7
Bornstein-Bielicka Chasia – 18, 468
Borowski Jacek – 392, 402
Borowski Tadeusz – 405
Borys Bogusław – 235
Borzymińska Zofia – 55, 64, 69, 96
Bourdieu Pierre – 379, 387
Boyé Taillan Marie – 306, 322
Bracka Mariya – 4
Brandstaetter Roman – 425
Brandt Józef – 113
Braude Acharon – 181
Braude Zygmunt – 175
Brenner Rachel Feldhay – 20, 24
Brod Max – 375-377, 385, 386
Brodski Josif – 148
Brożek Andrzej – 299
Bruner Benny – 383, 387
Brzozowski Jacek – 365, 372
Buber Martin – 197, 204, 380
Bubnys Arunas – 149, 155, 158, 180-182, 187
Bujnicki Tadeusz – 7, 151, 156, 158, 171, 172
Bujnicki Teodor – 145, 146
Burla J. – 282
Buryła Sławomir – 329, 334, 429
Butler Judith – 376, 379, 387
- C**
Cammy Justin D. – 171-173, 184, 187
Canetti Elias – 375, 387
Celnikier Izaak – 66, 72, 96
Cézanne Paul – 316
Chagall Marc – 399
Chateaubriand François-René – 357, 360-362
Chazanowicz Józef – 18, 283, 381, 382, 387
Chlebowski Bronisław – 211, 225
Chlebowski Stanisław – 113
Chłopik Anna – 208, 226
Chodowiecki Gottfried – 82
Chomik Piotr – 4
Chomiszczaek Tomasz – 405, 406, 429
Chymkowski Roman – 43, 63
Ciągliński Jan – 113
Cieciela Jerzy – 48, 63
Cierniak Urszula – 7
Cieślak Ewa – 315, 321
Cirlot Juan Eduardo – 350
Citko Lilia – 4
Ciwkacz Olga – 20, 21
Cogan Brian – 347, 351
Coleman Jaz – 345
Collins Godfrey – 325
Conrad Doda – 307, 318
Conrad Joseph – 117
Constant Benjamin – 117
Conway-Lanz Sahr – 251
Coolidge Calvin – 251, 255

Cormon Fernand – 117
 Courbet Gustave – 316
 Cukierman Bencion – 115
 Cukierman Icchak – 246, 247
 Cylkow Izaak – 29, 30, 96, 267
 Cyrus Wielki, władca perski – 107
 Czajkowska Agnieszka – 4
 Czajkowski Krzysztof – 4
 Czajkowski Stanisław – 254
 Czapska Maria – 34
 Czechowicz Józef – 202-204
 Czekanowska-Gutman Monika – 121, 128
 Czerwińska Małgorzata – 181, 275
 Czerwiński Grzegorz – 19, 246, 356
 Czosnek Samuel – 83
 Czyż-Rkein Bożena – 356
 Czyżewski Krzysztof – 173, 187

D

Data Jan – 366
 Dawidowicz Grażyna – 4, 19, 24, 26, 246
 Dawidowicz Ireneusz – 7
 De Carlo Andrea F. – 7
 Delacroix Eugene – 112, 316
 Delitzsch Franz – 331
 Dembiński Henryk – 154
 Désérable François-Henri – 401, 402
 Deutsch Emanuel – 140
 Diamant Diora – 376
 Dickinson Bruce – 346, 347, 351
 Disraeli Benjamin – 265
 Dobroczyński Bartłomiej – 338, 351
 Domański Michał – 112, 128
 Domnitch Larry – 123, 130
 Domośławski Artur – 442
 Doniach Tea – 117
 Doroszewski Jerzy – 200, 204
 Dow Bera z Międzyrzecza – 196
 Drohojowski Józef – 357
 Duben Alan – 20, 24
 Dubnow Szymon – 285, 286

Dubrowska Małgorzata – 189, 190, 204
 Dulik Leszek – 189, 204
 Dunikowski Xawery – 253
 Dylan Bob – 344
 Dylewski Adam – 391, 393, 402
 Dziadek Adam – 337, 350
 Dziedzic Joanna – 4
 Dzikowska Elżbieta – 442

E

Earle Steve – 344
 Edelman Marek – 246, 247
 Efron Szejna – 172
 Ehrlich Josef Ruwen – 207-210, 212-216,
 218-227
 Eiger Szlomo – 200
 Einstein Albert – 117
 Eisenbaum Antoni – 275-278, 327, 334
 Ekiert Jakub – 375
 Eliachar Josef – 271
 Eliade Mircea – 266, 285, 289
 Eliasberg Ahron – 190, 204, 207
 Elimelech z Leżajska – 197
 Eliyahu ben Shlomo Zalman (Gaon z Wilna),
 rabin – 392
 Engelking Barbara – 334
 Erll Astrid – 267, 289
 Evans Mary Ann – 134
 Ezrahi Sidra DeKoven – 30, 31, 38, 268, 269

F

Fabianowski Andrzej – 43, 63, 372
 Famulska-Ciesielska Karolina – 429
 Fazan Jarosław – 146, 158
 Feldman-Kołodziejczuk Ewelina – 19, 24
 Feuerberg M. Z. – 279
 Feuerman Eleasar – 161, 162, 169
 Feuß A. – 115
 Fichte Johann Gottlieb – 349, 351
 Filla Emil – 66
 Finkelstein Józef – 59, 63

Fiske John – 338, 351
Fiut Aleksander – 147, 239
Florczak Magda – 171, 187
Fogel Paul – 306, 322
Frajlich Anna – 24
Franaszek Andrzej – 145, 154, 156, 158
France Anatol – 286, 287
Frank Jakub – 196
Frank Paul – 209
French Marilyn – 203, 204
Freund Marya – 318
Friedman Michał – 182, 188, 350
Frome Arje Cwi – 200
Frymus-Dąbrowska Ewa – 4, 23
Fryszman Dawid – 116
Fuks Marian – 246, 247
Furmanek Emilia – 362

G

Gacek Dorota – 239
Gadek Jolanta – 7, 17, 24
Gadowska Irmina – 116, 128
Gainsborough Maja – 117
Galay Jean-Louis – 413, 429
Galli Barbara Ellen – 268
Gardocki Wiktor – **323-335**, 457
Gary Romain – zob. Kacew Roman
Gawarecka Maria – 203, 204
Gawliński Robert – 341
Gazda Grzegorz – 177
Gebert Konstanty – 180
Gelber Natan Michael – 32, 33, 38, 207, 226
Georgin François – 73
Gerome Jean Leon – 112
Gerson Wojciech – 116, 131
Ginsberg Allen – 148
Ginzberg Mordechaj Aron – 393
Glanc-Bartkiewicz Eugenia – 117
Głuba Aleksandra – 43, 63
Gładysz Izabela – 201, 204
Głębocki Henryk – 360

Głośny P. – 175
Głowiński Michał – 337, 351
Godlewska Joanna – 24, **305-322**, 457
Goldfarb Leon – 44, 63
Goldhill Simon – 108
Goldman Marcel – 162, 169
Goldmann Lena – 117
Goldstein Edward – 73
Golec Waldemar – 189, 204
Gopnik Adam – 397, 402
Gorczyńska Renata – 155, 158
Gordon Dawid – 19, 23, 134, 135, 140
Gorzowski Marian – 93
Gottlieb Leopold – 114, 115
Gottlieb Marcin – 124
Gottlieb Maurycy – 124
Gozdecka Renata – 337, 351
Gozzoli Benozzo – 315
Górski Jan – 422
Grabowski Artur – 147
Grade Chaim – 155, 172-176, 178, 181, 182, 184-187
Grade Inna Hacker – 175, 186
Gronczewski Andrzej – 305, 315, 316, 321, 322
Gross Jan Tomasz – 334
Grözinger Karl Erich – 386, 387
Gruber Mayer L. – 29, 287
Gruber Ruth Ellen – 179, 180
Grunbaum Izaak – 135
Grynberg Henryk – 229-236, 408
Grynberg Michał – 246
Grynberg Mikołaj – 408
Grzywacz Robert – 285
Guns Józef – 81
Guntner Jan – 387
Gurion David – zob. Ben-Gurion David

H

Haam Ahad – 44, 63, 120, 121, 131
Hajczuk Roman – 4
Halevi Jehuda – 268, 269, 274

- Halik Tony – 442
Halpern Mark – 20, 24
Hardwick Paul – 349, 351
Hartglas Apolinary – 53, 63
Haumann Heiko – 190, 204
Hausner Bernard – 372
Heifetz Yasha – 400
Heine Heinrich – 422
Heller Celia S. – 293, 301
Hendin David – 81, 96
Henryk Sandomierski, książę – 357
Herbert Zbigniew – 442
Hersch Jeanne – 148
Herskovitz Yaakov – 62, 64
Hertz Aleksander – 34, 38, 201, 204, 422-425, 429
Hertz Paweł – 305-307, 313, 316-319, 321, 322
Hertzówna Amelia – 283, 284
Herzig Jakub – 323, 326-335
Herzl Teodor – 36, 37, 44, 63, 117, 118, 121-123, 125, 134, 136, 270, 271, 278
Hess Mojżesz – 278, 279
Hirschberg Jerzy – 239
Hirszenberg Dawid – 116
Hirszenberg Henryk – 116
Hirszenberg Leon – 116
Hirszenberg Samuel – 114, 116, 117, 123, 124, 131
Hitler Adolf – 381
Hoffe Esther – 376-378
Hoffe Eva – 375, 377, 379, 387
Hoffe Ruth – 379
Hollósy Simon – 116
Hołowiński Ignacy – 357, 361, 363
Hoover Herbert – 252
Horn Maurycy – 194, 204
Horowitz Azriel – 198, 202
Horowitz Brian – 57, 63
Horowitz Jakub Icchak – 197, 203
Horowitz Leopold Stefan – 308
Horowitz Szternfeld Icchak – 202
House Edward Mandell – 252, 253
Hudes Józef – 91
Huxley Aldous – 101
- I**
Illg Jerzy – 238, 247
Iwaszkiewicz Anna – 313, 321
Iwaszkiewicz Jarosław – 305, 307-319, 321, 322, 357
Iwaszkiewicz Maria – 306, 307, 313
- J**
Jackiewicz Mieczysław – 7
Jacobson Abigail – 270, 271
Jaffe Lejb – 57
Jakub z Trydentu – 191
Jan Paweł II, św. – 201
Jan z Pilcza – 191
Janicka Anna – 4, **17-27**, 147, 152, 157, 174, 187, 246, 372, 453, 454, 457-458
Janicka Elżbieta – 177, 178
Janion Maria – 359
Jankowski Edmund – 43, 63
Jarocki Władysław – 254
Jarosz Paweł – 208, 226
Jasiewicz Krzysztof – 179
Jasiński Artur – 49, 63
Jastrzębowska Elżbieta – 361, 362, 364
Jerszow Wołodymyr – 7
Jeziorkowska-Polakowska Anna – 20, 43, 63, **189-205**, 458
Jędrychowski Stefan – 154
John Edmund – 254
Józef Flawiusz – 276
Juda Izydor – 93
Judkiewicz Jakub – 93
Jurewicz Aleksander – 427
Juszkiewicz Jacek – 356
Juszkiewicz Judyta – 246

K

- Kac Daniel – 151-153, 158, 172, 183, 187
Kacew Leiba – 396, 397
Kacew Roman (Romain Gary) – 390-403
Kacew z domu Owczyńska Mina – 392, 395-398, 400-402
Kacnelson Dora – 18
Kacprzak Dariusz – 116, 128
Kaczergiński Szmerke – 172, 175, 178
Kaden-Bandrowski Juliusz – 209, 413, 414
Kafka Franz – 374-389
Kafka Gabriele (Elli) – 378
Kafka Valerie (Valli) – 378
Kahan Szymson – 172, 178
Kaja Damian – 355, 372
Kakowski Aleksander – 253
Kalinowska Maria – 355, 360, 361, 372
Kalinowski Daniel – 20, 24, **43-64**, 365, 458
Kaliszer Cwi Hirsch – 134-136, 139
Kameczycki Artur – 121, 128
Kamińska Anna Dorota – 55
Kamińska-Latoszyńska Maria – 244
Kania Ireneusz – 350
Kanowicz Grigorij – 187
Kantorosiński Zbigniew – 251, 255
Kaprański Sławomir – 429
Kapuściński Ryszard – 442, 443, 445, 449
Karol I Wielki, cesarz rzymski – 349
Karpinowicz Abraham – 187, 394
Karpowicz Agnieszka – 275
Kasabuła Tadeusz – 4
Kasprowicz Jan – 419
Kass Wojciech – 7
Kazimierz III Wielki, król Polski – 191
Kazmierski Marek – 162
Kaźmierczyk Zbigniew – 7
Kąkolewski Igor – 349, 351
Kellner Leon – 140
Kieźuń Anna – 7
Kirsztrot Jan – 278
Kisling Mojżesz – 316
Kiślak Elżbieta – 150, 370, 372
Kleinerman Goldstein Ch. – 186, 187
Klimczak Adam – 121, 128
Kluczyński Andrzej P. – 4
Klug Flora – 385
Klugman Aleksander – 55, 63
Kluza Joanna – 204
Kłos Jan – 179
Knopf Alfred A. – 265, 289
Kobielus Stanisław – 67, 96
Kochanowski Piotr – 360
Kołakowski Leszek – 266, 289
Konończuk Elżbieta – 147
Konopacki Artur – 356
Konopnicka Maria – 138, 339
Kopacki Andrzej – 208, 226
Kopania Kamil – 4
Kopciowski Adam – 202, 207, 226
Koppel Albert – 411
Koprowicz Agata – 43, 63
Korczak Janusz, właśc. Henryk Goldszmit – 243
Korn Theophile – 82
Korotkich Krzysztof – 4, 147, 360, 370
Kosińska Agnieszka – 238, 247
Kossak Juliusz – 113
Kossak Wojciech – 254
Kostański Jan – 235
Kościów Zbigniew – 217, 226
Kościuszko Tadeusz – 253, 254
Kotnowski Leopold – 253, 254
Kowalski Grzegorz – 152, 157, 174, 187, 358
Kowerko-Urbańczyk Marta – 24, **171-188**, 459
Kozak Anna – 112, 129
Kozakowska Stefania – 72, 96
Krall Hanna – 408
Kramsztyk Roman – 316
Krański Zygmunt – 358

- Krasnodębska Joanna – 129
 Krasowska Helena – 424, 429
 Kratter Franz – 211, 212, 226
 Kravtsov Sergey R. – 111, 128
 Krawczyk Andrzej – 393, 402
 Krawczyńska Dorota – 229, 429
 Kridl Manfred – 361
 Krońska Irena – 386, 387
 Kroński Tadeusz Juliusz – 148
 Krzan Katarzyna – 338, 351
 Kuciel-Frydryszak Joanna – 217, 226
 Kuciński Paweł – 4
 Kukielko Dariusz – 4, 23
 Kulbak Mosze – 173, 187
 Kuleczycka Dorota – 357, 372
 Kuligowska-Korzeniewska Anna – 43, 63
 Kundera Milan – 387, 407, 426
 Kunert Andrzej Krzysztof – 246, 247
 Kupfer F. – 287
 Kurek Krzysztof – 377, 382, 387
 Kuropatnicki Ewaryst Andrzej – 211, 226
 Kurylewicz Andrzej – 339
 Kuwałek Robert – 189, 191, 193, 195, 197,
 204
 Kuziak Michał – 366
 Kuzmany Bőrries – 207, 226
 Kwiatkowski Grzegorz – 239
- L**
- Laassner Feliks – 357
 Labuda Alberta – 413, 429
 LaCocque André – 235
 Lada Wojciech – 244, 247
 Lagerlof Selma – 399
 Lamartine Alphonse de – 357, 360, 361
 Lande Dawid – 116
 Lanzmann Claude – 306, 322
 Lassaigue Jacques – 307
 Lauder Scott – 124
 Lazer Dawid – 171
 Lebet-Minakowska Anna – 20, **65-97**, 459
 Leblanc Maurice – 399
 Leeuw Gerardus van der – 266, 289
 Lejeune Philippe – 275
 Lemire Vincent – 269-272
 Lende Jakub – 117
 Leociak Jacek – 22, 178, 179, 334, 429
 Leończuk Jan – 17
 Lerman Anthony – 379, 387
 Leśmian Bolesław – 209, 415
 Leśniewski Sławomir – 105, 108
 Levin Vladimir – 111, 128
 Levinas Emanuel – 400
 Lewin Mosze – 172, 173, 178
 Libera Leszek – 370
 Liekis Sarunas – 180, 188
 Ligęza Wojciech – 149, 150, 158, 211, 226
 Lilien Efraim Moses – 269
 Lilientalowa Regina – 280
 Lipiec Franciszek – 117
 Lipiński Tymoteusz – 211, 226
 Lipman Silberman Eliezer – 19, 23, 469
 Lippe Karpel – 134
 Lipszyc Adam – 388
 Lisek Joanna – 153-155, 158, 171, 173-
 177, 179, 187
 Lisowska Lucy – 17
 Litwiniuk Jerzy – 176
 Lorentz Stanisław – 307
 Löw Ryszard – 7, 20, 24, 26, 159, 381, 388
 Löwy Icchak – 385
 Lubański Łukasz – 342, 351
 Lustigman Awrom – 61, 63
- Ł**
- Łastik Salomon – 175, 187
 Ławski Jarosław – 4, 6, **17-27**, 34, 38, 147,
 152, 157, 174, 187, 246, **355-373**,
 381, 387, 388, 394, 403, 451, 459, 466
 Łossowski Piotr – 395, 402
 Łukasiewicz Małgorzata – 226, 388

M

- Mack Merav – 381, 388
Maćkowska Izabela – 129
Majda Tadeusz – 112, 129
Majewska Renata – 246
Makowska Urszula – 115, 128, 355, 372
Malczewski Jacek – 66, 113
Malinowski Artur – 20
Malinowski Jerzy – 116, 128
Maliutina Natalia – 7
Małkiewicz Barbara – 72, 96
Mandel Yehoshua S. – 207, 226
Mandelsztam Osip – 32, 148
Mann Maurycy – 357, 361, 363
Margański Janusz – 38
Marley Bob – 343
Marshall David – 349, 351
Masłowski Michał – 429
Matejko Jan – 93, 113
Matisse Henri – 316
Matracka-Kościelny Anna – 315, 321
Maurer Józef – 363
May Karol – 399
Mazower David – 44, 63
McDonald Ramsey – 295
McLean Don – 342, 352
Meersonówna Celina – 45, 46, 62
Mehoffer Józef – 114
Mendelsohn Erich – 49
Mendes-Fohr Paul – 268
Menelsshon Mojżesz – 276
Meras Icchok – 187
Meshorer Ya'akov – 81, 96
Meyer Herman – 278
Meyerson Bernard – 203
Meyerson Malwina – 203
Mędykowski Witold Wojciech – 53, 64
Michalska Julita – 129
Michalski Grzegorz – 338, 351
Michotm Benicjon – 178
Mickiewicz Adam – 138, 163, 284, 358, 418
Mickiewicz Tadeusz – 163
Mielcarek Krzysztof – 210, 211, 226
Mielczarek Helena – 171, 187
Mikiciuk Elżbieta – 7
Miklas-Frankowski Jan – 20, **441-450**, 460
Mikołajczak Małgorzata – 7
Mikoś Michael M. – 20
Mileikowsky Nathan – 139
Miller Matthew Paul – 342
Miłosz Czesław – 34, 38, 145-158, 172, 177-179, 238, 247, 308, 322, 427
Minczeles Henri – 153
Minkowski Maurycy – 114
Mirański Perce – 178
Moczałowa Wiktoria – 7, 20, 24
Moczulski Leszek Aleksander – 339, 340
Mohylewer Samuel – 19, 134-136, 140
Molisak Alina – 429
Montefiore Moses – 50, 113, 168
Montefiore Simon Sebag – 99, 101, 106, 108, 265, 289
Moreno-Szypowska Jadwiga Clea – 239, 240
Morris Benny – 384, 388
Moseley Marcus – 403
Mosjoukine Ivan – 397
Moskała Katarzyna – 129
Mościcki Ignacy – 253
Mukoid Ewa – 235
Murzyn-Kupisz Monika – 180, 188
Musiał Łukasz – 385, 387
Musijenko Swietłana – 7
Muter Mela – 316
- N**
Nagler Leon – 217
Naglerowa Herminia – 207-210, 212, 216-227
Nalepa Marek – **405-430**, 460
Nalewajko-Kulikow Joanna – 53, 64
Napoleon Bonaparte – 112

- Naumow Aleksander – 7
 Neuger Leonard – 238, 239
 Neuman Abraham – 66, 71, 72, 114, 123, 124
 Niemczykowa Aleksandra – 179
 Nieszawer Nadine – 306, 322
 Nikitorowicz Jerzy – 7
 Noah Mordechaj Manuel – 279
 Noakowski Stanisław – 254
 Nofikow Ewa – 147
 Nora Pierre – 178, 181
 Norblin Piotr Jan – 68, 73, 96
 Nordau Max – 120
 Norman Theodore – 299, 302
 Nosilia Viviana – 7
 Noskowicz Pesach – 202
 Nossig Alfred – 280
 Nowacka Aleksandra – 17, 18
 Nowak-Jeziorański Jan – 246
 Nowakowska Agnieszka – 180
 Nycz Ryszard – 147, 150, 158
- O**
- O'Connor Sinéad – 343, 344, 352
 Obiedkowa Wanda – 25
 Ohringer Izaak – 83
 Okopień-Sławińska Aleksandra – 337, 351
 Okuń Edward – 117
 Olech Barbara – 17, 18, 26, 246, 358, 381, 387, 388, 394, 402, 403
 Oleksowicz Bolesław – 366
 Ormicki Wiktor – 294
 Ostaszewski Jan – 246
 Otton I Wielki, cesarz rzymski – 349
 Ouaknin Marc-Alain – 269
 Ozjasz Thon, rabin – 140, 265, 274
- P**
- Pacanowski S. – 273, 289
 Padarewski Ignacy Jan – 252
 Pann Abel – 115
 Pański Jerzy – 396, 402
 Papieska Agnieszka – 305, 306, 315, 316, 319, 321, 322
 Papieski Robert – 305, 315-317, 319, 321, 322
 Papla Eulalia – 7
 Parafianowicz Halina – 251, 252, 255
 Parmet Harriet L. – 386, 388
 Partyka Jacek – 20, 23, 24, **375-389**, 456, 461
 Passeron Jean-Claude – 379
 Paszkiewicz Mieczysław – 116, 129
 Patek Artur – 297-299, 302
 Pauliuchuk Vadzim – 24, **291-303**, 461
 Pawliszak Waław – 113
 Pawluczuk Włodzimierz – 235
 Pawluśkiewicz Jan Kanty – 339
 Pawłowska Aneta – 116, 129
 Penderecki Krzysztof – 338
 Penzel Johann Georg – 82
 Perelmutter Zoja – 246, 247
 Person Katarzyna – 331, 334
 Perutz Leo – 209
 Philips William – 347, 351
 Piątkowska Renata – 128
 Piechota Dariusz – 4
 Piechotka Kazimierz – 111, 129, 179
 Piechotka Maria – 111, 129, 179
 Pietkiewicz Eustachy – 117
 Pietrasik Andrzej – 138
 Pilatti Gustaw – 254
 Pilch Andrzej – 299, 302
 Pilcicki Hubert – 4
 Pilecki Tytus – 113
 Pilichiewicz Kamil K. – 4, 6, 19, 24, **145-158**, 456, 462
 Pilichowska z domu Goldman Lena – 117
 Pilichowski Leopold – 111, 114-128, 131
 Pilley (Pilichowski) Teddy – 117
 Pilley (Pilichowski) Vivien – 117
 Piłsudski Józef – 115, 135, 137, 253
 Pinczewska-Gliksman Łucja – 160, 161
 Pinkus Mieczysław (Mendel) – 117

- Pinsker Leon – 134
Pinskier Jehuda Lejb – 44, 63
Pinson Koppel S. – 324, 334
Piwko Marek J. – 237
Piwowska Danuta – 7
Pochroń Natalia – 133, 462
Pochwalski Kazimierz – 113
Podliszewski Abraham – 53, 64
Podsiad Antoni – 235
Polak Jakub – 194
Poliszczuk Jarosław – 7
Pollack Martin – 208, 226
Polonsky Antony – 31, 32, 38
Poniatowski Stanisław August – 113
Popowski Remigiusz – 267
Poseq Avigdor W. G. – 111, 129
Potocki Adam – 112
Powalska Izabella – 121, 128
Poznański Edward – 283
Prądyńska Dorota – 74-79
Prieur Jean – 204
Princ Arthur – 306, 322
Princ Boris – 306, 322
Princ Deborah – 306, 322
Prokop-Janiec Eugenia – 125, 129, 429
Prokopiuk Jerzy – 266, 289
Proust Marcel – 401, 407
Pruska Krystyna – 269
Pruski Krzysztof – 269
Przybylska Sława – 339, 352
Przybylski Ryszard – 32, 355, 372
Przychodniak Zbigniew – 355, 365, 372
Przyłucki Cwi – 53, 64
Pułaski Kazimierz – 253, 254
Purchla Jacek – 180, 188
Pyczek Waclaw – 371, 372
- R**
Raabe Leszek – 157
Rabinowicz Szymon – 83-91, 93
Raczyński Edward – 112, 129
Radyszewski Rościsław – 7
Radzik Tadeusz – 198, 200, 204, 205
Radziwiłł Mikołaj Krzysztof „Sierotka” –
112, 357, 360, 363
Raisa Rosa – 18, 19
Rajner Mirjam – 120, 130
Rajnfeld Józef – 305-322
Ran Leyzer – 391-393, 403
Raszkin-Nowak Felicja – 19
Rav-Ner Zvi – 20
Raz-Krakotzkin Amnon – 383, 388
Regiewicz Adam – 337-352, 462
Reid Mayne – 399
Remer Jerzy – 179
Renoir Auguste – 316
Rębelska-Atallah Teresa – 356
Rice Monika – 334
Ricoeur Paul – 38, 235, 285
Ringelblum Emanuel – 118
Ritz German – 7
Rivlin Reuven – 380, 388
Robert David – 112
Rodak Magda – 275
Rodak Paweł – 275
Rodov Illia – 111, 129
Rodziewiczówna Maria – 174
Romanczenko Borys – 25
Romaniuk Radosław – 315, 316, 321, 322
Rosenzweig Franz – 268
Roth Joseph – 226
Roth Philip – 378, 388
Rothschild Edmond de – 117
Rozenfeld Aleksander – 162-164, 169
Rozenzweig Franz – 380
Ruben Beata – 20
Rubens Peter Paul – 316
Rubin Hadasa – 172, 175
Rubinstein Baruch – 275
Rudaś-Grodzka Monika – 359
Rusek Iwona E. – 4, 19
Ruszczyc Ferdynand – 254

Ruta Magdalena – 185-187, 405, 429
 Rutkowski Krzysztof – 4, 7
 Rutkowski Marek – 20
 Rybińska Agata – **207-227**, 463
 Rychlewski Marcin – 338, 351
 Rychło Petro – 208, 226
 Rzewuski Waław – 113

S

Sahuvi Nathanja – 381, 388
 Salomon Luria, rabin – 195
 Salz Abraham – 139
 Samolewicz Piotr – 217, 226
 Sandauer Artur – 421, 422, 425, 426, 429
 Sandel Józef – 308, 322
 Sarnecka Joanna – 410, 429
 Saryusz-Wolska Magdalena – 178
 Sawicka Katarzyna – 338, 351
 Schaary David – 326, 334
 Schatz Borys – 114, 121, 125, 131
 Scheler Max – 285
 Schellenberg Johann Rudolf – 82
 Schenkelbach Erwin – 68, 74-79
 Schlesinger Filip – 81
 Schmeruk Chone – 172
 Schocken Salman – 380, 381
 Scholem Gershom – 266, 380, 386
 Schorr Mojżesz – 33, 34, 38, 254
 Schudrich Michael – 20
 Schulz Bruno – 233, 375, 378, 380
 Schwarz Chaim – 195
 Scott Walter – 399
 Sebald Winfried Georg – 386, 388
 Seberg Jean – 392
 Segal Ita – 405
 Segal Kalman – 404-430
 Segalowicz Zusman – 117, 119, 129
 Segev Tom – 383, 388
 Semczyszyn Magdalena – 325, 334
 Semenov Oleg – 306, 322
 Shalitt Jael – 165-170
 Shapira Anita – 55, 64, 134
 Sharon Arieh – 135
 Shavit Aviva – 160, 161, 169, 170
 Shilo-Cohen Nurit – 114, 129
 Shukair Mahmoud – 99-102, 104-106, 108, 109
 Shumarova Natalia – 424
 Sidoruk Elżbieta – 147
 Siedlecki Michał – 4, 20, 23, 24, 26, **237-247**, 463
 Siegel Ben – 44, 64
 Sieramska Magdalena – 69
 Sikora Jerza – 26
 Sikorski Dariusz Konrad – 4, 19, 24, **29-39**, **265-290**, 454, 463
 Silberstein Markus – 116, 117
 Silberstein Teresa – 116, 117
 Singer Isaac Beshavis – 186, 187
 Sitarz Magdalena – 43, 44, 64
 Siwicka Dorota – 356
 Skarbek Jan – 198, 205
 Skoczylas Władysław – 254
 Skórzewski Zygmunt – 357
 Slendziński Ludomir – 251, 254, 255
 Sławiński Janusz – 337, 351
 Słobodnik Włodzimierz – 175
 Słowacka-Bécu Salomea – 369
 Słowacki Erazm – 360
 Słowacki Juliusz – 113, 185, 355-373
 Słucki Arnold – 175, 187
 Smoleń Barbara – 359
 Smoleński Paweł – 441-450
 Snochowska-Gonzales Claudia – 359
 Sokel Walter Herbert – 386, 388
 Sokołow Nachum – 35, 36, 52, 64, 117-119, 135, 136, 138, 140
 Sokołowicz Małgorzata – 355
 Sokołowski Mikołaj – 359
 Sonnenfeld Chaim – 274
 Soskin Selig Eugen – 281
 Soutine Chaim – 399

- Sowinski Grzegorz – 285
Spitzer Salomon – 81
Spruner von Merz Karl – 110
Stabrowski Kazimierz – 113
Stach Reiner – 388
Stahn Nanette – 44, 63
Stala Marian – 150, 151, 158
Staniewscy – 56
Stanisławski Jan – 66, 114
Stańko Krystyna – 237
Staszczuk Zygmunt – 340, 341
Steele Philip Earl – 20, **133-141**, 455, 463
Stefan Batory, król Polski – 193
Steinbeck John – 407
Steiner Marianne – 378
Steinhardt Jacob – 115
Stelmaszczyk Barbara – 147
Stieglitz Abraham – 84, 88, 91, 92
Stiller Robert – 176, 177
Storey John – 338, 351
Stryjeńska Zofia – 254
Stryjeński Tadeusz – 85
Strykowski Julian – 426
Styka Jan – 113, 209
Sucharski Tadeusz – 7
Suchodolski January – 113
Suchodolski Patryk – 4
Suckewer Abraham – 154, 155, 172
Suckewer Roza – 172
Sulejman Wspaniały, sułtan osmański – 108
Sulimirski Filip – 211, 225
Supa Wanda – 7
Surzyn Jacek – 44, 63, 64
Sutzkever Rachela – 178
Sykes Mark – 117
Synak Brunon – 427
Szablowska-Zaremba Monika – 20, 44, 64, 464
Szachna Szalom – 194
Szachnowicz Josko – 194
Szapira Majer – 200
Szapiro Łazarz – 287, 288
Szarejko Sylwia – 216, 217, 226
Szatters Dorota Gertruda – 237-248
Szczerski Andrzej – 72, 96
Szczuka Kazimiera – 359
Szczygielski Antoni – 117
Szerląg Alicja – 171, 187
Szeszow Lew – 148
Szlomo ibn Gabriola – 274
Szlomo Icchak – 29
Sznejur Zalman – 284
Szołman Józef – 44, 63
Szold Henrietta – 54
Szpek Heidi M. – 20
Szpilman Władysław – 244
Szpociński Andrzej – 181
Sztyma-Knasiacka Tamara – 128
Szymaniak Karolina – 172, 186
Szymanowski Karol – 318
- Ś**
Ślósarska Aleksandra – 246
Śmiechowska Teresa – 121, 128
- T**
Taborska Agnieszka – 226
Tarnowska Magdalena – **111-131**, 464
Tarnowska Maria – 235
Tarnowski Jan Amor – 112
Tartakovsky Elena – 20
Tartakower Arje – 291, 294, 302
Tass Torquato – 360, 363
Taylor-Terlecka Nina – 20
Tenenbaum Joseph – 327, 334
Tenenbaum Sheila – 327, 334
Tenschert Heribert – 378
Tepa Franciszek – 112
Teperek Agata – 267, 289
Terlecki Tymon – 216, 217, 226
Tęczyński Andrzej – 192

- Tihanyi Catherine – 270
 Tischner Łukasz – 147
 Tokarski Stanisław – 266, 289
 Tomaszewski Jerzy – 292, 294, 302
 Torti Anna – 349, 351
 Toruńczyk Barbara – 308, 322
 Towiański Andrzej – 367
 Tramer Maciej – 7, 20, 24
 Traśniewska-Nowak Agnieszka – 4
 Treter Tomasz – 357
 Treugutt Stefan – 359, 372
 Troszyński Marek – 355, 372
 Trucco Terry – 378, 388
 Truman Harry – 325
 Trzcziński Andrzej – 111, 129, 202, 207,
 226
 Turkiewicz Halina – 7, 147
 Turski Marian – 246, 247
 Tych Feliks – 327, 334
 Tylman Janusz – 339
- U**
- Unterman Alan – 196, 205
 Usyszkin Menachem – 274, 275
- V**
- Vanagaitè Ruta – 180
 Velasquez Diego – 121, 122, 129
 Venclova Tomas – 146, 152, 154, 156, 158
 Vidar Sara – 391, 403
- W**
- Wachtel Wilhelm – 123, 278
 Wakeman Rick – 349
 Wal Anna – 208-210, 217, 218, 219, 225,
 227
 Walewski Władysław – 211, 225
 Wargocki Andrzej – 357
 Warner Dawid – 345
 Warska Wanda – 336, 339, 352
 Washington George – 135, 254
- Watt Aleksander – 148
 Weil Simone – 148
 Weinbaum Laurence – 138
 Weinberg Jerzy – 360
 Weindling Paul – 324, 334
 Weinreich Max – 173
 Weisberg David B. – 331, 334
 Weiss Lys Ann – 270
 Weitz Józef – 136
 Weizman Chaim – 118, 120, 136
 Wejs-Milewska Violetta – 7
 Werner Carl Friedrich – 112
 Węgrzecki Adam – 285
 Wężyk Władysław – 357
 Wiener Leo – 18
 Wierusz-Kowalski Jan – 266, 289
 Więclawska Katarzyna – 429
 Wildowicz Joanna – 19, 20, 24, **99-109**,
 464, 465
 Wilk Mateusz – 32, 38
 Wilson Thomas Woodrow – 252, 253, 255
 Wisse Ruth – 182, 188
 Wiśniewska-Szczygielska Kazimiera – 117
 Wiśniewski Tomasz – 22, 26, **251-257**, 465
 Witkiewicz Stanisław Ignacy – 318
 Wittlin Józef – 209
 Władysław I Łokietek, król Polski – 201
 Wodecki Zbigniew – 339
 Wodziński Marcin – 208
 Wogler Elchanan – 172, 175, 176, 178
 Wojciechowski Michał – 267
 Wojciechowski Paweł – 4
 Wojnakowski Ryszard – 266, 289, 388
 Woldan Alois – 7
 Wolf Lejzer – 172, 173, 176-178
 Wolff Larry – 207
 Woronczak Jan Paweł – 46, 64
 Wójcicka Hoskins Janina – 255
 Wróbel-Best Jolanta – 7, 20, 246
 Wurm Dawid – 207, 212, 223, 224, 227
 Wyczółkowski Leon – 66, 114, 254

- Wydrycka Anna – 19
Wygrzywalski Feliks Michał – 113
Wysok Wiesław – 189, 191, 193, 195, 197, 204
Wyspiański Stanisław – 155
- Y**
Yaworska Alena – 20
Yellin David – 271
- Z**
Zabielski Łukasz – 4, 17, 18, 20, 24, 26, 152, 157, 174, 187, 360, 372, 453
Zaborski Marcin – 406
Zadykowicz Beata – 17, 23, 451
Zagańczyk Marek – 305, 306, 322
Zahorska Stefania – 127, 129
Zajas Krzysztof – 146, 158, 171, 187
Zaleski Marek – 147, 172
Zameczek Lejb – 172
Zamenhof Ludwik – 395
Zangwil Israel – 120, 121
Zarębianka Zofia – 235
Zawadzka Danuta – 370
Zawanowska Marzena – 388
- Zelensky Wołodymyr – 21
Ziejka Franciszek – 355
Zieliński Konrad – 189, 199, 204, 205
Zieliński Tadeusz – 314
Ziembra Kwiryna – 359
Zienkiewicz Olga – 196, 205
Ziębińska-Witek Anna – 429
Ziomek Jerzy – 338, 351
Zuroff Efraim – 180
Zwolska-Płusa Katarzyna – **229-247**, 465, 466
Zygmunt I Stary, król Polski – 193, 202
Zygmunt II August, król Polski – 192, 193, 195
- Ż**
Żabotyński Zeew – 19
Żbikowski Andrzej – 327, 334
Żebrowski Rafał – 55, 64, 96
Żmijewska Monika – 26
Żółkiewska Agnieszka – 44, 64
Żurek Sławomir Jacek – 23, 24, **159-170**, 202, 207, 226, 246, 326, 334, 452, 466
Żyndul Jolanta – 53, 63

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”

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 Świetłanowi Musijenko*, idea i wstęp Jarosław Ławski, red. 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, red. Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
5. Grzegorz Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. 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 oprac. Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
11. *Драматургия в ракурсах новейших теоретических исследований / Dramat w nowych ujęciach teoretycznych. Studia slawistyczne*, red. Natalia Maliutina i Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2014.
12. *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza. Studia*, red. Jarosław Ławski i Rafał Żytyniec, 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)*, edited by Grzegorz Czerwiński and Artur Konopacki, Białystok 2015.
15. Edward Małek, *Gdzie jest moja Ojczyzna? Wspomnienia*, oprac. tekstu, wstęp, red. tomu Jarosław Ławski, przedślowie Dariusz Zuber, Białystok–Ełk 2016 [wyd. 2: 2017].
16. *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2016.

17. *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leńczukowi*, red. Jarosław Ławski, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
18. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV: *Uczeni 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 Gloger. Pisarz, myśliciel, uczoney. Studia*, red. Jarosław Ławski, Jan Leńczuk, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
26. Krzysztof Kurianiuk, *Wielka podlaska zmiana. Obrazy świata polskiej transformacji systemowej w reportażach Polskiego Radia Białystok w latach 1989*, Białystok 2016.
27. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria V: *W kręgu judaizmu*, red. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Białystok 2017.
28. *Zagadnienia bilingwizmu*, pod red. Łukasza Zabielskiego, Seria I: *Dwujęzyczni pisarze litewscy i polscy*, red. tomu Andrzej Baranow, Jarosław Ławski, Białystok–Vilnius 2017.
29. *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2017.
30. Barbara Noworońska, *Kultura literacka Podlasia. Szkice*, Białystok 2017.
31. *Protestanci na Mazurach. Historia i literatura. Studia*, red. Jarosław Ławski, Dariusz Zuber, Kazimierz Bogusz, Białystok–Ełk 2017.
32. Ludwig Reinhold von Werner, *Historyczne opisanie miasta Ełku i jego herbów*, przekł. Andrzej Szymański, wstęp Radosław Poniak, red. Kazimierz Bogusz i Jarosław Ławski, Białystok–Ełk 2020.
33. *Odessa i Morze Czarne jako przestrzeń literacka. Studia*, red. Natalia Maliutina i Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2018.
34. *Ali Woronowicz i Mustafa Aleksandrowicz w Egipcie. Materiały źródłowe i publicystyka*, wstęp, wybór i oprac. Grzegorz Czerwiński, Eugenia Maksimowicz, Białystok 2019.
35. Jacek Juszkiewicz, *Odessa w literaturze polskiej lat 1804–1843. Szkice*, Białystok 2018.
36. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria VI: *Żydzi białostoccy: od początków do 1939 roku*, red. Jarosław Ławski, Kamil K. Pilichiewicz, Anna Wydrycka, Białystok 2018.

37. *Eliza Orzeszkowa. Pamięć kultury. Studia i głosy*, red. Jarosław Ławski i Swietłana Musijenko, Białystok–Grodno 2019.
38. Nina Taylor-Terlecka, *The Lithuanian Landscape Tradition in the Novels of Tadeusz Konwicki*, Białystok 2018.
39. *Powstanie Styczniowe. Reinterpretacje pamięci. Studia*, red. Jarosław Ławski, Iwona R. Rusek, Paweł Wojciechowski, Białystok 2018.
40. *Uniwersytet XXI wieku. Nauka i lokalność. Studia*, red. Jarosław Ławski, Kamil K. Pilichiewicz, Białystok 2018.
41. *Odessa, muzyka, literatura. Ukraińsko-polski transfer kulturowy. Studia*, red. Natalia Maliutina, Weronika Biegluk-Leś, wstęp i układ Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2019.
42. *Żydzi wschodniej Polski, Seria VII: Między Odessą a Wilnem: wokół idei syjonizmu*, red. Jarosław Ławski, Ewelina Feldman-Kołodziejuk, Białystok 2019.
43. Marcin Gerss, *Jest Bóg!*, wstęp i oprac. tekstu Zbigniew Chojnowski, Białystok–Olsztyn 2020.
44. *Polacy w Odessie. Studia interdyscyplinarne*, red. Jarosław Ławski, Natalia Maliutina, Robert Szymula, Białystok–Odessa 2021.
45. *Żydzi wschodniej Polski, Seria VIII: Artyści żydowscy*, red. Jarosław Ławski, Joanna Wildowicz, Białystok 2020.
46. *Polska, Rosja, Białoruś. Perspektywy współpracy humanistów. Seminarium, Białystok 14 marca 2014 roku*, wstęp i redakcja tomu Jarosław Ławski, Białystok 2021.
47. Vadzim Pauliuchuk, *Emigracja zamorska z województwa poleskiego w latach 1921–1939*, Białystok 2021.
48. *Żydzi wschodniej Polski, Seria IX: Dziecko żydowskie*, red. Grażyna Dawidowicz, Jarosław Ławski, Białystok 2021.
49. Bogusława Ilgner, *Mój pamiętnik*, wstęp, oprac. i red. Anna Janicka, Jarosław Ławski, Białystok 2022.
50. *Zagadnienia bilingwizmu, Seria II: Rodzina Miłoszów i rody pogranicza polsko-litewskiego. Studia*, red. Andrzej Baranow, Jarosław Ławski, Anna Romanik, Białystok – Vilnius 2022.
51. *Naukowe i literackie światy Zygmunta Glogera. Studia*, red. Jarosław Ławski, Patryk Suchodolski, Łukasz Zabielski, Białystok 2022.
52. Nina Taylor-Terlecka, *Wielkie Księstwo Litewskie i inne terytoria, Seria I. W aurze Soplicowa*, red. i wstęp: Jarosław Ławski i Kamil K. Pilichiewicz, Białystok 2022.
53. Wołodimir Olegowicz Jerszow, *Polska literatura memuarystyczna prawobrzeżnej Ukrainy*, przekład Wiktoria Bilawska, Juliana Kacemba, Michał Siedlecki, wstęp i redakcja Jarosław Ławski, Białystok 2022.