



colloquia
orientalia
bialostocensia

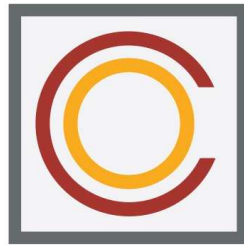
LITERATURA/HISTORIA

XXVII

WYDAWNICTWO PRYMAT

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

XXVII

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH „WSCHÓD – ZACHÓD”
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU

CENTRUM EDUKACJI OBYWATELSKIEJ POLSKA – IZRAEL

KSIĄŻNICA PODLASKA

IM. ŁUKASZA GÓRNICIEGO W BIAŁYMSTOKU

STOWARZYSZENIE NAUKOWE „OIKOUMENE”

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

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

Recenzent tomu: **dr hab. Maciej Tramer, prof. UŚ (Katowice)**

Opracowanie tekstów: Iwona E. Rusek, Jarosław Ławski

Opracowanie okładki: Hubert Pilcicki (Alter Studio)

Korekta: Zespół

Redakcja naukowa: Iwona E. Rusek, Jarosław Ławski

Skład: Wydawnictwo PRYMAT, Marta Konopko

Streszczenie: dr Jacek Partyka, dr Bazyli Siegień

Copyright by Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”, Białystok 2017

Copyright by Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, Białystok 2017

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

ISBN 978-83-63470-60-9



KSIĄŻNICA
PODLASKA
im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku

Wydawnictwo PRYMAT, Mariusz Śliwowski
ul. Kolejowa 19; 15-701 Białystok, tel. 602 766 304,
e-mail: prymat@biasoft.net, www.prymat.biasoft.net



ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI

SERIA V

W KRĘGU JUDAIZMU

REDAKCJA NAUKOWA

Jarosław Ławski i Iwona E. Rusek

Białystok 2017

**NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA**

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

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

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

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

Studia żydowskie – VI

Redaktorzy cyklu: Michał Siedlecki i Jarosław Ławski

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD”

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

Andrzej Baranow (Wilno, Litwa)
Adam Bezwiński (UKW, Bydgoszcz)
Olena Bondareva (Kijów, Ukraina)
Grażyna Borkowska (IBL PAN, Warszawa)
Tadeusz Bujnicki (UW, Warszawa) – *Przewodniczący*
Andrea de Carlo (Neapol, Włochy)
Urszula Cierniak (AJD, Częstochowa)
Mieczysław Jackiewicz (UWM, Olsztyn)
Wołodmyr Jerszow (Żytomierz, Ukraina)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kiezuń (UwB, Białystok)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel-Aviv, Izrael)
Jan Leończuk (Książnica Podlaska, Białystok)
Natalia Maliutina (Odessa, Ukraina)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Wiktoria Moczalowa (RAN, Moskwa)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (Wenecja, Włochy)
Viviana Nosilia (Padwa, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (UwB, Białystok)
Eulalia Papla (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (Kijów, Ukraina)
Rościsław Radyszewski (Kijów, Ukraina)
German Ritz (Universität Zürich)
Krzysztof Rutkowski (UW, Warszawa)
Tadeusz Sucharski (AP, Słupsk)
Wanda Supa (UwB, Białystok)
Halina Turkiewicz (Wilno, Litwa)
Alois Woldan (Universität Wien)
Jolanta Wróbel-Best (Houston, USA)
Igor Wasiliewicz Żuk (Grodno, Białoruś)





Rabin Samuel Mohilewer (1824–1898)
Patron Konferencji „Żydzi wschodniej Polski” w 2016 roku

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	17
--------------------------	----

I. ŚWIADECTWA

Grażyna Dawidowicz Samuel Mohilewer – prekursor syjonizmu i rzecznik tolerancji	27
---	----

Panel (zapis) „Żydzi wschodniej Polski”. Przeszłość, współczesność, perspektywy badań, Białystok 18 czerwca 2012 roku	37
--	----

Alan Duben Co pozostaje? O kształtowaniu się żydowskiej przeszłości w Tykocinie	61
--	----

Wiktoria Moczalowa Konflikt – wyobcowanie – wrogość – obojętność w środowisku żydowskim w Europie Wschodniej w XIX-XX wieku w zwierciadle literatury, publicystyki i pamiętnikarstwa	81
--	----

Adam Regiewicz Czego o czytaniu literatury uczy nas rabin Rzymu?	97
--	----

II. RELIGIA: SYMBOLE, IDEE

Daniel Kalinowski Religia i patriotyzm. O <i>Kazaniach</i> Izaaka Kramsztyka	111
--	-----

Jarosław Ławski Liberalna utopia. <i>Głos ze wsi w kwestii żydowskiej</i> Zygmunta Glogera	129
---	-----

Dariusz K. Sikorski

Judaizm w „Nowym Życiu”: studium z antropologii mediów 147

Anna Lebet-Minakowska*Parochet* – dar „Pobożnej Pani Sary” – jako przykład przekazu symbolicznego 165

III. LITERACKIE OBRAZY JUDAIZMU

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

Judaizm jako obiekt ironii w dialogu pisarzy amerykańskich z żydowską tradycją 199

Magdalena Dziugiel-ŁagunaEtyczny portret pełni człowieczeństwa na podstawie *Meira Ezofowicza* Elizy Orzeszkowej 213**Jacek Juskiewicz**Osobliwe postaci w powieści *Z Jarmarku* Szolema Alejchema 233**Małgorzata Wosnitzka**

Kategoria niesamowitości w prozie Henryka Schoenkera 241

Anna Jeziorkowska-Polakowska

Podróż do świętego czasu Sądneho Dnia według Adolfa Rudnickiego 257

Katarzyna Zwolska-PłusaDoświadczenie *sacrum* w prozie Leo Lipskiego 277**Kamil K. Pilichiewicz**

Kilka uwag na temat wiary w prozie Michała Głowińskiego 293

Michał SiedleckiObraz diaspory żydowskiej w *Widnokregu* Wiesława Myśliwskiego 301

IV. HISTORIA – ŻYCIE SPOŁECZNE

Marek Rutkowski

Zamieszkanie, instytucje oraz nauka Hebrajczyków jako mające wpływ na judaizm czynniki, opisane w obowiązującej w Cesarstwie Rosyjskim w „ustawie o Żydach” z 13/25 kwietnia 1835 roku 315

Olga Ciwkacz

Z dziejów Towarzystwa Humanitarnego Żydowskiego
B'nei B'rith „Achdut” Łoży w Stanisławowie 337

Izabela Lewandowska

Spółeczność żydowska na ziemiach pruskich (Warmii i Mazurach)
na przestrzeni dziejów. Zarys problematyki 349

Marek Rutkowski

Rozwiązania prawne w Cesarstwie Rosyjskim połowy XIX wieku
wpływające na rozwój naukowy i edukacyjny lokalnej społeczności
żydowskiej 377

V. ANEKS FOTOGRAFICZNY

Konferencja i Festiwal – pięciolecie 397

Noty o Autorach 409

Summary 417

Резюме 421

Indeks nazwisk 425



Ilustracja do Biblii. Kolekcja Phillipa Medhursta

TABLE OF CONTENTS

Editorial	17
------------------------	----

I. TESTIMONIES

Grażyna Dawidowicz Samuel Mohilever – The Precursor of Zionism and the Advocate of Tolerance	27
The panel (transcript) „Jews of Eastern Poland”. The Future, the Contemporary Times, Research Perspectives, Białystok, June 18, 2012	37
Alan Duben What Remains? Shaping a Jewish Past for Tykocin	61
Wiktoria Moczalowa Conflict – Alienation – Hostility – Indifference within the Jewish Milieu in Eastern Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries in the Mirror of Contemporary Literature, Journalism and Memoirs ...	81
Adam Regiewicz What Does the Rabbi of Rome Teach us about Reading Literature?	97

II. RELIGION: SYMBOLS AND IDEAS

Daniel Kalinowski Religion and Patriotism. On Izaak Kramsztyk's <i>Kazania (Sermons)</i> ...	111
Jarosław Ławski The Liberal Utopia: Zygmunt Gloger's <i>Głos ze wsi w kwestii żydowskiej (Voice From a Village About the Jewish Issue)</i>	129

Dariusz K. Sikorski

- Judaism in "Nowe Życie" ("New Life"). A Study about
the Anthropology of Media 147

Anna Lebet-Minakowska

- Parochet* – the Gift of "The Pious Mrs. Sarah" – as an Example
of a Symbolic Message 165

III. LITERARY IMAGES OF JUDAISM**Lucyna Aleksandrowicz-Pędich**

- Judaism as an Object of Irony in the Dialogue of American Writers
with Jewish Tradition 199

Magdalena Dziugiel-Łaguna

- An Ethical Portrait of Humanity Based on Eliza Orzeszkowa's
Meir Ezofowicz 213

Jacek Juszkiewicz

- Peculiar Characters in the Novel *The Great Fair (Funem yarid)*
by Sholem Aleichem 233

Małgorzata Wosnitzka

- The Category of the Extraordinary in Henryk Schoenker's Prose 241

Anna Jeziorkowska-Polakowska

- A Journey to the Holy Time of the Judgment Day According
to Adolf Rudnicki 257

Katarzyna Zwolska-Plusa

- The Sacred Experience in Leo Lipski's Prose 277

Kamil K. Pilichiewicz

- Some Comments on the Topic of Faith in Michał Głowiński's Prose . 293

Michał Siedlecki

- The Image of the Jewish Diaspora in Wiesław Myśliwski's
Widnokrąg (Horizon) 301

IV. HISTORY – SOCIAL LIFE

Marek Rutkowski	
Residence, Institutions, and Hebrew Teachings as Factors Influencing Judaism Described in the "Act on Jews", which was in Force in the Russian Empire since April 13, 1835	315
Olga Ciwkacz	
From the History of the Jewish Humanitarian Association, B'nei B'rith "Achdut" Lodge in Stanyslaviv	337
Izabela Lewandowska	
Jewish Community in the Prussian Lands (Warmia and Masuria) throughout History. An Outline of the Problem	349
Marek Rutkowski	
Legal Solutions in the Russian Empire in the Mid-Nineteenth Century, Influencing the Scientific and Educational Development of the Local Jewish Community	377

IV. PHOTOGRAPHS

Photo Annex	397
About the Authors	409
Summary	417
Summary (Russian)	421
Index of names	425



Isaak Askanazy (1856–1902), *Żydowskie wesele w sztetlu* (1883)

OD REDAKCJI

1.

Piąta Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Żydzi Wschodniej Polski” była przedsięwzięciem skupionym wokół tematu *Judaizmu środkowo- i wschodnioeuropejskiego*. Jak zawsze, towarzyszyło nam przekonanie, że każde naukowe podjęcie tej problematyki powinno mieć charakter interdyscyplinarny, stąd udział w Konferencji historyków, literaturo- i kulturoznawców z takich ośrodków krajowych, jak Kraków, Częstochowa, Gdańsk, Słupsk, Warszawa, Olsztyn, Katowice, ale także badaczy z Rosji (Moskwa), Ukrainy (Iwano-Frankivsk), Stanów Zjednoczonych (Houston), Turcji (Stambuł). Konferencja miała też swego Patrona – w roku 2016 był nim znakomity białostocki rabin, propagator idei syjonizmu – Samuel Mohilewer (1824–1898). Sesja obradowała w dniach 20-21 czerwca 2016 roku w, jak zawsze, gościnnym gmachu Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego (już w nowym budynku przy ul. M. Skłodowskiej-Curie 14A). Tradycyjnie już uczestnicy sesji naukowej brali udział w wydarzeniach artystycznych IX Festiwalu Kultury Żydowskie „Zachor – Kolor i Dźwięk, organizowanego przez działaczki Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael: panią Prezes Lucy Lisowską oraz dr Barbarę Olech.

V Konferencja poświęcona została dziejom i literackim obrazom judaizmu w Europie Środkowo-Wschodniej. Jej uczestnicy analizowali następujące zagadnienia:

- Judaizm na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, w Europie Środkowej i Wschodniej.
- Wybitni przedstawiciele religii żydowskiej, ich losy, biografie, dokonania.
- Literackie i artystyczne portrety judaizmu, Żydów, synagogi, życia religijnego.
- Zerwania z judaizmem i powroty do niego jako element biografii Żydów europejskich.
- Literatura i sztuka religijna Żydów; architektura.
- Wyobrażenia o świecie Żydów wschodnioeuropejskich – wyobrażenia świata o Żydach.
- Język a religia – na przykładzie judaizmu.
- Judaizm a inne religie, narodowości, tożsamości w Europie Wschodniej.

- Historia a losy wyznawców judaizmu.
- Ruchy, sekty, grupy w historycznym rozwoju judaizmu środkowo- i wschodnioeuropejskiego.

Prezentowana książka przynosi niemal wszystkie artykuły, studia i szkice, które wygłoszono w czasie obrad¹. Na początku tomu przedstawiamy obszerniej sylwetkę rabina Mohilewera, o którego życiu i dokonaniach pisze dr Grażyna Dawidowicz. Pragniemy również nawiązać do I konferencji z cyklu „Żydzi wschodniej Polski”, stąd idea opublikowania zapisu panelu, jaki 18 września 2012 roku odbył się w Pijalni Czekolady „Wedel”. Tom uzupełnia – podobnie jak to było w tomie pierwszym z 2013 roku – relacja zdjęciowa z obrad².

Warto, jak sądzimy, wspomnieć atmosferę spotkania naukowego w 2016 roku – atmosferę dyskusji, a nawet sporu, który nigdy jednak nie przekraczał pewnych ram. Szczególny wkład w ożywianie dyskusji mieli w czasie tej sesji nasi zagraniczni Goście: prof. Alan Duben, nowojorczyk, korzeniami związany z Tykocinem, pracujący w Stambule; pani dr Wiktoria Moczalowa, znakomicie w Polsce znana polonistka z Instytutu Słowianoznawstwa RAN, ale także działaczka rosyjskich organizacji żydowskich; pani dr Olga Ciwkaacz, czuwająca w Stanisławowie (Iwano-Frankivsk) nad polskim dziedzictwem, pamięcią o kraju lat dziecińczych tak cenionego w Białymstoku Franciszka Karpińskiego; dr Jolanta Wróbel-Best, mieszkająca i pracująca naukowo w Teksasie, związana silnie z Białymstokiem i Krakowem. Nie zabrakło wśród referentów stałych współpracowników projektu badań nad Żydami wschodniej Polski: dr hab. Dariusza K. Sikorskiego, prof. UG (Gdańsk), dr hab. Daniela Kalinowskiego, prof. AP (Słupsk), pani prof. Lucyny Aleksandrowicz-Pędich (SWPS, Warszawa), dr Anny Jeziorkowskiej-Polakowskiej (KUL, Lublin), dr hab. Andrzeja Kluczyńskiego, prof. ChAT (Warszawa), dr hab. Marka Rutkowskiego (Białystok).

Chciałbym wyrazić szczególną wdzięczność osobom, które wsparły nas organizacyjnie: pani Dyrektor Jolancie Gadek z Książnicy Podlaskiej i Kierownikowi Działu Naukowego tej instytucji kultury, panu dr Łukaszowi Za-

¹ Do tomu nie weszły następujące teksty, wygłoszone na sesji: dr hab. Andrzej Kluczyński, prof. ChAT (Warszawa), *Początki eschatologii a koncepcja powrotu diaspory do Ziemi Obiecanej*; dr hab. Anna Wydrycka, prof. UwB (Białystok), *Pedagogiczna i asymilatorska działalność Jakuba Elsenberga*; dr Jan Miklas-Frankowski (UG, Gdańsk), *Polscy Żydzi trzeciego pokolenia. Wokół ksiązek „Powrót Żyda” K. Reszke i „My, Żydzi z Polski” I. Wiszniewskiej*; dr Jolanta Wróbel-Best (Houston, USA), *W cieniu tryumfalnego Łuku Tytusa. Motywy judejskie i biblijne w wierszu „Na melodie hebrajskie” Aleksandra Wata*. Teksty te nie zostały nadesłane do Redakcji.

² Autorem zdjęć wykonywanych na wszystkich Konferencjach w latach 2012–2017 jest niezawodny Mirosław Szut, wspierany przez Ryszarda Z. Wiśniewskiego, Barbarę Olech i Michała Siedleckiego. Zob. *Aneks fotograficzny* do niniejszego tomu.

bielskiemu, a także znakomitej grupie Doktorantów Uniwersytetu w Białymstoku, których imiona zapisuje skład Komitetu Organizacyjnego³. Tradycyjnie już w naszej pamięci zostaną wydarzenia Festiwalu „Zachor”, takie jak: wręczeniu Medalu Sprawiedliwy wśród Narodów Świata, koncert artystów Teatru Żydowskiego z Warszawy czy kolejny już występ izraelskiego zespołu rockowego Dolly’s Circus. Z perspektywy lat można powiedzieć, iż pomysł łączenia dwóch zarazem powiązanych ze sobą i niezależnych wydarzeń, jakimi są Konferencja i Festiwal, okazał się bardzo udany, podobnie zresztą jak idea tematycznych, niewielkich, specjalistycznych sesji naukowych, z których już szósta w 2017 roku poświęcona będzie *Żydom białostockim: od początków do 1939 roku. Kontekstowi środkowoeuropejskiemu*. Patronem Konferencji jest tym razem pisarka rodem z Białegostoku, Felicja Raszkin-Nowak (1924–2015)⁴.

2.

Pięćciolecie projektu „Żydzi wschodniej Polski” skłania do podsumowań. Od momentu pojawienie się idei Konferencji w 2011 roku minęło ponad sześć lat. Lat pracowitych.

Pomysł organizowania w Białymstoku cyklicznych konferencji naukowych, które odbywałyby się w tym samym czasie, co Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”⁵, organizowany od 2008 roku, zrodził

³ W skład Komitetu Organizacyjnego w 2016 roku wchodzili:

- Jarosław Ławski – Przewodniczący (Uniwersytet w Białymstoku)
- Lucy Lisowska – Wiceprzewodnicząca (CEO Polska – Izrael)
- Jolanta Gadek – Książnica Podlaska im. Ł. Górnickiego w Białymstoku
- Łukasz Zabielski – Książnica Podlaska im. Ł. Górnickiego w Białymstoku – Sekretarz Konferencji
- Grażyna Dawidowicz – VIII LO im. Króla Kazimierza Wielkiego w Białymstoku
- Grzegorz Czerwiński – Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
- Barbara Olech – Wydział Filologiczny Uniwersytet w Białymstoku
- Anna Janicka – Wydział Filologiczny Uniwersytet w Białymstoku
- Monika Jurkowska – Wydział Filologiczny Uniwersytet w Białymstoku
- Daniel Znamierowski – Książnica Podlaska im. Ł. Górnickiego w Białymstoku
- Michał Siedlecki – Książnica Podlaska im. Ł. Górnickiego w Białymstoku
- Ewelina Feldman-Kotodziejuk – Wydział Filologiczny UwB
- Magdalena Majewska – Wydział Filologiczny UwB
- Magdalena Łapińska – Wydział Filologiczny UwB
- Joanna Wildowicz – Wydział Filologiczny UwB
- Danuta Niebrzydowska – Wydział Filologiczny UwB
- Wojciech Cymbalisty – Wydział Filologiczny UwB.

⁴ Zob. F. Raszkin-Nowak, *Moja gwiazda*, Białystok 1991, ss. 203.

⁵ Festiwal nieprzerwanie od 2008 roku organizują Lucy Lisowska, prezes Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael i przedstawicielka Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Bia-

się w 2011 roku w rozmowach dr Barbary Olech oraz prezes Lucy Lisowskiej z Jarosławem Ławskim. Ten ostatni zaproponował formułę „Żydzi wschodniej Polski” i postanowił włączyć do organizacji konferencji Zakład Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku. Powstało środowisko, które przez pięć lat organizowało co roku konferencje z tego cyklu. Tworzyły je: Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael oraz Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku. W różnych okresach angażowały się w organizację sesji: Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”, Wydział Filologiczny UwB, Galeria im. Słędzińskich w Białymstoku.

Organizatorzy otrzymywali stałe wsparcie Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego, Prezydenta Miasta Białegostoku, Ambasady Państwa Izrael, Ambasady Stanów Zjednoczonych. Odbyło się V Konferencji, których owocem jest też V-tomowa seria publikacji wydanych wspólnie przez KBF „Wschód – Zachód” i Książnicę Podlaską w Naukowej Serii Wydawniczej „Colloquia Orientalia Bialostocensia”.

– I Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Żydzi wschodniej Polski. Kultura – tradycja – piśmiennictwo”, Białystok 19 czerwca 2012 roku.

Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I, *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski, Białystok 2013, ss. 531. Recenzent: prof. Alina Kowalczykowa (IBL PAN).

– Edycja II: *W blasku i w cieniu historii*, Białystok 17-18 czerwca 2013 roku.

Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i cieniu historii*, red. Jarosław Ławski i Barbara Olech, Białystok 2014, ss. 687. Recenzent: prof. Sławomir Buryła (UWM, Olsztyn).

– Edycja III: *Kobieta żydowska*, Białystok 13-14 czerwca 2014 roku.

Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria III: *Kobieta żydowska*, red. Anna Janicka, Jarosław Ławski, Barbara Olech, Białystok 2015, ss. 610. Recenzent: prof. Grażyna Borkowska (IBL PAN).

– Edycja IV: *Uczeni żydowscy*, Białystok 15-16 czerwca 2015 roku.

Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV: *Uczeni żydowscy*, red. Grzegorz Czewiński i Jarosław Ławski, Białystok 2016, ss. 405. Recenzent prof. Rościsław Radyszewski (Katedra Polonistyki Narodowego Uniwersytetu im. T. Szewczenki w Kijowie, Ukraina).

– Edycja V: *Judaizm środkowo- i wschodnioeuropejski*, Białystok 20-21 czerwca 2016 roku.

ymstoku i na Podlasiu oraz dr Barbara Olech z Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku.

Tom: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria V: *W kręgu judaizmu*, red. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Białystok 2017. Recenzent: dr hab. Maciej Tramer, prof. UŚ (Katowice).

Konferencje – ściśle połączone z Festiwałem Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”, odbywającym się w tym samym czasie, były wydarzeniami nie tylko naukowymi, ale i kulturalno-towarzyskimi, na co wpływ miały także znakomite koncerty festiwalowe takich osobistości, jak David Krakauer (2012), Yale Strom i Peter Stan, kantor Jacob Dvilianski (2013), Yaron Gershovsky (2014), kantor Zeev Shulman, Beata Czarnecka (2015), artyści Teatru Żydowskiego w Warszawie (2016).

Każda z Konferencji miała związanego z Białymstokiem Patrona:

- Edycja I: dr Józef Chazanowicz (1844–1914) – lekarz, bibliofil.
- Edycja II: dr Dora Kacnelson (1921–2003) – literaturoznawca.
- Edycja III: Chasia Bornstein-Bielicka (1921–2012) – bojowniczką, pisarką.
- Edycja IV: Leo Wiener (1862–1939) – pierwszy tytułarny profesor sławistyki w USA.
- Edycja V: Samuel Mohilewer (1824–1898) – rabin, promotor idei syjonizmu, naczelny rabin Białegostoku.

Chcielibyśmy w tym miejscu szczególnie podziękować osobom, które przed pięć laty weszły do Komitetu Naukowego Projektu Badawczego i Cyklu Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”, wspierając nasze działania radą, recenzją, uczestnictwem w obradach. Komitet ów w 2012 roku tworzyli:

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

W roku 2016 zasilali jego skład: dr Anna Frajlich (Nowy Jork, USA), prof. Halina Krukowska (Białystok, UwB), i dr Jolanta Wróbel-Best (Houston, USA).

Trzeba wyraźnie podkreślić, iż kontynuowanie przez pięć lat badań nad jednym tematem – dość specjalistycznym, interdyscyplinarnym – wymaga

stałego wsparcia organizacyjnego i finansowego, które w tym przypadku zapewнили: Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael, Uniwersytet w Białymstoku, Książnica Podlaska im. Ł. Górnickiego, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Prezydent Miasta Białegostoku oraz Ambasady Izraela i Stanów Zjednoczonych w Polsce.

Konferencji w obecnym kształcie nie byłoby bez osobistego zaangażowania Dyr. Jan Leończuka z Książnicy Podlaskiej i Jego następczyni Dyr. Jolanty Gadek, bez wsparcia Dziekana Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, prof. Bogusława Nowowiejskiego.

Nieoceniony wkład wniosły organizatorki Festiwalu „Zachor” – Prezes Lucy Lisowska i dr Barbara Olech.

Konferencje miały też swoje wydarzenia, które zostały na trwałe zapamiętane. W 2012 roku takim wydarzeniem był panel w Pijalni Czekolady „Wedel” zatytułowany „Żydzi wschodniej Polski. Przeszłość, współczesność, perspektywy badań” z udziałem między innymi prof. Jacka Leociaka, prof. Bogdana Burdzieja, prof. Sławomira Buryły, a także udział w inauguracji Konferencji ks. Abpa Metropolity Białostockiego prof. Edwarda Ozorowskiego. Doskonale zapamiętano wystąpienie Naczelnego Rabina Polski Michaela Schudricha (19 VI: *The Jewish Approach to God*). W 2013 roku odbył się z kolei „Wieczór wspomnień o Dorze Kacnelson” w Muzeum Historycznym w Białymstoku (ul. Warszawska 37), w czasie którego wspominali Uczoną prof. Wiktoria Śliwowska i prof. Elżbieta Feliksiak (dziś już nieżyjąca). W 2014 roku w Galerii „Telimena” (ul. Legionowa 2) odbył się „Wieczór wspomnień o Chasi Bielickiej” z udziałem Lucy Lisowskiej, Barbary Olech i Grażyny Dawidowicz. W roku 2015 w czasie Konferencji wręczono tytuł Profesora Seniora prof. Halinie Krukowskiej, zaś w roku 2016 istotnym wydarzeniem była wizyta pana Tomasza Krakowskiego, reprezentującego Naczelnego Rabina Polski Michaela Schudricha.

Ważną, a rzekłbym nawet: fundamentalną, rolę w naszych pracach odegrał pan Ryszard Löw z Tel Awiwu, inspirujący nas swymi pomysłami, zasiłający tomy pracami o zapomnianych postaciach polsko-żydowskiej historii, autor wydanej w Białymstoku monografii *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie* (2014)⁶. Panu Ryszardowi próbowaliśmy odwdziżyć się, choć skromnie, przyznając Medal „Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku”, ale raz jeszcze chcielibyśmy, licząc na dalsze wsparcie, rzec szczerze: dziękujemy.

⁶ Ryszard Löw wzbogacał swymi tekstami kolejne tomy serii. Por. R. Löw, *Rzecz o Berku Neumanie – drukarzu wileńskim*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadczenia i interpretacje*, red. B. Olech, J. Ławski, Białystok 2013, s. 283-293.

Na sakramentalne pytanie: czy warto było uruchamiać ten projekt, odpowiemy zdecydowanie i jednoznacznie: warto! Co pięć tomów studiów o Żydach wschodniej Polski i Europie to zaświadcza.

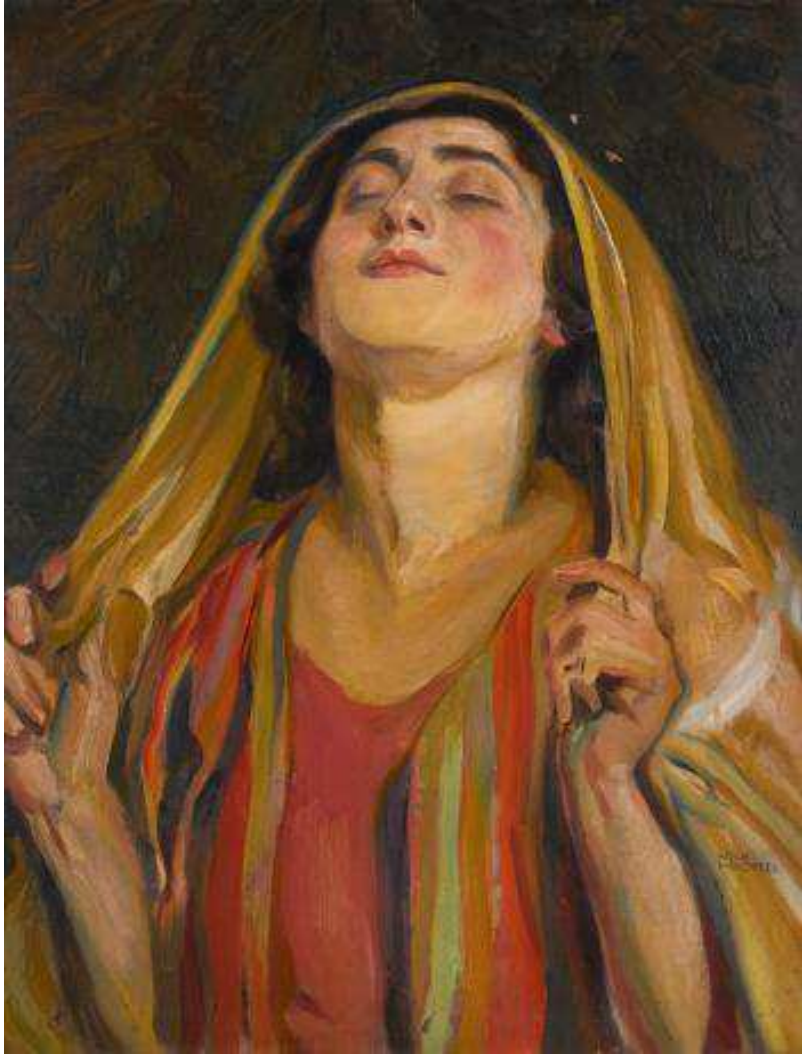
3.

Podsumowania skłaniają z kolei do refleksji nad przyszłością projektu. Zachęteni głosami badaczy, postanowiliśmy od VI edycji naszej Konferencji rozpocząć nowy cykl badawczy. Wciąż pozostając w szerokiej ramie tematyckiej, którą wyraża formuła „Żydzi wschodniej Polski”, pragnęlibyśmy zainaugurować kolejny pięcioletni plan konferencji i badań organizowanych pod hasłem: „Żydzi Europy Środkowej i Wschodniej”. Znacznie poszerza on zakres przestrzeni historycznej i geograficznej, którą badaniem można by objąć. Zwracano bowiem nieraz uwagę, iż wprawdzie badania kultury i dziejów Żydów z polskiego wschodu wkraczają w sposób naturalny na szersze obszary, lecz jednocześnie formuła cyklu zawęża i porządkuje jasno zakres tematu.

Chcemy więc w kolejnych odsłonach projektu, jeśli będzie to nam dane, przypatrzeć się dziejom Żydów białostockich w ich związkach ze środowiskami żydowskimi Europy Środkowej i Wschodniej (temat dzielimy na dwie części: pierwsza obejmie dzieje Żydów podlaskich do 1939 roku, druga Holocaust i życie wspólnot po 1945 roku). Ale mamy też zamiar zająć się kulturą, historią i życiem społecznym Żydów z Odessy, Lwowa, Kijowa, Moskwy, Petersburga, Wilna... W istotny sposób ujęcie to korespondowałoby również badaniami prowadzonymi na zachodzie Europy⁷.

Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek

⁷ Zob. P. Herlihy, *Odessa. A History 1794–1914*, Cambridge Mass. 1986; Ch. King, *Odessa. Geniusz i śmierć w mieście snów*, przeł. H. Pustuła-Lewicka, Czarne 2016.



Wilhelm Wachtel (1875–1952), *Modlitwa Hannah*

I
ŚWIADECTWA



Grażyna Dawidowicz
Białystok

SAMUEL MOHILEWER – PREKURSOR SYJONIZMU I RZECZNIK TOLERANCJI

Osoba Samuela Mohilewera i jego nauka zachowuje żywotność w kulturze współczesnego Izraela, mimo iż większość jego prac uległo zniszczeniu w czasie pogromu w Białymstoku w roku 1906. Ślady obecności Rabina na Białostocczyźnie zatarł czas¹. Z uwagi na ograniczenia w dostępie do materiałów nie sposób zaprezentować wszystkich dokonań tego charyzmatycznego działacza Chibat Cijon. Można przyjąć za Rebekę Kobryn, badaczką historii żydowskiego Białegostoku, iż działalność syjonistyczna Mohilewera stanowi jedną z propozycji rozwiązań społecznych i narodowościowych problemów żydowskich występujących u schyłku XIX wieku².

Samuel Mohilewer zasłynął jako wielki autorytet religijny, intelektualista i teoretyk religijnego syjonizmu. Urodził się w 1824 roku w miasteczku Głębokie na Wileńszczyźnie. Pochodził z rodziny rabinicznej, sprawującej ten urząd od wielu pokoleń. Dziadek był uczniem Gaona z Wilna, wybitnego żydowskiego uczonego wszechczasów. Matka Samuela Mohilewera wywodziła się z zacnej rodziny chasydzkiej z Karlina. W jego charakterze ujawniły się predyspozycje intelektualne odziedziczone po ojcu oraz wrażliwość emocjonalna po matce. Dwa dni przed jego narodzinami matka miała senną wizję, w której cały ich dom płonął, a ogień wznosił się ponad budynek. Po przebudzeniu przeraziła się, opowiedziała o tym swojemu ojcu, a on wyflu-

¹ Materiał biograficzne występują w języku hebrajskim i angielskim. Zob. D. Schwarc, *Religious Zionism: History and Ideology*, Boston 2009, J. Oswald, *Mohilewer Samuel in Religion, Past and Present*, 2017. Joel Yarden, *Rabbi Shmuel Mohliver's Educational Philosophy 1873–1874, Studies in Education*, University of Haifa, No. 33, March 1982 (Hebrew). Osobiste pisma Samuela Mohilewera znajdują się w Centralnym Archiwum Syjonistycznym w Jerozolimie, record group is A9\62-63.

² R. Kobryn, *Żydowski Białystok i jego diaspora*, Sejny 2014, s. 68-70.

maczył, iż sen oznaczał zapowiedź narodzin bardzo sławnego syna, który będzie oświecał ludzi w Torze i jej mądrości³.

Ojciec Samuela Mohilewera osobiście pracował nad edukacją syna. Chłopiec już od najmłodszych lat wykazywał wybitne zdolności. Od 3 roku życia czytał po hebrajsku i studiował z ojcem Torę. W wieku 4 lat znał hebrajski i *Pięcioksiąg*. Przejawiał również zdolności matematyczne. Potrafił wykonywać skomplikowane działania arytmetyczne. Otrzymał tradycyjne wykształcenie żydowskie, ale wzbogacone o nauki świeckie i języki obce. Mohilewer studiował matematykę, literaturę polską, rosyjską i niemiecką.

Posiadał niezwykłą pamięć, dzięki której zdobył uznanie otoczenia. Opowieść głosi, iż pewnego razu po wysłuchaniu kazania w synagodze w domu przy posiłku powtórzył całe nauczanie od początku do ostatnich słów. W wieku 8 lat był już ekspertem od problemów halachicznych i prowadził z ojcem poważne studia. Uczestniczył także w dyskusjach z uczniami w jego rodzinnym mieście. W wieku 15 lat ożenił się z dziewczyną z chasydzkiej rodziny⁴. W roku 1848 został wybrany, po swoim ojcu, rabinem w mieście Głębokie. Ordynację rabinacką otrzymał w jesiwie wołożyńskiej. Od 1854 roku pełnił urząd rabina w Szakach (współcześnie: Sakiai koło Kowna). W 1861 roku Samuel Mohilewer ukończył szkołę rabinów w Warszawie. W latach 1860–1968 był rabinem w Suwałkach, gdzie zdobył duże uznanie społeczne. Jego autorytet wzrósł podczas powstania styczniowego, kiedy uratował grupę Żydów skazanych na śmierć za pomaganie Polakom. Rabin Mohilewer wyprosił u władz carskich pozwolenie na udział w modlitwie przed egzekucją podczas święta Pojednania (Yom Kipur). Komendant Suwałk, widząc wzruszenie i łzy rabina, przychylił się do jego prośby i nie tylko zezwolił na modlitwę, ale wypuścił na wolność skazanych⁵.

Od 1868 do 1883 roku Mohilewer pełnił urząd Rabina w Radomiu, gdzie znajdował się prężny ośrodek chasydów. Jego święta postawa zwróciła uwagę cadyków i wkrótce chcieli oni go obwołać cadykiem. Nie mógł przyjąć tego zaszczytu, ponieważ preferował judaizm oparty na Torze. Mimo iż używał wielu racjonalnych argumentów, nie zdołał ich przekonać do zmiany zdania. Zdecydował się wówczas użyć drastycznych środków. Podczas jednego z szabatów, kiedy chasydzi stali się już wyjątkowo uparci, sprowadził swoją żonę, by zjadła z nimi wieszczę. Chasydzi, którzy według ich zwyczajów religijnego, nie mogli jadać z kobietami, szybko opuścili pomieszczenie i przestali uprzykrzać się rabinowi.

³ *Pionier of Religious Zionism. Rabbi Samuel Mohilewer*, red. M. Ben-Zvi, tł. moje – G. Dawidowicz, Londyn 1945, s. 3.

⁴ Tamże, s. 4.

⁵ *Pionier...*, dz. cyt., s. 6.

W 1873 roku Mohilewer uczestniczył w zjeździe rabinów w Petersburgu, gdzie wygłaszał mowę o powrocie do Erec Israel, kierując ją zarówno do Żydów ortodoksyjnych, jak i maskilim⁶. Jednakże głoszone przez niego poglądy nie znalazły wówczas wielu zwolenników.

Momentem przełomowym w jego działalności syjonistycznej okazał się rok 1881. Wtedy też dopuszczono się pierwszych pogromów Żydów w Rosji, na które Mohilewer zareagował gorącą agitacją na rzecz rozwoju ruchu syjonistycznego oraz emigracji do Palestyny. Udał się wówczas do miejscowości Brody koło Lwowa, gdzie spotkał wielu uchodźców, ofiar pogromów. Tam też gorąco namawiał poszkodowanych Żydów do aliji⁷ – skorzystania z prawa powrotu do Erec Israel. Aby ten cel osiągnąć, Mohilewer zbierał fundusze i przekonywał do swej idei setki Żydów białostockich i pozostałych, mieszkających w różnych częściach Europy⁸.

Samuel Mohilewer podróżował po Zachodniej Europie, odwiedzał tamtejsze gminy żydowskie i prowadził rozmowy z liderami, by przekonać ich do idei Chibat Cijon (Miłośników Syjonu). Przejechał przez Niemcy, dotarł do Londynu, lecz jego pomysły wsparcia dla osadnictwa w Erec Izrael nie spotkały się z aprobatą tamtejszych filantropów. Zniechęcony i zmęczony udał się do Paryża w nadziei wywarcia wpływu na alians izraelski, który już sponsorował rolniczą szkołę żydowską, przygotowującą potencjalnych osadników do aktywności na ziemi Izraela. Baron Horacy Ginsbourg, rosyjski żydowski magnat w Paryżu, okazał mu zainteresowanie i pomógł dotrzeć do głównego rabina Francji, od którego wiele zależało, ten zaś skontaktował go z innym młodszym baronem Rothschildem. Na początku spotkanie miało bardzo oficjalny charakter, Rabbi nie wiedział, jak ma rozmawiać z tak znaczącym człowiekiem, jednak zdecydował mówić wprost i przedstawił cały projekt osiedlania Żydów w Erec Israel. Baron zaaprobował idee kolonizacji i postanowił udzielić wsparcia finansowego omawianemu projektowi. W efekcie

⁶ *Maskil* (hebrajski, oświecony, inteligent, l.mn. maskilim; jidysz, maskl, l.mn. maskilim), zwany niekiedy berlinerem (jidysz, berlińczyk) – pierwotnie, zwłaszcza w kulturze sefardyjskiej, miano nadawane człowiekowi wykształconemu; dopiero od przełomu XVIII i XIX wieku zaczęto tak określać przedstawiciela oświecenia żydowskiego (haskala), postulującego zerwanie z tradycyjnymi formami egzystencji ludności żydowskiej, jej stanową i kulturową odrębnością, dążącego do upodobnienia Żydów pod względem prawnym, społecznym i zawodowym oraz języka i kultury do innych mieszkańców kraju (szczególnie mieszczaństwa), z zachowaniem odrębności religii, choć o zreformowanej obrzędowości. Maskile przywiązywali wielką wagę do oświaty i wychowania oraz do rozwoju literatury. W dążeniu do symbiozy z otaczającym światem, niektórzy z nich porzucali judaizm i przyjmowali chrzest (por. asymilacja). Cyt. hasło *Maskil* za: *Polski słownik judaistyczny*, ŻIH.

⁷ *Alija* (hebr. עלייה, dosłownie: wstąpienie) – żydowska imigracja do Palestyny, a po 1948 roku do współczesnego państwa Izrael. Tak Żydzi określają „powrót do ojczyzny swoich ojców”.

⁸ Y. Slutsky, *Samuel Mohilever*, w: *Encyklopedia Judaica*, vol. 14.

rozmów podjęto działania i założono kolonię w Ziemi Izraela na początku Ekron (1882) oraz Rechovot (1890). W okręgu grodzieńskim zaś zorganizowano farmę przygotowującą do emigracji ludzi zwiezionych z różnych gmin⁹. Natomiast Żydzi z Białegostoku utworzyli odrębną osadę Path Tikvah w Erec Israel.

W 1882 roku Mohilewer założył w Warszawie pierwsze koło Miłośników Syjonu, gdyż w Rosji organizacja ta nie była w pełni legalna, ponieważ promowała ideę budowy żydowskiej ojczyzny w Palestynie.

Mohilewer, kiedy został głównym rabinem w Białymstoku w 1883 roku, miał już duży dorobek w zakresie propagowania idei syjonizmu oraz wieloletnie doświadczenia w sprawowaniu służby rabinackiej. Trafiając do Białegostoku, nie planował pozostać w mieście zbyt długo i podejmować tam pracy. Jak wspomina Rabin, w jednej z licznych podróży w sprawach Syjonu przybył do Białymstoku, by poznać liderów Chibat Cijon tamtejszej społeczności. Poproszono go wówczas, by pozostał do szabatu w Białymstoku i przedstawił nauczanie w synagodze. Rabbi zgodził się, ponieważ nie podejrzewał, iż Rabbi Jacob Bacharach zaproponuje mu, by został naczelnym rabinem. Uważał, iż służba rabinacka będzie kolidować z jego syjonistyczną działalnością. Dowiedziawszy się o tej propozycji, Rabbi Mohilewer natychmiast opuścił miasto, nie wygłaszając szabatu nauczania.

Pomimo swoich wcześniejszych wątpliwości, pod koniec roku ponownie otrzymał zaproszenie do pracy w mieście. Zgodził się na rabinat w Białymstoku, jeden z najważniejszych we wschodniej Europie, pod warunkiem, że będzie mógł kontynuować działalność w Chibat Cijon. W okresie piastowania przez Mohilewera rabinatu w Białymstoku na mocy układu z gminą mógł kilka miesięcy w roku poświęcać wyłącznie na działalność publicystyczną, nastawioną między innymi na wspieranie żydowskiego osadnictwa rolniczego w Palestynie¹⁰. Mohilewer pracował w Białymstoku za niskie uposażenie, a cały swój kapitał liczący czterdzieści tysięcy rubli przekazał na cele społeczne¹¹. Przez całe życie łożył na cele charytatywne. Nie przyjmował zwrotu kosztów podróży, kiedy odwiedzał wspólnoty w celach syjonistycznych. Zachowano go w pamięci jako człowieka skromnego o szlachetnym sercu.

Rabbi Mohilewer pozyskał wielu zwolenników syjonizmu. Zachęcał, by Żydzi w Białymstoku wzbudzili w sobie aspiracje narodowe, podobne do innych grup wschodnioeuropejskich. Działalność Rabina wpisywała się w spe-

⁹ *Pionier of Religious Zionism. Rabbi Samuel Mohilever*, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 32.

¹¹ Sz. R. Landau, dz. cyt., s. 11.

cyfikę wielokulturowego miasta, będącego tygłem różnych narodowości i przynosiła rozwiązanie wobec występujących tam napięć na tym tle.

Z inicjatywy Mohilewera w 1884 roku odbyła się w Katowicach Konferencja zwolenników syjonizmu. Wygłosił wówczas kazanie *Dolina wyschłych kości* na podstawie Księgi Ezechiela (37 rozdział). Wybrano wówczas rabina białostockiego jej honorowym prezydentem, natomiast głównym mówcą i prowadzącym był dr Leo Pinsker. Ważną rolę odegrała grupa rabinów z Warszawy oraz Odessy. Mohilewer nie mógł osobiście przedstawić swojej idei osiedlania Erec Israel, ale wykorzystał indywidualne kontakty z rabinami różnych gmin. Mohilewer swoje nauczanie opierał na Torze:

Podstawą Chibat Cijonu jest Tora, jak to zostało nam przekazane z pokolenia na pokolenie, bez żadnych dodatków ani odejmowania. Nie mam zamiaru tego oświadczenia traktować jako napomnienia dla każdej osoby w odniesieniu do jego postępowania, bo, jak nasi nestorzy powiedzieli: „Zaprawdę, nikt nie jest w tej generacji zdolny upomnieć”. Ja, mimo stwierdzenia w sposób ogólny, uważam, że Tora, która jest źródłem naszego życia, musi być fundamentem naszej odnowy w ziemi naszych ojców¹².

W 1890 roku odwiedził Izrael i był przyjmowany przez Żydów z Jerozolimy oraz urzędników Barona. Zaraz po przybyciu starał się przekonać członków starej jeziwy do tolerancji wobec nowych osadników, ponieważ odwiedził ich kolonie i widział panujące tam napięcia, więc starał się odgrywać rolę negocjatora. Rabbi dostrzegł problemy osadników i przekonywał Barona, aby ten poświęcił część swojej ziemi w celu uprawy drzew owocowych, co umożliwiłoby nowym przybyszom samowystarczalność.

Rabbi żywił głębokie przekonanie, iż odkupienie Syjonu dokona się dzięki młodym, dlatego traktował ich z wielkim szacunkiem: „Starzy to przeszłość, ale młodzi ludzie to nasza przyszłość!”¹³. Starsi z jego społeczności narzekali, iż poświęca za dużo czasu młodym, a dostojnikom każe czekać. Mohilewer jednemu z nich odpowiedział: „Czy Izrael zostanie zbudowany przez Ciebie i tobie podobnym, którzy zawsze podążają za własnymi korzyściami? Ci oto młodzi ludzie są wyłącznie naszą nadzieją”¹⁴.

Jego reakcja na uwagi z Jerozolimy, że koloniści uczyli jego synów jeździć konno i strzelać była w jego stylu: „głupcy!» – krzyknął w gniewie – Kto wie, czy nie będziemy musieli działać tak ja powiedział prorok Joel: „Przekujcie swoje lemiesz na miecze, a swoje sierpy na oszczepty!”¹⁵.

¹² *Pionier of Religious Zionism. Rabbi Samuel Mohilever*, s. 24.

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 34.

¹⁵ „Przekujcie swoje lemiesz na miecze, a swoje sierpy na oszczepty! Kto słaby, niech mówi: Jestem bohaterem!” – Joel 3:15, *Biblia Tysiąclecia*.

Podczas zjazdu Chibat Cijon w Druskiennikach (1893), z inicjatywy Mohilewera, zapadła uchwała o dążeniu do stworzenia w Palestynie Centrum Duchowego (hebr. – Merkaz Ruchani), od którego to określenia wywodzi się nazwa religijnego syjonizmu (Mizrachi)¹⁶. Rabin przekonywał wówczas:

Podsumowując, mogę zwrócić się do moich braci: Oto od dwóch tysięcy lat oczekujemy Mesjasza, aby odkupił nas od gorzkiego wygnania i zebrał rozproszonych naszych braci ze wszystkich zakątków świata do naszego własnego kraju, gdzie każdy będzie mieszkał bezpiecznie, pod swą winoroślą i pod własnym drzewem figowym. Ta wiara, silna w nas, jest naszym jedynym pocieszeniem w niezliczonych dniach naszej nędzy i degradacji. I choć w ostatnim stuleciu pojawili się niektórzy pośród nas, przeczący temu przekonaniu, rozrywając nasze serca, nawet usuwali je z ich modlitw, jednak ludzie naszego narodu muszą trzymać się tej nadziei, a licząc na jej spełnienie powinni modlić się rano, w południe i wieczorem, przez co znajdą balsam na ich cierpienia¹⁷.

Mohilewer wyznawał poglądy wykraczające poza schematy ówczesnej religijności. Dostrzegając konieczność współpracy ortodoksów z maskilim. Uważał, że idea syjonizmu wymaga wzniesienia się ponad podziałami religijnymi. Sam skrupulatnie wypełniał nakazy religijne i dążył do tego, by zasady Tory były respektowane. Mimo to, rozumiał potrzeby osadników, którzy muszą sprostać trudnym warunkom życia w Erec Israel. Dlatego też 1888 roku poparł rabinów, wyrażających zgodę na prace rolne w roku szabatomowym, przez co naraził się na dezaprobatę ze strony ortodoksyjnych rabinów.

W Białymstoku prowadził też różnorodną działalność społeczną. Założył między innymi jeshiwę i tanią kasę kredytową. Był honorowym przewodniczącym katowickiej konferencji oraz konferencji Chibat Cijon w Druskiennikach (1887) i w Wilnie (1889), wtedy też został przewodniczącym Chibat Cijon. Mohilewer należał do grona założycieli, powstałego w 1890 roku, Towarzystwa Popierania Żydów Rolników w Syrii i Palestynie. W latach 1887–1890 wspólnie z rabinami Wołożyna, Wilna, Lidy, Ciechanowca i Święcian stworzył komitet gromadzący fundusze na rzecz kolonii żydowskich w Palestynie. W 1890 roku pojechał do Odessy na zjazd towarzystwa pomocy Żydom w Syrii i Palestynie. Ukoronowaniem jego zaangażowania w organizację ruchu syjonistycznego był udział w Pierwszym Kongresie Syjonistycznym w Bazylei w 1897 roku.

¹⁶ *Mizrachi* (hebr. *Wschodni*) – skrót od hebrajskiego Merkaz Ruchani (Centrum Duchowe); religijna, ortodoksyjna partia syjonistyczna, powstała w 1902 r. w Wilnie. Zob. *Wirtualny Sztetl*.

¹⁷ Tamże, s. 22.

Mohilewer promował zasiedlanie Palestyny przez Żydów i głosił, że wspólna Żydom więź z Syjonem jest kluczem do zachowania jedności narodu w obliczu wyzwań współczesnego świata. Krytykował podziały wśród Żydów, gdyż według Rabina przyczyniają się do wyniszczenia własnych środowisk, szczególnie w Rosji. Mohilewer podkreślał, że syjonizm uczy wsparcia i tolerancji wśród Żydów. Krytykował też postawę uprzedzeń ze strony żydowskiej ortodoksji, pogardzającej tymi, którzy nie przestrzegali Tory, lekceważąc przy tym zasadę, że każdy Żyd odpowiada za siebie.

Przesłanie Mohilewera o tolerancji oraz integracji na skalę międzynarodową wzmocniło regionalne więzi pomiędzy Żydami, którzy wyjeżdżając za granicę tworzyli grupy łączące się na zasadzie jedności terytorialnej. Rabin przyznawał Żydom prawo do prowadzenia życia zgodnego z własnymi przekonaniem. Jego wizję odrzucili zasymilowani i wykształceni Żydzi, przyjmujący jednak język grupy, w której żyli.

Wspomnienia o rabinie Mohilewerze świadczą o jego pasji, z jaką dążył do realizacji ideałów syjonistycznych. W *Księżce Pamięci Nowojorskich Żydów* znajduje się relacja doktora Landau, potomka rabina z Krakowa, który miał okazję poznać osobiście Rabiego podczas wizyty w Białymstoku w ostatnich latach jego życia:

Nie mogłem oderwać oczu od dostojnego wyglądu rabina. Jego oblicze jaśniało, kiedy mówił o przesiedleniu, osadzeniu Żydów do Izraela. Jego bystre oczy, wcześniej zmęczone, teraz błyszcząły ogniem młodości. Na jego twarzy pojawiał się uśmiech, kiedy mówił o Jego marzeniach i nadziejach związanych z tymi, którzy będą kontynuować dzieło, które on rozpoczął. Nie mówił o sobie, ale o ludziach młodych jako o przyszłości naszego narodu. W odpowiedzi na jedną z moich uwag powiedział: „Wierzę, że w idea syjonizmu rozkwitnie jak trawa w żydowskim ruchu społeczności”. Zanim opuściłem spotkanie, podniosłem oczy ku niebu, kierując uwagę, co będę zawsze pamiętał. „Jestem przygotowany złożyć moje życie w ofierze”¹⁸.

9 czerwca 1898 roku rabbi Szmuel Mohilewer zmarł na skutek wylewu krwi do mózgu. Cztery lata później jego imieniem nazwano synagogę przy dawnej ulicy Bulwarnej (obecnie ul. Branickiego) w Białymstoku.

Zdałem sobie sprawę, jak powszechnie kochany i szanowany był rabin Mohilewer. Każdy rozpoznawał w nim wyjątkowego człowieka. Wszyscy wiedzieli, że kiedy przybył do Białegostoku miał przy sobie około 40 000 rubli. Potem sporą sumę przekazał na potrzeby biednych. Żył z małej pensji płaconej przez wspólnotę¹⁹.

¹⁸ Sz. R. Landau, dz. cyt., s. 11.

¹⁹ S. Romaniuk, *Samuel Mohilewer*, w: <https://www.wrotapodlasia.pl/pl/media>.

Kilka godzin przed śmiercią podpisał dokument, który miał być odczytany dla wielu ludzi żydowskiej społeczności, zaczynał się słowami:

Moi drodzy i szanowni bracia.

Niech Bóg pomoże nam, by całe nasze siły przeznaczyć na budowanie syjonizmu²⁰.

Postać Samuela Mohilewera wpisała się w historię białostockich Żydów schyłku XIX wieku. Był człowiekiem znanym i niezwykle szanowanym. Rabin odegrał istotną rolę w propagowaniu idei syjonizmu i tolerancji, która znacznie wykraczała poza granice miasta, a jego osoba należy do grona najwybitniejszych syjonistów XIX wieku.

Jeszcze w okresie międzywojennym grób Mohilewera w Białymstoku był celem wielu pielgrzymek Żydów z Polski i zagranicy. W 1991 roku rodzina ekshumowała szczątki rabina z cmentarza na „Bagnówce” i przeniosła je do Izraela. W wielu izraelskich miastach są ulice noszące imię Samuela Mohilewera²¹. W nowym Izraelu zbudowano osadę Kiriat Białystok; Mohilewer po wielu latach od swej śmierci dotarł do Ziemi, która była celem jego życia.

Dzieło Mohilewera kontynuowano po jego śmierci. W latach 1881–1933 w Palestynie osiedliło się 400 000 Żydów, w tym 20 000 z Białegostoku. Pierwsza grupa przybyła w roku 1883 i pomogła ocalić osadę w Petach Tikwa – miejscowość koło Tel. Na przełomie XIX i XX wieku przybywały do Palestyny kolejne grupy zainspirowane przez Mohilewera, głównego rabina Białegostoku, który głosił, że osadnictwo w Palestynie jest jedynym rozwiązaniem problemu Żydów w Rosji²².

Wypowiedź Rabina pozostanie zawsze aktualna dla Żydów: „Niechaj Bóg nauczy nas podążać we właściwą stronę, kieruje nasze dłonie na dobre działania i uniesie w chwale ludzi do swej ziemi”.

Bibliografia

- R. Kobryn, *Żydowski Białystok i jego diaspora*, Sejny 2014, s. 126.
- D. Schwarc, *Religious Zionism: History and Ideology*, Boston 2009.
- J. Oswald, *Mohilewer Samuel in Religion, Past and Present*, 2017.
- Joel Yarden, *Rabbi Shmuel Mohliver's Educational Philosophy 1873–1874*, *Studies in Education*, University of Haifa, No. 33, March 1982 (Hebrew).

²⁰ Sz. R. Landau, dz. cyt., s. 11.

²¹ Tamże.

²² R. Kobryn, *Żydowski Białystok i jego diaspora*, Sejny 2014, s. 126.

- *Pionier of Religious Zionizm. Rabbi Samuel Mohilewer*, red. M. Ben-Zvi, tł. moje – G. Dawidowicz.
- S. Romaniuk, *Samuel Mohilewer*, w: <https://www.wrotapodlasia.pl/pl/media>.

Grażyna Dawidowicz
Białystok

SAMUEL MOHILEWER – THE PRECURSOR OF ZIONISM AND THE ADVOCATE OF TOLERANCE

The author presents to the readers the portrait of Samuel Mohilewer and his Zionist activity, which is considered to be one of the proposals for solutions to the social and national problems of Jews in the late nineteenth century. Samuel Mohilewer came from a rabbinical family, received traditional Jewish education, enriched with secular sciences and foreign languages, and had been active in religious and intellectual life since he was a child. The turning point for his actions turned out to be the year 1881 – the time of the first pogroms of Jews in Russia, to which he responded with heated agitation for the development of the Zionist movement and emigration to Palestine. For this purpose he travelled to Western Europe, visited local Jewish communities, and conducted conversations with leaders to convince them to the idea of Hovevei Zion ([Those who are] Lovers of Zion). His activity in Białystok fit into the specifics of a multicultural city, a melting pot of different nationalities, and brought about a solution to the tensions there. Samuel Mohilewer was a well-known and highly respected man and played an important role in propagating the idea of Zionism and tolerance, so he was one of the most prominent Zionists of the nineteenth century.

Keywords: Samuel Mohilewer, Zionist, Jews, Palestina, Białystok



Siegfried Laboschin (1868–1929), *Schachris* (1900)

Panel
(Zapis)*

**„ŻYDZI WSCHODNIEJ POLSKI”. PRZYSZŁOŚĆ,
WSPÓŁCZESNOŚĆ, PERSPEKTYWY BADAŃ,
BIAŁYSTOK 18 CZERWCA 2012 ROKU**

Prof. Jarosław Ławski: Witają Państwa dr Barbara Olech i Jarosław Ławski. Witamy Państwa serdecznie na panelu „Żydzi wschodniej Polski, przeszłość, współczesność, perspektywy badań”, poprzedzającym I Międzynarodową Konferencję „Żydzi wschodniej Polski, kultura, tradycja, piśmiennictwo”. Proszę Państwa, każde miasto, każda miejscowość w Polsce ma swoich Żydów, ma ludzi którzy chodzili tymi samymi ulicami co my, oddychali tym samym powietrzem, którzy tworzyli tu kulturę, gospodarkę. Konferencje, które planujemy w tym roku i w latach następnych, służyć mają przede wszystkim przywróceniu pamięci tych, których tu już nie ma – Żydów wschodniej Polski.

Chciałbym na panelu serdecznie powitać Jego Ekscelencję Ambasadora Państwa Izrael w Polsce, Pana Zvi Raw Nera z Małżonką.

Chciałbym powitać znakomitych badaczy problematyki żydowskiej: panów profesora Jacka Leociaka z Instytutu Badań Literackich, pana prof. Dariusza Sikorskiego, pana prof. Macieja Tramera. Witam kolegów i koleżanki z Uniwersytetu, którzy zaszczylili ten panel. Dopiero na końcu chciałbym serdecznie powitać specjalnego gościa tej konferencji, dobrodzieja Uniwersytetu w Białymstoku, pana Ryszarda Löwa. Ten panel, proszę Państwa, będzie miał prosty przebieg, dość prosty plan. Za chwilę wysłuchamy dwóch zagajęń, które przedstawią nam problematykę żydowską w Białym-

* I Międzynarodową Konferencję Naukową „Żydzi wschodniej Polski” zainaugurowaliśmy w 2012 roku panelem w Pijalni Czekolady „Wedel” w Białymstoku (Rynek Kościuszki 17, godz. 18.00, dnia 18 czerwca), prowadzonym przez dr Barbarę Olech (Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael) oraz prof. Jarosława Ławskiego (Uniwersytet w Białymstoku). Przypominamy zapis tego spotkania w piątą rocznicę realizacji projektu. Wypowiedzi panelistów nie były autoryzowane.

stoku, problematykę znanych postaci z kultury żydowskiej związanej z Białymstokiem. Chciałbym najpierw prosić panią dr Olech o przedstawienie idei konferencji oraz idei festiwalu „Zachor”.

Dr Barbara Olech: Nasza Konferencja organizowana jest przez Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska – Izrael, przez Zakład Badań Interdyscyplinarnych i Porównawczych „Wschód – Zachód” oraz przez Książnicę Podlaską. Odbywa się ona w ramach V Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”. Już po raz piąty w Białymstoku uznaliśmy, że trzeba spotkać się nie tylko podczas muzycznych koncertów, ale także spotkać się po to, ażeby wysłuchać wykładów, ażeby zastanowić się nad kondycją badań na temat właśnie obecności Żydów tutaj – w naszym regionie. Do tej pory przez cztery festiwalowe spotkania właściwie ograniczaliśmy się do różnego rodzaju prelekcji, wykładów, które były bardzo interesujące, które bardzo się podobały naszym słuchaczom, ale jednak nie zostały one zebrane w jeden spójny tom. W tym roku, rozmawiając z prof. Ławskim, uznaliśmy z Panią Prezes Lucy Lisowską, że byłoby to najlepsze rozwiązanie: mianowicie połączyć jedno z drugim. Rozrywkę z nauką. Dlatego właśnie zrodził się pomysł powołania do życia I Międzynarodowej Konferencji „Żydzi wschodniej Polski”.

Myśmy przed czterema laty uznali, że wśród wielu miast, które szczycą się obecnością Żydów w swojej historii, Białystok zajmuje miejsce także ważne, jednak o tym nie mówimy. Nie mamy takiej pełnej świadomości. Zrodził się pomysł, ażeby przywoływać pamięć tych, którzy byli ważni dla Białegostoku, tych, którzy odeszli. To są artyści, malarze. Na pierwszym naszym Festiwalu bohaterem uczyniliśmy Izraela Beckera – malarza, który urodził się w Białymstoku, ale przede wszystkim aktora i reżysera. Bohaterem naszego Festiwalu był m.in. Izaak Celnikier, była Sara Nomberg-Przytyk, rabin Gedali Rozenman.

A w tym roku uczyniliśmy patronem Konferencji i Festiwalu nieprzypadkowo Józefa Chazanowicza. Skąd pomysł? A właśnie pomysł zrodził się z dyskusji z naszym znakomitym gościem z Tel-Awivu – Ryszardem Löwem, który kiedyś przypomniał nam o Chazanowiczu, bo jest to człowiek o ogromnej wiedzy. Chodząca skarbnica informacji na temat związków polsko-żydowskich, polsko-izraelskich. To on przypomniał, że wśród znakomych postaci, które wywodziły się z Białegostoku, które były ważne dla miasta, był Józef Chazanowicz. Okazało się, że informacje o Józefie Chazanowiczu są więcej niż szczątkowe i że niewiele o nim wiemy. Ryszard Löw z taką niezwykłą skrupulatnością i z benedyktyńską pracowitością przystąpił do szukania materiałów na temat tej postaci. Okazało się, że w Izraelu także tych materiałów zbyt wiele się nie zachowało. Udało mu się dotrzeć do wie-

lu informacji, które pozwoliły zrekonstruować przynajmniej pewne fakty z jego biografii.

Dlaczego Chazanowicz jest dla nas taki ważny? Otóż nikt z nas zapewne nie wie, że Biblioteka Narodowa w Jerozolimie nie istniałaby zapewne, gdyby nie donacja właśnie Chazanowicza. To on w Białymstoku gromadził książki, wysyłał tam do Jerozolimy i to stworzyło podwaliny żydowskiej Biblioteki Narodowej. To jest dla nas o tyle ważne, że Ryszard Löw w swoim testamencie swój ogromny księgozbiór zapisał Bibliotece Uniwersyteckiej w Białymstoku. Stąd kiedyś książki płynęły z Polski do Palestyny, do Jerozolimy. Teraz mamy obiecanę, że kiedyś książki z Tel-Awivu przywędrują do Białegostoku. Cały czas przyświeca nam jeden cel, żebyśmy dyskutowali, zastanawiali się, rozmawiali nad kondycją historii polskich Żydów tutaj właśnie, na Kresach, na Wschodzie. Istnieją bardzo obszerne opracowania dotyczące historii polskich Żydów w Galicji, w Warszawie. A ściana wschodnia jest trochę zaniedbana. Zatem macie Państwo tutaj mnóstwo rzeczy do odkrycia, do napisania. Stąd istotne jest to, co powiedział pan prof. Ławski: nasze konferencje staną się konferencjami cyklicznymi.

Prof. Jarosław Ławski: Będą to konferencje cykliczne i gromadzące badaczy z całego kraju, z zagranicy i wszystkich badaczy białostockich tego tematu. Chciałbym przekazać Państwu pozdrowienia od trzech osób, które nie mogą dziś z nami być, a które zaangażowały się w tę konferencję: od Pani prof. Grażyny Borkowskiej z Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, od Pana prof. Krzysztof Rutkowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego i od Pana prof. Jerzego Kopani z Białegostoku z Wyższej Szkoły Administracji Publicznej.

Panie Ambasadorze czy zechce Pan powiedzieć słowo do uczestników Konferencji?

Jego Ekscelencja Ambasador Państwa Izrael w Polsce, Pan Zvi Raw Ner: Dziękuję bardzo. Nie jestem ekspertem od tematu Żydzi wschodniej Polski. Oczywiście chciałbym powiedzieć, że jest to coś bardzo interesującego. Przecież z jednej strony na przykład tutaj, w Białymstoku, było około 50–60% ludności żydowskiej! Tylu mieszkańców Białegostoku było pochodzenia żydowskiego. A teraz oczywiście pozostało ich bardzo mało. Nie wiem ilu, ale kilku. U nas w Izraelu samo imię *Białystok* jest bardzo znane. Z drugiej strony naprawdę jako ambasador Izraela mogę powiedzieć, że jest to niespodzianka, jak bardzo ludność w Polsce jest teraz zainteresowana kulturą żydowską. Kultura ta kiedyś była bardzo ważną częścią kultury polskiej, ale teraz już nie jest stale tu obecna, bo nie ma tak bardzo wielu Żydów. Oczywiście, jak rozmawiam, jak mówimy w Warszawie, że nie ma tak bardzo dużo Żydów, to wciąż ktoś z gminy żydowskiej jest obrażony i mówi:

Co znaczy „nie ma”? Jest, i to dużo. Może być. Nie wiem gdzie, ale mówią, że nadal tu są. Jeszcze nie chcę powiedzieć, kto myśli najbardziej, że istnieją tu Żydzi – oczywiście to antysemita. Jak się ich spyta, to stale są ich miliony. Ale nie ma. Nie ma. Z drugiej strony dziś po południu odwiedziłem wystawę na Uniwersytecie. Fakultet prawa. Nie pierwszy raz oglądam tę wystawę Izraelczyków pochodzących z Polski. I naprawdę to jest baza naszego państwa. Ci Żydzi, którzy przyjechali z Polski, nie tylko z wschodniej, ale z całej Polski, od pierwszego premiera do naszego prezydenta dzisiaj, od Dawida Ben Guriona z Płońska do pana Szimona Peresa.

Może to właśnie tłumaczy, dlaczego teraz między państwem Izraelem i Polską mamy takie dobre relacje. Przecież bardzo wiele lat nie było relacji, nie było stosunków, nie można było jechać. Oczywiście mówię o PRL-owskich czasach. Nie było relacji kulturalnych. Nic nie było. To wszystko, co pozytywne, to jest ostatnie 15–20 lat. Jednak, gdy patrzymy, co się zdobyło w te ostatnie 15–20 lat, to jest ogromny postęp, stosunki są tak bardzo dobre we wszystkich obszarach. Postrzegamy w Izraelu Polskę jako jeden z najbliższych krajów dla państwa Izraela politycznie w Europie. Mamy bliskie stosunki polityczne, ale też praktycznie w takich dziedzinach, jak choćby bezpieczeństwo, wojskowość, wywiad itd. O tym nie trzeba bardzo dużo mówić, ale tylko mogę wspomnieć, że kilka tygodni temu mieliśmy wspólne ćwiczenia samolotów F16 polskich, że piloci przylecieli do Izraela i ćwiczyli razem z izraelskimi. Mam nadzieję, że za jeszcze jakiś czas przyjadą nasi piloci tutaj. My w Izraelu nie mamy tak bardzo dużo tak dobrej współpracy z wieloma krajami na świecie. I też Polska nie ma tak bardzo dużo współpracy z bliskimi krajami, nawet w Europie.

Przed rokiem lub dwoma mieliśmy cały rok kultury polskiej w Izraelu. Około 150 imprez w jednym roku. To znaczy co dwa dni była gdzieś impreza, a tutaj mieliśmy trochę mniej, około 100 imprez, co trzy dni jakaś impreza odbywała się gdzieś w Polsce. Na te imprezy przyszli nie tylko, mam nadzieję, starsi Żydzi z Polski. Przyszli dlatego, że mają jakąś nostalgię. Tutaj mogę powiedzieć, bo sam widziałem młodych ludzi na festiwalu kultury żydowskiej w Krakowie na otwartym koncercie. Gromadzi się tam co roku prawie 10 tys. ludzi. To są młodzi ludzie. To nie są Żydzi oczywiście. Przed kilkoma tygodniami była jakaś grupa z Izraela *Ramzailech*, taka kombinacja muzyki klezmerów z rockiem, rapem. Coś wspaniałego nawet dla kogoś starszego takiego jak ja. Było tam 3000 młodych Polaków i oni byli tym zainteresowani. Oczywiście to nie ten tradycyjny klezmer. To coś bardzo żywego i rockowego, jak to się mówi. Ale 3000 ludzi przyszło ten występ zobaczyć. Nie tylko zobaczyć, tańczyli cały wieczór, więc jest ogromne zainteresowanie.

W zeszłym roku 30 tys. uczniów i studentów z Izraela odwiedziło Polskę. Też do Białegostoku dojeżdżali. Oczywiście, jadą odwiedzić miejsca

Zagłady, jadą do Auschwitz-Birkenau, jadą na Majdanek, jadą do Treblinki, jadą do warszawskiego getta. Odwiedzają także szkoły polskie. Spotykają się z młodymi Polakami. I to od czasu do czasu jest bardzo interesujące. Dodam, że na którymś spotkaniu rozmawialiśmy z nauczycielami. Oni nam powiedzieli, że spotkanie nie było udane. Dlaczego? Dzieci w ogóle nie chciały rozmawiać o tematach historycznych, stosunkach między narodami. O czym rozmawiały w tym dniu? Że zmarł Michael Jackson. A ja powiedziałem wtedy, że to nie jest źle, a nawet to jest bardzo dobre, to znaczy, że w tym dniu dla tych dzieci z dwóch stron wspólne było to, co ich interesowało i z tego też mogą się nauczyć, że są dość bliscy sobie, że te same rzeczy ich interesują. Nie interesowała ich historia. Dla nich to wydarzenie było ważne w tym momencie, w tym dniu i o tym rozmawiali. Wyszli z wnioskiem, że są tacy sami. Myślę, że to jest najważniejsza rzecz, jaką można zrobić w tych relacjach.

Naprawdę muszę powiedzieć z ogromną satysfakcją, że mamy dobre relacje, trzeba oczywiście rozszerzyć współpracę w różnych obszarach, ale ogólnie rzecz ujmując to jest coś historycznego, że właśnie z Polską, gdzie tak bardzo dużo Żydów kiedyś mieszkało, mamy bliskie i głębokie relacje.

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy, Panie Ambasadorze. Proszę Państwa, trudno sobie pomyśleć współczesne państwo Izrael bez Żydów, którzy wyjechali z Polski. Ale myślę, że też trudno sobie w ogóle pomyśleć kulturę polską bez Żydów, którzy tu żyli, tworzyli, mieszkali razem z nami i którzy tu ginęli. O tym przenikaniu się obu kultur będą dwa następne głosy. Bardzo proszę panią dyrektor Jolantę Szczygieł-Rogowską z Galerii Sleńdzińskich. Pani Dyrektor jest bardzo zaangażowana w kolejny już festiwal kultury żydowskiej. Wspomaga nas co roku. Bardzo proszę Panią Dyrektor o przedstawienie rozważań *„Po tak wielu pozostało tak niewiele”*. *Judaika w zbiorach białostockich instytucji kultury*. Prosimy.

Dyrektor Jolanta Szczygieł-Rogowska: Dzień dobry Państwu! To nie będzie w stylu pamiętnika starszego kustosza, mimo że bardzo mocno tęsknię za zawodem, który przez wiele lat uprawiałam. Bowiem to jako historyk zaczęłam pracę w Muzeum Historycznym w Oddziale Muzeum Podlaskiego w Białymstoku. Rzeczywiście motto to, które nadałam swemu wystąpieniu, bardzo mnie kiedyś zaszokowało. Ale zanim zacznę o tym mówić, musimy, szczególnie białostoczanie, zastanowić się nad takim oto pytaniem: Czym jest nasza pamięć zbiorowa? W jaki sposób podchodzimy do naszej tożsamości kulturowej i historycznej? Wydawało mi się przez pewien czas, że białostoczanie mieli z tym duży problem.

Wiąże się z tym bardzo trudna historia tego miasta, a szczególnie to, co stało się tu w czasie II wojny światowej. Olbrzymi wkład Żydów mieszkają-

cych tu w Białymstoku, jak moi przedmówcy mówili, w kulturę, w rozwój tego miasta – przez pewien czas, można powiedzieć, po II wojnie światowej był pomijany, był zapomniany, a wiąże się pewnie z tym polityka, ale także wiąże się pamięć zbiorowa. Należy pamiętać, że Białystok, tu przytoczę Państwu dane, w 1939 roku Białystok liczył 100 tys. mieszkańców, w tym około 50 tys. to byli Żydzi, a 50 tys. to Polacy, Niemcy. Było to miasto wielonarodowe. W 1944 roku Białystok liczy 44 tys. mieszkańców i w tym około 860 Żydów – i to Żydów, którzy niekoniecznie pochodzili z Białegostoku, a byli to Żydzi, którzy niejednokrotnie chronili się tu, w dużym mieście, uciekając z mniejszych miejscowości. To miasto poniosło olbrzymią stratę w społeczności żydowskiej, w społeczności polskiej, szczególnie w inteligencji polskiej, która została wywieziona, a 10 lipca 1943 roku wymordowana w pobliskich lasach. W 1944 roku, w czasie kiedy już likwidowano getto w Białymstoku, pojawiają się nowi ludzie, pojawia się nowa społeczność, przywożeni są Białorusini gdzieś spod Hajnówki. A po 1944 roku do miasta sprowadzają się ludzie, którzy przynoszą własną historię, własną tożsamość, własną obyczajowość, która niekoniecznie związana jest z historią Białegostoku i nie zawsze chcą też przyjąć tę historię.

Dlatego rolę Muzeum – szczególnie historycznego – jest stworzenie zbioru judaików. Jak wiemy, istniał Tykocin, który oczywiście dzięki Synagodze, dzięki zbiorom, które się tam znajdowały, kultywował kulturę żydowską, obyczajowość, religię żydowską. Natomiast myśmy chcieli w Muzeum zebrać to, co pozostało po Żydach białostockich po to, aby białostoczanie przychodząc na wystawę, poznawali swoją historię. Miało to też służyć temu, że z czasem winni byli przyjąć tę historię jako własną, bo to była historia ich miasta. Może nie udawało się to we wcześniejszych pokoleniach, ale pokolenia dzisiejszych nastolatków już bardziej są zżyte z historią okresu międzywojennego.

Tu, proszę Państwa, kiedy przyszło mi zrobić pierwszą dużą wystawę o historii Żydów w Białymstoku, po prostu byłam zadziwiona pustką. Wcześniej do Muzeum trafiały zbiory – np. *vis á vis* Muzeum Historycznego na ulicy Warszawskiej robotnicy znaleźli w metalowej skrzynce dokumenty po rodzinie Aleksandra Lipszyca. Ukryte gdzieś pod dachem, przetrwały do lat 90. Dokumenty były niezwykle ciekawe, bowiem były to świadectwa jeszcze z czasów zaboru rosyjskiego, powołania do wojska, świadectwa z synagogi o narodzeniu dzieci, świadectwo ślubu, ale też były świadectwa, kiedy właśnie Aleksander Lipszyc starał się o obywatelstwo polskie. To był jeden taki, można powiedzieć, większy napływ nowych eksponatów.

Potem pojawił się człowiek, który rozbierał dom przy ulicy Czystej, dzisiaj niedaleko Waryńskiego, gdzie znajduje się Galeria Sleńdzińskich, i tam odnalazł szczególnie bliski mi zbiór, jak to nazywałam, zbiór po Idzie Notowiczównie. Oczywiście odnaleźliśmy rodzinę Notowicza, była to ro-

dzina fabrykantów. Odkryliśmy książki dziecięce, zeszyty dziecięce i oczywiście były zeszyty do nauki języka hebrajskiego, do języka francuskiego, ale było kilka kartek pamiętnika, które przybliżyły nam tę dziewczynkę i jej miłość do kina, bo pisała o tym. To był zbiór.

Później pojawił się trzeci zbiór, jak żeśmy go nazwali „Uczonego handlarza śledzi z ulicy Białostoczańskiej”. Tam było kilka książek. Reszta są to rzeczy bardzo pojedyncze. W 2005 roku odkryto następny zbiór przy ulicy Fabrycznej. Robotnicy – pracując w okolicy dawnego szpitala z czasów getta – odkryli skrzynię, w której znajdowały się naczynia i pamiątki świadczące, że rzeczy te należały do rodziny żydowskiej. Również w synagodze fundowanej przez Zabłudowskich, przy ulicy Waryńskiego, pod podłogą odkryto resztki pism, ale one nie nadają się do pokazywania.

W tej chwili również Galeria zaczyna włączać się w zbieranie, głównie dzieł sztuki. Dzięki pomocy Joanny Tomalskiej, znakomitego historyka sztuki, znawcy kultury i malarstwa żydowskiego, udało nam się nawiązać kontakt z panią Robertą Markus, spokrewnioną z rodziną słynnego malarza Bencjona Rabinowicza. Galeria nabyła jego obrazy, ale też otrzymaliśmy fantastyczny prezent w postaci ilustracji do Biblii. Zostanie on pokazany w przyszłym roku. To jest wszystko, co pozostało, co można pokazać, oczywiście, wciąż znajdują się pojedyncze zdjęcia, ale to wszystko, co można pokazać po 50 tysiącach Żydów mieszkających tu w Białymstoku, którzy wnieśli olbrzymi wkład w rozwój tego miasta.

To bardzo ważna konferencja, bo tak naprawdę badania dotyczące wkładu Żydów w historię miasta gdzieś umykają, są bardzo powierzchowne. Przede wszystkim XIX wiek, haskala, która miała olbrzymi wpływ na rozwój przemysłu w Białymstoku. Rodzina Zabłudowskich. My tu dziś siedzimy w którejś kamienicy rodziny Zabłudowskich, która przyczyniła się do rozwoju przemysłu, do powstawania fabryk, które kształciły młodych Żydów w ten sposób, aby zostali dobrymi, wykwalifikowanymi robotnikami. Tutaj pojawi się moja ulubiona postać, Izaak Zabłudowski. Miał on przeważnie córki. Tworząc pewien plan rozwoju przemysłowego Białegostoku, wydał te córki dobrze za mąż. Ich mężowie mieli tutaj prowadzić fabryki. Dzięki temu mamy pierwszą businesswoman, Małkę Bloch. Jej mąż zmarł dość wcześnie, kiedy miał 36 lat, a młoda Małka z fabryką i piętnaściorciem dzieci dzielnie sobie dawała radę, wydając swoje córki również bardzo dobrze. Powstały tutaj, można powiedzieć, sagi, całe familie przemysłowe. To jest ważny temat do zbadania, dlatego że ruch oświeceniowy przyczynił się do rozwoju Białegostoku i zmiany jego oblicza z miasta rozwijającego się przemysłowo w bardzo prężnie funkcjonujący ośrodek przemysłowy, który w imperium rosyjskim zajmował 4 miejsce.

Następnym bardzo ważnym i związanym z haską tematem jest sztuka żydowska. Temat, który jest zupełnie zapomniany, może tutaj wyjątkiem jest

Joaska, która poświęciła mu kawał życia, zaczęła przywracać pamięć artystów, których życie się skończyło tragicznie. Ich życie i twórczość trwały bardzo krótko, ale powinniśmy ich odszukać. W Białymstoku siedzimy gdzieś niedaleko miejsca, gdzie urodził się Max Weber. Znakomity w tej chwili amerykański, nieżyjący już artysta. Simon Segal, Israel Becker, Ben-cjon Rabinowicz, bardziej znany we Francji niż w rodzinnym mieście. Cieszę się, że to są zadania stojące przed młodymi historykami, którzy mogą jeszcze wiele odkryć. Wiadomo w tej chwili, gdzie poszczególne zbiory się znajdują, gdzie można szukać informacji. Sądzę, że z czasem temat zostanie przybliżony mieszkańcom Białegostoku. Nie będzie pomijany, jak to się dzieje w tej chwili. Teatr żydowski też, bo my, białostoczanie, możemy się spierać gdzie powstała Habima. My mówimy, że u nas. Tak jak Ludwik Zamenhof esperanto u nas wynalazł, stworzył język, a nie w Warszawie.

Pozostaje wiele jeszcze tematów do zbadania. W tej chwili takim tematem, nad którym pracujemy, jest 70. rocznica Powstania w getcie. Wiem, że różne instytucje bardzo przygotowują się do tych obchodów. Namówiłam Joannę Tomalską do pokazania niezwykłej, acz ciekawej, nieznanej historii kopistów, czyli artystów malarzy nie tylko wywodzących się z Białegostoku, ale również tych, którzy tu znaleźli się w getcie. Byli to wybitni artyści, którzy stworzyli tu pracownię. Oczywiście pracowali i malowali na potrzeby Oskara Steffena. Postaci, nad którą też pracujemy. Może był on trochę Schindlerem, ale nie wiemy tego. Przeżył wojnę tylko jeden Izaak Celnikier, z którym udało nam się jeszcze przed śmiercią porozmawiać, który całą tę historię nam opowiedział.

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy Pani bardzo. W tym momencie powitam Panią Joannę Tomalską, znakomitego historyka sztuki. Ponieważ rzecz będzie o wieku XIX za chwilę też powitam znakomitego znawcę literackiego obrazu kultury żydowskiej, pana profesora Bogdana Burdzieja z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Właśnie u Pani Joanny Tomalskiej czytałem wczoraj w artykule w przypisie o takich artystach żydowskich z Białegostoku, o których nie wiemy tak na dobre ani kiedy się urodzili, ani gdzie w zawierusze dziejów przepadli. Tu do zrobienia historycy sztuki mają bardzo, bardzo dużo.

Białostockie festiwale mają swoich patronów. Tegorocznym patronem festiwalu i konferencji jest Józef Chazanowicz. Przyznam się Państwu, że ja sam nie miałem pojęcia na początku, kiedy startowaliśmy z tym pomysłem, kto to jest. Pytałem białostoczanie, czy wiedzą coś o Chazanowiczu. Oni też pojęcia nie mieli. Dzięki Panu Ryszardowi Löwowi możemy dziś Państwu przedstawić sylwetkę Józefa Chazanowicza. Tekst przeczyta Pani dr Barbara Olech: *Rzecz o Józefie Chazanowiczu – lekarzu białostockim*. Prosimy.

Dr Barbara Olech: [...] ¹

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy. Chcąc nie chcąc, sprawy zeszyły na rzeczy białostockie, ale tytuł konferencji brzmi przecież „Żydzi wschodniej Polski”. Długo się zastanawiałem, jak nasze konferencje, jak to nasze spotkanie zatytułować. Wystarczyłoby przecież *Żydzi białostoccy – historia, tradycja, piśmiennictwo*. Ale kiedy się sięga do biografii, to widać, że jest to nie do rozplątania splot różnych miejsc, ludzi. David Krakauer, który był gościem Festiwalu Kultury Żydowskiej w tym roku, gościem honorowym, opowiadał nam o swoich korzeniach, o dziadkach z Bielska Podlaskiego, z Białorusi, dziadkach z drugiej strony ze Lwowa, o tych korzeniach, które są właśnie wschodnio-polskie. Ja sobie też zdaję sprawę z tego, że w latach następnych, jeśli konferencje mają się odbywać, jeśli one mają uzyskać naukowy poziom, to muszą być precyzyjnie stematyzowane. Ta pierwsza to jest konferencja założycielska, ale wszystkie następne muszą mieć nie tylko patronów, ale muszą neść jasno określoną tematykę, można też przecież na przykład powołać różne sekcje w tym samym projekcie badawczym. Chciałbym zapytać Państwa, jak Państwo widzicie tę problematykę? Problematykę badań nad Żydami białostockimi i Żydami wschodniej Polski. Proszę bardzo...

Pani Joanna Tomalska: Ale jak się dorwę do głosu, to może być trudno.

Prof. Jarosław Ławski: Nie boimy się, Joasiu.

Pani Joanna Tomalska: Dziękuję bardzo. Mnie się wydaje, że ten temat, tak bardzo czekający na odkrycie, jest ogromny i na pewno warto podzielić całą konferencję na sekcje. Także dlatego, że zawikłana była historia tych ziem, że konsekwencje rozmaitych procesów historycznych doprowadziły do tego, co mamy teraz, czyli do swego rodzaju historycznej, kulturowej pustyni. Ponieważ ludzie, którzy dzisiaj mieszkają w Białymstoku, nie wiedzą o swoich poprzednikach, mieszkańcach tych ziem niemal nic.

Padła dzisiaj tutaj informacja, że we wrześniu 1939 roku w Białymstoku mieszkało około 100 tysięcy ludzi. Warto dodać, że zaraz potem do Białegostoku napłynęła niemal równa tej liczbie masa uciekinierów. W tej grupie było ogromnie dużo artystów, którzy tu próbowali przeżyć. Trochę więcej już teraz wiemy. Moja współpraca z Jolą, która uprzejmie mnie tak dziś

¹ Zob. pełny tekst wystąpienia: R. Löw, *Rzecz o Józefie Chazanowiczu – lekarzu białostockim*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadczenia i interpretacje*, red. B. Olech, J. Ławski, Białystok 2013, s. 39-45; toż samo w: R. Löw, *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie*, red. i opr. tekstu M. Siedlecki, J. Ławski, posłowie B. Olech, Białystok 2014, s. 107-114.

wymieniła, pozwoliła rzeczywiście odkryć zupełnie nieznaną wątki historii Białegostoku. To nie znaczy, że jest łatwiej. To znaczy, że jest nas więcej do pracy. Potrzeba nas więcej także do poszukiwania tego, o czym wspomniała Jola, tzn. efektów pracy artystów, znakomitych artystów, np. braci Efraima i Menasze Seidenbeutelów, jednych z najwybitniejszych polskich artystów XX wieku, którzy tu mieszkali, którzy w warsztatach Oskara Steffena pracowali. Miałymy okazję usłyszeć od Izaaka Celnikiera, jedyne, który przeżył z komanda kopistów, że produkcja warsztatu była tak wielka, iż samochodami ciężarowymi kilka razy w tygodniu wywożono ją do Dojlid do siedziby Ericha Kocha.

Co się stało z tymi pracami, gdzie zaginęły, jakie zbiory państwowe, prywatne dzisiaj zasilają. W jaki sposób można je odnaleźć? To są wszystko pytania, na które odpowiedzi nie znamy. To znaczy też, że praca badacza, historyka, historyka sztuki przypomina trochę pracę detektywa. Jest to zajęcie tak szalenie wciągające, że, po pierwsze, nie ma znaczenia, czy pracuje się w godzinach służbowych, czy też pozasłużbowych. Jak mawiali starożytni Chińczycy, jeżeli kochasz to, co robisz, to nie pracujesz ani dnia. I ja, proszę Państwa, dzięki takim pasjom nie pracuję ani dnia. Z wysiłkiem kończę, ale mam nadzieję, że jutro jeszcze będziemy mieli okazję porozmawiać także na te tematy, które oczywiście uważam za najbardziej pasjonujące na świecie. Dziękuję.

Prof. Jarosław Ławski: Proszę bardzo, zachęcam do głosu. Pan Ambasador ma pytanie.

Jego Ekscelencja Ambasador Państwa Izrael w Polsce, Pan Zvi Raw Ner: Pani powiedziała, że wszystko to znikło i nikt nie wie gdzie. Właśnie chciałem się spytać: naprawdę nie ma żadnej wiedzy? Ale co zostało w Białymstoku z tego żydowstwa tutaj z tych 50%? Bezpośrednio czy niebezpieśrednio? Co zostało, czy jest coś, czy nie ma w ogóle o czym mówić? Nic nie ma, tylko kilka ludzi jest zainteresowanych i nikt inny nie jest zainteresowany? To nowy świat, to nowa sytuacja i już. Chętnie usłyszę, co Państwo na ten temat myślicie.

Pani Joanna Tomalska: Wiem, że w warsztatach Oskara Steffena powstał cały cykl akwarel, gwaszy namalowanych przez Chaima Urisona, który zginął w gettcie. Był artystą urodzonym w Łodzi i jednym z wybitnych artystów pochodzenia żydowskiego. Tak jak nam mówił Izaak Celnikier, żona Chaima Urisona tuż po wojnie, po zakończeniu wojny była w Białymstoku i, jak on się wyraził, zabezpieczyła te akwarele. Wiem o czterech, które znajdują się w zbiorach w Izraelu. Tylko o czterech. Miało ich być około dwudziestu. Te ślady, o których mówimy, nie zawsze są śladami material-

nymi, na przykład pewien z wybitnych amerykańskich kompozytorów, urodzony w Białymstoku jako Abraham Jakub Gornecki, napisał jeden ze znanych przebojów – chyba tak można powiedzieć – swego rodzaju hymn czasów wielkiego kryzysu w Stanach Zjednoczonych. Ta piosenka nazywa się *Brother, Can Sou Spare a Dime*. Tak, to jest nasz białostocki krajan.

Jego Ekscelencja Ambasador Państwa Izrael w Polsce, Pan Zvi Raw Ner: Jak on się nazywał w Ameryce?

Pani Joanna Tomalska: Jay Gorney. On tę piosenkę napisał – i to jest dla mnie najważniejsze – na podstawie kołysanki, którą śpiewała mu w białostockim dzieciństwie jego matka. Ile takich wątków w kulturze światowej możemy jeszcze prześledzić? Jak wiele Białystok wniósł do kultury światowej? To pytanie, które jest dla mnie jednym z podstawowych w moich poszukiwaniach.

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy. Powiem tak, podobnych postaci jest dużo, oczywiście takich, które urodziły się w Białymstoku i potem wyrosły na światowej sławy gwiazdy muzyki, artystów. Tutaj – w pytaniu Pana Ambasadora – usłyszałem inny problem. Mianowicie to nie jest tak, że jest kilka osób, które się chcą tym zajmować. Tu się dokonało coś niezwykle ważnego w Białymstoku, nie tylko zresztą w Białymstoku, o czym Pan Ambasador już mówił. Taki przełom pokoleniowy. Te pokolenia, które się w żydowskim Białymstoku osiedlały, z różnych względów nie były zainteresowane żydowską tożsamością miejsca, gdzie się osiedlały. Teraz to nowe, młode pokolenie patrzy na te sprawy zupełnie inaczej. Sam reprezentuję dziś nowy kierunek studiów w Białymstoku – kulturoznawstwo – i ci studenci patrzą na sprawy Żydów w Białymstoku, jak na sprawy po prostu innych kultur, bez emocji. To jest tak, jak Pan Ambasador powiedział, że młodzi chętniej rozmawiali sobie o Michealu Jacksonie. Oni dziś bez złych i dobrych emocji rozmawiają także o kulturze żydowskiej. Zatem stało się coś bardzo ważnego. Tę konferencję i panel przygotowywała też grupa młodych ludzi, także z liceów, gimnazjów białostockich. To nie jest już dla nich ani obca, ani drażliwa problematyka.

Ryszard Löw: Historycy bardzo dobrze wiedzą o tym, że najmniej znana jest przeszłość. Będzie taka, jaką napiszą. Zmieniło się wszystko w przeciągu ostatniego ćwierćwiecza. Kiedy w '86 roku urządzono w Polsce pierwszą konferencję poświęconą historii Żydów w Krakowie, bibliografia prac napisanych przez historyków polskich zmieściła się na małym arkuszu maszynopisu. Dzisiaj bibliografia napisanych przez Polaków studiów na temat różnorodnych zagadnień: historii Żydów, relacji polsko-żydowskich – zajmuje olbrzymie pole. To wszystko znormalniało. Polacy zrozumieli, że

historia Żydów w Polsce jest historią Polski. I oczywiście chcą nią zajmować się w Białymstoku. Tak, jak wszyscy zajmują się na całym świecie. Czy Państwo zdają sobie sprawę z tego, jak olbrzymia bibliografia jest poświęcona każdej ulicy starego Paryża? Oczywiście, że tak. A potem się buduje syntezę, a potem się tę syntezę zaprzecza. I tak jedno pokolenie drugiemu jak pałeczkę biegacz biegaczowi przekazują właśnie tę dynamikę rozwoju kultury.

Widziałem dzisiaj na wystawie księgarskiej zupełnie poważnie wyglądający tom *Historia Białegostoku*. Oczywiście jest tam rozdział, gdzie przeplata się historia Żydów w Białymstoku. Ależ trzeba pisać w Białymstoku, tak jak pisano w Krakowie czy w Warszawie i na ten problem chciałem zwrócić uwagę. Polegający na olbrzymim znormalnieniu.

Właściwie opowiem Państwu anegdotę. Kiedyś do Krakowa nie było bezpośrednich lotów. Te czasy zresztą wróciły. Dzisiaj nie można z Izraela dojechać do Krakowa. Przyjeżdżałem do Warszawy, wykupowałem bilet na popołudnie do Krakowa na pociąg i załatwiałem w Warszawie sprawy, które miałem do załatwienia. Pewnego razu zaszedłem do włoskiej restauracji naprzeciwko Uniwersytetu na Krakowskim Przedmieściu. I tak przeczekiwałem ten czas. Aż weszły dwie młode osoby i już w trakcie siadania do stołu dyskutowały nad jakimś problemem gramatycznym języka hebrajskiego. Po chwili obróciłem się i powiedziałem, że tak się składa, że mogę paniom pomóc i bardzo łatwo to wytłumaczyć. Zapytałem jedną z tych pań, dlaczego obie studiowały język hebrajski. Dlaczego Pani studiuje hebrajski? I odpowiedziała mi tak logicznie, że mnie po prostu zatkało. Gdybym Panu powiedziała, że studiuje francuski, to Pan by mnie zapytał także, dlaczego studiuje francuski? Na tym właśnie polega znormalnienie. Znormalnienie polega jeszcze na czymś. Polega ono na tym, że oczywiście są Żydzi w Polsce, ale w dziele utrwalenia pamięci o Żydach, którzy byli, biorą udział Żydzi *honoris causa*, tzn. ludzie, którzy Żydami nie są, którzy poświęcają się pracy nad zachowaniem pamięci o Żydach w Polsce. Dziękuję.

Prof. Bogdan Burdziej: Szanowni Państwo, Panie Ambasadorze. Przyjechałem na zaproszenie Profesora Ławskiego z Torunia. Z miasta, w którym mamy taką drobną pamiątkę związaną z pewną ideą, której dziedzicem, kontynuatorem jest patron dzisiejszego spotkania, Józef Chazanowicz. Mianowicie mam na myśli tablicę Kalischera przy ulicy Szerokiej na jednej z kamienic starego, wspaniałego przeciwieństwa miasta. Mamy to imię, które jest utrwalone w historii myśli presyjonistycznej. Ja nie zajmuję się tymi rzeczami. Badam tematy żydowskie w literaturze polskiej. To nie jest tytuł może, by tu być, by zabierać głos, ale jednak chcę powiedzieć, że na tym chyba powinno polegać badanie obecności Żydów w dawnej Rzeczypospolitej i w tej utajonej egzystencji narodu w czasie rozbiorów, że patrzymy, my Po-

lacy, nasi goście Żydzi, skądkolwiek do nas przyjeżdżają, że staramy się zobaczyć i zbadać całość. Jeśli w ogóle ona po takich kataklizmach dziejowych jest jeszcze ona do odtworzenia.

Toruńska perspektywa to z jednej strony spojrzenie na zachód Europy, a z drugiej na wschód. Na zachód patrząc: gdzieś tam biją źródła myśli nowoczesnej, europejskiej, ustosunkowania się do Żydów jako ludzi i obywateli, których Europa, Francja, Napoleon zaprosili do współdziałania. Włączyli się w to Żydzi niemieccy i ta myśl jest z jednej strony demokratyczna, a z drugiej emancypacyjna, ale polegająca także na rozpoznawaniu przestrzeni całego stulecia XIX jako własnej, a zapoznawanej w diasporze, tożsamości żydowskiej. Właśnie z Torunia to dobrze widać, gdy się spojrzy na zachód.

Ale równocześnie z Warszawą i z tą stroną Wisły łączy nas właśnie ta rzeka, po której przekroczeniu jesteśmy już w rzeczywistości naprawdę wspaniałej i stanowiącej zadanie dla historyków wszelkich dyscyplin, bo oto gdzieś na wschodzie, zdawało by się, w rzeczywistości niebardzo podatnej na myśl zachodnią, pojawia się idea właśnie restytucji tożsamości żydowskiej, Żydów jako narodu i idea państwa, restytucji państwa. Zanim sformułuje to Herzl, a włączy się do tego Chazanowicz, to przecież powiedzą swoje słowo Leon Pinsker, Samuel Mohilewer, później Żabotyński i wielu innych. Badanie tych tematów to także śledzenie załączków najpierw sympatii, ale i wrogości do Żydów w literaturze polskiej. To jest najlepsze świadectwo. Myślę, że już Państwo patrzą na zegarek i raczej oczekują od mówcy skrócenia słowa wypowiedzi. Jeśli tak jest, to już skrzydła zwijam. Czy jeszcze mogę? Krótko.

Proszę Państwa, Herzl napisał swoje dzieło bardzo późno, zdecydowanie za późno w stosunku do tego, co nurtowało w społeczności żydowskiej. Myślę, że nie tylko w Toruniu trzeba wrócić do myśli Zwi Hirscha Kalischer, ale także w Białymstoku czy na wschodzie. Oto w '87 roku w Kołomyi powstaje dziełko Polaka, Rusina, rusińskiego być może pochodzenia, który ogłasza stustronicową koncepcję państwa żydowskiego. W tym samym roku we Lwowie, a więc na Kresach, powstaje kolejne dzieło. W jednym roku '87 mamy dwa dzieła, które o 9 lat wyprzedzają koncepcję Herzla. Tej kwestii nie będę kontynuował, ale powiem, że na wschodzie biją żywotne źródła nowoczesnej świadomości narodowej żydowskiej, z której manifestacjami różnymi, formami wyrazu literackiego, artystycznego, w sztuce, także w tekstach duchowych, powiedzmy okołoreligijnych, z którymi to manifestacjami Polacy stopniowo się oswajają, stykając się z kimś, kogo zapraszają głosami Mickiewicza (*Skład zasad*) zapraszają do współuczestnictwa i stania się częścią integralną organizmu narodowego Polaków. To usłyszawszy, właśnie takie głosy idące ze społeczności żydowskiej, stopniowo przyjmują do wiadomości, że udzielili azyłu, schronienia i dali szansę rozwoju wspólno-

cie, która oto u schyłku wieku XIX powiada „Jestem, przetrwałam mimo skutków tytusowego zburzenia Jerozolimy”. I to badanie, którego inicjatywę Państwo zgłaszają, w moim odczuciu, w mojej przymiarce, na razie troszkę prywatnej, widzę jako bardzo ambitną próbę spojrzenia najpierw na takie wysepki, z których być może odsłoni się coś, co będzie można nazwać odsłoniętą, odkrytą Atlantydą przyczółków nowoczesnego narodu żydowskiego.

Bardzo serdecznie życzę powodzenia w tym przedsięwzięciu. A po wiem, że po otrzymaniu sygnału, iż patronem będzie doktor Józef Chazanowicz, zrobiłem sobie internetową kwerendę i znalazłem np. materiał z Hacfiry. Wizytę u doktora w Białymstoku, u doktora Chazanowicza i właśnie sygnał, że oto doktor Chazanowicz pracuje nad ideą biblioteki hebrajskiej. Wszystkiego dobrego w tym przedsięwzięciu. Dziękuję za zaproszenie.

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy Panu Profesorowi. I o głos prosi Pani Lucy Lisowska.

Lucy Lisowska: Proszę Państwa, jest mi naprawdę bardzo miło, że tutaj uczestniczycie w naszej konferencji i jutro również wszyscy Państwo będziecie uczestniczyć. Ale Pan Ambasador musi Państwa opuścić. Spotka się z Państwem jutro. Mam nadzieję, że pozwolicie nam już pójść. Przeniesiemy dyskusję z Panem Ambasadorem, ponieważ przyjechali wspaniali muzycy z Izraela. I Pan Ambasador chce właśnie pójść na ten koncert, przywitać się z nimi. Proszę Państwa o wybaczenie, że musimy wyjść.

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy, Panie Ambasadorze, za wizytę. Pan Ambasador udaje się na koncert zespołu punkrockowego, więc rozumiemy powód. Proszę Państwa, kontynuujemy dyskusję. W nawiązaniu do głosu Pana Profesora Burdzieja – bardzo dziękuję za ten głos. Te drogi do tematu żydowskiego u każdego z nas są różne. Moja droga biegła przez legion żydowski Mickiewicza, ale też przez Perechodnika. I to są dwie drogi, które nie zawsze się schodzą, które się czasem dramatycznie zderzają. O głos prosiła Pani Profesor Jolanta Sztachelska.

Prof. Jolanta Sztachelska: Nie zajmuję się ani literaturą żydowską, ani badaniem motywów żydowskich. Natomiast chciałam powiedzieć i bardzo chciałam, żeby słuchał mnie Ambasador, że jednak jest w Białymstoku taka atmosfera, która pozwala sądzić, że i młode pokolenie jest zainteresowane tematem żydowskim. Chcę powiedzieć o rzeczach z naszego podwórka.

Niedawno jedna z moich studentek napisała pracę o pisarzu żydowskim piszącym w języku hebrajskim i po rosyjsku, Grigoriju Kanowiczu, którego wszystkie książki przetłumaczone są na język polski. Kiedy ją pytałam

o motywację, dlaczego ona wybiera właśnie tego pisarza, powiedziała: przecież ja jestem ze sztetla. Ona była z Sejn i mówi: przecież to jest sztetl, ja się czuję z nim związana, czuję się jego częścią, a Kanowicz pisze o sztetlu. I to była dla niej bardzo ważna sprawa do tego stopnia, że nawiązała kontakt z pisarzem żyjącym dzisiaj w Izraelu. Nawiązała się korespondencja. Pytała go o pewne rzeczy. Chcę to podać jako jeden z wielu przykładów. Ale muszę powiedzieć rzecz taką i nawet jestem powiem szczerze zdzwiona, że nikt do tej pory jej nie powiedział, ale w Białymstoku istnieje nagroda literacka im. Wiesława Kazaneckiego. W ubiegłym roku jedną z pretendentek do nagrody była książka napisana przez naszą absolwentkę – absolwentkę filologii polskiej, Kamilę Przychodzień, pod tytułem *Śladami twoich stóp*. Gdzie właśnie w sposób – można by powiedzieć – popularny, historia Białegostoku z licznymi wątkami żydowskimi była reprezentowana i jakkolwiek można mieć zastrzeżenia do tej książki, że jest nazbyt ckliwa, że może zbyt jest szkolna, że właśnie całą historię Białegostoku z najważniejszymi jej postaciami w tę fabułę wepchnęła. Jest tam piękny jednak sentyment dla przeszłości Białegostoku.

Okazuje się, że nie ma po prostu historii polskiej bez historii żydowskiej. Nie ma historii Białegostoku bez historii żydowskiej. Chcę powiedzieć tak – zajmuję się historią literatury II połowy XIX wieku. Kiedy Państwo opowiadaliście pięknie o tych różnych motywach żydowskich, to przypomniał mi się nieznany zupełnie tekst Bolesława Prusa pod tytułem *Sen Jakuba*, kiedy Żydowi śni się, że on wszystko stracił. A co on stracił? On stracił Polskę, rzeczywistość, w której się urodził. Tak jak trudno sobie wyobrazić dawną Polskę bez Żydów, tak trudno wyobrazić sobie Żydów bez Polski. I myślę, że to jest puenta. My jesteśmy skazani na te tematy, bo inaczej zaprzeczalibyśmy swojej tożsamości. Tyle mogę powiedzieć dzisiaj. Dziękuję bardzo.

Prof. Jarosław Ławski: Prosimy Pana Profesora Jacka Leociaka.

Prof. Jacek Leociak: Jestem pierwszy raz w Białymstoku. Odważyłem się to powiedzieć, chociaż nie byłem pewien, czy to zrobię. Dziękuję bardzo organizatorom, iż sprawili, że ten wielki błąd został naprawiony. To taka moja deklaracja. Chciałbym powiedzieć, że jestem naprawdę pod ogromnym wrażeniem i samego miasta, przez te kilkanaście minut miałem okazję się tutaj przejść, i przede wszystkim tej rozmowy, naszego spotkania. Chciałbym wygłosić takich kilka refleksji na gorąco o tym, co tu zostało powiedziane.

Uderzyło mnie bardzo to, co Pani Jolanta Szczygieł-Rogowska mówiła o zbiorach, o judaikach białostockich, a właściwie o tym, w jaki sposób te judaika są dziś pozyskiwane. Proszę Państwa, to są wszystko przypadki. To są znaleziska pod podłogą i jakies znaleziska w rozwalonym domu, gdzieś

tam wykopane. Tak zbieracie jakieś okruchy po jakimś gigantycznym kataklizmie. Tylko że to nie jest kataklizm naturalny, lecz z premedytacją i bardzo precyzyjnie zaplanowany przez konkretnych ludzi i wykonany. To jest niebywałe. Zazwyczaj jednak historia jest tworzona, kumuluje się w postaci jakichś archiwów, zbiorów i one przechodzą instytucjonalnie. Są pod jakąś pieczęcią. Z pokolenia na pokolenie przechodzą. A tutaj Pani się cieszy, że znalazła skrawek papieru. I teraz ten papier jest właściwie motywem przewodnim spotkania. Książka, papier to jest najtrwalsze. Nie życie ludzkie, które jest strasznie kruche, czy życie społeczności. Przecież tutaj mieliśmy 50 tysięcy Żydów, a właśnie, jak Pani słusznie zauważyła, zaraz po wybuchu wojny było ich drugie tyle. Rzeczywiście Białystok stał się taką mekką w pewnym momencie dla Żydów z Generalnego Gubernatorstwa. Tu było mnóstwo ludzi, to była intensywnie działająca, bogata gmina kulturalna, można powiedzieć. Tętniło życie, które zostało później brutalnie zniszczone. To wszystko zniknęło. Natomiast mamy papiery. To, co mówił Pan Ryszard, ta niesamowita postać Chazanowicza, a przede wszystkim zwróciła moją uwagę z kolei historia książki, historia książki o Kłaczce. To jest niebywałe. Zresztą bardzo proszę, Panie Ryszardzie, wpleść tę opowieść o Chazanowiczu do kolekcji paraopowieści o księgarzach i antykwariuszach żydowskich. To jest po prostu kolejna perełka właśnie z wydobyciem tego szczegółu, konkretnie, drobiazgu robiącego olbrzymie wrażenie. No i ta książka opieczętowana tyłoma pieczęciami okazuje się w końcu w tej telawiwskiej bibliotece niepotrzebna. Ale przecież, kto się w tym Tel-Awivie po tych ulicach przechadza i wchodzi do antykwariatów? No właśnie Pan. Ta książka zostaje podjęta z tej góry różnych papierów i ona zostaje ocalona.

Natomiast Pani papiery wykopane z ruin domu i ta książka wykopana z tego stosu innych książek w Tel-Awivie, na które nikt nie zwraca uwagi... Jest, ocalała i okazuje się, że ona jest związana z Białymstokiem. *Á propos* Białegostoku, tak sobie myślę, że mało wiem o Białymstoku, ale myślę o muzeach. Mam to szczęście, że szósty rok pracuję przy powstaniu Muzeum Historii Żydów w Polsce w Warszawie. Jak słuchałem Państwa, mam taką cichą satysfakcję, że jednak Białystok się przynajmniej w naszej galerii, tzn. galerii Zagłady, mocno pojawi, ale w innych galeriach również. Natomiast to nie będzie tak i na pewno zawiedzione będą oczekiwania białostoczan, którzy przyjadą do Warszawy i wejdą do Muzeum na wystawę stałą, podkreślam na stałą wystawę, że tam tego Białegostoku nie będzie. On nie będzie widoczny, ale tak musi być, bo to wystawa w nowoczesnym muzeum, a to jest najnowocześniejsze Muzeum Żydów na świecie. Gwarantuję Państwu, także już zapraszam. Ta wystawa stała to nie jest encyklopedia historii Żydów, to nie jest pomieszczenie, w którym rozwiesza się na ścianach panele, napisy o wszystkich możliwych miastach, sprawach, ludziach i tak dalej. To wszystko znajdziecie Państwo w bibliotekach, w archiwach.

Natomiast Muzeum jest pewną opowieścią, dramaturgicznie zorganizowaną opowieścią, ale i tu jest postulat do organizatorów i tym postuletem kończę do organizatorów i pomysłodawców tych cyklicznych spotkań o Białymstoku i Żydach wschodniej Polski. Jest wystawa stała w Muzeum Żydów Polskich. Mieści się w podziemiu. Ona będzie usytuowana, zamontowana w podziemiach. Ten budynek, może Państwo widzieli, już stoi w Warszawie. Ten potężny budynek, to, co widać nad ziemią, to jest właśnie miejsce m. in. na wystawy czasowe. Zobowiązuję tutaj Panią, która nigdy nie pracuje. To jest najszczęśliwsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić, że jesteście pasjonatami. Zapraszam do zgłoszenia się do Muzeum z projektem zorganizowania wystawy czasowej o Białymstoku. Muzeum Historii Żydów w Warszawie będzie, głęboko jestem o tym przekonany, będzie takim centrum, wokół którego krążyć będą różni ludzie, właśnie tacy jak wy, i którzy będą mieli tam miejsce. A jak usłyszałem Pani entuzjastyczne wystąpienie, to jestem przekonany, że zdobędziecie sobie tam Panie miejsce bez problemu. Jak Was wyrzucą drzwiami, to wejdziecie oknem. I zachęcam żebyście tam zorganizowały czasową wystawę o Białymstoku. Wszyscy ją zobaczą w Polsce, w Europie i wszyscy ją zobaczą na świecie, bo ludzie z całego świata będą jeździć do tego Muzeum.

Prof. Jarosław Ławski: Dziękujemy, Panie Profesorze. Jeśli nie zobaczymy Żydów wschodniej Polski w Warszawie, to na przykład zobaczymy ich w Paryżu w Muzeum Żydowskim, gdzie makiety synagog z Podlasia są wyraźnie wyeksponowane, a na ścianach wiszą dzieła artystów z tego regionu świata.

Ale dlaczego Żydzi wschodniej Polski? Bo Żydzi tutaj jednak mają pewną specyfikę. Nie mówię tylko o duchowości. Tu świadomość żydowska wchodzi też w spójnię ze świadomościami narodowymi takich narodów, jak Białorusini, Ukraińcy, Litwini. To jest jednak trochę inne miejsce, inna historia, inny przeciąg historii, splót wielu tradycji.

Czy są jeszcze głosy? Jeśli nie, to oczywiście powiem, że dyskusję kontynuować będziemy jutro przez cały dzień w Książnicy Podlaskiej, niedaleko stąd. Chcę w tym miejscu, w tym momencie podziękować Pani Małgorzacie Dworakowskiej z Pijalni Czekolady „Wedel” za to, że po raz kolejny nas gości. Chcę podziękować Pani Redaktor Dorocie Sokołowskiej z Polskiego Radia, która to wszystko nagrała. I chcę podziękować „Gazecie Wyborczej”, która na swoich stronach internetowych o tym wszystkim informuje. Dziękuję Państwu bardzo i Pani dr Olech powie, co nas jeszcze dziś czeka.

Dr Barbara Olech: Proszę Państwa, po dyskusji pora na relaks. W ramach Festiwalu każdego dnia przewidzieliśmy dla Państwa koncerty. Państwo jesteście tylko dwa dni z nami, ale macie okazję dzisiaj wysłuchać pieśni sefardyjskich w wykonaniu Gerarda Edery'ego. To jest niedaleko, Galeria Telimena, Galeria Sleńdzińskich. Zapraszamy Państwa na godzinę 20.00. Zaraz zaprowadzimy, pokażemy. Gerard Edery jest amerykańskim piosenkarzem, znakomicie śpiewającym, grającym na gitarze. W ubiegłym roku był u nas na Festiwalu. W tym roku przyjechał sam, zdobywszy sponsora. To się rzadko zdarza, że artysta tak upodobał sobie jedno miejsce.

Drugim koncertem, który już się zaczął, ale można w każdym momencie wejść, jest koncert izraelskiej grupy Dolly's Circus. To jest koncert punkrockowy w Kawiarni „Fama”. Można nie tylko wysłuchać, ale także potańczyć, poskakać. Więc jeśli jesteście Państwo na siłach, czujecie się na siłach tańczyć, skakać, to oczywiście proponujemy Kawiarnię „Fama”. W momencie, gdy się ukonstytuują dwie grupy, jedna grupa do Kawiarni „Fama”, druga do Galerii Sleńdzińskich, znajdziemy przewodników, którzy Państwa zaprowadzą. A jutro – tak jak Pan Profesor Ławski powiedział – zaczynamy obrady w Książnicy Podlaskiej o godzinie 9.00. Będziemy bardzo intensywnie obradować tak, ażeby skończyć do godziny 18.00 po to, żebyście się Państwo znaleźli w nowym amfiteatrze przy wspaniałym gmachu Opery i Filharmonii Podlaskiej na koncercie kończącym V Festiwal Kultury Żydowskiej.



Panel w Pijalni Czekolady „Wedel”, 18 czerwca 2012 r.,
przemawia Jego Ekscelencja Ambasador Państwa Izrael w Polsce,
Pan Zvi Raw Ner. Fotografował Mirosław Szut



Panel. Od lewej: dr Barbara Olech (Białystok), pan Ryszard Löw (Tel-Awiw)
i dr Dariusz K. Sikorski (Słupsk)



Panel. Od lewej: dr Maciej Tramer (Katowice), dr Anna Janicka (Białystok)
i dr Joanna Auron-Górska (Białystok)



Panel. Od lewej: pan Ryszard Löw (Tel-Awiv), dr hab. Jacek Leociak (Warszawa)



Panel. Pan Ryszard Löw (Tel-Awiv)



Panel. Od prawej: prof. Bogdan Burdziej (Toruń),
prof. Jolanta Sztachelska (Białystok)



Panel. Od lewej: dr Dariusz K. Sikorski (Słupsk), dr Anna Janicka (Białystok)

**PANEL: "JEWS OF EASTERN POLAND".
THE FUTURE, THE CONTEMPORARY TIMES,
RESEARCH PERSPECTIVES, BIAŁYSTOK, JUNE 18, 2012**

Summary

The panel inaugurated in 2012 the First International Conference on "Jews of Eastern Poland". The participants were among others: the Ambassador of the State of Israel, Zvi Raw-Ner, professors dealing with Jewish subjects: Jacek Leociak (IBL PAN Warsaw), Bogdan Burdziej (UMK, Toruń) Jolanta Sztachelska (UofB, Białystok), president of the Center for Civic Education Poland-Israel, Mrs. Lucy Lisowska, the director of the Slendziński Gallery in Białystok, Mrs. Jolanta Szczygieł-Rogowska. The panel was led by: Prof. Jarosław Ławski and Dr. Barbara Olech from the University of Białystok. During the panel, an essay by Ryszard Low from Tel Aviv was read. It was entitled *"On Józef Chazanowicz – a doctor from Białystok"*. Later, it was followed by Jolanta Szczygieł-Rogowska's speech *"After so many, so little was left." Judaica in the collection of Białystok cultural institutions*.

The meeting was held at the Wedel Chocolate House in Białystok, at Kościuszko Square.

Keywords: Jews, Eastern Poland, Panel, Judaica, Białystok



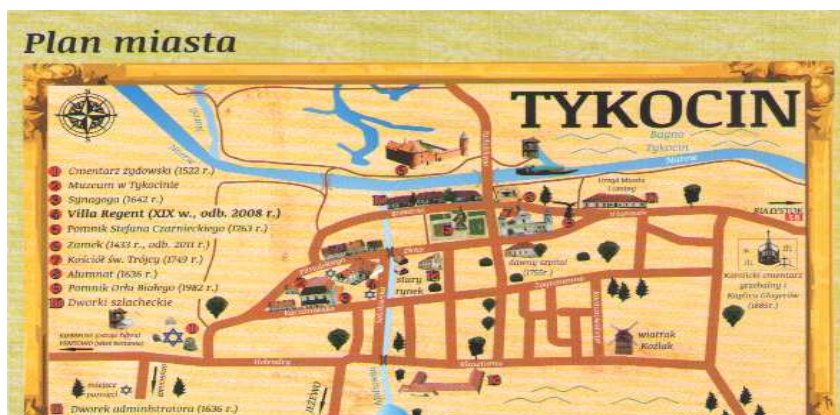
Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Shylock i Jessyka* (1878)

Alan Duben
Uniwersytet Biligi w Istambule
Wydział Nauk Społecznych i Humanistycznych

CO POZOSTAJE? O KSZTAŁTOWANIU SIĘ ŻYDOWSKIEJ PRZYSZŁOŚCI W TYKOCINIE

Zamawiałem właśnie śniadanie w kafejce przy nowojorskiej Lexington Avenue. Kelnerka miała osobliwy akcent. Spytałem, skąd pochodzi.

- Z Polski.
- No, proszę! Moja babcia urodziła się w małym polskim mieście.
- Gdzie dokładnie?
- W miejscu nazywanym Tiktin.
- Ma pan zapewne na myśli Tykocin. Tak wymawia się tę nazwę po polsku. Znam, oczywiście. To niedaleko Białegostoku.
- Zna pani?



Fot. 1. Mapa turystyczna Tykocina

- Tak, to miejsce często odwiedzane przez turystów.
- Tiktin? Tykocin? Atrakcja turystyczna?

*

Jechałem samochodem pośród pól, z drogi głównej Warszawa – Białystok w stronę Tykocina, rozmyślając o czekającej mnie niebawem wizycie w dawnym sztetlu, gdzie urodziła się i wychowała moja babcia. Wiedziałem, że będę przechadzał się po tych samych ulicach, po których ona przechadzała się ponad sto lat temu, mijając zapewne te same domy, patrząc na tę samą rzekę, która wtedy również przepływała przez miasteczko. Wiedziałem również, że uderzy mnie nieobecność połowy tamtejszych mieszkańców. Przybywałem do Tykocina, zastanawiając się co pozostało po żydowskiej społeczności – jeśli cokolwiek – a co zniknęło nieodwołalnie. Rozmyślałem o tym, jak podczas dwóch sierpniowych dni 1941 połowę ludności zamordowano i pogrzebano w okolicy, i chciałem się dowiedzieć, czy o ofiarach nadal się pamięta. Druga, polska połowa miasta nie zaprzętała moich myśli w najmniejszym stopniu. Nigdy wcześniej nie przyszło mi do głowy, by odwiedzić „Tiktin” – wydawało mi się, że miasteczko już nie istnieje. Tkwiło w przeszłości, której – jak mniemałem – odzyskać nie sposób. Czy aby na pewno? Czy jednak nie zapomniałem, że przeszłość jest w znacznym stopniu konstruowana przez terażniejszość? Wyruszyłem więc w podróż, by zbadać jakie naprawdę jest to odległe miasteczko i czy są tam, w obcej polskiej ziemi, jakiegokolwiek ślady żydowskiej przeszłości – przeszłości mojej rodziny.

Ida Horowitz, z domu Chaje Kurlander, moja babcia ze strony matki, urodziła się w 1893 roku w Tykocinie, miejscu, o którym zawsze mówiła w jidysz jako Tiktinie, obecnie na obszarze północno-wschodniej Polski. Gdy w 1907 roku, w wieku czternastu lat, wyjechała do Stanów Zjednoczonych, w mieście żyło około 5 tysięcy osób, z czego ponad połowę stanowili Żydzi. Dziś liczba mieszkańców zmniejszyła się do około 2100. 24 i 25 sierpnia 1941 roku niemal wszyscy spośród żyjących w Tykocinie Żydów zostali zamordowani przez Niemców w lesie w okolicy wsi Łopuchowo. Po wojnie do miasta powróciła garstka ocalałych, ale sytuacja była na tyle niestabilna, że wkrótce wszyscy wyjechali.

Na pozostałości niegdyś rozległego kirkutu w Tykocinie do niedawna wskazywał umieszczony na skraju znak z napisem po polsku i w jidysz: „Cmentarz żydowski w Tykocinie 1522–1941”, symbolicznie wskazujący na początek i koniec żydowskiej obecności w tej okolicy. Do końca XVIII wieku zamieszkiwała tu najstarsza na Podlasiu społeczność wyznawców religii mojżeszowej, tworząc ważny ośrodek edukacyjny – słynący ze znamienitych szkolarzy – oraz centrum handlu usytuowane nad brzegiem Narwi, które stanowiło łącznik pomiędzy najważniejszymi miastami regionu: Królewcem, Wilnem, Poznaniem, Lublinem i Gdańskiem. W XIX wieku znaczenie miasta zmalało na skutek statusu rosnącego w przemyśle siłę Białegostoku. Gdy Chaje przyszła na świat, Tykocin był już zaściankiem. W dwudziestole-

ciu międzywojennym główna działalność wytwórcza ograniczała się tutaj do produkcji talitów – modlitewnych chust – co trudno było uznać za przejaw ducha nowoczesności.

Eva Hoffman, pisząc o starych polskich sztetlach, zauważa, że „ponury charakter tych miasteczek nie wynikał z ich żydowskości, lecz był rezultatem specyficznym polskiego wymieszania chłopów i Żydów” (132). Dwa narody skazane na siebie społeczno-ekonomicznymi warunkami, współistniały w kulturze wzajemnej nieufności i – często – pogardy. „Czy wiecie, co nadałoby każdemu miasteczku polskiego charakteru?”, pytał niegdyś Józef Ignacy Kraszewski. „Żydzi... Gdy braknie Żydów, mamy do czynienia z obcym krajem...” (cyt. Za: Hoffman, 132). Żydzi i polscy katolicy byli przez stulecia związani ze sobą wspólną, intymną przestrzenią, zamieszkując światy równoległe, znając się i jednocześnie odczuwając głęboką wzajemną obcość. Polacy określali Żydów protekcyjnym słowem „żydki”, ci zaś o polskich sąsiadach mówili „goje”. Dziś nadal powszechnie rozdziela się te dwa filary przeszłości państwa polskiego, jak gdyby polskość i żydowskość wykluczały się nawzajem.

Po wykładzie wygłoszonym 22 października 2013 roku w nowojorskim Instytucie Badań Judaistycznych YIVO, Antony Polonsky, autor wielotomowej monografii *Historia Żydów w Polsce i w Rosji*, został zapytany, czy we współczesnej Polsce można jeszcze dostrzec ślady sztetlowego życia. W odpowiedzi historyk najpierw wskazał na krakowski Kazimierz, a następnie poczynił uwagę na temat Tykocina:

Odwiedzając usytuowany niedaleko Białegostoku Tykocin natrafiamy na doskonale zachowany sztetl – stare szacowne polskie miasteczko, w którego centrum mieszkali Żydzi, i gdzie do dziś stoi synagoga, dom talmudyczny, oraz dawne żydowskie budynki mieszkalne. Polacy wybierali tu lokalizację na obrzeżach miasta.

Podsumowując wypowiedź, Polonsky uderzył w jakże znajomy „żałobny” ton: „Materialnych śladów żydowskiego życia jest mnóstwo – sęk w tym, że nie ma tam praktycznie Żydów”.

Nie tak wyobrażałem sobie Tykocin przed przyjazdem. Jego obraz odbiega od opisu typowego „ponurego” sztetla z książki Evy Hoffman i z opowieści mojej babci. Jak zapewniała mnie nowojorska kelnerka, miasto rzeczywiście stało się turystyczną atrakcją – zarówno dla Polaków, jak i dla Żydów, którzy zjeżdżają tu z całego świata, by podziwiać piękną siedemnastowieczną synagogę (obecnie muzeum), wspaniałą osiemnastowieczną barokową kościół wraz z zespołem klasztornym oraz zrekonstruowany zamek na prawym brzegu Narwi. Jest to również ciekawe miejsce dla miłośników czynnego wypoczynku. Warszawiacy w samochodach z rowerami i kajakami na dachach odnajdują tu piękno natury – uroczy widoki, leniwie wijącą się rzekę, trasy wycieczek pieszych – jak również sposobność odkrywania śła-

dów przeszłości. W skrócie – egzotykę i swojskość. Jedna z broszur, opatrzona tytułem *Tykocin, perła baroku*, zachwala miejsce jako „turystyczny klejnot”: „Jedno z najpiękniejszych polskich miasteczek ...pełne zabytków, z bogatą historią, w bajecznej okolicy”. Na stronie internetowej shtetlroutes.eu. czytamy: „Tykocin to jedno z najbardziej urokliwych miasteczek w Polsce (...) jeden z Siedmiu Nowych Cudów Polski w konkursie magazynu National Geographic Traveller”. Moja babcia Chaje nawet w najśmielszych snach nie mogła sobie wyobrazić, czym po latach stanie się jej skromne rodzinne miasto.

W Tykocinie jest kilka restauracji, w tym dwie „żydowskie”. Jedna z nich znajduje się w piwnicy Małej Synagogi (zwanej Domem Talmudycznym), tj. obecnej siedziby Muzeum Kultury Żydowskiej. Na pierwszym piętrze muzeum rozstawiono ponadstuletnie meble, które sprawiają wrażenie, jakby należały kiedyś do rodziny Zygmunta Glogera, znanego polskiego etnografa, historyka i archeologa, choć naprawdę zostały zakupione specjalnie dla celów wystawienniczych. Gdy byłem tam po raz pierwszy ściany jednego z pokoi zdobiły liczne fotografie rodzinne z początku XX wieku. Choć wszystkie eksponaty zostały najwyraźniej specjalnie „uatrakcyjnione”, całość nie robi większego wrażenia na oglądającym. Na ścianach można również zobaczyć piękne pejzaże autorstwa Zygmunta Bujnowskiego, polskiego malarza, który zmarł w Tykocinie w 1927 roku, w tym jego przedstawienie Starej Synagogi (obecnie nieistniejącej) namalowane we wczesno-impresjonistycznym stylu, który przywodzi na myśl dzieła Van Gogha. Jeden z żydowskich symboli miasta, Mała Synagoga, jest w Polsce traktowany jako dzieło sztuki.

Cieężko jednak uchwycić logiczny związek pomiędzy zgromadzonymi w środku przedmiotami a dawnym, oryginalnym przeznaczeniem budynku (jako Domu Talmudycznego). Najwyraźniej eksponaty stanowią rodzaj „polskiej” przeciwwagi dla przytłaczająco „żydowskiego” charakteru Tykocina, jaki stworzono tu na potrzeby turystów. Całe miasto jest, jak to ujęła Barbara Kirshenblatt-Gimblett, kuratorka Muzeum POLIN w Warszawie, „docelowym muzeum”. Wystarczy wyjść na ulicę, by zobaczyć jedną wielką wystawę. Ale pomysłów, jak z tego faktu korzystać, chyba czasem brakuje.

Zgłodniawszy, postanowiłem zjeść lunch w „żydowskiej” restauracji w piwnicy pod Małą Synagogą, która reklamuje się w języku polskim i angielskim jako „kuchnia żydowska i kuchnia domowa”, obiecując przy tym nutkę nostalgii: „jeśli chcesz, aby Twój powrót do przeszłości trwał dalej...”. Przymiotnik „domowa” kontrastuje tu z „żydowska”, czyli: albo – albo. Gdy wszedłem do środka właścicielka – Polka – natychmiast włączyła klezmerskie melodie. Najwyraźniej nie przyszło jej do głowy, by umilać w ten sposób posiłek polskiej klientce, która zjawiała się wcześniej. Domieszka autentyczności – ale tylko dla turystów. W karcie dań widniały zarówno tak zwane tradycyjne żydowskie, jak i polskie potrawy. W tle brzmiała muzyka ze

Skrzypka na dachu, w kącie stał naturalnej wielkości manekin Żyda w jarmułce, na ścianie wisiało kilka obrazków przedstawiających brodatych Żydów, na bocznym stoliku prezentował się chanukowy świecznik.

Po lunchu wybrałem się do tykocińskiej Wielkiej Synagogi. Zbudowana w 1642 roku, w późno-renesansowym, barokowym stylu, budowla oferuje wspaniałe, przepastne wnętrze, z bimą w centralnym punkcie i ze ścianami pokrytymi starannie wykonanymi hebrajskimi i aramejskimi cytatami w pastelowych kolorach. Akompaniament muzyczny – znowu dziwaczny – to stare piosenki w jidysz. Kilka z nich znałem bezpośrednio od babci, więc nie kryłem wzruszenia. Ale dlaczego takie pieśni rozbrzmiewają w Synagodze? Szczerze wątpię, by babcia kiedykolwiek przebywała w tej bożnicy, ale najprawdopodobniej często ją mijała w drodze na rynek miejski. Tego popołudnia Synagogę zwiedzała grupa starszych Polaków – w ciszy i należytym skupieniu podziwiali wnętrze i wszystkie przedmioty wykorzystywane w żydowskim ceremoniale religijnym. Niemniej, sprawiali wrażenie, jak gdyby mieli do czynienia z osobliwymi artefaktami pozostawionymi przez jakąś zamierzchłą cywilizację, co – jak sądzę – faktycznie odpowiadało ich wyobrażeniu na temat żydowskiej kultury.

Zdziwiło mnie nieco, że Synagoga była otwarta w sobotę. Z drugiej strony, obecnie funkcjonowała tylko jako muzeum. Dla wielu Żydów zmiana statusu budynku – z bożnicy na przestrzeń wystawową – jest psychologicznie trudna do przyjęcia. Dzieje się tak pomimo, a może właśnie z powodu nieobecności Żydów w Tykocinie. Przed Synagogą siedział rozczochrany i zarośnięty człowiek i rzeźbił pamiątkowe figurki „żydków”. Nie był pracownikiem muzeum – po prostu wykorzystywał sposobność i ciche przyzwolenie dla takiej formy zarobkowania. Co pomyśleliby sobie Żydzi z „Tiktina”, gdyby wiedzieli że historia ich życia zostanie kiedyś przerobiona w towar na sprzedaż i przybierze postać ludycznej nostalgii? I że wszystko to stanie się w czasie, gdy naoczni świadkowie tamtych sztetlowych czasów odeszli?

Czy można potępiać lokalną społeczność za chęć zysku na Żydach, których już nie ma? Czy możemy założyć, że ludźmi z Tykocina kierują dobre intencje? Że, jak wielu spośród nas, korzystają z okazji, by się wzbogacić? Niewykluczone, że dla nich nie ma w tym wszystkim nic złego – kultywują przecież pamięć o lokalnej społeczności żydowskiej. I nieważne, że przy okazji przyczyniają się do utrwalania stereotypów, które drażnią znaczną część odwiedzających miasto Żydów.

Nocleg wykupiłem niemalże na wprost Synagogi, w dwupiętrowym domu, który jest częścią szeregu budynków niegdyś należących to tutejszych żydowskich rodzin. Podczas rezerwacji internetowej nie miałem pojęcia, że mieszkanie będzie tak blisko żydowskiej części miasta i że z okna rozpościerał się będzie widok na Wielką Synagogę. Czy dom babci był gdzieś w po-

bliżu? Spacerowałem po okolicy, fotografując stare, zniszczone budynki, starając się upamiętnić skrawek świata podobny – jak mi się wydawało – do tego, który ona zamieszkiwała sto lat temu.

Wynająłem rower – nie ma z tym problemu w zorientowanym na turystów Tykocinie – by objechać okolicę. Pierwszym przystankiem był stary cmentarz żydowski, który obecnie przypominał raczej porośnięte zielskim pole na obrzeżach miasta.

Nieliczne ocalałe macewy wyłaniające się z trawy tu i ówdzie były uszkodzone – niewątpliwie na skutek celowego działania Niemców i ich miejscowych zwolenników. Co dziwne, ten zaniedbany kirkut wyglądał tak, jak gdyby po latach zyskał należny spokój. Zielony dywan pokrył nagromadzone przez stulecia ludzkie szczątki, oddzielając je od trwale zniszczonego świata na powierzchni. Na kilku spośród macew hebrajskie pismo wciąż można było odczytać. Imiona osób, które żyły, pracowały i umarły w Tykocinie na przestrzeni kilkuset lat. Kiedy usiadłem, by odpocząć, uzmysłowiłem sobie ogrom tragedii, jaka dotknęła niewinnych mieszkańców miasteczka, w tym – jak później się dowiedziałem – moją prababcie, jej upośledzonego syna, mojego wujka, który wysłał rodzinę do Ameryki, ale sam pozostał na miejscu, i innych krewnych. Rozmyślałem o tych członkach mojej rodziny, którzy żyli tutaj przed Zagładą – o tym, jak po śmierci znaleźli godny odpoczynek na cmentarzu. Szczerze mówiąc, zasmucił mnie nie tyle sam cmentarz, ile niestosowne zaniedbanie, jakie go spotkało. Choć, z drugiej strony, nie sposób odmówić mu uroku – wiosną pokrywa się kwiatami i zamienia w pole jakby nie tknięte przez czas. Na przeciwległym krańcu miasta znajduje się cmentarz katolicki, gdzie teraz chowa się zmarłych mieszkańców Tykocina.



Fot. 2. Kościół w Tykocinie

W niedzielę uczestniczyłem we mszy. Chciałem poczuć puls życia miejscowej parafii i doświadczyć kościoła jako instytucji działającej – niejako w przeciwstawie do Synagogi-muzeum, która zwrócona jest w stronę przeszłości. Kościół wypełniony był po brzegi – ludzie stali w nawie i w wejściu. Na parkingu nie było miejsc, a na dachach wielu samochodów dostrzegłem rowery i kajaki. Celebrujący nabożeństwo ksiądz odmawiał modlitwy przy sporadycznym udziale wiernych. Jego władza była wyraźnie odczuwalna.

Siedziałem bitą godzinę, zaczarowany: ja, Żyd, antropolog, wnuk Chaje, uczestniczący we mszy w kościele na terenie dawnego sztetla. Domyślałem się, że babcia często przechodziła obok, ale nigdy nie przyszło jej nawet do głowy by zajrzeć do środka. Ja sam czułem się nieswojo w obecności dzieci, wnuków i prawnuków jej „sąsiadów”. Jeśli to słowo w ogóle pasuje do sytuacji. Przyglądano mi się. Nie klękałem, nie śpiewałem pieśni. Ukradkiem wykonałem kilka zdjęć. Czy postępowałem niestosownie? Kim byłem dla tych ludzi? Turystą? Żydem? Typem nieokreślonym? A może tylko mi się wydawało, że przeciągam uwagę? Ktoś, kogo poznałem podczas wycieczki po okolicy, powiedział mi – jakkolwiek jest to nieprzekonujące – że wyglądam jak Woody Allen. Czy ludzie w kościele postrzegali mnie podobnie?

Moment, w którym rozbrzmiały osiemnastowieczne organy, wszyscy wstali, by zaintonować hymn, a dźwięki napełniły ogromne wnętrze kościoła, był zachwycający. Wśród wiernych różnorodność ludzkich typów – od starszych, starannie uczesanych i skromnie acz odświętnie ubranych okolicznych mieszkańców po młodzież i niespokojne dzieci w mniej wyszukanych strojach. Od czasu do czasu rozmowy nastolatków i gaworzenie niemowlęcia sprowadzały mnie z powrotem na ziemię. Wśród osób noszących bardziej niedbałe stroje byli głównie niedzielni rowerzyści i goście z Warszawy lub Białegostoku. Podobnie jak podziwianie przyrody, odwiedziny w Synagodze, smakowanie *kugla* czy *kreplachów*, uczestnictwo w nabożeństwie było częścią bogatego tykocińskiego doświadczenia. Z jednej strony odbywała się tu celebrowanie życia, z drugiej – przywoływanie trudnej przeszłości, której ból – na użytek turystów – złagodzone i osłodzone domieszką nostalgii.

Z powrotem w mieszkaniu. Był czerwiec, ale w pokoju zimno, więc poszedłem do właścicielki zapytać o ogrzewanie. Nie znała angielskiego, a ja nie mówię po polsku. Dała mi do zrozumienia, że zadzwoni do syna, który będzie tłumaczył. Po uzyskaniu połączenia wręczyła mi słuchawkę i rozpoczęliśmy rozmowę. Mężczyzna, jak się okazało, mieszkał w Londynie. Zapewnił mnie, że zajmie się sprawą ogrzewania, po czym ni stąd ni zowąd opowiedział mi o żydowskiej dziewczynie, którą w czasie wojny jego rodzina ukrywała pod łóżkiem. Teraz kobieta, już w sędziwym wieku, mieszka w Nowym Jorku. Dlaczego czuł potrzebę zapewnienia mnie, że jego rodzina to porządni chrześcijanie? Czy dlatego, że wyczuł, iż jestem Żydem? Przede wszystkim jednak zastanawiałem się, co go skłoniło, by przedstawić rodzinę

w „korzystnym” świetle? Czy naprawdę wciąż rozmyślał na tym, co stało się w Tykocinie siedemdziesiąt pięć lat temu? Od czasów wojny dzieliły go przecież dwa pokolenia...

Stopniowo poczułem się w Tykocinie jak w domu. Liczne grupy turystów przyjeżdżały i odjeżdżały, a ja pozostawałem na miejscu, teraz już obeznany z ulicami, domami, a nawet twarzami mieszkańców. Wiedziałem, jak się poruszać po mieście. Przed przyjazdem „Tiktin”-Tykocin był dla mnie miejscem jak z bajki, niczym wioska Anatewka ze *Skrzypka na dachu*. Teraz nabrał realnych kształtów. Przed Synagogą spotkałem nowojorską parę Żydów w średnim wieku wraz z przewodnikiem, który przybliżał im żydowską historię Polski. Fakt, że tkwiłem w Tykocinie od pięciu dni, sprawił ich w zdumienie. Co robiłem przez ten cały czas?

Otóż podczas pobytu przeszłość mojej rodziny stała się namacalna w sposób dotychczas mi nieznany. Nagle poczułem, że to również *moja* przeszłość. Musiałem tylko jeszcze zrozumieć, jakie jest jej tworzywo. W pewnym sensie wszystko wokół wydawało się niewystarczające do odkrywania lokalnych żydowskich dziejów. Dla Polaków mieszkających w Tykocinie przeszłość urzeczywistniała się w samym fakcie bycia i życia tutaj. Tutejsza społeczność regularnie wzmacniała swoje zakorzenienie w tej ziemi, uczestnicząc w cotygodniowych mszach oraz na weselach, pogrzebach, podczas świąt i spotkań w gronie rodziny. Dla wielu Żydów, którzy stąd się wywodzą, pamięć o korzeniach wymaga skoku wyobraźni przez otchłań smutku.

Chciałem się spotkać z rzeźbiarzem sprzed Synagogi. Żałowałem, że w niedzielę nie zrobiłem mu zdjęcia i że nie kupiłem „żydka”. W pierwszym odruchu poczułem niechęć do sprzedawanego przezeń kiczu. Nie znoszę uproszczeń na temat Żydów. Z czasem jednak ujrzałem rzecz w nieco innej perspektywie.



Fot. 3. Rzeźbiarz przed Synagogą

Fakt, iż ten człowiek mógł rzeźbić takie figurki i sprzedawać je turystom, był dla mnie fenomenem wartym antropologicznego namysłu. Kiedy pewnego dnia zauważyłem, jak rozkłada swój warsztat, zasiadłem na ławce naprzeciwko bożnicy, chłonąc czerwcowe słońce i przyglądając się porannej krzątaninie. Odwiedziłem ponownie Małą Synagogę, by w tamtejszym sklepiku kupić znajomym amerykańskim antropologom kilka magnesów lodówkowych z wizerunkami „żydka” – jeden z nich trzymał worek z pieniędzmi, inny sakiewkę z gwiazdą Dawida. Przystówiowi, ponadczasowi Żydzi w najbardziej egzotycznym wydaniu. Postanowiłem też raz jeszcze obejrzeć wystawę. Fotografie na ścianach, wykonane w większości w okresie międzywojennym, przedstawiały sielankowe sceny z życia lokalnej klasy próżniaczej. Najbardziej osobliwa fotografia przedstawiała Żyda – niedbale odzianego, najwyraźniej psychicznie upośledzonego mężczyznę, *meshuggenera*. Był to – co znamienne – jedyny żydowski akcent w tym burżuazyjnym wnętrzu.



Fot. 4. Ubogi Żyd, 1916

Poniżej podpis: „Ubogi Żyd, 1916”. Fotografia pochodzi ze zbioru należącego do żołnierza okupującej podówczas te ziemie armii niemieckiej. Trudno doprawdy zrozumieć, jakim kryterium kierowała się osoba wybierająca eksponaty do tej wystawy. Na drugim planie zdjęcia widać dzieci, najprawdopodobniej żydowskie, stojące w drzwiach, wyraźnie rozbawione wi-

dokiem mężczyzny. Podobnie zachowuje się dziewczynka wyglądająca z okna. Co wzbudzało śmiech sto lat temu? Co możemy dostrzec na tym zdjęciu dzisiaj? A przede wszystkim – jak wytłumaczyć obecność tej fotografii wśród scenek z życia biesiadującej polskiej burżuazji?



Fot. 5. Figurki „żydków” sprzedawane przed Synagogą

Wróciłem do rzeźbiarza, by kupić dwie figurki – „żydka” z *tefillin* na czole czytającego zwoje Tory oraz „żydka” trzymającego worek z pieniędzmi. Później, w drodze na lunch, uznałem, że przydałby się trzeci – kupiłem więc skrzypka. I tak miałem trzy stereotypowe wyobrażenia Żyda – lichwiarza, uczonego i muzyka. Porównałem zakupione figurki z małą drewnianą rzeźbą wystawioną w Synagodze. Ta z bożnicy nie miała typowo „żydowskiej”, odpychającej twarzy – jak to się często dzieje w przypadku pamiątek turystycznych – i zdawała się przedstawiać człowieka pogrążonego w modlitwie, odwróconego od świata wokół.

Nie chodzi mi jednak o wyraz twarzy czy też posturę przedstawianych postaci, lecz o fakt upraszczania i, w konsekwencji, pomniejszania znaczenia Żydów w przeszłości – umieszczania ich w beczasowym, ahistorycznym kokonie, co razi szczególnie, gdy weźmiemy pod uwagę okres stu lat poprzedzających wybuch drugiej wojny światowej.



Fot. 6. Figurka z Synagogi

Wciąż myślę o zdjęciu żydowskiego szaleńca z muzeum w Małej Synagodze. Dlaczego ludzie (rzekomo) dobrej woli umieszczają tak osobliwe wizerunki w przestrzeni upamiętniającej Żydów? Najwyraźniej eksponat ów ma inne znaczenie dla polskich katolików niż dla Żydów. Tak przynajmniej tłumaczy to zjawisko Erica Lehrer, kuratorka krakowskiej wystawy „Pamiętka, zabawka, talizman” z czerwca 2013 roku, autorka książki *Na szczęście to Żyd. Polskie figurki Żydów* (2014).

Jak na ironię, pomimo swojej fizycznej nieobecności, tykocińscy Żydzi przyczyniają się do rozwoju ekonomicznego miasta – nawet ich śmierć przynosi zyski! Byli siłą napędową lokalnej gospodarki przed Zagładą, a obecnie zapewniają dochód potomkom ich polskich sąsiadów. Figurki, jak zauważa Lehrer, to coś więcej niż wyraz antysemityzmu:

„Moje badania ujawniły niewidoczne pokłady kulturowej zażyłości i emocji, jakimi obdarzeni są w równym stopniu wytwórcy i kupujący, Żydzi i nie-Żydzi. Figurki uosabiają nie tylko odwieczne stereotypy, lecz również ślady historii, traumy i niewypowiedzianej nostalgii... Ukazują obecność żydowskiej przeszłości w świadomości Polaków...” (25)

Rzeczywiście, figurki „żydków” to złożone, wielowarstwowe symbole, ogniskujące szereg historycznych antagonizmów. „Nie tylko dzielą, lecz także łączą Polaków i Żydów na niewidoczne dla oka sposoby” (26). Zbliżając

dwa narody, generują wizerunek Żyda jako odmieńca, Innego, jako postać egzotyczną i obcą, obdarzoną osobliwą siłą. Są talizmanem, który ma przynosić szczęście właścicielowi. O ironio, za sprawą tykocińskich Żydów, którzy w tragicznych okolicznościach odeszli z tego świata, szczęście naprawdę spłynęło na miasto. Jak w takich okolicznościach pogodzić wyjątkową wrażliwość przyjeżdżających tu Żydów i uczucia mieszkających tu Polaków? Jak stworzyć bardziej adekwatny i nieszablony obraz tykocińskich Żydów?

Nadal zaprząta mi myśl kwestia „żydowskiego” menu oferowanego przez dwie spośród tykocińskich restauracji. Sam nie wiem zresztą, co było bardziej irytujące – figurki „żydków” czy niby-żydowskie potrawy. Przed jedną z restauracji wita nas naturalnej wielkości Żyd, siedzący na ławce i grający na harmonii. Wnętrze zdobią porozmieszczane tu i ówdzie napisy w języku hebrajskim, pozdrowienia „szalom” i chanukowe świece, oraz fotografie brodatych ortodoksyjnych Żydów, którzy samą swoją obecnością niejako błogosławią pomysł takiej restauracji. „Villa Regent”, niegdyś dom szacownego żydowskiego lekarza, jest bardziej krzykliwa w sposobie obnoszenia się ze swoim rzekomo żydowskim charakterem niż ma to miejsce w „Tejszy” pod Małą Synagogą. Oferują tu „Kuchnię żydowską w Tykocinie”, ale ortodoksyjni Żydzi nie zjedliby niczego. Miejsce nie jest koszerne.



Fot. 7. Witamy w restauracji Villa Regent

Przytaczam opis czulentu, jednej z potraw podawanych w „Villa Regent”:

Czulent to wolno duszony gulasz z wołowiną (gęsiną lub mięsem z indyka), kaszą perłową i, niekiedy, warzywami. To tradycyjna potrawa na szabasowy obiad, ponieważ można ją było przygotować w piątek i pozostawić w roz-

grzanym piecu tak, by była gotowa następnego dnia. Czulent podany z kieliszkiem czerwonego koszernego wina ma wspaniały smak. *Szabat szalom!*

Trochę tradycji, trochę kulinarnego ciepła dla żydowskich i polskich klientów poszukujących nostalgicznego klimatu...

W „Villa Regent” spotkałem dość korpulentnego, brodatego jegomościa z jarmułą na głowie, który siedział w wyściełanym fotelu w holu (miejsce jest również hotelem). Zaintrygowany, podszedłem sprawdzić, czy mówi po angielsku. „Tak, jestem z Londynu”. „Czy jest pan turystą?”, zapytałem. Odparł raczej szorstko: „Nie, przyjechałem tu do pracy”. Gdy tak rozmawialiśmy podszedł do nas elegancko i tradycyjnie ubrany mężczyzna, z pejsami i kapeluszem z szerokim rondem na głowie. Przypominał nieco rzeźbioną postać sprzed budynku. Sprawiał wrażenie, jak gdyby był aktorem w sztuce na temat dziejów miasta lub polskim statystą przebranym w żydowski kostium na potrzeby niedawno kręconego tutaj filmu o Tadeuszu Kantorze, którego akcja rozgrywa się w latach dwudziestych ubiegłego wieku.



Fot. 8. Tykocińscy statyści do filmu o Kantorze

Mężczyzna przyłączył się do rozmowy. „Jesteśmy rytualnymi rzezakami. Przejeżdżamy tu raz w miesiącu, by przygotować mięso na rynek koszerne w Anglii”. „Dokonujecie uboju zwierząt i odsyłacie mięso z powrotem do Anglii? Co w takim razie sądzicie o tutejszej ‘żydowskiej’ restauracji?”, zapytałem. „To nie jest żydowska restauracja. Nie jest koszerne”, brzmiała odpowiedź. „Nie możecie więc tu jadać. Jak sobie radzicie?” „Przywozimy zapas koszernego jedzenia z Londynu”.

Oto ortodoksyjni Żydzi, niczym powiększone figurki sprzed Synagogi, odwiedzający Tykocin, gdzie już nie ma Żydów, by dokonać rytualnego ubo-

ju zwierząt na rynek angielski. Zatrzymują się w „żydowskim” hotelu, ale jedzenie, które spożywają, przywożą ze sobą z zagranicy. Tykocin jako teatr... Zapytałem, czy zwiedzali miejsca związane z żydowską historią Tykocina, na przykład Dom Talmudyczny czy kirkut. Nie. W przeciwieństwie do reszty przyjeżdżających tu Żydów nie byli zainteresowani sztetlowym sztafajem miasta. Byli tu, by wykonać swoją pracę.

W książce na temat sztetli Jeffrey Shandler, profesor studiów judaistycznych, nazywa Tykocin jednym z polskich centrów „turystyki sztetlowej”: „Tykocin stał się miejscem wielowarstwowej pracy – odnowy architektonicznej, muzealnictwa, turystyki, sztuki performerskiej – która we wszystkich swoich przejawach opiera się na wybiórczym pamiętaniu i zapominaniu” (107). Ale czyż pamiętanie i zapominanie nie jest z istoty rzeczy wybiórcze? Chodzi o to, *co* pamiętamy i *o czym* zapominamy, oraz *dlaczego* to, co pozostaje, co sobie wyobrażamy i co tracimy, podlega zmianom w czasie.

Ile rozmaitych przeszłości ma Tykocin? Żydowska jest tylko jedną z wielu – być może najbardziej wyrazistą poprzez fakt nieobecności Żydów. Jest również przeszłość znana i pamiętana przez obecnych mieszkańców miasta, przeszłość, którą oni przekazują swoim dzieciom. Jest wspaniała przeszłość królewskiego Tykocina, przeszłość znana z podręczników historii. Jest przeszłość dzieci i wnuków Żydów, którzy ocalili z Zagłady, i przeszłość szczęściarzy takich jak ja, których przodkowie wyjechali z Tykocina przed horrorem 1941 roku. Są rozmaite osobiste historie z przeszłości i historie zbiorowości – Polaków i Żydów. Miejscowi, turyści, ci z zagranicy i z kraju, wspólnie kształtują te rozmaite warianty przeszłości w swoich umysłach na podstawie namacalnych i nieuchwytnych śladów, które tu zostały – warianty przeszłości, które wywołują smutek i nostalgię, przywołują heroizm i dumę, wzbudzają żal i poczucie winy; przeszłości, które nieustannie wnikają do teraźniejszości, czyniąc ją zależną i zmienną znaczeniowo.

Jedna z dwóch „żydowskich” restauracji w Tykocinie nosi nazwę „Tejsza”. Jak dowiadujemy się z broszury reklamowej, „tejsza” znaczy „koza”, a zwierzę to w kulturze i obrzędowości podlaskich Żydów było symbolem urodzaju i szczęścia. „Ulica Kozia [przy której znajduje się restauracja] stanowiła zatem nie tylko centrum kultury, ale i szczęścia ... Kozia przez wieki tętniła życiem”. Dowiadujemy się również, że obecnie „Kozia znowu tańczy, śpiewa, ale przede wszystkim pachnie miodem, bakalią, czosnkiem i radością”. Broszura kończy się odą do Tykocina – „miasteczka-bajeczki”, przypominając turystom, że w ten sposób wyrażała się na jego temat Agnieszka Osiecka: „To miejsce fascynuje swoją niezwykłą historią, ukrytą w każdym kamieniu, w każdej cegle...”.

W Tykocinie życie toczy się dalej, niewątpliwie z tańcem i śpiewem. Wielu dzisiejszych mieszkańców zajmuje domy tych, których zabrano 25 i 26 sierpnia 1941 roku, żyjąc teraz pośród pozostałości po poprzednich wła-

ścicielach – kamieni i cegieł. Tykocin jest, by po raz ostatni odwołać się do broszury, „miastem, w którym można się zakochać”. Zastanawiam się, jak goje z Tykocina zdołali znieść przeraźliwą ciszę, jaka zapadła rankiem 26 sierpnia 1941 roku w opuszczonych domach – w domach, w których nadal stały krzesła, stoły nakryte obrusem, nadal były zabawki, książki, produkty spożywcze na obiad, gdzie w pośpiechu porzucono zwyczajność codziennego życia. I te ulice, sklepy – ciche, opuszczone, puste. Jak można było znieść tę przygniatającą nieobecność? Tego nie dowiemy się nigdy.

Dowiedziałem się, że w przeddzień mojego wyjazdu z Tykocina w Synagodze odbędzie się przedstawienie *Skrzypka na dachu* (a jakże by inaczej) w wykonaniu znanego warszawskiego Teatru Żydowskiego. *Skrzypek na dachu* – nie wiedziałem, co o tym myśleć. Sztetlowy kicz? Kolejna próba kojarzenia Żydów z mało określonym, szablonowym, wymyślonym światem?



Fot. 9. *Skrzypek na dachu* w tykocińskiej Synagodze

Drewniane figurki ożyły w Tykocinie jako postaci z przesłodzonej Anatewki. Z jednym wyjątkiem wszyscy aktorzy byli Polakami. Autentyczny Żyd grał rolę rabina. Czy tak właśnie należy upamiętniać żydowską przeszłość w Tykocinie? Ale stało się. Oto siedziałem w *shulu* (bożnicy) mojej babci, wsłuchując się w występ wspaniałych, przebranych w stroje z epoki artystów warszawskich, którzy wykonywali dobrze mi znajome pieśni. Po polsku. Do oczu napłynęły mi łzy. Z pewnością wśród publiczności nie było nikogo innego, kto miałby tutejsze żydowskie korzenie. Zjawili się tu wykształceni, elegancko ubrani ludzie, podziwiający sentymentalny, pełen no-

stalgi musical o oddalonym, zupełnie obcym im świecie. *Skrzypek na dachu* to nie tylko baśń. Poza wymaginowanym życiem sztetlowym przedstawia przecież traumę mieszkających na terenie carskiej Rosji Żydów w latach poprzedzających pierwszą wojnę światową. Ckliwe zakończenie przemilczmy. Na ironię zakrawa fakt, że *Skrzypek* ukazuje świat unieruchomiony w przedwojennych realiach, taki, do którego podchodzimy bez bolesnych emocji. Niemniej, jedną rzeczą jest obejrzyć musical w teatrze, w bezpiecznym „nieżydowskim” kontekście, inną zaś uczestniczyć w spektaklu wystawianym w „naturalnej scenerii” ikonicznego sztetla, którym stał się Tykocin.

W Tykocinie pamięć o Żydach podlega ciągłej rekonstrukcji – poddawana pracy wyobraźni, układana na nowo, kształtowana wedle potrzeb chwili obecnej. Jest różna od pamięci tych, którzy żyli tu kiedyś. Bowiem ta pamięć, poza nielicznymi wyjątkami, w dużej mierze jest już na zawsze utracona. Czy moja babcia rozpoznałaby we współczesnym obrazie miasta swój „Tiktin”? Antropolog Jack Kugelmass określił to, co zaczęło się w Polsce jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, mianem „projektu pamięci”. Dzisiaj, dziesiątki lat później, pisanie wspólnej historii Żydów i Polaków wciąż nie jest zakończone. Ale choć Żydów prawie już w Polsce nie ma, „ponownie stają się uczestnikami w narodowej debacie na temat przeszłości” (Kugelmass 299).

W swoim nowojorskim wykładzie Polonsky zestawiał dwa typowo wschodnioeuropejskie podejścia do historii Żydów – sentymentalny (na modłę *Skrzyпка na dachu*) i żałobny („Polska to żydowski cmentarz”). Co ciekawe, oba często występują jednocześnie. Śmiem twierdzić, że pierwsze z nich skrywa chybione w swym zamierzeniu poszukiwanie ikonicznej autentyczności, koncentrując się na „egzotyce” Żyda; drugie zaś, powiększa znaczenie Zagłady kosztem dziejów wieloletniej, względnie harmonijnej kohabitacji obu nacji. Oba podejścia podkreślają fiasko integracji Żydów w polskim społeczeństwie. Zgoda, wielu z nich wiodło żywot osobny i odróżniało się w sposób widoczny od polskich sąsiadów. Nie da się również zaprzeczyć, że Holocaust zniszczył żydowską część kultury polskiej, a to, co z niej pozostało, ma obecnie znaczenie marginalne. Musimy jednak pamiętać, że nawet w swojej wyidealizowanej, „skrzypkowej” wersji, kultura żydowska odznaczała się bogactwem i złożonością – w przeszłości opętani antysemityzmem naziści postanowili ją całkowicie zniszczyć, a obecnie zwolennicy podejścia sentymentalnego jej złożony wymiar ignorują.

Kształtując żydowską przeszłość z mniej radykalnych pozycji, nie należy ulegać stereotypom – Żyda jako egzotycznej figurki, postaci broadwayowskiego musicalu lub ofiary Holocaustu. Wszystkie te wizerunki powinny być osadzone w lokalnym i historycznym kontekście, który z kolei uwzględniałby zróżnicowanie dziejów społeczności żydowskich w Polsce na przestrzeni wieków. Tak jak w przypadku wszelkich uproszczeń, na przedstawie-

nia „Żydów” i „kultury żydowskiej” tworzone w celach czysto komercyjnych należy patrzeć krytycznym okiem. Dzięki wysiłkom edukacyjnym, wystawom i miejscom upamiętnienia – jak choćby ta zamieniona w muzeum tykocińska Synagoga – będzie, jak sadzę, możliwe stworzenie bogatszego i bardziej zniuansowanego obrazu żydowskiej przeszłości miasteczka.

W kontekście lokalnym wiele jest jeszcze do zrobienia, by mocniej osadzić tykocińskich Żydów w świadomości mieszkańców i przyjeżdżających tu turystów, i by odbyło się to przy uwzględnieniu złożonych, często niełatwych realiów dawnego życia obu społeczności. Ignorowanie wciąż odczuwalnego przez Żydów bólu oraz unikanie konfrontacji z niewygodną przeszłością wśród obecnych mieszkańców stoi na przeszkodzie, by zrozumieć problem.

Radości życia, której Żydzi z pewnością doświadczali w Tykocinie nie sposób oddzielić od tragicznego końca, jaki ich tu spotkał. Biorąc pod uwagę często odmienną wrażliwość historyczną obu stron, wyważony osąd przeszłości nie jest wcale sprawą łatwą. Na szczęście w Polsce i poza jej granicami jest spore grono osób, Żydów i nie-Żydów, które zaangażowały się w starania, by lepiej rozumieć złożoność żydowskiej historii w tym kraju. Warszawskie Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, powołane tym właśnie celu, prowadzi zakrojoną na szeroką skalę działalność, której celem jest nowe ukształtowanie naszego postrzegania tysiącletniej historii Żydów na polskiej ziemi.

Tykocin stał się pomnikiem, miejscem na nowo pomyślanego „upamiętnienia”. Miasto przyjęło formę „obiekty pamięci”, by użyć określenia Barbary Kirshenblatt-Gimblett. Synagoga, muzealne wystawy, „żydowskie” restauracje, figurki „żydków”, niezmienny rytuał zwiedzania miejsca przez Żydów i osoby rozmaitych wyznań (także przez autora niniejszego tekstu) – wszystkie te elementy w rozmaitym stopniu modyfikują znaczenie wielowarstwowej żydowskiej przeszłości. Dla turystów, naukowców, artystów i filmowców Tykocin to coś więcej niż atrakcyjne miejsce. Został niejako „zamrożony” bądź to jako wyidealizowany sztetl, bądź jako pozostałość po zniszczonym świecie.

A tymczasem przegląd zwyczajnego, codziennego życia żydowskich mieszkańców miasta wciąż czeka na swoją wystawę. Nie będzie, niestety, łatwo ją zorganizować. Niewielu Żydów przeżyło wojnę – kto miałby więc opisać i przekazać nam jak było? *Sefer Tiktin, Księga pamiątkowa Tiktina*, ułożona z opowieści tych, którzy ocalili, przynosi ledwie garść szczegółów. Niemal wszystkie miejscowe „obiekty pamięci” zostały zniszczone lub rozproszone podczas i po zakończeniu wojny. Mając do dyspozycji niewiele, trzeba zrobić wiele, by zrekonstruować pełniejszy obraz tykocińskich Żydów. Wspólny wysiłek mógłby się przyczynić do lepszego zrozumienia przeszłości miasta przez obecnych mieszkańców, do poprawy relacji między Żydami

i nie-Żydami, których korzenie wywodzą się z Tykocina, i – w końcu – do nieco innego spojrzenia na niełatwą historię Polski przez przybywających tu turystów.

Bibliografia

- Auron-Górska Joanna, *Describing Who? Poland in Photographs by Jewish Artists*. Warsaw Studies in Jewish History and Memory. Germany: PL Academic Research, 2014.
- Bar-Yuda M. and Z. Ben-Nahum. *Sefer Tiktin* (Memorial Book of Tiktin). Tel Aviv, 1959.
- Davies Norman, *God's Playground: A History of Poland*. Columbia University Press, 2005.
- Gruber Ruth Ellen, *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. University of California Press, 2002.
- Hertz Aleksander, *The Jews in Polish Culture*. Northwestern University Press, 1988 [1961].
- Hoffman Eva, *Shtetl: The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews*. Public Affairs, n.d.
- Lehrer Erica, *Na szczęście to Żyd: Polskie figurki Żydów/Lucky Jews: Poland's Jewish Figurines*. Krakow: Korporacja Hal!art, 2014.
- Kirshenblatt-Gimblett Barbara, "Objects of Memory: Material Culture as Life Review", in E. Oring, ed., *Folk Groups and Folklore Genres: A Reader*. Utah State University Press, 1989.
- *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. University of California Press, 1998.
- Kugelmass Jack, "Bloody memories: encountering the past in contemporary Poland," *Cultural Anthropology*, 10(3): 279-301(1995).
- Polonsky Antony, *The Jews in Poland and Russia*. Oxford: Littman Library, 2010, 3 vols.
- Restauracja 'Tejsza': *Kuchnia żydowska i domowa*, [broszura].
- Shandler Jeffrey, *Shtetl: A Vernacular Intellectual History*. Rutgers University Press, 2014.
- *Tykocin: perła baroku*, [broszura] (www.um.tykocin.wrotapodlasia.pl).
- Villa Regent, *Kuchnia żydowska w Tykocinie*, [broszura].
- Wolf Larry, *Inventing Eastern Europe*. Stanford University Press, 1994.

Alan Duben

Istanbul Bilgi University

Faculty of Social Sciences and Humanities

WHAT REMAINS? SHAPING A JEWISH PAST FOR TYKOCIN

The essay is a subjective story of Prof. Alan Duben about the town from which his ancestors came. A tale full of nostalgia, irony, but also an attempt to understand the contemporary inhabitants of Tykocin, in which there are no longer Jewish residents: Tykocin in Podlasie: „Ida Horowitz, née Chaje Kurlander, my maternal grandmother, was born in 1893 in Tykocin, a place she always referred to with the Yiddish name Tiktin, in what is now northeastern Poland. When she left for the U.S. in 1907 at the age of fourteen there were about 5,000 people in the town, more than half of whom were Jews. Today there are around 2,100 inhabitants there. On the 24th and 25th of August 1941 all but a few of the roughly 1,500 Jews then living in Tykocin were slaughtered by the Germans in the nearby Lopuchowo forest. After the war the few survivors returned, but the situation proved to be untenable for them and they dispersed around the world. The remains of the once extensive Jewish cemetery in the town until recently had a marker: a sign at the edge of the cemetery in Polish and Hebrew, Tykocin Jewish Cemetery: 1522–1941, the beginning and end of the long Jewish presence in that part of Poland. The oldest Jewish community in the Podlasie region until the late 18th century, Tykocin was a major center of Jewish learning, home to many famous scholars as well as a significant center of trade, located along the Narew River, connecting the town with major cities in the region such as Königsberg, Vilna, Poznan, and Lublin and Gdansk. In the 19th century the importance of the town waned as the fortunes of the nearby industrializing city of Bialystok rose. By the time Chaje was born Tykocin was a backwater. During the interwar period Tykocin’s main manufacturing effort went into tallit, prayer shawls, hardly a modern enterprise”.

Keywords: Tykocin, return, Jewish community, history, contemporariness



Der Rabbi

S. Laboschin

Siegfried Laboschin (1868–1929), *Rabin*

Wiktoria Moczalowa
Instytut Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk, Moskwa

KONFLIKT – WYOBcowanie –
– WROGOŚĆ – OBOJĘTNOŚĆ
WEWNĄTRZ ŚRODOWISKA ŻYDOWSKIEGO
W EUROPIE WSCHODNIEJ XIX-XX WIEKU
W ZWIERCIADLE ÓWCZESNEJ LITERATURY,
PUBLICYSTYKI ORAZ PAMIĘTNIKARSTWA

Odwieczne podwaliny tradycyjnego społeczeństwa żydowskiego w XVIII i XIX wieku zostały dwa razy radykalnie wstrząśnięte lub nawet częściowo zniszczone. Ten wstrząs czasami może być przedstawiany w formie „zwyyczajnego” konfliktu pokoleń, ale w rezultacie doprowadził do poważnych przesunięć tektonicznych, w wyniku których społeczeństwo żydowskie Europy Wschodniej utraciło swoją dawną tożsamość, jeśli w ogóle można o nim mówić w kategoriach dawnych, stało się czymś zupełnie innym, niegdysiejsza jedność rozpadła się całkowicie.

Pierwszy taki wstrząs tektoniczny może być związany z powstaniem i rozwojem chasydyzmu¹ (badacze nie wykluczają możliwości, że chasydyzm w jego pierwszej fazie radykalnej był wyrazem konfliktu pokoleniowego)². Chasydzka egzaltacja emocjonalna, prostota, młodzieńczość, naiwność, irracjonalizm, mistyka stały w sprzeczności z tradycyjnie uznawanymi wartościami – autorytetem, mądrością, uczonością, racjonalizmem, wreszcie z władzami wschodnioeuropejskiej gminy żydowskiej. To długi konflikt

¹ Zob.: *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. Москва; Иерусалим, 2007. С. 73–86.

² *Hundert G. D.* Some basic characteristic of the Jewish experience in Poland // From Shtetl to Socialism. Studies from Polin. London; Washington, 1993. P. 20. Chociaż założyciel chasydyzmu Beszt (1700–1760) był o 20 lat starszy niż przywódca *misnagedów* wśród żydostwa wschodnioeuropejskiego, Gaon Wileński (1720–1797), tym niemniej «pokoleniowy» aspekt ich opozycji jest więcej niż zauważalny.

przejawiający się w postaci czasem zimnej, czasem gorącej, by tak rzec, wojny domowej wewnątrz społeczeństwa żydowskiego (*cherem* Gaona Wileńskiego wobec chasydów z r. 1781 i 1796; uwięziony w wyniku donosiicielstwa ze strony *misnagedów* założyciel chasydyzmu Szneur Zalman z Lad, itp.), z której nikt nie wyszedł zwycięzcą; strony niby zgodziły się na coś w rodzaju „zimnego pokoju”, w odróżnieniu od zimnej wojny.

Wynikiem był jednak wyraźny podział, który dotknął tak społeczność żydowską jako całość, jak i poszczególne rodziny; tak wszczął się wyraźny konflikt pokoleń. Istnieją liczne świadectwa literackie poświęcone konfliktowi między *chasydami* i *misnagedami*, na przykład *Msirat Nefesz* (*Poświęcenie się*, 1904)³ S. An-skiego (1863–1920); *Chasydyzm*⁴, *Przerwa*⁵, *Król na rok*⁶ Michi Josefa Berdiczewskiego (1865–1921), pamiętnik *Majne Zichrojnes* Yechezkeła Kotika (1847–1921), którym zachwycał się Szolem Alejchem.

Kotik opisuje skandal w swej rodzinie *misnagedów*: jego wówczas 13-letni ojciec ożenił się z córką rabina z Grodna, ale później okazało się, że młody mąż został chasydem i udał się do swego nauczyciela:

Mosze rozumiał, jaką będzie miał wojnę z ojcem... wiedział też, że niszczy rodzinę teścia... Ale nawet wiedząc, że jego przywiązanie do chasydyzmu przynosi rodzinie wielkie nieszczęście, nie liczył się z tym. Tak kazało mu serce, a on musiał go słuchać.

Autor rejestruje rozerwanie więzi pokoleń i utratę komunikacji wewnętrznej:

To jasne jak dzień, że gdy ktoś stał się chasydem, to jego dzieci, wnuki itd. również będą chasydami. I tak pokolenia uciekną do chasydów... chasydyzm to jest coś takiego, z czego nawet śmierć nie zwalnia⁷.

Martin Buber (1878–1965), który poświęcił badaniom chasydyzmu szereg prac⁸, również opisuje tę tektoniczną zmianę pokoleń i ustala jej chronologiczne ramy:

³ *Ан-ский С.* Мсират нефеш // *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 59–73.

⁴ *Бердичевский М.И.* Хасидизм // Книжки „Восхода”. 1902. Кн. 6.

⁵ *Бердичевский М.И.* Перерыв // Восход. 1903. Кн. 5.

⁶ *Бердичевский М.И.* Король на год // Рассвет. 1909. № 5.

⁷ *Котик Е.* Мои воспоминания (1912) / Пер. с идиша М.А. Улановской, под ред. В.А. Дымшица. С.-Петербург; Москва; Иерусалим, 2009. С. 98–100.

⁸ *Buber M.* Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt-am-Main, 1906; *Idem.* Die Legende des Baal Schem. Frankfurt-am-Main, 1908 (wyd. 2: 1916); *Idem.* Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen. Frankfurt-am-Main, 1918; *Бубер М.* Хасидские истории. Первые учителя / Научн. ред., сост., авт. примеч. М. Яглома при участии Н.-Э. Заболотной. Москва; Иерусалим, 2006.

Kiedy po raz pierwszy w młodości poznałem pisma chasydzkie, odebrałem je z iście chasydzkim entuzjazmem. Jestem polskim Żydem. Oczywiście, moja rodzina należy do żydowskiego nurtu oświeceniowego, ale z całą pewnością w najbardziej wrażliwym okresie mojego dzieciństwa atmosfera chasydzka wywarła na mnie głębokie wrażenie... Jestem głęboko przekonany, że gdybym żył w czasach, gdy walczono z tym, co pochodzi od żywego słowa Boskiego, a nie od jego karykatury, to bym, podobnie jak wielu innych, uciekł z domu i zostałem chasydem. Ale w epoce, kiedy się urodziłem, stało się to niemożliwe. Inna generacja, inna sytuacja – wszystko się zmieniło na zewnątrz i od wewnątrz⁹.

Jednakże takie przykłady „ucieczki” do chasydów (może nieliczne) są znane i w późniejszej epoce. Do młodszego niż Buber pokolenia (ale do bliskiego środowiska społecznego) należał czeski Żyd Jiří Langer (1894–1943), który nieoczekiwanie opuszcza swoją praską, zasymilowaną rodzinę i w roku 1913 wyjeżdża do chasydzkiego dworu w Galicji Wschodniej, pogrąża się w „mystycznej i ekstazyjnej atmosferze średniowiecza” (odległość – 500 km na wschód od Pragi, ale czasowo – „dwa lub nawet pięć wieków” w przeszłość, jak to opisuje jego starszy brat, lekarz i pisarz František Langer (1888–1965). Później chasydzki świat znalazł swe odbicie w jego słynnej książce *Dziewięć bram*¹⁰.

František Langer wspomina, że na początku XX wieku większość rodzin żydowskich w Europie Środkowej, w przeciwieństwie do Wschodniej, była obojętna na religię, a sposób życia, w którym religia odgrywała ważną rolę, skończył się z pokoleniem ich dziadków. Z tym większym przerażeniem reaguje rodzina inteligencka na powrót Jiřego do domu w charakterystycznym chasydzkim ubraniu: „Mój brat nie wrócił z Bełza do domu, do cywilizacji, ale zabrał Bełz ze sobą”.

Jego nowe zwyczaje, zachowanie, głośna ekstazyjna modlitwa, rygorystyczny system koszernej jedzenia – wszystko to wymagało od rodziny mobilizacji wszystkich zasobów tolerancji; w dodatku poważnym wyzwaniem dla niej była reakcja sąsiadów na nagłe pojawienie się w 1913 roku w prestiżowej dzielnicy Pragi (Vinohrady) członka znanej tutaj rodziny o wyglądzie typowego wschodnioeuropejskiego Żyda. Rodzina – w ocenie zewnętrznej – mogła być teraz postrzegana jako pełna hipokryzji, wcześniej ukrywająca swe prawdziwe oblicze, które nagle wyraźnie obnażył jej najmłodszy przedstawiciel. Z drugiej strony jego demonstracyjne zachowanie podważało poprzednią stabilność wewnętrzną głowy rodziny, przywoływało na pamięć dawno zapomniane, wyparte wspomnienia z dalekiej przeszłości:

⁹ Бубер М. Гог и Магор / Пер. с нем. Е. Шварц. Иерусалим; С.-Петербург, 2002. С. 304–305.

¹⁰ Langer J. *Devět bran*. Praha 1937.

„Widmo przeszłości pojawiło się wśród nas, ktoś zmartwychwstał i przyszedł” – tak przedstawia uczucia rodziny Langer, porównując je do reakcji krewnych na nagłą metamorfozę syna w *Przemianie* Kafki.

Jako przekonany chasyd Jiři odmawia kontaktu z winogradskim rabinem, wyrafinowanym doktorem filozofii, który w jego oczach jest prawie ateistą, który czyta wszelkiego rodzaju makulaturę, nie drukowaną literami hebrajskimi. Linia frontu tego wewnątrzżydowskiego konfliktu rozdzieliła rodzinę Langerów przepaścią niezrozumienia, strachu, wstydu – z jednej strony, a najgłębszej pogardy dla ignorantów, którzy troszczą się tylko o sprawy materialne – ze strony drugiej. Warto zauważyć, że luka pokoleniowa została tutaj odwrócona, tak jak i proces asymilacji: do tradycji religijnej (w jej wersji chasydzkiej) powraca syn tych, którzy, wydawałoby się, już przebyli długą drogę akulturacji i asymilacji.

Ta droga prowadzi do innego tektonicznego wstrząsu w świecie żydowskim i jest związana z rozpowszechnieniem się *Haskali*, która spowodowała nie tylko dramatyczny podział, ale upadek starego świata. Jak retrospektywnie opisywał tę sytuację etnograf i pisarz M. A. Kroll (1862–1943), duch czasu stopniowo podkopywał niedostępną twierdzę polsko-rosyjskich Żydów, pilnie strzeżoną przez rabinizm i chasydyzm przed niszczącym wpływem świata zewnętrznego z jego bezbożną nauką i bezczelną niewiarą. Idee oświeceniowe pozwoliły niewielkiej części Żydów odkryć nowy świat, „wielkość i piękno” zdobytej wiedzy, w porównaniu z którą „wszystko, czego się uczyli wcześniej w *chederze* i *jesziwie*, wydało się im mizerne i bezwartościowe. Ciemność mas żydowskich, ich przesady, fanatyzm odpycha czy odraża tych oświeconych ludzi. Ale nie mieli gdzie pójść, najczęściej pozostawali wśród swych współplemieńców, będąc im wewnątrznie całkowicie obcy. Z kolei masy żydowskie płaciły takim jednostkom wyobcowaniem, a często i palącą nienawiścią”¹¹. Proces ten znajduje swe odbicie w dziennikarstwie i pamiętnikarstwie¹², licznych utworach żydowskiej i rosyjsko-żydowskiej beletrystyki¹³.

Korzystając z idei Ben-Ziona Dinura (1884–1973) o „krajobrazie literackim”, składającym się z tytułów, które jakby uosabiają oblicze literatury (planował studiować „społeczny wizerunek literatury żydowskiej zgodnie

¹¹ Крoль М. Национализм и ассимиляция в еврейской истории // Еврейский мир. Ежегодник на 1939 год. Париж, 1939. – Сут. за wydaniem: Иерусалим; Москва: Гешарим – Мосты культуры. Сер. «Памятники еврейской исторической мысли». 2002. С. 190.

¹² Zob.: Пружанский Н. Пережитое // Книжки «Восхода». 1903. Кн. 12; 1904. Кн. 4, 5, 10–12.

¹³ Zob. więcej: Вальдман Б. Русско-еврейская журналистика (1860–1914): Литература и литературная критика. Рига, 2008. Tu też obszerna bibliografia.

z nazwami utworów”¹⁴), znajdujemy w „krajobrazie literackim” drugiej połowy XIX – początku XX wieku znaczną liczbę utworów, poświęconych właśnie konfliktom oraz wyobcowaniu, o czym świadczą już ich tytuły.

Konflikt generacji, czyli ortodoksyjnych i konserwatywnych rodziców z wykształconymi dziećmi, „walkę ignorancji z edukacją” przedstawia w powieści *Ojcowie i synowie* (*Ha-Avot ve-ha-banim*, 1867) „dziadek literatury żydowskiej” Sz. Ja. Abramowicz (Mendele Moicher-Sforim). Walczące dzieci występują tu z hasłem „Niewiedza rozwieje się jak dym przed światłem nauki, i ciemność nie zapanuje na ziemi!”¹⁵. Z przedmowy wynika, że autor wybrał gatunek powieści, aby poszerzyć krąg potencjalnych czytelników, w wyniku czego „może ktoś z czytelników będzie pomagał w szerzeniu edukacji wśród Żydów, a niektórzy Żydzi rozumieją wszystkie niespójności i irracjonalność tendencji pochodzących od ojców i postarają się zmniejszyć dysonans, niezgodę pomiędzy starą i nową generacją plemienia żydowskiego”¹⁶.

Ta niezgoda jest przedstawiona w powieści, przede wszystkim jako wynik starego – z punktu widzenia „młodych” – tradycyjnego systemu edukacji żydowskiej („duszny cheder”, „jarzmo niezrozumiałego i trudnego uczenia się”), w którym dzieci przechodzą „od wolności do niewolnictwa”¹⁷. Protestujący przeciwko niej starają się „uciec” z domu, jak młody Symeon:

Pozwól mi służyć jako ostrzeżenie dla wszystkich żydowskich rodziców, że moc nie powinna przygnębiać umysłów dzieci, że duch ludzki nie może być zniewolony, a ojciec nie może kontrolować duszy syna według swego kaprysu – dusza należy do Boga!¹⁸

Konflikt pokoleń został tu przedstawiony jako konflikt „wiary” i „wiedzy”: „Kiedy po raz pierwszy ukazał się dekret o utworzeniu szkół żydowskich, mieszkańcy Durowa płakali, pościli się i wysyłali posłańców do wszystkich sprawiedliwych, którzy swymi modlitwami mogli zbawić Izraelitów od tej plagi”. Sprawiedliwi, czyli duchowi przywódcy ludu, obawiając się i przewidując, że „bezbożni odwrócą się od swoich, pobożnych Izraelitów”, są przedstawieni w barwach satyrycznych jako ludzie prosperujący tylko w warunkach niewiedzy, którą sprytnie wykorzystują dla własnych po-

¹⁴ *Динур Б.-И.* Мир, которого не стало. Воспоминания и впечатления (1884–1914). Москва; Иерусалим, 2008. С. 421–422.

¹⁵ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети (из еврейского быта). Роман (из ненапечатанной еще рукописи на древнееврейском языке) / Переделал на русский язык Л. Биншток. С.-Петербург, 1867. С. 28–29.

¹⁶ *Пестреченко Н.* Предисловие // *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. II, VI–VIII.

¹⁷ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 53.

¹⁸ *Ibid.* С. 95.

trzeb: „podczas panowania obskurantyzmu sprawiedliwy spokojnie żył przez całe życie”¹⁹.

Ojciec w powieści bije syna za fakt, że „czytał jakąś żydowską książkę, w której wyśmiewa się ze wszystkich sprawiedliwych”. Kiedy syn porzuca drogę prawdy, ucieka z domu rodzicielskiego, każdy rozumie, że przebywał w jakiejś placówce oświatowej, a jego nieśmiała a nie gotowa do otwartego protestu siostra pisze w swoim dzienniku: „Jak ja zazdroszczę Symeonowi, że ma wolny wybór. Gdybym była mężczyzną, to bym na pewno uciekła”²⁰. Takie są też i postacie Michi Berdiczewskiego (1865–1921): żądni edukacji, uciekający od „ciemności” ku temu, co odbierają jako królestwo wolności i wiedzy (*Syn marnotrawny*, 1899)²¹.

Winą za taki rozłam pokoleniowy jeden z młodych bohaterów Abramowicza obarcza przedstawicieli tradycyjnej kultury religijnej. Oni „mają żarliwą pobożność, lecz jakże wiele przesądów i irracjonalnych dawnych zwyczajów... Oni nie posyłają dzieci do szkół publicznych w obawie przed szkodliwym wpływem nauk świeckich na ich religijny nastrój, ale dzieci nie chcą dziedziczyć opinii ojców”. W obliczu „prawdziwego życia” dzieci pobożnych rodziców wpadają w skrajność, przechodząc od „przesądów do ateizmu, a wreszcie do kompletnej niemoralności”.

Kogo powinniśmy obarczać winą za zły kierunek, który wyłonił się w obozie Izraela? Tylko was, czcigodni rodzice! Tylko was, pobożni ojcowie, zasłaniający swoim dzieciom prawdziwą wiedzę, powodując tym samym rozłam pomiędzy religią a nauką²².

Obszerny materiał, odbijający losy generacji przełomu, zawarty jest w literackim dorobku An-skiego (1863–1920)²³, słynnego też jako etnograf, publicysta, działacz społeczny²⁴. An-ski szczegółowo opisuje współczesne realia, a jego teksty literackie nabierają wartości źródła historycznego: „Ten najlepszy przedstawiciel nowego żydostwa przedstawia nader bogaty mate-

¹⁹ *Ibid.* C. 162–163.

²⁰ *Ibid.* C. 145, 238.

²¹ *Бердичевский М.И.* Блудный сын // Книжки «Восхода». 1903. Кн. 1.

²² *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 63–65.

²³ Dzieła zebrane An-skiego w 15 tomach (1920–1925) były wydane w Warszawie na jidysz. W języku rosyjskim: *Собр. соч.* В 5 тт. С.-Петербург, 1911–1913. Zob. o nim: *The Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century* / Ed. by G. Safran and S.J. Zipperstein. Stanford, California, 2006; *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика (1860–1914): Литература и литературная критика. Рига, 2008. С. 95–99.

²⁴ Zob.: *Лукин В.* От народничества к народу (С.А. Ан-ский – этнограф восточноевропейского еврейства) // *История и культура евреев в России.* Сб. науч. трудов. С.-Петербург, 1995.

riał dla poważnej wiedzy z zakresu historii społeczności żydowskiej. Jest to prawdopodobny świadek tego, czego doświadczył naród żydowski w ciągu 40 lat. Jego zeznaniom można wierzyć²⁵. Charakterystyczne i znaczące są też dobiegane przez An-skiego dla przedstawienia wspomnianego przesunięcia tektonicznego tytuły jego utworów: *Ojciec i syn*²⁶ (jednoaktowa sztuka); *W nowym korycie*²⁷ (opowieść), *Grzechy młodości i grzechy starości*²⁸ (szkic wspomnieniowy), *Pionierzy* (1904)²⁹ (powieść). W *Burzycielach ogrodzeń* został wyraźnie odmalowany konflikt «ojców» i «dzieci», oraz przedstawione typowe dramatyczne losy bohatera, Załmana Icykowicza – od jesywy poprzez wolnomyślicielstwo, zapoznanie się z kulturą rosyjską, poprzez tułaczkę – do pokus asymilacji.

Lata 70. XIX wieku są tu opisane przez pisarza-świadka nie bez patosu i gloryfikacji jako czasy,

kiedy ruch oświeceniowy ogarnął szerokie warstwy inteligencji żydowskiej. Były to czasy nadzwyczajne, a pod wieloma względami też głęboko tragiczne. W twierdzy żydowskich idei religijnych została przebita szeroka szczelina, przez którą do ciemnej i zatęchłej atmosfery żydowskiego życia trysnęła fala światła. I całe pokolenie, najlepsi z niego, rzuciwszy kajdany, rzucili się z całą siłą do przodu, do światła, do nowego życia... Ten impuls nie opierał się na istniejącej sile, ani nie był zgodny z bieżącą sytuacją, ten śmiały przeskok przez całe tysiąclecie snu i stagnacji drogo kosztował żydostwo, pozostawił po sobie całe pokolenie zniszczonych i pokaleczonych, którzy odeszli od jednego brzegu, a nie przystali do innego. Ale ten impuls był piękny ze względu na swoją wielką skalę, a owocny ze względu na swoje ostateczne wyniki. Był to pierwszy mocny ruch narodu, który się obudził dla życia społecznego i historycznego³⁰.

Jedno z głównych ognisk ruchu oświeceniowego An-nski upatruje w *yeshiwach*, które w zasadzie były przeznaczone do ochrony zasad religij-

²⁵ Львов-Рогачевский В. Русско-еврейская литература. М., 1922. С. 144.

²⁶ Ан-ский С. Отец и сын // Книжки „Восхода”. 1906. Кн. 1. С. 35–58; osobne wyd.: Москва, 1917. Рос.: Пружанский Н. Мать и дочь // Книжки «Восхода». 1900. Кн. 5–6.

²⁷ См.: Ан-ский С. В новом русле (повесть) // Новые веяния: Первый еврейский сборник. М., 1907. С. 88–286; Ан-ский С. Собр. Соч. Т. 4. С. 33–212. Эту посвященную новому периоду повесть критика рекомендовала прочесть всякому, желающему «почувствовать душу эпохи». – Львов-Рогачевский В. Русско-еврейская литература. С. 144.

²⁸ Ан-ский С. Грехи молодости и грехи старости // Еврейский мир. 1910. № 10–11. W tytule jest aluzja do autobiografii *Grzechy młodości* («Chattot neurim», 1876) M.L. Lichtenbluma (1843–1910), wielce popularnej wśród oświeconych współczesników, krytycznie nastawionej wobec tradycyjnej gminie żydowskiej.

²⁹ Ан-ский С. Пionеры: Из хроники одного местечка // Книжки Восхода. 1904. Кн. 1–9; 1905. Кн. 1–9; Ан-ский С. Собр. соч. в 5 т. СПб., 1913. Т. 2.

³⁰ Ан-ский С. Пionеры. С. 16.

nych judaizmu, ich nietykalności, a jednak stały się podatnym gruntem dla wolnomyślicielstwa i rozpowszechniania oświaty. Częściowo stało się tak dlatego, że życie w *yeshiwach* było wolne od jarzma tradycji rodzinnych i autorytetu rodzicielskiego, co wyrabiało w studentach pewną niezależność i samodzielność, z kolei głód, chłód i wszelkiego rodzaju trudności budziły w duszach niezadowolenie, protest i pragnienie wyjścia. Dzięki temu studenci *yeszyw* stawali się bardzo wrażliwi na nowe trendy i stanowili prawie główny kontyngent pionierów i najbardziej fanatycznych propagatorów oświecenia europejskiego³¹.

Według świadectwa Aarona Liebermana, studenci *yeszyw* stanowili jednocześnie najlepszą część młodzieży żydowskiej, posiadali wiele drogocennych właściwości: ostry umysł, skłonność do dobra i sprawiedliwości, która panowała nad ich myślami. Tylko oni w społeczeństwie żydowskim tamtych czasów nie zostali zepsuci przez „nadmierny egoizm”, byli gotowi „żyć w ubóstwie i poświęcić wszystko w imię ideałów, które uznawali za sprawiedliwe”; i tylko oni pozostali wierni swemu narodowi, a tymczasem tak zwana „oświecona” młodzież oddała się od narodu i pod pozorem edukacji szuka przyjemności, honoru, bogactwa i władzy³². Na kartach żydowskiej literatury i dziennikarstwa spotykamy się z ambiwalentną oceną oświeconej młodzieży, która kroczy nie tylko drogą pozyskiwania (edukacji europejskiej), ale i drogą utraty (wartości narodowych). Bohater Abramowicza ucieka z domu rodzinnego (z miasteczka o wymownej nazwie Durów³³), gdzie był gnębiony i prześladowany, a w konsekwencji zmuszony szukać schronienia wśród obcych, jednak „zrzuciwszy jarzmo przesądu, razem z nim odrzucił i samą wiarę. Wiarę stracił, a prawdziwego oświecenia nie osiągnął”³⁴.

Nawet taki gorący zwolennik oświecenia, jak Grigory Bogrow (1825–1885), w swej powieści *Szumowiny stulecia* (1879)³⁵, którą Szymon Markisz nazwał nieco spóźnioną wersją powieści antynihilistycznej³⁶, jest bardzo krytycznie nastawiony wobec przedstawicieli młodego pokolenia żydowskiego, którzy otrzymali stołeczną edukację, tracąc przy tym prawdziwe

³¹ Там же. С. 17.

³² Сут. за: Фрумкин Б. Из истории революционного движения среди евреев в 1870-х годах // Еврейская старина. 1911. Т. III. С. 526–527; Евреи в Российской Империи XVIII–XIX веков. С. 622–623.

³³ Ten chwyt jest zastosowany konsekwentnie: inne pojawiające się w powieści miasta „południowo-zachodniego kraju” mają równie wyraziste nazwy: Temnopol, Vrałsk, Sueversk, Dikomir.

³⁴ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 61–62.

³⁵ Powieść «Накипь века» była publikowana w odcinkach w czasopiśmie «Rasswet»: od № 1, 1879 do № 43, 1881.

³⁶ *Маркиш Ш.* Третий отец-основатель, или „к чужим кострам” (Григорий Богров) // Иерусалимский журнал. 2000. № 6.

wartości (cyniczny syn i „ostrzyżona” córka Łazarza Dymenta oddalili się od swoich, ale nie dołączyli do obcych³⁷), oraz z wielką sympatią rysuje portrety tych, którzy pozostali wierni tradycji żydowskiej.

Dla zwolennika oświecenia, Jehudy Lejba Gordona (1830–1892), jak zaznaczała ówczesna krytyka, stare pokolenie w całości wydawało się zbiorowiskiem potworów, idiotów, strasznych fanatyków, którzy nie mają żadnych cech pozytywnych, zaś wszystko, co nowe, jest przedstawiane jako piękne, idealne, pracowite, szlachetne, bez jakichkolwiek skaz i wad. Wszystko, co należy do starszego pokolenia Żydów, jest głupie, śmieszne, wulgarnie, obrzydliwe, ale wszystko nowe jest miłe, drogie i racjonalne³⁸. W jego prozie przedstawiony został konflikt pomiędzy starymi, „zacofanymi” kręgami – i „oświeconą” młodzieżą, która posiada zarówno serce żydowskie, jak i europejski wygląd, ubiór, maniery.

Właśnie taki jest młody bohater opowiadania An-skiego *Rozmowa* (1904), Isser, który opuścił słynną jesziwę w Wołozynie żeby zdobyć wartości edukacji świeckiej. Nabył i obyczaje, i europejski wygląd, ale w rezultacie „zburzył ogrodzenia”, oddając syna nie do chederu, tylko do liceum. Jednak Isser, mimo że już daleko odszedł drogą wolnomyślicielstwa, zachował „duszę żydowską”: przekazuje pieniądze na naprawę synagogi, daje łapówkę, żeby żydowskich żołnierzy zwolniono z koszar na cały czas obchodów święta Pesach³⁹. Jak się wydaje, takie postacie zostały stworzone w nadziei, że nowe zdobycze nie doprowadzą do zbyt poważnych strat.

Widoczna też jest w prozie żydowskiej, przedstawiającej konflikt pokoleń, krytyczna ocena często powierzchownego, dość zewnętrznego charakteru przyswajania kultur i języków „obcych” przy jednoczesnej utracie własnych. Na przykład, kiedy jedna z postaci powieści *Ojcowie i synowie* Abramowicza, *Europejczyk* pretenduje do tego, by być „wykształconym”, drugi stanowczo przeczy temu, wskazując że jest jednym z tych ignorantów, których miejscowi Żydzi trafnie nazywają „Niemcami” oraz „Francuzami” ze względu na krótkie surduty i modną fryzurę, na ciągłe mówienie z patosem o wieku XIX. Taki „Niemiec” przepędza pisarza, który prosi o pomoc w wydaniu swej książki, z pogardą podkreślając właśnie temat „książki” oraz „języka”: „Nie czytam podobnych książek, dużo jest innych lektur w wieku XIX! Niech pan idzie sobie ze swoimi utworami, ze swym języ-

³⁷ Por. powieść o podobnym temacie: *Рубинов Л. Без почвы // Еврейская жизнь. 1901. № 1–6.*

³⁸ *Ковнер А.У. Современная еврейская беллетристика // Еврейская Библиотека. 1873. № 4. Сут. за: Антология ивритской литературы. Еврейская литература XIX–XX веков в русских переводах / Сост. Х. Бар-Йосеф, З. Копельман. М., 1999. С. 95–96.*

³⁹ *Ан-ский С. Беседа // Ан-ский С. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. С. 79–80, 91.*

kiem żydowskim, którego nie znam i znać nie chcę!”⁴⁰. Dyskusja o języku oraz dziedzictwie narodowym toczy się w tej powieści również między przedstawicielami młodego pokolenia.

Jeden ze studentów mówi, że „język hebrajski nie jest wart tak wysokich wydatków, które ponoszą Żydzi. Naprawdę wielcy i genialni ludzie z naszego narodu, którzy mogliby przynieść niewątpliwą korzyść swym współwyznańcom, na próżno spędzają czas na studiowaniu tego martwego języka. Gdyby studiowali języki europejskie i ich literatury, to nie ma wątpliwości, że bardzo by się przydali swojemu narodowi wszystkim ludziom w ogóle”. Jednak te poglądy w jego pokoleniu nie zawsze spotykają się z uznaniem: ktoś odwraca się od niego, inny przeczy, że zna wielu młodych Żydów, którzy są dobrze wykształceni, zawdzięczając to tylko znajomości języka hebrajskiego, który zachęcił ich do nauki; ktoś inny zaś broni wartości zakumulowanym w dziedzictwie narodowym („jak obszerna jest nasza literatura żydowska, a ile jest napisane w tym języku w ciągu trzech tysięcy lat istnienia! Kiedy ciemnota panowała wszędzie na świecie, kiedy ludzie byli prawie barbarzyńcami, my już mieliśmy wielu genialnych mężów, poetów, naukowców i filozofów”).

Niezwykle ważna dla zrozumienia treści ideowej powieści wydaje się spokojna, zrównoważona, bez nadmiernej identyfikacji z jakąkolwiek ze stron ocena trwającego procesu zmian, jego braków i perspektyw. Radykalizm studenta, odrzucającego dziedzictwo narodowe, tłumaczy się w powieści jego zbyt gwałtownym skokiem „z ignorancji do oświecenia. Tak się dzieje z każdym, kto nagle zacznie spożywać owoce z drzewa poznania. Z początku zaprzecza się wszystkiemu, gardzi swoją narodowością, dąży do naprawy starego, ale w miarę upływu czasu wrzenie ustaje, i tacy ludzie powracają na prawdziwy tor”⁴¹. Z tą dialektyką wiąże swoje nadzieje Abramowicz, tą syntezę zdaje się mieć na myśli *maskil*-ojciec (*Pionierzy*), ostrzegając przedstawicieli generacji „synów”: „Nie śpiesz się do odrzucenia całego Żyda, nie śpiesz się do zburzenia wszystkich ogrodzeń”.

Konflikt pomiędzy ortodoksyjnymi przedstawicielami „narodu Księgi” a jego „oświeconymi” kręgami często pojawia się w literaturze żydowskiej w postaci istotnej różnicy w lekturach, ich walce i konfrontacji. „Teksty” (listy, pamiętniki, gazety, broszury, książki, podręczniki) odgrywają w narracji niezwykle istotną rolę (por. zwłaszcza opowiadania An-skiego *Mendel Turek*, *Papier*, *Książka* i inne).

Z kolei *maskilim* An-ski przedstawia nie bez wyraźnej nuty autobiograficznej (*Pionierzy*, *Pod maską*, *Grzechy młodości i grzechy starości*): dążą

⁴⁰ *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. 40–41, zob. też: С. 328.

⁴¹ *Там же.* С. 349–351.

do tego, by „otworzyć oczy”, wykształcić zacofanych, prowincjalnych, ortodoksyjnych współwyznawców, a w tym celu przede wszystkim skłonić ich do zmiany zakresu lektury, propagując wśród nich dzieła przedstawicieli żydowskiego ruchu oświeceniowego („ojca *Haskali* w Rosji” I.B. Levinsona, A. Mapu, I.L. Gordona, M.L. Lilienbluma, P. Smolenskina), oraz zakazane podręczniki w języku rosyjskim. Spowodowane przez tę działalność surowe prześladowania ze strony kręgów ortodoksyjnych (zwłaszcza w *Grzechach młodości*) młodzi odbierają w kontekście tradycji religijnej – jako poświęcenie się, „oświecenie Imienia”, w którym miejsce Boga zajęła *Haskala*.

Syn „żarliwego chasyda”, Ezechel Kotik, opowiada o swojej decyzji, by stać się oficjalnym (*kazionnym*) rabinem, do czego potrzebna jest znajomość języka rosyjskiego. Ojciec-chasyd jest zdecydowanie przeciw tej intencji: „Kiedy zauważył, że się uczę języka rosyjskiego, wymierzył mi parę policzków i powiedział: Chwała Bogu, żyjemy – żadnego rosyjskiego nie znamy. Rosyjskiego chciał się nauczyć! Nie ma mowy, nie pozwolę!”⁴². Trwoga „ojców”, spowodowana była zainteresowaniem „dzieci” w jakimś innym (= świeckim) języku, podyktowana ich uzasadnioną obawą, że na tej drodze dzieci opuszczają sferę języka świętego, jak i powiązanych z nim znaczeń, i wyrażonych w nim wartości⁴³.

Jaskrawym przykładem może być znany zwolennik oświecenia żydowskiego, który pochodził z pobożnej rodziny i otrzymał tradycyjną żydowską edukację, pisarz Grzegorz Bogrov: w tajemnicy przed swoimi rodzicami, wbrew ich woli uczył się rosyjskiego, a uwolniwszy się spod ich kontroli po ślubie – również niemieckiego i francuskiego⁴⁴. Takie epizody znajdziemy w pamiętnikach B.-Z. Dinura:

Szczególnie rozgniewany był ojciec, że czytam rosyjskie książki w sobotę. Zażądał, żebym sobotę poświęcił Torze. I w żadnym wypadku nie powinienem bezcześcić szabatu, czytając rosyjskie książki w swoim domu. Rozumiałem jego uczucia, ale jednak wyraźnie stwierdziłem: „To jest to, w czym nie mam zamiaru ustępować”⁴⁵.

Dzieci czytają nie te książki, uczą się innych języków, które są dalekie od języka sakralnego, co dla przedstawicieli „narodu Księgi” było strasznym ciosem. Ojciec stara się zniszczyć to, co jest czytane przez jego syna, co zwodzi go z prostej drogi (jedna z tych książek – *Bereszyt* z komentarzem Mendelsohna)⁴⁶. Prawdy wiary i prawdy rozumu są w rozumieniu tych młodych ludzi

⁴² *Котик Е. Мои воспоминания. С. 251.*

⁴³ *Абрамович Ш.Я. Отцы и дети. С. 44.*

⁴⁴ *Богров Г. Ортодокс. Очерк с натуры // Рассвет. 1880. № 28–36.*

⁴⁵ *Динур Б.-Ц. Мир, которого не стало. С. 171.*

⁴⁶ *Абрамович Ш.Я. Отцы и дети. С. 97, 104.*

sprzeczne, a ich wybór skłania się ku racjonalizmowi. Czasami wybór dokonuje się na tej niebezpiecznej ścieżce mądrości przeciwnika: melamed Michl Bukier kiedyś podczas studiów czytał wiele różnych książek, w wyniku czego jego wiara znacznie osłabła. Studiując różne prądy filozoficzne, przeszedł „od fanatycznej wiary do całkowitej niewiary”, później wrócił do „prawdziwej wiary”, ale obawiając się ponownej niewiary, nie mógł już oglądać książek, które siały w ludziach nasiona wątpliwości. Nie chcąc być ateistą, powrócił do wiary ojców, zaczął szukać cadyka „wśród ludzi swego pokolenia”, aż dotarł w końcu do nowej wiary, do chasydów braclawskich⁴⁷.

Utwór *Zurück zum Talmud* z opowiadania An-skiego *Księga* (1910)⁴⁸ odgrywa centralną rolę jako uosobienie tradycji, świadcząc, że „stare ogrodzenia nie zostały zburzone”. Wiara starego bohatera opowiadania skłania narratora, nowoczesnego żydowskiego pisarza, którego postać zdaje się być autobiograficzna⁴⁹, do rozmyślań: „Czy to jest stary głupiec, który nie rozumie, co się dzieje wokół niego, czy to jest głęboki mędrzec, któremu udaje się, nie zważając na skandaliczne fakty, na własną tragedię przewidzieć przyszłość”. Tragedia tego człowieka, twardo stojącego przy tradycyjnych wartościach, związana jest z ostrym rozłamem pokoleniowym w środowisku europejskich Żydów, który znajduje odbicie w opowiadaniu An-skiego: dwie córki starego pana ochrzciły się, syn został jockeyem i niemieckim patriotą („Czy jesteś Żydem? – Nie... Mój ojciec jest Żydem, a ja jestem wolnomyślicielem, oraz – Niemcem”)!

Już sam tytuł memuarów Poliny Wengerowej (1833–1916) *Wspomnienia babci* (1908) wskazuje na próbę ustalenia związku między pokoleniami, który został utracony. Autorka opisuje trzy pokolenia Żydów rosyjskich drugiej połowy XIX wieku, życie żydowskie, „dalekie od obecnego, jak niebios od ziemi”, i nie ma wątpliwości, że „nowoczesnej młodzieży” jej rodzinna kronika będzie się wydawała „pokryta grubą warstwą kurzu lub pleśni”:

Te zapiski wciąż noszą piętno radosnej atmosfery, która otaczała mnie podczas mojej młodości... złoty wiek, kiedy żydowska rodzina i małżeństwo były zbudowane na solidnym fundamencie miłości, wierności i przyjaźni. Ale dawne czasy minęły, a wraz z nimi – pod wieloma względami – i piękno i wielkość życia żydowskiego. Nowe czasy przyniosły nowe zwyczaje. Inne struny zabrzmiały i stopniowo powstały inne wartości. Duch czasu zniszczył patriarchalne, kontemplacyjne życie rodzinne Żydów i stworzył przepaść między starymi i młodymi⁵⁰.

⁴⁷ *Дер Нистер*. Семья Машбер. С. 123–125.

⁴⁸ *Ан-ский С.* Книга // *Ан-ский С.* Собр. соч. в 5 т. Т. 1. С. 96–102.

⁴⁹ *Вальдман Б.* Русско-еврейская журналистика. С. 98.

⁵⁰ *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Москва; Иерусалим, 2003. С. 9, 15. Pierwsze wydanie (w jęz. niemieckim) – Berlin, 1908.

To smutne stwierdzenie jest sprzeczne z optymistyczną przedmową G. Karpelesa, który napisał tu o „szybkim rozwoju rosyjskich Żydów, ich przejściu od najciemniejszych zabobonów i ociążałego bezruchu do światła oświecenia i wewnętrznej wolności”⁵¹. Polina Wengerowa opisuje inwersję wzajemnych stosunków ojców z dziećmi:

Jeśli dla nas świętym i nienaruszalnym przykazaniem było posłuszeństwo wobec rodziców, to teraz musimy słuchać swoich dzieci, w pełni poddać się ich woli. Kazali nam robić to samo, czego wymagali kiedyś nasi rodzice: milczeć, siedzieć cicho i nie narzekać... To podporządkowanie... zmienia nasze dzieci w egoistów i tyranów. To jest odwrotna strona medalu – kultury europejskiej, przyswajanej przez Żydów w Rosji, gdzie żadne inne plemię nie zrzucało się tak szybko i nieodwracalnie wszystkiego, nie odrzuciło wszystkich wspomnień z przeszłości, nie odeszło od swej religii i całej tradycji”⁵².

Dla wielu te światła oświecenia okazały się oślepiające, a ceną wolności stała się asymilacja. Wśród wielu przykładów asymilacji, postępującej w drugiej połowie XIX – początku XX wieku, są bardzo znaczące fakty biograficzne: dzieci wychowywanej w duchu ścisłej religijności Poliny Wengerowej ochrzciły się; wnuk autora słynnych *Zapisków Żyda* (1863–1874)⁵³, Grigorya Bogrowa, który otrzymał tradycyjne żydowskie wykształcenie, następnie stał się zwolennikiem asymilacji, a pod koniec życia się ochrzcił, stał się rosyjskim rewolucjonistą, terrorystą, z rąk którego zginął premier Stołypin (1911).

Historię rodzinną Bogrowów, jak też autobiografię Grigorya – pisze Gabriela Safran – można przedstawić jako przejście od jednego modelu kulturowego do innego, od asymilacyjnego, burżuazyjnego racjonalistycznego konformizmu do dramatycznego, rewolucyjnego anarchizmu⁵⁴.

Konflikt pokoleniowy najdobitniej przedstawiany jest w konwencjach sagi rodzinnej, za twórcę której w literaturze żydowskiej uważany jest Isroel-Jeszua Zinger (1893–1944), autor najśłynniejszej powieści *Bracia Aszkenazy* (*Di brider Aszkenazy*), pisanej w Warszawie i Nowym Yorku w latach

⁵¹ Карпелес Г. Предисловие // Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 8.

⁵² Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 14–15.

⁵³ Богров Г. Записки еврея // Отечественные записки. 1871. № 1–5, 8, 12 (ч. 1); 1872. № 7–8, 11, 12, 1873. № 3–6 (ч. 2); wyd. oddzielne: С.-Петербург, 1874. Zob.: Маркуш Ш. Третий отец-основатель, или „к чужим кострам” (Григорий Богров) // Иерусалимский журнал. 2000. № 6. Szymon Dubnow wspominał, że ten utwór był jednym z pierwszych, które pobudziły go walczyć ze starym reżimem żydowskim.

⁵⁴ Сафран Г. Переписать еврея. Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880). С.-Петербург, 2004. С. 39.

1933–1935)⁵⁵, w której z punktu widzenia świadka przedstawiony jest zanik świata Żydów Europy Wschodniej (tytułem przykładu: synowie i córki fabrykanta tekstyliów, Fliderbojma, odeszli od żydowstwa, córki się ochrzciły, kiedy wyszły za mąż za przechrztów, synowie przyjaźnili się z popami i ludźmi innej wiary, nienawidzili Żydów oraz mówili, że to oni ukrzyżowali Chrystusa)⁵⁶.

Podobny rozłam wewnętrzny opisany jest w powieści Der Nistera (1884–1950) *Rodzina Maszber* (1935–1948, rdzeń nazwiska ‘ר כ ש’ ma znaczenie ‘łamać’, ‘kryzys’, ‘przełom’)⁵⁷, akcja której toczy się pod koniec wieku XIX. Jeden z synów rabina został chasydem braćlawskim, drugiemu to się nie mieści w głowie, powołuje się na autorytet ojca („nasz zmarły ojciec nie szedł tą drogą”), a decyzja brata wydaje mu się dziwna, nawet dziwna⁵⁸. Jest oczywiste, że granica w tym przypadku nie przebiega dokładnie pomiędzy pokoleniami, lecz raz na zawsze dzieli różne grupy czy warstwy tego samego pokolenia.

Analogiczny wobec powieści Der Nistera tytuł ma powieść Izaaka Baszewisa Singera *Rodzina Muszkat* (1950)⁵⁹, która została napisana także w latach trzydziestych, jak i „Rodzina Maszber”. Dedykując swoją powieść starszemu bratu, Israelowi Singerowi, Izaak Baszewis Singer podkreślał jeszcze istniejący w nim związek z tradycją: „Chociaż był nowoczesnym człowiekiem, odznaczał się najlepszej jakości wartościami naszych pobożnych przodków”⁶⁰. W tej rodzinnej sadze na przykładzie życia kilku pokoleń rodziny Muszkat pisarz pokazuje stopniowe odejście od tradycyjnego sposobu bycia Żydów Europy Wschodniej.

Pisarz izraelski, ale pochodzący z Europy Wschodniej, noblista (1966) Szmuel Josef Agnon (1887, Buczacz – 1970, Jerusaleń) w noweli *Ojcowie i dzieci*⁶¹ też zaznacza, jak interpretuje ideę I. Oren, „walki nowego ze starym”: „strach ogarnia ojców, którzy przez tysiąclecia przechowywali swoją

⁵⁵ Zinger I.-I. *Bratja Aszkenazi* / Tłum. V. Czernin. Moskwa, 2012. Zob. również jego inną powieść tego gatunku – *Rodzina Karnowskich (Di miszpoche Karnowski, 1943)*. Por. *Zelmenianie* (1929–1935) Mosze Kulbaka (1896–1940).

⁵⁶ Zinger I.-I. *Bratja Aszkenazi*. S. 333–335.

⁵⁷ Krutikow M. *Przedmowa // Der Nister. Semja Maszber* / Tłum. z yidisza M. Szambadal, red. M. Krutikow. Moskwa, 2010. S. 12.

⁵⁸ *Der Nister*. Semja Maszber. S. 104–105.

⁵⁹ Zinger I.B. *Semja Muskat* / Tłum. z angielsk. A. Liwergant. Moskwa, 2007.

⁶⁰ *Ibid.* C. 5.

⁶¹ *Агнон Ш.-Й. Идо и Эйнам. Рассказы, повести, главы из романов / Вступ. ст. И. Орена, под ред. А. Белова. Иерусалим, 1975. Сер. «Библиотека алия». С. 251–255. *Ojcowie i synowie* (1948) to też tytuł znacznie późniejszego wiersza wybitnego poety żydowskiego z XX, Uriego Zwi Grynberga (1896–1981), opisującego nadzieje rodziców, że dzieci nigdy nie opuszczą domu w poszukiwaniu czegoś obcego. Ale wybór dzieci jest wyraźnie odwrotny.*

duchową i narodową niezależność, a teraz mogą utracić swoje dzieci w kuszających falach światowej kultury, w szerokim, otwartym świecie”⁶².

Opisując generację Drugiej Aliji (1904–1914), do której należał, Agnon w swojej powieści *Wcale niedawno* (*Tmol Shilshom*, 1945) rejestruje już daleko idące i widocznie nieodwracalne skutki luki pokoleniowej. Jego bohater, który przeniósł się do Erec Israel, uwielbia słuchać słów Tory, ale

nie jak większość naszych towarzyszy – oni też przychodzą, ale z innego powodu. Pokolenie, które odeszło od czynów swoich ojców, ale nie ma własnych osiągnięć, chce zanurzyć się w atmosferze dawnych czasów, wdychać ten zapach, nawet jeśli czasem i dziki... To pokolenie, które nie wniosło do życia nic nowego, a odeszło od starego, gdy się szybko zorientowało, że pozostaje nagie, bierze starą odzież ojca i naciąga na siebie. A nie zdaje sobie sprawy, że dopoki odzież była w rękach ich ojców, chronili ją przed mołem i kurzem, a była co dzień jak nowa, i ogrzewała ich przed zimnem i ratowała od upału. Ale synowie nie chronili jej przed mołem i nie otrząsali od kurzu. Mało tego, że nie ogrzewa, ale w dodatku jest pełna kurzu⁶³.

Oceniając retrospektywnie początek tego rozłamu wewnętrznego, skutki którego może obserwować w swej generacji już w Izraelu, Agnon jak wielu wspomnianych tu i nie wspomnianych pisarzy żydowskich, też zaznacza rolę „innych ksiązek” w tym procesie odejścia od tradycji:

Czytaliśmy w nich coś, o czym nie mieliśmy pojęcia. Wprowadzały one wątpliwości do naszych serc. A jeśli już wpuściliśmy do swojego domu wątpliwości, zaczęliśmy lekceważyć przykazania. A nawet kiedy spełnialiśmy niektóre z nich, to robiliśmy to tylko po to, aby nie wzbudzać gniewu rodziców. Kiedy już zrobiliśmy alię do Erec Israel i uwolniliśmy się z więzów swych ojców, zrzuciliśmy również więzy Tory⁶⁴.

Bibliografia

- *Барталь И.*, От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. Москва; Иерусалим, 2007. С. 73–86.
- *Hundert G. D.* Some basic characteristic of the Jewish experience in Poland // From Shtetl to Socialism. Studies from Polin. London; Washington, 1993. P. 20.
- *Котик Е.* Мои воспоминания (1912) / Пер. с идиша М.А. Улановской, под ред. В.А. Дымшица. С.-Петербург; Москва; Иерусалим, 2009.

⁶² *Орен И.* Диалектические противоречия и творческий синтез. Предисловие // *Агنون Ш.-Й.* Идо и Эйнам. С. 23.

⁶³ *Агنون Ш.-Й.* Вчера-позавчера (1945) / Пер. Т. Белицки. Москва, 2010. С. 784.

⁶⁴ *Ibid.* С. 359.

- *Buber M.* Die Geschichten des Rabbi Nachman. Frankfurt-am-Main, 1906
- *Бубер М.* Гог и Магог / Пер. с нем. Е. Шварц. Иерусалим; С.-Петербург, 2002.
- *Динур Б.-Ц.* Мир, которого не стало. Воспоминания и впечатления (1884–1914). Москва; Иерусалим, 2008.
- *Пестреченко Н.* Предисловие // *Абрамович Ш.Я.* Отцы и дети. С. II.
- *Бердичевский М.И.* Блудный сын // Книжки «Восхода». 1903. Кн. 1.
- *Богров Г.* Ортодокс. Очерк с натуры // Рассвет. 1880. № 28–36.
- *Богров Г.* Записки еврея // Отечественные записки. 1871. № 1–5, 8, 12 (ч. 1); 1872. № 7–8, 11, 12, 1873. № 3–6 (ч. 2); wyd. oddzielne: С.-Петербург, 1874.

Wiktoria Moczalowa*Institute of Slavonic Studies**Russian Academy of Sciences, Moscow*

**CONFLICT – ALIENATION – HOSTILITY
– INDIFFERENCE WITHIN THE JEWISH MILIEU IN EASTERN EUROPE
IN THE NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURIES IN THE MIRROR
OF CONTEMPORARY LITERATURE, JOURNALISM AND MEMOIRS**

The author describes how the age-long foundations of traditional Jewish society in the eighteenth and nineteenth centuries were radically shaken twice or even partially destroyed. The creation and development of Hasidism are considered here as the first element of destruction. This is because Hasidic emotional exaltation, simplicity, youthfulness, naivety, irrationalism, and mysticism were in contradiction with the traditionally recognized values – authority, wisdom, scholarship, rationalism, and finally with the authorities of the East European Jewish community. The effect of the emergence of this new wave was a clear division that touched the Jewish community and caused a clear conflict of generations within it. The researcher considers the spread of Haskalah as the second element of the destruction of the old order. Both elements were reflected in contemporary literature, i.e., diaries, journals and fiction. And even though the authors of the texts analyzed here tried to diagnose both phenomena, they failed to fill the ditches and restore the generational and ideological unity of the Jewish community.

Keywords: Eastern Europe, alienation, Jewish community, Russia, journalism

Adam Regiewicz
Akademia Jana Długosza w Częstochowie

CZEGO O CZYTANIU LITERATURY UCZY NAS RABIN RZYMU?

Przyczynkiem do napisania tego tekstu jest niewielkie około dwudziestotysięczne miasteczko Brody, leżące niedaleko Lwowa, które w swej historii przechodziło przez ręce polskie, potem habsburskie, radzieckie, wreszcie ukraińskie. Do tej wielokulturowej tożsamości należałoby jeszcze dodać tradycję żydowską, która w XVIII i XIX wieku znacząco wpłynęła na życie tej miejscowości¹. Brody były bowiem wówczas jednym z najważniejszych ośrodków chasydzkich, a w XIX wieku Żydzi stanowili średnio 77% mieszkańców miasta². Nic zatem dziwnego, że przedstawiona poniżej historia, ma właśnie swój początek w tym małym galicyjskim miasteczku.

Urzekła mnie postać Israela Zollera, który urodził się w tej miejscowości w 1881 roku, w rodzinie od wielu pokoleń rabinistycznej. Odebrał staranne wykształcenie, co pozwoliło mu od młodości zajmować się egzegezą – najpierw Tory i pism prorockich, a następnie pism chrześcijańskich. Zresztą na zainteresowanie Nowym Testamentem i chrześcijaństwem wpłynęła atmosfera wielokulturowości Lwowa oraz osobiste przyjaźnie z kolegami, których świadectwo gościnności a zarazem pobożność i estyma, jaką otaczano krzyż, była dla Zollera zastanawiająca. Jego droga naukowa wiodąca przez uniwersytety we Lwowie, Wiedniu, Florencji wyniosła go do godności rabina Triestu, a następnie Rzymu, gdzie zapoznał się z papieżem Piusem XII. To spotkanie z Ojcem Świętym w czasie wojny zaowocowało radykalizacją jego postawy wobec wyznawców chrześcijaństwa, którzy nie szczędzili wysiłków w ratowaniu żydów od zagłady. Zoller był naocznym

¹ G. Rąkowski, *Przewodnik po Ukrainie Zachodniej*, część III, *Ziemia Lwowska*, Pruszków 2007, s. 272 i nast.

² Dane statystyczne na podstawie: ŻIH, Dział Dokumentacji Zabytków, Brody, *Encyclopedia Judaica*, Jerozolim 1974, t. 4, s. 1398. Podaję za: <http://www.sztetl.org.pl/pl/article/brody/6,demografia/> [dostęp 12.02.2016].

świadkiem starań Piusa XII polegających na rozluźnianiu reguł zakonnych, by można było ukrywać w murach klasztorów żydowskie rodziny, był świadkiem zbierania datków na opłacanie się nazistom w celu zatrzymania transportów żydowskich do obozów koncentracyjnych.

Jakkolwiek historia Izraela Zollera, który jako rabin Rzymu przyjmuje chrzest, a wraz z nim imię Eugeniusz, jest w pewien sposób niezwykła, to moją uwagę przyciągnęło wydane niedawno bo rok temu (2015) jego najważniejsze dzieło – *Nazarejczyk* – będące studium egzegetycznym Ewangelii. Studium Zollego jest efektem niemal dwudziestoletniej pracy naukowej, kiedy jako wykładowca literatury hebrajskiej w Padwie, podejmuje trud egzegezy wypowiedzi Chrystusa w kontekście lektury starotestamentowej i rabinicznej. Znamienne jest to, że książkę tę Zolli publikuje w 1938 roku, jeszcze jako rabin Rzymu, mając świadomość konsekwencji w postaci utraty pracy, dobrego imienia, wykluczenia ze środowiska za uznanie Chrystusa jako oczekiwanego przez naród wybrany Mesjasza.

Osobiste doświadczenie lektury, która staje się dla rabina Rzymu miejscem odkrycia prawdy mesjańskiej, wprowadza niezwykłą perspektywę do sytuacji interpretacyjnej. Pozwala ona spojrzeć na lekturę jako na akt religijny, jeśli nie nawet na coś większego – doświadczenie wiary. Zolli czyta pisma ewangeliczne w perspektywie Starego Testamentu, komparatystycznie, dostrzegając wzajemne przenikanie się tropów, postaw – jak chociażby opisana misja prorocka, którą wypełnia Chrystus. Czytając 53 rozdział Izajasza, skrupulatnie badając literaturę źródłową, odkrywa, że zawarty tam obraz Sługi cierpiącego odnoszą się do Chrystusa. Tym samym Zolli wprowadza do myśli chrześcijańskiej zupełnie nowe (a właściwie stare, bo wywiedzione z tradycji żydowskiej) przekonanie, że można odkryć Chrystusa przez tekst, a właściwie Słowo, które zawsze jest lekturą domagającą się od czytelnika odpowiedzi. Oczywiście owa tekstowość rozumiana jako przestrzeń „prześwitu”, odsłaniającego tajemnicę bytu, jak mówi Franz Rosenzweig, Słowo Boże przemawia w słowie ludzkim³. Wnikliwa egzegeza mająca swe źródła w czytaniu (to jest: rozumieniu) *Tory* prowadzi Zollego do uznania Chrystusa za *Kyriosą*, to znaczy do aktu wyznania wiary. Lektura staje się aktem oświecającym proces poznania Boga, wezwaniem ku wierze.

Analiza tekstów ewangelicznych, zaproponowana przez Zollego, jest niezwykła z kilku powodów i może urzekać, fascynować oraz intelektualnie pobudzać na różne sposoby. Autor *Nazarejczyka* odkrywa przed czytelnikiem swój warsztat egzegety, który każdemu czytelnikowi – a literaturoznawcy czy krytykowi szczególnie – powinien być bliski (szczególnie rozdział *Nazarejczyka* poświęcony rabinistycznej metodologii czytania tekstu).

³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 327 i nast.

Z niezwykłą dbałością pochyła się nad słowem, oświetlając kontekstem i wpisując je w znaczenia pokrewne, konotacje kulturowe, wykorzystując mechanizmy etymologiczne i sięgając do *corpusów* hebrajskich. Tym samym odkrywa on przed czytelnikiem całą gamę dodatkowych sensów, postępując niczym wytrawny filolog, działający w myśl zasady, że:

(...) każdy znak (...) może być cytowany (...) dzięki temu zrywa z całym danym kontekstem, powołuje do życia nieskończoną ilość nowych kontekstów, a ta metoda zaprzecza wszelkiej nasycalności⁴.

W prowadzonych przez siebie studiach Zolli posługuje się połączeniem metod filologicznej i etymologicznej, które wykorzystuje zgodnie z tradycją egzegetyczną i homiletyczną wywodzącą się z rabinicznych szkół hermeneutycznych. Zasady rozumowania w tej tradycji oparte są raczej na prawie analogii niż na zachodnim sposobie prowadzenia myśli – logiki dedukcji czy indukcji. Żywiołem tej metody jest dialogiczność, a zatem relacyjność między czytającym a tekstem, między człowiekiem a Słowem, poprzez które Bóg dialoguje z nim. Przenosząc tę właściwość na sytuację interpretacyjną można określić ją w podobny sposób – poprzez relację spotkania pomiędzy tekstem a czytającym: z jednej strony tekst niesie ze sobą określone znaczenie, niesie sens, sugeruje istotę, z drugiej spotyka interpretatora wraz z całym jego bagażem kulturowym, doświadczeniem, praktyką czytelniczną, czyli pewnego rodzaju *sitem*, poprzez które ów sens zostaje przecedzony do wnętrza.

Eugenio Zolli dostrzega jeszcze jedną rzecz. Aby w pełni rozumieć zapis ewangeliczny, trzeba sięgnąć do aramejskich czy hebrajskich źródeł słów, które zostały utrwalone za pomocą greckich pojęć. Zauważa, że zarówno Jezusa, jak i apostołowie i pierwsi uczniowie wychowani w tradycji żydowskiej, myśleli i mówili w języku aramejskim, natomiast Nowy Testament zostaje napisany w języku greckim ze względu na pogan, którzy są wszczepiani tego drzewa życia, jakim jest naród wybrany. W konsekwencji jego metoda etymologiczna nie sprowadza się jedynie do badania znaczeń pierwotnych słowa źródłowego w języku greckim, ale poszukiwania aramejskich czy hebrajskich korzeni i oświetlania wypowiedzi wywiedzionymi z ich analizy konotacjami.

Doskonale widać skuteczność tej metody w badaniu wypowiedzi Chrystusa „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (Mt 8,22; Łk 9,60). Zolli analizuje negatywną odpowiedź, jakiej Jezus udziela powołanemu uczniowi, który próbuje uchwycić się tego, co ziemskie, przyglądając się poszczegól-

⁴ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, cyt. za T. Sławek, *Vita femina. Dekonstrukcja jako styl krytyki*, w: *Interpretacje i style krytyki*, red. W. Kalaga, T. Sławek, Katowice 1998, s. 147.

nym słowom. Rekonstruując tekst aramejski, wydobywa on niejednoznaczność określenia „umarli”, które w języku hebrajskim ma trzy znaczenia: *moriens* – „umierający”, *mortus* – „umarły” i *moriturus* – „mający umrzeć”⁵, w ten sposób wprowadza on dwuznaczność w wypowiedź Chrystusa. Umarły w tym kontekście nie oznacza jedynie kogoś fizycznie martwego, ale także tego, kto „ma umrzeć”, co w odniesieniu do sytuacji można tłumaczyć jako kogoś, kto odrzuca Dobrą Nowinę i chce pozostać w śmierci, swojej niewoli. Zolli idzie dalej, jak przystało na spadkobiercę szkoły rabinistycznej, czyta ów tekst paralelnie z pisami Starego Przymierza, zderzając cytowaną wypowiedź z fragmentem z księgi Ezechiela, w którym Bóg ożywia. Najwyższy jawi się jako Ten, który nie ma upodobania w śmierci, jest Bogiem żywych, stąd Chrystus jako Syn Boga nie może mieć udziału z umarłymi (czy raczej „mającymi umrzeć”), którzy idą na spotkanie śmierci absolutnej, bez możliwości kontynuacji życia, bez zmartwychwstania.

Z powyższą metodą etymologiczną sprzężona jest także metoda filologiczna. Jak wiadomo Chrystus mówi przypowieściami, jego wypowiedzi skrzę się od metafor, co więcej jak dowiedli Lakoff i Johnson – sam język jest nimi nasycony, dlatego Zolli nie tylko sięga do etymologii, ale poprzez oświetlanie poszczególnych wyrazów czy słów ukierunkowuje interpretację całych fragmentów. Robi to zresztą zgodnie z tradycją żydowskiego sposobu prowadzenia lektury. Wystarczy przypomnieć momenty odczytywania przez proroków woli Bożej na podstawie symbolicznych postrzeżeń. Oglądając przedmioty spotykane podczas ich posługiwania „prorocy «słyszeli» słowa Boga, które pozwalały im dostrzec w nich ilustracje treści, jaką następnie przekazywali słuchaczom”⁶. I tak kosz dojrziałych owoców pozwolił odczytać Amosowi zapowiedź kary, jaką Bóg zamierzył wymierzyć ludowi, dla Jeremiasza takim znakiem był wrzący kocioł pochylny tworem ku północy, który stał się zapowiedzią wystawienia narodu na nieszczęścia spowodowane najazdem nieprzyjaciela ze strony północnej. Oglądany przez proroków przedmiot jak drzewo migdałowe (Jr 11,1), dwa kosze fig (Jr 24), odłożona kielnia murarska (Am 7, 7-8), sznur mierniczy i łąta z pionem (Iz 28,17) naprowadza widzącego na myśl Boga poprzez analogię z daną sytuacją, jaką przeżywa jego naród czy on sam. Poza tym Bóg posługuje się przedmiotami, czyniąc z nich symbol czasu przyszłego, zapowiedź wydarzeń, które się ziszczą. Umiejętność odczytywania znaków staje się zatem da Izraela zdolnością zasadniczą, a ta należy do dziedziny interpretacji.

Podobnie czyni Zolli, kiedy analizuje fragment *Kazania na Górze*, w którym Chrystus mówi o soli: „Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól

⁵ E. Zolli, *Nazarejski język*, tłum. I. Katolo, Gliwice 2015, s. 165.

⁶ J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1994, s. 14.

utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5,13). Autor zatrzymuje się na kluczowym dla fragmentu słowie – soli. Ukazuje antynomiczną budowę fragmentu opartą na przeciwieństwie soli i bycia „bez smaku”. Aby wydobyć ową antynomiczność, wykorzystuje etymologię słowa sól – *memullach*, które w tradycji żydowskiej odnosiło się także do człowieka robiącego postępy w studiowaniu Tory, syna, który jest zdolny, rozwija i nie zapomina tego, czego się nauczył. Słowo to ewoluje i w użyciu pojawia się jako *maluach* co ma olbrzymie znaczenie przy grze słów, jaka pojawia się w zestawieniu ze słowem *malluach*, to bowiem oznacza potrawę bez smaku, szpinak⁷. Kiedy zatem „umysł bystry”, przenikliwy, poznający wolę Bożą poprzez Torę może stać się bez smaku, bez właściwości, nijakim? Kiedy *maluach* może stać się *malluach*? Gdy smak swój utraci, to znaczy zostanie pozbawiony tych przymiotów, które są znakami nowego życia w Chrystusie: miłości i jedności. Sól i szpinak, bystrość i mdłość (ospałość) stają się kategoriami interpretacyjnymi, kryteriami wartościowania.

Oba mechanizmy składają się na działanie egzegetyczne, które sięga do tradycji żydowskiej w czytaniu pism chrześcijańskich. W czasie, kiedy Zolli podejmuje się takiego odczytania Ewangelii przez pryzmat języka i kultury hebrajskiej, starotestamentowej, podobne działania mają miejsce w całej Europie. Wiąże się to z odkrywaniem potencjału, jaki posiadała żydowska literatura egzegetyczna i homiletyczna oraz z fascynacją interpretacją chasydzką, dostępną poprzez opowieści chasydzkie. Znaczenie prozy narracyjnej przyjmującej różne formy: aforyzmów, anegdot, epigramów, opowiadań, wywodzącej się ze środowiska chasydzkiego, wydaje się nie do przecenienia. Przekazywane w tradycji ustnej, a potem spisane m.in. przez Marcina Bubera historie odnosiły czytelnika do świata o wiele głębszego, etycznego i teologicznego, ukrytego pod powierzchnią znaczeń. Dlatego też, przekazywanie opowieści stało się dla środowiska chasydzkiego nową formą modlitwy, rodzajem medytacji, która zyskuje wartość rytualną, wręcz liturgiczną, zaś dla filozofii i badań nad literaturą staje się narzędziem, za pomocą którego upowszechnia się szczególnie rodzaj pośrednictwa między opowieścią a uobecnieniem, literaturą a życiem.

Opowieść (...) jest czymś więcej niż zwykłym odbiciem rzeczywistości: jej najgłębsza święta istota, której obecność została w niej stwierdzona, trwa w niej nadal. Cud, o którym się opowiada, znowu nabiera mocy. Siła, co niedyś działa, odnawia się żywym słowie i działa z pokolenia w pokolenie⁸.

⁷ E. Zolli, *Nazarejczyk...*, s. 139-142.

⁸ M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986, s. 5.

Ta nieustanna aktualizacja słowa, będąca motorem interpretacji, wydaje się najpotężniejszą z perspektywy literaturoznawstwa siłą takiej lektury. Przypomina ona midrasz o nauce chodzenia, który można wczytać w opisywaną w tym miejscu sytuację interpretacji tekstu:

Jehudi mawiał: „Jeśli człowiek nie jest pewien, czy w ciągu dnia dokonał postępu w świętości, to z pewnością zrobił krok wstecz. Człowiek musi cały czas iść i nigdy nie może stanąć. Jeśli nie posuwa się naprzód, to się cofa”⁹.

Podobnie ma się sprawa z lekturą tekstu. Ta nigdy nie jest skończona, jest nieustannym posuwaniem się naprzód, między znakami, literami, znaczeniami, które zawsze pozwalają się odkrywać na nowo, w nowym kontekście, w nowej rzeczywistości. Dlatego tak wielką wagę tradycja żydowska przywiązuje do komentowania *Tory*, bowiem:

Tora nie została dana wyłącznie po to, by być czytana, ale także po to, by pobudzać do komentarzy, do interpretacji, do tworzenia innych ksiąg wyrażających owo „ponad wersetem”¹⁰.

Każdy komentarz jest zarazem egzegezą, jak i osobistym doświadczeniem lektury. Nie dokonuje się egzegezy ani nie zostawia noty dla samego siebie, ale by wypowiedzieć tekst w języku zrozumiałym dla dzisiejszego człowieka, aby odpowiedzieć na pytania, które zrodziły się ze względu na nową sytuację cywilizacyjną, aby wreszcie skonfrontować pisma z filozofią, wiarą, nauką itd.

Zastosowane przez Zollego metody komentowania jako odkrywania znaczeń odwołują się właśnie do tradycji studiowania i rozumienia *Tory*, szczególnie do *Remez* i *Drasz*. *Remez* jest sposobem czytania (rozumienia) alegorycznego, polegającym na wykorzystaniu wskazówki ukrytej w tekście. Dzięki temu kluczowi pozwala on łączyć pozornie niezwiązane fakty, dotykając głębszego rozumienia. *Drasz* daje możliwość jeszcze głębszego poznania tekstu *Tory*, polega na porównywaniu fragmentów tekstu, które mają wspólne słowa lub wyrażenia, by zestawiając je wyzyskać nowe znaczenia. Jeśli *Remez* pozostawia słowa i wyrażenia *Tory* nietknięte, bowiem przygląda się im i poprzez ich obecność, oświecla sytuację, to *Drasz* „miażdży” tekst *Tory*, wydobywając z niej znaczenia niczym sok z winogron po wcze-

⁹ D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów. 600 opowieści o radości, nadziei i humorze z dawnych historii Izraela aby odnaleźć Boga i sobie samego*, tłum. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998, s. 33.

¹⁰ Ph. Haddad, *Mądrości rabinów*, tłum. E. Burska, Warszawa 2012, s. 10.

śniejszym tłoczeniu¹¹. Jak pokazały to wcześniejsze przykłady analiz, obie metody czytania są obecne w *Nazarejczyku*.

Mówi o tym jeden z midraszy.

Istnieją dwa rodzaje czytelników świętych ksiąg. Pierwsi są jak ci, którzy wyciskają winne grona czubkami palców. Udaje im się wycisnąć z owoców tylko najbardziej rzadką część soku, a ponieważ jest on wodnisty i nie fermentuje, powiedzą, że winogrona są złe. Takimi czytelnikami są ci, którzy z trudem przerzucają księgę do samego końca i nie znajdują nic godnego uwagi. Drugi rodzaj czytelników to tacy, którzy wyciskają winogrono aż do miazgi ostatniej pesteczki. Sok fermentuje i staje się doskonałym winem. Taki czytelnik zgłębia każde przeczytane słowo i znajduje upodobanie w myśli, którą te słowa przekazują¹².

Rabin Nachman przedstawia dwie charakterystyczne postawy czytelnicze. Pierwsza strategia lektury dotyczy dotykania powierzchni, ślizgania się po semantyce, badania znaczeń, które sytuują się w tekście na samym wierzchu. Naskórkowa metoda jawi się tu jako czynność „cierpka”. Druga dotyczy schodzenia pod powierzchnię znaczeń, ściskania i miażdżenia (owo herbajskie *drsh*) aż do zmielenia miąższu wraz z sokiem. Taki rodzaj czytania ponad wiek temu postulował Stanisław Brzozowski, który argumentował, że warunkiem dobrej lektury jest schodzenie pod powierzchnię rozumienia, semantyki. Nie chodzi bowiem to, co autor chciał powiedzieć, ale o to, co prześwituje z tego tekstu do terażniejszości, w jaki sposób ów tekst aktualizuje się w osobistym doświadczeniu czytającego¹³. Taka wydaje się rola krytyki, która ma ugniatać i miażdżyć tekst do tego stopnia, by wypuścić on sok, którym upaja się czytelnik. A wino wszak to znak radości – nie tylko w tradycji Izraela.

Postulowane w niniejszym miejscu osobiste doświadczenie towarzyszące lekturze wpisuje się znakomicie w tradycję czytania, nie tylko *Tory*, ale i literatury. Wielokrotnie rabini napominają, że studiowanie *Tory* z miłości do wiedzy jest profanacją, kłanianiem się idolom, jedynie pragnienie poznania Boga powinno być prawdziwą intencją.

Ktoś, kto poświęca cały swój czas na studiowanie *Tory*, ale opuszcza się w służeniu Panu, jest jak biblioteka pełna dobrych książek, których nikt nie

¹¹ M. Rosik, I. Rapaport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 172 i nast.

¹² D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów...*, s. 97.

¹³ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Warszawa 1985, s. 48.

czyta – mawiał rabbi Bunam. – Jest biblioteka i są też książki, ale nikomu to nie jest potrzebne¹⁴.

Kto bada *Torę* dla niej samej, zapomina o Bogu i drugim człowieku, a tym samym oddala się od jej istoty. Pisze tym Zolli, gdy przypomina sobie sytuację dzieciństwa, kiedy wracając w piątek ze szkoły do domu zimą zobaczył wieśniaka, którego koń przewrócił się wraz z saniami, a zboże z worków rozsypało się. W tym dniu w szkole powtarzali akurat urywek Pisma: „Jeżeli widzisz wołu twego nieprzyjaciela, jak ugina się pod ciężarem; ty razem z nim pomożesz umęczonemu zwierzęciu”. Ośmioletni chłopiec zamiast wracać szybko do domu, gdzie czeka na niego z kolacją szabasową cała rodzina, decyduje się zbierać z ziemi rozsypane ziarno i pomóc wieśniakowi. Boi się, że zostanie go tu zachód słońca i nie zdąży rozpocząć święta. Nagle, jak wspomina Zolli, gdy rękami zbiera ziarno z mokrego śniegu i wsadza do worków, doświadcza wewnętrznego pokoju, że „oto nadeszła ta godzina”, dla której studiował się *Torę*, że postąpił się tak jak ona nakazuje, czego uczy¹⁵.

Postawa, jaką przyjmuje Zolli, jest bliska tradycji prorockiej. Nie chodzi tu o profetyzm przypisany tej figurze, ale o powiązanie tekstu z własnym życiem, o połączenie objawienia i personalnej odpowiedzi na nie, wrażliwości i spontaniczności, wydarzenia i doświadczenia. Jak dowodzi bowiem Abraham Heschel, „prorok jest bowiem osobą, a nie mikrofonem”, Słowa Boga, by móc być przez niego głoszone, muszą odbić się echem w jego wnętrzu¹⁶. Bez osobistego zaangażowania w Słowo proroctwo jest oszustwem.

Właściwa egzegeza oznacza zdobycie się na wysiłek zrozumienia filozofa w kategoriach filozofii, poety – w kategoriach poezji, a proroka – w kategoriach proroctwa. Prorokowanie to zarówno sposób myślenia, jak i sposób życia. Powodzenie naszych dociekań zależy zatem od właściwego zrozumienia pojęć i kategorii, jakimi rządzi się myślenie proroka¹⁷.

Podobną uwagę można by odnieść do zabiegów interpretacyjnych, które same w sobie nie mogą stanowić źródła życia tekstu, nie ożywiają też czytającego, ale powinny być drogą do głębszego poznania. Można zatem zobaczyć jak badanie tekstu jest silnie związane z postawą etyczną. Wielokrotnie pisze o tym Zolli, wspominając swoje czytanie Pisma, jak choćby wtedy, gdy podczas święta *Yom Kippur* musi zostać w domu podczas gdy inni wy-

¹⁴ D. Lifschitz, *Z mądrości chasydów...*, s. 190.

¹⁵ E. Zolli, *Byłem rabinem Rzymu...*, tłum. W. Węglarz, Kraków 2007, s. 38 i nast.

¹⁶ A. J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 20.

¹⁷ Tamże, s. 27.

szli do synagogi i odmawia modlitwę przewidzianą na ten dzień, zatrzymuje się wówczas na słowach: „Pan udziela przebaczenia także obcym mieszkającym jak obywatele pośrodku Izraela”. Zaczyna rozważać na podstawie komentarzy talmudycznych i midraszowych wrażenie „być obcym” i nagle rozumie, że tam gdzie znajdują się „owi biedni współobywatele obcego pochodzenia. Tam jestem i ja, mały chłopak. To mnie przekonuje”¹⁸.

Przenosząc to doświadczenie na grunt literaturoznawczy można by odwołać się do słów Northropa Frye’a, który pisze:

Czytanie literatury, tak jak modlitwa w Ewangeliach, powinno wykroczyć poza relacjonujący świat krytyki w prywatną i sekretną obecność literatury. W przeciwnym razie czytanie nie będzie autentycznym doświadczeniem literackim, ale zaledwie odbiciem konwencji, wspomnień i uprzedzeń krytycznych. Obecność niemożliwego do przekazania doświadczenia w sercu krytyki będzie utrzymywała ją na poziomie sztuki, jeśli tylko krytycy rozumieją, że krytyka z niego wyrasta, ale nie może być na nim budowana¹⁹.

Postulat Frye’a odnoszący się do krytyki, czy interpretacji w ogóle, jest niezwykle zbieżny z przekonaniem rabinów, którzy mówią, że studiowanie *Tory* jest nieustającym poszukiwaniem słowa człowieka w Słowie Boga. To znaczy, że dzięki terażniejszości przeżycia, a poprzez nie także poznaniu, człowiek zostaje zapisany w wielkie historyczne świadectwo Objawienia²⁰. Dlatego tak ważna wydaje się perspektywa personalna, osobiste zaangażowanie w lekturę, podjęcie wyzwania „krytyki natchnionej”, która jest rezultatem spotkania z autorem, postacią, fabułą, strofą, werselem, słowem i odpowiada na pragnienia i oczekiwania serca tego, który czyta. Relacją taką rządzi nie szacunek, ale emocja – miłość lub nienawiść, „ponieważ wielka miłość czy odraza jest tym, co zmienia, zmieniając nasze cele, zmieniając użytek, jaki czynimy z ludzi, rzeczy i tekstów, które napotkamy w dalszym ciągu życia”²¹.

Można zatem powiedzieć, że celem interpretacji jest nie tylko zrozumienie tekstu w kontekście przeżywanego egzystencji, ale odnalezienie wskazówek na autentyczne życie w tekście. A zatem każdy kto bada tekst, powinien z jednej strony posługiwać się logiką badań naukowych, stawiając hipotezy, analizując słowa, zdania i pojęcia, sytuując je w różnych kontekstach znaczeniowych i użyciach (czyli stosować klasyczne metody filologiczne),

¹⁸ E. Zolli, *Byłem rabinem Rzymu...*, s. 60.

¹⁹ N. Frye, *Anatomia krytyki*, tłum. M. Bokinić, Gdańsk 2012, s. 37.

²⁰ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia...*, s. 327.

²¹ R. Rorty, *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brookes-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 105 i nast.

z drugiej zaś wyciągać wnioski w oparciu o podobieństwo treści tekstu i rzeczywistości przeżywanej, na zasadzie analogii. Taki model działania wskazuje na dwie koncepcje hermeneutyczne: logiczną i tekstową, leżące u podstaw czytania *Tory*. Pierwsza – zgodnie z zasadami analitycznego rozumowania – każe stosować myślenie indukcyjne. Podobnie Zolli podchodzi do czytania z pełnym aparatem naukowym i znajomością języków, mając za sobą pogłębione studia biblijne, co pokazaliśmy już wcześniej.

Druga ze wspomnianych koncepcji, bardziej kreatywna, propaguje myślenie abstrakcyjne, niezależne od pierwszego, a zarazem na nim wspierające swe przesłanki. Właściwość tę dobrze egzemplifikuje jedno ze wspomnień Zollego:

Szliśmy z kolegą szybkim krokiem do naszych sąsiadujących domów. „Słuchaj – zwróciłem się do niego – co robił Bóg przed stworzeniem świata? Dlaczego stworzył świat?”. „Wiesz – odpowiedział chłopak – myśląc o takich rzeczach, można zwariować”. Uchwyciłem wtedy sens jego myślenia i zamiast przed zaśnięciem myśleć o dziele stworzenia i o Bogu, myślałem o pewnym wersecie biblijnym. Z czasem przyzwyczałem się otwierać Biblię w dowolnym miejscu, gdziekolwiek, czy to Stary czy Nowy Testament, by w łóżku przeczytać jeszcze jakiś fragment, a później nad nim medytować²².

W taki sposób przed oczami uporczywie zjawiał się fragment o dwóch mieczach odnotowanych w Ewangelii św. Łukasza, od którego Zolli rozpoczął interpretację, a zarazem drogę ku żydowskiej wizji chrześcijaństwa, a zakończonej osobistym poświadczeniem prawdziwości tego, co tłumaczył – przyjęciem chrztu.

Oba sposoby czytania przenikają się. Tylko w ten sposób – zdaje się mówić tradycja – można pogodzić zbiór pism i „słowa życia”, tekst i egzystencję, czego żywy dowód zostawił po sobie Israel Zoller.

Bibliografia

- Brzozowski S., *Pamiętnik*, Warszawa 1985.
- Buber M., *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986.
- Frye N., *Anatomia krytyki*, tłum. M. Bokiniec, Gdańsk 2012.
- Haddad Ph., *Mądrości rabinów*, tłum. E. Burska, Warszawa 2012.
- Heschel A. J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014.

²² E. Zolli, *Byłem rabinem Rzymu...*, s. 26 i nast.

- Lifschitz D., *Z mądrości chasydów. 600 opowieści o radości, nadziei i humorze z dawnych historii Izraela aby odnaleźć Boga i sobie samego*, tłum. M. Dutkiewicz-Litwiniuk, Kielce 1998.
- Rąkowski G., *Przewodnik po Ukrainie Zachodniej, część III, Ziemia Lwowska*, Pruszków 2007.
- Rorty R., *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brookes-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, tłum. T. Bieroń, Kraków 1996.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rosik M., Rapaport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009.
- Sławek T., *Vita femina. Dekonstrukcja jako styl krytyki*, w: *Interpretacje i style krytyki*, red. W. Kalaga, T. Sławek, Katowice 1998.
- Synowiec J.S., *Prorocy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1994.
- Zolli E., *Nazarejczyk*, tłum. I. Katolo, Gliwice 2015.
- Zolli E., *Byłem rabinem Rzymu...*, tłum. W. Węglarz, Kraków 2007.

Netografia

- <http://www.sztetl.org.pl/pl/article/brody/6,demografia/>

Adam Regiewicz

Jan Długosz University in Częstochowa

WHAT DO RABBIS TEACH US ABOUT READING LITERATURE?

The text interpretation method derived from reading the Torah is doubtless a significant contribution of the Jewish tradition to culture, including Polish. Rooted in the Jewish identity, the method of dispute with God, oneself, or another Jew gave rise to a Talmudic, and consequently Midrash narration, with which interpretative discourse became also a tool of communicating faith. When the Midrash method is transferred to literary communication, we begin to see how powerful a word forged in text may be. Analysing *The Nazarene* by Eugene Zolli, chief rabbi of Rome, who used traditional Talmudic methods for the exegesis of the Gospels and certain Christian writings, this article presents the key features of Midrash reading as a text interpretation method.

Keywords: Israel Zoller, rabbi of Rome, exegesis, literature, tradition



Rozwój żydowskiego prawodawstwa. Muzeum Diaspory w Tel-Awiwie

II

RELIGIA:
SYMBOLE, IDEE



Daniel Kalinowski
Akademia Pomorska w Słupsku

RELIGIA I PATRIOTYZM. O KAZANIACH IZAAKA KRAMSZTYKA

Kilka składników przyszłej biografii

Izaak Kramsztyk (Kramstüeck) to jeden z tych znamienitych Żydów, którzy uosabiają istnienie wspólnoty polsko-żydowskiej drugiej połowy XIX wieku. Urodził się w Warszawie w roku 1814, jako potomek niezamożnej rodziny¹. W 1832 roku wstąpił do warszawskiej Szkoły Rabinów, która powołana była dla szerzenia oświaty i poczucia obywatelskości wśród mieszkających na ziemiach polskich Żydów². Ukończywszy tę szkołę, został w niej zatrudniony jako nauczyciel religii i *Talmudu*, prowadząc zajęcia w języku polskim. Stabilizowała się również jego sytuacja osobista: pod koniec lat trzydziestych ożenił się a po kilku latach stał się głową licznej rodziny. Utrzymywał się z pensji nauczycielskiej oraz słabo płatnych lekcji pry-

¹ Biografię Izaaka Kramsztyka formułuję dzięki opracowaniom: I. Kramsztyk, *Kazania*, Kraków 1892; *Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. 1: *Szkolnictwo*, Warszawa 1907, s. 80-81; J. Szacki, *Żydzi w Polsce odrodzonej*, Warszawa 1935, t. I; tegoż, *Historia Żydów w Warszawie*, New York 1948-1953, t. II; A. Wein, *Kramsztyk Izaak (Izydor)*, w: *Polski słownik biograficzny*, Wrocław 1970, t. XV, s. 133 oraz R. Żebrowski, *Kramsztyk Izaak*, w: *Polski słownik judaistyczny*, red. Z. Borzymińska, R. Żebrowski, Warszawa 2003, t. 1, s. 829-830. Informacje bibliograficzne w pracach: K. Estreicher, *Bibliografia polska XIX stulecia*, t. II (G-L), Kraków 1874, s. 466 oraz tegoż, *Bibliografia polska XIX stulecia*, tom VII: *Dopełnienia (P-Ż)*, Kraków 1882, s. 112 a także tegoż, *Bibliografia polska XIX stulecia. Lata 1881-1900*, t. II: G-K, Kraków 1907, s. 346.

² Najważniejsze dane informacje o tej placówce: A. Sawicki, *Szkoła Rabinów w Warszawie (1826-1863)*, „Miesięcznik Żydowski” 1933, nr 1-2, s. 244-274; M. Strzemski, *Warszawska Szkoła Rabinów (1826-1863) najdziwniejsza w świecie*, „Znak” 1983, nr 339-340, s. 361-364; A. Polonsky, *Warszawska Szkoła Rabinów: orędowniczka narodowej integracji w Królestwie Polskim*, w: *Duchowość żydowska w Polsce: Materiały z międzynarodowej konferencji dedykowanej pamięci profesora Chone Shmeruka*, red. M. Galas, Kraków 2000, s. 287-308; A. Jagodzińska, *Warszawska Szkoła Rabinów w świetle źródeł misyjnych*, „Kwartalnik Historii Żydów” 2014, nr 1, s. 142-161.

watnych. Podjął wówczas próbę wprowadzenia języka polskiego do życia duchowego Żydów postępowych, co z początku wywoływało zdziwienie, niechęć czy wręcz sprzeciw. Byli wszakże wraz z nim Żydzi, którzy przejęci hasłami haskali, zamierzali także na ziemiach polskich, dokładnie zaś w Warszawie, wprowadzić odmienne od tradycyjnych porządku w administracyjnym, edukacyjnym i duchowym wymiarze ich społeczności³.

Izaak Kramsztyk stał się więc jednym z przedstawicieli reformy obywatelskiego i duchowego życia żydowskiego, wygłaszając w nowo powołanej synagodze przy ulicy Nalewki kazania w języku polskim⁴. Pierwsze reakcje na te działania były bardzo burzliwe, w większości odbierano je jako naruszenie ustalonego i sprawdzonego porządku liturgicznego, czynności zanadto świeckie jak na miejsce świątynne. Poza tym odbierało to niejako nimb świętości językowi hebrajskiemu, uważanemu za jedynie prawomocny sposób sprawowanie posługi w synagodze. Kramsztyk wypełniał wówczas swoją funkcję rabina dla postępowców bezpłatnie, traktując to zresztą bardziej jako obowiązek społeczny aniżeli duchowy. W ciągu kilku lat sytuacja się jednak odmieniła. Pierwsza niewielka synagoga stała się rychło za mała na potrzeby wzrastającej społeczności i z czasem założoną drugą, większą synagogę na Tłomackim⁵. Przeszkody powoli zaczęły zanikać, a konsekwentna działalność Kramsztyka oraz kolejnego rabina postępowego Markusa Jastrowa, początkowo mającego kazania w języku niemieckim, a potem także po polsku, przynosiła efekty w postaci coraz wyraźniejszej obecności kulturowej środowiska zreformowanego judaizmu, który w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku reprezentowali Antoni Eisenbaum, Hilary Nussbaum, Malwina Meyersohn i wielu innych⁶.

³ W prywatno-anegdotycznej relacji Emilii Kramsztykowej, *Z pamięci, dla pamięci*, „Podkowieński Magazyn Kulturalny” 2003, nr 39, <http://www.podkowieńskimagazyn.pl/index.htm> zawarta jest scenka spotkania młodego Kramsztyka (był dla autorki wspomnień teściem) z Antonim Eisenbaumem, która w lekkim tonie ukazuje cywilną i osobistą odwagę Żydów postępowych w ówczesnej Warszawie.

⁴ Píše o owych czasach Hilary Nussbaum w artykule, *O domach modlitwy gminy starozakonnych w Warszawie*, „Jutrzenka” 1861, s. 96 oraz bezimienny autor w tekście pt. *Antoni Eisenbaum* opublikowanym w „Izraelita” 1877, nr 26, s. 205-207.

⁵ Szeroką panoramę świątyn i szkół żydowskich przedstawiają opracowania: M. Bałaban, *Historia projektu szkoły rabinów i nauki religii mojżeszowej na ziemiach polskich*, Lwów 1907; Z. Borzymińska, *Przyczynek do dziejów szkolnictwa żydowskiego w Warszawie w XIX wieku, czyli jeszcze o Szkole Rabinów*, „Biuletyn ŻIH” 1984, nr 3-4, s. 183-196; teźże, *Szkolnictwo żydowskie w Warszawie 1831–1870*, Warszawa 1994; E. Bergman, „*Nie masz bóżnicy powszechnej*”. *Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku*, Warszawa 2007.

⁶ A. Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972; tegoż, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988; A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897)*. *Postawy – Konflikty –*

Swoistym momentem wielkiej próby był początek lat sześćdziesiątych XIX wieku, kiedy na fali wystąpień patriotycznych społeczeństwa polskiego sprzeciwiającego się polityce caratu, także i Kramsztyk w swoich publicznych wystąpieniach w synagodze opowiedział się po stronie wywalczenia przestrzeni swobody i wolności. Gorąca, patriotyczna postawa społeczeństwa Warszawy i obecność Żydów w manifestacjach antyrosyjskich była dla Kramsztyka potwierdzeniem programu zachęcania własnego środowiska do uczestnictwa w życiu kraju. Jego głos w synagodze współbrzmiał z zachowaniami wydarzającymi się na ulicach przedpowstańczej Warszawy. Zostało to wówczas dostrzeżone zarówno po polskiej, jak i żydowskiej stronie działaczy społecznych. Jednakże zauważono tę aktywność rabina i po stronie rosyjskiej, co skutkowało tym, iż po rozruchach roku 1861 carska ochrana aresztowała Kramsztyka i wywiozła do twierdzy w Bobrujsku na Białorusi, w której więziono go niemal rok. Po powrocie z twierdzy do swoich obowiązków w Warszawie, rabin reformowanego judaizmu znowu podjął się wygłaszania religijno-patriotycznych kazań. Jednocześnie powołany został przez późniejszego naczelnika rządu cywilnego Królestwa Polskiego Aleksandra Wielopolskiego do przygotowania pracy z wykładem podstaw religii Mojżeszowej, który by można było realizować w szkołach publicznych. Wielopolski jako przewodniczący Komisji Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oczekiwał także od Kramsztyka kompleksowego projektu społeczno-obywatelskiego wychowania Żydów. W roku 1862 czy 1863 napisanie tego typu prac było jednak niemożliwe.

Po wybuchu powstania styczniowego warszawski rabin za swoją postawę patriotyczną i wspierającą powstańców został pochwycony i jeszcze w 1863 roku zesłany do guberni saratowskiej (dokładnie w Serdobsku i Saratowie). Przebywał tam cztery lata aż do amnestii. Podczas zesłania opracował zamówione niejako przez Wielopolskiego, ale i oczekiwane przez postępowych Żydów pozycje: *Przysłowia Salomona*, które są polskim przekła-

Stereotypy, Warszawa 1989, s. 49-85; E. Bauer, *Integracja czy separacja? Nowa tendencja w żydowsko-polskiej prasie w ostatnich dekadach XIX wieku*, przeł. E. Prokop-Janiec, w: *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. Żurek, Kraków 2011, s. 11-19. W odniesieniu zaś do żydostwa reformowanego: M. Galas, *The Influence of Progressive Judaism in Poland – An Outline*, „Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 2011, nr 3 [29], s. 55-67. W aspekcie literaturoznawczym pisałem o tym środowisku w rozdziałach poświęconych Julianowi Klaczce, Henrykowi Merzbachowi oraz Malwinie Meyersohn w książce: D. Kalinowski, *Żydzi polscy i pomorscy. Studia o ludziach i literaturze*, Gdańsk – Słupsk 2016, s. 63-144 oraz w tekście: *Reforma czy asymilacja? O konieczności przekształcenia kultury żydowskiej według Hilarego Nussbauma*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, seria IV: *Uczni żydowscy*, red. G. Czerwiński, J. Ławski, Białystok 2016, s. 71-94.

dem jednej z ksiąg biblijnych wraz z jego komentarzami i uwagami⁷ oraz zbiorok pod tytułem *Prawda wieczna*, czyli rodzaj katechizmu sformułowanego przed przedstawiciela zreformowanego judaizmu⁸.

Wróciwszy do Warszawy w 1867 roku, Kramsztyk musiał przeformułować zasady swojej działalności. Ze względów politycznych nie mógł być kaznodzieją, nie mógł również pracować jako nauczyciel. Zajął się zatem sprzedażą polis ubezpieczeniowych oraz pracami na polu publicystyczno-literackim. Wydał więc przygotowane na zesłaniu w Rosji prace, choć odbyło się to z trudnościami cenzuralnymi i środowiskowymi. Zbliżył się również do składu redakcji czasopisma „Izraelita”, widząc w tym periodyku realizację zgłaszanych przez niego samego niektórych postulatów oświecenia Żydów⁹. W 1869 roku zamieścił w opiniodawczej dla środowiska naukowego „Bibliotece Warszawskiej” polski przekład rozprawy Emanuela Deutscha o *Talmudzie* opublikowany pierwotnie w „Revue Britanique”. Była to zresztą nie tylko sama translacja, ale i własne komentarze do przedmiotu tak emocjonalnie toczonych sporów o obecność *Talmudu* w życiu duchowym dziewnastowiecznych Żydów¹⁰. W 1870 oraz 1871 roku przygotował do druku *Kalendarz dla Izraelitów*, w których odnajdziemy również jego mowy synagogałne oraz rozważania społeczno-kulturowe¹¹. Ostatnie lata życia upłynęły mu na chorobach, co uniemożliwiło mu aktywną pracę kaznodziejską, literacką i publicystyczną. Izaak Kramsztyk zmarł 23 września 1889 r. w Warszawie i tam też na cmentarzu żydowskim został pochowany.

⁷ *Przysłowia Salomona*, przeł. i objaśnione przez I. Kramstüćk, Warszawa 1878.

⁸ I. Kramstüćk, *Prawda wieczna czyli Zasady religii mojżeszowej*, Warszawa 1872, [wyd. 2: Warszawa 1906]. Przed tą pozycją pojawiały się także: E. Hoge, *Nauka religii dla młodzieży Izraelitów*, Warszawa 1822; tegoż, *Modlitwy Izraelitów*, Warszawa 1822; J. Tugendhold, *Siedem modlitw na siedem dni w tygodniu z hebrajskiego*, Warszawa 1824; A. Buchner, *Katechizm religijno-moralny dla Izraelitów – Jesode hadat umusar haspel*, przeł. J. Rosenblum, Warszawa 1836; *Techynoth. Modlitwy dla Polek wyznania Mojżeszowego przez Rozalię z Felixów M. [Saulsową]*, Warszawa 1861. Wymienia je w swojej pracy: M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu*, Warszawa 2003.

⁹ Główne opracowania o piśmie: A. Hafftk, *Prasa żydowska w Polsce (do 1918 r.)*, w: *Żydziz w Polsce Odrodzonej*, red. I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftk, t. 2, Warszawa 1932, s. 151; M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie XIX w. „Izraelita”*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1974, nr 3, s. 17-36; M. Iwańska, „*Izraelita*” (1866–1915), w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX-XX w.)*, red. J. Nalewajko-Kulikov, G. P. Bąbiak, A. J. Cieślikowa, Warszawa 2012, s. 45-60; Z. Kołodziejska, „*Izraelita*”. *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Kraków 2014.

¹⁰ E. Deutsch, *Talmud*, przeł. i objaśn. uzup. I. Kramstüćk, Warszawa 1869 [wyd. 2: pod tytułem *Co to jest Talmud?* Warszawa 1905; wyd. 3: pod tytułem *Talmud*, Warszawa 1990; wyd. 4: Warszawa 1993].

¹¹ *Kalendarz dla Izraelitów na rok od stworzenia świata 5631*, red. I. Kramstüćk, Warszawa 1870; *Kalendarz dla Izraelitów na rok od stworzenia świata 5632*, red. I. Kramstüćk, Warszawa 1871.

Rabin i jego kazanie... pierwszy raz po polsku

Izaak Kramsztyk to pierwszy rabin reformowanego żydostwa XIX wieku, który konsekwentnie zaczął używać języka polskiego w swoich kazaniach-mowach wygłaszanych w synagodze. Jak już wspomniano, świątynia grupy postępowych Żydów powstała przy ulicy Nalewki w 1852 roku, lecz warto mieć świadomość, że zanim doszło do wybudowania odrębnego miejsca modlitwy, gmina wynajmowała sale modlitewne w innych budynkach i tam właśnie urządziła nabożeństwa. Otwarcie własnej świątyni, ze względu na wielkość i skromne wyposażenie nie do końca zadowalało niedużą wówczas społeczność wyznawców, nie mniej jednak było materialnym dowodem aspiracji tej grupy Żydów, którzy postanowili aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym kraju, w jakim mieszkali oraz oczekiwali wprowadzenia elementów rytuału świątynnego w języku polskim. Zaistnienie własnej synagogi grupy oświeconych Żydów miało również aspekt integracyjny, teraz w jednym miejscu mogli się zebrać rozproszeni zwolennicy *haskali*, podlegający akulturacji w duchu polskim, mając możliwość wzajemnie się poznać, a potem wspierać.

O celach powstania świątyni mówił sam Kramsztyk słowami:

Usilną więc naszą dążnością powinno być osiągnięcie tej wyższej doskonałości w wykonywaniu obowiązków względem Boga, i społeczeństwa, a środek do tego stanowić mogą Domy modlitwy, w znaczeniu przez tekst nasz rozumianem. Tak jest, szanowni słuchacze, Domy religijnych zgromadzeń, urządzane w duchu przez Rabinów określonym, w podwójnym ich celu: dla modlitwy i zgody, dla miłości Boga i bliźniego odwiedzane, o wiele moralne stanowisko nasze ulepszyć by mogły, gdyby, założone w różnych, właściwych punktach miasta, w obszerności do liczby uczęszczających tamże na modlitwę zastosowanej, zastąpiły miejsce prywatnych Bóżnic (...). Wówczas Domy Boże stanowiłyby przybytki służbie Bożej odpowiednie. (K. 7)¹²

Wygłaszanie kazań w synagodze po polsku było w połowie XIX wieku było niezwykle odważnym gestem. Powszechną wówczas sytuacją było to, że w synagogach ortodoksyjnych wszelkie przejawy służby świątynnej odprawiane były w języku hebrajskim. Inaczej w gminach postępowych, które w ślad za *haskalą* rozwijającą się nade wszystko w Niemczech, przyjęły w swoich domach modlitw za zasadę używanie języka niemieckiego. Dlatego też większość warszawskich Żydów postępowych spotykało się w syna-

¹² Słowa Kramsztyka cytuję z warszawskiego, dziewiętnastowiecznego wydania *Kazań*. Stosuję skrót K oraz oznaczam odpowiednią cyfrą stronę z cytatem. Przywołane w tekście głównym zdania pochodzą z: *Mowa z okazji założenia synagogi przy ulicy Nalewki nr 2257. a. b. 10 kwietnia 1852 r.*

godze przy ulicy Daniłowiczowskiej, w której poważaniem cieszył się mający tam mowy doktor Abraham Meyer Goldschmidt¹³. Wystąpienie Kramsztyka z ideą synagogi, w której homiletyczne przemowy dawane były po polsku, zmieniały przyjęty wówczas układ sił. Warszawski rabin narażał się niejako tak stronie ortodoksów, jak i części środowiska postępowego, które zapatrzone było w niemiecki wzorzec reformatorski. Jednakże dla innej części postępowców była to zrozumiała konsekwencja raz powziętej jeszcze w XVIII wieku przez Mojżesza Mendelssohna decyzji, aby społeczność żydowska nie stała z boku zjawisk kulturowych rozgrywających się w kraju ich zamieszkania i starała się językiem czy podjęciem obowiązków publicznych realizować te same cele wspólnotowe, co inni obywatele państwa. Żywy oddźwięk kazań Kramsztyka w nowej świątyni jako jeszcze jeden czynnik sprawił, że liczba zwolenników reformowanego modelu judaizmu znacząco się zwiększyła, zaś po kilku latach istnienia zaczęto synagogę na Nalewkach nazywać „polską”, zaś przy ul. Daniłowiczowskiej „niemiecką”.

Warszawski rabin zmianę używania języka w świątyni motywował nie tylko względami społecznymi czy pragmatycznymi, co wywodził je z *Pisma świętego*, posługując się w swej mowie cytatami w języku hebrajskim i polskojęzycznymi komentarzami. Oto w ramach mowy *W Świątę Objawienia Zakonu* z 1853 roku przeczytamy:

Powtórzmy, bracia moi, słowa naszych przodków „będziem czynić, będziemy słuchać”, idźmy torem przez mędrców i teologów naszych nam wskazanym, wykonywajmy przepisy zakonu zgodnie z prawidłami przyrodzenia, połączmy zasady religii z zasadami natury, używajmy do ogłaszania prawd i artykułów naszego wyznania języka krajowego, mowy współmieszkańców naszych innych wyznań. (K. 16)

Dopiero z takiego umocowania w tekście sakralnym mogły wynikać dalsze konsekwencje na planie życia społecznego. Dobitym przykładem wskazania niekonsekwencji w życiu duchowym ówczesnych Żydów jest kazanie Kramsztyka z *Dnia 8-go Świąt palmowych* wygłoszone w 1854 roku. Mówca-moralizator rozpoczyna od pytania: skoro powszechną praktyką jest używanie języka krajowego (polskiego) w każdej aktywności życiowej, dlaczego nie stosować go również w świątyni? Po drugie uzmysławia, że niewybredna krytyka używania języka polskiego w modlitwach codziennych czy kazaniach stoi w sprzeczności z religijnym nakazem, aby nie obmawiać bliźnich i nie czynić swej mowy narzędziem przewrotności. Po trzecie

¹³ Patrz komentarz uczestnika owych wydarzeń Hilarego Nussbauma zawarty w jego pracy *Szkice historyczne z życia Żydów w Warszawie od pierwszych śladów pobytu ich w tym mieście do chwili obecnej*, Warszawa 1881, s. 96-98. Bardziej współczesne opracowanie: S. Zilbersztein, *Postępowa synagoga na Daniłowiczowskiej*, „Biuletyn ZIH” 1970, [74], s. 31-57.

wreszcie dotyka kwestii edukacji religijnej i wskazuje na negatywne zjawiska, które nie czynią z młodego pokolenia Żydów świadomych swojego dziedzictwa dojrzałych ludzi. Czytamy tutaj:

Pytam się was, czyliż to nie jest sprzecznością z samym sobą, gdy dajecie swoim dzieciom wychowanie wyłącznie w języku polskim, gdy te niewinne istoty żadnej innej mowy nie pojmują, a nie chcecie dozwolić, aby też dzieci słuchały nauk religijnych w tej mowie; pragniecie jednak, aby wasze dzieci miłowały Boga, pojmowały i poznawały Jego nauki. Wszakże wasze dzieci z żalem kiedyś powiedzą: „my nie znamy prawd, nie znamy przepisów naszej religii, gdyżśmy ich w dzieciństwie nie pojmowali, albowiem nasi rodzice domagali się, iżby religia była wykładaną po żydowsku lub niemiecku, czegośmy nie rozumieli.” (K. 57)

Tych kilka fragmentów mów Kramsztyka wyraźnie dają świadectwo jak ważne zmiany mentalnościowe dokonywały się w dziewiętnastowiecznej społeczności żydowskiej. Choć społeczność, do której mówił Kramsztyk nie była liczna w porównaniu z grupami żydostwa tradycyjnego (rabinicznego) lub chasydzkiego, to odnajdywał w swoim kręgu i wśród zwolenników innych tradycji judaizmu zjawiska niepokojące, które zamierzał zmienić.

Jak zaświadcza o tym zebrane materiały w całościowym wydaniu kazań Kramsztyka, jego mowy pojawiały się w synagodze kilkakrotnie w danym roku żydowskiego kalendarza i z pewną dozą ostrożności można przypuścić, iż od wspomnianego roku 1852 do 1863 wygłaszane były konsekwentnie, przyjmując przede wszystkim funkcje egzegetyczno-pouczone oraz moralistyczno-społeczne, przy czym tych pierwszych było zdecydowanie więcej. Przygotowane były z tą myślą, aby zinterpretować sakralny wymiar Święta Paschy, Święta Objawienia Zakonu, żydowskiego Nowego Roku, Dnia Odpustnego czy Święt Namiotów. Są to obszernie formy oratorskie, których wygłoszenie zająć musiało co najmniej godzinę. Mają one partie wstępne, sformułowane uniwersalistyczne, później części eksplikacyjne bazujące na analizie tekstu świętego i wreszcie akapity moralistyczne nakazujące wprowadzać w swoje życie duchowe przesłania płynące z Tory lub Talmudu¹⁴. W najczęściej występującej formie przemówienia świątynnego Kramsztyka zasadniczy temat narzuca treść poszczególnych akapitów, nie odnajdziemy zatem wielu dygresji czy popisów erudycyjnych. To wszakże do czego stale się mówca zwraca, to osąd moralny i postępowanie w życiu codziennym zebranych w synagodze. Takie przywoływanie do namysłu odbywa się przez zwroty „szanowni słuchacze”, „bracia moi”, „szanowni zgro-

¹⁴ O cechach gatunkowych kazań i mów świątynnych: A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Stary Testament*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1986; E. Zawiszewski, *Księgi dydaktyczne Starego Testamentu*, Pelplin 1999; J. St. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003; G. Siwek *Przepowiadać skutecznie. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 2002; D. Krok, *Perswazja w przekazie religijno-moralnym*, Opole 2005.

madzeni” albo „szanowni współwyznawcy moi”. Okazjonalnie zjawia się bardziej emocjonalne wezwanie w stylu „drogi bracie” (K. 166), po którym występuje forma niejako bezpośredniego kontaktu ze słuchaczem przez czasownikowe zwroty typu: „zrobiłeś”, „czułeś”, „myślałem” itd. Poza tym, aby stworzyć atmosferę wspólnoty przeżycia duchowego kaznodzieja stale używa formy „my”, mówiąc o zbiorowej wierze, przeżyciu, myśleniu, wierze czy obyczajach osób zgromadzonych w synagodze. Oto dawka stylu Kramsztyka w kazaniu o Święcie Paschy:

Pesach jest pierwszym szczeblem, który nas do Boga podniósł, Pesach przypomina nam wszechmoc, sprawiedliwość, opatrność Boga, Pesach jest podstawą naszej wiary, jest ściśle z nią złączony. Izraelita zatem obojętny względem obecnego święta, okazuje zarazem obojętność i względem swojej religii. Kto zaś z radością, z rozkosznym uczuciem święto Pesach przyjmuje, kto je przyjmuje z świadomością, jakie ono ma znaczenie dla naszej religii i jej wyznawców, kto obecne święto przyjmuje za pierwszą, za wiosenną posłanniczkę naszego zakonu, jako początek i przygotowanie do objawienia się samego Boga, kto przy wstępie święta Pesach w kole swej rodziny opowiada: «niewolnikami byliśmy Faraona w Egipcie, a Bóg nas stamtąd wywiódł» opowiada cuda, które temu oswobodzeniu towarzyszyły; ten staje się głóścicielem Boga naszych ojców, ten staje się kaznodzieją świętej naszej religii. (K. 42)

A to fragment mowy dotyczącej przykazań Bożych:

Treść nauki w dzisiejszym dniu objawionej, jej istota, która ją od wszelkich innych przepisów biblijnych odznacza, zasadza się głównie na tem, że owe dziesięć przykazań pochodzą bezpośrednio od najwyższej mądrości, od Samego Boga, «A Bóg rzekł te wszystkie słowa», – taki jest początek przykazań; «wszystkie te słowa mówił Bóg do całego waszego zgromadzenia» – tak brzmi ich zakończenie. Z ust Bożych one wyszły, sam je wiekuisty objawił. Najwięksi, najmędrsi z prawodawców na ziemi, jako ludzie, pełni byli ułomności, pełni błędów, które się ich prawom, ich naukom udzielały; Bóg zaś jest najdoskonalszą istotą, jego więc nauka jest doskonałą. Najwięksi i najmędrsi z prawodawców przejęci byli błędami i wadami swego wieku, ulegali wpływowi swego czasu; Bóg zaś jest wyższym nad czas, na Nim więc czas swej siły nie wywiera. (K. 112)

Już te dwa fragmenty pokazują raczej stonowany typ wypowiedzi, unikający wyolbrzymień, uniezwykleń czy emocjonalizmów. Kaznodzieja stosuje dość proste zabiegi retoryczno-kompozycyjne, polegające na powtórzeniach lub na przeciwstawieniach, co ma uwypuklać myśl główną mowy. W innych wypowiedziach bywają również licznie konstrukcje zdaniowe złożone z pytań retorycznych, które mają uwydatnić jakąś negatywną cechę człowieka lub zjawiska. Dużo rzadziej wśród wystąpień rabina pojawiają się

modlitwy, jak w mowie *W święto objawienia Zakonu* (K. 17-18), w której występuje prośba o pokój i zgodę w kraju zamieszkania. Częściej natomiast wplata Kramsztyk krótkie prośby do Boga na zakończenie swoich mów (np. K. 167, 260, 281), co wzmacnia religijne przesłanie kazania. Zjawiające się na końcu każdego przemówienia „Amen” można wówczas traktować zarówno jako element kompozycji retorycznej jak i akt sakralny. W taki więc sposób treści biblijne czy talmudyczne podane w uporządkowany zestaw, bez mistycznej otoczki przy przedstawianiu kwestii wiary, mają wypełnić egzystencję postępowych Żydów XIX wieku.

Już w 1856 roku Kramsztyk część swoich kazań ogłosił drukiem¹⁵. Te wszakże, które powstawały od 1860 roku i były coraz silniej patriotyczne, mimo uporządkowania i pozwolenia na druk ze strony cenzury, przez wydarzenia powstania styczniowego i kilkuletnie zesłanie nie zostały od razu wydane. Lepsza atmosfera na to zaistniała nieco później. Najpierw w książce zbiorowej, wydanej ku czci Kazimierza Władysława Wójcickiego w roku 1862 pojawiła się mowa pogrzebowa, wygłoszona podczas pożegnania Antoniego Eisenbauma¹⁶. Następnie w 1882 roku drukiem wyszła w odrębnej broszurce mowa wygłoszona przy otwarciu synagogi na Nalewkach¹⁷. Wreszcie w „Czasie” Kramsztyk opublikował mowę, jaka została wygłoszona w marcu 1861 roku w ramach nabożeństwa żałobnego za pięciu poległych podczas wydarzeń lutego 1861 roku przed Zamkiem Królewskim w Warszawie¹⁸. Całościowe wydanie kazań Kramsztyka pojawiło się w 1892 roku, będąc do dziś głównym źródłem wiedzy o teologicznych, moralistycznych oraz obywatelskich zapatrywaniach się rabina na rolę Żydów w polskim społeczeństwie.

Niepowetowaną stratą dla badaczy relacji żydowsko-polskich okresu powstaniowego jest fakt, że kazania Kramsztyka z lat 1861–1862 zostały zarekwirowane w warszawskiej cytadeli, kiedy go w niej przetrzymywano. Ocalono z nich tylko pierwszą mowę, w której tak szybko i emocjonalnie zareagowano na patriotyczne hasło zbratania się Polaków z Żydami.

¹⁵ I. Kramstüek, *Przemowy w czasie składania przysięgi na wierność Najj. Panu najmiłościwiej nam teraz panującemu Aleksandrowi II. przez mieszkańców starożytnego miasta Warszawy i przedmieścia Pragi wyrzeczone w Synagogach okręgowych, oraz mowa z okazji odprawiania żałobnego nabożeństwa dla uczczenia pamięci zgasłego w Bogu najjaś. Mikołaja I. Ces. Wszech Rosyji, Króla Polskiego, miana w Synagodze przez...*, Warszawa 1856.

¹⁶ I. Kramsztyk, *Mowa miana z powodu postawienia nagrobka na mogile śp. Antoniego Eisenbauma [...] miana dn. 25 czerwca 1855 r.*, w: *Książka zbiorowa ofiarowana Kazimierzowi Władysławowi Wójcickiemu*, Warszawa 1862, s. 161-170.

¹⁷ Taką informację odnajdziemy we wstępie do *Kazań* Kramsztyka. Natomiast nie notuje jej pozycji Estreicher.

¹⁸ Także informacja za wstępem do *Kazań*, nie potwierdzona notą w bibliografiach Estreichera.

Kramsztyk na pogrzebie polskich patriotów

Zima roku 1861 to okres społecznych niepokojów wywołanych z jednej strony działalnością spiskową, z drugiej zaś poczynaniami administracji carskiej. 25 lutego odbyła się demonstracja, podczas której domagano się reform społecznych oraz zapewnienia praw obywatelskich. Siły carskie rozpełdziły ją, niektórych zaś uczestników aresztowano. Dwa dni później studenci Szkoły Sztuk Pięknych oraz Akademii Medyko-Chirurgicznej zorganizowali kolejną manifestację z tymi samymi co poprzednio hasłami, lecz dodatkowo żądano teraz uwolnienia ludzi aresztowanych dzień wcześniej. Sformowały się grupy demonstrantów a wraz z nimi tłumy, które utworzyły pochód religijny. Na Krakowskim Przedmieściu manifestanci zostali zaatakowani przez wojska kozaków kubańskich. Padły strzały, od których zginęli przedstawiciele różnych warstw społecznych Warszawy¹⁹.

Po wydarzeniach z 27 lutego ciała pięciu poległych złożono w Hotelu Europejskim na Krakowskim Przedmieściu. Wartę objęli wówczas członkowie Towarzystwa Rolniczego, które wówczas miało tam zjazd, poza tym istniała obawa wykradzenia ciał przez carską policję. Po obdukcji lekarskiej Karol Beyer wykonał fotografię poległych, ukazując ich w profilu i z odsłoniętymi ranami na ciele²⁰. Każdy ze zmarłych miał w ten sposób swój pośmiertny portret, który później użyto do skomponowania rodzaju *tableau*. Pięciu poległych demonstrantów wystawionych było na widok publiczny jako dowód barbarzyństwa wojsk rosyjskich. Po trzech dniach, 2 marca zorganizowano uroczysty pogrzeb ofiar kozackiego ataku. Poległych najpierw złożono w Bazylice Świętego Krzyża przy Krakowskim Przedmieściu, w której odprawiono nabożeństwo żałobne. Na pogrzeb przybyły delegacje z Małopolski i Wielkopolski, uczestniczyli w nim także przedstawiciele wszystkich cechów, stanów społecznych i wyznań. Potem wyprowadzono trumny z bazyliki i utworzono pochód. Procesja z wydarzenia religijnego od razu przekształciła się w manifestację patriotyczną. Na placu Bankowym do żałobnego pochodu dołączyli przedstawiciele społeczności żydowskiej, a wśród nich rabin Dow Ber Meisels oraz Izaak Kramsztyk, wraz z chórami synagogałnymi. Ciała zabitych złożono w zbiorowej mogile na Cmentarzu Powązkowskim²¹. Za udział w tym pogrzebie Izaak Kramsztyk został wkrótce aresztowany i osadzony w cytadeli warszawskiej.

¹⁹ Patrz wśród opracowań tematu: J. Komar, *Warszawskie manifestacje patriotyczne 1860–1861*, Warszawa 1970; S. Kieniewicz, *Warszawa w powstaniu styczniowym*, Warszawa 1983.

²⁰ Biografia tego fotografika w pracy: D. Jackiewicz, *Karol Beyer 1818–1877*, Warszawa 2012, natomiast o patriotycznym wymiarze jego zdjęć w artykule: L. Lechowicz, *Fotografia w narodowej potrzebie*, w: tegoż, *Foteseje. Teksty o fotografii polskiej*, Warszawa 2010, s. 7-24.

²¹ Z nowszych ujęć warto wspomnieć o: J. Gmitruk, T. Skoczek, *Powstanie styczniowe w legendzie, historiografii i sztuce*, Warszawa 2013; *Gorzka chwała. Cieniom stycznia 1863 ro-*

Zanim do tego doszło, zdążył wygłosić kilka mów, w których treści religijne i moralistyczne utworzyły specyficzny typ przesłania społeczno-religijnego, które silnie naznaczone zostało aktualnym kontekstem znaczeniowym. W *Mowie wygłoszonej podczas nabożeństwa za poległych i Warszawie w dniu 27. lutego 1861 r.* czytamy:

(...) starajmy się, aby ich śmierć dla nas trwalszą korzyść przyniosła; i w tym celu, bracia, powiadam, niechaj ich śmierć będzie dla nas wzorem. Ich śmierć jest opłakiwana przez ogół. Bracia! szczytny to wzór dla żyjących: należy nam tak prowadzić życie, iżbyśmy się stali użytecznymi dla ogółu i po śmierci abyśmy przez ogół byli opłakiwani (K. 307)

Warto tutaj podkreślić odwagę religijną i obywatelską Kramsztyka. Religijną, ponieważ zaleca on wyznawcom judaizmu brać przykład z postępowania chrześcijan i z ich śmierci brać wzorzec. Obywatelską, ponieważ taka postawa kaznodziejska narażała go na reakcję policji carskiej i zakaz pełnienia funkcji w synagodze. Dla warszawskiego rabina ważniejsza jednak była postawa patriotyczna, ideał wspólnoty państwowej oraz ideowej, w obronie których gotów był zaryzykować swój urząd. W jego mowie pobrzmiewają przy tym zarówno zdania o wymiarze racjonalnym, jak i nasiąknięte metafizycznym rozumieniem propolskiej polityki wewnętrznej:

Osoby poległe wybrane zostały wołą niebios z niezliczonego tłumu tak, iż wszystkie prawie klasy były w nich objęte, jednym połączone losem: tu się zbratał możny szlachcic ze skrzętnym rzemieślnikiem, tu się zrównał bogacz, obfitujący w dostatki, z biedakiem, który w pocie czoła na chleb powszedni pracuje; jednaki całun wszystkich obleka, jednaka trumna jest równem dla wszystkich mieszkaniem, jeden grób wszystkich objął, a jedna mogiła wszystkich pokrywa. Tu w dosłownym znaczeniu sprawdziły się słowa Joba: „grób zrówna nisko stojącego z możnym, tam wyrobnik obok pana równej z nim używa swobody”. (K. 308)

Wydarzenia społeczne, nawet te tak tragiczne jak śmierć demonstrujących, mają w przekonaniu Kramsztyka wyższy cel patriotyczny. Są zapowiedzią, a nawet realizacją ideału harmonii i jedności polskiego społeczeństwa. Siłą spajającą wspólne dobro jest według niego miłość do ojczyzny, to z niej wynikają dalsze uniwersalne wartości, jak tolerancja, równoprawienie stanów, szlachetność serc, wzrost duchowy i doskonalenie się

ku, słowo wstępne T. Skoczek, L. Sobieraj, oprac. albumu, teksty, wybór il. E. Noiński, K. Stołoska-Fuz, Warszawa – Płock 2013; A. Śliwiński, *Powstanie styczniowe*, Warszawa 2013.

ludzi²². Nie są to czynniki, które miałyby być odmienne od tego, o czym naucza Zakon (Prawo Mojżeszowe). Wręcz przeciwnie, właśnie stanowisko współistnienia i pracy dla dobra narodowego eliminuje fanatyzm religijny, niechęć wobec bliźniego i poczucie nieuzasadnionej dumy. Po takim tłumaczeniu kwestii społecznych Kramsztyk w zakończeniu mowy pogrzebowej zwraca się do słuchaczy/czytelników płomiennym wezwaniem:

Łączmyż się więc w miłości dla kraju z resztą naszych współbraci innowierców, postępujemy za nimi na drodze oświaty i cywilizacji, na drodze nauki i tolerancji. Nieśmy cześć Bogu w świętej mowie praocjów naszych, ale w życiu obywatelskim przywłaszczmy sobie mowę krajową. Starajmy się o usuwanie wszelkiej zapory, która rozdzielała przez tyle wieków mieszkańców jednego kraju, dzieci jednej ziemi; idźmy za zleceniem Boga w cytowanym wierszu, przez Jeremiasza wyrzeczonym: starajmy się o dobro kraju, do którego nas Bóg zaprowadził, a przy jego szczęściu i my szczęśliwi będziemy. (K. 310)

Tak oto pogrzeb pięciu poległych natchnął warszawskiego kaznodzieję żydowskiego do wypowiedzenia słów zachęcających nie do zupełnej asymilacji, a raczej do integracjonizmu społecznemu, który mógłby służyć wielu środowiskom, a najbardziej wspólnej ojczyźnie. Tego typu wystąpienia Kramsztyka przygotowywały Żydów do czynnego uczestnictwa w powstaniu styczniowym²³.

Spółeczeństwo polskie i tożsamość żydowska

Izaak Kramsztyk zarysowuje się wśród inteligencji żydowskiej połowy XIX wieku jako jeden z najsilniejszych, najmocniej oddziaływujących reprezentantów religijności żydowskiej w jej postępowym nurcie. Zaangażował się nie tylko w reformę liturgiczną i organizacyjno-administracyjną, ale również w postawę obywatelską, która przejawiała się odpowiedzialnością za losy kraju zamieszkania. Dla relacji żydowsko-polskich kazania Kramsz-

²² Wypada w tym miejscu przypomnieć, że hasła w wierszu *Pięciu poległych* polskiego poety przełomu XIX i XX wieku Or-Ota (Artur Oppman) wydarzenia roku 1861 nie miały już takiego znaczenia. Bardziej poecie zależało na wykreowaniu figury walczącej Warszawy, aniżeli zjednoczonego w swym rozwarstwieniu narodu.

²³ W zakresie opisu udziału Żydów w powstaniu styczniowym istnieje całkiem pokaźna literatura. Można tutaj wspomnieć o opracowaniach: B. Merwin, *Żydzi w powstaniu 1863 roku*, Lwów 1910; M. Bałaban, *Żydzi w powstaniu 1863 r. Próba bibliografii rozumowanej*, „Przegląd Historyczny” 1937-38, nr 2, s. 564-599; *Żydzi bojownicy o niepodległość Polski. Ilustrowana monografia w opracowaniu zbiorowym*, red. N. Getter, J. Schall, Z. Schipper, Lwów 1939; A. Eisenbach, D. Fajnhauz, A. Wein, *Żydzi a powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1963; D. K. Sikorski, *Żydowskie powstanie 1863. Bohaterowie, literatura, retoryka*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 93-109.

tyka były tym ważniejsze, że przynosiły w argumentowaniu i propagowaniu celów ideowych innego typu motywację, aniżeli teksty publicystyczne. Stale bowiem ukazywały wzajemne, żydowsko-polskie stosunki, nie tylko w aspekcie pragmatycznym czy moralnym, ale również w wymiarze teologiczno-metafizycznym, a tym samym wiązały się z sakralną niemal interpretacją wydarzeń współczesnych.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że takie zjawiska światopoglądowo-retoryczne nie pojawiły się u Kramsztyka dopiero podczas wydarzeń zimy 1861 roku. Oto już na początku jego publicznej działalności homiletycznej warszawski rabin wiązał ideę reformy judaizmu z aktualnymi wyzwaniem czasów, w jakich żyła jego wspólnota. Pobrzmiewa to w *Mowie mianej 8-go dnia Świąt Palmowych 5613 r. św. (24 Października 1853 r.) w Synagodze przy ulicy Nalewki*. Odnajdujemy tutaj zdania, które najpierw dotyczą tradycyjnego, wywodzonego z Biblii czy *Talmudu* rozumienia, czym jest pobożność czy cnota²⁴, aby potem wprowadzać treści, które silniej wiążą się z poglądami reformowanego judaizmu:

Izraelito! twoje życie podwójny ma cel – żyjesz dla nieba i dla ziemi, rozciągnij podwójny ten cel i na twoją posiadłość, przeznacz pewną jej część na dobre uczynki, na wspomnienie potrzebujących, na ustalenie dobroczynnych instytucyj, na rozszerzenie dobrego i użytecznego między współbraćmi. Tu, tą drogą Religii, nikt skrycie nie powinien postępować, w nocie nikt tajemniczo działać nie powinien; tu działajmy na wzór Boga, jeden niech drugiego wezwie hasłem proroka „chodźmy, będziemy postępować w świetle Wiekuistego”, będziemy wspólnie działać około ulżenia nędzy, około rozszerzenia szczęścia i światła²⁵. (s. 7)

Kramsztyk w swoim przekonywaniu do racji judaizmu reformowanego odnajdywał potwierdzenie nie tylko w interpretacji tekstów świętych, ale stale wskazywał wagę aspektu społecznego i obywatelskiego w różnorodnych formach działalności religijnej ówczesnej gminy wyznaniowej. Oto za przy-

²⁴ Oto fragment tego typu wypowiedzi: „Pobożność i cnota są to dwie pochodnie, które jak owe słupy w pustyni, przewodniczące naszym przodkom, nam przewodniczyć powinny, – są to dwie gwiazdy, za którymi postępować mamy, byśmy się nie stali łupem rozhukanych bałwanów namiętności. Ale pobożność i cnota byłyby wyrazy bez znaczenia, gdybyśmy nie mieli ciągle przed oczami Istoty, która w naszych usiłowaniach i dążnościach za temi klejnotami za wzór nam służy, – Istoty, która w nas pierwszy zaród tych dwóch drzew żywota, nieskończenie rozgałęzionych, zaszczepiła, która tylko w nocie i pobożności ma upodobanie, która kaźden nasz czyn, kaźden nasz postępek o tyle tylko ceni, o ile on jest owocem tychże drzew, o ile jest następstwem pobożności i cnoty, – a tą Istotą jest Bóg”. Patrz: „Kalendarz dla Izraelitów na rok od stworzenia świata 5632”, red. I. Kramstüek, Warszawa 1871, s. 1-8. Tutaj s. 1-2.

²⁵ Tamże, s. 7.

kład najjaśniejszego przedstawiciela odnowicielskiego nurtu dziewiętnastowiecznego żydostwa uznawał Antoniego Eisenbauma²⁶. Ów animator warszawskich Żydów postępowych, wydawca pierwszego w Polsce czasopisma polsko-żydowskiego „Dostrzegacz Nadwiślański”, gospodarz i dyrektor warszawskiej Szkoły Rabinów, wyrastał na wzór osobowy, którego należy wychwalać nie tylko z powodu jego osobistych zasług, ale również ze względu na pracę, jaką wykonywał na rzecz wspólnoty wyznaniowej oraz otoczenia społecznego. W *Mowie z powodu postawienia nagrobka na mogile ś. p. Antoniego Eisenbauma, p. o. dyrektora szkoły rabinów w Warszawie, miana dnia 25-go czerwca 1855 roku* odnajdujemy zdania typu:

Wiedział Eisenbaum, że jak światło ciemność usuwa, tak oświata ciemność rozprasza, tak nauka niweczy fanatyzm z całym zastępem szkodliwych jego skutków. Wiedział, że poznawanie praw natury wykorzystania przesady sprzeczne z naturą: bezustannie więc zachęcał do zamiłowania [przy]rody, do badania cudów przyrodzenia, a nie przestając na samym tylko słownym zachęcaniu, ułatwiał sposoby nabywania tych wiadomości, przygotowaniem sprzętów, naczyń i przedmiotów pośredniczących młodzieży, postępującej drogą umiejętności. Tam zaś, gdzie własne jego siły nie dozwalały mu skutecznie zamiaru, tam, gdzie urzeczywistnienie zamysłu znakomitszych wymagało funduszy, umiał skorzystać z hojności, skorych do czynów ludzkości, współwyznawców. (K. 81)

Jak pokazuje to przywołany fragment mowy Kramsztyka o Eisenbaumie²⁷, w jego homiletycznej wypowiedzi dobitnie pojawia się topika światłości, pozytywnego kwalifikowania przyrodoznawstwa, czy zaangażowania społecznego. To stałe elementy retoryczne kazań, których używa orator/moralista, aby wskazać, że Żydzi muszą odpowiadać swoimi przekonaniami prywatnymi, pracą zawodową, pozycją społeczną i wreszcie życiem religijnym współistnieć z innymi grupami etnicznymi i kulturowymi. Choć mają zatem zachować swoją religijność, to w sensie narodowym powinni się według niego określać mianem Izraelici – co bardziej wskazuje na grupę

²⁶ Patrz osobne hasła o nim np. w: *Polski słownik biograficzny*, Kraków 1948, t. VI, s. 212 oraz R. Żebrowski, *Eisenbaum Izaak*, w: *Polski słownik judaistyczny*, t. 1, s. 372.

²⁷ Pogrzeb, a nade wszystko decyzja uczniów ze Szkoły Rabinów, aby napis na nagrobku ich nauczyciela był sformułowany w języku polskim wywołał wieloletni spór w środowisku Żydów Warszawy o zasadność takiej praktyki, rozpatrywanej od strony przepisów religijnych i od strony pragmatyki życia społecznego. Sam napis nagrobny na mogile Eisenbauma w języku polskim się pojawił, zaś 8 kwietnia 1861 roku na cmentarzu żydowskim przy ulicy Okopowej w Warszawie przy tym właśnie grobie doszło do poruszającej patriotycznej manifestacji pojednania polsko-żydowskiego.

kulturową, nie zaś Żyd – co mocniej sugeruje przynależność narodową²⁸. Z idei zawartych w mowach Kramsztyka wynika, że społeczność żydowska winna bardziej się interesować współczesnością i przyszłością, nie zaś dawną przeszłością, choćby nawet była bardzo wzniosła.

Dlatego też kiedy ukazuje w jednym z kazań rolę kobiet w starożytnych czasach judaizmu, czyni to nie tylko dla zarysowania historii i nie tylko dla ukazywania Bożej opieki nad ludem Izraela, ale również dla ukazywania zalet społecznych, watorów wspólnotowych i uniwersalnego wymiaru szlachetnych czynów żydowskich niewiast²⁹. Podobny mechanizm wykraczania poza macierzysty kontekst tekstu sakralnego pojawia się przy kazaniu Kramsztyka dotyczącego organizacji pomocy w żydowskim przytułku. Po zaprezentowaniu uzasadnienia sakralnego dla praktykowania miłosierdzia, równie intensywnie przekonuje, że społeczność żydowska nie powinna się zatrzymywać na tego typu aktach, lecz dalej i głębiej wypada jej kształcić się w praktykowaniu oświaty i dobrodziejstwa. W tych zakresach inspirującymi mogą się okazać nie tylko przykłady z własnych pism religijnych, lecz także praktyki świeckie współcześnie realizowane w społeczeństwach chrześcijańskich³⁰.

W rozumieniu Kramsztyka nie było zresztą możliwe, by stać obojętnie obok wydarzeń politycznych i społecznych drugiej połowy XIX wieku. Oto na przykład po zakończeniu wojny krymskiej warszawski rabin nawiązywał w swojej *Mowie w ostatnim dniu świąt wielkanocnych 1857 roku z okazji odczytania manifestu, którym Najjaśniejszy Pan raczył oznajmić zawarcie pokoju do aktualnych rozporządzeń państwowych*:

Tak więc, szanowni słuchacze, starajmy się wszelkimi siłami o zachowanie pokoju w nas samych i w naszej gminie, ale niechaj pokój nie będzie okupionym kosztem prawdy, nie ze szkodą dla oświaty. Walczmy za prawdę, za oświatę, ale niechaj walczący nie stawają przeciw sobie, jak nieprzyjaciele;

²⁸ O zmianie języka publicznego w połowie XIX wieku odniesieniu do społeczności żydowskiej pisał J. Detka, *Żydzi, Żydki, Izraelicie... O nazywaniu i przezywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku*, w: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski i M. Makaruk, Warszawa 2005, s. 135-155.

²⁹ I. Kramsztyk, *O kobietach w starożytnym judaizmie*, „Kalendarz dla Izraelitów na rok od stworzenia świata 5631”, red. I. Kramstüćk, Warszawa 1870, s. 19-36.

³⁰ Tegoż, *Mowa miana przy otwarciu ochronki przy Domu Przytułku w r. 1863*, „Kalendarz dla Izraelitów na rok od stworzenia świata 5631”, red. I. Kramstüćk, Warszawa 1870, s. 79-84. Czytamy tutaj: „Kiedy szkoły nie tylko stoją otworem dla naszych dzieci, ale i katedry powołują, naszych współwyznawców; kiedy władze nie tylko o nas przychylniej radzą, ale nadto do rad przybierają członków z naszych gmin, w takim stanie Rząd i kraj innego po nas wymagają wykształcenia. Wymagają, byśmy, uzyskawszy prawa człowieczeństwa, jako ludzie z nich korzystali, byśmy godnie z naszych obowiązków się wywiązać i do pomyślności kraju jako godni obywatele przykładać się mogli” (s. 83).

walczy w pokoju, w przyjaźni, w miłości: gańmy wady w człowieku, ale szanujmy człowieka; wytykajmy złe w bracie, ale kochajmy brata; walczy z prawdą i za światło, ale niechaj naszą bronią będzie właśnie prawda i światło. (K. 124)

W ujęciu Kramsztyka jego pobratymcy winni widzieć się zatem nie jako odrębna, oddzielona obyczajem, językiem czy religią grupa, lecz jako społeczność żywo reagująca na potrzeby, cele i problemy innych grup obywateli. To wspólnota, która powinna umieć inspirować się każdym niemal zdarzeniem wydarzenia publicznego czy politycznego ku wypracowaniu nowoczesnego modelu życia.

Kiedy więc wzrastało niezadowolenie Polaków na początku lat sześćdziesiątych, zaś powołany rząd powstańczy wydawał płomienne odezwy do wszystkich obywateli ziem polskich, a wśród nich także i Żydów, warszawski kaznodzieja wołał w uniesieniu w swojej synagodze podczas wygłaszania mowy na czas święta paschy w 1861 roku:

Bracia moi, izraelici! ten szczytny obraz dojrzałości przedstawia się obecnie u braci naszych chrześcijan w tutejszym kraju. I oni uczuli w sobie natchnienie Boże, wzywające ich do zawarcia serdeczniejszych związków braterskich z ziomekami innowiercami, do usunięcia dawnego zapoznania, do przejścia się wyżej, czystszych pojęć o społeczeństwie. Skorzy na to Boskie wezwanie, szlachetni ziomekowie rozpoczęli pierwszy krok na drodze nowej oświaty i wyższej cywilizacji od pojednania się z nami, ośmiowiekowymi współmieszkańcami swoimi; podając nam szczerą dłoń przyjazną, otwierając nam czułe serce braterskie, głoszą za hasło: „dzieci jednej ziemi są braćmi” (K. 319)

Warszawski kaznodzieja żydowski okazywał się tutaj gorącym polskim patriotą, przeciwstawiającym się represyjnej polityce caratu. Wybór łączenia się ze stroną polską postrzegał Kramsztyk jako konsekwencję wspólnoty zamieszkiwania tej samej ziemi, ale i jako efekt odkrywania tej samej Bożej opieki. Wierzył również w późniejszą współpracę między narodami, która przyniesie pozytywne owoce³¹. Objawiał swą odwagę tak wobec konserwatywnej społeczności żydowskiej, jak i innego typu konserwatystów polskich.

³¹ W jednym ze swoich mów mówił: „Nie wątpią oni [Polacy], i my nie wątpimy, że usilnym staraniem naszym będzie, aby to błogie, uprzejme, braterskie z obu stron usposobienie utrzymywać, pielęgnować, braterstwo braterstwem odplacać, miłość miłością wywdzięczać; iż usiłować będziemy, aby należytą, szlachetną, moralną korzyść odnosić z tego czystego źródła bratniej miłości; iż dzieciom naszym wpajać będziemy zasady świętego piewcy: «gdy pracą rąk twoich żywić się będziesz, wówczas zjednasz sobie błogi byt w doczesnem i dojdiesz wiecznej szczęśliwości w przyszłym życiu»” (K. 319).

Za swą działalność przyszło mu zapłacić zesłaniem i uwięzieniem, a potem zakazem działalności religijnej czy animatorskiej. Pozostawał jednak wierny programowi integracjonizmu lub umiarkowanej asymilacji Żydów. W modelu edukacji żydowskiej domagał się na przykład wprowadzenia jako języka wykładowego polskiego w wykładach o Biblii, literatury hebrajskiej, dzieł rabinicznych czy fragmentów Talmudu, gdyż wspierają one tolerancję, moralność i oświatę. Z drugiej jednak strony nie popierał tworzenia osobnych szkół dla żydowskich dziewcząt, w czym przejawiało się jego tradycyjne pojmowanie podziału ról społecznych. Znowu jednak z innej perspektywy patrząc, dążył do jak najszybszego ułożenia katechizmu religii możeszowej w języku hebrajskim i polskim, a więc rozumiał jak ważny jest metodyczny a wyważony wykład prawideł judaizmu³².

Jego zatem postawa i działalność współtworzyły panoramę zmieniającego się żydostwa drugiej połowy XIX wieku na ziemiach polskich. Kramsztyk jako kaznodzieja, wraz z Marcusem Jastrowem³³ oraz Izaakiem Cylkowem³⁴ wprowadzili do synagog aktualne, polityczne i co najważniejsze patriotyczne elementy. Wywoływało to protesty, ale i również pozytywny ferment intelektualny i duchowy. Dawało to rezultaty wybitnie poruszające, zarówno dla żydowskiego, jak i polskiego środowiska.

Bibliografia

- I. Kramsztyk, *Kazania*, Kraków 1892; *Z dziejów gminy starozakonnych w Warszawie w XIX stuleciu*, t. 1: *Szkolnictwo*, Warszawa 1907.
- A. Eisenbach, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa 1972.

³² W *Myślach o wychowaniu młodzieży izraelskiej*, K. 321-330 czytamy odpowiedni passus: „Ażeby więc dzieciom w szkole dać czyste i jasne wyobrażenie o religii, należałoby, ażeby władza poleciła ułożenie w języku hebrajskim i polskim odpowiedniej książki, najwłaściwiej sposobem katechetycznym. Dziewczyny wyznania Mojżeszowego nie potrzebują osobnych szkół, gdyż dla nich język hebrajski, jako martwy, jest niewłaściwym; a uczenie niewiaściami Talmudu sam Talmud za grzech poczytuje (K. 326).

³³ Odrębne rozważania o nim w pracy: M. Galas, *Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku*, Kraków 2007. Współbrzmiający z kazaniem Kramsztyka jest zbiór Jastrowa: *Kazania miane podczas ostatnich wypadków w Warszawie w r. 1861*, Poznań 1862.

³⁴ Znaczenie działalności Cylkova doczekało się wieloaspektowego opracowania w pracy zbiorowej: *Rabin Izaak Cylkowa w setną rocznicę śmierci*, red. M. Galas, Kraków 2010 (zwłaszcza ciekawe dla kontekstu kazania Kramsztyka są rozważania M. Galasa, *Reforma judaizmu w kazaniach i mowach Izaaka Cylkova*, s. 95-118); B. Burdziej, *Izaak Cylkowa (1841-1908) – tłumacz Starego Testamentu, poprzednik Czesława Miłosza*, w: tegoż, *Izrael i krzyż. Tematy żydowskie w literaturze polskiej XIX wieku*, Toruń 2014, s. 451-480.

- *Przysłowia Salomona*, przeł. i objaśnione przez I. Kramstück, Warszawa 1878.
- I. Kramstück, *Prawda wieczna czyli Zasady religii mojżeszowej*, Warszawa 1872, [wyd. 2: Warszawa 1906].
- I. Kramstück, *Przemowy w czasie składania przysięgi na wierność Najj. Panu najmiłościwiej nam teraz panującemu Aleksandrowi II. przez mieszkańców starożytnego miasta Warszawy i przedmieścia Pragi wyrzeczone w Synagogach okręgowych, oraz mowa z okazji odprawiania żałobnego nabożeństwa dla uczczenia pamięci zgasłego w Bogu najjaś. Mikołaja I. Ces. Wszzech Rossyi, Króla Polskiego, miana w Synagodze przez...*, Warszawa 1856.
- D. K. Sikorski, *Żydowskie powstanie 1863. Bohaterowie, literatura, retoryka*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 93-109.

Daniel Kalinowski

Pomeranian Academy in Słupsk

RELIGION AND PATRIOTISM. ON IZAAK KRAMSZTYK'S KAZANIA (SERMONS)

Izaak Kramsztyk (Kramstück) is one of the Jews who embody the existence of the Polish-Jewish community of the second half of the 19th century. He was born in Warsaw in 1814 as a descendant of a poor family. In 1832 he joined the Warsaw School of Rabbis, which was established to spread the education and sense of citizenship among the Jews living in the Polish land. Having completed this school, he was employed in it as a teacher of religion and Talmud, conducting classes in Polish. His personal situation was also becoming stabilized: in the late thirties he married and after several years became the head of a large family. He earned his living with a teacher's salary and low paid private lessons. At that time he attempted to introduce the Polish language to the spiritual life of progressive Jews, which at the beginning aroused surprise, resentment or even resilience. There were among him, however, also Jews who – excited with the slogans of Haskalah – were planning to introduce certain orders on the Polish lands, more specifically, in Warsaw, which would be in contrast to the traditional orders – in the administrative, educational and spiritual dimension of their communities.

Izaak Kramsztyk became one of the representatives of the reform of civic and spiritual Jewish life, giving his sermons in the Polish language in a newly established synagogue on Nalewki Street. The first reactions to these actions were very turbulent.

Keywords: Izaak Kramsztyk, Haskalah, Warsaw, sermons, patriotism, religion

Jarosław Ławski
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytet w Białymstoku

**LIBERALNA UTOPIA:
GŁOS ZE WSI W KWESTII ŻYDOWSKIEJ
ZYGMUNTA GLOGERA**

„Tak jakby inny, nieświadomie dla siebie samego, uczynił ziemię, po której poruszamy się w swojski sposób, nieswoją”.

Rudi Visher, *Obce (obcy) we mnie*¹

Dyskursy „w kwestii żydowskiej”*

Dla Zygmunta Glogera (1845–1910) „kwestia żydowska” była jedną z najważniejszych, z którymi zmagał się intelektualnie od debiutu w 1863 roku do śmierci. Ale nie była najważniejszą: jego publicystyka zapisuje w największym stopniu jego projekty zmiany życia społecznego, kulturalnego oraz postulat postępu cywilizacyjnego całego społeczeństwa polskiego. W tym ogromnym przedsięwzięciu – przemiany polskiego życia zbiorowego – Gloger wykorzystuje różne gatunki publicystyki: felieton, artykuł, reportaż, obrazek, ale też – rzadziej – poezję czy opowiadanie. Każda z tych form ukazuje zdrowie i chorobę organizmu społecznego w skali *mikro* (felieton) lub *makro* (reportaż). Gloger wciela się również w rolę tego, który ocalić chce dla potomnych pamięć o całej epoce staropolskiej, a nawet o pradziejach ziem polskich (ludy tu wtedy mieszkające nic wspólnego ze Słowianami ani tym bardziej Polakami, nie miały!). Jest to znów pomysł ocalenia całej historii, a nie jej „polskiej” cząstki.

¹ R. Visher, *Obce (obcy) we mnie*, przeł. P. Bursztyka, „Kronos” 3/2007, s. 105.

* Artykuł powstał w ramach projektu NPRH *Naukowa edycja krytyczna „Pism rozproszonych” Zygmunta Glogera w trzech tomach*, (nr 0086/NPRH2/H1//81/213), finansowanego ze środków MNiSW na lata 2014–2017.

Dlatego właśnie – ujmując różne procesy całościowo, holistycznie – uczony pisarz musiał się zmierzyć z problemami, tematami o wielowiekowym trwaniu. Były wśród nich dyskursy dotyczące mniejszości etnicznych i religijnych: Żydów², Cyganów, Litwinów, Niemców, Rusinów, w mniejszym stopniu mniejszości takich jak Mazurzy, Ślązacy, górale, których oczywiście włączał do polskiej wspólnoty narodowej³. Podjął też – i to na ogromną skalę – wyzwanie takich tematów, mających własne tradycje i dyskursy, jak: kobieta (wiejska i miejska), chłopci (oświata), proletariats miejski (szczególnie po 1905 roku).

Jak podkreślam, Gloger nie był ogarnięty jakąś monomanią rozwikłania jednego z tych problemów na siłę i za wszelką cenę. To ważne, by podkreślić, że jeśli dochodził do wniosków, formułował postulaty, to w formie propozycji, a nie programu, który on sam, władze lub stronnictwa polityczne miałyby realizować. Od tego był jak najdalszy! Ważne, by wydobyć pisarską formę realizacji jego misji społecznikowskiej; w tym wymiarze był niewątpliwie rodem z ducha pozytywistów, niewolnym jednak od głębokiego sentymentu do tradycji, odziedziczonego po Mickiewiczu i romantykach krajowych.

Sprawa żydowska również przedstawiana była przezeń nie jako program, ideologia, tezy, lecz jako najpierw obserwacje wynikające z głębokiej znajomości prowincji, a potem wypływające z tego uogólnienia. Niewątpliwie zarysować tu można kilka etapów rozwoju tematu żydowskiego (ale i równolegle na przykład rozwijał się temat cygański): od 1863 do 1880 roku byłby to etap obserwacji czynionych w czasie podróży rzekami, gospodarowania w Jeżewie; od 1881 do ok. 1904 roku byłby to czas przemysłów; wreszcie po 1905 roku wyraźnie widać, iż wszelkie rozprawy o mniejszościach zostają wpisane w dyskurs o rewolucji, wojnie, chaosie i nadciągającej, przeczualnej dezintegracji społecznej.

Niezależnie od Glogera można powiedzieć, że w kwestii różnych emancypujących się mniejszości (Żydzi, kobiety, chłopci etc.) istnieje kilka różnych typów dyskursów „reformatorskich”. Łączy je, naturalnie, chęć zmie-

² Właściwie nie badano tego tematu w jego publicystyce. Natomiast czytano z zainteresowaniem to, co pisał o bożnicach, tradycjach Żydów podlaskich. Przecież strony rodzinne Glogera pokrywały się z niemal mitycznym światem żydowskim: to Tykocin i okolice. Artykuł tej tematyce poświęciła pracownica Muzeum w Tykocinie: E. Wroczyńska, *Bóżnice w Polsce w materiałach Zygmunta Glogera*, [w:] *Rok Glogerowski. Materiały z sesji popularnonaukowej, Białystok 10 listopada 1985 r.*, red. M. Maranda, Warszawa 1986, s. 82-92. Zob. esej prof. Alana Dubena w niniejszym tomie: *Co pozostaje? O kształtowaniu się żydowskiej przeszłości w Tykocinie*.

³ Zob. K. Bogusz, *Mazury i Etka we wczesnych pismach Zygmunta Glogera (1863–1876)*, „Bibliotekarz Podlaski” 2017, nr 1.

niania świata. Co dzieli? Punkt, z którego wychodzą i przestrzeń społeczna, w której mają być wcielane „reformy”.

Bodaj najszerszy jest dyskurs uniwersalistyczny – niezależnie od tego, czy przedstawia on konkrety czy idee ogólne, odnosi się od razu do wszystkich, do ludzkości. Jest on zapewne spadkiem po euforii wieku Oświecenia⁴. Niezależnie od kultury i czasu, miejsca chce on wprowadzać wszędzie te same zasady, oczywiście „najlepsze” dla wszystkich. W tym sensie nie wyróżnia on „mniejszości”, lecz od razu ustanawia ogólnoludzką republikę równych, która ma się rządzić tymi samymi dla wszystkich prawami. Dyskurs uniwersalistyczny bliski jest utopii.

Spokrewniony jest z nim z kolei dyskurs teoretyczny. Ten ogranicza się najczęściej do zaprojektowania reform, do refleksji diagnozującej rzeczywistość, do wyprowadzenia z diagnozy postulatów, programu reform. Jeśli jednak programu tego jako idei/ideologii nie podejmują ruchy społeczne (partie, towarzystwa) lub instytucje (rządy), to pozostaje on tylko teorią. Dyskursy teoretyczne odnoszą się nie do wszystkich i każdego, lecz do określonych mniejszości w tym a nie innym czasie i miejscu historii.

Niedaleko od dwóch poprzedników sytuują się dyskursy estetyczne, zapisane w literaturze lub innym dziele sztuki – czasem teoretyczne, czasem uniwersalistyczne, ale zawsze wyrażone z dodatkiem perswazji retorycznej, znarratywizowane, zlirozowane, udramaturgizowane i... niepozabawione waloru piękna. Czasem wprawdzie literatura zmienia bieg i historię, lecz chyba rzadziej zmienia położenie mniejszości, które chciałyby się emancypować⁵. Najsilniej dyskurs estetyczny oddziałuje tam, gdzie staje on na granicy literatury i nie-literatury: w publicystyce, retoryce, czasem satyrze i pamflocie.

Dwa ostatnie typy dyskursu o mniejszościach różnią się zasadniczo od poprzednich: tym mianowicie, że programy (itp.) formułują z wnętrza rzeczywistości społecznej, której ma dotyczyć projekt. Można tu wskazać: dyskurs wewnętrzny, podjęty przez przedstawiciela samej mniejszości, której dotyczyć ma projekt emancypacyjny: Żydzi projektują wtedy reformy dotyczące własnej społeczności, chłopci chłopów, kobiety kobiet... Jego zaletą jest niewątpliwie znajomość realiów świata, który ma być ulepszany. Doświadczenie każe jednak spostrzec, że pochodzenie twórcy dyskursu z wnętrza wspólnoty, którą ma reformować, nie gwarantuje, iż projekt będzie moż-

⁴ Nierzadko chęć reformowania w skali globalnej oraz kontrast ideałów ze stanem społecznym prowadzą wtedy do takich wypowiedzi, które bywają kwalifikowane jako rasistowskie, antysemityczne. Dotyczy to też pisarzy Oświecenia. Por. M. Janion, *Starozakonnii Polacy Niemcewicza*, [w:] tejsze, *Do Europy – tak, ale z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.

⁵ Przykładem mogą być powieści Elizy Orzeszkowej: *Eli Makower* i *Meir Ezofowicz*. Por. pracę dr Magdaleny Dziugiel-Łaguny w tym tomie: *Etyczny portret pełni człowieczeństwa na podstawie „Meira Ezofowicza” Elizy Orzeszkowej*.

liwy do realizacji. Przeciwnie: zdarza się, iż jego maksymalizm zwodzi ideę ku utopii, a reformatora wyklucza ze wspólnoty (rewolucjoniści – na przykład zwolennicy radykalnej asymilacji lub niezłomni bojownicy z większością).

Istnieje też dyskurs praktyków życia społecznego – tych, którzy żyjąc razem z tymi, których dotyczyć ma projekt, zarazem nie należą do ich wspólnoty, lecz tworzą z nimi szerszą wspólnotą pewnego organizmu społecznego. I takie dyskursy praktyków mogą być oderwane, irrealne, a nawet szkodliwe i wrogie „reformowanej” wspólnoty. Ale mogą też być przykrojone do rzeczywistości, „realistyczne”.

Domyślamy się, do czego zmierzam: pomysły na wszelkie kwestie, o których wypowiadał się Gloger, należały do dyskursu praktyka⁶. Były też w dużym stopniu dyskursami estetycznymi, ujętymi w szeroko oddziałujące za pomocą słowa gazet i czasopism formy tekstu publicystycznego. Co zaskakujące, a nawet zdumiewające, praktyk życia społecznego i błyskotliwy publicysta doszedł w kwestii miejsca i losu żydowskiej wspólnoty do wniosków, które jego pomysły zbliżyły ku liberalnej, uniwersalistycznej utopii. Jak to?

Głos z przeszłości, głos z prowincji

Gloger pisał o Żydach przede wszystkim podlaskich i mazowieckich, z terenów Wielkiego Księstwa Litewskiego, rzadziej warszawskich (i innych). Tam, w Jeżewie, Tykocinie, Białymstoku, Grodnie gromadził obserwacje. Był przy tym prawdziwym praktykiem życia: gospodarował w Jeżewie w latach 1872–1893. Tu stykał się z biedotą żydowską, żydowskimi dzierżawcami sadów (których gromił za gospodarkę rabunkową), kupcami, karczmarzami; tymi więc wszystkimi, z którymi łączyły go interesy, a także z którymi konkurował. Natomiast w czasie podróży archeologicznych, spływów rzekami poznawał życie żydowskie od wewnątrz, nieraz nocując w domach żydowskich⁷. O ile jako gospodarz pisał często o Żydach krytycznie, o tyle jako podróżnik zmieniał się w obserwatora, nierzadko czule piszącego o żydowskich gospodarzach, dzieciach, starcach. A czasem nocował w bardzo ubogich domach, często w stodole.

⁶ Pisarz bardzo niechętnie i incydentalnie pisał o rzeczach, sprawach, których nie znał z autopsji, i o ludziach, z którymi się nie stykał. Kiedy więc pisze o Żydach, to ma na myśli przede wszystkim tych, z którymi na co dzień się na Podlasiu stykał.

⁷ Por. Z. Gloger, *Dziennik podróży po Niemnie*, „Kronika Rodzinna” 1873–1874; w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. I: 1863–1876, red. J. Ławski, J. Leończuk, wstęp J. Ławski, G. Kowalski, opr. tekstów i przypisy G. Kowalski, Ł. Zabielski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy M. Siedlecki, M. Jurkowska, Białystok 2014, s. 269–320.

Nigdy, podkreślam nigdy – nie odmawiał społeczności żydowskiej prawa do rozwoju drogą, jaką sama sobie obrała. Jeśli czymś się frasował, to przepaścią – religijną, mentalną, ekonomiczną – między polską a żydowską częścią społeczeństwa. Więcej: ten sam rozdźwięk widział – ekonomiczny, kulturalny – w łonie samej wspólnoty żydowskiej. Na co dzień kontaktował się albo z żyjącymi dostatnio kupcami, albo z o wiele liczniejszą biedotą żydowską, której dotyczyły te same nędze, patologie, co społeczność chłopów polskich, rusińskich (miejskie bandy złodziei koni miały na przykład „internacjonalny” charakter, tworzyli je chłopci i biedni Żydzi; biednych Żydów dotyczyły też sprawy kryminalne, tak samo jako chłopów)⁸.

Gloger znał jak mało kto problemy prowincji, także Żydów. Nie zasklepiał się we współczesności. Na wszystkie problemy patrzył w ujęciu historycznym: także żydowski, chłopski, cygański (występowały one najczęściej obok siebie w jego pismach). Znał wkład Żydów w prosperitę gospodarczą Rzeczypospolitej; wynosił działalność Branickich jako opiekunów Żydów⁹, wiedział o romantycznych i tych nowszych z czasów powstania styczniowego tradycjach wspólnej walki z zaborcą (choć ich nie tylko powodu cenzury nie przywoływał), walkę postrzegając jednak przede wszystkim w kategoriach cywilizacyjnego starcia na polu gospodarki, nauki i kultury z zaborcami. Wreszcie: niewątpliwie musiał czytać XIX-wieczne projekty asymilacji Żydów. Jak mało kto znał religię i kulturę Żydów polskich – i to nie tylko z książek, ale z wędrówek krajoznawczych.

W pismach Glogera mówi się o świecie żydowskim tym samym językiem, jakim na co dzień mówiła prowincja i stolica: Żyd, Żydek, Żydziaćko. Podobnie o Cyganach. Zdecydowanie gorzej natomiast mówi się o Niemcach i osadnikach niemieckich jako kulturtregerach (*Kulturträger*), niosących z pychą cywilizację rzekomo zacofanym Słowianom. Ale znowu: gdy tylko Gloger pisze o tych rodach przemysłowców niemieckich, którzy wybrali polskość, zmienia się w ich apologetę. Pochodzenie nie ma wtedy dlań znaczenia żadnego.

To samo podejście widać w odniesieniu do społeczności żydowskiej. Pisarza martwi kulturowa przepaść, religijna różnica między masami żydowskimi na prowincji a masami chłopskimi na tejże prowincji. Jego pojęcie narodu obejmuje wszystkie warstwy społeczeństwa: także chłopów, biedotę, Żydów. Wierzy w moc edukacji, która ma przepracować ciało społeczeństwa

⁸ Zob. Z. Gloger, (*O napadzie na Żydówkę*), „Kurier Warszawski” 1876, nr 129, w: tegoż, *Pisma rozproszone*, T. I, s. 803.

⁹ Zob. Z. Gloger, *Gospodarność dawniejsza [I i II]*, „Kronika Rodzinna” 1870–1871, w: tegoż, *Pisma rozproszone*, T. I, s. 241–254.

(warstwy niższe) w jego ducha (inteligencję, mieszczaństwo)¹⁰. Niemniej jednak w przypadku Żydów widzi wyraziście odmienną tradycję, religię, języka – i pyta, czy oświata przepracuje tę odmienną w część ogólnopolskiego organizmu społecznego? Tak właśnie stawia pytanie: czy Żydów też uda się włączyć w organizm społeczny? Że trzeba, nie ma wątpliwości.

Uprawiając dyskurs praktyka, wie jednak, że niewiele obiecują przykłady asymilacji, które można wskazać w Warszawie, Krakowie czy Lwowie. Wokół siebie widzi nie tylko zasymilowane jednostki, lecz masy żydowskiej, jakże wewnętrznie podzielonej ekonomicznie i społecznie ludności, którą przecież spajają jako odmienną od polskiego etnosu religia, tradycja i język. To znamienne, że Gloger nigdy nie pomyślał, iż Żydzi mogliby pozostać częścią społeczeństwa, pozostając Żydami, wyznawcami judaizmu, mówiąc w jidysz i czytając pierwsze pisma wychodzące po hebrajsku albo współtworząc ideę syjonistyczną¹¹.

Bardzo łatwo o krytykę postawy Glogera z punktu widzenia XXI wieku! Ale byłaby to zbyt prosta retrospekcyjna projekcja, byłoby to rzutowanie doświadczeń człowieka ery post-Holocaustowej na zjawiska XIX-wieczne. Jak wskazuje Jürgen Osterhammel z pełnym zakłopotaniem zdumieniem: „Trudno znaleźć proste wytłumaczenie równoczesnego, ale przestrzennie bynajmniej nie równomiernego wzrostu antysemityzmu w Europie. Kto w 1910 r. miałby zaryzykować prognozę, gdzie w Europie trzydzieści lat później zostaną popełnione masowe zbrodnie przeciwko Żydom, ten stawiałby na Rosję, Rumunię czy zgoła Francję, ale chyba dopiero na kolejnym miejscu na Niemcy. Różne antysemityzmy nosiły piętno narodowe”¹². Historyk wspiera swój sąd „podobnie” brzmiącym głosem George’a Mossego¹³.

Otóż Gloger nie byłby już zadziwiony niemieckim „pierwszeństwem” w tym strasznym dziele – jak mógł, i tak piętnował niemiecką megalomanię cywilizacyjną. Równocześnie niepokoiła go odmienną świat żydowski, wywołująca wrogość i wykształconego, i nieokrzęsanego społeczeństwa.

¹⁰ Zob. niektóre z licznych wypowiedzi publicysty o oświacie ludu: XXX. Por. M. Siedlecki, *Czytelnictwo, prasa, biblioteki we wczesnych pismach Glogera do 1876 roku*, [w:] Zygmunta Glogera. *Pisarz, myśliciel, uczonec*. *Studia*, red. J. Leończuk, J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016, s. 337-350.

¹¹ Czyżby nie brał pod uwagę niechęci, z jaką spotykali się nawet przedstawiciele literackiej elity, kiedy wybierali asymilację i chrzest? Por. R. Löw, *Julian Klaczko w literaturze i opinii hebrajskiej*, [w:] tegoż, *Literackie polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie*, red. J. Ławski, M. Siedlecki, Białystok 2014, s. 35.

¹² J. Osterhammel, *Antysemityzm*, [w:] tegoż, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, red. i postłowie W. Molik, przeł. J. Drozdowska-Brodiny, J. Kałużny, A. Peszke, K. Śliwińska, Poznań 2013, s. 1145-1146.

¹³ G. L. Mosse, *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, wyd. 2, Madison 1985.

Niepokoila go konstruktywnie: myślał, jak można by z pożytkiem dla obu stron tę odmienność przekroczyć.

Dlaczego nie zadał pytania o możliwość istnienia odrębnego świata żydowskiego w ramach jednego społeczeństwa „obywatelskiego”, które w inny sposób niż przez zrównanie języków, religii i tradycji też byłoby polskie? Bo nie tak wtedy tę sprawę stawiano. Po pierwsze, kwestią najbardziej palącą było przeciwstawienie się obcym i agresywnym żywiołom obcym, bo zaborczym: rosyjskiemu, pruskiemu, austriackiemu. Żydzi, choć rozsiani po całej Europie, byli dla Glogera od początku państwowości częścią społeczeństwa Rzeczypospolitej. Dwa, w centrum refleksji XIX-wiecznej stanął „naród”, a nie społeczeństwo. To dopiero ruchy emancypacyjne wzbogacają ten katalog podmiotów dziejów powszechnych o „klasy” uciskane, płcie (kobieta), indywiduum (prawa jednostki, człowieka, osoby). W polskich realiach to nie rząd, król, prawo, lecz tylko naród – realny i projektowany – ma siłę przeciwstawiania się tym, którzy zajęli „naszą” ziemię, wyniszczają „naszą” kulturę. Żydzi jako lud historycznie od tysiącleci doświadczani i niezwyknięci wydawali się – pomimo życia w diasporze – przykładem skutecznego oporu¹⁴. Gloger rozumiał to dobrze, ale tym bardziej, zapewne zbyt mocno, chciał włączenia Żydów w życie społeczne zespolonego narodu. Marzyli o tym już Mickiewicz i Słowacki, ale nie na poziomie praktyki życia społecznego, bez mesjanistycznych, prowidencjalistycznych idei historiozoficznych¹⁵.

Po trzecie, spojrzenie Glogera – z głębokiej prowincji, z której bez kompleksów patrzył na Warszawę i Kraków – było naznaczone spojrzeniem ekonomisty, gospodarza. Gloger widział powszechną na prowincji rywalizację części kupców żydowskich z chłopami. Ci pierwsi okazywali się skuteczniejsi. Przy takiej dominacji jednej strony nie widział on możliwości budowania wspólnego programu społeczno-narodowego dla Żydów i Polaków. Szedł dalej: przecież ci bogaci kupcy żydowscy stanowili mniejszość wśród naprawdę biednych, jak o nich pisał najczęściej, starozakonnych. Co zrobić z tym podziałem? Już w 1878 roku w *Listach z Podlasia* wzywał zarazem do współpracy, jak i do równej rywalizacji na polu ekonomicznym:

Tylko zła wiara mogłaby nas podejrzewać o stronne i zgubne życzenia dla krajowców starozakonnego wyznania. Takie rzeczy nie wychodzą spod strze-

¹⁴ Do takiego obrazu Żydów i państwa Izrael nawiążą dopiero partie prawicowe w Polsce na przełomie XX i XXI wieku, czyniąc z nich wzór skutecznej obrony i radzenia sobie w opresji historycznej, gdy państwo położone jest w „złym” miejscu na mapach świata.

¹⁵ Por. wznowienie pracy Romana Brandstaettera: *Legion żydowski Adama Mickiewicza*, Zwierzyniec 2016 (pierwodruk: Warszawa 1932); A. Fabianowski, *Legion żydowski: mistyczny testament Adama Mickiewicza*, „Wiek XIX” R. VIII (2015), s. 275-288.

chy wiejskiej. Pragniemy zarówno dobrobytu dla wszystkich krajowców bez różnicy stanu i wyznania, ale tym samym chcemy upadku wszelkich monopolów i kastowości. Chcemy dla wszystkich równouprawnienia w zarobku i pracy społecznej, a więc jeżeli Żydzi współzawodniczą dziś z chrześcijanami w nabywaniu i dzierżawieniu ziemi, to nie możemy przed ludnością chrześcijańską zasłaniać drogi do prowincjonalnego handlu i kramarstwa. Owszem, chcemy upadku kastowych wyobrażeń, zamiany kastowej solidarności na solidarność społeczną. Chcemy, aby część frymarczącej a próżniaczej i z lichwy żyjącej ludności starozakonnej po miasteczkach i wioskach wzięła się do roli, rzemiosł i pożytecznych obowiązków. Chcemy, aby lud rolniczy nie był, jak jest dzisiaj, kozłem ofiarnym drobnego handlu i dlatego pragniemy, aby przez udział i konkurencję chrześcijan uniemożliwić wszelki monopol kramarski. Chcemy, żeby chrześcijanie tak uwierzyli, jak wierzą starozakonni, iż chleb *jest*, tylko trzeba go umieć wyszukać i zdobyć¹⁶.

Dwie sprawy trzeba tu zaakcentować: u Glogera nie ma „programu” walki ekonomicznej z Żydami. Takiego, jaki na przykład przedstawia endecja, pisma „Rola” i „Biesiada Literacka”¹⁷. Jest program wyrównania szans – motywowany pozytywistycznym wezwaniem do wykorzenia biedy. I chłopskiej, i żydowskiej. W reportażach Glogera znajdziemy obrazy poruszające nędzy żydowskiej i chłopskiej. Dalej: Gloger jest społecznym liberałem, zaleca równą konkurencję, ale nigdy zniszczenie konkurenta: „Pragniemy zarówno dobrobytu dla wszystkich krajowców bez różnicy stanu i wyznania, ale tym samym chcemy upadku monopolów i kastowości”¹⁸. I nie znajdziemy w tym faryzeizmu, hipokryzji antysemity. W 2 połowie XIX wieku nie ma takich podmiotów życia społecznego, które byłyby idealne. W ogóle nigdy ich nie ma. Dotyczy to Polaków, Żydów, chłopów, mężczyzn i kobiet, klas i warstw. Gloger najostrzej chłoszcze w swych pismach nie dyskursy mniejszościowe, lecz posiadaczy: ziemi i pieniądza (ziemianie, wyprzedający ziemię, trwoniący majątki), monopolu na wiedzę i cywilizację (Niemcy), władzy (zaborcy – prawie o nich w warunkach cenzury nie pisze, Rosjanie jakby w ogóle nie istnieją w jego pismach do 1905 roku), siły (uczestnicy rewolucji 1905 roku usiłujący obalić ład społeczny, ekonomiczny i tradycję).

¹⁶ Z. Gloger, *Listy z Podlasia* (I), „Echo” 1878, nr 47. Toż w: *Pisma rozproszone*, T. II, s. 1119-1122.

¹⁷ Zob. M. Domagalska, *Zatrute ziarno. Proza antysemicka na łamach „Roli” (1885–1912)*, Warszawa 2015; L. Ciborowska, *Wizerunek Żydów i relacji polsko-żydowskich w „Biesiadzie Literackiej” 1913–1914*, [w:] *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014, s. 141-176.

¹⁸ Z. Gloger, *Listy z Podlasia* (I), dz. cyt.

Nigdzie Gloger nie podnosi sprawy wyimaginowanego „spisku” żydowskiego czy jakiegokolwiek innego. W ogóle nie myśli w tych kategoriach. Owszem, widzi przejawy solidarności religijnej, narodowej i klasowej, ekonomicznej, ale do nich sam też wzywa (głównie chrześcijańskich chłopów). Sprawę miejsca Żydów rozpatruje zawsze jako polski problem. Nigdy nie pisze o jakichś Żydach abstrakcyjnych z Europy, Rosji czy świata. Jest aż do bólu konsekwentny i praktyczny. Tego uczy go życie na wsi podlaskiej, na granicy Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony.

A mimo to, można postrzec na początku lat 80. XIX wieku jakiś kryzys, impas w jego myśleniu. Po prostu: ten praktyk życia ekonomiczno-społecznego nie wie, jak „kwestię żydowską” rozwiązać. Kiedy w końcu znajduje odpowiedź: jest ona zdumiewająco nierealna.

Pomysł

W 1884 roku w dwutygodniku naukowo-literackim „Niwa”, założonym przez dawnych współpracowników arcyliberalnego „Przeglądu Tygodniowego”, publikuje artykuł *Głos ze wsi w kwestii żydowskiej* (cały podaje w *Aneksie*). Pozytywizm ma już dawno za sobą fazę ofensywy. „Niwa” wyrasta z tradycji pozytywistycznej, ale tej umiarkowanej, odrzucającej nowinki światopoglądowe (ewolucjonizm, materializm, ateizm). Dopiero później stanie się pismem umiarkowanie konserwatywnym. W tym samym czasie Gloger pisuje do czasopism tak różnych ideowo i tematycznie, jak „ultramontańska” „Kronika Rodzinna”, liberalny „Tygodnik Ilustrowany” czy „branżowe” pisma pokroju „Gazety Rolniczej”, „Gospodyni Wiejskiej”, „Gazety Handlowej” oraz uczonego „Zbioru Wiadomości do Antropologii Krajowej”. W latach 1877–1886 publikuje w „Niwie” niewiele – w sumie 9 artykułów¹⁹.

Krótki artykuł swój tym razem podpisuje *Ziemiannin*, co jest nie bez znaczenia. Wskazywało to perspektywę, jaką obierał: nie wyraziciela poglądów elit miejskich, lecz prowincjusza stykającego się z biedotą żydowską. Prezentował też polski punkt widzenia, wyraźnie zaznaczając to owym „u n a s”. Warto wydobyć jeszcze inny element jego myśli, zaznaczony na wstępie: „nie traktujmy rzeczy ze stanowiska katolickiego, protestanckiego

¹⁹ Będą to: *Listy Branickich, Kilka wiadomości o szlachcie zagonowej mazowieckiej i podlaskiej, Głos ze wsi, Kilka uwag w sprawie rozdrobnienia własności ziemskiej, Korespondencja o potrzebie zniesienia posiad komisarzy włościańskich, „Echo Łomżyńskie” i kwestia służby folwarcznej, Głos ze wsi w kwestii żydowskiej, W odpowiedzi na kwestionariusz Ludwika hr. Krasińskiego, Jasyr w pieśniach ludu polskiego*. Toż w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. II, s. 1029-1074.

lub żydowskiego, ale obiektywnie” (G., s. 1060)²⁰. Co to znaczy „obiektywnie”? Pozareligijnie – z punktu widzenia społecznego i narodowego. Cały początkowy wywód Glogera jest dość złożony i opiera się na następujących tezach:

– Odrzuca milczenie o kwestii żydowskiej rozpatrywanej od strony „wyznania religijnego Żydów” jako inspirowane nieszczerą, hipokrytyczną „tolerancją”.

– Nie satysfakcjonuje go formuła „Polak wyznania mojżeszowego”, którą uznaje za zasadną tylko w odniesieniu do nielicznych „wykształconych jednostek” (w Polsce, Francji, Anglii).

– Nie Interesuje go wykształcona elita, lecz „dwa miliony fanatyków stanowiących oddzielny, silny i solidarny ustrój społeczny”; źródło „fanatyzmu” widzi w „potężnej twierdzy” *Talmudu*. (Jest w tym zgodny z całą epoką aż po I wojnę światową.)²¹

– Przenarodowienie”, wskazuje Gloger, tylko tam może się powieść, gdzie rozwiązana zostaje kwestia wyznania. Tam, twierdzi, gdzie jej nie rozwiązano, Żydzi, „pomimo przyjęcia (...) powierzchownych cech narodowości krajowej”, tworzą „i tak oddzielne społeczeństwo” (jak w Niemczech i Austrii).

– Odrzucając „pozorną tolerancję”, wszelkie teologiczne aspekty, religijne różnice między chrześcijaństwem a judaizmem, wskazując na „kult talmudyczny Żydów” jako przyczynę ich odmienności, formułuje tezę ogólną: „(...) dopóki Żydzie zachowują odrębność wyznania wśród chrześcijan, dopóty kwestia żydowska u nas rozwiązana u nas być nie może i przybierać będzie zawsze rozmaite formy” (G., s. 1060).

Gloger jest oględny w doborze słów, ale wykracza poza pewne tabu: Żydów, jak wszyscy w epoce, lokuje „wśród” chrześcijan. Są więc oni częścią pośród większości. Częścią, której nie chce wyganiać, rugować, lecz pragnąłby ją całkowicie włączyć w strukturę jednolitego religijnie społeczeństwa. Gloger doszedł do miejsca refleksji, które nazwę punktem radykalizmu. Nie w imię jednak religii, lecz w imię pokoju społecznego i wzmocnienia formującego się dopiero (także z chłopów) narodu chce Żydów całkowicie włączyć w oba wymiary życia: społeczny i narodowy.

Ten punkt widzenia dzisiaj wolno oceniać ambiwalentnie: z jednej strony jest on pomysłem na wynarodowienie i utratę tożsamości religijnej; z drugiej jawi się do pewnego topnia jako spełnienie uniwersalistycznego

²⁰ Z. Gloger, *Głos ze wsi w kwestii żydowskiej*, „Niwa” 1884, T. XXV, s. 152-154. Artykuł cytuję za: *Pisma rozproszone*, T. II, s. 1060-1061. Oznaczam skrótem G, po którym w tekście głównym pojadę nr strony.

²¹ Por. M. Bajko, *Kwestia żydowska*, w: tegoż, *Heroiczna Apokalipsa. W kręgu idei i wyobraźni Tadeusza Micińskiego*, Białystok 2012, s. 251-292.

dyskursu dziedziców Oświecenia²². Z punktu widzenia liberalno-konserwatywnych poglądów samego Glogera jest on – jednak! – ich zaprzeczeniem. Czemu jedna wspólnota miałaby się wyrzec tożsamości dla innej, nawet jeżeli żyje „pośród” tej drugiej – innej? Czytamy:

„Rozwiązać tę kwestię raz na zawsze można przez dobrowolne, zupełne usunięcie kastowo-wyznaniowego rozdziału, to jest przez całkowite zlanie się odrębnych, narodowych pierwiastków krwi i ducha w jeden, przez zlanie się Żydów z nami w jeden naród. Kto na jednej ziemi i w jednym domu chce mieszkać, równych praw i przywilejów używać, ten musi do jednej rodziny należeć i być solidarny zarówno z wszystką bracią. Innego wyjścia nie masz. Wszystkie środki połowiczne mogą być dobre na tymczasem, ale radykalnie choroby nie uleczą. «Polacy wyznania mojżeszowego» będą tworzyli zawsze kastę, tylko potężniejszą w społeczeństwie polskim niż ta, jaką dziś tworzą Żydzi starozakonni” (G, s. 1060).

Chodzi więc o homogenizację, ujednoczenie organizmu społecznego, narodowego? Jak tego dokonać? Kolejny akapit wskazuje, iż Gloger miał pełną świadomość utopizmu takiego pomysłu włączenia Żydów w społeczeństwo. Jedyne rozwiązanie widział w powolnym i dobrowolnym ochrzczeniu się wszystkich Żydów, a następnie ich włączeniu w życie społeczne przez tworzenie chrześcijańskich rodzin z nie-Żydami. Gloger brnie w tę utopię – ale brnie niekonfliktowo, bo jest człowiekiem pokoju i zgody, odrzucającym wszelki przymus. Zdziwiało go pojawienie się osobliwego „my”: „Złać się wtedy w jeden naród musimy, aby z wolna (...)”. Kluczowe jest tu pojęcie „organizmu” – jest on zdrowy, gdy wszystkie jego części współpracują, złączone ze sobą przez ten krwiobieg, jakim jest religia, a z nią wspólna podstawa moralności. Figurą nowego mikroorganizmu budującego makroorganizm społeczny ma być rodzina:

„Złać się tedy w jeden naród musimy nie nagle, ale z wolna, i tym sposobem rozwiązać wielką dla nas kwestię społeczną i uleczyć chorobę nurtującą od ośmiu wieków nasz organizm. Ale złać się nie mogą dwa pierwiastki zupełnie odrębnego wyznania. Jedno wyznanie musi powoli drugiemu ustąpić. Przepaść, która dzieli dwie religie, nie może rozdzielić rodziny. Rodzina w połowie chrześcijańska i w połowie żydowska byłaby bezrozumnym szaleństwem, negacją rodziny i nową chorobą społeczną. Rodzina musi być przybytkiem zgody...”

Kolejne dwa akapity opiewają „jednostki żydowskie, przyjmujące religię chrześcijańską”, które „które wybornie wsiąkają w nasz naród krwią

²² Por. też: *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, red. A. Fabianowski, M. Makaruk, Warszawa 2005; B. Burdziej, *Izrael i krzyż. Tematy żydowskie w literaturze polskiej XIX wieku*, Toruń 2014.

i duchem i w potomkach swoich dostarczają społeczeństwu zacnych i pożytecznych ludzi” (G, s. 1061)²³. I w tym widzą echa oświeceniowego hurra- optymizmu, asymilacyjno-edukacyjnej utopii o wydzwiku tak uniwersalistycznym, jak narodowym (w znaczeniu z końca XIX wieku, gdy narody się formują).

Końcowe fragmenty tekstu rozwiewają złudzenia: Gloger ma pełną świadomość, że pisze tekst przedkładający pomysł nie do zrealizowania. Ochrzczenie Żydów i „wcielenie” ich w społeczeństwo polskie ma tu być jeszcze jednym sposobem wzmocnienia słabej i przez samych Polaków podkopywanej tradycji, historii, narodowości. Tekst Glogera przekształca się na koniec w apel o pomoc tym Żydom, którzy chrześcijaństwo by przyjąć chcieli, ale nie mają wsparcia chrześcijan albo mogliby uznać „polskie” społeczeństwo chrześcijańskie za nieatrakcyjne, bo „depczące” własną „wiarę i przeszłość” (tamże). Tekst nie jest więc *programem*, *projektem*, ale *zamyśłem*, *pomysłem*, który już w chwili spisywania – patrz: 4 akapit, „musimy” – pęka, zmienia się w perswazję, w apel o powolną zmianę.

Jeśli można sobie pomyśleć, że apel ów pozostałby prawie bez odzewu wśród biednych warstw żydowskich, to wolno zakładać, że w miastach mógłby znaleźć – hipotetycznie – jakiegoś entuzjastę wśród Żydów. Problem w tym, że jest to tekst publikowany nie w „Izraelicie” (wychodził od 1866 roku)²⁴, ale w polskiej „Niwie”, której na prowincji ani Żydzi, ani chłopci nie czytali. O dziwo, to że wsi podlaskiej daje Gloger czytelnikom przykład udanej asymilacji „Żyda karczmarza”, która nastąpiła przez związek córki z rodziną „zamożnych włościan”.

Głos ze wsi w kwestii żydowskiej jest w najdosłowniejszym znaczeniu głosem „ze wsi”, ale do kogo adresowanym? Do ziemian i (może) inteligencji miejskiej, także żydowskiego pochodzenia. Nic dziwnego, że artykuł kończy się ironicznym zgrzytem:

„Anglicy wydają corocznie miliony na nawrócenie dzikich wyspiarzy Oceanu Spokojnego. My zaś ze swoją niezaradnością społeczną i brakiem instynktu zachowawczego jesteśmy obojętni dla naszych domowników i Żyd, chcący przyjąć chrześcijaństwo, rzadko znajduje dziś pomoc w społeczeństwie...” (G, s. 1061).

Widzę w tym ostatnim zdaniu także pełne smutku i też rezygnacji skonstatowanie faktu, że zmian nie chcą obie strony. Żydzi oczywiście i na szczę-

²³ Gloger w artykułach powracał często do wątku zasymilowanych rodzin żydowskich, lecz nie ilustrował tego tematu przykładami rodzin warszawskich, miejskich, ale historiami z prowincji, z życia chłopów.

²⁴ Zob. Z. Kołodziej, „Izraelita” (1866–1915). *Znaczenie kulturowe i literackie czasopisma*, Kraków 2014; także: „Izraelita” 1866–1915. *Wybór źródeł*, opr. A. Jagodzińska, M. Wodziński, Kraków 2015.

ście *in gremio* się nie ochrzczą, ale też Polacy – nie pomogą nawet tym jednostkom, które byłyby na to gotowe. Jak mówi przysłowie: z dużej chmury mały deszcz. Pomysł Glogera zrodził się i umarł na kilku kartkach rękopisu. Jego autor powrócił potem do innego, praktycznego tonu dyskusji – opisywał Żydów, krytykował, chwalił, ale jakby stracił złudzenia, że uda się przekroczyć próg wzajemnej jeśli nie wrogości, to niepodobieństwa – tego religijnego, językowego, kulturowego. Z jednej strony wzywał do usamodzielnienia się chłopów, kobiet, chrześcijańskich kupców wobec żydowskich współmieszkańców, często lepiej prowadzących interesy, z drugiej w swej *Encyklopedii staropolskiej ilustrowanej* hasło o *Bożnicach* kończył apelem o utrwalanie „naszego” budownictwa:

Ostatni rysunek przedstawia bożnicę w Nasielsku, gdy była jeszcze w stanie dobrego zachowania. Do tego rodzaju budowli należały bożnice w Jurborgu, Wołpie i Pohrebyszczach. A że są to już ostatnie i ginące pomniki naszego rodzimego z dawnych wieków drewnianego budownictwa, jest zatem požądaniem, aby ludzie dobrej woli zebrali skrzętnie rysunki takich zabytków, gdzie tylko je wysledzą, i raczyli nadesłać do redakcji niniejszego dzieła²⁵.

Taki był Gloger: wszędzie pełen szlachetnych sprzeczności. Wzywał do zakładania „sklepów chrześcijańskich”, a równocześnie zupełnie stanowczo potępiał jakiegokolwiek wybryki antyżydowskie. Niepokoiła go i chłopska, i żydowska emigracja do Ameryki, Brazylii. Nie cierpiał ekstremizmów i irracjonalizmu, szczególnie w kwestiach religii. Patrzył na świat przez pryzmat takich kategorii, jak postęp cywilizacyjny, nauka, konkurencja, ale i regulujących zasięg działania tych pierwszych – kategorii narodu i tradycji. Jego asymilatorski pomysł był samospzeczny. Czemuż jeden naród tradycji miałby się „zlewać” w jedno z innym narodem tradycji, całkowicie i dobrowolnie wyrzekając się wiary, historii i tradycji? Na szczęście pomysłodawca zdał sobie sprawę z tej sprzeczności już pisząc drugą stronę swego artykułu. Pomysł zmienił się w apel, apel w przyganę wad własnej wspólnoty, a w końcu w smutną rezygnację...

Nie mogło być inaczej. Ogromne pisma rozproszone Glogera zarysowują monumentalne rysy takich problemów społecznych, których ani Gloger, ani nikt inny nie mógł rozstrzygnąć. Na ich tle „kwestia żydowska” jawiła się jako jedna z wielu i wcale nie najpilniejsza: emancypacja młodych narodów (Litwini, Ukraińcy), kolonizacja, utrata ziemi na rzecz zaborców, „sprawa” czy „kwestia polska”, napięcia między mocarstwami, żądania klas i warstw, które wyartykułowały się w rewolucji 1905 roku, nastroje deka-

²⁵ Z. Gloger, *Bożnica*, w: tegoż, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, wstęp J. Krzyżanowski, Warszawa 1985, T. I, s. 192.

denckie, przemiany tradycji uformowanej już w XIX wieku, emancypacja kobiet, uwłaszczenie i edukacja chłopów, biedota wiejska i miejska, proletariariat, problemy mniejszości etnicznych i religijnych (przy temacie Niemców-kulturtregerów i Cyganów Gloger chyba tracił wiarę w postęp), wreszcie odczuwalny powszechnie duch zmiany, nowoczesności, wieku XX. Nowoczesności, która okaże się także epoką potworności...

Gloger czuł ten niepokój. Drzenie nadchodzącej epoki. Zdawał sobie sprawę z tego, że rozum i zdrowy rozsądek ani jego, ani współczesnych nie ogarną niepokojów metamorfozy cywilizacji, która wkraczała w inny etap autodestrukcji i rozwoju.

Dziś myślę, że po 1905 roku we wszystkich tych kwestiach był on pesymistą.

ANEKS

Zygmunt Gloger, *Głos ze wsi w kwestii żydowskiej*, „Niwa” 1884, T. XXV, s. 152-154, podpis: *Ziemanin*.

We wszystkich prawie artykułach, traktujących rozwiązanie u nas kwestii żydowskiej, napotkaliśmy zdanie, że co do wyznania religijnego Żydów, to wobec dzisiejszych pojęć i tolerancji naszego wieku sprawy tej poruszać nie można. Czyli, krótko mówiąc, chodzi o to, żeby Żydzi stali się „Polakami wyznania mojżeszowego”. Zapewne, że byłoby to bardzo piękne, tylko że przenarodowienie się Żydów z zachowaniem ich wyznania możliwe u nas dla wykształceńszych jednostek lub możliwe i konieczne dla inteligentnej garstki Żydów we Francji i Anglii, jest zgoła niemożliwym dla dwóch milionów fanatyków stanowiących oddzielny, silny i solidarny ustrój społeczny, którego potężną twierdzą jest *Talmud*. Zresztą samo przenarodowienie choćby było możliwym w milionach, jeszcze bynajmniej nie rozwiąże kwestii żydowskiej, tylko postawi ją w innej fazie. Uderzający tego dowód mamy w Austrii i Niemczech, gdzie Żydzi przyjęli narodowość niemiecką i gdzie, mimo to wszystko, kwestia żydowska występuje najdrażliwiej. Odębność bowiem wyznaniowa odgrywa tutaj tak wielką rolę, że gdzie tylko Żydzi znajdują się w większej liczbie wśród chrześcijan, tam, pomimo przyjęcia wszystkich powierzchownych cech narodowości krajowej, tworzyć muszą oddzielne społeczeństwo i wywołać oddzielną kwestię w organizmie narodu.

Jeżeli tak jest, a jest niezawodnie, zapytujemy więc, dlaczego pisząc o Żydach, nie poruszamy kwestii ich wyznania? Czy ta pozorną tolerancją nie jest czasem doktryneria i komunalem? Wszak nie chodzi tu bynajmniej o ponížanie lub prześladowanie religii Żydów, o dysputę teologiczną, ani o dowodzenie, która wiara jest lepszą, co wszystko byłoby istotnie niedo-

rzecznym. Chodzi tylko o zagadnienie społeczne: *czy kwestia żydowska możliwą jest do załatwienia u nas przy zachowaniu kultu talmudycznego Żydów?* Można w nic nie wierzyć, gdy jednak pisze się o tych, którzy w coś wierzą i o kwestii, w której wyznanie jest wielkim czynnikiem, tam pomijanie kwestii wyznaniowej jest nielogicznym. I my nie traktujemy rzeczy ze stanowiska katolickiego, protestanckiego lub żydowskiego, ale obiektywnie i odpowiadamy na powyższe zagadnienie śmiało: iż dopóki Żydzi zachowują odrębność wyznania wśród chrześcijan, dopóty kwestia żydowska u nas rozwiązana być nie może i przybierać będzie zawsze rozmaite drażliwe formy.

Rozwiązać tę kwestię raz na zawsze można przez dobrowolne zupełne usunięcie kastowo-wyznaniowego rozdziału, to jest przez całkowite zlanie się odrębnych, narodowych pierwiastków krwi i ducha w jeden, przez zlanie się Żydów z nami w jeden naród. Kto na jednej ziemi i w jednym domu chce mieszkać, równych praw i przywilejów używać, ten musi do jednej rodziny należeć i być solidarny zarówno z wszystkimi braćmi. Innego wyjścia nie masz. Wszystkie środki połowiczne mogą być dobre na tymczasem, ale radykalnie choroby nie ulecą. „Polacy wyznania mojżeszowego” będą tworzyli zawsze kastę, tylko potężniejszą w społeczeństwie polskim niż ta, jaka dziś tworzą Żydzi starozakonni.

Złąć się tedy w jeden naród musimy nie nagle, ale z wolna, i tym sposobem rozwiązać wielką dla nas kwestię społeczną i uleczyć chorobę nurtującą od ośmiu wieków nasz organizm. Ale złąć się nie mogą dwa pierwiastki zupełnie odrębnego wyznania. Jedno wyznanie musi powoli drugiemu ustąpić. Przepaść, która dzieli dwie religie, nie może rozdzielić *rodziny*. Rodzina w połowie chrześcijańska i w połowie żydowska byłaby bezrozumnym szaleństwem, negacją rodziny i nową chorobą społeczną. Rodzina musi być przybytkiem zgody...

Od wieków widzimy w kraju naszym ten fakt, że jednostki żydowskie, przyjmujące religię chrześcijańską, wybornie wsiąkają w nasz naród krwią i duchem i w potomkach swoich dostarczają społeczeństwu zacnych i pożytecznych ludzi. Fakt ten potwierdzał się dawniej i dzisiaj we wszystkich warstwach społecznych.

Mamy zmieszaną krew Izraela w rodach arystokratycznych, mamy ją wśród szlachty, mieszczan i ludu wiejskiego. Oto na przykład w jednej ze znajomych nam wiosek podlaskich Żyd karczmarz przyjął z całą rodziną swoją wiarę katolicką, a wszystkie jego córki poślubione zostały przez zamężnych włościan tejże wioski, przyjęły strój, mowę, zwyczaje i obyczaje ludu miejscowego i uważane są za Polki. W sąsiedniej znowu wsi przez drobną szlachtę zamieszkałej, gdy młody Żyd, syn krawca wiejskiego, przeszedł na katolicyzm, wydał za niego córkę szlachcic cząstkowy. Patrzyliśmy się na to sami, jak w dwóch rodzinach powyższa kwestia żydowska szczęśliwie i szybko załatwiona została.

Żywioł semicki w jednym pokoleniu stał się polskim, miejscowym. To też prosta logika i uczucie obywatelskości powinny nakazywać z jednej strony Żydom, aby podobną drogą zdobyli wiecznie trwałą i bezpieczny grunt społeczny pod sobą, a z drugiej strony naszemu ogółowi, aby czynnym a uczciwym i solidarnym działaniem na każdym kroku dopomógł i podał rękę tym, którzy się do niego garnąć będą, aby nie deptał własnej wiary i przeszłości, bo wtedy nikt jej nie przyjmie.

Anglicy wydają corocznie miliony na nawrócenie dzikich wyspiarzy Oceanu Spokojnego. My zaś ze swoją niezaradnością społeczną i brakiem instynktu zachowawczego jesteśmy obojętni dla naszych domowników i Żyd, chcący przyjąć chrześcijaństwo, rzadko znajduje dziś pomoc w społeczeństwie...

Bibliografia

- Z. Gloger, *Głos ze wsi w kwestii żydowskiej*, „Niwa” 1884, T. XXV, s. 152-154.
- Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, T. II: 1877–1889, red. J. Ławski, J. Leończuk, wstęp A. Janicka, D. Rembiszewska, opr. tekstów i przypisy Ł. Zabielski, S. Kochaniec, M. Siedlecki, G. Kowalski, noty i słownik czasopism A. Janicka, indeksy M. Al-Kaber, M. Siedlecki, Białystok 2015.
- R. Löw, *Aleksandra Zygi studium o problemie żydowskim w twórczości J. I. Kraszewskiego*, [w:] tegoż, *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie*, red. i opr. M. Siedlecki, J. Ławski, Białystok 2014.
- E. Wroczyńska, *Bóżnice w Polsce w materiałach Zygmunta Glogera*, [w:] *Rok Glogerowski. Materiały popularnonaukowej sesji Białystok 10 listopada 1985 roku*, red. M. Maranda, Białystok 1986.
- A. Janicka, *Tradycja i zmiana. Literackie modele dziewiętnastowieczności: politywizm i „obrzeża”*, Białystok 2015.
- K. Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*, Wrocław 2002.

Jarosław Ławski

Department of Philological Research "East – West"

University of Białystok

**THE LIBERAL UTOPIA:
ZYGMUNT GLOGER'S *GŁOS ZE WSI W KWESTII ŻYDOWSKIEJ*
(*VOICE FROM A VILLAGE ABOUT THE JEWISH ISSUE*)**

The author analyzes the text of Zygmunt Gloger (1845–1910), Polish journalist, writer, archaeologist and historian, published in 1884 in the positivist Warsaw paper "Niwa". Gloger, who knew perfectly well the world of Polish Jews in the province (he lived and farmed in Jeżewo in Podlasie), rejected the formula of a "Pole of the Mosaic Denomination" and proposed the idea of a full merge of Jews with the Polish society and nation. This was to be done first by a slow adoption of Christianity by Jews, and then by marriages with Christians. This project would be fulfilled above all in the countryside, in the province. However, already in the second part of Gloger's short article one can see a pessimistic approach to this issue. The writer saw the lack of willingness to accept such a solution not only among the Jews, but also among the Christians, Poles and, in the first place, the landlords who read "Niwa".

Keywords: Zygmunt Gloger, Jews, assimilation, becoming baptised, family



Solomon Hart (1806–1881), Simchat Torah w Synagodze w Livorno (1850)

Dariusz Konrad Sikorski
Uniwersytet Gdański

JUDAIZM W „NOWYM ŻYCIU”: STUDIUM Z ANTROPOLOGII MEDIÓW

Pismo „Nowe Życie” wydawane było w 1924 roku, 6 numerów od czerwca do grudnia. Był to miesięcznik poświęcony nauce, literaturze i sztuce żydowskiej. Periodyk publikowany był w języku polskim pod redakcją znakomitego polsko-żydowskiego historyka Majera Bałabana, wydawany był w Warszawie (wydawca Rafał Szereszowski). Sam redaktor po latach pisał, że było to przed wydaniem „Miesięcznika Żydowskiego” jedyne pismo naukowe Żydów polskich.

Wydano sześć numerów, co może oznaczać, że nie było na tego rodzaju pismo zapotrzebowania, że społeczeństwo Żydów czytających po polsku nie uważało za słuszną prenumeratę miesięcznika. Warto zauważyć, że według ogólnego spisu ludności z 30 września 1921 roku na terytorium Warszawy-miasto ludność wyznania mojżeszowego wynosiła 310 322, to jest 33,1% mieszkańców¹. Te dane można zestawzić z deklarowaną przynależnością narodową żydowską, które wynosiło Warszawa-miasto: 252 301 (26,9 % ludności), na terenie całej Polski 2 110 448 osób (7,8%) – a więc przeszło 25% deklarujących wyznanie mojżeszowe nie przyznało się do narodowości żydowskiej². Z danych religijnych można jeszcze wyczytać, że zjawisko przyjmowania chrztu przez Żydów nie było zbyt liczne, w Warszawie wynosiło ok. 70-75 osób rocznie, w skali kraju wedle maksymalnych obliczeń szacuje się 2000–2500 osób ochrzczonych wśród Żydów.

Z tych kilku danych statystycznych wynika, że w Polsce jest dość stała liczba ludności deklarująca wyznanie mojżeszowe³, co nie wyznacza oczy-

¹ Zob. Arjeh Tartakower, *Stan liczebny i rozwój naturalny ludności żydowskiej w Polsce*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, pod. red. I. Schipera, A. Tratakowera, A. Hafftki, t. II, Warszawa, s. 186.

² Tamże, s. 187.

³ Tamże, s. 222.

wiecie kierunku lektur tej ludności. Sam tytuł pisma „Nowe Życie” wyraźnie odnosi się do retoryki syjonistycznej, jest wezwaniem do budowania nowej, żydowskiej rzeczywistości opartej na prawie do samostanowienia narodu – taka retoryka widoczna była w wielu tytułach prac żydowskich, chociażby w dziełach Teodora Herzla. Bez względu na oddźwięk pisma możemy dzisiaj, prowadząc jego analizę zawartości, zrozumieć na jakich podstawach elita Żydów polskich piszących po polsku chciała budować nowoczesny świat i jakie miejsce w tym świecie miał mieć judaizm. Z punktu widzenia antropologii mediów w niniejszej pracy badam rolę religii w zamkniętej rzeczywistości sześciu numerów pisma – zaginionego świata naukowej gazety. Jest to bez wątpienia ważny ślad kultury społecznej polskich Żydów.

Twórcy pisma w tekście wstępnym zwracają uwagę, że wiedza żydowska, młoda latorośl XIX wieku do tej pory zbyt jednostronnie badała duchową stronę kultury żydowskiej: „Judaistyka, – czytamy – która dawniej była domeną małego koła uczonych, przeważnie teologów, zatacza dziś coraz szersze koła wśród naszej inteligencji”⁴. Autorzy wyraźnie rozszerzają pojęcie judaistyki w kierunku szeroko rozumianej kultury żydowskiej, która nie ogranicza się do religii. Pismo ma być popularyzatorem wiedzy żydowskiej.

Wśród wymienionych przedmiotów badawczych prądy religijne są, według autorów, jednymi z kilku wartych badania i wcale nie fundamentalnymi. Potencjalnym czytelnikiem miesięcznika miała być inteligencja żydowska (z dorastającą młodzieżą), raczej nie znająca języka hebrajskiego i jidysz, często zagubiona w poszukiwaniu swojej tożsamości – pismo postawiło sobie cel renesansu myśli żydowskiej. Wskazując na budowę „Nowego Życia” autorzy nie wyodrębniają osobno spraw religijnych, pojawia się raczej, jak wspomniałem, kategoria życia duchowego⁵.

Na początku należy zapytać czy możliwa jest w 1924 roku bezstronna historia religijności Żydów zapisana w piśmie naukowym, piśmie Żydów piśnianym w języku polskim? Oczywiście nie – ponieważ większość z autorów ma swoją koncepcję narodowego życia, nie o przedstawienie struktury judaizmu bowiem w piśmie chodzi ale o recepcję zjawisk religijnych zapisanych przez naukowców i artystów. Teksty autorów pisma w różnych kontekstach odnoszą się do spraw religijnych. Wydaje mi się, że wyraźnie trzeba mówić o religii żydowskiej, a nie ograniczyć się do jakiegoś jednego wymiaru judaizmu ponieważ trudno wyznaczyć w tego rodzaju piśmie ramy ortodoksji.

Na kilka kategorii zwróciłbym uwagę. Pierwsza dotyczyłaby tematów związanych ze sztuką sakralną, druga to zagadnienia religijne w opisie ważnych postaci przedstawianych w „Nowym Życiu”, kolejna kategoria to histo-

⁴ „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. I.

⁵ Tamże, s. IV.

ria religijności, czy ekspresji religijnej Żydów (tu szczególnie podkreślenia są artykuły Majera Bałaban o Karaitach). Czwartym elementem wartym podkreślenia to kreacja obrazów religijnych w drukowanych tekstach literackich, w reprodukcjach dzieł sztuki, artykułach o twórcach oraz recenzjach książek lub sprawozdań z wydarzeń kulturalnych. Oddzielnie potraktowałbym także prezentacje Palestyny z kontekstami religijnymi. Można także mówić o pewnym namyśle uczonych żydowskich na temat socjologicznego wymiaru religijności – do tej kategorii zaliczyłbym także filozoficzne aspekty religii podejmowane w miesięczniku (odniesienie do Maxa Webera, ale także związki etyki żydowskiej z Kantem). Na tym poziomie socjologicznym ułożyłbym też badania dotyczące legend żydowskich, ich religijnego fundamentu. Warto być może wyróżnić także problematykę pedagogiczną i jej związki z religią, przedstawiać można także referaty z najnowszych dzieł naukowych, prezentację pism oraz różnych recenzji książek i przeglądów bibliograficznych w kontekście żydowskiej religii. Nie da się wyróżniać kategorii bez końca, ponieważ nachodzą się one na siebie, często przechodząc jedna w drugą⁶.

Ignacy Schiper (historyk i polityk), Mojżesz Schorr (rabin, historyk, polityk) zaprezentowali ciekawy obraz żydostwa w horyzoncie religii. Emanuel Ringelblum przedstawiając historię Żydów warszawskich nie zajmuje się ich religijnością, jednak przeglądając różne archiwa pokazuje, że dzieje Żydów związane są między innymi z zakładaniem bożnic żydowskich i cmentarzy – topografia zamieszkania uściślona jest według adresu bożnicy: „Bożnica żydowska znajdowała się pod nr 7 Wąskiego Dunaju. W roku 1522 księżta Jan i Stanisław darują terytorium bożnicy nijakiemu Kozirskiemu”⁷. Całość artykułu jednak, zgodnie z poglądami autora wierzącego w „świecką religię jidysz” i wagę relacji polsko-żydowskiej, głównie oparta jest na archiwach sądowych a nie poszukiwaniach w zapiskach odniesień religijnych – historia Żydów warszawskich zaprezentowana w „Nowym Życiu” to przede wszystkim relacja ze sporów uwidoczonych w aktach procesowych⁸.

Ignacy Schiper publikuje swoje teksty o religii żydowskiej podbudowane pracami Maxa Webera, Mojżesz Schorr filozofii Kanta. Warto od razu

⁶ W moim artykule odniosę się zaledwie do kilku kategorii, wybiorę kilka sposobów podejścia do judaizmu.

⁷ E. Ringelblum, *Żydzi w Warszawie do r. 1527, (do wcielenia Mazowska do Korony)*, „Nowe Życie” 1924, nr 3, s. 364. Zob. m.in. na temat pracy Ringelbluma dotyczącej Żydów warszawskich w: S. D. Kassow, *Kto napisze naszą historię? Ukryte Archiwum Emanuela Ringelbluma*, przekł. G. Waluga, O. Zienkiewicz, Warszawa 2010, s. 72-78. Czytamy tam na temat religii u Ringelbluma: „Omówił antysemityzm i pogromy oraz podkreślił, że te ostatnie były bardziej skutkiem rywalizacji na polu gospodarczym niż religijnej wrogości. Wyznaczenie często stanowiło wygodny pretekst” – s. 73.

⁸ Zob. fragment: *Lazarus Judaeus de Warschavia, pierwszy Żyd warszawski*, s. 366-369.

podkreślić, że taki sposób pisania o religii Żydów musi być skierowana do ludzi, których religijność nie jest kluczowym wymiarem egzystencji, raczej należy ona do sfery tradycji i być może poszukiwań. Z kolei Majer Bałaban, zajmując się między innymi historią karaitów, ale także omówieniem zabytków architektury żydowskiej, afirmując kulturę religijną, stara się oderwać ją od zapisów „magicznych”. Pisząc o karaitach polskich i o ich religijności, jednocześnie bardzo radykalnie odcina zapis historyczny od mityzujących tę żydowską społeczność historiozofów karaickich. Pisze o ich mitomanii i próbie ukazania rdzenności ich religijnych wyborów: „Od wieków mają karaici ambicję w dowodzeniu, że oni stanowią rdzenne żydostwo, że do nich odnoszą się przywileje i nadania królów i że rabanici są tylko mniej ważnym odłamkiem wielkiego pnia żydowskiego”⁹.

Dla nas istotnym jest, że w 1924 roku, czołowy historyk Żydów polskich, w pierwszym żydowskim piśmie naukowym w międzywojniu, zauważa zróżnicowanie religijnego świata żydowskiego, poddaje krytycznej analizie materiały źródłowe, jednocześnie wyraźnie wskazuje, że atak na Talmud (karaici to Żydzi, którzy nie uznają Talmudu) ma charakter ideologiczny, a nie analityczny. Wiemy z jego tekstów, że karaici szukali swojej tożsamości religijnej poza klasyczną tradycją rabiniczną, a w czasach haskali pragnęli także pogłębić swoje związki z nauką żydowską i językiem hebrajskim: „Już w średnich wiekach chcieli historycy karaiccy udowodnić, że rozłam w żydostwie rozpoczyna się od śmierci Salomona; Rechabeam syn Salomona jest – wedle nich – ojcem karaizmu, a Jerobeam syn Nabota ojcem rabinizmu. Potem powstała teoria o tym, że w czasach Alexandry Salome Szymon ben Szatach ufundował rabanizm, podczas gdy Juda ben Tabaj ufundował karaizm”¹⁰.

Wywody Bałabana wpisałbym w sferę budowania „kultury pamięci”, co za Janem Assmannem można byłoby nazwać „społecznym zobowiązaniem”: to, czego nie wolno nam zapomnieć, to nakaz budowania wspólnoty pamięci¹¹. Jan Assmann twierdzi poza tym, że religia Izraelitów „stała się «żelaznym murem», za pomocą którego wyznający ją lud odróżniał się od otoczenia zdiagnozowanego jako obce”; pisze dalej o uduchowionej formie tożsamości, która „opiera się już wyłącznie na Torze, w fundamencie tym odnajduje wszystko to, co inne społeczeństwa budują i wyrażają w formie tery-

⁹ M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 1.

¹⁰ Tamże, s. 2 (zachowana oryginalna pisownia)

¹¹ Zob. A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. naukowa i posłowie M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013, s. 9-57. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przekład A. Kryczyńska-Pham, wstęp i redakcja naukowa R. Traba, Warszawa 2015, s. 44-47.

toriów, instytucji, aparatów władzy i pomników”¹² Duchowa przestrzeń ojczyzna i żydowska „kultura pamięci” widoczna jest też w pracach autorów „Nowego Życia”, także tych o karaitach.

Nachodzi się tu kilka płaszczyzn: mamy pismo (gazeta) jako archiwum pamięci kulturowej, autorskie zobowiązanie (Bałaban zapisuje wszystko co dostępne o karaickiej religijności – ale jednocześnie, to jego wybór i jego selekcja materiału do publikacji) i konkretne figury – formy symbolizacji tożsamości, które są znakami kodującymi wspólnotę¹³. Karaici, ich życie religijne i społeczne, autoprezentacyjna mitografia (konstruowanie swoich własnych źródeł), którą odśłania Bałaban, stają się swoistym punktem orientacyjnym w badaniu religijności polskich Żydów. Krytyczne, naukowe spojrzenie na judaizm nie jest jego odrzuceniem czy ośmieszeniem doświadczenia religijnego scalającego wspólnoty, ale ukazaniem wielowymiarowości życia religijne żydowskiego ludu. Eriksen w swoich badaniach nad etnicznością przypomina, że tożsamości narodowe, etniczne „utrwalają się w relacji do *inności*”¹⁴, redaktor „Nowego Życia” wskazuje, że karaici utrwalają siebie nie tyle wobec społeczności dominującej, władzy, lecz wobec Żydów rabinicznych. Te wewnętrzne relacje żydowskie są ciekawym przyczynkiem do rozumienia grupowej tożsamości

Teksty Schipera i Schorra wpisują judaizm w socjologiczno-filozoficzną strukturę opisu cywilizacji europejskiej, a nawet szerzej, ludzkiej. Artykuły Schipera *Socjologiczne podłoże religii żydowskiej* mógłbym zamknąć w krótkiej tezie: kto bada historię religijną (społeczną) Żydów, ten jest w stanie zrozumieć współczesność. Można to ująć inaczej, jeśli czytelnik „Nowego Życia” chce zrozumieć zasady bytów społecznych musi sięgnąć do źródeł religijnych, tak o tym pisał największy autorytet Max Weber, a w jego pracach wyraźnie widać, że religia żydowska przyczyniła się do zwycięstwa racjonalizmu¹⁵. W „Nowym Życiu”, za pomocą tekstów Schipera, dowiadujemy się, że to co tradycyjnie religijne, jest kluczowym elementem racjonal-

¹² J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, dz. cyt., s. 210; 227.

¹³ M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 1-23; nr 2, s. 166-176; nr 3, s. 323-340.

¹⁴ Zob. Th. H. Eriksen, *Emicność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przekł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013, s. 166.

¹⁵ I. Schiper, *Socjologiczne podłoże religii żydowskiej (Sprawozdanie krytyczne z dzieła Maxa Webera)*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 39-47, nr 2, s. 204-210. Trzeba przyznać, że Schiper na bieżąco studiuje Maxa Webera, powołuje się na wydanie dzieła z 1920–1921, w rzeczywistości pierwsza część rozprawy o socjologii religii żydowskiej wyszła w tomie z 1917–1918 – zob. na temat wydań dzieł Webera z socjologii religii w: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, wstęp, przypisy i red. naukowa S. Kozyr-Kowalski, Warszawa 1894, s. 69.

nej współczesności. Opowieść jest wielowątkowa, ale kluczem do zrozumienia związku religii żydowskiej i współczesnego racjonalizmu, jest, według Schipera podpierającego się Weberem i kilku innymi badaczami religii, zerwanie starożytnych Izraelitów z myśleniem magicznym. Istotne jest to, szczególnie jeśli myślimy o odbiorcach pisma, że artykuły o dziele Webera są argumentacją wobec tych chrześcijan, którzy nie rozumieją i zaprzeczają istotnemu wkładowi judaizmu w myślenie naukowe, czytamy u Schipera: „Wyrażone w niej [w etyce żydowskiej] zasady racjonalistyczne przyjmują prorocy a spadek po prorokach obejmują i pomnażają faryzeusze oraz twórcy Talmudu, którzy doprowadzają do końca dzieło zracjonalizowania religii żydowskiej”¹⁶.

Krótko mówiąc, według Schipera, który przemawia do inteligencji polskich Żydów, podpierając się Maxem Weberem, jednymi z bohaterów (wzorców) racjonalizmu są: prorocy żydowscy; faryzeusze oraz twórcy Talmudu. Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na co najmniej jeden aspekt analiz Schipera dotyczących religii żydowskiej. Píše on o tzw. etyce plebejskiej, przestrzeganiu przepisów boskich i zaufaniu Bogu przeciw etyce dumy, pewności siebie „przejawów psychologii zwyczajnych”: „Dzieło Jahwisty, Elohisty i lewitów przedstawia się jako system etyki praktycznej, zastosowanej do codziennych potrzeb masy i jest wreszcie nacechowane bardzo znamionem”¹⁷.

Na czym ten system etyczny miałby polegać i dlaczego warto się nim zajmować? Schiper twierdzi, powołując się na m. in. na Webera (trochę go interpretując), że szczepy i wspólnota Izraela opierają swój byt na „koncepcji układu z uczestnictwem Jehowy” – idea „brithu” (umowy) z Jehową to zasada wspólnoty wolnych ludzi, Izrael jest związkiem wolnych „Synów Izraela” i każdy jest odpowiedzialny za ten związek¹⁸. Po hebrajsku „synowie związku” to „B’nei Brith”, a to nazwa najważniejszego stowarzyszenia Żydów polskich okresu międzywojennego. Jeśli pomyślimy metaforycznie o „synach związku”, synach, tworzących świat wolności w oparciu o judaizm, to na poziomie pisma polsko-żydowskiego lat 20. głównym tematem fundującym związek ludzi wolnych będzie etyka. Religia żydowska i etyka europejska, według artykułów w „Nowym Życiu”, to jedność. Religijność i etyka mają także swój wymiar praktyczny. N. M. Gelber opisując drogę rewolucjonisty, socjalisty i literata Arona Libermana, zauważa, że ten w 1875 roku „zorganizował w wileńskim seminarium rabinicznym potajemne stowarzyszenie rewolucyjne, które krótko po założeniu zostało wykryte

¹⁶ Tamże, nr 1, s. 41.

¹⁷ Tamże, s. 42

¹⁸ Tamże, s. 44.

przez władze rosyjskie”¹⁹. Te krótkie stwierdzenie odkrywa potencjał w religijnych Żydach, rewolucjoniści poszukują adeptów do walki o równość społeczną w szkole rabinicznej.

Aspekty ludowej kultury religijnej interesująco przedstawione zostały przez Reginę Lilientalową. Według tej badaczki, wyobraźnia społeczna żydowskich mas ludowych budowana jest na sieci legend. O jakich medialnych sieciach pisze autorka? Przede wszystkim wymienia Midrasze, jako „homiletyczne zbiorniki”, które poprzez różnego rodzaju przekaz (np. naukę w chederach, opowieściach domowych, przekazach pokoleniowych) przechodzą do literatury ludowej i tak krążą w ludowych masach. Czytelnik może zapoznać się z krótkim opisem etycznych wzorców w „żydowskim świecie ludowym”, w którym opowieści o „znaczących innych” (tych, którzy kształtują tożsamość) oparte są na postaciach biblijnych, medialnie przekształcanych. W przestrzeni wspólnoty ludowej krąży opowiadany „skład zasad”, odzwierciedlający czyny religijnego bohatera, wyobraźnia poniekąd przegląda się i lokuje w tej kulturze opowieści. Bardzo ważne jest tu lokacja, to znaczy osadzenie w wartościach, które są umieszczone na różnych poziomach przekazu. Żydowski lud zakorzeniony jest więc, według Lilientalowej, w medialnie przetwarzanej historii biblijnej.

Na łamach pisma podaje się szeroki wachlarz tekstów, które są źródłem żydowskiej kultury ludowej²⁰. Figura Lilientalowej jako badaczki warta jest także uwagi dlatego, że w „Nowym Życiu” pokazano nie tylko fragment jej dorobku, lecz jednocześnie musiano się zmierzyć z jej niespodziewaną śmiercią. Wspomnienie o tej nietuzinkowej etnologce napisał Majer Bałaban. Oprócz sprawozdania z jej działalności, Bałaban próbuje zinterpretować jej naukowe podejście do religii. Wskazuje także pozycję Lilientalowej jako badacza kultury Żydów polskich: „Od folkloru w teraźniejszości był krok do badania zwyczajów w przeszłości, do analizy legend żydowskich zawartych w Midraszu i w obu Talmudach, nie licząc opowiadań biblijnych z ich przepięknym tłem i wschodnim kolorytem. Z wielką wytrwałością zabrała się Lilientalowa do studium przeszłości żydowskiej, badała zrazu Biblię w tłumaczeniach niemieckich czy rosyjskich, a także i Talmud czytała w przekładzie Pereferkowicza i Goldszmida. Lecz z czasem na tyle poznała język hebrajski i aramejsko-chaldejski, że umiała sobie dać radę z tekstem oryginału, bodaj dla kontroli tłumaczenia”²¹. Lilientalowa urasta w tym podsumowaniu na ważną znawczynię religijności w kulturze ludowej Żydów polskich.

¹⁹ N. M. Gelber, *Pierwszy socjalista w literaturze hebrajskiej*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 36.

²⁰ Zob. R. Lilientalowa, *Żywot Mojżesza na podstawie legend żydowskich*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 182-190; nr 3, s. 351-359.

²¹ Regina Lilientalowa, „Nowe Życie” 1924, nr 6, s. 442.

Na łamach „Nowego Życia” pojawia się również niezwykle wartościowy artykuł Mojżesza Schorra (rabina, polityka, myśliciela, wiceprezesa B'nei B'rith) *Kant a etyka żydowska*²².

Można przewrotnie zapytać, czytając artykuły Schorra, czy judaizm i myśl Kanta są ze sobą zgodne? Czy teorie etyczne Kanta współgrają z etyką judaizmu? Jeśli czytamy, że *Heiman Ben Jehoszua* – Salomon Majmon, Żyd ze wschodniej Europy, z wychowania talmudysta jest najlepszym uczniem Kanta, to czy to oznacza, że judaizm nie tylko nie przeciwstawia się cywilizacji rozumu, ale jest jego podstawą?

Schorr, aby odpowiedzieć na te pytania sięga do dwóch żydowskich myślicieli: do Maurycygo Lazarusa i Hermana Cohena. Interesujące jest to, że autor odwołując się do Lazarusa wskazuje, że etyka żydowska jest właściwie etyką uniwersalną, jest jakby strukturą moralności, która wynika z samej istoty bycia człowiekiem. W tekście, co wydaje się kluczowe, są odwołania do Biblii – w piśmie przypomina się czytelnikom żydowskim, że są narodem etyki, narodem przechowującym źródła moralności, które budują cywilizację europejską. Schorr pokazuje, że zasadą judaizmu jest miłosierdzie, ma to być klucz do religijnej etyki Żydów, co widać, według niego, chociażby w *Pirke Abot* (Sentencji Ojców): „Lepsza jedna godzina wśród pokuty i uczynków dobrych w życiu doczesnym niż całe życie przyszłego świata” (Sent. Ojców IV 22). Godność i dostojność etycznego pierwiastka, samego przez się, nie może być dobitniej wyrażona. Tak tedy, według Lazarusa, zasady etyki żydostwa najbardziej zbliżone są do postulatów etyki Kanta²³. Czytelnik nowoczesny, czytając te rozważania, nie powinien mieć obaw – wynika z nich bowiem, że żydowskość oznacza etyczność, a w tekstach religii mojżeszowej zawiera się fundament moralny Europejczyka.

Schorr w swoich artykułach stara się być uczciwy, wspominając Lazarusa czytającego Kanta poddaje go krytycznej ocenie, stwierdza: „naukowa bezstronność każe stwierdzić, że takie wtłoczenie etyki żydostwa w system etyczny Kanta nie wytrzymuje stanowczo krytyki. Nie należy bowiem zapominać, że ani biblijne księgi, ani Talmud, ani literatura Midraszu nie zawierają jednolitego systemu etycznego, nie są w ogóle dziełem jednego twórcy, lecz przedstawiają produkt rozwoju pojęć etycznych wielu wieków, zapłodnione przy tym różnorodnymi wpływami kultury narodów sąsiednich i ich poglądów”²⁴.

Autorzy tekstów w „Nowym Życiu” nie kreują przedstawianych postaci jako religijnych przywódców, natomiast w różnych prezentacjach osób wy-

²² M. Schorr, *Kant a etyka żydowska (Z okazji 200-iej rocznicy urodzin Kanta)*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 157-165.

²³ Tamże, s. 164.

²⁴ Tamże.

odrębnionych w piśmie pojawia się kontekst religijny. Każda postać wymieniona i opisana w takim periodyku z racji już samej lokacji w piśmie naukowym zaliczana może być, według autorów, do wzorców istotnych w budowaniu „tożsamości zbiorowych”²⁵. W pierwszym numerze Z. F. Finkelstein przedstawia czytelnikom z okazji 60-tych urodzin Izraela Zangwila, współtwórcę syjonizmu kulturowego, związanego z Teodorem Herzlem. Nie tyle kluczowy jest tu opis drogi pisarskiej Zangwila, ale raczej stworzone przez niego i przywołane w tekście artykułu figury wyobraźni, które mają w czytelnikach wzbudzić interakcję symboliczną. Trzeba pamiętać, co podkreśla Elżbieta Hałas, że „procesy symbolizacji stanowią (...) integralną część zjawisk społecznych i są właściwe społecznemu współżyciu ludzi”²⁶.

W artykule przedstawiony zostaje bohater literacki wykreowany przez pisarza, którego Finkelstein nazywa modelem żydowskiej tragikomedii – król i żebrak, filozof i próżniak: „Głęboki tragizm tkwi w tym typie. Tragizm rozdwojenia duchowego: w getcie – przeciętny człowiek, a na obczyźnie – szczyt wstępu i zwyrodnienia”²⁷. Skąd wiedza u Zangwila na temat filozofii żydowskiego króla zamkniętego w getcie, który ma być symbolem całego społeczeństwa żydowskiego rozproszonego po świecie? Dlaczego pisarza można nazwać „filozofem bytu żydowskiego”? Finkelstein w „Nowym Życiu” podkreśla jego pochodzenie²⁸ i stwierdza, że „łączy Zangwil w sobie badawczy, wrażliwy umysł litewskiego talmudysty z wrażliwością na sprawy społeczne rosyjskich realistów”²⁹. Wskazanie na talmudyczną wrażliwość ma tu podkreślić możliwość wniknięcia przez autora w duszę wschodniego Żyda wyrzuconego w świat emigracyjnego chaosu, tragikomiczny wyraz żydowskiej egzystencji. W getcie, jak się dowiadujemy, wśród różnych dziwnych typów ludzkich jest i rola dla religijnego Żyda: „Owi rabini, którzy skupieni w sobie, zamknęli oczy na sprawy tego świata, młodzi talmudyści, którzy na wzór scholastyków wydzwignęli się ponad troski dnia codziennego i cierpienia duchowe, ci wesołkowie i szlamki, żebrzący nędzarze, wyniośle traktujący swych panów, owe przedwcześnie dojrzałe kobiety i dzieci, co to w cichym przygnębieniu strzegą świętości domowego ogniska

²⁵ Na temat problematyki tożsamości zbiorowych zob. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, szczególnie roz. 3.

²⁶ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 16; zob. też: A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 83.

²⁷ Z. F. Finkelstein (Wiedeń), *Izrael Zangwil (Z okazji 60-lecia urodzin)*, „Nowe Życie” nr 1, s. 24.

²⁸ Finkelstein podkreśla, że autor urodził się w getcie rosyjskim, z ta informacją pokazuje jak patrzono na Żydów ze Wschodu. Israel Zangwil urodził się w Londynie w rodzinie emigrantów żydowskich, pochodzących z dzisiejszej Łotwy i Polski.

²⁹ Tamże, s. 25.

żydowskiego – wszystkie te postacie, naturalne, jak w życiu, niezwykle swoiste, owiane są mgłą romantyzmu”³⁰.

Podsumowując analizy Finklesteina, można powiedzieć, że świat, w którym chce się budować „nowe życie” nie może przejść obojętnie wobec zanikającej, religijnej tradycji przenoszonej przez emigrantów żydowskich Europy Wschodniej, oni z całym swoim tragikomicznym bytem stanowią część społecznej, ale i żydowskiej mozaiki. Wnioski są bardzo pesymistyczne, na pytanie czy istnieje życie żydowskie w Anglii, autor artykułu posiłkuje się literackimi rozpoznaniem Zangwila: „W połowie XIX-tego stulecia żyły jeszcze owe przekorone, a dumne duchy, owi marzyciele-bojownicy – a dziś? Dziś są tam rzesze istnień wykoszlawionych, wlokących z trudem kłatwę swego pochodzenia żydowskiego poprzez życie angielskie. Zaduch gnijących trupów bije z zachłanną dusznotą z dzieła Zangwila, a przecucie zbliżającego się butwienia zasnuwa przedziwem głębokiego smutku owe realistyczne zjawy umarłych...”³¹.

Podobne zagadnienie zderzenia religijności, tradycji wyniesionej ze szteti z banalnością i bezwzględny życiem na emigracji odnajdziemy w powieści Szaloma Asza *Wuj Moses*, drukowanej w odcinkach w „Nowym Życiu”. Motywy znane z *Matki czy Ameryki* Asza są tu skoncentrowane na napięciu między żydowskim „bogiem” – tym, który wezwał miasteczko do świata amerykańskiej nadziei i daje im pracę (z całym kapitalistycznym wyzyskiem, pozbawionym żydowskiej solidarności grupowej) a bogobojnymi, którzy z religijnego rytuału szteti wpadli w pysk amerykańskiego Lewiatana³². Ten amerykański Lewiatan według wzorów Asza nie jest jednolity, dowiadujemy się, że jedna z bohaterek, Masia, która skończyła 14 lat i była w ósmej klasie, bardziej rozumie rzeczywistość, niż jej rodzice, wywodzący się z religijnego świata w Polsce. W świecie na opak, z jednej strony nadal są Żydzi, którzy rano w czasie modlitwy powtarzają święte wersety, ale już ich żony wybierają inne źródło kultury – nie księgę religijną dla żydowskiej kobiety, ale gazetę: „Ta sama Ameryka, która działała destrukcyjnie na męża jej Berła, czyniąc zeń w krótkim przeciągu czasu starca o zgarbionym grzbiecie, ta sama Ameryka oddziaływała na żonę Berła, Genendel, wprost przeciwnie. Genendel odmłodziła w Ameryce, Stała się tu «liberalną». Zamiast księgi *Cueno ureno*, (tłumaczenie biblii z komentarzami), która była jej duchowym pokarmem w domu – czytała żydowskie dzienniki i interesowała się wszystkim. Dzieci zabierały ją często do żydowskiego teatru, którym się rozkoszowała. Chętnie stroiła się w wydeptane buciki córek i ich

³⁰ Tamże, s. 28.

³¹ Tamże, 29, 30.

³² Zob. Szalom Asz, *Wuj Moses*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 80-93, nr 2, s. 247-256; nr 3, s. 420-426, nr 4, s. 101-107; nr 5, s. 257-267.

przerobione suknie tak, że Genendel w pewnej mierze szła za modą, choć z jakimś opóźnieniem... Nauka męża i jego pobożność, będące w domu przedmiotem jej dumy i szczęścia – nie miały tu w jej oczach żadnej prawie wartości. Ponieważ maszyna uczyniła z Berła przedwcześnie zgarbionego starca, przestał jej się podobać i straciła dla niego całą miłość i szacunek. Ciężkie też życie miał u niej na starość”³³.

U Asza religijność emigranta z jednej strony jawi się jako ślad dawnej godności, oznaka odchodzącego świata, z drugiej, to bezradność w walce ze współczesnym Lewiatanem, wyobcowanie, naiwność w świecie, gdzie panują prawa rynku. W zakończeniu pierwszego odcinka powieści znajduje się znamieny fragment, wskazujący na wagę religijności w rzeczywistości życia w amerykańskim tyglu, być może także wagę tej religijności dla żydowskiej tożsamości: „Wiesz, Aronie, w domu żyłem za dnia, tak samo, jak wszyscy ludzie. Tutaj żyję nocą, kiedy wszyscy śpią. Czymże jestem za dnia? niczym, nędznym koszularzem, siedzę pomiędzy włoskimi dziewczynami i szyję koszule. Nie ma mnie przy żonie i dzieciach. Ale w nocy, widzisz, kiedy wszyscy śpią – na nowo staję się Berłem. Powtarzam swoją stronice Gemary, swoje Misznajot. Słucham, co mówi Tanaita, tak samo, jak w domu. Zdaje mi się, że siedzę w Bet-Hamidraszu i uczę się. Ameryka jest światem na opak, tu żyje się w nocy, za dnia jest się umarłym”³⁴.

Wśród wyróżnionych w piśmie artystów warto przywołać Zygmunta Bromberga-Bytkowskiego (ur. w Stryju w 1866 roku), ponieważ Wilhelm Fallek budując jego biografię artystyczną (ale i narodowo-syjonistyczną) nie zapomina o wrażliwości religijnej pisarza polsko-żydowskiego³⁵. W trochę w hagiograficzny sposób Fallek obrazuje Bromberga: „Ideałowi swej młodości pozostał wiernym do końca. Służył swemu narodowi, mając jednocześnie otwarte oczy i serce na palące zagadnienia polskie i ogólnoludzkie (...) Na wszystko patrzył przez pryzmat estetyki i etyki (...) W pięknej pracy *Die vergessene Kunst* zwrócił uwagę na omszałe, trawami i ziołami zarosłe nagrobki, na chanukowe świeczniki, na ściennie i wiszące lichtarze, które niegdyś żydowskiemu domowi nadawały nastrój uroczysty i świąteczny. Miłośnik sztuki patrzy ze zgrozą na barbarzyńską praktykę ozdabiania tych cennych dzieł rękodzielników żydowskich lampkami elektrycznymi, lub na odsyłanie owych pięknych antyków do odlewni. Tak giną te symbole świętej soboty, symbole przymierza Żyda z Bogiem”³⁶.

³³ „Nowe Życie” nr 1, s. 92,93.

³⁴ Tamże, s. 93.

³⁵ W. Fallek, *Zygmunt Bromberg-Bytkowski*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 48-59. Zob. Z. Bromberg-Bytkowski, *Przedmowa do „Pieśni nad Pieśniami”*, „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 68-70.

³⁶ Tamże, s. 51, 55.

Zygmunt Bromberg-Bytkowski zostaje przedstawiony jako twórca (poeta, dramaturg), krytyk sztuki, myśliciel, społecznik i nade wszystko świadomy przedstawiciel narodu żydowskiego, który widzi jak kultura masowa zniekształca religijną tożsamość Żyda, jak ludowość żydowskiej wspólnoty zamieniona zostaje w bylejakość, pospolitość, w szablon. Bromberg-Bytkowski rozumie, że w świecie bez ducha, co podkreśla Fallek, nie ma miejsca dla odrodzenia Żydostwa. Dla poety polsko-żydowskiego perełką w sztuce religijnej Żydów była *Pieśń nad Pieśniami*, tłumaczy ją, w „Nowym Życiu” prezentowany jest wstęp do jej wydania z 1924 roku.

W przytaczanej w miesięczniku poezji i prozie, ale także w ich omówieniach, judaizm nie jest jednoznaczny podstawą kultury, ale figury religijne na różny sposób funkcjonują w prezentowanych utworach. Redaktorzy pisma przedstawiają między innymi *Nie widzielim*. (*Z legend o Polsce*) S. I. Agnona, utwór w którym Polska jawi się jako dom dla Żydów. Tekst Agnona przetłumaczony z hebrajskiego mógł być „balladą ukojenia” dla dramatów życiowych żydowskich mieszkańców Warszawy i całej Polski. Już w motcie czytamy: „Polsko, kraino miła, przez księgi święte opiewana od dnia opuszczenia Jehudy przez plemię Efraim (Selicha Mojżesza Kaca, rodem z Polski, rabina w Metz)”³⁷. Legenda o po-lin, tu spocznij, ma w tej krótkiej nowelce wyraźnie religijne podłoże, to Bóg usprawiedliwia zamieszkanie Żydów w Polsce: „I stało się, gdy przybyli z ziemi frankońskiej, ujrzeli w kraju las porosły drzewami, a na każdym drzewie wyrity był traktat poszczególny Talmudu. Był to Kawczyn, las pod Lublinem.

I mówili między sobą: Przybyliśmy oto do ziemi, w której ojcowie nasi byli już niegdyś i zajmowali się nauką bożą.

I kronikarze orzekli: Owóż skąd czerpie kraj miano swoje: Polska. Albowiem tako rzekł Izrael po przybyciu do kraju: Po-lin, co w mowie polskiej brzmi „tu spocznij”. – Tu spocznij, aż godnym się staniesz powrotu do Erec-Izrael”³⁸. Ta legenda o Polin przywołana jest przez Szaloma Asza w powieści *Kidusz ha-szem* (1919), w której przedstawia losy Żydów we wschodniej Rzeczypospolitej w czasie powstania Chmielnickiego, wspomina o niej także po latach Abraham Joshua Heschel w książce poświęconej Żydom Wschodniej Europy³⁹. „Nowe Życie”, prezentując mały wycinek twórczości Agnona, niejako „naukowo” wyróżnia religijno-ludowy mit uzasadniający pobyt Żydów w Polsce.

³⁷ S. I. Agnon, „*Nie widzielim*” (*Z legend o Polsce*), „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 78.

³⁸ Tamże, s. 79.

³⁹ Zob. Szalom Asz, *Kidusz ha-szem*, przeł. M. Friedman, Wrocław 2003, s. 59; A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, ilustracje O. Axer, Warszawa 1996, s. 50.

Obok takich znanych poematów jak *Zwój ognisty* Ch. N. Bialika, którego omówienie, także w kontekście judaizmu, wymagałoby osobnej pracy⁴⁰, na uwagę zasługuje między innymi opowiadanie *Prorok* Amelii Hertzówny⁴¹. Autorka świetnie komponuje tło historyczne starożytnego Izraela, intrygi polityczne łączy z religijnym przesłaniem (wskazaniem na kluczowe znaczenie proroków w życiu narodu żydowskiego). Bohater Elkan próbuje stworzyć koalicję przeciwko żydowskim prześladowcom, autorka oczami Elkana obserwuje bestialstwo potężnej Asyria, symbolu władzy i zła, zagrożenie dla bytu całego Wschodu: „Mało im było bitwy i rzezi w mieście, jeszcze nie mieli dosyć, jeszcze pożądali krwi i męki, jeszcze oczy ich płonęły na widok cierpień i śmierci, a usta drżały z rozkoszy. Kaci nienasyceni, żłopiący krew ziemi całej. Ach, być ręką, która pokarze ich zbrodnie, mocą, o którą rozbije się ich potęga, pokonać ich, zamienić Niniwę w perzynę, zatknąć głowę władcy czterech stron świata na jej na wpół zburzonych murach”⁴². Cała intryga, splot wydarzeń, w których bohater chce sam zbudować koalicję przeciw Asyrii, kończy się jego spotkaniem z prorokiem Amosem, który nie tyle wskazuje na zło działań prześladowców, ale na martwe serce Żyda, czytamy: „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, na którym nocą wyc będą szakale, a miasta Judzkie zamieni w pustynie, tak iż nie będzie w nich człowieka, jeno zwierzęta dzikie paść się tam będą. Wykorzeni was do szczętu i odrzuci precz od Siebie, bo go czcicie ustami, a nie sercem, a na miejscu waszym posadzi innych”⁴³. Przesłanie noweli wydaje się być proste, Żydzi najpierw muszą odnaleźć swoją tożsamość, potem myśleć o wyzwoleniu narodowym. W *Proroku*, ale także w polityce pisma, słyhać przesłanie syjonizmu kulturowego, w którym podkreśla się znaczenie religii dla tożsamości zbiorowej. Nie oznacza to jednak, że pismo nie potrafi krytycznie spojrzeć na wykorzystanie religijności w bieżących sporach politycznych.

Redaktorzy nie omijają przedstawiania ustaw prawnych dotyczących kształtowania żydowskiej gminy wyznaniowej. Dowiadujemy się, że gmina wyznaniowa nie oznacza wspólnoty, lecz walkę – Żydzi tylko pozornie są jednolici: „Po długim zwlekaniu rozpisał rząd wybory do gmin żydowskich na dzień 1 czerwca rb. Nie ulega wątpliwości, że statut gmin żydowskich tu-

⁴⁰ Zob. Ch. N. Bialik, *Zwój ognisty*. (*Z legend o zburzeniu świątyni*), w przekładzie J. Frenkla, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 73-77; nr 2, 230-234; nr 3, 292-404. Zob. także: J. Frenkel, „Zwój ognisty” Bialika a „Anhelii” Słowackiego, „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 7-13.

⁴¹ A. Hertzówna, *Prorok. Nowela*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 235-246; nr 3, 405-409, nr 4, s. 90-100; nr 5, s. 247-256; nr 6, 415-427.

⁴² Tamże, nr 2, s. 238.

⁴³ Tamże, nr 6, s. 427.

dzież ordynacja wyborcza do gmin, nie zupełnie odpowiadają potrzebom i uprawnionym żądaniom społeczeństwa żydowskiego. Mimo to do wyborów przystąpiła tak znaczna ilość ugrupowań i tyle złożono list, że przewidywać należy niezmiernie zaciętą walkę wyborczą. Przyszłość najbliższa pokaże, kto z tej walki wyjdzie zwycięzcą, na razie zaś mają Żydzi kłopoty z deklaracjami wyborczymi, zaś komisja wyborcza przy zarządzie gminy żydowskiej w Warszawie nadaremnie stara się wywalczyć sobie skromną choćby niezależność od Zarządu Gminy i od rządowego Komisarza Wyborczego”⁴⁴. Czytelnik może dokładnie zapoznać się z różnymi ustawami dotyczącymi gminy żydowskiej, ale najciekawsze wydaje się oddanie klimatu życia społecznego Żydów, w którym judaizm, mimo że jest częścią tradycji, nie musi być wcale osią jedności świata żydowskiego.

Pisma społeczna, naukowe, artystyczne, które miały ograniczony zasięg czytelniczy i często upadały z braku zaplecza finansowego, tak jak było z „Nowym Życiem”, kreują, o czym wspominałem, wizję kultury żydowskiej chociażby przez selekcja materiału, dobór bohaterów, tematów, co widać na przykład w dziale *Nekrologii*, w którym poza wiadomością o śmierci konkretnej osoby, przedstawia się krótki rys życia zmarłego. Nie mamy tu do czynienia z zamawianymi nekrologami, każde przywołanie zmarłego to jakby wprowadzenie go na scenę życia społecznego czytelników. Dla przykładu w numerze czwartym „Nowego Życia” w *Nekrologii* Bałaban wymienia dziesięciu zmarłych. Dr. Wilhelm Löwy ukazany jest przede wszystkim jako radca magistratu wiedeńskiego i były redaktor dwumiesięcznika łóż austriackich B'nei B'rith⁴⁵ – nie jest tu ważne miejsce pochodzenia, żydowskość realizuje się bowiem jako działalność redaktorska i przynależność do wybranej organizacji. Bałaban informuje nas także, że: „22 września zmarł w Berlinie w 79 roku życia profesor politechniki w Charlottenburgu, Salomon Kalischer, bliski krewny znanego współtwórcy kolonizacji Palestyny, rabina Hirsza Kaliszera”⁴⁶. W notatce mimochodem dodaje się, że kształcił się Kalischer w teologicznym seminarium we Wrocławiu, ale później pracował jako profesor na politechnice w Charlottenburgu: „Liberał i asymilator z przekonania, miał Kalischer mimo to zrozumienie dla rozwoju języka hebrajskiego i popierał jego nauczanie w szkołach gminy żydowskiej, oraz w wyższych uczelniach berlińskich”⁴⁷.

Ten naukowiec i z przekonania asymilator zwracał jednak uwagę na kształcenie językowe i pod koniec życia popierał kolonizację Palestyny, te dwa kryteria wydają się być kluczowe. Oprócz uczonych i syjonistów poja-

⁴⁴ „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 124.

⁴⁵ „Nowe Życie” 1924, nr 4, s. 128, 127.

⁴⁶ Tamże, s. 127.

⁴⁷ Tamże.

wia się także cadyk Chaim Szapira: „Dnia 3 maja b. r. zmarł w Jerozolimie cadyk i prowodyr mizrachistów Chaim Szapira. Pochodził z prostej linii od słynnych cadyków i twórców chasydyzmu Elimelecha z Leżajska i cadyka z Kozienic, matka jego zaś była wnuczką cadyka Izraela z Różyn, twórcy tzw. dynastii sadagórskiej. Przed wojną mieszkał Szapira w Drohobyczu, po czym wraz z innymi wyemigrował do Wiednia, gdzie zbliżył się do sfer syjonistycznych i zapalał miłością do Ziemi Świętej. Rychło też wyemigrował z rodziną do Palestyny i tamże stał się jednym z kierowników i filarów partii mizrachistycznej”⁴⁸.

Widać, że dla historyka Majera Bałabana podstawą nośną wyboru była by pozycja społeczna Szapira, co wiąże on z genealogią (rody chasydzkie – żydowska historia) i religijnymi źródłami tożsamości przodków. Ukazane przymioty zmarłego cadyka nabierają godnościowego znaczenia („ja” żydowskie), gdy powiązane zostają z postawą syjonistyczną. Uogólniając, zbiór wielkich, którzy odchodzą i których warto poprzez zapis umieścić w przestrzeni pamięci, to ludzie znani, artyści, uczeni, politycy, dziennikarze – judaizm nie jest eksponowany, ale należy do idiomatyki przedstawień, kształcenie religijne bywa rysem w życiu.

Trudno tutaj przedstawić jednoznaczną i szczegółową koncepcję przedstawień religii żydowskiej w „Nowym Życiu”. Na ponad tysiącu stron, w sześciu numerach pisma, judaizm odnajdujemy na różnych poziomach czy to w literackiej wyobraźni poetów, prozaików, malarzy, czy w analizach historycznych czy w końcu w przedstawieniach życia społecznego. Paul Connerton zauważył, że „wszyscy poznajemy się wzajem przez wysłuchiwanie relacji, przez zdawanie relacji, wiarę lub niedowierzenie cudzym historiom dotyczącym przeszłości i tożsamości”⁴⁹. Redaktorzy pisma o pełnym nadziei tytule „Nowe Życie” rozumieją zmiany zachodzące w obrębie religijności polskich i europejskich Żydów, zachowują jednak wiarę w słowo, wiarę w książkę. Relacjonując Wystawę Książki Hebrajskiej 1914–1924 poddają ocenie sytuację społeczną Żydostwa i jednocześnie wskazują źródła nadziei na przyszłość, nadziei, która ma swoje religijne źródła, czytamy: „Szczęśliwa myśl! 1914–1924, to lata, które w naszej historii można usymbolizować jako jeden ciągły strumień krwi i łez. Prześladowanie kultury żydowskiej we wszystkich jej przejawach, które rozpoczęło się z ogłoszeniem wojny na całym obszarze ówczesnej monarchii rosyjskiej, terror bolszewicki, tępiący najdrobniejszy ruch umysłu żydowskiego w ogóle, a szczególnie jego formy hebrajskie, pogromy ukraińskie, niweczące do cna mienie i życie żydowskie

⁴⁸ Tamże, s. 126.

⁴⁹ P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przekł. i wstęp M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 62.

– oto tło dziejowe, na jakim kultura żydowska miała się rozwijać od roku 1914 do roku 1920. A jednak! Stygmat „naród książki” przylgnął do nas na wieki. **Pieszczotliwość, pietyzm, miłość, ofiarność, dochodząca do zupełnego poświęcenia mienia i życia – okazywane przez naszych przodków w stosunku do Biblii i Talmudu – przeszły na ich następców, co prawda w słabszym stopniu, w stosunku do innych ksiązek** [podkr. – D. K .S.]”⁵⁰.

Myślę, że twórcy „Nowe Życia” wydawanego w 1924 roku chcieli, by ich pismo było taką „pieszczotliwie” przyjmowaną „inną ksiązką”, która zastępowałaby czytelnikom odłożone na bok, być może zapomniane teksty religijne. „Nowe Życie” to projekt, który, przynajmniej w założeniach, mógł kształtować „nowego człowieka” – „nowego Żyda”, miał charakter edukacyjny. To żydowskie odrodzenie poprzez naukę realizowane w wydawaniu periodyku nie wykluczało judaizmu, ale czyniło zeń jedno z wielu figur wyobraźni kształtujących tożsamość.

Bibliografia

- A. Tartakower, *Stan liczebny i rozwój naturalny ludności żydowskiej w Polsce*, w: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, pod. red. I. Schipera, A. Tratakowera, A. Hafftki, t. II, Warszawa 1932.
- M. Bałaban, *Karaici w Polsce*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 1-23; nr 2, s. 166-176; nr 3, s. 323-340.
- Th. H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, przekł. B. Gutowska-Nowak, Kraków 2013.
- N. M. Gelber, *Pierwszy socjalista w literaturze hebrajskiej*, „Nowe Życie” 1924, nr 1.
- Z. F. Finkelstein (Wiedeń), *Izrael Zangwil (Z okazji 60-lecia urodzin)*, „Nowe Życie”, nr 1.
- A. Hertzówna, *Prorok. Nowela*, „Nowe Życie” 1924, nr 2, s. 235-246; nr 3, s. 405-409, nr 4, s. 90-100; nr 5, s. 247-256; nr 6, s. 415-427.

⁵⁰ *Święto Książki (Z okazji Wystawy Książki Hebrajskiej 1914–1924 w kwietniu b. r.)*, „Nowe Życie” 1924, nr 1, s. 136.

Dariusz Konrad Sikorski
University of Gdańsk

**JUDAISM IN "NOWE ŻYCIE" ("NEW LIFE").
A STUDY ABOUT THE ANTHROPOLOGY OF MEDIA**

The author's subject of interest is the six issues of the magazine "Nowe Życie" ("New Life") from 1924. It was a monthly journal devoted to science, literature and Jewish art, where texts in Polish were published, edited by an excellent Polish-Jewish historian Majer Balaban. This unique scientific journal of Polish Jews was aimed at the renaissance of Jewish thought, so the authors sought to reach the widest possible audience who did not know Hebrew or Yiddish and was lost in search of their own identity. Thus, the authors did not fundamentally distinguish religious matters, but focused on the universal category of spiritual life. The topics covered in the journal can be divided into the following blocks: sacred art, religious issues, the history of devotion or of the religious expression of Jews, the creation of religious images printed in literary texts, presentation of Palestine from the religious perspective, the philosophical aspects of religion, Jewish legends and their religious foundations. In addition, the journal included pedagogical texts, papers from the latest scientific works, book reviews and bibliographical reviews in the context of Jewish religion.

According to the author of the text, "Nowe Życie" was a project that could, at least in principle, shape a "new man" – a "new Jew". This Jewish rebirth through science, realised in the publication of the periodical did not exclude Judaism, but made it one of many figures of imagination that shaped the identity of the Jews.

Keywords: Jewish periodicals, Judaism, science, the press, „Nowe Życie”



Mortiz Daniel Oppenheim (1800–1882), *Święto Szawuot*

Anna Lebet-Minakowska
Muzeum Narodowe w Krakowie

PAROCHET – DAR „POBOŻNEJ PANI SARY” – JAKO PRZYKŁAD PRZEKAZU SYMBOLICZNEGO

Zrobisz zasłonę oddzielającą (parochet) z niebieskiej, z purpurowej i ze szkarłatnej [wełny] i ze skręconego lnu, zrobisz ją tkając wzór w cheruby. I umieścisz ją na czterech słupach z drzewa akacjowego pokrytych złotem, ze złotymi haczykami, na czterech srebrnych podstawach. Zawieszisz zasłonę oddzielającą na hakach. Umieścisz tam, za zasłoną oddzielającą, Arkę Świadectwa. Ta zasłona będzie dla was rozdzieleniem pomiędzy Świętym i Najświętszym. Szemot 26,31-33¹

Nie wiemy, gdzie modlili się Żydzi podczas niewoli Egipskiej. Tora na ten temat milczy. Prawdopodobnie nie mieli oni konkretnego miejsca, w którym zbieraliby się oddając cześć Bogu. Pismo wspomina o konieczności wyjścia na pustynię w celu sprawowania ofiary². Na stronach Biblii wielokrotnie pojawiają się informacje, że chcąc złożyć ofiarę budowano w tym celu specjalny ołtarz³. Dopiero po wyjściu Żydów z Egiptu, Bóg objawia Mojżeszowi na górze Synaj, jak ma wyglądać miejsce poświęcone Bogu. Jego ustami przemawia do narodu wybranego dając dokładne wskazówki Żydom w jaki sposób mają przygotować pierwszy przybytek Boga – Namiot Spotkania⁴. W Księdze Wyjścia (hebr. Szemot), czytamy, że nie miał on ścian, ale skonstruowany był z wielu tkanin, skór baranich i delfinich rozpię-

¹ Cytaty z Tory za: *Tora Pardes Lauder*, Szemot (Wj) 26, 31-33.

² „Posłuchają cię. I pójdziesz ty i starszyzna Jisraela, do króla Egiptu. I powiedzcie mu: Bóg Hebrajczyków był nam objawiony. Pozwól więc byśmy poszli na pustynię, na odległość trzech dni drogi, i złożymy ofiarę naszemu Bogu”. Wj 3, 18

³ „Objawił się Bóg Awramowi i powiedział: Twojemu potomstwu dam tę ziemię. I [Awram] zbudował tam ołtarz dla Boga, który mu się objawił.” Rdz 12, 7-8; „[Zwiną] Awram namiot, poszedł i osiadł pośród dębów Mamre, które są w Hebronie i zbudował tam ołtarz Bogu” Bereszit (Rdz) 13, 18.

⁴ Szemot (Wj 25), 1- 40.

tych na akacjowych słupach⁵. Składał się z wydzielonego miejsca z ołtarzem, przesłoniętego zasłonami i okalającego go dziedzińca⁶. Przy wejściu do namiotu była zawieszona bogato haftowana zasłona z karmazynu i bisioru, farbowana purpurą na kolor fioletowy i czerwony⁷. Zgodnie z nakazem Boga wydzielone zostało najświętsze miejsce, w którym przechowywano Arkę Przymierza, przesłoniętą zasłoną haftowaną w cheruby⁸. Ta nietrwała konstrukcja pozwalała w dowolnym momencie złożyć Przybytek i przenieść go w inne miejsce.

Wiele lat później Salomon⁹ budując świątynię w Jerozolimie na górze Moria, w miejscu wskazanym przez Boga Dawidowi, postępował zgodnie z instrukcjami przekazanymi Mojżeszowi na górze Synaj. Według podobnego schematu została odbudowana i przebudowana Świątynia za czasów Heroda Wielkiego. Wejście do Świątyni poprzedzone było szeregiem oddzielonych od siebie dziedzińców, połączonych bramami.(il.3) Jak wskazuje nam opis Flawiusza, było ich kilkadziesiąt, na plac świątynny przechodziło się przez bramę „podwójną” i „potrójną”, od strony południowej i północnej były po cztery (czyli osiem), od wschodu jedna (obecnie jest tu tzw „Złota brama”)¹⁰. Na dziedzińcu prowadziło ich trzynaście, a nad wejściem każdej znajdował się napis w językach: greckim i łacińskim, zabraniający

⁵ „Na wszystkich tych słupach zawieszono tkaninę byssosową, najmierniejszej roboty, spływającą od głowic do samej ziemi i otaczającą całą przestrzeń, tak, że robiła wrażenie ściany. (...) Z jednej i drugiej strony tego portyku postawiono jeszcze po trzy słupy (...) które były połączone ze słupami podtrzymującymi bramę, a z nich także zwisała tkanina byssosowa spływająca aż do samej ziemi”. J. Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela*, ks. III, VI, 2.

⁶ „[Mosze] ustawił [ściany] dziedzińca dookoła Miskanu i ołtarza i złożył zasłonę bramy dziedzińca I [tak] Mosze ukończył pracę”. Szemot (Wj) 40, 33.

⁷ „Zrobisz haftowaną zasłonę (masach) wejścia namiotu, z niebieskiej, z purpurowej i ze szkarłatnej [wełny] i ze skręcanego lnu Zrobisz dla zasłony pięć słupów z drzewa akacjowego i pokryjesz je złotem i ich haczyki będą złote. Wykujesz dla nich pięć podstaw miedzianych”. Szemot (Wj) 26, 36-37.

„Zasłona bramy dziedzińca była haftowana z niebieskiej, purpurowej, purpurowej i szkarłatnej [wełny] i ze skręconego lnu dwadzieścia ama na długość i wysokość, a szerokość pięć amot, odpowiednio do tkanin dziedzińca”. Szemot (Wj) 38, 18.

⁸ „Zrobił zasłonę oddzielającą z niebieskiej, purpurowej i szkarłatnej [wełny] i ze skręconego lnu, tkając ją we wzór w cheruby”. Szemot (Wj) 36, 35.

⁹ W roku czterysta osiemdziesiątym po wyjściu Izraelitów z ziemi egipskiej, w miesiącu Ziw, to jest drugim, czwartego roku panowania nad Izraelem Salomona rozpoczął on budowę domu dla Pana. Melachim 1(1 Krl) 6, 1.

¹⁰ „Stąd znowu inne pięciostopniowe schody prowadziły do bram, których było osiem od północy i południa – po cztery z każdej strony a dwie jeszcze musiano postawić od wschodu. Ponieważ po tej stronie było odgródzone murem osobne miejsce dla niewiast dla oddawania czci Bogu, potrzeba było drugiej bramy, którą zbudowano naprzeciwko pierwszej. Także po innych stronach były bramy – jedna od północy, druga od południa – które prowadziły do dziedzińca niewiast”. J. Flawiusz, *Wojna*, V, V, 2.

wstępu niewiernym pod karą śmierci. Na dziedziniec, na który wstęp miały kobiety prowadziło dziesięć bram. Najbliższy sanktuarium dziedziniec, usytuowany od wschodu, północy i południa, był przeznaczony dla mężczyzn, wchodziło się na niego przez tzw Bramę Górną. (il. 14) Najbardziej reprezentacyjna była brama odlana z brązu korynckiego zwana „Koryncką”. Sama świątynia składała się z trzech części: przedsionka, miejsca świętego i miejsca najświętszego, zwanego „święte świętych”¹¹. Pomiędzy miejscem świętym a najświętszym wisiała drogocenna zasłona z tkaniny farbowanej purpurą: „z fioletowej purpury, szkarłatu, karmazynu i bisioru”, haftowana w cheruby¹². Pomimo, że inaczej wyglądała zasłona w Świątyni odbudowanej (i przebudowanej) przez Heroda Wielkiego – składała się z dwóch części, brytów tkaniny, rozsuwanych na boki – w synagodze utrwalił się zwyczaj zawieszania jednej zasłony¹³.

Bramy Świątyni miały znaczenie praktyczne i symboliczne, przejście przez nie, na kolejne dziedzińce, coraz bliższe sanktuarium, nie było dostępne dla wszystkich, ale zależało od stopnia wtajemniczenia¹⁴. Poza dziedzińcem najbardziej oddalonym, na który wstęp mieli także nie-Żydzi, na kolejne mogły wkraczać kobiety żydowskie, mężczyźni, lewici, a do Przybytku – koheni¹⁵. Zgodnie z instrukcją budowy *Miszkanu* przekazaną przez Boga Mojżeszowi, w Świątyni Jerozolimskiej miejsce Przybytku odgródzone było haftowaną w cheruby zasłoną¹⁶ Józef Flawiusz opisuje, że pomiędzy miejscem Świętym (hebr. הֵיכָל – Hekal), gdzie znajdowały się stoły na chleby pokładne, świeczniki i ołtarz ofiary kadzenia a „Świętym Świętych” (hebr. קֹדֶשׁ הַקֹּדֶשִׁים Kodasz Ha-Kodaszim), gdzie znajdowała się Arka Przymierza (hebr. אֲרוֹן הַבְּרִית, aron ha-brit), wisiała przepiękna tkanina, haftowana w różne gatunki kwiatów i inne wzory, nie miała tylko żadnych figur żywych stworzeń¹⁷. Posługując się tym opisem, nie możemy dokładnie zrekonstru-

¹¹ Diwrej ha-jamim 1 (1 Krn) 28, 6-7.

¹² Diwrej ha-jamim 2 (2 Krn) 3, 14.

¹³ „Między miejscem świętym a najświętszym były dwie zasłony oddzielone przestrzenią jednego łokcia.” Mt 27, 51.

¹⁴ „Ustanowił też odźwiernych przy bramach świątyni Pańskiej, aby przypadkiem nie wszedł tam ktoś nieczysty.” Diwrej ha-jamim 2 (2 Krn) 23, 19.

¹⁵ „Jeżeli wchodzić będą do bram dziedzińca wewnętrznego, mają wdziać lniane szaty: nie mają wkładać ubioru wełnianego, gdy pełnią służbę przy bramach wewnętrznego dziedzińca i w Miejscu Świętym.” Jichzekel (Ez) 44, 17.

¹⁶ „Wreszcie Salomon zaczął budować dom Pański w Jerozolimie na górze Moria, która została wskazana jego ojcu Dawidowi, w miejscu, jakie przygotował Dawid na klepisku Ornana Jebusyty.

Sporządził także zasłonę z fioletowej purpury, szkarłatu, karmazynu i bisioru, następnie wyszył na niej cheruby.

Diwrej ha-jamim 2 (2 Krn) 3, 1; 14.

¹⁷ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, ks. III, II, 2.

ować, jak wyglądała zasłona w Świątyni Jerozolimskiej, ale wnioskując z opisu Flawiusza oraz kierując się przekazem Pisma, przypuszczać należy, że była uszyta z kosztownej tkaniny i bardzo dekoracyjna. Pewnych informacji na temat wyglądu zasłony dostarczają nam też wizerunki jej wyglądu z synagog w Chamat Tiberias¹⁸ czy Bet Sze'an¹⁹.

Pomimo że powstanie synagog, jako miejsc modlitwy kojarzy nam się z okresem po upadku Świątyni, to źródła przekazują nam, że znaczna ich ilość funkcjonowała równolegle ze Świątynią Jerozolimską, spełniały jednak inną rolę. Świątynia była miejscem składania ofiar, synagogi²⁰, natomiast miejscem spotkań i nauczania²¹, dysput religijnych połączonych z czytaniem Pisma²² czy modlitwy²³. Wnioskując z informacji zawartych w Nowym Testamencie musiały być one liczne, niektóre z Jerozolimskich należały do lokalnych społeczności²⁴. Nie wiemy dokładnie jaki miały wystrój²⁵, ich przybliżony wygląd odkrywamy w wyniku badań wykopaliskowych, jak w przypadku synagogi w Dura Europos²⁶, czy udokumentowanej w źródłach synagogi w Kafarnaum²⁷ (il.8).

Zburzenie Świątyni w roku 70 n.e., było wielkim ciosem dla Żydów, centrum kultu i wyznaczone przez Boga najświętsze miejsce do sprawowa-

¹⁸ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_Floor_in_Synagogue_at_Hammat_Tiberias_01.JPG; S. Fine Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a new Jewish Archaeology, Cambridge, 2005, 22-7.

¹⁹ http://www.rehov.org/project/tel_beth_shean.htm: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Israel_Museum_Beth_Shean_Synagogue_mosaic_floor.jpg.

²⁰ W wielu miejscach Nowego Testamentu natrafiamy na informacje o ich obecności.

²¹ „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu”. Mt 4, 23; Mt 9, 8; Mt 9, 18; Mt 23, 34; Mk 1, 39; Łk 4, 15; Łk 4, 44; Łk 13, 10; Cytaty z Nowego Testamentu za: *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum ed. CD 1990.

²² „Przyszedł również do Nazaretu, gdzie się wychował. W dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi i powstał, aby czytać”. Łk 4, 16; Z dawien dawna bowiem w każdym mieście są ludzie, którzy co szabat czytają Mojżesza i wykładają go w synagogach. Ap 15, 21.

²³ „Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Oni lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać. Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali już swoją nagrodę”. Mt 6, 2.

²⁴ „Niektórzy zaś z synagogi, zwanej [synagogą] Libertynów i Cyrenejczyków, i Aleksandryjczyków, i tych, którzy pochodzili z Cylicji i z Azji, wystąpili do rozprawy ze Szczepanem”. Dz 6, 9.

²⁵ W Piśmie znajdujemy informacje, że były w nich miejsca do siedzenia: „Lubią zaszczytne miejsca na ucztach i pierwsze krzesła w synagogach”. Mt 23:6; Łk 20,46.

²⁶ Do chwili obecnej nie znamy innych malowanych synagog, ale z zapisów w Talmudzie Jerozolimskim (*Traktat Avoda Zara III 3/42a*) wnioskować możemy, że było ich więcej, por. http://www.come-and-hear.com/zarah/zarah_42.html [14.03.2016].

²⁷ Przyszli do Kafarnaum. Zaraz w szabat wszedł do synagogi i nauczał. Mk 1, 21; por. Łk 4, 31, J 6, 59. <http://www.capernaum.custodia.org/default.asp?id=5377> [dn. 14. 03. 2016].

nia ofiar, służby Kohenów i Lewitów przestało istnieć. Zaprzestano składania ofiar, ta forma kultu straciła swoje znaczenie. Istniała jednak potrzeba spotykania się i oddawania czci Bogu. W tej sytuacji rosło znaczenie synagog, miejsc spotkań i dysput religijnych, w tym także tych, założonych podczas wygnania²⁸.

Synagogi, z założenia nie naśladowały Świątyni, ale pomimo pozornej inności znajdujemy tu wiele elementów, które wygląd Świątyni przypominają. Zarówno wówczas jak i w czasach późniejszych, ich przestrzeń, podobnie jak Świątyni, wydzielona jest dla poszczególnych grup wtajemniczenia. Tutaj także, kobiety nie mają dostępu do części przeznaczonych dla mężczyzn, co tłumaczy się nałożonym na dorosłych mężczyzn obowiązkiem studiowania Pisma i wspólnego odprawiania nabożeństw. Kobiety, jeżeli uczestniczą w modlitwach w synagodze, to przebywają tylko w części dla kobiet (hebr. *eizat naszim*), zwanej w Polsce „babińcem” – odrębnej sali, przylegającej do pomieszczenia, w którym modlą się mężczyźni, albo galerijce ponad salą modlitwy.

Pomimo, że architektura synagogi nie imituje wyglądu Świątyni, jej wystrój podlega pewnym zwyczajowym regułom. (il.12) Centralnym miejscem jest sala modlitw, miejsce spotkań mężczyzn, w sposób wyraźny oddzielona od miejsca w którym przechowywane są zwoje Tory²⁹. Wspomniane miejsce, zwane *aron ha-kodesz* ma zazwyczaj formę wnęki w ścianie, drewnianej szafki, nieraz o rozbudowanej, dekoracyjnej, konstrukcji drewnianej lub kamiennej zajmującej znaczną część ściany wschodniej synagogi. (il.10) W tradycji aszkenazyjskiej *aron ha-kodesz*, w trakcie gdy w synagodze nie odbywa się modlitwa, zasłonięta jest zasłoną zwaną w języku hebrajskim *parochetem*, nad którym zawieszany jest nieruchomy lambrekin – *kaporet*, ideowo identyfikowany z wiekiem Arki Przymierza. Zasłona jest podnoszona bądź odsuwana podczas nabożeństw, połączonych z czytaniem Tory. Pierwowzorem *parochetu* była oczywiście zasłona w Świątyni Salomona, uszyta według nakazu Boga. Mimo, że jej barwa nie zależała od święta religijnego, używano nieraz charakterystycznych kolorów dla podkreślenia ważnego dnia, np. w Święto Jom Kipur, wieszano zasłonę białą, lub z jasnej tkaniny, w Szawuot – zieloną, a w Tisza be-Aw (rocznicę zburzenia Świątyni Jerozolimskiej) – czarną³⁰, lub całkowicie ją usuwano³¹. Zaobserwować

²⁸ Tzw. Biała Synagoga w Kafarnaum, <http://www.capernaum.custodia.org/default.asp?id=5376> [14.03.2016]; Synagoga w Bet Alfa, Gush Halav (Gesher).

²⁹ R. Wischnitzer, Aron Kodesh (Holly Ark), *Encyklopedia Judaica*, Jerusalem 1972, ed. CD.

³⁰ R. Krüger, *Die kunst der Synagoge. Eine Einführung in die Probleme von Kunst und Kult des Judentums*, Leipzig 1968, s. 53.

³¹ R. J. Werchowski, C. Wigoder, *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, Jerusalem 1966, s. 235.

także można pewne podobieństwo wyglądu *parochetu* do innych zasłon świątynnych.

Zasłona najczęściej zestawiona jest z kilka rodzajów tkanin i składa się z tzw „lustra” – centralnej części, kontrastowo wyróżniającej się na tle obramienia uszytego z innej tkaniny. W części górnej zasłony, zazwyczaj umieszczana jest korona (korona Tory), czasem towarzyszy jej napis, często pojawiają się elementy roślinne, lwy lub gryfy i inskrypcje, wśród których najczęściej informacji o tkaninie przekazuje nam napis donacyjny. Zasadniczo „lustro” uszyte jest z droższej, odróżniającej się od obramienia tkaniny, broszowanej we wzory, haftowanej lub pokryte połyskliwa koronką z nici metalowych. Częstym przypadkiem jest użycie tkaniny w barwach czerwieni lub purpury z elementami złota. W niektórych przypadkach lustro oflankowane jest dwiema kolumnami. Kolumny te utożsamiane były między innymi, z tymi, stojącymi przy wejściu do Świątyni Jerozolimskiej. (il. 11 i 13)

Taka dekoracja zasłony, podkreśla symboliczne znaczenie *parochetu* – bramy prowadzącej do Świętego Świętych – aron ha-kodesz w której przechowywane są zwoje Pisma. Pergaminowy zwój Tory, ręcznie przepisany przez *sofera*, jest nawijany na drewniane wałki utożsamiane z Drzewem Życia (hebr. *Ec Chaim* – Drzewo Życia). Pięcioksiąg Mojżeszowy jest obiektem czci, jego zwoje pieczołowicie owijane są haftowanymi lub gładkimi pasami, na drewniane wałki nakładane są bogato dekorowane, metalowe, końcówki (hebr. *rimonim*). Na tak przygotowane zwoje ubierany jest pokrowiec uszyty z drogocennej tkaniny, zwany sukienką (jid. *meil* – płaszcz), całość wieńczy korona, a na sukience, na srebrnym łańcuszku, wisi bogato rzeźbiona tarcza (hebr. *tas*) i wskaźnik (hebr. *jad* – ręka). Czasem nakładki lub korona dekorowana jest dzwoneczkami ze srebra lub złota, które pobrzękują przy wyjmowaniu zwojów z *aron ha-kodesz*. Zawieszana na niej blacha z cennego kruszcu (zazwyczaj srebrna lub złota) zwana *tas*, ma funkcję dekoracyjną i praktyczną, napis umieszczony, zazwyczaj, na dole plakiety, wskazuje od jakiego miejsca ma być czytana Tora.

W uboższych gminach zasłony rzadko były szyte z tkanin specjalnie w tym celu zakupionych czy utkanych. Zazwyczaj do ich uszycia wykorzystywano skrawki różnych materiałów, które zszywano, niektóre przerabiano z nakryć, portier, zasłon, serwet, czy ubiorów, a ich dekoracyjność i bogactwo, jak nadmieniałam, zależało od zamożności gminy. Tkaniny były kosztownym przedmiotem zbytku, starano się więc wykorzystać najdrobniejszy skrawek, dlatego niejednokrotnie *parochet* zszywano z wielu kawałków różnych tkanin dopasowując je do siebie fakturowo i kolorystycznie, a w przypadku konieczności wyeksponowania pewnych fragmentów kontrastowo.

Wielokrotnie spotykamy *parochety* skompilewane z kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu kawałków różnorodnych materiałów: broszowanych, lansowanych, haftowanych tkanin, koronek i galonów. Tak jest i w tym przypad-

ku, zasłona ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie uszyta została z ponad 50 fragmentów różnych tkanin i koronek. Taka różnorodność użytych materiałów jest prawdziwym wyzwaniem dla kustosza i konserwatora, a interpretacja jej dekoracji wdzięcznym przedmiotem badań dla historyka sztuki, znawcy kultury i sztuki żydowskiej. Sposób szycia takiej zasłony oddaje najlepiej obraz Maurycego Ryneckiego „Kobiety szyjące parochet”, przedstawiający kilka kobiet, z których każda w osobnym narożniku doszywa, aplikuje lub haftuje inny fragment, każda oczywiście robi to w nieco inny sposób. Całość, po rozłożeniu będzie przykładem wspólnej pracy zbiorowej, zasłony uszytej z wielu kawałków przez wiele rąk. Nie muszę zwracać uwagi na fakt, że jest to również interesujący problem badawczy dla technologa. Z punktu widzenia antropologa kultury, zagadnienie jest równie ciekawe, przecież zgodnie z polską tradycją, większość fundowanych dla kościołów katolickich w Polsce paramentów zamawiana była i wykonywana w wyspecjalizowanych warsztatach tkackich bądź hafciarskich. W przypadku żydowskich tkanin liturgicznych mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją, tu większość tkanin synagogałnych jest szyta domowymi sposobami i przerabiana, co świadczy o znacznym ubóstwie społeczności i bywa określane słowem – „szmaty”.

Przechodzenie przez bramę, intuicyjnie kojarzy się nam ze zmianą przestrzeni, z otwartej na ograniczoną. Idea ta towarzyszyła budowniczym bram do Świątyni Jerozolimskiej, ta sama myśl przyświecała też konstruktorom synagog, na ich drzwiach spotykamy często sentencje odnoszące się do przechodzenia, wchodzenia z jednego wymiaru w drugi. Podobne w treści sentencje odnoszą się też do podkreślenia rozdzielenia przestrzeni w synagodze, na część, w której zbierają się na modlitwę mężczyźni od *aron ha-kodesz*, najświętrzego miejsca, w którym przechowywane są zwoje Tory. Jednym z takich przykładów jest synagoga Ben Ezra w Fustat (Kair), gdzie nad *aron ha-kodesz* znajdują się słowa Psalmu 118, wersy 19-20: *Oto jest brama Pana, przez nią wejdą sprawiedliwi*. Podobne sentencje, podkreślające znaczenie bramy spotykamy też w innych synagogach. Tora nazywana jest Bramą Nauki czy Bramą Mądrości [prowadzącą do Boga], a więc drzwi *aron ha-kodesz* to pośrednia brama prowadząca do Tory.

Aby dostać się na teren Świątyni należało najpierw pokonać bramy Jerozolimy, przejść ze strefy niebezpiecznej – poza miastem, do strefy bezpieczeństwa – miasta osłoniętego murami³².

³² „Wszystkie te miasta obwarowane były wysokimi murami, [z] podwójnymi bramami i zasuwami, a oprócz ich dużo było miast otwartych”. Dwarim (Pwt) 3, 5; Tehilim: „Bramy Syjonu” Ps 87, 2; „brama sprawiedliwości” Ps 118, 19; „brama śmierci” Ps 9, 14, Jiszaja (Iz) 38, 10; „brama Pana”, Ps 118, 20; „brama do nieba”. Bereszit (Rdz) 28, 17.

W przypadku *aron ha-kodesz, parochetu* czy *tasu*, nawiązanie do wizerunku bramy ma tu wielkie znaczenie. W bramach w starożytnym Izraelu odbywały się sądy (Brama Sądowa), stąd przekroczenie ich powodowało znalezienie się pod osłoną Prawa. W dalszej interpretacji rozumiana była jako „przejście” z ciemności do jasności od profanum do sacrum. Na taką interpretację pozwala nam kontekst w jakim brama występuje w Torze Pisaniej³³, Ustnej³⁴, a nawet tradycjach ludowych³⁵. Przejście przez kolejne bramy to droga prowadząca do Raju. Brama do Edenu, została zamknięta dla wypędzonych z Ogrodu pierwszych ludzi, ale cały czas jest nadzieja na jej ponowne otwarcie. Brama jest też symbolem oczekiwania, jak opisane jest to w historii Lota³⁶. Jakub zatrzymawszy się w Luz, miał wizję drabiny i walki z Bogiem, uznał to miejsce za dom Boga i bramę prowadzącą do Nieba i nazwał Betel³⁷. „Bramy podnieście swe szczyty” wzywa Dawid w Psalmie – aby mógł przejechać Król chwały³⁸. Podwójna Złota Brama (obecnie zamurowana) prowadząca na teren Świątyni na górze Moria w Jerozolimie jest zapowiedzianym miejscem przyjścia Mesjasza, który to wjedzie przez nią do niebiańskiej Jerozolimy w dniu Sądu Ostatecznego. Dwanaście bram Jerozolimy nawiązuje do dwunastu plemion Izraela³⁹. Brama dekorująca *parochet*, zawieszony przed *aron ha-kodesz* nawiązuje także do Jeruzalem, świętego miasta, symbolu nieba i życia wiecznego, w którym przebywa sam Bóg.

W Piśmie czytamy, że zbudowana przez Salomona na planie prostokąta Świątynia, składała się z dwóch pomieszczeń (Święte i Święte Świętych)

³³ „Wypędził człowieka. I umieścił na wschód od Ogrodu Eden anioły zniszczenia i płomień obracającego się ostrza miecz drogi do Drzewa Życia”. Bereszit (Rdz) 3, 24.

³⁴ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Kraków 1996, s. 104.

³⁵ Zarówno Raj, jak i Szeol mają swoje bramy. W Midraszu (Jalkut Szimoni Gen 7a) czytamy że: „do Edenu prowadzą dwie diamentowe bramy strzeżone przez płomieniste anioły”, informacja ustna Naczelnego Rabina Krakowa Boaza Pasha.

³⁶ „Przyszli dwaj aniołowie do Sodomy wieczorem. A Lot siedział w bramie Sodomy. Spostrzegł [ich] Lot, powstał im naprzeciw i pokłonił się, twarzą do ziemi. I powiedział: Proszę moi panowie, skierujcie się do domu waszego sługi, przenocujecie, umyjecie nogi wstaniecie rano i pójdzicie waszą drogą”. Bereszit (Rdz) 19, 1-2.

³⁷ „Przestraszył się i powiedział: Jak przerażające jest to miejsce, to nic innego tylko miejsce Boga i to jest brama nieba!” Bereszit (Rdz) 28, 17.

³⁸ Tehilim:

„Bramy, podnieście swe szczyty

i unieście się, prastare podwoje,

aby mógł wkroczyć Król chwały.

„Któż jest tym Królem chwały?”

„To Pan Zastępów: On sam Królem chwały”. Ps 24, 7-10.

³⁹ Były to: brama Doliny, Gnojna, Źródła, Stara, Końska, Wschodnia, Sądowa, Wodna, Efraima, Rybna, Trzody i Straży.

oddzielonych zasłoną. Przed tak skonstruowaną Świątynią na górze Moria, Salomon kazał ustawić dwie kolumny⁴⁰, na szczycie każdej z nich była głowica⁴¹. Salomon: „ustawiwszy prawą kolumnę, nazwał ją Jachin („Bóg umocni”), a ustawiwszy lewą kolumnę nazwał ją Boaz („z mocą”)⁴². Zgodnie z opisem w 1 Księdze Królewskiej, wspominającym o budowie Świątyni przez Hiram, na kolumnach znajdowały się dwie głowice pokryte siatką⁴³. Opierając się na opisach Pisma, wielokrotnie próbowano zilustrować wygląd zarówno Świątyni jak i jej wyposażenia. Na grafikach widzimy podobne kolumny zwieńczone kulami⁴⁴, których wygląd odpowiada opisowi z Pisma, ich zwieńczenia wyglądają jak czasza lub ażurowa, okrągła głowica⁴⁵, na niektórych z nich widzimy słupy ognia i dymu unoszącego się ponad kolumnami. Jachin i Boaz, mogły więc one służyć, do rozpalania ognia lub kadzidła⁴⁶. Kolumny w takim przedstawieniu ikonograficznym najwyraźniej kojarzone były ze słupami (hebr. *amud*) ognia i dymu, które prowadziły Żydów w czasie wędrówki przez pustynię i były znakiem obecności i opieki Boga⁴⁷. Tora przekazuje nam, że w kolumnie dymu pojawił się Bóg, stojąc przy wejściu do Namiotu Spotkania, by rozmawiać z Mojżeszem⁴⁸.

⁴⁰ „Wystawił potem przed świątynią dwie kolumny o wysokości trzydziestu pięciu łokci, a głowica na szczycie każdej z nich pięciolokciowa”. *Diwrej ha-jamim 1* (1 Krn) 3, 15.

M Grant, *Dawne Dzieje Izraela*, Warszawa 1993, s. 109-112; Jachin i Boaz w: *Encyklopedia Judaica*, Jeruzalem, T. 9, s. 1150.

⁴¹ Christoph Weigel, 1695, Kolumny przed świątynią Salomona, grafika, „http://www.freemasonry.fm/FFMMuseum/source/pillars_of_the_temple.htm”, Chrystian van Adrichom, rekonstrukcja Świątyni Jerozolimskiej, 1584 roku, grafika, wym: 52,0 x 74,9 cm –. Ekspонат znajduje się w Kolonii Kyram Collection (Niemcy).

⁴² „Kolumny te postawił przy sieni głównej budowli. Kolumnie postawionej po prawej stronie nadał imię Jakin, a kolumnie postawionej po lewej stronie nadał imię Boaz”, Melachim 1 (1 Krl) 7, 21; „Przed Miejscem Świętym wznosił te kolumny, jedną z prawej strony, drugą z lewej, i nazwał prawą imieniem Jakin, lewą zaś imieniem Boaz”. *Diwrej ha-Jamim 2* (2 Krn) 3, 17; Flawiusz, *Dzieje Izraela*, ks VIII, III, 4.

⁴³ „(...) dwie kolumny z owalnymi głowicami na szczycie tych dwóch kolumn, następnie dwie siatki do pokrycia dwóch owalnych głowic na szczycie tych kolumn”. 1 Krl 7, 41.

⁴⁴ „(...) dwie kolumny z owalnymi głowicami na szczycie tych kolumn, następnie dwie siatki do pokrycia dwóch owalnych głowic na szczycie tych kolumn”. *Diwrej ha-jamim 1* (1 Krn) 4, 12; *Biblia Leopolita*, W Krakowie w Drukarni Szarffenbergerów, 1561 grafika 036.

⁴⁵ *Biblia Leopolita*, W Krakowie w Drukarni Szarffenbergerów, 1561, s.140.

⁴⁶ Pillar, *Encyklopedia Judaica*, Jeruzalem.T. 13, s. 524, Jachin, Boaz, *Encyklopedia Judaica*, Jeruzalem, T. 9, s. 1150.

⁴⁷ „A Bóg ochraniał ich, prowadząc ich drogą za dnia w słupie obłoku, a nocą w słupie ognia, aby im świecić, by mogli iść dniem i nocą. Słup obłoku nie usuwał się sprzed ludzi za dnia, a słup ognia nocą”. Szemot (Wj) 13, 21-22.

⁴⁸ „A gdy Mosze wchodził do Namiotu, schodził słup obłoku i pozostawał u wejścia do Namiotu. [Bóg] mówił do Moszego”. Szemot (Wj) 33, 9; „Bóg objawił się w słupie obłoku i stanął u wejścia Namiotu. Zawołał: Aharonie i Mirjam! I oni odeszli [od Moszego w kie-

Różnie interpretowane są też same nazwy kolumn. W Septuagincie słowa na ich określenie zostały odczytane: Boaz jako *be-oz*⁴⁹, co oznaczałoby „z mocą”, a Jachin – jakin – „założycielski”⁵⁰. W tradycji żydowskiej noszą one również nazwę: „Współczucie” i „Surowość”, co nawiązuje bezpośrednio do Istoty Boga, sędziego sprawiedliwego, karzącego ale i miłosiernego. Obie te nazwy oznaczają też imiona własne, występujące również w Piśmie: Boaz to kuzyn Noemi i mąż Rut, opisany w Księdze Rut, a Jachin – to syn Symeona, wspomniany w Księgach: Beresit (Rdz 46,10) i Szemot (Wj 6,15). Prawdopodobnie dlatego pojawiła się teoria, że nazwy te mogą wskazywać na imiona budowniczych Świątyni. Być może, zgodnie z myśleniem wielopłaszczyznowym, kolumny umieszczane na *parochetach* symbolizowały Świątynię oraz idee trwałości, mocy i stałości, a równocześnie wskazywały boską obecność i opiekę nad Narodem Wybranym? Kolumny mogły być też interpretowane jako symbol rajskiego drzewa – Drzewa Życia⁵¹. Rozpięta przez Boga po Potopie tęcza⁵², pomiędzy Niebem a Ziemią to znak przymierza Boga z ludźmi, a łuk łączący dwie kolumny tworzy bramę.

Jak wynika z powyższych rozważań, zarówno wystrój synagogi jak i wszystkich umieszczonych w jej wnętrzu elementów nie ma charakteru przypadkowego, ale niesie głęboki ładunek symboliczny i znaczeniowy. Zarówno *parochet*, jak towarzyszące Torze przybory przypominają konstrukcję bramy. Motyw ten nawiązuje bezpośrednio do wyglądu Świątyni Jerozolimskiej, do której prowadziły kolejne dziedzińce oddzielone bramami: Koryncą (Piękną)⁵³, Nikanora i Wielką, oflankowanymi przysściennymi kolumna-

runku wejścia]”. Bamidbar (Lb) 12, 5; „Bóg objawił się w namiocie w słupie obłoku, a słup obłoku stanął przy wejściu namiotu”. Dewarim (Pwt) 31, 15.

⁴⁹ Diwrej ha-jamim 2 (2 Krn) 3, 17.

⁵⁰ Dalej posunięte interpretacje tego rodzaju proponują tłumaczenie słowa Jachin, jako: „On (Jahwe) utwierdził”, Boaz jako: „w Nim jest moc”, D. Forstner, dz. cyt., s. 382; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 88-89.

⁵¹ V. Klagsbad, *Evrejskoie iskusstvo v predmetach sinagogalnogo kulta*, w: „Iskusstvo v evrejskoi tradicii”, Jerusalem 1980, s. 100.

⁵² „Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię. Po czym Bóg dodał: A to jest znak przymierza, które ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną a ziemią. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach. Wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie żadnego jestestwa. Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne między mną a wszelką istotą żyjącą w każdym ciełe, które jest na ziemi. Rzekł Bóg do Noego: To jest znak przymierza, które zawarłem między Mną a wszystkimi istotami, jakie są na ziemi”. Rdz 9, 11-17.

⁵³ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, III, 2 rozdz. VI, 4.

mi⁵⁴. Józef Flawiusz pisze iż: pomiędzy „świętym”, a „świętym świętych” nie było bramy, lecz wisiała zasłona z „wszytymi kolumnami”⁵⁵, a wejście do Świątyni było ozdobione tkaniną babilońską haftowaną: błękitną, szkarłatną i purpurową wełną. Barwne materiały miały symbolizować: ziemię, morze, ogień, powietrze, na tkaninie wyhaftowane były też i znaki zodiaku, nie było jednak gwiazdozbiorów⁵⁶. Z opisu tego, można wnioskować, że zasłony i tkaniny zawieszona w Świątyni Jerozolimskiej nie pełniły funkcji wyłącznie praktycznych i dekoracyjnych, ale miały za zadanie przekazywać oglądającym je ukryte, symboliczne treści. Analizując wygląd zachowanych w zbiorach muzealnych *parochetów*, ich formę i dekorację, możemy postawić tezę, że one również zawierają w sobie ukryte treści symboliczne i znaczeniowe.

Jednym z przykładów takiej tkaniny jest *parochet* znajdujący się w zbiorach Działu Rzemiosła Muzeum Narodowego w Krakowie. Jego wygląd przypomina kompozycję, opisaną przez Flawiusza zasłony w Świątyni Jerozolimskiej. Podobnie jak tkaniny świątynne, znaczna część elementów dekoracyjnych omawianej zasłony ma znaczenie symboliczne.

Parochet zestawiony jest z tkanin, według omówionej powyżej kompozycji: po obu stronach lustra, uwypuklają się dwie kolumny, uszyte z innego rodzaju materiału, błękitnego jedwabiu, w pionowy wzór wici falistej z drobnymi kwiatuszkami, broszowanymi złocistą nicią. U góry – w formie wyodrębnionych kapiteli wszyte są fragmenty aksamitu haftowanego na podłożeniu nicią złotą i złożonymi blaszkami w formie serduszek oraz lansowanej srebrną blaszką tkaniny haftowanej cekinami. Wysoki podkład z nici lnianych uplastycznia dekorację, czyni z niej jakby przestrzennie nałożoną sieć na głowicę kolumny. Podobny zabieg wizualny zastosowano u dołu kolumn, przy podstawie, gdzie naszyte są prostokąty z tkaniny wyróżniającej się wyglądem – błyszczącej, obszytej złotą taśmą – galonem z aplikowanymi w formie rozetek, fragmentami srebrzystej koronki formowanej techniką

⁵⁴ M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1983, s. 109 i nn; *Encyklopedia Kościelna*, t. XXVII, Warszawa 1904, s. 183-196.

⁵⁵ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XV, XI, 3.

⁵⁶ „Wiodły doń złote podwoje wysokie na pięćdziesiąt pięć i szerokie na szesnaście łokci, a przed nimi była równej długości zasłona z tkaniny babilońskiej, wyhaftowana błękitną wełną i białym płótnem jako też wełną szkarłatną i purpurową – dzieło bardzo misternej roboty. Połączenie tych materiałów nie było pozbawione głębszej myśli, ponieważ miało być jakby obrazem wszechrzeczy. Szkarłat zdawał się wyobrażać ogień, białe płótno lniane – ziemię, błękit – powietrze, purpura – morze. W dwu wypadkach podobieństwo nasuwają same kolory, a co do płótna lnianego i purpury – ich powstanie, bo jednego dostarcza ziemia, drugiego morze. Na tkaninie przedstawiono całe sklepienie niebieskie oprócz obrazów zwierzyńca”. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, ks. V, V; por też: J. Flawiusz, dz. cyt., XI, 4 i nn.

szpanier arbajt. Taki dobór kolorystyczny i fakturowy tkaniny wskazuje na to, że osoba komponująca dekorację *parochetu* chciała wywołać w widzu skojarzenie z konstrukcją bramy (il. 1).

Z dekoracją obramienia *parochetu* koresponduje też wygląd lustra, centralne miejsce zajmuje w nim koronka klockowa z dekoracją floralną, naszyta na czerwone tło. Złote kwiaty i rozety na podkładzie z tkanin w dwóch odcieniach czerwieni, nie tylko dają przyjemny efekt wzrokowy, ale mają znaczenie symboliczne – kolorystycznie nawiązują do drogocennych materiałów użytych do uszycia zasłon w Świątyni Jerozolimskiej – purpury i złotego bisioru⁵⁷. Dwunastopłatkowa rozeta otoczona kratką zapewne ma nam przypominać o dwunastu plemionach Izraela lub/i dwunastu znakach zodiaku, a umieszczenie jej w kratce symbolizującej wewnętrzną strukturę owocu granatu wskazuje na licznosc Narodu Wybranego, 613 nasion wewnątrz jabłka granatu to także 613 praw, obowiązujących Izraelitów zakazów i nakazów.

U dołu, na zasłonie naszyta jest wyraźnie odróżniająca się listwa z innej tkaniny, haftowana w kwiaty, łodygi i sercowate liście winorośli. Wszystko wskazuje na to, że nie została tu umieszczona przypadkowo, stanowi podstawę bramy, pierwszy stopień prowadzący do wnętrza. Z przekazów wiemy, że przed wejściem do Hekal w Świątyni Jerozolimskiej znajdowało się kilka stopni⁵⁸.

Poza nawiązaniem do wyglądu bramy i kolumn, dekoracja *parochetu* niesie jeszcze jedno zasadnicze, ideowe, przesłanie. Zawarte jest ono na górnej części lustra, uszytej z rudo-ceglastego aksamitu haftowanego nicią złotą i jedwabną, zieloną i żółtą przędzą. Umieszczony pośrodku napis donacyjny oflankowany jest wicią roślinną z kwiatami i listkami, symetrycznie wystającą z dzbana na wysokiej, ażurowej stopce, na szczycie łodygi umieszczony jest bocian lub czapla. Napis głosi, iż:

„To jest dar kobiety szanowanej i skromnej, Pani Sary, oby długo żyła, żony wielkiego uczonego, rabiego i człowieka zamożnego, naszego nauczyciela i mistrza, błogosławionej pamięci Dawida Halewi”⁵⁹.

„Pan okazał Sarze swą łaskawość”⁶⁰. Bereszit (Rdz) 21,1.

⁵⁷ „Zrobisz zasłonę oddzielającą (*parochet*) z purpurowej i ze szkarłatnej [wełny] i ze skręconego lnu, zrobisz ją tkając wzór w cheruby”. Szemot (Wj) 26, 31.

⁵⁸ J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, ks. V, V, 4.

⁵⁹ Określenie wskazuje na osobę z rodu Lewitów i powinno być zapisywane Dawid ha-Lewi.

⁶⁰ „Bóg zwrócił Swoją Opatrzność ku Sarze, tak jak powiedział. I uczynił Bóg Sarze, tak jak mówił, Sara zaszła w ciążę i urodziła Awrahamowi na starość syna, w oznaczonym czasie, o którym mówił Bóg. A Awraham nadał swemu synowi, który mu się urodził, [temu], którego urodziła mu Sara, imię Jicchak. Obrzezał Awraham swojego syna Jicchaka, gdy ten miał osiem dni tak jak mu przykazał Bóg. Awraham miał sto lat, gdy urodził mu się jego syn Jicchak. I Sara powiedziała: Pośmiewisko ze mnie uczynił Bóg. Każdy kto usłyszy, bę-

Cytat z Księgi Rodzaju (Bereszit) jest fragmentem opowieści o Abrahamie i jego żonie Sarze, która dopiero w podeszłym wieku doczekała się syna Izaaka. Tak dobrze dobrany cytat z Tory, nawiązywał zarówno do imienia donatorki jak i zaistniałej sytuacji. (il. 5)

Powyżej napisu umieszczone są dwa lwy trzymające ażurową koronę – to Korona Tory, pod nią w kartuszu umieszczone są hebrajskie litery kaf – כ i ת początek wyrazu keter [Tora].

Zwyczaj umieszczania korony nad Torą, na *parochetach*, *kaporetach*, *tasach* i wszystkich związanych z Nią przedmiotach liturgicznych, ma swoje podłoże w słowach wypowiedzianych przez Rabiego Szymona w Pirke Awot 4, 17:

„Trzy są korony: korona Tory, korona kapłaństwa i korona królestwa, ale korona dobrego imienia przewyższa wszystkie.”

Korona wieńczyła też zazwyczaj *aronat ha kodesz* (miejsce nad szafą ołtarzową), *parochety* i *kaporety* gdzie towarzyszył jej napis: *Keter Tora* (Korona Tory)⁶¹.

Kartusz z literami i korona podtrzymywany jest przez dwa lwy. Wizerunek lwa jest jednym z motywów najczęściej dekorujących synagogę i sprzęty synagogałne. Lwy zazwyczaj umieszczane były po obu stronach koron wieszanych nad bimą, podtrzymują koronę Tory na liturgicznych przedmiotach synagogałnych. Przedstawienie to ma bardzo rozbudowane znaczenie ideowe. Lew – symbol pokolenia Judy, rodu Dawida, w Biblii przyrównywany jest do Stwórcy⁶².

Z przekazów Biblii wiemy również, że dwie rzeźby lwów umieszczone były przy poręczach tronu Salomona, gdzie stały jako strażnicy, zaś dwanaście lwów umieszczonych po obu stronach sześciu stopni, symbolizowało dwanaście pokoleń i plemion Izraela⁶³. Lew oznaczał też człowieka sprawiedliwego, spełniającego nakazy Boga, wyraził to w popularnej i często przytaczanej sentencji Jehuda ben Tema: „Bądź odważny jak lampart, lekki jak orzeł, szybki jak jeleń, a silny jak lew do wykonywania woli Ojca Twojego, który jest w niebie”⁶⁴.

dzie się śmiał ze mnie. I powiedziała: Kto powiedział Awrahamowi, że Sara będzie karmić dzieci?”. Bereszit (Rdz) 21, 1-7.

⁶¹ M. Sieramska, *Korona na Torę*, w: *Słownik judaistyczny*, Warszawa 2003, T 2, s. 822; *Żydzi w Polsce. Leksykon*, Warszawa 2001, s. 423-484; D. Forstner, dz. cyt., s. 435.

⁶² M. Sieramska, *Lew*, w: *Słownik judaistyczny*, Warszawa 2003, T 2, s. 32; *Żydzi w Polsce. Leksykon*, Warszawa 2001, s. 423-484; D. Forstner, dz. cyt., s. 275; J. E. Cirlot, *Lew*, w: *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 222 i nn; A. Unterman, *Lew*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 156; por. też: „Gdy lew zarzyczy, któżby się nie bał? Gdy Wszechmogący Pan karze, któż by nie prorokował?” Amos 3, 8.

⁶³ Diwrej ha-jamim 2 (2 Krn) 9, 18-19. Porównaj też: Melachim 1(1 Krl) 10, 18-20.

⁶⁴ *Sentencje Ojców, Pirke Awot*, red. S. Pecaric, Kraków 2005, 5, 23, s. 81.

Wizerunek antytetycznie umieszczonych lwów, flankujących Koronę Tory, menorę lub Tablice Dziesięciorga Przykazań, interpretowany jest jako „Strażnicy Tory”.

Pomiędzy lwami, poniżej korony umieszczone są dwie sześcioramienne gwiazdy. Ogólna symbolika tych ciał niebieskich w tradycji judaistycznej jest wyrazem idei Boga, według której stworzone życie koncentruje się na Bogu. Ponieważ były integralnie związane z niebem, stąd uważano je za metaforę szczęśliwości⁶⁵. Gwiazdy symbolizują również liczne potomstwo, dlatego chupy pod którymi brano ślub przed synagogą często haftowane były w gwiazdy⁶⁶. Gwiazdy na parochecie podarowanym przez Sarę prawdopodobnie mają oznaczać wielkie szczęście i narodziny dziecka, może z nadzieją na otrzymanie od Boga łaski posiadania jeszcze liczniejszego potomstwa.

Wazony z kwiatami, wiciami roślinnymi, łodygi z liśćmi, pojawiające się w dekoracji przedmiotów liturgicznych i ubiorów rozumiane były jako metafora starotestamentowego Drzewa Życia. Hebrajskie słowo Ec Hajim – Drzewo Życia, jest również nazwą wąłka, na który nawinięty jest zwój Tory, która jest także utożsamiana z Drzewem Życia i nadzieją na życie wieczne. Rajskie Drzewo Życia rosnące w Edenie wyobrażano sobie jako nadzwyczajne, ma ono rodzić owoce o piętnastu tysiącach smaków i zapachów, a pomiędzy jego korzeni wypyływają cztery rajskie rzeki. Drzewo to rodzi owoce, które dają nieśmiertelność a jego liście leczą wszelkie choroby⁶⁷. Było ono też alegorią przemijania człowieka, uzależnionego w swoim życiu od decyzji Boga. Owoce Drzewa Życia będą jedli sprawiedliwi zmarli którzy po zmartwychwstaniu będą rozkoszować się ich aromatem i smakiem. W tym kontekście Drzewo Życia pojawia się w polichromii synagog, na szafach ołtarzowych i tkaninach liturgicznych⁶⁸. Zarówno woda, jak i wyrastające z dzbanów wici i łodygi roślinne symbolizują Torę. Rośliny wyrastają z dzbanów, które powszechnie uważane są za symbol płodności⁶⁹.

⁶⁵ D. Forstner, *Gwiazdy*, s. 101, por też Syr 43, 9: „Wspaniałość gwiazd jest pięknnością nieba, błyszcząca ozdobą na wysokościach Pana”.

⁶⁶ Bóg dał obietnicę Abrahamowi, że potomstwo będzie tak liczne jak gwiazdy na niebie, co oznacza w tradycji judaistycznej „nieprzejrzane mnóstwo”: „Wyprowadził [Awrama] na zewnątrz i powiedział: Spójrz w niebo i policz gwiazdy, jeżeli zdołasz je zliczyć! I powiedział mu: Takie będzie twoje potomstwo”. Bereszit (Rdz) 15, 5.

⁶⁷ Jichzekel (Ez) 47, 12.

⁶⁸ D. Forstner, s. 151 i nn; R. Żebrowski, *Drzewo Życia*, w: *Słownik judaistyczny*, Warszawa 2003, T. 1, s. 349 inn; J. E. Cirlot, *Drzewo*, w: *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 114; A. Unterman, *Drzewo Życia*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s. 75.

⁶⁹ J. E. Cirlot, *Waza*, w: *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 439.

Umieszczone powyżej łodyg roślinnych wizerunki ptaków, być może stylizowanych bocianów (?) mają również znaczenie symboliczne⁷⁰. Słowo bocian (chasida – חסידה) ma taki sam rdzeń jak wyraz chasyd (חסיד) – pobożny, wizerunki tych ptaków na tkaninie miały by więc podkreślać jeszcze jedną cechę ofiarodawczyni – Sary – pobożność. Bocian, również w kulturze ludowej kojarzy się z potomstwem, według opowiadań i legend, to właśnie ten ptak, powracający po dziewięciu miesiącach pobytu w cieplejszej strefie, przynosi na wiosnę oczekującym rodzicom dzieci, jest również symbolem miłości synowskiej – być może narodzone dziecko to syn⁷¹. Wnioskując z napisu, Sara długo czekała na potomstwo, a pojawienie się dziecka musiało być wydarzeniem bardzo radosnym, jeżeli zdecydowała się z tej okazji, jako dziękczynienie ofiarować do synagogi kosztowny *parochet*. Sara ofiarowała do synagogi również *kaporet*, który razem z *parochetem* stanowi komplet tkanin liturgicznych zawieszanych przed aron ha-kodesz⁷².

Lambrekin zwany *kaporet* (hebr. przebłągalnia) utożsamiany był przez Żydów, z opisanym w Torze, wiekiem na Arkę Przymierza, miejscem znad którego Bóg mówił do Mojżesza w Namiocie Spotkania⁷³. Odgrywał także ważną rolę przy sprawowaniu obrzędów liturgicznych mających na celu odpuszczenie przez Boga grzechów Izraela⁷⁴. *Kaporet*, zawieszany jest w ponad zasłoną, w górnej części szafy ołtarzowej, w której znajdują się zwoje Tory. Sam lambrekin poza funkcją symboliczną ma też na celu ukrycie sposobu zawieszenia zasłony na szafę ołtarzową, która jest z założenia ruchoma. (il. 2)

Ofiarowany przez Sarę *kaporet* uszyty został z tego samego rodzaju tkanin co *parochet* oraz fragmentów haftowanych kobiecych załóżek, być może będących wcześniej własnością Pani Sary. Pojawiają się na nim elementy gałązek roślinnych i haftowane drzewa, które zapewne ideowo nawiązują również do symboliki Drzewa Życia.

Parochet i *kaporet* zostały uszyte z tkanin i koronek, XVIII i XIX wiecznych. Zasłona była wielokrotnie naprawiana, cerowana i łatana. Na rewersie widzimy naszyte kawałki różnych tkanin gładkich i drukowanych, głównie bawełnianych – XIX wiecznych, naszywanych nieraz na siebie.

⁷⁰ W. Kopalinski, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 106.

⁷¹ J. E. Cirlot, *Bocian*, w: *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 85.

⁷² „Zrobisz pokrywę odkupienia (kaporet) z czystego złota (...)”. Szemot (Wj) 25, 17.

„Umieścisz pokrywę odkupienia na górze Arki, a do Arki włożysz Świadcstwo, które Ci dam. Tam ustanowię Moje spotkanie z tobą i będę mówił do ciebie spouda pokrywy odkupienia, pomiędzy dwoma cherubami, które są na Arce Świadcstwa, wszystko, co przykażę tobie odnośnie do synów Jisraela”. Szemot (Wj) 25, 21-22; porównaj również: Szemot (Wj) 26, 33; Jichzekel (Ez) 43, 7; Jr 17, 12; Tehilim: Ps 99 (98) 5-7.

⁷³ Ba-midbar (Lb) 7,89; Wa-jikra (Kpł) 16, 2; *Encyklopedia Kościelna*, t. I, 1873, s. 406-407.

⁷⁴ Wa-jikra (Kpł) 16, 11-16.

Oczywiście takie wielokrotne naprawianie i wykorzystywanie każdego skrawka kosztownej tkaniny jest dość powszechne w uboższych społecznościach. (il. 7)

Kaporet również został uszyty z licznych kawałków różnych tkanin, w tym wykorzystano dwie haftowane załóżki do stroju kobiecego. Środkowy ząb został uszyty z jednej z nich, z prostokąta odcięto dwa trójkątne boki i naszyto je w górnej części załóżki, tak aby utworzyły one formę trójkąta, dopasowanego wymiarami do innych elementów, z których zeszyty został kaporet. (il.4) Druga załóżka zachowała swój prostokątny kształt, ale półokrągłe wycięcie przy dekolcie, charakterystyczne dla tej części garderoby zostało uzupełnione małym półokrągłym skrawkiem tkaniny. Obie załóżki, jako najbardziej dekoracyjne tkaniny zostały wszyte w środkową partię lambrakinu. Ten rodzaj haftu, na wysokim podkładzie z nici lnianych spotykamy też w dekoracji innych załóżek znajdujących się w zbiorach muzealnych, oraz kołnierzy do męskich kitli. (il.6)

Tkaniny zakupiono w roku 1937, do zbiorów Muzeum Narodowego, za pośrednictwem Szymona Rabinowicza, handlarza starzyzną, za sumę 450 zł polskich⁷⁵, pozyskaną z subwencji Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w rządzie polskim⁷⁶. Sprzedający oświadczył (co zostało zapisane w przedwojennych dokumentach, w chwili nabycia), że komplet pochodzi z bliżej nieznannej synagogi w Miziorzycy koło Łukowa. Niestety nie powiodła się próba wyznaczenia na mapie tej miejscowości. Miejscowość o takiej lub podobnie brzmiącej nazwie nie występuje w Słowniku Geograficznym Królestwa Polskiego i Krajów Słowiańskich, ani na przedwojennych mapach okolic Łukowa, nie wiemy więc zbyt dokładnie o jaką miejscowość chodzi. (il.9) Możliwe, że Miziorzycza jest przekreśloną nazwą miejscowości Międzyrzec (?), koło Łukowa, gdzie przed II wojną światową była liczna gmina żydowska oraz działało kilka synagog. W obecnym przypadku budzi też wątpliwość nazwa Łuków/Łukowa, czy jest to miejscowość Łuków, która przed II wojną znajdowała się w guberni siedleckiej, obecnie województwo lubelskie, czy też jakaś inna miejscowość, może Łukowa k/Dąbrowy Tarnowskiej, obecnie województwo małopolskie. W tych okoli-

⁷⁵ W archiwum Działu Głównego Inwentaryzatora znajdują się rachunki wystawione przez Szymona Rabinowicza z wyszczególnieniem sprzedanych przez niego do zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie obiektów wraz z wysokościami sum sprzedaży.

⁷⁶ Lata 1935–1939 to czas, gdy Muzeum Narodowe w Krakowie skupuje wycofane z kultury obiekty synagogalne, elementy ubioru i przedmioty związane z domowym życiem codziennym mniejszości narodowych. Dokumentowanie życia codziennego różnych grup etnicznych zamieszkujących II Rzeczpospolitą było, przed II Wojną Światową, jedną z misji Muzeum Narodowego. Zakupione wówczas obiekty rzemiosła artystycznego pochodzą głównie z terenu szeroko pojętej Małopolski w tym także najdalej na wschód wysuniętych jej obszarów, oraz Wołynia, w granicach przedwojennej Rzeczypospolitej.

cach nie ma jednak żadnej miejscowości zbliżonej choćby w niewielkim stopniu nazwą do wskazanej przez sprzedającego – Miziorzyca. Czy podana na rachunku Miziorzyca, jako miejsce pochodzenia naszego *parochetu* może być przekreśloną nazwą miejscowości Międzyrzec?

Pomimo tego, że zasłona została uszyta z resztek tkanin należy ją zaliczyć do dość kosztownych, co świadczy o zamożności osoby, która ją ufundowała, a w pewien sposób też o zamożności gminy. Wielkość zasłony (181 x 115 cm), wskazuje na znacznych rozmiarów *aron ha-kodesz*, który zasłaniała. Synagoga, w której się znajdowała zasłona musiała być więc dość spora. W czasie, gdy ufundowany został nasz *parochet*, właścicielem Międzyrzecza był ks. Adam Czartoryski, miasto było największym na Podlasiu, liczyło bowiem 424 dymy⁷⁷. W drugiej połowie XVIII społeczność żydowska stanowiła tu blisko 40 % ogółu mieszkańców. Sama miejscowość nie była więc jakimś przysiółkiem, który w okresie II wojny mógł zniknąć z mapy, ale sporym skupiskiem ludności żydowskiej, diaspory z własną synagogą, mykwą i koszernymi jatkami. Gdy w roku 1718 spłonęła stara synagoga, źródła potwierdzają, że nowa została wzniesiona w latach 1761–1779, zapewne wówczas ją wyposażano, odpowiadałoby to czasowo fundacji naszego *parochetu*.

Kolejna interesująca nas data to czas „pozbycia” się z inwentarza synagogi, zniszczonej zasłony. Zachowane w Archiwum Państwowym w Lublinie dokumenty, wskazują na rok 1934, wówczas przeprowadzono remont synagogi, zazwyczaj przy takiej okazji odnawiano też wyposażenie⁷⁸. Być może wówczas ufundowano nowe tkaniny liturgiczne do wyremontowanej synagogi, pozbywając się już starego i mocno zniszczonego *parochetu*, który odsprzedano pośrednikowi. Takim pośrednikiem w zakupach judaików dla Muzeum Narodowego w Krakowie był Szymon Rabinowicz. Postać, jak się wydaje, dość barwna i tajemnicza, określany był przez pamiętających go pracowników Muzeum Narodowego jako „typowy Żyd chałatowy”. Handlarz starzyzną, być może był nawet właścicielem jakiegoś składu, zwanego wówczas potocznie „antykwarem”. Jako miejsce zamieszkania podawał adres przy ulicy Wit Stwosza na krakowskim Podgórzu numer 11, (obecnie ul. Piwna 11). W roku 1940, na tym terenie naziści utworzyli getto, które zlikwidowali w roku 1943, wówczas zaginę ślad po wszystkich jego wcześniejszych mieszkańcach, do dnia dzisiejszego nie wiemy co się stało

⁷⁷ *Słownik Królestwa Polskiego*, t. VI, 1885, s. 376-377.

⁷⁸ Archiwum Państwowe w Lublinie, Urząd Wojewódzki Lubelski, sygn. 821, Budżet na rok 1935 Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Międzyrzeczu Podlaskim k. Łukowa, pow. Radzyńskiego, Województwa Lubelskiego, 1934, s. 124, za: <http://www.sztetl.org/pl/article/miedzyrzec-podlaski/11,synagogi-domy-modlitwy-i-inne/430,nowa-synagoga-w-miedzyrzeczu-podlaskim-nieistniejaca/>.

z Szymonem Rabinowiczem. Kamienica, którą podawał jako adres zamieszkania, sprzedający, stoi do dzisiaj. Mimo że wciśnięta jest pomiędzy nowoczesne apartamentowce i budynki mieszkalne, zachowała jeszcze wygląd przedwojennej, podgórskiej kamienicy. Po przejściu długiej bramy prowadzącej do oficyny napotykamy ciąg drzwi wejściowych połączonych z oknami (witrynami), co wskazuje na mieszczące się tam niegdyś niewielkie sklepiki. Być może tam znajdował się rząd sklepików, a jedno z pomieszczeń zajmował na swój skład starzyzny Szymon Rabinowicz? Jedno jest pewne, w latach 1935–9, sprzedał Muzeum Narodowemu w Krakowie, dla tworzonego wówczas „działu judaików” znaczną ich ilość. Były to różnorodne przedmioty, pochodzące z wyposażenia synagog, konieczne do sprawowania kultu w domu, także ubiory liturgiczne i dnia codziennego⁷⁹. Poświadczony w 1937 roku zakup od Szymona Rabinowicza omawianego *parochetu*, potwierdza nam w pewnym stopniu powyższy wywód.

Warto też zastanowić się nad brzemieniem nazwy miejscowości. Słowo Międzyrzecz (na mapie Galicji z 1804 r jako: Miedzyrzycz) po rusku Межиріччя [Mieźiriczia], w jidysz i po hebrajsku [jid. שטירעזעם, heb. יקסלדופ ג'יזרדניי – Mezritsh] brzmi bardzo podobnie do słowa Miziorzyca. Szymon Rabinowicz, który był typowym, „chałatowym” Żydem zapewne „kałeczyl” język polskim, być może mówił z silnym akcentem lub wtrącał słowa żydowskie, stąd prawdopodobne jest, że spisujący rachunek, przekreślił nazwę miejscowości.

Podsumowanie

Pomimo tego, że judaizm ortodoksyjny i chasydyzm pilnie strzegły, aby wystrój synagog nie naśladował wyglądu Świątyni Jerozolimskiej, w rozplanowaniu przestrzeni wnętrza i wyposażeniu synagogi widzimy pewne podobieństwa do wyglądu Świątyni. Jednym z nich jest oddzielenie od sali modlitewnej miejsca w którym przechowywane są zwoje Tory, tkaniną, zwaną *parochetem*. Dekoracja zasłony, w niektórych przypadkach nawiązuje do wyglądu tkanin znajdujących się w Świątyni Jerozolimskiej. Ma to miejsce również w przypadku omówionego powyżej *parochetu*. Kompozycja dekoracji z złożonej ze środkowej, ozdobnej części zwanej lustrem, uszytej ze złotej koronki klockowej na czerwonym podkładzie imituje kosztowne tkaniny świątynne ze złocistego bisioru i purpury. Wszyte na bokach pasy z tkaniny innego koloru o dekoracji w postaci pionowych pasów jednobarwnych i pasów z wici roślinnych daje obraz wyraźnie wyodrębniających się kolumn. Napis donacyjny wraz z zawartym cytatem z Biblii i towarzysząca

⁷⁹ Wykazy zakupionych od Szymona Rabinowicza przedmiotów wraz z rachunkami znajduje się w Archiwum Muzeum Narodowego w Krakowie.

mu dekoracja wskazują, że zasłona jest darem złożonym przez Pobożną Sarę, w podziękowaniu za poczęcie i urodzenie dziecka, prawdopodobnie płci męskiej.

Analizując sposób zestawienia tkanin i uszycia powyższego kompletu, nasze obserwacje muszą wskazać, na fakt przerabiania i komponowania garniturów paramentów liturgicznych z: tkanin ubraniowych: drukowanych płócien bawełnianych i broszowanych jedwabi, załóżek do kobiecych ubiorów, kołnierzy do męskich kitli, makat, serwet, tkanin obciowych. Wszystkie te komponenty jako rodzaj materiału, użytego wtórnie, określa, używane przez Żydów słowo „szmaty”. Proceder ten, polegający na wielokrotnym przerabianiu, naprawianiu i wykorzystywaniu najdrobniejszego kawałka tkaniny, koronki czy haftu jest równocześnie świadectwem niezbyt wielkiej zamożności mieszkańców gminy.

Według informacji sprzedającego, Szymona Rabinowicza, zasłona została zakupiona razem z lambrekinem w synagodze w Miziorzycy koło Łukowa. Zidentyfikowanie tej miejscowości na terenie przedwojennej Rzeczypospolitej nastrocza znacznych trudności. Nazwa takiej miejscowości nie występuje na najbardziej szczegółowych mapach Ziemi Polskiej, nie znajdziemy podobnej nazwy na XIX wiecznych, przedwojennych czy współczesnych mapach. W ogóle brak takiej miejscowości w okolicach Łukowa. W sąsiedztwie Łukowa znajduje się natomiast podobnie brzmiąca z nazwy miejscowość – Międzyrzec [Podlaski].

ANEKS

Zasłona ołtarzowa

datowanie: uszycie: 2 poł. XVIII wieku, haft ok. 1745; reperacje w XIX w.
materiał: fragmenty tkanin jedwabnych, koronka klockowa złota, koronka formowana techniką „szpaner arbajt”

technika: szycie ręczne, haft na foremkach nicią srebrną i złotą, haft cekinami, bajorkiem, pajątkami.

wymiary: dł. 181 cm, szer. 115 cm

pochodzenie: zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937. Wg ustnej informacji sprzedającego pochodzi, wraz z lambrekinem (MNK.XIX-4867), z synagogi w Miziorzycy koło Łukowa.

nr inwentarzowy: MNK.XIX-4875 [N.I. 53528]

opis: Kolumny z tkaniny jedwabnej lansowanej nicią złotą, na granatowym tle, wici faliste z drobnymi kwiatami i listkami, pomiędzy nimi większe kwiaty. Głowice kolumn zszyte z kilku tkanin: bawełnianej – lansowanej nicią srebrną i sznelką w kolorze czerwono-brązowym i cyklamelowym w kwiaty i gałązki palmowe haftowanej złotymi cekinami i bajorkiem; grodeturu jedwabnego, niebiesko-kremowego, wzór sieciowy z kwiatami

w oczkach; rypsu jedwabnego, zielonego, haftowanego cekinami i bajorkiem we wzór sieciowy; brązowego aksamitu, haftowanego na podwleczeniu cekinami we wzór sieciowy, w oczkach siatki naszyte sercowate srebrne blaszki, przytrzymane złożonym bajorkiem.

Lustro z rudo-ceglastego aksamitu haftowanego na kartonowych foremkach nicią złotą i jedwabną zieloną, centralnie umieszczony napis w języku hebrajskim, bo bokach, symetrycznie wyrastająca z dzbana na wysokości, ażurowej stopce, wić roślinna z kwiatem i listkami, na szczycie umieszczony jest ptak.

Treść napisu:

To jest dar kobiety szanowanej i skromnej, Pani Sary, oby długo żyła, żony wielkiego uczonego, rabiego i człowieka zamożnego, naszego nauczyciela i mistrza, błogostawionej pamięci Dawida Halewi. Według rachuby: „Pan okazał Sarze swą łaskawość”.

(Księga Rodzaju 21,1; chronogram niepewny, może zawarty w słowie Sara =1745 r.)⁸⁰.

Ponad napisem, korona Tory z literami ujętymi w girlandę, po obu stronach symetrycznie umieszczone dwie gwiazdy i lwy podtrzymujące koronę. Część dolna lustra z dwóch rodzajów złotych koronek naszytych na podkładzie z ceglasczerwonej tkaniny wełnianej o splocie rzędowym. U góry, poniżej listwy z czerwonej mory jedwabnej, częściowo na podłożeniu z malinowej tafty, naszyty pas koronki klockowej: kwiaty o wachlarzowatych koronach, po obu stronach falistej wici. U dołu pas tkaniny jedwabnej haftowanej na foremkach nicią srebrną i naszytymi, imitującymi haft kładziony, elementami w kształcie bota, sercowatymi, kwiatami i listkami, z naklejo-nych na papierowy szablon nici bawełnianych.

Podszełka z wielu rodzajów tkanin: brązowego płótna bawełnianego, flaneli drukowanej we wzór kwiatowy, zielonego rypsu półwełnianego.

Zasłona była wielokrotnie reperowana i przesywana, uszyta została z kilku rodzajów tkanin, w sumie skomponowana została z 52 fragmentów tkanin i koronek XVIII wiecznych.

Zasłona została zakupiona razem z lambrekinem, które w synagodze w Miziorzycy używane były jako komplet do zasłaniania aron ha-kodesz.

Taki wzór koronki był prawdopodobnie naśladowany w koronkach formowanych techniką „szpanier arbeit”.

⁸⁰ Tłumaczenia napisów hebrajskich: kustosz Eugeniusz Duda, kierownik Oddziału Stara Synagoga, Muzeum Historycznego Miasta Krakowa, dr Bracha Yaniv, Uniwersytet Bar-Ilan, Izrael.

Lambrekin do zasłony ołtarzowej

datowanie: ok. poł. XVIII w.; reperacje w XIX w.

materiał: fragmenty różnych tkanin, wtórnie wykorzystane załóżki do ubioru kobiecego

technika: szycie ręczne, haft na podwleczeniu nicią srebrną i złotą, haft cekinami, bajorkiem, pajetkami, metalowymi perełkami.

wymiary: dł. 98 cm, szer. 31 cm.

pochodzenie: zakup od Szymona Rabinowicza w roku 1937. Wg ustnej informacji sprzedającego pochodzi, wraz z zasłoną na szafę ołtarzową (MNK.XIX-4875), z synagogi w Miziorzycy koło Łukowa.

nr inwentarzowy: MNK.XIX-4867

opis: Lambrekin z pięcioma zębami w formie wydłużonych trójkątów, środkowy haftowany na podwleczeniu z nici lnianych cekinami i bajorkiem na tle granatowego aksamitu, boczne z tkanin półjedwabnych, lamowanych blaszką metalową srebrną i broszowanych brązowymi jedwabiami i sznelką, przeplatane wstęgi z delikatnym rzutem drobnych kwiatuszków, poszczególne elementy haftowane srebrnymi cekinami i bajorkiem szychowym. Krawędzie obszyte srebrną koronką formowaną ze złotej i srebrnej folii. Podszewka z szarego płótna bawełnianego.

Środek uszyty z załóżek do stroju kobiecego. Skośnie ścięte boki prostokąta załóżki zostały doszyte w górnej części i tworzą trójkątny ząb lambrekinu, w pasie górnym załóżka przeznaczona do użytku w pionie została wszyta poziomo.

Do uszycia zasłony i lambrekinu wykorzystano różne materiały: fragmenty tkanin broszowanych i lansowanych, skrawki pozostałe z szycia ubiorów, sprute ubiory, makat – pierwotnie zniszczonych i reperowanych, surowców popularnie zwanych – „szmaty”. Podobnie jak lambrekin, uszyty został w warunkach domowych, odzwierciedleniem tego typu produkcji byłby obraz M. Ryneckiego: „Kobiety szyjące parochet”, znajdujący się w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie.

Fotografie



1. Zasłona ołtarzowa (*parochet*) z synagogi w Międzyrzeczu [Miziorzycy]
k. Łukowa. Muzeum Narodowe w Krakowie, fot. Andrzej Chęć



2. Lambrekin (*kaporet*) do zasłony ołtarzowej (parochetu) z synagogi w Międzyrzeczu [Miziorzycy] k. Łukowa. Muzeum Narodowe w Krakowie, fot. Andrzej Chęć



3. Rekonstrukcja Świątyni Jerozolimskiej z czasów Heroda, Israel Museum, Jerozolima, fot Autorki



4. Założka do ubioru kobiecego, haft na podwleczeniu cekinami i bajorkiem, pajetkami srebrnymi perełkami, Muzeum Narodowe w Krakowie, fot. Andrzej Chęć



5. Fragment zasłony ołtarzowej (il. 1), napis donacyjny, fot. Andrzej Chęć



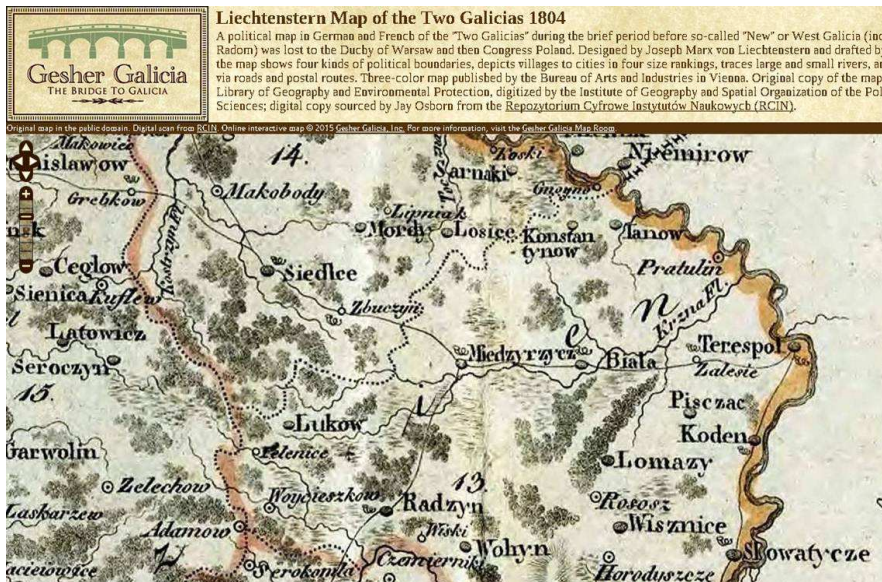
6. Fragment kaporetu (il.2), załóżka, fot. Andrzej Chęć



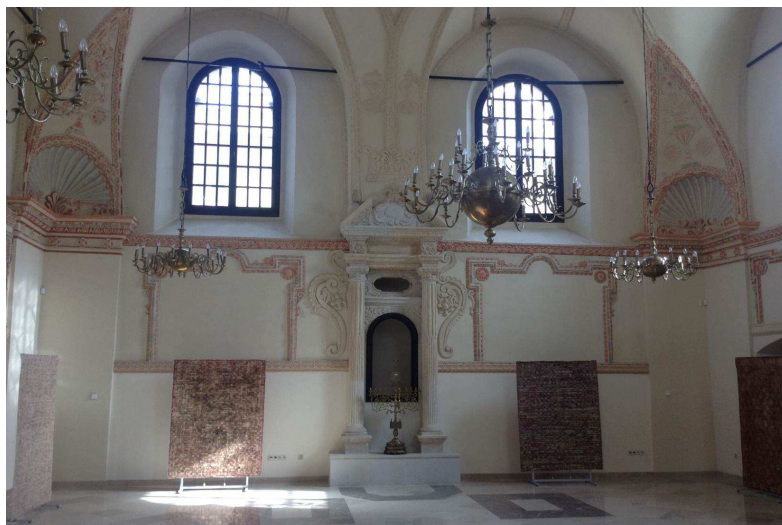
7. Fragment kaporetu (il.2), załóżka, fot. Andrzej Chęć



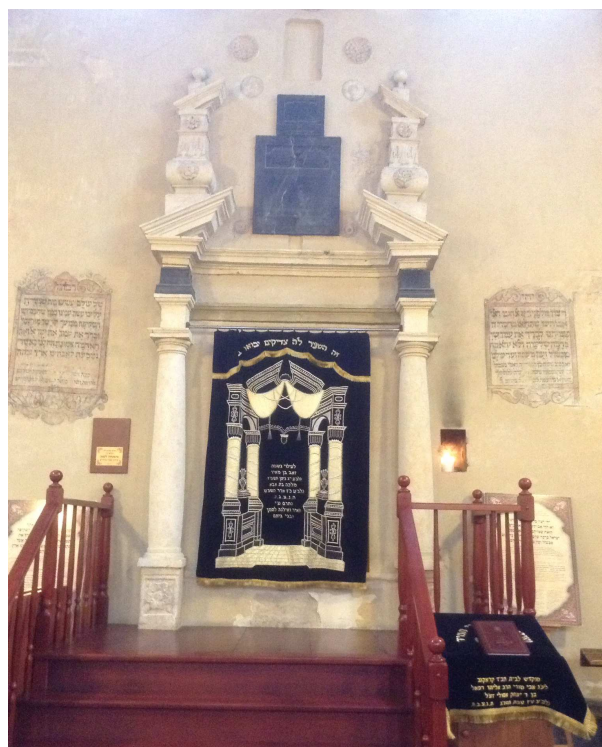
8. Synagoga tzw. „Biała”, Kafarnaum, IV w., fot. Autorki



9. Fragment mapy Galicji „<http://maps.geshergalicia.org/galicia/galicia-liechtenstern-1804/>” – 1804/



10. Synagoga w Zamościu, pocz. XVII w., fot. Autorki



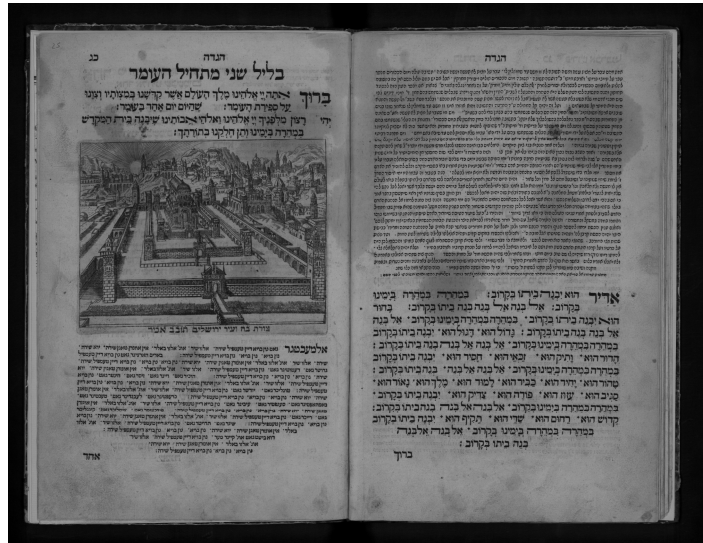
11. Aron (ha)Kodesz i *parochet*, synagoga Izaaka Jakubowicza w Krakowie, ok. poł. XVII w., fot. Autorki



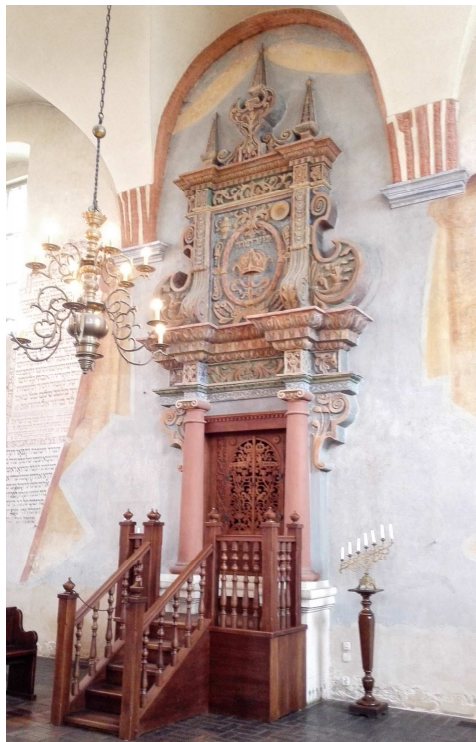
12. Synagoga im. Zalmana i Rywki Mażonków Nożyków, Warszawa, kon. XIX w., fot. Autorki



13. Aron (ha)Kodesz i parochet, Synagoga w Bobowej, 1756 r. (odbudowa kon. XIX w.), fot. Autorki



14. Hagada na Pesach, Amsterdam, 1695 r., The National Library Israel
„<http://web.nli.org.il/sites/nli/Hebrew/library/Pages/BookReader.aspx?pid=790913>”



15. Aron (ha)Kodesz, Wielka Synagoga w Tykocinie, 1642 r., fot. Autorki

Bibliografia

- *Biblia Leopolita*, W Krakowie w Drukarni Szarffenbergerów, Kraków 1561
- Budżet na rok 1935 r. Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Międzyrzecu Podlaskim k. Łukowa, pow. Radzyńskiego, Województwa Lubelskiego 1934, Archiwum Państwowe w Lublinie, Urząd Wojewódzki Lubelski, sygn. 821.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, przekł. I. Kania, Kraków 2000.
- Fine S., *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a new Jewish Archaeology*, Cambridge, 2005, 22-7.
- *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem CD ed 1976.
- Flawiusz J., *Wojna żydowska*, Warszawa 2010.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, Antiquites Judaicae, red. Ks. E. Dąbrowski, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Poznań 1979.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, Warszawa 1990.
- Grant M., *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Jerzy Schwakopf, Warszawa 1991.
- <http://biblioteka.kijowski.pl/antyk%20rzymski/06.%20flawiusz%20j%20E3%B3zef%20-%20dawne%20dzieje%20izraela.pdf> pdf dn 06.06.2016.
- <http://www.sztetl.org.pl/pl/article/miedzyrzec-podlaski/11.synagogi-domy-modlitwy-i-inne/430.nowa-synagoga-w-miedzyrzecu-podlaskim-nieistniejaca/> -/.
- https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_Floor_in_Synagogue_at_Hammat_Tiberias_01.JPG JPG.
- http://www.rehov.org/project/tel_beth_shean.htm htm.
- https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Israel_Museum_Beth_Shean_Synagogue_mosaic_floor.jpg.
- Krüger R., *Die kunst der Synagoge. Eine Einführung in die Probleme von Kunst und Kult des Judentums*, Leipzig 1968.
- Klagsbad V., *Evreiskoje iskusstvo v predmetach sinagognalnogo kulta*, [w:] „Iskusstvo v evreiskoi tradicii”, Jerusalem 1980.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985.
- Lebet-Minakowska A., *Katalog judaików. Część I: Tkaniny*, Kraków – Warszawa 2008.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- *Sentencje Ojców, Pirke Awot*, red. S. Pecaric, Kraków 2005.
- *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, T. IV, 1885.
- *Słownik judaistyczny*, T. 1 i 2, Warszawa 2003.
- *Tora Pardes Lauder*, tłum. rabin Sacha Pecaric, red. rabin Sacha Pecaric i Lidia Kośka, Kraków 2001.
- Unterman A., *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994.

- Werchlowski R. J., Wigoder C., *The Encyklopedia of the Jewish Religion*, Jerusalem 1966.
- Wischnitzer R., Aron Kodesh (Holly Ark), [w:] *Encyklopedia Judaica*, Jerusalem 1972.
- *Żydzi w Polsce. Leksykon*, Warszawa 2001.

Anna Lebet-Minakowska

The National Museum in Cracow

**PAROCHET – THE GIFT OF "THE PIOUS MRS. SARAH"
– AS AN EXAMPLE OF A SYMBOLIC MESSAGE**

The author analyzes the symbolic meaning of the *parochet*, that is, a fabric that separates the prayer room from the place where the scrolls of the Torah were kept. This means that both the decor of the synagogue as well as all the interior elements were not accidental but they carried a deep symbolic and semantic charge. The *parochet* and the utensils accompanying Torah resembled the structure of a gate. This motif relates directly to the appearance of the Temple of Jerusalem, to which one would get through subsequent courtyards separated by gates. Lebet-Minakowska emphasizes that the curtains and fabrics hung up in the Temple of Jerusalem were not merely practical and decorative, but they were meant to convey symbolic content to the visitors. By analyzing the appearance of the *parochets* preserved in museum collections, their form and the decorations placed on them, the researcher argues that they also contain numerous symbolic and semantic contents.

Keywords: *parochet*, Jerusalem Temple, symbol, prayer hall, Judaism

III

LITERACKIE OBRAZY JUDAIZMU



Lucyna Aleksandrowicz-Pędich
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

JUDAIZM JAKO OBIEKT IRONII W DIALOGU PISARZY AMERYKAŃSKICH Z ŻYDOWSKĄ TRADYCJĄ

Wraz z masową emigracją Żydów wschodnioeuropejskich do Stanów Zjednoczonych od drugiej połowy dziewiętnastego wieku zaznaczyła się ich wyrazista obecność w literaturze amerykańskiej. W następnym stuleciu można mówić o prawdziwej eksplozji utalentowanych pisarzy amerykańskich pochodzenia żydowskiego, mężczyzn i kobiet, niekiedy na początku mówiących i piszących w jidysz lub języku kraju, który opuścili ich rodzice. Saul Bellow, późniejszy laureat Nagrody Nobla, w dzieciństwie posługiwał się jidysz i rosyjskim, angielski był dopiero jego trzecim językiem.

Doświadczenia emigrantów żydowskich w społeczeństwie amerykańskim były z jednej strony nadzwyczajne, bo wolne od lęku pogromów i wyniszczenia, z drugiej wcale nie takie proste, bo oznaczały konieczność odnalezienia się w zupełnie innym od znanego wcześniej środowisku społeczno-kulturowym. Zachowanie tradycyjnych form przestrzegania religii judaistycznej było tu szczególnym wyzwaniem. Literatura nie pozostała obojętna na to zagadnienie. Żydzi w Ameryce stanęli z jednej strony wobec radości bezwzględnej prawa do życia, z drugiej dramatu konieczności zmodyfikowania tradycji, dawnego stylu życia i stosunku do judaizmu. Nieprzypadkowo wątkiem przewodnim najświetniejszego musicalu amerykańsko-żydowskiego *Skrzypek na dachu* jest „Tradition!”. W pierwszym pokoleniu pisarzy żydowsko-amerykańskich, którzy często sami byli emigrantami, jak Henry Roth, Anzia Jezierska czy Mary Antin, dominował ton realistycznej zadumy nad losem żydowskich emigrantów adaptujących się do amerykańskiej rzeczywistości, obarczonych trudnościami wynikający zarówno z klimatu dominującej kultury anglosaskiej jak i z niełatwych wówczas warunków ekonomicznych.

W pokoleniach pisarzy żydowsko-amerykańskich tworzących po II wojnie światowej sytuacja uległa całkowitej zmianie. W drugim lub trzecim pokoleniu byli już w pełni Amerykanami korzystającymi z dobrodziejstw rozkwitającego społeczeństwa wielokulturowego, a okres powojenny przyniósł dobrobyt ekonomiczny. Niemniej kontrast pomiędzy tradycją i nowoczesnością (nie tylko tą w ściśle amerykańskim wydaniu) pozostał. Dla wielu pisarzy żydowsko-amerykańskich ironia stała się narzędziem do radzenia sobie z napięciem pomiędzy wartościami i stylem Starego Świata, często nadal wyznawanymi przez rodziców lub dziadków, a amerykańską rzeczywistością. Nieprzypadkowo żydowska literatura amerykańska jest określana jako charakteryzująca się „połączeniem elementów tragicznych i komicznych”¹.

Najbardziej znanym ironistą w literaturze amerykańskiej pozostaje Philip Roth, ulubieniec wielu czytelników i krytyków akademickich, choć niekoniecznie wszystkich żydowskich odbiorców jego powieści. „Ironia to literacki środek wyrazu, którym Philip Roth operuje po mistrzowsku – w kreacjach postaci i w opisach zdarzeń, także w metanarracyjnych aluzjach do pozerstwa pisarzy i naiwności czytelników”². Roth bez litości krytykuje Amerykę, ale przede wszystkim społeczność żydowską, gdyż praktycznie wszyscy jego bohaterowie to Żydzi, często neurotyczni i dysfunkcjonalni. Ironią posługują się efektownie pisarze młodszego pokolenia, jak Michael Chabon czy Jonatan Safran Foer. Drapieżną satyrę potrafi zastosować Tova Reich, autorka powieści *My Holocaust*, uderzającej w nadużycia związane z upamiętnianiem Zagłady. W przesiąkniętej absurdalnym humorem powieści *The Frozen Rabbi* [Zamarznięty rabin] Steve Stern przenosi dziewiętnastowiecznego rabina z Polski do współczesnego Memphis na południu Stanów Zjednoczonych, surrealistycznie komentując konflikt pomiędzy religią judaistyczną i świeckością.

Komizm jest znakiem rozpoznawczym Woody Allena, nowojorskiego artysty światowej sławy, znanego głównie z komedii filmowych, w tym zajmujących się żydowską tożsamością jak *Annie Hall* lub *Zelig*, ale tworzącego także formy prozatorskie. Pochodzenia żydowskiego jest też pisarz, który – nie zajmując się Żydami – stworzył klasykę czarnego humoru w literaturze amerykańskiej, autor powieści *Paragraf 22*, Joseph Heller, celujący w absurdalność wojny i struktur militarnych. Humor czy sarkazm są narzędziami licznych twórców amerykańskich pochodzenia żydowskiego, podtrzymujących wcześniejszą europejską kulturę humoru żydowskiego jako jednego ze sposobów radzenia sobie z opresyjną zewnętrzną rzeczywistością funkcjo-

¹ Encyclopedia of World Biography <http://www.notablebiographies.com/Lo-Ma/Malamud-Bernard.html> (dostęp: 5.09.2016)

² M. Paryż, *Nowa proza Philipa Rotha*, w: *W kanonie prozy amerykańskiej: Z planu Waszyngtona do Domu z liści*, red. L. Aleksandrowicz-Pędich, Warszawa 2009, s. 222.

nowania w zazwyczaj wrogich warunkach diaspory oraz wewnętrznymi rygorystycznymi normami życia w społeczności żydowskiej.

Ironiczne podejście do judaizmu można zatem zilustrować przykładami wyjętymi z twórczości wielu amerykańskich pisarzy, także tych nie kojarzonych z ironią i groteską jako głównym środkiem literackim. Należą do nich trzej twórcy, w których prozie można znaleźć zastosowanie ironii w odniesieniu się do judaizmu: Bernard Malamud, Joseph Skibell i Nathan Englander. Ironia u każdego z nich – pisarzy różnych stylów i pokoleń – jest jednym z narzędzi pokazywania napięcia pomiędzy tradycją, a napierającą nowoczesnością.

Urodzony w 1914 roku Bernard Malamud dorastał w okresie Wielkiej Depresji, a czasy trudności ekonomicznych oraz dwóch wojen światowych w tle budowania żydowskiego życia w Ameryce rzuciły głęboki cień na jego pisarstwo, przepojone pesymistyczną refleksją nad ogólną kondycją ludzką, a szczególnie doświadczeniem żydowskim. Powieść Malamuda *Fachman (Fixer)*, osadzona w Kijowie na początku dwudziestego wieku i nawiązująca do autentycznych wydarzeń, pozostaje jednym z najbardziej poruszających literackich obrazów antysemityzmu. Także bohaterowie jego znakomitych opowiadań, dziejących się w Nowym Jorku lub we Włoszech, cierpią na skutek niedostatku, antysemityzmu, problemów z tożsamością i akulturacją. W mistrzowskim opowiadaniu *Żydoptak (Jewbird)* z 1963 roku, pisarz przedstawia żydowską rodzinę pozornie w pełni zasymilowaną do amerykańskich realiów Nowego Jorku. Harry Cohen wraz z żoną i synem mieszkają w pobliżu East River, a ukazując ich w pierwszej scenie opowiadania Malamud nie pozostawia złudzeń co do ich pełnej sekularyzacji, ubierając Harry'ego w obcisłe spodnie, a jego żonę w szorty. Wybierając swojemu bohaterowi zawód sprzedawcy mrożonek Malamud oddala go jeszcze bardziej od religii żydowskiej, w której wszak przepisy koszerności stanowią zasadniczy element przestrzegania zasad. Życie tej pozornie zadowolonej, zamerykanizowanej żydowskiej rodziny zakłóca wpadający do ich kuchni gadający ptak, nazywający siebie panem Schwartzem, Żydoptakiem. Jego pojawienie rozpoczyna rozprawienie się nowego stylu życia ze starym, ilustrowanego wojnę podjazdową pomiędzy Harry Cohenem, symbolem nowego Żyda-Amerykanina, a ptakiem reprezentującym tradycje Starego Świata, wojnę rozpisaną w konwencji tragikomicznej. Kulminacją konfliktu stanie się pełna tragicznej ironii scena nawiązująca do rytuału religijnego *kapparot*, oczyszczenia z grzechów, jednego z obrzędów święta Jom Kippur.

Subtelna ironia jest ważnym środkiem wyrazu w tym opowiadaniu należącym do nurtu magicznego realizmu w twórczości Bernarda Malamuda. Nie tylko sam pomysł mówiącego ptaka, nadzwyczaj łatwo zaakceptowanego przez rodzinę Cohenów jako współdomownika, jest fantastyczno-ironiczny, ale także konstrukcja jego postaci – mędrca o zaniedbanym wy-

głędzie przypominającym starzejącego się Żyda ze wschodnioeuropejskiego sztetla. Tożsamość ptaka w odniesieniu do religii żydowskiej jest wysoce ironiczna. Ptak modli się, ale „w stylu, który można, ironizując, określić mianem synchronicznego zestawiającego dawną silną wiarę z jej odrzuceniem (modli się żarliwie, ale bez nakrycia głowy i filakterii, gdyż określa się jako radykał)”³. Na wykorzystanie ironii czy wręcz sarkazmu w kreowaniu postaci Żydoptaka zwraca uwagę Anna Wiczorek, podkreślając, że „fakt znajomości modlitw żydowskich bywa przez bohaterów opowiadań Malamuda wykorzystywany w celu udowodnienia swojej tożsamości innym”, a „[s]prawdzian taki pisarz ubiera w formę groteskową, ironiczną lub tylko intrygującą”⁴. Osobowość pana Schwartza nawiązuje do koncepcji Żyda Wiecznego Tułacza i w amerykańskim domu Cohenów przypomina o dawnych europejskich nawykach: w warstwie językowej, gdyż ptak najchętniej mówi w języku jidysz czy też w kwestii upodobań dietetycznych, na przykład do śledzi. Jednocześnie Żydoptak stwarza Cohenom szansę na sukces w nowej amerykańskiej rzeczywistości, bo mając solidne europejskie wykształcenie pan Schwartz jest w stanie pomóc ich synowi w osiągnięciu lepszych wyników w nauce szkolnej.

W historii koegzystencji Żydoptaka i rodziny Cohenów, przed tragikomiczną kulminacją, następuje kilka etapów. Początkowo rodzina i Żydoptak dostosowują się do siebie, przy wyraźniej sympatii żony i chłopca, ale niechęci ojca – „Edie [pani Cohen] cieszyła się, że chłopiec ma się z kim bawić”, [...] podczas gdy Harry Cohen oświadcza, że „długo tu miejsca nie zagrzeje” gdyż to „podła kreatura”⁵. Poza upieraniem się przez Harry’ego, że ptak nie jest prawdziwym Żydem nie ma uzasadnienia tej niechęci, jednak szczegóły narracji wyraźnie sugerują, że przyczyną wrogości Harry’ego jest związek ptaka z tradycyjną żydowskością – skrzydlaty gość jest zresztą przedstawiany jako swoista karykatura Żyda: zaniedbany, niechlujny, prześląknięty czosnkiem. Cohen wyznacza ptakowi miejsce do życia na balkonie, pozycję pomiędzy domem a światem zewnętrznym, symbol losu Wiecznego Tułacza, niepewności zadowolenia i szansy szybkiej ucieczki. Niechęć pana domu narasta, niezależnie od etapu ich pozornie lepszych relacji oraz zadowolenia żony gdyż Żydoptak skutecznie pomaga Mauriemu w nauce

³ L. Aleksandrowicz-Pędich, *Realizm magiczny w opowiadaniach Bernarda Malamuda*, w: *Wkanonie prozy amerykańskiej. Od Poe’go do McCarthy’ego*, red. L. Aleksandrowicz-Pędich, Warszawa 2011, s. 128.

⁴ A. Wiczorek, „Szetel”: *Wieczny tułacz. Portret żydowskiego Bronksu w opowiadaniach Bernarda Malamuda*, w: *Wielkie tematy literatury amerykańskiej III. Miasteczka, miasta, metropolie*, red. T. Pyzik, Katowice 2006, s. 129.

⁵ B. Malamud, *Żydoptak*, tł. A. i A. Janiszewscy, w: B. Malamud, *Żydoptak*, wybór B. Baran, Kraków 1989, s. 116.

i chłopiec robi wyraźne postępy w szkole, tak w matematyce jak i grze na instrumencie muzycznym.

W stosunku do Mauriego Żydoptak wydaje się wręcz przyjmować rolę dziadka⁶, którego chłopiec nie ma, ale to nie wywiera wpływu na pozytywne nastawienie ojca chłopca do ptaka. Stopniowo Harry, w tajemnicy przed rodziną, zwiększa prześladowanie ptaka. Jego nienawiść nie ma jasnego umotywowania, a tym samym jest oczywistą metaforą antysemityzmu. Cohen przynosi do domu kota, który zaczyna polować na pana Schwartza, straszy ptaka strzelając mu koło ucha z papierowej torby i na inne sposoby nęka go emocjonalnie i fizycznie. Do kulminacji przemocy dochodzi po śmierci matki Harry'ego, symbolicznego przecięcia jego związków ze światem przodków. Scena rozprawy Harry Cohena z Żydoptakiem obfituje w czarny humor, symbole i odniesienia do religii.

Mijały tygodnie. Pewnego dnia umarła u siebie w mieszkaniu w Bronksie matka Cohena, a Maurie przyszedł do domu z dwóją z klasówki z matematyki. Zdenerwowany Cohen odczekał, aż Edie zabierze chłopca na lekcję gry na skrzypcach, i wtedy bez skrępowań zaatakował ptaka. Ściągał go ze szczotką po balkonie, a Schwartz jak opętany latał tam i z powrotem ratując się ucieczką do klatki. Cohen triumfalnie dopadł do tam, chwycił za wychudzone nogi i wyciągnął na zewnątrz. Ptak krakał przeraźliwie i bił skrzydłami jak oszalały, a oprawca kręcił nim nad głową. W pewnym momencie Schwartz zdołał chwycić dziobem jego nos i trzymał niczym ostatnią deskę ratunku. Cohen wrzasnął z bólu, uderzył pięścią przerażonego ptaka i szarpiąc nim z całej siły za nogi oswobodził swój nos. Potem znów zakręcił Schwartzem w powietrzu, aż biedak dostał mdłości. W końcu zamachnął się i z furią cisnął nim w ciemność nocy. Schwartz spadł na ulicę jak kamień. Zaraz po nim poleciała klatka i naczynie na pokarm. Cohen stał przy balustradzie i słuchał, jak roztrzaskują się na chodniku. Przez całą godzinę, ze szczotką w ręku, z walącym sercem i pulsującym z bólu nosem, Cohen czekał na powrót Schwartza, ale ptak więcej się nie pojawił.

– Nareszcie koniec z tym sukinsynem – pomyślał sprzedawca i wszedł do mieszkania⁷.

W tej groteskowej scenie popełniona zostaje zbrodnia – Harry zabija Schwartza. Na pytanie rodziny co się stało z ptakiem, Cohen przyznaje jedynie, że go wyrzucił, a ptak odleciał. W zarówno przerażającej jak i komicznej scenie walki pomiędzy Harrym i Żydoptakiem Malamud wyraźnie nawiązuje do rytuału kapparot praktykowanego we Wschodniej Europie

⁶ P. Hanson, *Horror and Ethnic Identity in 'The Jewbird'*, „Studies in Short Fiction” 1993 (30/3), s. 359.

⁷ Tamże, s. 122-3.

w trakcie święta Yom Kippur, polegającego na trzykrotnym zakręceniu nad głową przez pobożnego żyda białym kogutem w celu usprawiedliwienia grzechu. Zachowanie Harry’ego jest oczywistą parodią rytuału kapparot, wzmocnioną jego sugerującym kapłański ród nazwiskiem Cohen. Żydoptak jest czarny, nie biały, a celem Harry’ego nie jest odkupienie, ale wręcz popełnienie grzechu zabójstwa irytującego go ptaka. Tym samym chce symbolicznie unicestwić całą żydowską tradycję. Paradoksalnie w trakcie walki o życie ptak niejako znakuje żydowskość Harry’ego raniąc go w nos, najczęściej parodiowany element żydowskiego wyglądu. Walcząc o przetrwanie w tej groteskowej scenie ptak chwytą się ostatniej deski ratunku – żydowskiego nosa, symbolicznej wspólnoty tożsamościowej, ale tym samym sprawia tylko ból zagubionemu w asymilacji Harry’emu, który w odruchowej odpowiedzi ma tylko cios pięścią i dalsze szarpanie ptakiem w geście religijnej parodii. Agresja zastępuje wspólnotową solidarność. Gdy żona i syn wracają do domu Harry nie przyznaje się do tego co zrobił, ale podkreśla, że blizna na nosie zostanie mu na całe życie. Tradycją Yom Kippur była składanie kozła ofiarnego, na którego przelewane były „nieprawości synów Izraela, wszystkie ich przestępstwa i grzechy”⁸, jednak w magiczno-realistycznych warunkach żydowskiego świata Nowego Jorku ofiara z ptaka symbolizującego dawne wartości nie może już być gwarancją odpuszczenia grzechów. W scenie z Żydoptakiem wschodnioeuropejski rytuał religii judaistycznej staje się ironicznym narzędziem do zasygnalizowania tragicznego końca świata europejskich Żydów, do czego przyczynia się, w mikroświecie stworzonym przez Malamuda, skrajne zsekularyzowanie Żydów amerykańskich.

Konsekwencje sekularyzacji i amerykańzacji to jeden z głównych tematów w twórczości pisarzy amerykańskich pochodzenia żydowskiego. Z problemem tym zmagają się także postacie przedstawiane w opowiadaniach autora średniego pokolenia, urodzonego w roku 1970 Nathana Englandera. Pochodzący z rodziny kultywującej tradycyjną religijność pisarz przez 5 lat mieszkał w Izraelu, a religia i odchodzenie od niej odegrały istotną rolę w jego osobistym doświadczeniu. Wypełniają także jego pisarstwo, jak zręcznie ujęła to recenzentka jego opowiadań: „dzieło pana Englandera przesiąknięte jest aromatem judaizmu jak dom zapachem cymesu”⁹. Literackie ostrogi Englander zdobył tomem znakomitych opowiadań *For the Relief of Unbearable Urges* [By zaznać ulgi od przemożnych popędów]¹⁰ (1999),

⁸ H. Nussbaum, *Przewodnik judaistyczny*, Warszawa 1893/1990, s. 253.

⁹ S. Schiff, *Nude Rabbis and Tales of Revenge*, „International Herald Tribune” 2012 (18.02), s. 20.

¹⁰ W tłumaczeniach tytułów tomów oraz opowiadania Nathana Englandera korzystam z wersji tłumaczki pani Agnieszki Pokojkiej.

kontynuując sukces zbiorem *What We Talk About When We Talk About Anne Frank* [O czym mówimy, kiedy rozmawiamy o Annie Frank] (2012).

Krytyczno-sarkastyczny stosunek Englandera do religii widoczny jest już w tytułowym opowiadaniu z pierwszego tomu, którego bohater, pobożny chasyd, podążając za poradą swojego rabina w kwestii pożycia seksualnego, w następstwie postępowania zgodnego z radą rabina marnuje szanse na udane małżeństwo. Nieadekwatność religijnego nauczania jest też przedmiotem satyry w groteskowym opowiadaniu *Peep Show*¹¹, którego głównym tematem są problemy tożsamości żydowskiej w Ameryce i traum seksualnych. Bohater opowiadania w procesie amerykanizacji poślubił „piękną blondynkę gojkę”¹², a nazwisko z Ari Feinberg zmienił na Allen Fein. Jeden z powrotów Ari/Allena do owej eleganckiej żony z którą mieszka w prestiżowym Parsipanny, luksusowej lokalizacji w New Jersey, symbolu jego statusu społecznego, dość nieoczekiwanie dla niego samego zostaje przerwany impulsywnym odwiedzeniem przezeń szemranego miejsca na 42 Ulicy. W miejscu tym odbywa się pokaz erotyczny oglądany przez okienko, „peep-show”, w którym to Allen, właściwie nie wiadomo czemu decyduje się wziąć udział. Ukazują mu się najpierw seksualnie pociągające kobiety, ale potem, w ciętej satyrze na freudyzm i religię, pojawiają się jego szkolni rabini, pokazani w dwuznacznych strojach i pozach. W absurdalnej scenerii erotycznego show obleśnie wyglądający rabini zachęcają do masturbacji, w paradoksalnym odwróceniu rzeczywistych nauk. Ich groteskowy wygląd jak i cała sytuacja symbolizują krytyczny stosunek Englandera do instytucji nauczania religii w szkołach i nieumiejętności wypracowania szacunku u uczniów. Czarny humor i absurd patrolują całą scenie.

Na pierwszym krześle, z wyglądu niezmienny, tylko o piętnaście lat starszy, siedzi rabbi Mann. Jest nagi, tłusty i owłosiony na klatce. [...]

Dalej siedzą trzech inni rabini z jego szkoły. Na drugim krześle rabbi Rifkin, w bokserkach w kolorze spranego błękitu. Dalej rabbi Wolf, w cyces, niegdyś białych, które w zestawieniu z krzesłem wyglądają jednak na żółte. Na końcu rabbi Zeitler, z otwartą księgą na kolanach, w grubych szklach w czarnych oprawkach, przez które jego oczy wyglądają jak małe kropki, a głowa jak głęboko ponacinana¹³.

¹¹ N. Englander, *Peep Show*, w: *What We Talk About When We Talk About Anne Frank*, New York 2012, s. 109-126.

¹² N. Englander, *Peep-show* [w takim zapisie], w przekładzie A. Pokojskiej. Tłumaczenie opowiadania *Peep-show* Agnieszki Pokojskiej zostało udostępnione drogą mejlową, gdyż w momencie przygotowywania tego artykułu do druku nie było jeszcze dostępne w wersji opublikowanej, ale ukaże się wkrótce w „Zeszytach Literackich”.

¹³ Tamże.

Dla Ari/Allena rabini to świat, od którego chciał uciec.

Powrót rabinów to dla niego duża sprawa. Solidnie się napracował, żeby zerwać z ich światem i nie przypomina sobie, żeby za nim tęsknił¹⁴.

Rabini wyrzucają mu głównie odejście od żydowskości, ale ich absurdalny wygląd, napastliwa retoryka i udział w peep-show delegitymizują ich skądinąd słuszne uwagi o braku dojrzałości bohatera opowiadania. W rozmowie z rabinami Ari/Allen w pewnym stopniu przyjmuje krytykę swojego zachowania, ale jednocześnie odpowiedzialność za własną niedojrzałość przypisuje właśnie religii, a przede wszystkim stylowi jej nauczania.

– To przez was taki się stałem – ciągnie Allen. – Przez was tutaj trafiłem.

Ze świeżym poczuciem niesprawiedliwości przypomina sobie szkolną klasę, w której uczył rabbi Mann i to, jak uderzał ciężką pięścią w biurko, potępiając ucznia za uczniem za sprawy, które ostatecznie można ocenić chyba dopiero na tamtym świecie¹⁵.

Szkolna religia we wspomnieniach Ari/Allena przedstawiała świat dychotomiczny, nieprzystający do naturalnych potrzeb i zachowań młodych chłopców.

Rabbi Mann ma dosyć. Wymachuje pięścią, a obwisłe ciało ramienia trzęsie się przy tym oblesnie.

– Trzeba było pytać i drażnić, Fein. Inteligentni ludzie tak właśnie robią. Nie wyrzucają religii do kosza. Nie zmieniają się w takie same chore jednostki jak te, które zachwiały ich wiarą.

– Nie jestem chory! – krzyczy Allen. – I niczego nie wyrzuciłem do kosza! Wy chcecie prawdy i sprawiedliwości, i żeby wszystko pasowało do odpowiedniej szufladki. Ale czasem zdarza się tak, że coś jest pomiędzy, rabbi. Że nie jest ani dobre, ani złe. Tylko naturalne¹⁶.

Ta wymiana zdań po latach wskazuje na trwający nadal brak zrozumienia pomiędzy uczniami, a nauczającymi. Sugeruje, że rabin Mann nie zmienił się przez 15 lat i nadal uczy tak samo. Pomysł Englandera, żeby dyskusję o mankamentach nauczania judaizmu w szkołach żydowskich we współczesnej Ameryce umieścić w surrealistycznym „peep-show”, a stronami dialogu uczynić pół-nagich rabinów w kolorowych bokserkach i ich dawnego ucznia, który porzucił judaizm na rzecz luksusowego świeckiego stylu życia jest wy-

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

rażną aluzję, że w społeczności żydowskiej brakuje realnej przestrzeni do prowadzenia rozmowy na te tematy. Stąd wybór ironii jako narzędzia, które daje nadzieję na zwrócenie uwagi na problem. Nathan Englander jest tu godnym kontynuatorem tradycji rozpoczętej przez Philipa Rotha w jego słynnym wczesnym opowiadaniu *The Conversion of the Jews* [Konwersja żydów], również ironicznie ukazującym niedostatki nauczaniu judaizmu w szkole żydowskiej w Ameryce.

Obok problematyki funkcjonowania społeczności żydowskiej w Ameryce, zagadnienia o podstawowym znaczeniu dla pisarzy amerykańskich pochodzenia żydowskiego, innym ważnym wątkiem jest sięganie do przeszłości europejskiej, a na tym tle nawiązywanie do problematyki religijnej. W ten kontekst wpisuje się powieść historyczna pisarza Josepha Skibbela *A Curable Romantic* [Uleczalny romantyk]. Jest to obszerna blisko 600-stronicowa powieść, jedna z trzech w dorobku pisarza urodzonego w 1959 roku, który jest także autorem prozy eseistycznej i opowiadań. Twórczość Skibbela¹⁷ cechują między innymi humor i zainteresowanie Talmudem, kabałą i folklorem żydowskim. Na bohaterów historycznych powieści *A Curable Romantic* Skibbell pisarz wybrał dwóch wybitnych Żydów europejskich z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku, Zygmunta Freuda i Ludwika Zamenhofa, a jego powieść z elementami groteski i magicznego realizmu jest panoramą Europy Środkowej od fin de siècle do tragicznych czasów Zagłady. Religia jest w tej powieści jedynie marginalnym wątkiem, choć wybór Freuda pod tym względem jest o tyle znamienity, że twórca psychoanalizy i genialny inspirator rozumienia emocji, był zdecydowanym przeciwnikiem religii, „konsekwentnym walczącym ateistą od szkolnych czasów, kpiącym z Boga i religii”¹⁸. Freud wierzył jedynie w naukę, i także we własnym domu zabronił jakichkolwiek rytuałów religii judaistycznej.

Duch oporu wobec religii, w ironicznej formie został zastosowany przez Skibbela w opisie fikcyjnej rodziny bohatera/narratora, Jakoba Sammelsohna, wokół którego zbudowany jest wątek fabularny w powieści. Bohater – trochę jak urodzeni w sztetlach Freud i Zamenhof – przybywa do Wiednia z prowincji. Przedstawiając wielkomiejskie dorosłe życie swojego bohatera autor wraca do szczegółów związanych z jego tradycyjną religijną rodziną z wschodnioeuropejskiego sztetla. W tych wspomnieniach pojawia się postać ojca, pobożnego Żyda, „gderliwego i autorytarnego”¹⁹, którego religijność przejawia się w nieco kuriozalny sposób. Postanawia on mianowicie, że nie będzie odzywał się w żadnym innym języku niż święty (wówczas, przez

¹⁷ <http://www.josephskibell.com/index.html> [dostęp: 15.08.2016].

¹⁸ P. Gay, *Freud. A Life for Our Time*, New York 2006, s. 525.

¹⁹ E. Schor, *The Crooked Heart*, „New Republic” 2010 (10.09) <https://newrepublic.com/article/77519/the-crooked-heart-joseph-skibell-esther-schor> [dostęp 6.09.2016].

powstaniem Izraela) język hebrajski i konsekwentnie załatwia wszystkie sprawy posługując się cytatami ze świętych ksiąg, także sprawy najbardziej banalne, dotyczące życia domowego. Ten pomysł umożliwił pisarzowi pokazanie rozdźwięku pomiędzy światem oddanych religii mężczyzn żydowskich, ich postawie przekładającej się na niepraktyczny stosunek do rzeczywistości, z którą radzić muszą sobie kobiety.

Tłumaczkami pomiędzy ojcem, posługującym się wyłącznie językiem Tory, Talmudu i innych świętych pism stają się matka i liczne starsze siostry bohatera: Gitl, Golde, Rukhl, Reyzl, Feyge, Khayke i Sore Dvore. Kobiety „tłumaczyły uwagi ojca na ciepły i kobiecy jidysz”²⁰. Efekt stosowania cytatów ze świętych ksiąg do rozmów o codziennych sprawach jest w nieunikniony sposób komiczny. Ojciec przykładowo odbywa rozmowę z pomocnikiem ogrodnika, którego nadzoruje przy rozrzucaniu gnoju.

Zamruczał. *Oto stoi za naszym murem, patrzy przez okno, zagląda przez kraty.* (Pieśń nad Pieśniami 2:9)²¹ Zawołał do chłopca: *Nakłoń ku mnie ucha swego i wybaw mnie* (Psalm 71: 2) *Bo oto minęła już zima, deszcz ustał i przeszedł.* (Pieśń nad Pieśniami 2:11) *Na ziemi widać już kwiaty, nadszedł czas przycinania winnic* (Pieśń nad Pieśniami 2:12) Kierując swego podwładnego w kierunku nawozu, rozkazał mu: *i rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, i na północ, i na południe,* (Księga Rodzaju 28:14) *wiej poprzez ogród mój, niech popłyną jego wonności!* (Pieśń nad Pieśniami 4:16). Ale ostrzegł go: *Synu mój, nie zapomnij mych nauk* (Księga Przysłów 3:1) *Gdyż «Wykonuję wielką pracę i nie mogę zejść. Albowiem stanęłaby ta praca, gdybym ją musiał opuścić, aby zejść do was»* (Księga Nehemiasza 6:3)²²

Skibell tworzy scenę z rozrzucaniem gnoju dla ukazania bogactwa języka biblijnego, ale przede wszystkim dla efektu komicznego. Podobny cel osiąga w scenie rozmowy ojca z lekarzem, dotyczącej problemów gastrycznych. Lekarz, dr Kirschbaum, pyta pacjenta o dolegliwości posługując się językiem jidysz, na co ojciec odpowiada frazami zaczerpniętymi z świętych ksiąg Starego Testamentu.

Dr Kirschbaum zadał mu pytanie, oczywiście w jidysz.
‘Ojciec rzekł *Jestem w ucisku* (Lamentacje 1:20). Wskazał na brzuch. *Istnieje bolesna niedola – widziałem ją pod słońcem* (Kohélet 5:12)

²⁰ J. Skibbel, *A Curable Romantic*, Chapel Hill 2011, s. 59. Wszystkie cytaty w tłumaczeniu własnym.

²¹ W tłumaczeniach fragmentów biblijnych korzystam z Biblii Tysiąclecia i Biblii Warszawskiej dostępnych online: <http://biblia.deon.pl/> i <http://biblia-online.pl/Biblia-Warszawska.html> (dostęp: 1.06.2016).

²² J. Skibbel, dz. cyt., s. 58.

‘A kiszki?’ zapytał lekarz badając go, ‘w jakim są stanie?’
 ‘*Suszą spalony wysycha*’ (Hiob 6:17) odpowiedział ojciec.
 ‘Problemy z wzdęciami?’
 ‘*Czy koniec już pustym dźwiękom?*’ (Hiob 16:3), ojciec wzruszył ramionami.
 Dr Kirschbaum wręczył mu leczniczy proszek w papierowej dutce i dostosował się do konwencji językowej: *to ciału zapewni zdrowie* (Księga Przysłów 3:8)²³.

Te gry lingwistyczne, w oryginalnym tekście książki pokazane w alfabecie hebrajskim, są ironicznym, acz nie pozbawionym pewnego ciepła obrazem uwikłania tradycyjnego wschodnioeuropejskiego żydowskiego mężczyzny w głęboką religijność. Pokazują też, że judaizm był dla wielu Żydów z Europy Wschodniej nie tylko religią, ale także podstawą tożsamości. W kreacji literackiej Skibella język hebrajski staje się rygorystycznym dodatkowym kryterium samookreślenia. Tu warto przytoczyć jego lingwistyczno-kulturowe argumenty na rzecz nieadekwatności pozostałych dostępnych europejskich języków, które to argumenty są jednocześnie po trosze uzasadnieniem unikania asymilacji:

Jidysz był skundlonym pidżin, odpowiednim tylko dla kobiet i niepiśmiennych. Niemiecki – szczekliwy język fanfaronów – należał do dzieci Ezawa, i ojcu nigdy nie przyszłoby nawet do głowy zbrukanie świętego naczynia swoich ust gardłowymi dźwiękami niemczyzny. Jeśli chodzi o rosyjski, to nie był nawet ludzki język. Raczej wydaje się, że dawni Wikingowie nauczyli się go od niedźwiedzi i stąd rosyjska skłonność do lenistwa i przemocy. Francuski z kolei, którego ojciec nauczył się trochę w młodości, gdy babcia Samelshohn uległa nierealistycznym wyobrażeniom o jego możliwej karierze dyplomatycznej był dlań, językiem zbyt ludzkim: skręcał język i przygotowywał do obłudy²⁴.

Te rozważania mają szerszy kontekst niż sytuacja ojca fikcyjnego bohatera powieści Skibella. Obok Freuda drugą główną historyczną postacią w powieści jest Ludwik Zamenhof, który z problemu języka uczynił swoją misję życiową. Poprzez ironię wobec tradycyjnej religijności wschodnioeuropejskich Żydów Skibell wskazuje na fundamentalne zagadnienie dla żydowskiej tożsamości narodowej – dokonywanie wyborów językowych. Judaizm był tu tropem jednoznacznym, z hebrajskim jako językiem świętym. Jidysz służył do spraw codziennych, inne języki do przetrwania. Sztuczny język Zamenhofa miał być rozwiązaniem ponad tymi dylematami.

Skibell zręcznie połączył judaizm, identyfikację językową i ironię. Jako dojrzewający młodzieniec Jacob, bohater/narrator, ulega pokusie czytania

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 57.

nietalmudycznej literatury,²⁵ za co spotyka go wyjątkowa kara – ojciec zmusza go do poślubienia dziewczyny imieniem Ita, niedorozwiniętej umysłowo, co staje się przyczyną przeróżnych późniejszych problemów Jacoba. Gdy bowiem przerażony sytuacją ucieka od owej żony, obcinając zresztą pejsy w symbolicznym geście odrzucenia tradycji i judaizmu, Ita topi się, a tym samym staje się dybukiem. Religijność ojca, groteskowa w kontekście codziennego funkcjonowania, jest tu pokazana także jako opresyjne narzędzie bezwzględnej i okrutnej kontroli rodziny. Dusza Ity podlega transmigracji, a Jakob Sommelsohn później stale napotyka ją na swojej drodze, aż do czasów wojny i Zagłady. Wymiar tragiczny historycznej panoramy czasów okrutnych dla europejskich Żydów Skibell łągodzi elementami magicznego realizmu, z żydowskiego folkloru wprowadzając figurę dybuka.

W trzech przytoczonych przykładach literackich ironia zastosowana wobec judaizmu ma charakter krytyczny wobec religii, choć służy nieco odmiennym celom. U Malamuda to niemalże krzyk rozpaczony wskazujący na zabijanie tradycji przez zafascynowanie nową amerykańską rzeczywistością, u Englandera to owiane w opary absurdu przypomnienie, że nauczanie religii może wywierać skutek odwrotny od zamierzonego, u Skibella liryczno-dramatyczne, ale także tragiczne wspomnienie świata niedoskonałego, którego już nie ma. Malamuda, Englandera i Skibella, pisarzy różnych pokoleń i stylów, łączy wykorzystywanie elementów magicznego realizmu. W narracjach pozornie rzeczywistych, a jednocześnie magicznie odrealnionych, judaizm zyskuje w fikcyjnym świecie ironiczny wymiar w dialogu współczesnych pisarzy amerykańskich z żydowską tradycją wschodnioeuropejską.

Bibliografia

- Aleksandrowicz-Pędich L., *Realizm magiczny w opowiadaniach Bernarda Malamuda*, w: *W kanonie prozy amerykańskiej. Od Poego do McCarthy'ego*, red. L. Aleksandrowicz-Pędich, Warszawa 2011.
- Englander N., *Peep Show*, w: *What We Talk About When We Talk About Anne Frank*, New York 2012.
- Gay P., *Freud. A Life for Our Time*, New York 2006.

²⁵ Zakaz czytania niereligijnej literatury nie jest wymysłem powieściopisarza. Podobne doświadczenia z dzieciństwa w religijnej rodzinie galicyjskich Żydów przytacza Shoshana Ronen w biografii żydowskiego intelektualisty i działacza politycznego w Polsce okresu międzywojennego, Yehoshui Ozjasza Thon (S. Ronen, *A Prophet of Consolation on the Threshold of Destruction. Yehoshua Ozjasz Thon, an Intellectual Portrait*, Warsaw 2015, s. 21).

- Hanson P., *Horror and Ethnic Identity in „The Jewbird”*, „Studies in Short Fiction” 1993, nr 30/3.
- Malamud B., *Żydoptak*, tł. Aneta i Adam Janiszewscy, w: *Żydoptak*, B. Malamud, Kraków 1989.
- Nussbaum H., *Przewodnik judaistyczny*, Warszawa 1893/1990.
- Paryż M., *Nowa proza Philipa Rotha*, w: *W kanonie prozy amerykańskiej. Z placu Waszyngtona do Domu z liści*, red. L. Aleksandrowicz-Pędich, Warszawa 2009.
- Ronen S., *A Prophet of Consolation on the Threshold of Destruction. Yehoshua Ozjasz Thon, an Intellectual Portrait*, Warsaw 2015.
- Schiff S., *Nude Rabbis and Tales of Revenge*, „International Herald Tribune” 2012, (18.02).
- Schor E., *The Crooked Heart*, „New Republic” Sept. 10. 2010 <https://newrepublic.com/article/77519/the-crooked-heart-joseph-skibell-esther-schor> 6.09.2016
- Skibbel J., *A Curable Romantic*, Chapel Hill 2011.
- Wiczorek A., „Sztetł”: *wieczny tułacz. Portret żydowskiego Bronksu w opowiadaniach Bernarda Malamuda*, w: *Wielkie tematy literatury amerykańskiej III. Miasteczka, miasta, metropolie*, red. T. Pyzik, Katowice 2006.

Lucyna Aleksandrowicz-Pędich

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

JUDAISM AS AN OBJECT OF IRONY IN THE DIALOGUE OF AMERICAN WRITERS WITH THE JEWISH TRADITION

The article shows examples of how Jewish-American writers deal with Judaism in their works, using irony as the tool. The three authors discussed in the article all belong to twentieth century literature, though represent different generations. Despite diverse styles of writing they share not only skillful use of irony, but also of elements of magic realism. The examples discussed come from Bernard Malamud's short story „Jewbird”, Nathan Englander's short story „Peep Show” and Joseph Skibell's novel *A Curable Romantic*. In Malamud's story the main aim of irony is to indicate the tragic contempt of the assimilating American Jews towards their East European traditions, in Englander's story the writer's goal is to ridicule the religious instruction in schools, while in Skibell's novel the author looks with humour at the consequences of the impact of Judaism at Jewish life in Eastern Europe.

Keywords: irony, Judaism, American literature, magic realism, Bernard Malamud, Nathan Englander, Joseph Skibell



Moritz Daniel Oppenheim (1800–1882), *Seder*

Magdalena Dziugiel-Łaguna
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ETYCZNY PORTRET PEŁNI CZŁOWIECZEŃSTWA NA PODSTAWIE *MEIRA EZOFOWICZA* ELIZY ORZESZKOWEJ

Drukowany w „Kłosach” w 1878 roku *Meir Ezofowicz* należy niewątpliwie do tego rodzaju literatury, którą broni artyzm wspierający się na wielopoziomowej definicji triady etycznej: piękna, dobra i prawdy, której korzenie tkwią w filozofii starożytnej. Mamy tu do czynienia ze swoistą metaforą platońskich wartości, z których – wywodząc się z kultury śródziemnomorskiej – można czerpać, nie odwołując się wprost do samego twórcy. Stąd, choć sama Orzeszkowa nie powoływała się na Platona, to przecież dość szybko porzuciła materialistyczną koncepcję świata, by stanąć po stronie realizmu, który definiował człowieka jako istotę – to prawda – uwarunkowaną cieleśnie i środowiskowo, ale też zdolną do tworzenia idei. Wraz z upływem czasu – w latach 90. – stać już będzie pisarkę na dystans wobec własnej twórczości i wyraziście opowiedzenie się po stronie wartości idealistycznych, co już nawet wcześniej sygnalizowała poprzez kreację bohatera religijnego (Pietrusia z *Dziurdziów* wydanych w 1885 roku i Paweł Kobycycki – tytułowy *Cham*, 1888). Oto, co pisała do Antoniego Wodzińskiego na temat odcięcia literatury od źródeł etycznych:

Nie byłam i nie jestem zwolenniczką teorii estetycznej wyrażonej w słowach: „sztuka dla sztuki”. Zdaniem moim posługiwać ona może tylko artystom zbyt małym dla wielkich krosien. Na wielkich krosnach sztuka taka bogate wzory nie tylko z **piękna**, lecz także z **dobra** i **prawdy** [podkr. M. D.-Ł.]. Gdzie dwa ostatnie pierwiastki zmieścić się nie mogą, tam powstają cacka artystyczne, drobne i kruche¹.

¹ E. Orzeszkowa, List do A. Wodzińskiego z dn. 10.09.1896, w: tejeże, *Listy zebrane*, do druku przyg. komentarzem opatrzył Edmund Jankowski, t. 8, Wrocław 1976, s. 241.

Meir Ezofowicz, tłumaczony na 12 języków, co potwierdza tezę o atrakcyjności jego tematyki i artystycznej nieprzeciętności tej prozy², niesie za sobą wyżej wymienione wartości w ujęciu triadycznym. I choć we *Współczesnej literaturze polskiej 1864–1918* Wilhelm Feldman zauważa ewoluujący, tj. różny poziom artystyczny twórczości grodzieńskiej pisarki, to *Meira* zdecydowanie umieszcza w grupie dzieł dojrzałych, a podejmujących aksjologiczną problematykę światła³. Jest to opinia tym zasadniejsza, że wskazująca na pogłębione, oryginalne, mocne portrety bohaterów, a w kompozycji dowodząca „zakroju wielkości”. I jakkolwiek M. Żmigrodzka odmawia powieści tendencyjnej Orzeszkowej psychologicznego zróżnicowania bohaterów⁴, to jednak w *Meirze* daje się zauważyć stopniowe zagłębianie w świat wewnętrznej udręki tytułowego bohatera, czego oczywiście mistrzowskim zwieńczeniem będzie dopiero portret wspomnianego Pawła Kobycykiego.

Wszystkie te opinie są wynikiem splecenia w powieści przez autorkę *Gedalego* wiedzy z artyzmem, które to połączenie było podstawą aktywnego, lecz niezafałszowanego wpływu na odbiorcę tekstu, co eksponowała w studium zatytułowanym *O powieściach T.T. Jeża z rzutem oka na powieść w ogóle*⁵. To etyczne formowanie odbiorcy wykorzystywała przecież od samego początku swej twórczości, czego wyraz dała także w *Meirze*, który był artystyczną zapowiedzią tez zebranych i opublikowanych w „Niwie” w 1879 roku.

Niewątpliwie, powieść o szybowski buntowniku wyrastała z rzetelnych studiów Orzeszkowej nad kulturą żydowską i – co oczywiste – z bacznej obserwacji współlistniejących ze sobą żywiołów narodowych: polskiego i semickiego. Niejednokrotnie podkreślała wzajemne między nimi podobieństwa⁶, eksponując w ich charakterystyce nieposiadanie własnej ziemi i walkę

² *Meir* wystawiany był także na scenie w 1902 i 1907 roku w adaptacji A. Kallas, ekranizowany w 1911, a wyreżyserowany przez J. Ostoję-Sulnickiego.

³ Zob. W. Feldman, *Eliza Orzeszkowa*, w: tegoż, *Współczesna literatura polska 1864–1918*, wstęp napisała T. Walas, t. 1, Kraków 1985, s. 145–146.

⁴ Zob. M. Żmigrodzka, *Strategia powieści tendencyjnej*, w: tejsze, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965, s. 430.

⁵ Orzeszkowa pisała: „Powieść jest działem umysłowości ludzkiej mieszanym; z jednej strony należy ona niewątpliwie do dziedziny artyzmu i bez żywiołów piękna zeń czerpanych osiąść nie może szlachetnych ponęt formy; z drugiej jednak – szerokim szlakiem wpływa w dział wiedzy, ten szczególnie, który streszcza w sobie wyniki nauk wszelkich, a zwie się filozofią, i pozbawiony prawd, które w nich istnieją, traci wszelką wagę i powagę treści” – E. Orzeszkowa, *O powieściach T. T. Jeża z rzutem na powieść w ogóle*, w: tejsze, *Wybór pism*, Warszawa 1952, s. 754.

⁶ Na przykład *Mirtala* z 1886 roku, której semicy bohaterowie są maltretowani przez srogie i niesprawiedliwe prawa rzymskie, stąd problematyka utworu wskazuje na palimpsestową analogię z kondycją narodu polskiego pod knutem Rosji.

o utrzymanie tożsamości⁷, nieustannie też będzie „starła się zbudować postać harmonii pomiędzy dwoma światami”⁸.

Orzeszkową charakteryzowała ciekawość świata i to z niej wynikała postawa aktywnego dążenia do zrozumienia różnorodnych procesów społecznych i zdefiniowania praw nimi rządzących, gdyż tylko wówczas można było mówić o świadomym a Comte`owskim kreowaniu rzeczywistości, które pozytywiści uczynili podstawą swej koncepcji świata nowoczesnego. Stąd i problematyka narodu o korzeniach semickich poruszona w *O Żydach i kwestii żydowskiej* (Wilno 1882), w których deklarowała rzetelność poznawczą pisarza (a więc własną), chroniącą go przed zarzutami: nieznamości materii kulturowo-historycznej (na temat jakiej się wypowiada), także lekkomyślnego podsycania konfliktów między narodami. Stanowisko to poparła starorzyską myślą, że „człowiek cnotliwy człowiekiem prywatnym być nie może” i w sprawach zapalnych musi zabrać głos w dyskusji:

Jednak dziś, mniemam, że mówić mam prawo i powinnam. Wiele bardzo czytałam o Żydach, spostrzeżenia nad nimi czyniłam pilne, pisałam o nich trochę. Pisanie zaś [...] w sposób szczególny rozwidnia widnokręgi opisywanego dokoła przedmiotu. Refleksja, intuicja, analiza w ruch wprawione rozwijają w głowie piszącego kłębek Ariadny, tak że mniemając zrazu, iż z progu zajrzy tylko w ciemne wnętrze labiryntu, z zachwyceniem spostrzega, jak coraz dalej postępuje w głębie jego i jak mu tam jasno⁹.

Z zaangażowaniem zderza więc ze sobą dialektykę obcości i nieobcości Żydów z negatywnymi postawami wobec Semitów, które powinny ulec zmianie, bo nie jest prawdą, że tylko tę nację Bóg napiętnował wadami – co z mocą podkreślać będzie Orzeszkowa jeszcze niejednokrotnie. Pokazuje więc owe przywary Semitów, ale dając im racjonalną wykładnię, dowodzi, że tych, których stawia się – a zatem Żydów właśnie – poza prawami, zwalnia się jednocześnie ze współodpowiedzialności za kondycję państwa i przyzwala na działania nieetyczne. Stąd płynie tylko jeden wniosek, który stanowi pointę analizy: konieczność zasymilowania Żydów z Polakami. Dodatkowo stanowisko to wspiera Orzeszkowa autorytetem wielkich nazwisk poczerpniętych z historii polskiej myśli narodowej: T. Czackiego, S. Staszica, M. Butrymowicza, A. Wielopolskiego, by na koniec całego wywodu wyrazić jeszcze autentyczną wiarę, że wiedza wyprze wszelką niesprawiedliwość,

⁷ Zob. I. Butkiewiczówna, *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937, s. 2.

⁸ J. Kotarbiński, *Eliza Orzeszkowa i jej zasługi dla sprawy narodowej*, „Biesiada Literacka” 1907, nr 23, cyt. za: J. Detko, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*, Warszawa 1965, s. 36.

⁹ E. Orzeszkowa, *O Żydach i kwestii żydowskiej*, w: tejsze, dz. cyt., s. 768.

a niegodziwość zamieni we „wzajemny szacunek dla praw i godności człowieka”¹⁰.

Nie ulega wątpliwości, że pisarkę ów świat judaizmu przyciągał odmiennością kultury, toteż starała się przeniknąć jego tajemnice poznając Misznę i Gemarę, naukę w chederze, obserwując także prace sądu rabinicznego¹¹. Podstawę takiego jej działania stanowiła głęboka świadomość, że to z nieznamości – co niejednokrotnie artykułowała – wynikają brzemiennie w skutki uproszczenia, stereotypy i mity, którymi rządzą emocje. Te zaś urosłe do „rangi wołu” doprowadzić mogą do tragedii na kształt rozruchów antysemitycznych w Warszawie w grudniu 1881 roku, a będących odpryskiem wydarzeń w Rosji, zainicjowanych i nietłumionych również przez Rosjan, choć oczywiście nieprzydających Polakom estymy. Stąd jej szerokie ujmowanie zjawisk semickich, ich diagnoza i uporczywa a nigdy niekończąca się próba wyjścia poza kredowy krąg postaw negatywnych tak ze strony Polaków, jak i Żydów, których z kolei charakteryzowała kastowość¹², tj. zamknięcie tej kulturowej grupy na ideę nowoczesności.

To dążenie do zmiany postrzegania Żydów jako elementu obcego wpływało także z jej szacunku dla zaangażowania się wyznawców religii mojżeszowej po stronie Polaków kontestujących rządy rosyjskich uzurpatorów w manifestacjach przedpowstańczej Warszawy. J. Detko dokumentuje pobyt pisarki w mieście w 1862 roku, gdzie niejednokrotnie w synagodze wysłuchiwała patriotycznych mów rabina Bera Meiselsa, przewodniczącego warszawskiej gminy żydowskiej, a później aresztowanego i wydalonego poza granice Królestwa Polskiego¹³. E. Jankowski dołącza do niego nazwisko Markusa Jastrowa skazanego z kolei na Sybir za sprzyjanie polskiemu ruchowi narodowowyzwoleńczemu¹⁴.

W końcu to z tej semickiej grupy narodowej wywodzili się przyjaciele autorki *Ogniw*, tj. Leopold Méyet, Franciszek Salomon Lewenthal, Henryk Nussbaum czy Jahuda Lejb Eiger, którzy wspierali Orzeszkową w pracy nad *Meirem Ezofowiczem*, kierując jej nauką i poznaniem. Aleksander Hertz w monografii o *Żydach w kulturze polskiej* podkreśla, że była to grupa, która przyjęła polskie dziedzictwo kulturowe, zachowując jednak z judajskiej tra-

¹⁰ Tamże, s. 776.

¹¹ Zob. B. Noworolska, *Trwanie dworu*, w: teże, *Eliza Orzeszkowa, trwanie, pamięć, historia*, Białystok 2005, s. 69-70.

¹² Zob. A. Hertz, *Uchodźcy z kasty*, w: tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988, s. 116.

¹³ Zob. J. Detko, *Popowstaniowy debiut Orzeszkowej*, w: tegoż, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*, Warszawa 1965, s. 35-36.

¹⁴ Zob. E. Jankowski, *Meir i jego potomstwo*, w: tegoż, *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa 1968, s. 172.

dycji i religii elementy szczególnie cenne¹⁵. To w ich biografiach znalazła potwierdzenie postawa tytułowego bohatera powieści Orzeszkowej, który wyszedł ze świata żydowskiego, by osiągnąć pełnię człowieczeństwa, tj. świadomość samego siebie i własnych możliwości poznawczych, stąd też sięgającego po wartości nacechowane humanizmem.

Semiccy przyjaciele Orzeszkowej reprezentowali postawy asymilacyjne, gdyż – jak sądzili – tylko wówczas możliwe było odrodzenie narodowe Żydów, kiedy ci przejęli wartości pochodzące spoza kasty. Wykształcenie sytuowało ich w inteligencji, która wywodząc się ze szlachty, wyznaczała kierunek ciężenia ku jej wzorcom aksjologicznym¹⁶. O autentyczności zainteresowania Orzeszkowej kręgami Semitów świadczy także wspieranie działalności literackiej np. Szaloma Asza¹⁷, w którym zauważała twórczy potencjał, choć podkreślała też konieczność pisarskiego doskonalenia warsztatowo-językowego.

Literacki portret Żyda u Orzeszkowej

Związując się z Grodnem Orzeszkowa miała możliwość obserwowania tak gett litewskich¹⁸, jak i przedstawicieli tych środowisk w samym żywole miasta. Toteż *Meir Ezofowicz* jest zwieńczeniem tych studiów nad semicką mniejszością narodową, a jednocześnie maksymalnym poszerzeniem perspektywy badawczej nad odrębnością psychiki narodu Izraela. Jest zatem próbą wyjścia poza kliszę Żyda-obcego, choć oczywiście w stereotypie tym – zgodnie z teorią O. Klineberga¹⁹ – ujawnia się „jądro prawdy” nieodbiegające zasadniczo od rzeczywistych właściwości i cech danej grupy – co w powieści znajduje swoistą egzemplifikację. Toteż Orzeszkowa, dając literacką syntezę atrybutów Semity, zderza ją z codziennością państwa rozbiorowego i tym samym kieruje odbiorcę ku interpretacji twardych a nowoczesnych praw życia, z którymi liczni przegrywają, stąd ich egzystencja stygmatyzowana nędzą.

W prozie swej zatem portretuje Orzeszkowa Żydów poprzez pryzmat ich religijnego wykształcenia, których to uczoność sytuuje na szczycie hierarchii społeczeństwa semickiego, choć rzadko kiedy ta wysoka pozycja

¹⁵ Zob. A. Hertz, *Obraz Żyda*, w: tegoż, dz. cyt., Warszawa 1988, s. 260.

¹⁶ Tamże, s. 190-191.

¹⁷ Zob. A. Dąbrowska, „Prostytutki, lesbijki i sutenerzy – kontrowersje wokół „Boga zemsty” Szaloma Asza, w: *Naruszone granice kulturowe. O kondycji ludzkiej w dwóch przestrzeniach: polskiej i żydowskiej XX wieku*, red. M. Szablowska-Zaremba, B. Wałęciuk-Dejneka, Lublin 2013, s. 86.

¹⁸ Zob. E. Jankowski, *Meir i jego potomstwo*, w: tegoż, *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa 1968, s. 172-183.

¹⁹ Zob. Z. Mitosek, *Wokół teorii stereotypu*, w: tejże, *Literatura i stereotypy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974, s. 32.

prowadzi ku zasobności i dostatkowi. Uczeni Żydzi bezkompromisowo poświęcają swe życie na zgłębianie pism świętych i wywiedzenie z nich wiedzy o zbawieniu, kondycji ludzkiej, wzajemnych relacji z Bogiem. Niekiedy więc doświadczają mistycznych wizji jak Szymszel z *Silnego Samsona*, którego Jehowa obdarza łaską widzenia drabiny Jakubowej.

W istocie ci uczeni mężowie żyją obok swoich rodzin, które zmuszone są do zajmowania się przyziemną egzystencją. Stąd kobiety przejmują obowiązki zarobkowania, a starsze dzieci opiekę nad młodszym rodzeństwem. Oto specyfika tej grupy etnicznej i religijnej, której szczęście uzależnione jest od wyroków boskich. Z pokorą przyjmują więc zmiany w życiu, a jeśli wyrwie się im żałosna skarga jak Chaicie z *Daj kwiatek*: „Odkąd opuściłam dom moich rodziców, nieszczęście stało się towarzyszem wszystkich dni moich”²⁰ – natychmiast dyscyplinują siebie przywołaniem woli Przedwiecznego. Kobiety – co podkreśla Orzeszkowa – uszczęśliwia duchowy rozwój mężów, ale niesie to za sobą brzemiennie w skutkach konsekwencje. Choć piękne w młodości, to pracujące nad siły, starzeją się w tempie błyskawicznym, z tego także powodu, że codzienna udręka odbiera im radość istnienia. Dzieci natomiast, jak Chaimek, „są jeszcze ładne” – co konstatuje narrator *Daj kwiatka* – dopóki nie przygniecie ich ciężar nauki ponad siły i okrutna surowość mełamedów w chederze, ale też i tortura wiecznie niezaspokojonego głodu.

Toteż w portretach tych pochyla się Orzeszkowa nad gehenną tak dziecka, jak i dorosłego. Są to wizerunki cierpiących a pokornych Semitów, dotykanych przez wyroki boskie, a Orzeszkowa sygnalizuje *implicite* – przez warunki historyczno-ekonomiczne²¹. Stąd przedstawia Gdala z Wołpy (*Gedali*) czy Chaite-łachmianarkę (*Daj kwiatek*), czy też żonę Szymszela z *Silnego Samsona*, albo Żydówkę z *Jędzy* (1891), którzy tracą stabilne podstawy swej egzystencji, żyją w ubóstwie, głodzie i poniżeniu. Często obrazuje jednak przypadki, w których Żydzi otrzymują wsparcie od chrześcijan-Polaków, kierujących się biblijnym miłosierdziem wobec bliźniego (*Gedali*, *Jędz*).

Jak widać z powyższego, skłonniejsza jest pisarka do skoncentrowania swej uwagi na biedocie, której kondycja przeczy obiegowym opiniom kreuzów ekonomicznych, stąd często wykorzystywana przez nią jako środek artystycznego wyrazu ironia. Ale zauważa także podobieństwo uniwersalizowanych losów człowieczych jak chociażby w opowiadaniu *Ogniwa*, w których pana Ksawerego ze Strumienicy i Berka-zegarmistrza łączą te same doświadczenia obcości: wobec własnych dzieci, samotności, przebrzmiałej

²⁰ E. Orzeszkowa, *Daj kwiatek*, w: tejsze, *Wybór pisma*, Warszawa 1952, s. 616.

²¹ Tę wspólność bytowania obu narodów podkreśla od samego początku swej literackiej twórczości, na przykład w kreacji Wigdera w *Panu Grabie* czy tytułowego bohatera w *Elim Makowerze*, który przechodzi przemianę swych kastowych postaw wobec Polaków.

młodości, której symbolem jest mechanizm zegara ulegającego zepsuciu. Wraz z *Meirem Ezofowiczem* Orzeszkowa zagłębia się jednak w świat żydowskiej kultury i religii, różnicując go pod względem świadomości tak religijno-etycznej, jak i ekonomicznej. Środowisko Szybowa jest zhierarchizowane, uchwycone w jego bogactwie i nędzy.

Nieprzystawalność światów, czyli wzajemna obcość wspólnoty Szybowa i Meira

Pisarka w swej powieści buduje wielopoziomową definicję obcości, którą prezentuje z perspektywy bohaterów. Co ważne, a zgodne ze strategią gry literackiej autorki, jej odcienie powinien wychwycić także odbiorca tekstu, czyli obcość ma odniesienie także zewnętrzne, antycypuje bowiem ocenę czytelnika.

Obcość – prezentowana w powieści jako przynależność do innej nacji, także do innego kręgu kulturowych spraw, zachowań, osób, rozumiana także jako nieznanomość i niewłaściwość postaw aksjologicznych – ma charakter dychotomiczny. Pozytywny, gdy obcość jest altruistyczną innością (Meir), i negatywny, gdy ujawnia wrogość uruchamiającą – co oczywiste – dźwignię zła: intencji, postaw, dokonań (Kamionker, Jankiel, Todros, Mosze).

Stąd nacechowane innością, formułowaną jako odrębność, nieprzystawalność do świata postępu jest samo Szybowo²², w którym rozgrywa się tragedia Meira. Miasteczko to usytuowane jest poza światem, do którego dociera cywilizacja kolei żelaznej czy traktów spławnych Dźwiny, pomiędzy „głuchymi równinami” i czernią puszczy Białorusi. Toteż obdarzone zostaje przez narratora epitetem wartościującym „zakąt”. Leksyka ta wyznacza kierunek interpretacyjny: zdumienia nad przestrzenią absolutnie odciętą od świata i jego wpływów, nieznaną mu, a będącą jednocześnie częścią Europy. Tak więc odbiorca podąża za tokiem narratywnym, stawiając pytania wraz z osobą opowiadającą:

Szybów? Na jakiej planecie znajduje się miejsce to? A jeżeli na naszej, jaka je zamieszkuje ludność, z białych, czarnych czy brązowych ludzi złożona?²³

²² Pierwowzorem Szybowa był Szklów, zob. hasło: *Meir Ezofowicz*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, pod red. H. Geber, B. Gomulickiej, E. Kahn, Z. Lewinówny, M. Lipskiej, H. Urbas, J. Wojnowskiego, E. Zuberbier, wyd. 8, t. 1, Warszawa [bez roku wydania], s. 652.

²³ E. Orzeszkowa, *Meir Ezofowicz*, w: tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952, s. 7; dalej zastosowano następujący zapis: ME – na oznaczenie tytułu, cyfra rzymska – wskazuje tom i arabska – odsyła do strony, z której pochodzi cytat.

W tym już momencie zasygnalizowane zostaje zderzenie odmiennych perspektyw poznawczych, gdyż dla zamieszkującej miasteczko ludności izraelskiej jest ono centrum świata wartości. To miejsce zamieszkałe przez dwa wybitne rody: Todrosów i Ezofowiczów, reprezentujących odpowiednio postawy religijnego fanatyzmu i „świeckich świętości, jako to: liczne rozrodenia się i zestosunkowania, bogactwa” (ME I 7). Dla ucywilizowanej Europy natomiast – jak i narratorki – miejsce to jest rezerwuarem zastałych myśli i kulturowego obskurantyzmu. Stąd kultura Zachodu wsparta przez Orzeszkową na toposie drzewa ludzkości, w którym odpowiednie gałęzie uosabiają poszczególne nacje, wskazuje na stan chorobowy tych właśnie części metaforycznej rośliny, które opanowane są przez negatywne relikty etyczne, obyczajowe, religijne jak powieściowe miasteczko.

Tę kontrastową obcość Szybowa odczuwają nie tylko przedstawiciele innych narodów jak chociażby dziedzic Kamioński kontaktujący się z ludnością Szybowa (któremu Żydzi podpalają dwór), ale również Izraelici, powołujący się na nowoczesną kulturę o korzeniach scjentyistycznych. Ich naukowa wiedza o świecie zderzona z hagadycznym²⁴ interpretatywem Tory przywoływanym przez szybowian (próbujących w ten sposób ująć i wytłumaczyć rzeczywistość doby elektryczności) eksponuje pełnię anachronizmu ich egzystencji. Oto, jak wypada tłumaczenie wyładowań atmosferycznych w argumentacji Izaaka Todrosa – szybowskiego przywódcy duchowego:

– To nie prawda! – zawołał. – Takiej siły [elektryczności] na świecie nie ma i z niej nie powstają grzmoty. Kiedy Izraelici mieszkali w Palestynie, a świątynia Salomonowa wznosiła się na górze Syjonu błyszcząca cała od diamentów i złota, grzmotów na świecie nie było. Ale kiedy rzymski cesarz świątynię zburzył i lud izraelski rozproszył się po całej ziemi, na świecie ryknął pierwszy grzmot. A skąd on pochodził? On pochodził z piersi samego Boga, który nad gruzami świątyni swojej i nad niedolą swojego ludu głośno zapłakał.
(ME I 88-89)

Każdy pozaszybowski element kulturowy jako nienależący do kręgu jego spraw nie ma racji bytu w tej przestrzeni, tak jest hermetyczna na wpływy spoza niej pochodzące. Toteż zderzają się tutaj punkty widzenia „zewnątrza” i „wewnątrz”, które niechybnie obdarzyłyby się wzajemnie pojęciem egzotyczności, gdyby tylko o obopólnym swoim istnieniu wiedziały. Tak więc z punktu widzenia wnętrza każde odstępstwo od starowiecznych norm pod-

²⁴ *Hagada* z hebr. „opowiadanie” – stąd hagadyczny sposób interpretacji Biblii (*Tora* pisana i *Tora* ustna) oparty jest na toku narratywnym, do którego należą: podania, legendy, historie, anegdoty, parable, bajki, zagadki itp.; zob. *Być Żydem*, w: *Co Każdy powinien wiedzieć o judaizmie. Praca zbiorowa* [brak zespołu], przeł. M. Ruta, Kraków 2007, s. 21.

lega stygmatyzacji i surowej karze w środowisku gminnym Szybowa. Znajduje to swoją egzemplifikację w przemarszu rodziny Witebskich i ich przyjezdnych przyjaciół przez miasteczko świętujące szabat:

– Zi! Zi! *A szejne puryc! a szejne panienkies!* – krzyczały dzieci biegnąc, skacząc, palce wyciągając i chmury pyłu nogami podnosząc.

– Kto oni są? czy to Izraelici? – zapytywali dorośli i palcami wskazywali na krótkie ubranie i papieros Leopolda.

– *Misnagdzin!* – nagle ktoś krzyknął w tłumie i mały kamuszek, nie wiedząc przez kogo rzucony, przeleciał obok głowy Leopolda.

(ME I 61)

Wyszzydźniany ród żyje już pomiędzy światami: przodków i nowoczesności, którą nasiąka poprzez kontakty z wielkomięjskimi środowiskami (wileńska edukacja córki, mieszczańskie wyposażenie domu, w którym króluje fortepian), co wskazuje na postępujący proces jego wykorzenia. Jak wskazuje Józef Wróbel, jest to tworząca się arystokracja żydowska²⁵ i stąd rodzina ta jest elementem niebezpiecznym, nacechowanym innością o wrogich odcieniach, zagrażającą bowiem jedności wspólnoty, burzącą jej odwieczny rytm życia zdominowanego przez religię czy też jej *halachę*, tj. nieuznającą odstępstwa od „sumy [jej] nakazów i zakazów zebranych w tradycji pisanej i ustnej w trakcie jej historycznej przemiany”²⁶.

W scenie tej zostaje znowu zderzona swojskość z obcością, którą wspiera żywioł językowy niezrozumiały dla ludzi pochodzących z zewnątrz (a tacy są w grupie Witebskich). Wykorzystany przez tłum jidysz (wykazujący elementy dialektu niemieckiego²⁷) jest odruchem obronnym żydowskich nomadów wobec obcych, a jednocześnie elementem spajającym wspólnotę Szybowa, także narzędziem nacisku na swoich (Witebscy), którzy ciążą ku obcym wzorom. Z powyższego cytatu widać także, że ludność Szybowa daleka jest od tolerancji wobec odmiennych postaw kulturowych. Obok sztyderstwa sięga więc także po przemoc fizyczną, którą niechybnie zdyscyplinuje „odmieńców”. Zresztą motyw kamienowania pojawia się w powieści niejednokrotnie (wytluczone szyby w domu Ezołowiczów, uśmiercenie Gołdy i jej dziadka). Ta starożytna forma zadawania śmierci przez wspólnotę semicką na skutek – jak w powieści Orzeszkowej – bluźnierstwa czy pogwałcenia szabatów jest argumentem potwierdzającym, że czas tu się zatrzy-

²⁵Zob. J. Wróbel, *Światło wśród mroku. „Meir Ezołowicz” Elizy Orzeszkowej*, w: *Lektury polonistyczne: pozytywizm i Młoda Polska, Od realizmu do preekspresjonizmu*, red. G. Matuszek, t. 2, Kraków 2001, s. 19-20.

²⁶*Być Żydem...*, s. 19.

²⁷Zob. Yuri Slezkine, *Sandały Merkurego: Żydzi i inni nomadowie*, w: tegoż, *Wiek Żydów*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2006, s. 31.

mał na etapie *Starego Testamentu*. Motyw męczeńskiej śmierci karaitów (Gołdy i Abla) jest kulminacją mroku fanatyzmu niecofającego się przed zbrodnią, by tylko utrzymać *status quo*, czyli odmówić społeczeństwu prawa do decydowania o realizowanym modelu egzystencji.

Pojęciem obcości zongluje Orzeszkowa w zależności od punktu widzenia opisywanej wspólnoty. Obcym elementem wśród wyznawców religii mojżeszowej są więc nie tylko przybysze spoza Szybowa (edomici), ale również karaici – „podwójni wygnańcy Palestyny i Krymu” (ME I 7) – którzy przed wiekami założyli Szybowo, ale później obłożeni zostali klątwą przez Michała Ezofowicza Seniora, gdyż opierali się unifikacji społecznej i administracyjnej gminy. Z tego też powodu wyrzuceni zostali poza krąg wspólnoty żydowskiej. Oto jak Ezofowicz tłumaczył się przed majestatem króla polskiego, Zygmunta I, ze swoich decyzji zrównania praw żydowskich i wszystkich ich wykładni, które zamiast porządku wprowadzają chaos:

Księgi nasze różne i różnie nakazują: nie wiemy często, jak postąpić, kiedy Gamaliel tak, a Eliezer inaczej rozkazuje, W Babilonie jedna, a Jerozolimie druga jest prawda. My słuchamy drugiego Mojżesza [Majmonidesa]... a nowi nazywają go kacerzem. Zachęcam ja uczonych do pisania takich mądrych rzeczy, aby rozumni i głupi słuchać ich mogli.

(ME I 8-9)

Odtąd jednak karaici stygmatyzowani byli i będą heterodoksją, a ci, którzy pozostaną w miasteczku, karmieni będą codziennym szyderstwem i pogardą. K. Bliński zaznacza, że „Jeśli określa się ich mianem odszczepieńców, to nie jest to opinia ani narratora, ani samej Orzeszkowej, lecz powszechnego przekonania o nich wśród wrogich im ludzi”²⁸. Dochodzi więc tutaj do przewartościowania i odwrócenia znaczeń: „swój” staje się wrogiem, gdyż obcość karaimów definiowana jest jako przynależność do stygmatyzowanego odłamu religijnego, uznającego bowiem Biblię zamiast Talmudu. Dlatego też nieoszczędzona zostanie im jakakolwiek forma poniżenia, a reb Mosze – prawa ręka Izaaka Todrosa – zachęca uczące się w chederze dzieci do mentalnego i fizycznego nekania Gołdy i starego Abla.

Na tym tle swoją odmienność – co oczywiste – prezentuje również tytułowy bohater. Podlega ona także dwojakiemu wartościowaniu. Z punktu widzenia karaimów nacechowana jest dodatkowo, gdyż Meir piętnując rozwydrzoną młodzież, nie powieliła wrogich postaw gminy (także swoich przodków) wobec wyklętych. W ocenie Szybowa natomiast, jego odmienność

²⁸ K. Bliński, *O specyfice karaimskiej w „Meirze Ezofowiczu” Elizy Orzeszkowej*, „Almach Karaimski” 2007, nr 4, s. 2, <http://almanach.karaimi.org/index.php/almanach/article/view/10/8> [dostęp: 04.03.2016 r.].

wartościowana jest negatywnie. Utożsamiona bowiem zostaje z zagrożeniem, ponieważ obcując z napiętnowanymi karaimami bohater przekracza prawa porządkujące życie wspólnoty. Tę negatywną obcość mikrospołeczności Szybowa – artykułowaną jako niewłaściwość postaw – odczuwa młody Ezo-fowicz, gdyż zgodnie z jego oceną przyklaskuje ona niesprawiedliwości, krzywdzie i cierpieniu. I odwrotnie – gmina piętnuje jego zachowanie jako zuchwałę i obrazoburcze, co znajdzie swoje ujście w gniewie rozfanatyzowanego tłumu grożącego buntownikowi ukamienowaniem, a ostatecznie w klątwie Todrosa, usuwającej poza Szybowo chorą część organicznej jego tkanki, a więc Meira, z którego czyni wygnańca.

Meir a symbolika drzewa, mroku i światłości

Z powyższego widać więc, że obcość przez Orzeszkową nacechowana jest dwojako, czego konsekwencją są antytetyczne formy opisu. Po jednej stronie aksjologicznej barykady znajdują się postawy zachowawcze, dążące zatem do utrzymania *status quo*, nawet za cenę zbrodni dokonanej czy to na kulturze duchowej (spalenie przez Jankiela dzieła Mojżesza Majmonidesa *More Nabuchim*, które przewodniczy młodym w mentalnej przemianie), czy fizycznej (zamordowanie ukochanej Meira). Po przeciwnej stronie konstytuują się postawy dążenia do wyzwolenia się spod ciężącego stylu życia, gdyż świat XIX w. wzywa do odwagi i wyłożonej pracy, a wiodących ku zdobyciu złotego runa wiedzy. Jak pisze Maria Żmigrodzka, „Opanowanie świata, wywalczenie sobie w nim miejsca jest zadaniem porywającym, stwarzającym szansę pełnego rozwoju osobowości”²⁹. Opinia ta znajduje potwierdzenie w wyznaniu Meira, które bohater czyni w instynktownym odruchu otwarcia się przed Gołą:

– Miły mi dom dziada mego Saula – odszepnęły usta zadumanego młodzieńca – i miłe mi twarze wszystkich braci i krewnych moich... ale ja bym chciał za ten las polecieć, ażeby wszystko widzieć i wszystko wiedzieć, i bardzo mądrym stać się, a potem tu powrócić, i wszystkim tym, co w ciemnicy siedzą i w kajdanach chodzą, powiedzieć, jak oni mają zrobić, żeby z ciemnicy wyjść i kajdany swoje z siebie otrząsnąć.

(ME I 36)

W leksyce kontestującego bohatera ujawnia się metaforyka zniewolenia, co potwierdzają leksemy wartościujące: ciemnica i kajdany. Obrazują one ugrzęźnięcie w stanie pierwotności czy wręcz prymitywności egzystencji opartej na religijnej ortodoksji, a hołdującej zasadzie niewolniczego podporządkowania się. Fanatyzm zyskuje więc negatywną wykładnię, jest obra-

²⁹ M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 432.

zem wiary, która „zbrudziła się jak woda, kiedy w nią kto rzuci garść błota” (ME I 33). Stąd każdy element rzeczywistości związany z zatrzymaniem szeroko pojętego rozwoju nacechowany jest symboliką mroku. Gołda określa Izaaka Todrosa mianem „czarnego człowieka” wywołującego lęk, gdyż zdolnego do rzeczy strasznych, okrutnych, nacechowanych nienawiścią. Tę zdolność do negacji ujawnia rabin przed Moszem, kiedy ten relacjonuje swe szpiegowskie działania:

Nassi! Dusza moja weszła w ucho moje, kiedy ja pod ich oknem stał... Oni bardzo narzekali, że ich w wielkiej ciemności trzymają [...]. A Eliezer, że on na to wielkie skargi przed Pana zanosí śpiewając i płacząc, a Meir mówił, że śpiewać i płakać nie dość, ale trzeba do ludu wielkim głosem krzyknąć i zrobić coś, ażeby on inny był, jak jest...

– Pokolenie jaszczurcze – mruknął głos z głębi chaty.

(ME I 33)

Podsumowująca rozmowę inwektywa dotyczy całego rodu Ezołowiczów, zarówno sławnych przodków: Michała³⁰ i Hersza³¹, jak i Meira³², którzy mając dar widzenia skutków egzystencji przeciwnej unowocześnieniu, postulują od wieków konieczność przemian. Orzeszkowa podpisuje się tu pod tezą, że idee te kolejno ujawniane w wiekach: XVI (Michał) i XVIII (Hersz), będą powracały tak długo, póki nie dokonają się postulowane prawa zrównania Żydów z Polakami. Wykładnia tychże praw przekazywana jest w rodzie Ezołowiczów w pismach Seniora i stąd są one najcenniejszą perłą skrywaną przed profanami. Odnaleźć więc ją mogą tylko najświatlejsi w rodzie, którzy utożsamiają własne spełnienie z dobrem innych. Todros rozbudowuje jeszcze to obrazowanie konkurencyjnego rodu o nowe pejoratywne elementy. Oto, jak diagnozuje przed Saulem niebezpieczne cechy rodziny:

Obrzydliwi zajmując ciągle ciała jedno po drugim, nie dopuszczając do nich dusz oczekujących odsuwają w daleką przyszłość jobel-ha-gadol – Dzień

³⁰ Przewodniczący gminy żydowskiej na Litwie w XVI w. utrzymujący kontakty z Zygmuntem I Starym; zob. M. Bokszczanin, *Słowniczek z objaśnieniami*, w: E. Orzeszkowa, *Meir Ezołowicz*, t.1-2, Warszawa 1973, s. 435.

³¹ Właściwie Herszel Józefowicz – rabin chełmski z XVIII wieku. Ten konserwatywny rzeczownik sprawy żydowskiej w czasie Sejmu Czteroletniego w roku 1783 wydał broszurę w języku polskim w obronie Żydów, jednakże bez zabiegania o ich zespolenie z Polakami, co zmodyfikowała Orzeszkowa w powieści; zob. M. Bokszczanin, *Słowniczek z objaśnieniami*, w: E. Orzeszkowa, *Meir...*, s. 438.

³² Bogaty kupiec litewski, w 1514 r. król Zygmunt I Stary mianował go starszym Żydom litewskich, któremu podlegało sądownictwo i podatki, pochodzące z gmin żydowskich; zob. R. Szuchta, *Pierwszy Żyd szlachcicem – Meir Ezołowicz podskarbi litewski*, <http://www.rp.pl/artukul/127335-Pierwszy-Zyd-szlachcicem---Meir-Ezołowicz--podskarbi-litewski.html#ap-1>, [dostęp dn.07.05. 2016.].

Mesjaszowy – wielkie święto radości! W waszej rodzinie jest taka obrzydliwa dusza. Ona wstąpiła naprzód w ciało Michała Seniora, potem była w ciele Hersza, a teraz ona we wnuku twoim, Meirze, siedzi!

(ME I 45)

I dalej:

Jeżeli ty sam jego nie skarcisz, ja oprę rękę swoją na jego głowie, a wtedy będzie wam wszystkim wielki wstyd, a jemu takie nieszczęście, że on w proch rozsypie się jak nędzny robak!

(ME I 46)

Przywódca duchowy sięga tu po argumentację religijną, nacechowaną przy tym emocjonalnie. Ranga jego kabalistycznej interpretacji dziejów narodu Izraela jako oddalająca się perspektywa nadejścia Mesjasza staje się elementem obciążającym i paraliżującym świadomość wspólnoty. Niezdolna jest ona do jakiegokolwiek buntu przeciwko rabinowi, gdyż wyhodowano w niej duszę niewolnika, torturując już chłostą dzieci w chederze, a tak dotkliwie, że wyrastają potem na ludzi uległych i łatwych do manipulowania.

Jedynym, który może się zbuntować jest Meir. On jeden jest zuchwały, gdyż wolny od strachu zaszczerpionego wieloletnim łamaniem charakteru, od którego bronił go dziad Saul. Zdolny jest zatem do zdefiniowania strefy mroku. Jego cień spostrzega w dzielnicy nędzy, gdzie dominantą pejzażu są czarne i zaśmiecone domostwa, a ich mikroskopijne wnętrza gniją od niezdrowych wyziewów. Meirowe peregrynacje do tego miejsca koncentrują się na współodczuwaniu z przestrzenią ziemskiego *gehinom* (w judaizmie: czyściec i piekło)³³. Tu często rozmawia z krawcem Szmulem, który wprowadza go w twarde prawa funkcjonowania tego labiryntu nędzy i cierpienia:

Wszystko u nas drogo kosztuje, a nam płacić trzeba, gwałt! Urzędnicy carscy podatki od nas biorą, od kosztownego mięsa pudełkowe my płacim i od świec tych, co je w szabasy palim, płacim, i bractwu pogrzebowemu płacim, i na urzędników kahalnych płacim, i na co my nie płacim? Aj waj! Z tych naszych domków biednych rzeki pieniędzy płyną... A skąd my je bierzemy? Z potu naszego my bierzemy je, z krwi naszej i z wnętrzości naszych dzieci, co z głodu wysychają!

(ME I 48)

Dlatego opuszczając to terytorium Meir nie może uwolnić się od wrażenia, „że z otchłani wyszedł na światło dzienne” (ME I 50), które jest naturalnym antonimem zmroku. To, co świetlane, doświetlone, jaśniejące bla-

³³ Zob. A. Unterman, *Nagroda i kara*, w: tegoż, *Żydzi. Wiara i życie*, z ang. przeł. J. Zabierowski, wyd. 3, Warszawa 2005, s. 37.

skiem jest w powieści dodatkowo wsparte toposem drzewa, które wzmacnia dodatnie wartościowanie. Idee krzewione przez Ezofowiczów obrazowane są przez metaforę wzrastającego w siłę dębu. Oto, jak motywuje swoje spotkanie z polskim posłem na Sejm Wielki Hersz, przybywający z Szybowa potrzebującego światła uzdrowienia:

Blask ten [myśli posła] jest bardzo wielki, ale mnie nie oślepił, bo jak roślina ziemską okręca się koło gałęzi wysokiego dębu, tak ja chcę, żeby myśl moja okręciła się około twojej wielkiej myśli i żeby one obie rozpostarły się nad ludźmi jako tęcza, po której nie będzie już na ziemi kłótni ani ciemności!

(ME I 14)

Drzewo i tęcza stanowią przeciwwagę zastoju i mroku. Symbolika obu motywów wspiera się na wykładni metafizycznej. Według Kopalińskiego drzewo symbolizuje – co oczywiste – wzrost, ale też drabinę do nieba, oś świata, kolumnę niebiańską, boską gwarancję odnowy³⁴. Tęcza natomiast jest „symbolem obecności Boga, próby [...], posłannictwa boskiego, przy mierza, mostu miłości, zgody, przebaczenia”³⁵. Można je więc zinterpretować jako drogę duchowego rozwoju zadającego kłam złu, a bynajmniej nie odrzucającej obecności Boga, gdyż dążącej do wyzwalającej prawdy. Tym bardziej, że wpisuje się ona w religijno-kulturowe definicje egzystencji idealistycznej, co także zobrazowane zostaje przez dendrologiczną metaforykę wykorzystaną w opowieści reba Moszego:

Wszystko co jest na świecie, każdy człowiek i każde zwierzę, i każda trawa, i każdy kamień korzenie swe mają wysoko, w kraju tym, gdzie mieszkają duchy. I dlatego cały świat jest jak wielkie drzewo ogromne, którego korzenie znajdują się pomiędzy duchami.

(ME I 28)

Poprzez symbolikę drzewa Orzeszkowa zagarnia wszystkie poziomy aksjologiczne powieści wartościowane dodatnio. Żywym drzewem jest kultura nowoczesności, drzewem życia – ród Ezofowiczów oparty na matriarchacie Frejdy („Ona była koroną swego męża i my wszyscy, jak gałęzie od drzewa, od niej początek bierzem” ME I 62), także wszystkie generacje żyjące ideą poświęcenia dla innych. Toteż światłość symbolizującą objawienie, radość duchową, optymizm, moc twórczą, mądrość³⁶ wiąże się z szybowskimi altruistami, a więc ludźmi o szerokich horyzontach i zderza się ją kon-

³⁴ W. Kopaliński, *Drzewo*, w: tegoż, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, s. 67.

³⁵ Tegoż, *Tęcza*, w: tamże, s. 428.

³⁶ W. Kopaliński, *Światło*, w: tamże, s. 419.

trastowo z wciąż obecną optyką negatywną. Oto kolejna podszyta agresją wypowiedź Todrosa:

- Familia Ezofowiczów – powtórzył głośniejsz [Todros] była zawsze ziarnkiem pieprzu na podniebieniu Izraela...
- Saul podniósł nagle głowę:
- Rabbi! – zawołał – w niej były brylanty, na które patrząc edomici sami w poszanowaniu mieć zaczęli cały Izrael...

(ME I 46)

Zabieg archaizacji języka dodatkowo stylizuje powieść Orzeszkowej na parabolę, która niesie przekaz o prastarym akcie zmagania się światła z mrokiem, dobra ze złem, altruizmu z egoizmem. Nauka, wiedza, mądrość, dobro, poświęcenie oto aksjologia warta zachodu i rodząca bunt przeciwko poniżeniu, zniewoleniu i uciskowi u Meira, którego imię znaczy światłość – i to taką, by „przed Izraelem całym wielką światłością świecić” (ME I 46).

Pomiędzy „muszę” a „mogę”, czyli projekcja pełni człowieczeństwa

Tytułowy bohater Orzeszkowej nie tylko zauważa hierarchizację gminy szybowskiej, ale również się jej sprzeciwia. Nie ma wiedzy, jak ruszyć ten zastały, skostniały świat. Wiedza bowiem postrzegana jest jako występki przeciwko tradycji Izraela. Toteż nie funkcjonuje w żywym obiegu, a jedynie w ludzkiej potencji czy w pożądaniu naukowego poznania świata. Tę reformatorską moc od wieków ujawniają Ezofowicze, próbujący przemoc mentalność szybowian. Stąd w postawie Meira nie ma żadnego fałszu. Jego cierpienie z racji niesprawiedliwości jest autentyczne, reaguje więc żywo przeciwko okrucieństwu, zadość czyniąc jednocześnie etycznemu wyzwaniu przezwyćężania zła, którego źródłem jest sam człowiek. Jego bunt jednakże nie ma charakteru zindywidualizowanego, nie jest kontestacją przeciwko społeczeństwu w ogóle, ale przeciwko staremu światu i roli narzucanej przez niego człowiekowi³⁷. Gmina szybowska oparta jest bowiem na dogmacie prawdy wywiedzionej przez Todrosa z Kabały, nieuznającym więc krytyki, sprzeciwu, zuchwałości. Dodatkowo Meira więzi kultura patriarchalna, ponieważ nie ma w niej miejsca na odmiennosc, tylko od wieków wypełniane te same role, nie ma w nim miejsca więc na możliwość dokonania wyboru pomiędzy nimi, a tylko na konieczność podporządkowania się im. Toteż wiekowy Saul nie skorzysta z możliwości zagospodarowania potencjału etycznego wnuka – i tak jak zdusił niegdyś energię swojego syna swego Bera – tak odrzuci prośby Meira:

³⁷ Zob. M. Żmigrodzka, dz. cyt., s. 433.

– Zejde! puść mię stąd! pozwól mi w świat szeroki! Ja pójdę uczyć się! Ja uczyć się chcę, tu oczom moim ciemno!

(ME I 51)

I dalej:

– Zejde! – ozwał się na koniec wpół prosząco, wpół porywczo – to ty mi rzemieślnikiem pozwól być! Ja będę z biednymi ludźmi na jednej ulicy mieszkał, razem z nimi rękami moimi pracował i dusze ich od grzechu strzegł. A kiedy oni spytają się mię o co, odpowiem im zawsze: tak albo nie! Kiedy im chleba zabraknie, rozdzielę pomiędzy nich wszystko ten, który będzie w moim domu!

(ME I 52)

W kastowym środowisku nie ma miejsca na taką alternatywę. Ród kupiecki (mający w pamięci niezasłużone cierpienie Michała Seniora i Hersza, odrzuconych w imię ortodoksyjnej wykładni religijnej) tworzy prężnych ludzi, skierowując jednak ich aktywizm ku sobie, a nie ku dobru innych. A Meir cały ukierunkowany jest na zewnątrz, tu tkwi źródło jego samodoskonalenia (jest to więc semicka wersja *self-made-mana*). Jego wola nie idzie jednak w parze z możliwościami. On chce zmiany, ale nie może jej dokonać. Jest to swoiste zawieszenie pomiędzy wolą a możliwością, uwięzione w konieczności odwiecznych rytuałów i praw, a więc pomiędzy „chcę” a „mogę”, spętanych siłą „muszę”. Budowanie się Meirowej samoświadomości, a więc *de facto* definicji człowieczeństwa jako życia „pełnią tego, co człowiekowi dano”³⁸, przechodzi kolejno etapy: skonstatowania, że człowiek jest zły, zbuntowania się przeciwko tej jego negacji oraz podjęcia próby zreformowania patologicznego stanu. Jest to droga udręki, jednakże potwierdzająca duchowy rozwój bohatera. Oto jak Meir diagnozuje stan rzeczy:

– Eliezer! – rzekł – ty mnie tak samo powiedział dwa lata temu, kiedy z wielkiego miasta [...] wróciłeś. Ty wtedy otworzyłeś oczy moje, co same już zaczynały szukać światła i nauczyłeś mnie, że my nie jesteśmy prawdziwi Izraelici, że wiara nasza nie jest już tą wiarą, którą nam dano na górze Synaj, że judaizm zmaćił się i zabrudził jak woda, kiedy w nią garść błota wrzucą, i że od tego błota poczerniały głowy nasze i serca.

(ME I 30)

Tym samym ujawnia się tu, tkwiąca w samym sednie człowieczeństwa, gotowość do przemiany nie tylko świata, ale nade wszystko siebie. Bohater uprzedmiotawia ów świat i siebie w nim. Toteż pragnie rozwinąć swój umysł,

³⁸ B. Skarga, *Wykład o człowieku*, w: *też*, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007, s. 38.

by zdobyć narzędzia do przekształcenia mikrokosmosu Szybowa. Jest częścią tej społeczności, ale jest także zindywidualizowaną potencją, wolnością, która właśnie dlatego nie może być tylko jej bezwolnym narzędziem. Stąd Meir, odczuwając swoją odmienność, nadaje jej rangę przydanej człowiekowi kreatywności i – ponieważ jest udęczony mrokiem zła – buduje nową tożsamość.

Tego procesu tworzenia siebie na nowo nie rozumieją inni. Nawet poprzez akt sięgnięcia do biografii wielkich bohaterów w historii Izraela jak Josif Akiba czy Eliezer syn Hirkanosa obrazujących przecież zrodzone w Meirze tęsknoty, bohater nie pozyska rozmówców dla swoich racji. A jednak dobro, które jak ziarno zasiewa w duszach udęczonych biedaków, obcując z nimi na co dzień i żądając od nich prostych, choć niełatwych wyborów przeciwstawienia się złu, wyda w końcu plon życzliwej i miłosiernej myśli szybowian o wygnanym Meirze. Oto punkt kulminacyjny powieści, w którym los Meira-reformatora zostaje przypieczętowany przez Todrosa:

– Od tego momentu – krzyknął znowu [Todros] – w którym przekleństwo to na jego głowę spadło, niech nie waży się on przystąpić do żadnej izraelskiej świątyni na całym świecie bliżej jak o cztery łokcie odległości! Pod karą klątwy i odrzucenia od łona Izraelowego, niech Izraelita nie przybliży się do niego bliżej jak o cztery łokcie odległości i niech nie waży się otworzyć przed nim drzwi domu swego ani chleba, wody i ognia mu podać, chociażby widział go zesłanego, upadającego i zgiętego w łęk od tułactwa, głodu, choroby i nędzy! Przeciwnie! niechaj każdy, kto spotka go pluje na twarz jego śliną ust swoich i przed stopy jego rzuca kamienie, aby potykał się on i upadał. Majątku żadnego niechaj nie używa. Wszystko, co prawem dziedzictwa spada na niego [...] niech oddanym zostanie pod rozporządzenie kahału, aby z mienia nieprawego uczynił on pociechę i podporę prawych! O pomście tej klątwie, która nań spadła, niech dowie się Izrael cały.

(ME II 136)

Niewspółmierna to kara do wyrządzonych (a rzekomych) krzywd przez młodego Ezołowicza, toteż wśród młodzieży zrodzi się wreszcie bunt i „miłość dla wyklętego”. Wygnańcowi przyjdzie przeżyć niejedną chwilę samotności, gdyż pełnią tego, co mu dane jako człowiekowi, będzie mógł żyć dopiero z dala od Szybowa, ale tym samym uzyska on właściwy dystans, by – jak konstatuje Barbara Skarga – „zbudować, odnaleźć własną ciągle umykającą tożsamość”³⁹ i w tym akcie głębokiego humanizmu należy upatrywać jego zwycięstwa. Całą tę aksjologię bohaterów Ewa Ichnatowicz w *Literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku (1864–1914)* podsumowuje następująco:

³⁹ Tamże.

[...] Orzeszkowa rysuje tu konflikt między dwoma etosami, Jeden, ortodoksyjny, odcina się od zewnętrznych wpływów, których działanie zagraża zbiorowej tożsamości religijnej (narodowej). Drugi, humanistyczny, zapobiega skostnieniu, bo preferuje w narodowych wartościach to, co uniwersalne, twórcze i ponadczasowe⁴⁰.

Jak widać z powyższego, bohater Orzeszkowej – po którego stronie sytuuje się jako twórca i narrator jednocześnie – realizuje każdy z poziomów człowieczeństwa, gdyż obok pojęć *homo sapiens*, *homo kreator*, *homo socialis*, pojawia się także *homo loquens*⁴¹, czyli człowiek myślący, tworzący, społeczny i symboliczny znajduje w nim swoją wykładnię i realizację.

Bibliografia

- Bliński K., *O specyficie karaimskiej w Meirze Ezołowiczu Elizy Orzeszkowej*, „Almach Karaimski” 2007, nr 4, <http://almanach.karaimi.org/index.php/almanach/article/view/10/8> [dostęp: 04.03.2016 r.].
- Butkiewiczówna I., *Powieści i nowele żydowskie Elizy Orzeszkowej*, Lublin 1937.
- Detko J., *Popowstaniowy debiut Orzeszkowej*, [w:] tegoż, *Orzeszkowa wobec tradycji narodowowyzwoleńczych*, Warszawa 1965.
- Dąbrowska A., „Prostytutki, lesbijki i sutenerzy – kontrowersje wokół „Boga zemsty” Szaloma Asza, [w:] *Naruszone granice kulturowe. O kondycji ludzkiej w dwóch przestrzeniach: polskiej i żydowskiej XX wieku*, red. M. Szablowska-Zaremba, B. Walęciuk-Dejneka, Lublin 2013.
- Feldman W., *Eliza Orzeszkowa*, [w:] tegoż, *Współczesna literatura polska 1864–1918*, wstęp napisała T. Walas, t. 1, Kraków 1985.
- Hasło: *Być Żydem*, [w:] *Co Każdy powinien wiedzieć o judaizmie*. Praca zbiorowa [brak zespołu], przeł. M. Ruta, Kraków 2007.
- Hertz A., *Uchodźcy z kasty*, [w:] tegoż, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 1988.
- Ilnatowicz E., *Różne postacie powieści współczesnej*, [w:] tejże, *Literatura polska drugiej połowy XIX wieku (1864–1914)*, Warszawa 2000.
- Jankowski E., *Meir i jego potomstwo*, [w:] tegoż, *Eliza Orzeszkowa*, Warszawa 1968.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2001.
- Kotarbiński J., *Eliza Orzeszkowa i jej zasługi dla sprawy narodowej*, „Biesiada Literacka” 1907, nr 23.

⁴⁰ E. Ilnatowicz, *Różne postacie powieści współczesnej*, w: tejże, *Literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku (1864–1914)*, Warszawa 2000, s. 163.

⁴¹ B. Skarga, dz. cyt., s. 35.

- Mitosek Z., *Wokół teorii stereotypu*, [w:] tejże, *Literatura i stereotypy*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1974.
- Noworolska B., *Trwanie dworu*, [w:] tejże, *Eliza Orzeszkowa, trwanie, pamięć, historia*, Białystok 2005.
- Orzeszkowa E., *O powieściach T. T. Jeża z rzutem na powieść w ogóle*, [w:] tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952.
- Orzeszkowa E., *O Żydach i kwestii żydowskiej*, [w:] tejże, *Wybór pism*, Warszawa 1952.
- Skarga B., *Wykład o człowieku*, [w:] tejże, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007.
- Slezkine Yuri, *Sandaty Merkurego: Żydzi i inni nomadowie*, [w:] tegoż, *Wiek Żydów*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2006.
- Unterman A., *Nagroda i kara*, [w:] tegoż, *Żydzi. Wiara i życie*, z ang. przeł. Janusz Zabierowski, wyd. 3, Warszawa 2005.
- Wróbel J., *Światło wśród mroku. „Meir Ezołowicz” Elizy Orzeszkowej*, [w:] *Lektury polonistyczne: pozytywizm i Młoda Polska, Od realizmu do preekspresjonizmu*, red. G. Matuszek, t. 2, Kraków 2001.
- Żmigrodzka M., *Strategia powieści tendencyjnej*, [w:] tejże, *Orzeszkowa. Młodość pozytywizmu*, Warszawa 1965.

Magdalena Dziugiel-Łaguna

University of Warmia and Mazury, Olsztyn

THE PORTRAIT OF HEIGHT OF HUMANITY ON THE GROUND OF MEIR EZOFOWICZ BY ELIZA ORZESZKOWA

The title hero of the novel by 19th century writer is a character imprisoned in the traditional society of a small, Jewish town. He is struck by the patriarchy culture, as it does not let him leave his birthplace to gain knowledge which is indispensable to change the benighted and unjust social determinants. What is more – religious ignorance, poverty and evil spread because of nonevolving organization of the Semitic community. Defiance is born in him gradually what leads to his exile from the Jewish commune eventually. However, Orzeszkowa's hero does not lose. The ethical imperative, which he gives in, causes further surges of rebellion among the youth and is sign of changes announced by enlightened minds (also Meir's ancestors) since 16th century. Moreover the portrait of humanity based on mercy, altruism, wisdom is strengthened by Orzeszkowa with rich symbolism of light and darkness, good and evil.

Keywords: humanity, patriarchy, defiance, ethical imperative, light and darkness symbolism



Mortiz Daniel Oppenheim (1800–1882), *Święto Purim*

Jacek Juskiewicz
Uniwersytet w Białymstoku

OSOBLIWE POSTACI W POWIEŚCI Z *JARMARKU* SZOLEMA ALEJCHEMA

Szolem Alejchem (Salomon Rabinowicz) urodził się w 2 marca 1859 roku w Perejasławiu na terenie dzisiejszej Ukrainy. Dzieciństwo spędził w miasteczku Woronka, z którego przeniósł się do Perejasławia, gdzie zaczął uczęszczać do rosyjskiej szkoły państwowej. Po ukończeniu gimnazjum został prywatnym nauczycielem Gołdy – córki właściciela ziemskiego Elimelecha Łojewa, z którą w 1883 roku wstępuje w związek małżeński. Przez pewien czas pełnił funkcję rabiną w Łubnie, był też zarządcą posiadłości fabrykanta cukru. Ten młodzięczy okres życia pisarza stał się kanwą powieści autobiograficznej *Z Jarmarku*¹ wydanej w 1915 roku.

Dalsze losy i lata życia pisarza niestety nie zostały ujęte w formie powieści, tak jak pierwotnie planował. Śmierć w 1916 roku przerwała pracę nad książką w trakcie pisania rozdziału *Wybory*, który prawdopodobnie został napisany w ostatnich dniach jego życia. Szolem Alejchem jeszcze w lutym 1916 roku wyraża nadzieję, że doprowadzi swoją pracę do końca. W powieści pragnął odzwierciedlić szczególną epokę rozwijającej się ludowej literatury żydowskiej pisanej w języku jidysz, której sam był współtwórcą. Rok 1888 – wyznaczający połowę życia pisarza – uważa się też za symboliczną datę narodzin nowoczesnej literatury jidysz, chociaż już wcześniej piśmiennictwo w tym języku rozwijało się dość intensywnie. Epoka, w której przyszło żyć Alejchemowi, osadzona była zatem w złotym okresie rozwoju literatury żydowskiej pisanej w jidysz.

Szolem Alejchem w swojej twórczości stworzył niepowtarzalną postać ludowego bohatera, który szczególnie w *Dziejach Tewji Mleczarza* i w cyklu o Kasrylewce stał się archetypem Żyda wschodnioeuropejskiego. Bohaterowie twórczości Alejchema są niezwykle wyraziści i niepowtarzalni. Każda

¹ Sz. Alejchem, *Z Jarmarku*, tłum. M. Friedman, Wrocław 1989.

z postaci posiada tylko jej właściwe atrybuty, których szczególna kompozycja charakteryzuje jej indywidualność i wyjątkowość. Zwykli mieszkańcy małych miasteczek i wsi w swej codzienności stawali się osobliwi dzięki krótkiej i trafnej charakterystyce skreślonej przez pisarza.

W powieści *Z jarmarku* nabiera to szczególnego znaczenia, gdyż opisywane osoby istniały w przeszłości, a pisarz w retrospekcyjnej wędrówce uwiecznił je na kartach autobiograficznej powieści. Z założenia powieść miała opisywać pięćdziesięciolecie diaspory z perspektywy „Żyda dnia codziennego”. Ten zamiar nie powiódł się – książka obejmuje młodzieńcze lata życia autora, który opisuje swoją historię w trzeciej osobie.

Pisarz posiadał niezwykle dar obserwacji i analizy powierzchowności drugiego człowieka. Potrafił wyodrębnić – najczęściej karykaturalne – atrybuty fizjonomii, sposobu mówienia, poruszania się, zachowania i różnego rodzaju ułomności, które wyróżniały daną osobę z tłumu. Jak zauważa na kartach powieści, już od dziecka miał ku temu szczególne predyspozycje, które wykorzystywał do przedrzeźniania, naśladowania i parodiowania. Powyższe zamiłowanie do parodiowania dorosłych niejednokrotnie kończyło się tęgim laniem.

Naśladować, parodiować, przedrzeźniać – w to tylko graj naszemu szejgcowi. W tej materii był mistrzem. Wystarczyło mu raz spojrzeć na kogoś i już znajdował w nim jakąś wadę albo śmieszność. Natychmiast nadymał się jak balon i dawaj odgrywać przedstawienie. A bractwo pękało ze śmiechu.

Jakiś diabeł wstał w to dziecko. Jakiś chochlik, który każe mu wszystkich naśladować i parodiować. Wszystkich bez wyjątku.

Nawet samego rebego. Jak niucha tabakę, jak chodzi drobniutkimi kroczkami. I żonę rebego. Jak pyskuje, jak rumieni się, jak mruży oczko, gdy ma wziąć u rebego pieniądze na szabes²³ i nie jest w stanie wypowiedzieć „szabes”, tylko wciąż mówi „sabes”. Więc lanie go nie omijało. Dostawał, oj dostawał! Jednym słowem, było życie².

Młody Szolem skupiał się na obserwacji ludzi. Nie tyle było istotne, co ludzie mówili, lecz to, jak mówili i jak wyglądali. Istotne były reakcje odzwierciedlone na ludzkich twarzach, ich mimika i mowa ciała. Poszczególne postaci wyodrębniał z tłumu w miejscach zgromadzenia, które stawało się niejako tłem poszczególnych ludzkich portretów. Nawet dzień bar micwy był okazją do wnikliwych i osobliwych obserwacji. Na kartach książki to Szolem-dziecko charakteryzował daną osobę, patrząc na nią przez pryzmat *tu i teraz*. Ta ulotność zapamiętanych przez dziecko ruchomych obrazów, migawek i dźwięków została na nowo zdefiniowana literacko przez dorosłe-

² Tamże, s. 6.

go Szolema, stając się żywym i bezpośrednim obrazem skomponowanym ze wspomnień, wyobrażeń i literackiego podkoloryzowania danej postaci.

W trakcie wygłaszania kazania nasz bohater przyglądał się uważnie zebranych gościom. Dokładnie obserwował miny i reakcje malujące się na ich twarzach. Nikogo nie przeoczył. Oto widzi przed sobą Icchoka Awigdora. Ma oczy zbója i nieprzerwanie wzrusza ramionami. Teraz miga mu przed oczyma starzec Jehoszua Szybne. Podobno stuknęła mu już setka. Cały wiek. Język w jego ustach przypomina dzwon. Nie ma bowiem w nich zębów. Przy nim jego syn Berko. Też już posunięty w latach. Oczy ma przymknięte. Głowa zwisa na bok. Oto zbliża się Oszer Gajdes, którego wszyscy zwą tutaj wujem Oszerem.

Jest tęgi, szeroki w barach i tłusty. Jedwabna kapota aż pęka na nim. Siwy jak gołąb. A oto nadchodzi Jose Fruchsztejn ze swoimi ogromnymi sztucznymi zębami, błyszczącymi okularami i rzadką bródką. Heretyk i niedowiarek³.

Portrety ludzkie pisarz komponował często – z pozoru, wydawało by się – z niewielkiej palety atrybutów. Pomimo tego, uzyskiwał niezwykle bogactwo i oryginalność wizerunku danej postaci. Efekt uzyskiwał dzięki doborowi silnie działających na wyobraźnię poszczególnych komponentów o wysokim stopniu nacechowania. Komponenty dotyczyły zarówno sfery wizualnej, osobowościowej, jak i interakcyjnej. Można tu przytoczyć kilka przykładów takich osobliwych portretów postaci.

Fruma: służąca ślepa na jedno oko i dziobata, ale za to bardzo skąpa i wierna. Wierna i oddana, uczciwa służąca. Dzieci tłukła, ile wlezie. Skąpiła im jedzenia. Całą uwagę skupiała na tym, aby były pobożne, uczciwe i porządne wobec Boga i ludzi⁴.

Cechy wyglądu Frumy (*ślepa i dziobata*) autor zestawia z cechami charakteru (*skąpa, wierna, uczciwa, oddana*) i sferą interakcji w relacjach dziecko – służąca (*tłukła, skąpiła jedzenia*).

Gergele Złodziej: był to sierota, biedne chłopczysko o bękarcich oczkach pełnych sprytu, źle odziany i bosy, z pękniętą wargą. Istny włóczęga. Naprawdę nazywał się Gerszon, ale jego matka Sure Fejge, kucharka, przekreśliła jego imię, jak twierdził. Przewisko zaś „Złodziej” przypiął mu jego przybrany ojciec Josef Meir, drwał, chociaż wtedy jeszcze Gergele nikomu niczego nie zwał. Gdyby, powiadał, nie nadano mu tego przydomka, to być może nigdy nie zostałby złodziejem⁵.

³ Tamże, s. 55.

⁴ Tamże, s. 6.

⁵ Tamże, s. 34.

Gergele cechował przede wszystkim stan (*sierota*), spojrzenie (*bękartie oczka pełne sprytu*), liche ubiór (*źle odziany i bosy*) oraz ułomność fizjonomii (*pęknięta warga*). Całości wizerunku dopełnia historia nadanego przez przybranego ojca przydomka (*złodziej*), który stał się determinantem losów chłopca.

Kozaczkowski: to chrześcijanin. Mężczyzna ogromnej tuszy o czerwonej twarzy. O nim Żydzi znający się na rzeczy mówili, że jest tak zdrowy, że pewnego dnia kipnie w marszu⁶.

Wyróżnikami Kozaczkowskiego są religia (*chrześcijanin*) oraz postura (*ogromna tusza*) i barwa cery (*czerwona twarz*), wskazująca na określony stan zdrowia.

Ciocia Chana była kobietą dorodną, wspaniałą. Mogła uchodzić za prawdziwą damę. Za taką damę, która zażywa tabaki ze złotej tabakierki ozdobionej portretem księcia. Takiego z dawnych książąt. Z siwym warkoczem i w jedwabnych pończochach. Ciocia Chana była widocznie kiedyś piękną kobietą. Widać to po córkach. Rzadkiej piękności dziewczęta⁷.

Ciocię Chanę wyróżniały sylwetka (*dorodna*) oraz wygląd prawdziwej damy (*która zażywa tabaki*). Odniesieniem jej dawnej piękności są córki (*rzadkiej piękności dziewczęta*).

Ekonom Dodi był potężnym chłopem, można rzec atletą. Nie tyle ze względu na wzrost i wagę, ile z powodu swojej wspaniałej budowy. Była to bardzo solidna postać. Płowowłosa, o małych oczkach, z lekka zezujących. Bary – stal, pierś – żelazo, ręka – młot. Nie każdy koń chciał go nosić na grzbiecie. Gdy siadał na konia, to jakby przyrósł do niego. Nie wiadomo, gdzie kończy się koń, a zaczyna Dodi⁸.

Dodiego znamionuje postura (*atleta, wspaniałej budowy, solidna postać, bary – stal, pierś – żelazo, ręka – młot*), natomiast kolor włosów i oczy wydają się być tylko nic nieznaczącym dodatkiem. Wydaje się, że Ekonom Dodi jest bardziej antyczną rzeźbą Herkulesa.

Ciocia Tojba. W istocie rzeczy nie była wcale ciotką. Była tylko kuzynką staro Łajewa. „Ciocia” pasowało do niej jak ulał. Taka nieładna Żydówka o piegowatej twarzy, pośrodku której sterczał długi nos. Oczy miała przenikli-

⁶ Tamże, s. 61

⁷ Tamże, s. 45.

⁸ Tamże, s. 140.

we. Czaiła się w nich mądrość. Spojrzeniem potrafiła przejrzeć człowieka na wskroś. W domu, jak to mówią, ona tylko nosiła spodnie. Ona prowadziła interesy. Dorobiła się sporego majątku. W domu Łajewa pojawiała się gościnnie, czasami raz na kilka lat⁹.

W opisie Tojby dominuje odniesienie do braku urody (*nieładna Żydówka*) oraz charakterystyka twarzy (*piegowata, sterczał długi nos, oczy przenikliwe*); dopełnieniem wizerunku jest podkreślenie zaradności kobiety (*ona tylko nosiła spodnie, ona prowadziła interesy*).

O sobie (opinia niańki Frumy) Zobaczycie, Żydzi, że z tego malca nic dobrego nie będzie! Rośnie zero do kwadratu. Licho wie, kim zostanie. Zapewne wyrosnie z niego awanturnik, niezdyscyplinowany samowolnik, żarłok i pijus, istny Iwan Poperyło, wyrzutek, renegat, uosobienie wszelkiego zła¹⁰.

Pisarz swoją charakterystykę, a raczej opinię o sobie, przedstawia słowami służącej Frumy, nie wróżącej mu dobrej przyszłości i porównuje do znanego zapewne w okolicy osobnika (*Iwana Poperyło*), z którego nic dobrego nie wyrosło (*wyrzutek, renegat, uosobienie wszelkiego zła*).

Idele – Złodziej, z grzywą kręconych włosów wysmarowanych gęsim tłuszczem, z zasmarkanym nosem, którego nigdy nie mógł wyczyścić do końca. Choćby nawet stanął na głowie¹¹.

Wizerunek Idele oparty jest głównie na wyglądzie włosów (*grzywa kręconych włosów wysmarowanych gęsim tłuszczem*) oraz obrazie zakatarzonego wiecznie nosa (*zasmarkany nos*).

Kantor Cale z zimnej bóżnicy stoi przy podium wraz ze swoimi dwoma pomocnikami. Jeden z nich, czarnowłosy chłop o grubych wargach, to bas. Drugi, wychudły chłopczyzna o białej twarzy, to tenor. Zaś sam kantor Cale o złotym gardle to Żyd wysoki, rudy, z nosem zagiętym niczym szofar. Ma cienkie kręcone pejsy i rudą kręconą bródkę, jakby przyklejoną. Kto by pomyślał, że taki potworek ma piękną, delikatną, łagodną i miłą córkę¹².

Postać Kantora Cale zostaje przedstawiona najpierw w otoczeniu dwóch pomocników, których obecność wzmacnia niejako jego wizerunek. Wygląd Kantora zostaje skonfrontowany następnie z urodą córki (*taki potworek ma*

⁹ Tamże, s. 145.

¹⁰ Tamże, s. 6.

¹¹ Tamże, s. 6.

¹² Tamże, s. 107.

piękną, delikatną, łagodną i miłą córkę). Poza krótkimi szkicami postaci, które – wydawałoby się – zostały zrealizowane jedynie kilkoma pociągnięciami pióra, można również spotkać na kartach powieści dłuższe opisy charakteryzujące daną postać. Takim przykładem może być charakterystyka Pana Benjaminsona. Autor w tym przypadku dość szczegółowo i szerzej niż zwykle rysuje obraz postaci.

Pan Benjaminson: Suchy ale barczysty, o szerokiej i błyszczącej, kwadratowej twarzy pokrytej rzadkim zarostem. Tak rzadkim, że gdyby jadł, można by dostrzec, jak każdy połykany kęs przechodzi przez gardło. Zupełnie jak u głodnej gęsi. Włosy też ma rzadkie. Rzadki, ale za to długie; zwisają kręconymi loczkami. Zawsze nasmarowane czymś tłustym, żeby tylko błyszczały. Ubrany jak Niemiec. Kapelusz wysoki, twardy. Wszystko co miał na sobie było stare. Przeraziłwie stare, ale niezwykle czyste. Wyszczotkowane i wyprasowane. (...) Gdy mówił, to całym sercem. I całym ciałem. Głos miał serdeczny, twarz budzącą litość. Oczy na poły przymknięte, wytrzeszczone¹³.

Analizując szereg opisów postaci sportretowanych w powieści *Z jarmarku*, można wyodrębnić wiele ciekawych atrybutów wyglądu cechujących dane osoby. Przykłady:

- chłopiec o czerwonych policzkach i marzących, pięknych oczach,
- czarnowłosy chłop o grubych wargach,
- chłopczyna o białej twarzy,
- z nosem zagiętym niczym szofar,
- stary mężczyzna o wyblakłej, śmiertelnie bladej twarzy,
- Żydówka o piegowatej twarzy, pośrodku której sterczał długi nos,
- płowowłosy, o małych oczkach, z lekka zezujących,
- mężczyzna ogromnej tuszy o czerwonej twarzy,
- biedne chłopczysko o bękarcich oczkach pełnych sprytu,
- służąca ślepa na jedno oko i dziobata.

Licznie pojawiają się tu również atrybuty charakteryzujące zachowania danych osób i sposobu ich bycia. Przykłady:

- palił grube cygara i lubił gadać. Trzymał cygaro w ustach, ręce w kieszeniach i gadał.
- Isruel Bendicki to nobliwy Żyd. Zachowuje się jak prawdziwy pan. Gdy się śmieje, to całą gębą. Wszystkimi zębami – rzadkimi, małymi, białymi.
- był to chłopak niskiego wzrostu, tęgi, o małych oczkach i krzywym nosie. Koszulę nosił wypuszczoną na wierzch spodni. Grał w piłkę. Do bóżnicy nigdy nie zaglądał. Chyba że na Jom Kipur. Ukradkiem palił cygara.

¹³ Tamże, s. 115.

- Z zasmarkanym nosem, którego nigdy nie mógł wyczyścić do końca. Choćby nawet stanął na głowie.
- gdy siadał na konia, to jakby przyrósł do niego.
- dzieci tłukła, ile wlezie. Skąpiła im jedzenia.
- nieprzerwanie wzrusza ramionami.
- płyną z jego ust słowa czyste jak oliwa.

Kompozycja poszczególnych deskrypcji wyróżniających daną postać wpływa na wyobraźnię odbiorcy, który z konkretnych komponentów dalej rozbudowuje obraz opisywanej postaci. Czytelnik mimo woli uczestniczy w interaktywnym procesie rysowania portretu literackiego na podstawie podanej palety określonych atrybutów. Tak naprawdę dana postać jest niepowtarzalna i osobliwa w odbiorze indywidualnym z uwagi na to, że została w dużej mierze wyobrażona przez czytelnika. Widzenie danej postaci wynika z silnie nacechowanych wartości, wokół których czytelnik tworzy własną wizję konkretnej osoby. Owa wizja wynika z indywidualnych kodów i wyobrażeń utrwalonych w pamięci czytelnika. Każdy inaczej będzie wyobrażał sobie odcień rudości, czy natężenie piegów na twarzy lub też otyłość, krzywiznę nosa. Słowo pisane ma tą większą wartość w stosunku do obrazu, gdyż daje czytelnikowi możliwość wejścia w określone interakcje. Czytelnik staje się współtwórcą nie tyle historii, ile wkomponowanych w nią obrazów.

Świat utrwalony w powieści jest bardzo dynamiczny, gdyż odbiorca zostaje zaangażowany w proces jego powstawania. Opisy bohaterów – tak zwarte i celne – są tylko narzędziem, dzięki któremu odtwarzamy ten miniony świat i budujemy obraz – z jednej strony Żydów – postaci indywidualnych, z drugiej – sylwetki Żyda z końca wieku XIX, która przeniknęła do zbiorowej świadomości Europejczyków. Powieść Alejchema rozgrywa się zatem na kilku poziomach: biografii autora, opowieści o autentycznych mieszkańcach Woronki oraz historii i kultury Europy Wschodniej – która zawdzięcza swój szczególny koloryt sztétłom. Alejchem patrzy z dystansem na swoje życie, perypetie rodzinne i sąsiedzkie, jak też na Żydów żyjących pod rządami carskimi we wschodniej Ukrainie. Utrwała przemiany zachodzące w społeczności pod wpływem idei haskali. Język pisarza, zaprawiony sporą dozą humoru i przebijającą się z niego nostalgią, oraz celne charakterystyki poszczególnych postaci pozwalają na odkodowanie archetypu Żyda wschodnioeuropejskiego i doświadczenie pełni kolorytu tamtej minionej już rzeczywistości. Postać ludowego bohatera niesie zatem za sobą pewien rys całej społeczności żydowskiej, jak również pozwala przyjrzeć się pełni ludzkiej natury, uwidoczniającej się w tej konkretnej rzeczywistości kulturowej.

Szolem Alejchem w mistrzowski sposób wprowadza czytelnika w świat wyobraźni. Wciąga do wspólnego obserwowania, przedrzeźniania i parodiowania zachowań, jak również wyglądu postaci z jego przeszłości. Opiso-

wi postaci towarzyszą specyficzny humor i ironia właściwe twórczości tegoż twórcy. Dzięki temu, poszczególne postacie nabierają dodatkowego kolorytu, a dystans pomiędzy czytelnikiem i danym bohaterem zostaje maksymalnie skrócony.

Osoby z przeszłości, poprzez swoją osobliwość i niepowtarzalność, stają się nieśmiertelne w literaturze, na kartach powieści takiej jak *Z jarmarku*. Zwyczajni ludzie, *Żydzi dnia codziennego* zostali uwiecznieni przez Szolema Alejchema jako osobliwe postaci zapadające w pamięć. Pamięć jest przetrwalnikiem bytu, który trwa w niej, pomimo tego, że umarł. Świat, który już nie istnieje, wydaje się tutaj wciąż żywy i gwarny.

Bibliografia

- Sz. Alejchem, *Z Jarmarku*, tłum. M. Friedman, Wrocław 1989.
- A. Halberstam-Rubin, *Sholom Aleichem: the writer as social historian*, New York 1989.
- O. Finkel, *Szolem Alejchem. Monografie*, Warsze 1989.
- E. Leśniak, *Żydówka: żona i matka. Wizerunek kobiety żydowskiej w powieściach Szolema Alejchema, Szaloma Asza, Isaaca Beshevisa Singera*, „Rocznik Przemyski” 2014, z. 2, s. 121-145.
- M. Samuel, *The World of Sholom Alechem*, New York 1944.

Jacek Juszkiewicz

University of Białystok

THE UNIQUE FIGURES IN SHOLEM ALEJCHEM'S *Z JARMARKU*

In his works, Szolem Alejchem created a unique figure of folk hero, that has become an archetype of Jew from eastern Europe, especially in *Tevye's Daughters*. Alejchem's heroes are one of a kind and very expressive. Each of them has his own attributes, which unique composition is characterised by its individuality and singularity. Ordinary inhabitants of little towns and cottages becomes very unique due to short and accurate characteristics, written by its author. Thanks to his remarkable gift – observation – the author points ridiculous attributes of physiognomy, the manner of speaking, moving, the behaviour and all of the limitations, that sets the single person apart from the community. In literature, people from the past become immortal.

Keywords: Sholem Aleichem, archetype of Jew, biographical literature, jiddish literature, Eastern Europe

Małgorzata Wosnitzka
Katowice

KATEGORIA NIESAMOWITOŚCI W PROZIE HENRYKA SCHOENKERA

„W zbiorowym milczeniu była upiorna niesamowitość”.

Arkady Fiedler, *Mały Bizon*¹

„Nic nie zubaża nas i nie pozbawia wolności bardziej niż [...] odepchnięcie od niemocy”.

Giorgio Agamben, *Nagość*²

O Schoenkerach i Oświęcimiu...

Urodzony w 1931 roku Henryk Schoenker pochodził z rodziny niezwykle zasłużonej dla społeczności żydowskiej w Oświęcimiu. Pierwszym aktywnym działaczem z rodziny Schoenkerów był niejaki Chaim, bardzo uduchowiony, pobożny Żyd, który ponoć przyjechał do Oświęcimia w celu ratowania tradycji żydowskiej, ponieważ zdaniem sądeckiego cadyka miasto to miało być opanowane przez postępowość i nowoczesność. W Oświęcimiu do dzisiaj istnieje willa rodu Schoenkerów, zbudowana przez dziadka Henryka – Józefa Schoenkera (1872–1945).

Rodzina Schoenkerów aż do II wojny światowej uchodziła za niezwykle wpływową. Dzięki jej staraniom w mieście powstała wielka fabryka nawozów sztucznych, *Agrochemia*³, w której zatrudniano ponad stu pracowników. Fabryka, mimo licznych problemów finansowych, przetrwała wiele lat przede wszystkim dzięki wpływom i znajomościom Leo Schoenkera (1903–

¹ A. Fiedler, *Mały Bizon*, Poznań 1981, s. 52.

² G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 55.

³ *Agrochemia* – fabryka nawozów sztucznych założona w 1905 roku przez Józefa i Abrahama Ebera Schoenkerów. Na początku nosiła nazwę *A. E. Schoenker*. Fabryka, mimo wielu problemów finansowych, była przedsiębiorstwem o wieloletniej tradycji. Henryk Schoenker w *Dotknięciu anioła* opisuje jej zawiłe losy i wielkie zasługi Józefa i Leona w ratowaniu rodzinnej firmy.

Zob. szczeg. H. Schoenker, *Dotknięcie anioła*, Warszawa 2011, s. 7-21.

1965), syna Józefa i ojca Henryka. Leo Schoenker był człowiekiem wielkiego intelektu, o artystycznych aspiracjach, studiował malarstwo w Paryżu i – jak mawiał jego ojciec – stronił od praktycyzmu, jednakowoż jego dyplomacja przyczyniła się do rozwiązania i uniknięcia wielu problemów rodzinnych i społecznych. Przed wybuchem II wojny światowej pozycja Leona znacznie się wzmocniła, został wybrany na przewodniczącego żydowskiej Rady Starszych w Oświęcimiu i dzięki temu stanowisku uczestniczył w negocjacjach prowadzonych w Berlinie z najwyższymi władzami III Rzeszy, między innymi z Adolfem Eichmannem, który w 1938 roku zorganizował we Wiedniu Centralne Biuro Emigracji Żydów. Utworzenie tego urzędu sugeruje, że Niemcy najwyraźniej mieli początkowo inne plany rozwiązania „kwestii żydowskiej” – CBEŻ miało przyczynić się do masowej emigracji Żydów z Austrii i Czechosłowacji, następnie dwa podobne urzędy miały zostać otwarte w Polsce – jeden w Krakowie, a drugi właśnie w Oświęcimiu pod przewodnictwem Leona Schoenкера. Ojciec Henryka otrzymał bowiem rozkaz zebrania podpisów od osób chcących wyemigrować do Palestyny, a płynął on rzekomo prosto z Berlina.

Emigracją miało być objętych tylko na początku sześćdziesięcioro, siedemdziesięcioro tysięcy przedstawicieli społeczności żydowskiej ze Śląska, w następstwie liczba ta miała zdecydowanie wzrosnąć, a emigracja rozciągnąć się na planowane Gubernatorstwo Generalne. Jednak coraz silniejsza nagonka i coraz większa niechęć do Żydów przyczyniły się do licznych emigracji nielegalnych. Jedną z organizacji pomagających Żydom w przedostaniu się do Palestyny było powstałe w 1909 roku w Nowym Jorku Hebrajskie Stowarzyszenie Pomocy Imigrantom (HIAS). Pod okupacją niemiecką organizacja ta działała nielegalnie, w następstwie czego, w trosce o swoje bezpieczeństwo, wielu Żydów zdecydowało się zapisać do Centralnego Biura Emigracyjnego. Niestety trzy najważniejsze i najbardziej oblegane przez emigrację porty: Warna, Konstanca i Sulina zostały zablokowane przez flotę angielską⁴. Przyczyną blokady był rzekomo zbyt wielki napływ ludności żydowskiej do krajów europejskich, będących swojego rodzaju „przystankiem” w podróży do Palestyny. Istotny dla tej sprawy jest fakt, że Palestyna po Traktacie Wersalskim (1919) była pod mandatem angielskim, a blokada nałożona przez Anglię znacząco przyczyniła się do likwidacji legalnych biur emigracyjnych.

Ta zawiła historycznie sprawa miała znaczący wpływ na decyzję Schoenкера o napisaniu *Dotknięcia anioła*. Autor, tłumacząc w mediach przyczyny wydania książki, podkreślał, że miała ona być jedynie przypomnieniem o istnieniu biur emigracyjnych. Nie sądził jednak, że dzisiaj jest to problem

⁴ H. Schoenker, *Dotknięcie anioła*, Warszawa 2011, s. 36.

zupełnie zapomniany i pomijany w dyskusjach o Oświęcimiu⁵. Po wydaniu *Dotknięcia anioła* w 2005 roku zawrzało w mediach i akademiach – naukowcy kwestionowali bowiem informacje podawane przez Schoenkera, nazywając je fikcją literacką.

Trzy lata później, w 2008 roku, podczas kwerendy w American Jewish Distribution Committee, Artur Szyndler odnalazł dwa dokumenty potwierdzające istnienie biur emigracyjnych⁶, w których znajdowały się szczegółowe plany emigracji⁷. Tylko podczas pierwszej planowanej emigracji można było uratować ponad sześćdziesiąt tysięcy Żydów z rejencji katowickiej i okolicznych. *Dotknięcie anioła* to zatem książka o wartościach historycznych – odkrywająca nieznane dotąd, a na pewno wcześniej niepotwierdzone, informacje o Oświęcimiu, mieście, które na początku II wojny światowej miało stać się symbolem ocalenia Żydów.

Das Unheimliche

Historia Oświęcimia została spisana przez Schoenkera w sposób nietypowy dla dyskursu Zagłady. W książce dominuje kategoria niesamowitości i paradoksów, dążenie do przekraczania granic wiedzy o Holocauście. Niczym w palimpseście nakłada się tutaj kilka warstw opowieści: zdarzenia widziane oczami dziecka, historie opowiedziane po przepracowaniu traumy oraz opowieści ojca Henryka, jego notatki i dokumenty, które autor wykorzystał szczególnie w rozdziale dotyczącym Oświęcimia. Być może ta ostatnia warstwa jest dla historyków warstwą ważniejszą, wnoszącą wiele nowych informacji o Oświęcimiu w latach okupacji niemieckiej.

Jednak interesujące jest również to, że Schoenker spisał swoje wspomnienia dopiero sześćdziesiąt lat po traumatycznych doświadczeniach. W czasie wybuchu II wojny światowej miał on zaledwie osiem lat i – jak sam pisał – w związku z okrucieństwami wojny, licznymi przesiedleniami, musiał bardzo szybko dorosnąć. Jego dziecięca wrażliwość przyczyniła się do specyficznego sposobu pisania o traumie. Specyfika ta polega na opisie niesamowitości wydarzeń, które stały się jego udziałem, a których tłem była

⁵ Patrz: zapis nagrania rozmowy z Henrykiem Schoenkerem z 21 maja 2011 roku – <https://www.youtube.com/watch?v=Cf3UPmL5CVU> (ostatni odczyt: styczeń 2017)

⁶ Pierwszy list z 30 listopada 1939 roku skierowany był do Kurta Lischki, szefa referatu IV B Gestapo, poprzednika Adolfa Eichmanna. Zawiera on siedmiopunktowy plan emigracji Żydów wpisanych do Centralnego Biura Emigracyjnego – autorem tego listu jest Leo Schoenker, który nie wiedział jeszcze, że od listopada 1939 roku funkcję szefa referatu IV B Gestapo pełni już Eichmann.

Drugi zaś list pochodzi z 4 stycznia 1940 roku i wystosowany został przez Żydowską Radę Starszych do siedziby Jointu w Amsterdamie. Informuje on o liczbie ludności żydowskiej w rejencji katowickiej.

⁷ Zob. *Aneks w: H. Schoenker, Dotknięcie..., s. 311-318.*

historia Zagłady. Nieczęsto zdarza się przecież, by książki dotyczące Holocaustu, pisane przez osoby, które bezpośrednio doświadczyły traumy wojennej, zawierały historię szczęśliwego przetrwania, opowieść o szczęściu. Na myśl przychodzi tutaj inny jeszcze kontekst kulturowy – film Roberta Benigniego *Życie jest piękne* z 1997 roku, tragikomedia, której tematem jest Shoah. Ojciec chcąc ochronić syna przed strachem, wymyśla dziecięcą grę, dzięki czemu obóz koncentracyjny staje się dla chłopca polem zabawy, gdzie najwięcej punktów otrzymuje się za ucieczkę przed śmiercią. U Schoenker obóz jest traktowany w sposób jak najbardziej poważny, lecz jednocześnie dziecięca wyobraźnia pozwala na swoiste przeformowanie go w wieloetapową drogę, przy której czają się różnego typu niebezpieczeństwa, a żeby ich uniknąć, trzeba posłużyć się cierpliwością, sprytem i intuicją.

Schoenker przepracowuje traumę poprzez wyciąganie z pamięci paradoksalnie szczęśliwych sytuacji, dzięki którym przeżył. *Dotknięcie anioła* jest więc prawdziwą historią przeżycia. Brak w książce typowych stereotypów dobrego Żyda i złego Niemca – Schoenker pisze wszak o Centralnym Biurze Emigracyjnym również w kontekście dobrych intencji Niemców⁸. Chęć opowiedzenia świata o Centralnym Biurze Emigracyjnym była pierwszą i bodaj najważniejszą przyczyną napisania *Dotknięcia anioła*.

Jednak Schoenker mówi jeszcze o dwóch przyczynach, już nie historycznych, lecz ważnych dla niego samego – autor przyrzekł Henrykowi Hochmanowi, przyjacielowi jego ojca, że kiedyś, po latach opíše piekło, które widział na własne oczy. Przysięga ta miała miejsce w Bochni, wówczas gdy chłopiec zobaczył śmierć małej dziewczynki o imieniu Ora, które po hebrajsku oznaczało światło. Była to dla niego postać symbolizująca wszystkie dzieci, które zginęły w podobnych okolicznościach. Trzecia przyczyna dotyczyła bardzo trudnej sytuacji w Wieliczce, kiedy ukrywającej się od dawna rodzinie Schoenkerów zabrakło jedzenia i przede wszystkim nadziei na przetrwanie. Wówczas spotkali oni na swojej drodze postać niezwykłą, której zawdzięczali przeżycie. Był nią pewien Polak, którego tożsamości do dzisiaj nie można ustalić, książka Schoenker zaś miała po latach stanowić formę podziękowania za uratowanie całej jego rodziny. Człowiek ten już od pierwszego spotkania sprawiał na autorze wrażenie istoty pozaziemskiej, wybawcy. Tytułowy anioł to właśnie ta nieznaną postać, po której ślad zaginął. Oto jak przedstawia się w *Dotknięciu anioła* wspomnienie pierwszego z nią spotkania:

⁸ Jak wskazują źródła odnalezione przez Artura Szyndlera, głównym pomysłodawcą założenia Centralnego Biura Emigracyjnego był Adolf Eichmann, którego 1961 roku skazano za tzw. *Endlösung* – „ostateczne rozstrzygnięcie sprawy żydowskiej”.

[...] nagle krzaki rozchyliły się i przed nami ukazała się jakaś dziwna postać. Był to starszy, wysoki, chudy człowiek z siwą brodą, która opadała mu na długą białą koszulę. Miał siwe, rzadkie włosy i duże, niebieskie oczy. Wyglądał jak chłop ze wsi.

Popatrzył na nas i widać było, że od razu zrozumiał, kim jesteśmy. [...] wypowiedział pamiętne słowa – które całe życie dźwięczały mi w uszach i nadal je słyszę – *Och, mój Boże..., wy biedni..., ja bym wam nieba uchylił*. Powiedział to z wielkim smutkiem, a jego oczy wyrażały głęboki żal i litość.⁹

Pożegnanie opisuje zaś Schoenker następująco:

Pociąg [do Węgrzca – przyp. M.W.] odchodził za niecałą godzinę i on cały czas czekał z nami na stacji, tak jakby czuł się za nas odpowiedzialny. Dawał nam otuchy i wiary w ocalenie, przestrzegał, byśmy mieli się na baczności. Ojciec i matka dziękowali mu. Mnie wydało się nagle, że to nie jest człowiek, tylko anioł i pocałowałem go w rękę, co go bardzo zawstydziło.¹⁰

W powieści postaci realistyczne przeplatają się z magicznymi, symbolicznymi, duchami, zjawami i istotami o nadprzyrodzonych mocach. Sytuacje te Schoenker pamiętał z okresu dzieciństwa, jednak po kilkudziesięciu latach nie racjonalizował wizji swojego przetrwania. Właśnie wyobrażenia dziecięca połączona z dążeniem do przepracowywania traumy, a także obecność emocji skrajnych: poczucia szczęścia, a jednocześnie swojego rodzaju wyrzutów sumienia, że tylko im z całej rodziny Schoenkerów udało się przeżyć – czynniki te spowodowały, że w *Dotknięciu anioła*, podobnie jak we wspomnianym filmie Benigniego, napotkamy wiele wątków niesamowitych, bliskich gatunkowej specyfice baśni.

Sigmund Freud pochylając się nad zagadnieniem niesamowitości, prześledził dokładnie znaczenie słownikowe terminu i zauważył pewną nieścisłość w definicjach: „niesamowitość, czyli to, co zostało wyparte z *samowitego*”¹¹. Zaprzeczenie słowa *niesamowitość* (*das Unheimliche*) tożsame jest z wersją neutralną tego słowa, czyli z *samowitym* (*das Heimliche*). Obydwa słowa dotyczą pewnego wyparcia, z jednej strony tego, co znane, swoje, a z drugiej wyobcowanego; z jednej strony poczucia piękna, z drugiej zaś – grozy. Jest to pojęcie z pogranicza świata fikcji i świata rzeczywistości: „Pisarz też może sobie stworzyć świat, który [...] różni się od świata realnego tym, że znajdują się w nim wyższe istoty duchowe, demony lub duchy zmarłych”¹². Na temat niesamowitości w kontekście Zagłady pisała już Marta

⁹ H. Schoenker, dz. cyt., s. 148.

¹⁰ Tamże, s. 146.

¹¹ S. Freud, *Niesamowite*, w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 260.

¹² Tamże.

Tomczok¹³. Badaczka ukazała pewną ciągłość interpretacyjną literatury Holocaustu, przytaczając na wstępie słowa Michała Głowińskiego o zestawieniu dyskursu Zagłady z *Poetyką* Arystotelesa:

[...] narracja o Zagładzie niemal ze swej natury nie mieści się w tym, co można byloby nazwać opowiadaniem arystotelesowskim, w którym fabuła zbudowana jest według klasycznych reguł, respektując wszelkie wymagania łączące się z prawdopodobieństwem. Opowiadania holocaustowe zarówno w wersji dokumentarnej, jak i literackiej, mówią o wydarzeniach niezwykłych, odbiegających od normy historycznej, sytuacyjnej, czy po prostu ludzkiej (rozmaicie można ją nazywać, mimo że chodzi w istocie o jedno) – i nie mieszczą się w tym, co w *Poetyce* Arystotelesa określane było jako prawdopodobieństwo, choć respektują kryteria prawdy – zarówno w rozumieniu dosłownym, jak w dużo bardziej skomplikowanym ujęciu literackim.¹⁴

Wynika z tego fragmentu, że w pisaniu o Zagładzie niemożliwe jest użycie arystotelesowskich kategorii estetycznych, szczególnie zasady *decorum* i *mimesis*. Zasada prawdopodobieństwa (skomplikowanego – według Głowińskiego) oznaczałaby tutaj odczytywanie historii Zagłady za każdym razem inaczej, z perspektywy innego świadka, gdzie w każdej opowieści centrum jest jedno, a to, co je otacza to nakładanie się na siebie wielopłaszczyznowych dyskursów. W literaturze Holocaustu napotykamy niezwykłość, niesamowitość, opowieść, w której kompozycja strukturalna jest zawiła, trudna do pojęcia i wykraczająca poza ramy odpowiedniości między znacznym a znaczącym. *Das Unheimliche* u Schoenкера występuje zawsze tam, gdzie ma nastąpić jakiś zwrot akcji. Estetyka *Dotknięcia anioła* jest więc bliska pojęciu niesamowitości – wynika ona z niepokoju, lęku, ale też poczucia wyróżnienia i wielkiej wdzięczności za przetrwanie. Na łamach powieści dochodzi do głosu również głębokie przekonanie rodziców Henryka o tym, że swoje życie zawdzięczają nie tylko pomocy innych ludzi, ale też sile wyższej, Opatrzności. Tuż przed wybuchem wojny przez Oświęcim przejechał Gere Rebe, słynny rabin, którego utożsamiano z cudotwórcą. Większość Żydów wyszła na peron, by móc choć na chwilę zobaczyć rabina:

Stał w oknie z podniesioną ręką i żegnał się z Żydami. Nagle popatrzył na ojca i dał znak, by się do niego zbliżył. Z widocznym wysiłkiem wychylił się jeszcze bardziej z okna i obiema dłońmi objął ręce ojca. Przez chwilę trzymał je bez ruchu, po czym wypowiedział życzenie tak, jakby ojca błogosławił: Ży-

¹³ Por. M. Tomczok, *Niesamowita Zagłada O kilku popkulturowych reprezentacjach problemów prozie i filmie lat 2010-2012*”, „FA-art.” 4/2014, s. 90-99.

¹⁴ M. Głowiński, *Wielkie zderzenie*, „Teksty Drugie” 3/2002, s. 206. Cyt. za. M. Tomczok, dz. cyt., s. 90.

*czę Ci, abyście ty, twoja żona i twoje dzieci zostali przy życiu i aby udało wam się szczęśliwie przeżyć wojnę*¹⁵.

W tych słowach rodzina upatrywała szczególnego błogosławieństwa, ponieważ, jak pisze Schoenker, spośród wszystkich stojących na peronie osób udało się przeżyć tylko tym, które wymienił Gere Rebe.

Aporia: piękno i groza

Niesamowitość tej i innych sytuacji wprowadza w powieści zawiłe estetyzowanie, piękno mieszając z lękiem i okrucieństwem. *Das Unheimliche* w literaturze to „kontakt z tym, co odrzucone i powracające w postaci przesładowczych wizji albo przeczuć”, stłumienie czegoś, co wraca po latach w zdwojonej formie¹⁶. Język Schoenkera i sposób kreowania świata noszą znamiona pewnego rodzaju aporii – pisze on o Zagładzie językiem pełnym uczuć i niezwykłości. Spór, który dotyczy tego, *jak* jest wyrażone *coś* w dziele literackim, to aporia niemal nierozstrzygalna (Joseph Hillis Miller nazywa to „*linguistic moment*”¹⁷).

W *Dotknięciu anioła* na historię okrutnego zniszczenia, wszechobecnej śmierci nałożona została klisza szczęśliwego przetrwania i poczucia cudu – ten aporetyczny sposób mówienia o Shoah bliski jest świadectwom spiswanym w latach 1939–1945, kiedy to „świadomość Zagłady była osvajana i wypierana” przez społeczeństwo żydowskie¹⁸. Żydzi irracjonalnie wierzyli w swoje przetrwanie, tłumaczyli deportacje, „Przesiedlenie na Wschód” – wszystkiemu towarzyszyła nadzieja na przeżycie. To niepokodzenie się z losem i niedopuszczanie do siebie informacji o dokonującym się ludobójstwie wyraża wiele świadectw z tego czasu. Emanuel Ringelblum zaznacza, że taka postawa u Żydów jest głęboko zakorzeniona historycznie:

Żydowska psychika ludowa nigdy nie mogła pogodzić się z myślą, że dziesięścioro plemion izraelskich zginęło, zniknęło wśród innych ludów. [...] To samo dzieje się obecnie. [...] Nie rozumiano, że można tak po prostu wymordować dziesiątki tysięcy niewinnych kobiet, dzieci, mężczyzn. Można zakatować setki, tysiące, ale chyba nie setki tysięcy, miliony... Czy jest to możliwe teraz, w dwudziestym wieku?¹⁹

¹⁵ H. Schoenker, dz. cyt., s. 55.

¹⁶ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 62.

¹⁷ J. Hillis Miller, *Theory Now and Then*, New York 1991, s. 168.

¹⁸ J. Leociak, *(Nie)świadomość Zagłady*, w: *Literatura wobec Zagłady (1939–1968)*, pod red. S. Buryły, D. Krawczyńskiej, J. Leociaka, Warszawa 2012, s. 140.

¹⁹ E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego. Wrzesień 1939 – styczeń 1943*, przeł. A. Rutkowski, pod red. A. Eisenbacha, Warszawa 1983, s. 441. Cyt. za: *Literatura wobec Zagłady...*, s.141.

Dla społeczności żydowskiej wydarzenia lat 1939–1945 długo zdawały się być czymś niemożliwym, nieistniejącym naprawdę. Doświadczenia i świadectwa innych miały pomóc zrozumieć, w jak niebezpiecznej sytuacji znajdują się obecnie Żydzi, lecz przez długi czas informacje te traktowano wyłącznie jako przestrożę – ze świadectw wynika bowiem, że nie rozumiano i nie próbowano zrozumieć prawdy. W tekście przypisywanym Gustawie Jareckiej pod tytułem *Ostatnim etapem przesiedlenia jest śmierć* z 1942 roku pojawiają się też wzmianki o kolejnej fazie przetwarzania informacji o Shoah – otóż, kiedy wreszcie rozumiano prawdę, przyjęto jej najgorszą wersję, wśród społeczności żydowskiej dość powszechną reakcją był wstyd za swoją naiwność, za nieumiejętność wyobrażenia okrucieństw wojny²⁰. Było jednak za późno na działania, Żydzi nie chcieli lub nie byli w stanie walczyć. Poddawali się nakazom, zakazom, przesiedleniom. Mieli wciąż irracjonalną nadzieję na przeżycie.

Nawet po trzech latach wojny, po doświadczeniach zesań, rozstrzeliwań i nagłych zniknięć ludzi tok rozumowania nie ogarniał jeszcze tej możliwości. Mówiono: nie można wymordować setek tysięcy ludzi, większość nie chciała wierzyć. [...] Tak maszerowali sami na dno piekła, które nosiło tutaj dziwną, niewiele mówiącą nazwę Umschlagplatzu, szli do bydłęcych wagonów, którymi wywożono ich stłoczonymi do kresu wędrówki. [...] Kiedyśmy to zrozumieli wszyscy, najdotkliwszym uczuciem był wstyd za własną naiwność. Tępo i powoli uczyła się większość nas, wychowana na złudzeniach, rozpatrywaniach faktów z perspektywy podporządkowania sprawiedliwości polityce. Wierzyliśmy zbyt długo w ważność naszego życia”²¹.

Wspomnienia skonfrontowane z rzeczywistością Zagłady wyglądały jak osobliwy negatyw, okrutna ironia, widmo nieobecnego. Henryk Schoenker wiele lat mierzył się ze swoimi przeżyciami, twierdząc, że wcześniej nie mógł do nich powracać pamięcią. Wielokrotnie zadawał sobie pytanie, dlaczego przeżyli tylko oni z całego rodu? Jak to się stało, że po tylu problemach udało im się wrócić do Oświęcimia i przez kilka lat jeszcze tam żyć? Na te pytania poszukiwał odpowiedzi w sytuacjach niezwykłych, niesamowitych, które spotkały go w latach dzieciństwa. Zaznaczmy, że ośmioletniego Henryka Schoenkera poznajemy na łamach powieści tuż po rozdziale

²⁰ Yehuda Bauer, pisząc o porzeczności Żydów, przywołuje pojęcie *amidy*, „biernego odpięcia”. Oznacza ono wzajemną pomoc w czasie głodu, współodczuwanie, narażanie własnego życia za innych, działalność kulturalną, edukacyjną, czyli wspólnotowość, której chciano Żydów pozbawić. Zob. Y. Bauer, *Przemysłość Zagłady*, przeł. J. Giebułtowski, J. Surewicz, Warszawa 2016, s. 164–165.

²¹ Gustawa Jarecka, *Ostatnim etapem przesiedlenia jest śmierć*, 1942, zob. Archiwum Ringelbluma. Cyt. za: J. Leociak, *(Nie)świadomość Zagłady*, w: *Literatura wobec Zagłady...*, s. 142.

„genealogicznym”, wówczas przechodzi on do opisu sytuacji z podwórka i braku akceptacji ze strony rówieśników. Zagłada w oczach dzieci zdaje się kategorią zupełnie nie do pojęcia, jednak to, co pozwala dziecku odczuć, antycypować sytuację zagrożenia, to zasłyszane relacje dorosłych i właśnie brak akceptacji, poczucie upokorzenia. W roku 1941 Henryk Schoenker po obserwowanych problemach finansowych, społecznych, po groźbach przesiedlenia, całkowitym przearanżowaniu miasta dowiaduje się, że nie może już uczęszczać na bardzo przez niego lubiane kursy edukacyjne. Co więcej nie udało się znaleźć innego nauczyciela, który współpracowałby z chłopcem. Szkoła była dla Żydów zamknięta, kontakty z rówieśnikami zaś silnie uzależnione od narodowości:

Latem 1941 roku przestaliśmy się uczyć, bo nasza nauczycielka została ostrzeżona, że powinna zamknąć kursy. Byłem niezadowolony, bo bardzo mi lubiłem. Dawały mi one poczucie, że ja też jestem normalnym człowiekiem, tak jak polskie dzieci, które chodziły do szkoły²².

Szkoła i kontakt z rówieśnikami to wyznaczniki wspólnotowości, które mają ogromny wpływ na własną ocenę i rozwój dziecka. Pozbawienie Żydów możliwości edukacji było czymś w rodzaju pozbawienia dzieciństwa. Szydzenie i naigrywanie się z powodu tożsamości, narodowości czy religii dla dziecka jest zupełnie niezrozumiałe, jednak szybko uczy się ono od dorosłych pewnego rozwarstwienia społecznego, hierarchizowania ludzi przez podług bardzo różnych i złożonych emblematów. Przytoczmy jeszcze dla przykładu wspomnienia Frani Godlewicz spisane w 1947 roku, kiedy to osierocona dziewczynka, straciwszy rodziców i dom rodzinny, stara się zrozumieć, że jej pochodzenie nie ma żadnego związku ze złą i nieczystą duszą: „Wytłumaczyli mi powoli, że to nie jest prawdą, co mi o Żydach powiedzieli, że Żydem być, to nie jest okropne i że nie idą do piekła”²³.

To, co wcześniej uznawano za pewne, czyli dom, rodzina, wspólnota, zostało pozbawione fundamentów. Rzeczywistość widziana za oknem nie dawała żadnego poczucia bezpieczeństwa, zatem jedyne, co pozostało ludziom, to duchowość.

Powrót: wiara w przetrwanie a wiara w Boga

Wiara w ważność życia i ocalenie były jednak bodaj najważniejszymi czynnikami warunkującymi przetrwanie, dającymi szczątkowe poczucie bezpieczeństwa. Wszakże funkcje prymarne domu w czasie Shoah, czyli

²² H. Schoenker, dz. cyt., s. 110-111.

²³ *Dzieci żydowskie w czasach Zagłady. Wczesne świadectwa 1944-1948*, oprac. O. Orzeł, Warszawa 2014, s. 109.

spokój i poczucie stabilności, zostały zupełnie zatracone. Rzeczy pozostawione w domu pojawiały się w pamięci byłych mieszkańców niczym zdjęcia, żywe obrazy przypominające o tym, co zostało odebrane. Niestety tylko taki powrót był możliwy – powrót pamięci do czasów sielskich, w których rodzina była razem, do czasów poszanowania tradycji i wspólnoty oraz zestawienie tych pięknych wspomnień z obecnym zatraceniem, strachem i tęsknotą za tymi, którzy powinni być obok.

Wśród ofiar pojawił się pewien podział polegający na różnicy pomiędzy wiarą w Boga a wiarą w przetrwanie. Postawy te nie były zbieżne, ale w tradycji judaistycznej często splatały się ze sobą. Holocaust je spolaryzował. Część Żydów łudziła się, że uda im się wrócić do domu, buntując się przy tym wobec Boga, odrzucając jego ingerencję, ale też obawiając się, że obecnie nie zasługują na to, by z Nim obcować. Niektórzy czuli się niegodni Stwórcy, pozbawieni natury ludzkiej. Shoah było wszakże ciosem w sam rdzeń duchowości judaistycznej. Podczas gdy człowiek traci sens istnienia, traci też wiarę, zmienia się jego duchowość. Schoenker zaznacza, że wielu ludzi traciło wiarę w Boską opiekę, jednak nie zawsze szło to w parze z utratą wiary w przetrwanie. Był to swoisty rodzaj buntu, który zrodził się z braku zrozumienia i sensownej odpowiedzi na powszechne wówczas pytanie: dlaczego Bóg zezwolił na Holocaust? Gdzie był Bóg podczas Holocaustu? Bóg i duchowość stały się dla wielu ludzi zbyt bolesnym tematem, wypierano Boga, a oddawanie się w jego opiekę uznawano za bezsensowne.

Zarazem jednak wielu Żydów poszukiwało zrozumienia zaistniałej sytuacji poprzez zwrot ku tradycji judaistycznej, wyrosłej niejako z roztrząsania problemów teodycealnych oraz podejmowania kwestii wygnania, odrzucenia, naznaczenia i rozpacz. Abraham Joshua Heschel, rozważając problem utraty poczucia sensu, przytacza opowieść o mężczyźnie, który wiele stracił i przez swój smutek nie był w stanie się modlić. Sytuacja ta bardzo go trapiła i postanowił udać się po radę do ludzi – wówczas usłyszał, że powinien być kantorem i przekuć swój smutek, tęsknotę i rozpacz w modlitwę. Uczony *rabbi* rzekł mu ponadto: „Bój się – i się módl”²⁴. Heschel zaznacza, że „prawdziwa modlitwa jest owocem świadomości misterium Boga”²⁵, tłumacząc chalachiczną ideę *kawany*. Jeśli człowiek szuka, tęskni, powinien doznawać modlitwy na swój sposób; „niech modlą się po to, by móc się modlić, a jeżeli im się to nie udaje, jeżeli brak im łez, niech tęsknią za łzami i niech czerpią siłę z pewności, że to także jest wysoką formą modlitwy”²⁶. Do pewnego momentu wiara w przetrwanie u większości Żydów była naprawdę

²⁴ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, przeł. V. Reder, wstęp S. Heschel, Kraków 2008, s. 130-131.

²⁵ Tamże, s. 129.

²⁶ Tamże, s. 130-131.

ogromna, ale i ona po pewnym czasie znikła. Dla Schoenkerów wiara była determinantą przetrwania w warunkach Shoah, nie obwiniali oni Boga za swój los, raczej żyli w nadziei, że wiara uchroni ich przed śmiercią.

Wiele razy ludzie w getcie pytali: *Czy rzeczywiście Pan Bóg nas opuścił?* Nie mogli zrozumieć, że Wiekuisty i Miłosierny Bóg, w którego z takim oddaniem i tak gorąco wierzyli, mógł na coś podobnego pozwolić. [...] Wielu ludzi straciło wiarę w Boga.

Ja, mój ojciec i moja matka nie zadawaliśmy sobie takich pytań, bo cały czas mieliśmy poczucie, że przeżyjemy i wierzyliśmy, iż musi być jakieś wyższe wytłumaczenie, którego nie jesteśmy w stanie pojąć. Może [...] nie chcieliśmy pogodzić się ze śmiercią? Może czuliśmy instynktownie, że jeśli weźmiemy pod uwagę śmierć jako ewentualność, to zrobimy pierwszy krok do pogodzenia się z nią? Pogodzenie się ze śmiercią oznaczało zaś w końcu poddanie się ślepemu losowi.

Przeżyliśmy, ale pozostał nam ból na całe życie²⁷.

Wiara w Boga dała Schoenkerom poczucie bezpieczeństwa i spokoju w najtrudniejszych chwilach, a wielowymiarowa duchowość pozwoliła odciąć się od traumatycznych wspomnień i okrutnej rzeczywistości. Zaznaczmy jeszcze raz: Schoenkerowie nie pytali Boga, gdzie jest, kiedy go potrzebują, nie wyrzucali mu niesprawiedliwości, lecz starali się dowiedzieć, dlaczego to im pomógł, dlaczego to oni mieli tyle szczęścia. Henryk Schoenker jako ośmioletni chłopiec nauczył się dostrzegania piękna w momentach najokrutniejszych i po wielu latach interpretował swoje trudne chwile właśnie poprzez owo piękno, niesamowitość zakłęta w ulotnych chwilach.

Rodzina powróciła do swojego domu w Oświęcimiu przy Jagiellońskiej 38²⁸; Schoenkerowie chcieli wrócić do codzienności, do normalnego życia sprzed Shoah. Dzieci rozpoczęły edukację, ojciec Henryka ponownie otworzył *Agrochemię*, lecz nic już nie wyglądało jak dawniej. Po kilku latach zdecydowali się opuścić rodzinne miasto²⁹, zbyt wiele kwestii nie pozwoliło im wrócić do dawnych czasów, począwszy od niesprzyjającego ustroju, jakim był komunizm, poprzez powracające, bolesne wspomnienia, a zakończywszy na wyrzutach sumienia, że to tylko im z całej rodziny udało się

²⁷ H. Schoenker, dz. cyt., s. 192-193.

²⁸ Dzisiaj ulica nosi nazwę Władysława Jagiełły.

²⁹ Henryk Schoenker wspomina w epilogu *Dotknięcia anioła* dzień wyjazdu jako szczególnie przejmujący. Rodzina żegnała się z miastem, prawdziwym domem, a miasto żegnało się ze społecznikami i ludźmi zasłużonymi. Sąsiedzi z ulicy Jagiellońskiej otwierali okna, machając na pożegnanie całej rodzinie. Schoenkerowie wyjechali najpierw do Austrii, a następnie po kilku latach do Izraela, gdzie obecnie mieszka Henryk Schoenker z rodziną. Por. H. Schoenker, dz. cyt., s. 308.

przeżyć Zagładę. Przeszłość była zbyt głęboko zakopana, żeby wydobyć ją bez uszczerbku.



1. Henryk Schoenker jako dziecko.
Fot. z archiwum prywatnego Henryka Schoenkera



2. Leon Schoenker.
Fot. z archiwum prywatnego Henryka Schoenkera



3. Willa Schoenkerów w Oświęcimiu.
Fot. z archiwum prywatnego Henryka Schoenkera

Bibliografia

- H. Schoenker, *Dotknięcie anioła*, Warszawa 2011, s. 36.
- Por. M. Tomczok, *Niesamowita Zagłada O kilku popkulturowych reprezentacjach problemu prozie i filmie lat 2010–2012*, „FA-art.” 4/2014, s. 90-99.
- M. Głowiński, *Wielkie zderzenie*, „Teksty Drugie” 3/2002.
- J. Hillis Miller, *Theory Now and Then*, New York 1991.
- J. Leociak, *(Nie)świadomość Zagłady*, w: *Literatura wobec Zagłady (1939–1968)*, pod red. S. Buryły, D. Krawczyńskiej, J. Leociaka, Warszawa 2012.
- M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.
- E. Ringelblum, *Kronika getta warszawskiego. Wrzesień 1939 – styczeń 1943*, przeł. A. Rutkowski, pod red. A. Eisenbacha, Warszawa 1983.
- Y. Bauer, *Przemysław Zagładę*, przeł. J. Giebułtowski, J. Surewicz, Warszawa 2016.
- *Dzieci żydowskie w czasach Zagłady. Wczesne świadectwa 1944–1948*, oprac. O. Orzeł, Warszawa 2014.
- A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, przeł. V. Reder, wstęp S. Heschel, Kraków 2008.

Małgorzata Wosnitzka

Katowice

THE UNCANNY IN HENRYK SCHÖNKER'S PROSE

The article discusses the Freudian concept of the uncanny (*das Unheimliche*) in the context of the Holocaust, specifically in Henryk Schönker's prose. The article also deals with the forgotten history of the German offices for Jewish emigration, which were set up to organize Jewish deportations. The author of the novel *Dotknięcie anioła* ('The Touch of an Angel') tells the story of the Second World War using devices such as paradox, a sense of wonder, the uncanny, which are unusual in this context. They result from the juxtaposition of the perspective of a young boy with that of the mature man returning in memory to traumatic experiences.

Keywords: Henryk Schönker, Shoah, the Holocaust, Auschwitz, *das Unheimliche*.



Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Żydzi w Synagodze w Yom Kippur* (1878)

Anna Jeziorkowska-Polakowska
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

PODRÓŻ DO ŚWIĘTEGO CZASU SĄDNEGO DNIA WEDŁUG ADOLFA RUDNICKIEGO

Adolf Rudnicki (właśc. Aron Hirschhorn¹) urodził się 22 stycznia 1909 roku w Żabnie koło Tarnowa jako najmłodszy z siedmiorga rodzeństwa. Rodzice, Izaak i Necha (z domu Schneider) zajmowali się wyszynkiem propinacyjnym, ojciec był jednocześnie gabajem (pomocnikiem) na dworze rabi-
na Szulima Dawida Ungera. Jego syn Menasze Unger pisał:

[...] muszę tu zdradzić sekret, że Adolf Rudnicki naprawdę nazywa się Aron Hirschhorn, i że jest on najmłodszym synem reb Iczege Hirschhorna, głównego gabaja u mojego błogosławionej pamięci ojca, jeszcze z czasów, gdy tata pozostawał na utrzymaniu teścia, cadyka z Rozwadowa, reb Mojsze Horowica². Po-
tem reb Icze udał się do moich rodziców do Żabna, tam wziął ślub i został ga-
bajem na chasydzkim dworze. Wyjechał też z nimi do Wiednia, w czasie I wojny światowej, a potem znów do Tarnowa, gdzie po wojnie ojciec ustano-
wił siedzibę dworu³.

¹ Funkcjonowały jeszcze dwie formy tego nazwiska: Hirschhorn lub Herszhorn. Zob. J. Wróbel, *Wstęp*, w: A. Rudnicki, *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009, s. V.

² Mojsze Horowic, cadyk z Rozwadowa (zm. 1894), wnuk znanego cadyka Naftalego Cwi z Ropczyc.

³ M. Unger, *Sławny polski pisarz – syn chasydzkiego gabaja*, [online:] http://www.cwiszn.pl/files/files/unger_42-43_fragmenty.pdf.

Przekład na podstawie: Menasze Unger, *Der barimter pojliszer szrajber – zun fun a rebus gabe*, „Der Tog – Morgn Żurnal” z 17 kwietnia 1961 r. Artykuł w nieco zmienionej wersji uka-
zał się też jako *Adolf Rudnicki – a torner Jid* [Adolf Rudnicki – tarnowski Żyd], w: *Tarnow. Kijuma wehurbana szel ir jehudit*, red. Awrom Chomet, t. 2, Tel-Aviv 1968, s. 53-58. Wersja ta została prawdopodobnie poddana obróbce redakcyjnej, poprawiono w nim liczne usterki w interpunkcji i szyk niektórych zdań, jak też wprowadzono kilka drobnych zmian, nie mających wpływu na właściwą treść artykułu.

Ten sam artykuł posłużył Adamowi Bartoszowi do próby skonstruowania życiorysu Rudnickiego, choć pojawiają się rozbieżności, na przykład związane z datą jego urodzin:

[...] Menasze Unger, biograf ojca pisze, iż jeszcze w Rozwadowie studiując przy swoim teściu, Szalom Unger poznał Icie Hirszhorna, którego uczynił swoim gabajem (pomocnikiem). Tenże Icie to późniejszy ojciec polskiego pisarza – Adolfa. Zanim to nastąpiło, Icie Hirszhorn wraz ze swoim mistrzem przeniósł się do Żabna, kiedy Szalom Unger zyskał uznanie grona chasydów i utworzył własny dwór – krąg słuchaczy i wyznawców. W Żabnie Icie pojął żonę, córkę miejscowego chasyda, a ślubną parę błogosławił świątobliwy reb Szalom. Tam też, w roku 1912 urodził się pierworodny Aharon⁴.

Bartosz pisze dalej, że Aron nazywany przez rówieśników Eliuszem wychowywał się w otoczeniu chasydzkich wyznawców judaizmu, podróżował z ojcem. Towarzyszył np. cadykowi Ungerowi w podróży do Wiednia, a mając sześć lat chodził do jesziwy w Tarnowie⁵. O Menasze, synu cadyka Ungera, pisał także biograf Rudnickiego Józef Wróbel w kontekście wspomnień o uroczystości *bar micwy*, „której bohaterem był trzynastoletni Aron wygłaszający z tej okazji komentarz do Tory”⁶. Mowa o ofiarowaniu Izaaka „przepelniona była refleksją niewierzącego i zaszokowała zebranych pobożnych. Zapowiadała nowe drogi, którymi podąży jej autor”⁷.

Nie ulega wątpliwości, że musiał odebrać tradycyjne religijne wykształcenie. Świadczy o tym tekst wypowiedzi z opowiadania *Sercem dnia jest wieczór*. Można je uznać za osobiste wspomnienie po latach: „Nim sięgnąłem po pierwszą polską książkę, umiałem pół *Biblii* na pamięć w języku, w którym ją napisano. Proroków w oryginale mogłem cytować całymi stroficami”⁸.

Badacze są zgodni, że mimo zerwania związków z rodziną i rozpoczęcia twórczości tylko w języku polskim, pisarz nigdy „nie wyzwolił się” z żydowskiej tożsamości, ona ciągle dawała o sobie znać i nieustannie dochodziła do głosu. Cytowany Unger uważa, że „Rudnicki nie jest jednak polskim pisarzem, ale wyraźnie żydowskim pisarzem w dzisiejszej Polsce. [...] Jest współczesnym Hiobem żydowskim, oplakującym i szlochającym nad na-

⁴ A. Bartosz, *Adolf Rudnicki – Eliusz z Żabna*, [on-line:] www.olszowka.most.org.pl/zydzi08.htm [dostęp: 28.08.2011] Informacje te zgadzają się z tym, co pisał o Rudnickim Wróbel, odmienna jest tylko data urodzin pisarza.

⁵ Zob. A. Bartosz, *Adolf Rudnicki – Eliusz z Żabna*.

⁶ J. Wróbel, *Wstęp*, s. VII.

⁷ Zob. M. Unger, *Un célèbre écrivain polonaise fils de l'intendant d'un rabbi*, „Tog-Morgn Journal” 17.04.1961r. Cyt. za: J. Wróbel, *Wstęp*, s. VII.

⁸ A. Rudnicki, *O zachodzie słońca*, w: tegoż, *Sercem dnia jest wieczór*, Warszawa 1988, s. 104.

szym nieszczęściem, nad zagładą najbardziej barwnej części całego narodu żydowskiego w ostatnim tysiącleciu”⁹. Specyficzny sposób nawiązywania, czy może odwoływania się, do własnej biografii, przejawiał się w przywoływaniu pewnych zdarzeń z własnego życia i umieszczania ich w utworach fabularnych. Na przykład w opowiadaniu *Stara ściana* pisał: „Należałem do istot, które wcześniej zaczęły służyć dwóm bogom. Na żydowskie legendy nakładały mi się polskie, mieszały się i zlewały ze sobą”¹⁰. Tak, można przypuszczać, zaczęła się kształtować jego polsko-żydowska tożsamość, którą narrator opowiadania zatytułowanego *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki...*, tak skwitował: „mój przyjaciel Adolf Rudnicki, pisarz judeo-polski, jak nazywają go usłużni przyjaciele...”¹¹.

Kariere pisarską rozpoczął razem z pokoleniem 1910 (zwanym także „tragicznym pokoleniem”¹²), do którego należeli między innymi: Michał Choromański, Józef Czechowicz, Konstanty Ildefons Gałczyński, Witold Gombrowicz, Hanna Malewska, Czesław Miłosz, Tadeusz Breza, Julian Strykowski, Teodor Parnicki, Zbigniew Uniłowski, Aleksander Rymkiewicz. Do tej generacji zalicza się również pisarzy pochodzenia żydowskiego (m.in. Stefana Pomera, Maurycego Szymła, Romana Brandstaettera, Andę Eker), twórców fenomenu, jakim była literatura polsko-żydowska dwudziestolecia międzywojennego¹³. Niewątpliwie i Adolf Rudnicki wpisuje się w ten nurt,

⁹ A. Bartosz, *Adolf Rudnicki – Eliusz z Żabna*.

¹⁰ A. Rudnicki, *Stara ściana*, w: tegoż, *Sto jeden*, t. 3, Kraków 1988, s. 27.

¹¹ A. Rudnicki, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki...*, w: tegoż, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa 1987, s. 145.

¹² Określenie pochodzi od tytułu powieści Mariana Ruth-Buczковского, *Tragiczne pokolenie*, 1936.

¹³ Do głównych przedstawicieli literatury polsko-żydowskiej zalicza się: Maurycego Szymła, Romana Brandstaettera, Daniela Ihra, Stefana Pomera, Andę Eker, Karola Dresdnera i innych. Przy definiowaniu ich twórczości bierze się pod uwagę trzy zasadnicze kryteria klasyfikacji: tematyczne (autorzy mieszczący się w tym kręgu tworzą w języku polskim, natomiast tematyka ich dzieł dotyczy świata żydowskiego); biograficzne (autorzy mieszczący się w tym kręgu tworzą w języku polskim i określają się w swej twórczości jako Żydzi, manifestując w ten sposób swój związek z kulturą żydowską); występowania topiki judaistycznej (autorzy mieszczący się w tym kręgu tworzą w języku polskim, zapisując w swej twórczości w sposób często nie do końca uświadomiony toposy wywodzące się z mozaizmu, a więc tradycji Tory, Talmudu i Kabały). Znaczącą cechą autorów należących do kręgu pisarzy polsko-żydowskich jest ich wielojęzyczność – twórcy ci zapisywali swe doświadczenia nie tylko w języku polskim, ale również w jidysz (żydowskim) oraz hebrajskim. Zob. E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992; S. J. Żurek, „...lotny trud półistnienia”. *O motywach judaistycznych w poezji Arnolda Śluckiego*, Kraków 1999.

bo jak pisze Ruth Schenfeld „ta judeo-polskość była w oczach Rudnickiego gwarancją jego odrębnej pozycji w literaturze polskiej”¹⁴.

Twórczość Rudnickiego badacze dzielą na pięć okresów: literat początkujący – lata trzydzieste, pisarz „solidarnej pamięci”¹⁵ – lata czterdzieste, w poszukiwaniu nowej poetyki – lata odwilży, poetyka midraszu i alegorii Kafkowskich – lata siedemdziesiąte i wreszcie biograficzna eseistyka – lata osiemdziesiąte¹⁶. Dla moich rozważań istotniejsze jednak wydają się tematy, które powracają na karty utworów, niezależnie od daty ich powstania. Do tych najważniejszych należą: motywy związane z Kazimierzem Dolnym, Holokaustem i problematyką judaizmu.

Miasteczko nad Wisłą¹⁷ nie tylko wielokrotnie stanowiło miejsce gdzie rozgrywała się akcja utworów Rudnickiego, ale było także ważnym miejscem w jego życiu, tu bowiem przyjeżdżał na wakacje w okresie międzywojennym, a także często już po wojnie. Kazimierz Dolny albo pojawiał się wprost z nazwy, albo otrzymywał inne miano. Opowiadanie *Niekochana* zaczyna się następującym zdaniem: „Przyjazd Noemi do Kazimierza nad Wisłą zaczął się dla niej od smutku, jakiego dotąd nie znała; smutku tego w ogóle nie mogła opanować”¹⁸. Z kolei w *Pałeczce* miasteczko nosiło nazwę Sady, ale nie ma wątpliwości, że chodzi o Kazimierz, czytamy bowiem: „Razem z letnikami przyjeżdżali także malarze. Rozstawiali swe sztalugi wszędzie – na stokach, w wąwozach, na uliczkach, w rynku, nie budząc większego zdziwienia niż kozy”¹⁹. Akcja opowiadania *Antonińska młoda noc* rozgrywa się w tytułowym Antoninie, ale przywoływane miejsca jednoznacznie wskazują na Kazimierz. „Nieduży rynek przypominał dworzec autobusowy, samochody stały tu rzędem jak kolumny wojsk. [...]” i dalej: „Nie mogłem dość nacieszyć oczu widokiem miasteczka stąd, a zwłaszcza tej części, którą nazywają Góry. Zalesione stoki wznoszą się tam stromo, sztywne i gęste jak szypułki. Tam to mieszczą się główne osobliwości Antonina – baszta, ruiny

¹⁴ R. Schenfeld, *Korzenie kulturowe Adolfa Rudnickiego*, w: *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin 1996, s. 31.

¹⁵ Zob. K. Wyka, *Funkcja solidarnej pamięci*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 25; przedruk: tegoż, *Pogranicze powieści*, Warszawa 1974.

¹⁶ Zob. J. Wróbel, *Wstęp*, s. XIII-XV.

¹⁷ Szerzej o związkach Rudnickiego z Kazimierzem Dolnym piszę w rozdz. „Każy człowiek ma jakiś swój widok do oglądania...” – *Kazimierz Dolny Adolfa Rudnickiego*, w: A. Jeziorkowska-Polakowska, *Polsko-żydowska literacka mapa Lubelszczyzny*, Lublin 2013, s. 235-294.

¹⁸ A. Rudnicki, *Niekochana*, w: tegoż, *Pałeczka i inne opowiadania*, Warszawa 1980, s. 5.

¹⁹ A. Rudnicki, *Pałeczka czyli Każdemu to na czym mu mniej zależy*, w: tegoż, *Pałeczka i inne opowiadania*, s. 237.

zamku”²⁰. W opisie tym obecni są jeszcze rybacy, stare spichrze i Wisła, oraz główni bohaterowie, miłośnicy Antonina czyli Kazimierza, w jednym z nich kryje się niewątpliwie sam Rudnicki²¹.

Jednym z wiodących nurtów jego twórczości stała się tematyka Holokaustu, który określił jako „epokę pieców” (*Epoka pieców – Szekspir*, 1948). Podobnie jak to, także niektóre inne jego określenia weszły do języka obiegowego, np. tytuł opowiadania *Wysokie niebo świąt*, jako symbol tradycyjnej obyczajowości żydowskiej. W opisie Zagłady akcentował element walki o zachowanie wartości, a nie tylko o samo przeżycie²².

Potwierdzeniem opinii Rafała Żebrowskiego mogą być m.in. następujące teksty Rudnickiego: *Wielki Stefan Konecki*, opowiadanie tragicznych losach wojennych Ostapa Ortwina; *Kupiec łódzki*, esej o getcie łódzkim i Chaimie Rumkowskim; *Złote okna*, o powstaniu w getcie warszawskim; *Blatt*, o Adamie Czerniakowie; *Ginący Daniel*, o powstaniu warszawskim, a także o sprawie Hotelu Polskiego. Piotr Bratkowski napisał, że „Adolf Rudnicki, autor *Czystego nurtu*, był dla mojego pokolenia jednym z najważniejszych pisarzy polskich. W opowiadaniach pisanych tuż po wojnie opisał prawie wszystko to, co dziś na nowo odkrywają literaccy specjaliści od Holocaustu”²³. Pretekstem do rozważań o pisarstwie Rudnickiego stało się zdjęcie Reginalda Kenny’ego (zrobione 3 kwietnia 1946 r.) zamieszczone na Facebooku, przedstawiające dziewczynkę w dwóch różnych, za dużych butach, która patrzy na miejsce, gdzie znajdowało się warszawskie getto²⁴. Autor artykułu przyznaje, że jemu to zdjęcie kojarzy się z bohaterami opowiadania

²⁰ A. Rudnicki, *Antonińska młoda noc*, w: tegoż, *Noc będzie chłodna, niebo w purpurze*, Kraków 1977, s. 93-95.

²¹ Wydaje się bowiem, jak pisał Józef Wróbel w artykule *Spalony świat Adolfa Rudnickiego*, w: tegoż, *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991, że opowiadania Rudnickiego „oscylują między esejem a lirycznym wyznaniem” (s. 47) oraz „mają prawie zawsze kształt nowel biograficznych” (s. 52). Podobne ustalenia (również autorstwa Wróbla) odnajdujemy we *Wstępie do Opowiadań wybranych Adolfa Rudnickiego* (Wrocław 2009): „Postacie holokaustowej nowelistyki Rudnickiego to często pisarze; w niektórych można rozpoznać rysy autora” (s. XXXI). Można zatem traktować większość opinii wygłaszanych przez bohaterów literackich jako odbicie poglądów samego Rudnickiego, zwłaszcza że znajdują one wyraźne potwierdzenie w biografii pisarza.

²² *Polski słownik judaistyczny*, hasło: Adolf Rudnicki, autor hasła: R. Żebrowski, [online:] http://www.jhi.pl/psj/Rudnicki_Adolf, [dostęp: 19-05-2016].

²³ P. Bratkowski, *Mała dziewczynka, wielki pisarz i starzejący się dziennikarz patrzą na getto*, [online:] <http://kultura.newsweek.pl/adolf-rudnicki-wielki-pisarz-patrzy-na-getto>, artykuły, 355602,1.html, [dostęp: 19-05-2016].

²⁴ Według Bratkowskiego, podpis pod zdjęciem „Widok na ruiny getta” jest zupełnie nieadekwatny, gdyż nie ma tam żadnych ruin, jest natomiast „pustynia pokryta grubą warstwą zmielonego niemal na pył gruzu ze zburzonych i wypalonych do fundamentów domów”.

Czysty nurt, w tym samym miejscu i czasie musieli bowiem spotkać się Amelia i Abel, rozdzieleni przez wojnę i odarci ze wszystkiego, czym dysponowali wcześniej. „Ich pejzaż emocjonalny przypomina pustynię, na którą patrzę”²⁵, napisał Bratkowski, przywołując także opinię Milana Kundery, który *Czysty nurt* Rudnickiego uznał za najpiękniejsze opowiadanie miłosne napisane w XX wieku. Dziennikarz wspomina także osobistą rozmowę telefoniczną z Rudnickim, który wyznał, że to on sam był ową Amelią i ukrywał się przy ulicy, na której teraz mieszka Bratkowski.

To była nasza ostatnia z kilku rozmów; w listopadzie 1990 roku pisarz umarł i – niemal z dnia na dzień – przestał być dla kogokolwiek interesujący. Gdy dwa lata temu ukazała się (bardzo zresztą ciekawa) biografia kontrowersyjnego działacza żydowskiego Chaima Rumkowskiego, bodaj nikt się nie zająknął, że wiele lat wcześniej Rudnicki napisał o nim książkę *Kupiec łódzki*. Gdy – też w ciągu ostatnich dwóch lat – miesięcznik „*Twórczość*” publikował nieznane (m.in. zatrzymane przez PRL-owską cenzurę) utwory Rudnickiego, zainteresowała się wąską garstką specjalistów²⁶.

Wśród tematów związanych z judaizmem, które pojawiają się w utworach Rudnickiego jest motyw Sądnego Dnia (hebr. *Jom Kipur*)²⁷. Święto to, dodajmy najpoważniejsze w wymiarze duchowym, przypada dziesiątego dnia miesiąca tiszri (wrzesień–październik). Zgodnie z tradycją, tego właśnie dnia Mojżesz zszedł z góry Synaj i oznajmił, iż Bóg przebacza Hebrajczykom grzech kultu „złotego cielca”. Czytamy w Torze:

I niechaj będzie to dla was ustawą wieczną: miesiąca siódmego, dziesiątego tegoż miesiąca dręczyć będziecie dusze wasze i żadnej roboty nie będziecie wykonywali, tak krajowiec, jako i cudzoziemiec, który osiadł w pośród was.

Albowiem w dzień ten rozgrzeszy was, aby uczynić was czystymi; od wszystkich grzechów waszych przed obliczem Wiekuistego czystymi być macie.

Sabbat odpoczynku dla was, a dręczyć będziecie dusze wasze: ustawa to wieczna²⁸.

Sądny Dzień jest związany ściśle ze świętem Rosz ha-Szana²⁹, wówczas bowiem odbywa się Dzień Sądu nad wszystkimi żywymi stworzeniami.

²⁵ P. Bratkowski, *Mała dziewczynka, wielki pisarz i starzejący się dziennikarz patrzą na getto*.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Jom Kipur* oznacza po hebrajsku dzień pojednania, inne polskie nazwy to: Dzień Przebaczenia, Dzień Przebłagania, Dzień Zmiłowania, Dzień Postu, Wielki Dzień.

²⁸ *Leviticus XVI*, 29-31 (Kpł 16, 29-31), w: *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. I. Cyłkow, Warszawa 2006, s. 85.

²⁹ Rosz ha-Szana jest świętem początku nowego roku i jednocześnie dniem Sądu Bożego, upamiętnia stworzenie świata, obchodzi się go 1 i 2 dnia miesiąca tiszri (wrzesień-

„Dziesięć dni dzielących te święta – *Jamim Noraim*, «straszne dni» – to czas pokuty i oczekiwania na Boże przebaczenie. Jest to czas rachunku sumienia, wybaczenia wzajemnych krzywd, zniewag i grzechów popełnionych w ciągu minionego roku”³⁰. Norman Solomon swoje informacje na ten temat zaczyna uwagą, że nie wszystkie żydowskie święta są radosne, Nowy Rok i Dzień Odpuszczenia, jak nazywa Sądny Dzień, to „okres pełen powagi, choć nie smutku; święta te wyznaczają początek i koniec 10 Dni Pokuty”³¹. Dalej autor opracowania wyjaśnia, że Jom Kipur jest ważnym sposobem określenia swej tożsamości i dodaje, że wówczas zabroniona jest praca (jak w szabat) oraz obowiązuje pięć *innuim*, form samodyscypliny: powstrzymywanie się od jedzenia i picia (które liczone są jako jedno), namaszczenia się olejkami, kontaktów seksualnych, mycia się dla przyjemności i noszenia skórzanych butów.

Teszuwa (skrucha) to nie tylko przewodni temat Jom Kipur, ale kluczowe pojęcie całego judaizmu. Jest to powrót (w dosłownym znaczeniu tego słowa) do Boga, oznaczający uświadomienie sobie grzechu, żal i wyznanie grzechu oraz odnowienie chęci kroczenia po właściwej drodze. Żadna ofiara ani niczyje pośrednictwo nie może pomóc w wypełnieniu tego procesu, zależy on wyłącznie od łaski Boga³².

Nie może dziwić zatem fakt, że w twórczości Rudnickiego te najważniejsze jesienne święta znajdują swoje miejsce, pojawiają się bowiem w wielu tekstach.

Lato, które według Kazimierza Wyki jest „książką powstałą na peryferiach powieści, reportażu i księgi wspomnień”³³, składa się jakby z dwóch części. Pierwsza przedstawia życie mieszkańców Kazimierza Dolnego oraz letników, którzy przyjeżdżają do nadwiślańskiego kurortu na wakacje. Druga to szczegółowy opis podróży narratora i jego przyjaciela, malarza, do Góry Kalwarii na dwór słynnego cadyka. Wizyta w podwarszawskim miasteczku dopełnia wymiar religijny i metafizyczny egzystencji ludzkiej. Straszne Dni 1939 roku przypadały między 25 września a 5 października i uzupełniały czas sakralny o dramatycznie przeżywany wymiar historyczny³⁴.

październik). Czytamy w Torze: „Oświadcz synom Izraela i powiedz: miesiąca siódmego, pierwszego tegoż miesiąca, będzie u was święto uroczyste, przypominane trąbą, zgromadzenie świąteczne: / Żadnej roboty uciążliwej nie wykonywajcie, a składajcie ofiarę ogniwą Wiekuistemu”. Zob. *Leviticus XXIII*, 24-25 (Kpł 23, 24-25), s. 119.

³⁰ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000, s. 50.

³¹ N. Solomon, *Judaizm*, tłum. J. Mytkowska, Warszawa 1997, s. 68.

³² Tamże, s. 70.

³³ K. Wyka, *Rudnicki Adolf „Lato”*, „Nowa Książka” 1939, z. 6, s. 343.

³⁴ J. Wróbel, *Wstęp*, s. XXVI-XXVII.

Przepaść między letnikami kazimierskimi a pobożnymi Żydami z Góry Kalwarii jest oczywista, nowoczesność i liberalizm prowadzi donikąd, prawdziwy sens egzystencji odnaleźć można tylko w wypełnianiu boskich przykazań.

– Świat pokutę czyni i o rozgrzeszenie prosi, a o kilkanaście kilometrów w Miasteczku mężczyźni latają w krótkich portkach, kobiety w koszulkach z obnażonymi plecami wałęsają się po górach i wąwozach, obrażają Pana Boga, drwią z zakonów i nic? Czy nic im za to nie będzie? Zupełnie nic na tym i na tamym świecie? – Nic? – brzmi odpowiedź poważnego staruszka ze złymi błyskami w oczach. – Nie można powiedzieć, żeby nic. Te oto same spodenki dostaną mężczyźni i na tamym świecie i kobietom także samo nie zostaną odebrane koszulki przewiewne i cienkie. [...] Ubierze się ich w to i Pan, który jest wcieleniem Miłosierdzia, otworzy szeroko bramę niebios i na dworze uczyni mrozik, taki mrozik, wobec którego Sybir to nic, i wówczas Pan powie tylko krótkie słowo: Marsz!! Marsz!!³⁵

Rudnicki, wykorzystując technikę palimpsestu i przywołując tekst proctw Izajasza pokazuje, jak można odczytywać ludzkie losy i jak odbywa się „podróż w głąb czasu, podróż w głąb roku w Miasteczku letnim”³⁶. To właśnie czas staje się prawdziwym bohaterem *Lata*³⁷, bohaterem, który się zmienia, przybiera różne oblicza i odsłania swoje tajemnice jak kolejne sceny w teatrze. Jest leniwy dla letników, mieszcuchów, którzy bez pośpiechu spędzają lato w miasteczku. Zupełnie inny wymiar ma dla mieszkańców, którzy żyją z turystów i wykorzystują okres wakacji, żeby jak najwięcej zarobić. Dla przyrody jest i zwycięski, i obojętny, decyduje bowiem o zmianach pór roku i ich cyklicznej powtarzalności. Wreszcie czas jesieni, ze swoimi najważniejszymi żydowskimi świętami, od Nowego Roku po Sądny Dzień. „Pisarze «pochodzenia żydowskiego» piszący we wszystkich językach świata mówią o «powrocie do źródeł» we Wielkie Święta Jesienne. Cała tajemnica Żydów umieściła się w pierwszej dekadzie miesiąca Tiszri”³⁸. Zgodnie z tytułem akcja utworu Rudnickiego obejmuje, miesiące letnie³⁹, z naciskiem jednak na „moment wielkiego astronomicznego i agrarnego przełomu lata i jesieni”⁴⁰.

³⁵ A. Rudnicki, *Lato*, s. 167-168.

³⁶ Tamże, s. 136.

³⁷ Zob. J. Wróbel, *Miara cierpienia. O piarstwie Adolfa Rudnickiego*, Kraków 2004, s. 198.

³⁸ A. Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, s. 32.

³⁹ Lato w tradycji żydowskiej traktowane jest jako okres smutku: „najdłuższe dni, najjaskrawsze światło słońca wiąże się z zaślepieniem, a coraz krótsze dni z katastrofalnymi skutkami dla historii żydowskiej. Jest to czas, kiedy człowiek jest najbardziej podatny na upadek” (E. Gal-Ed, *Księga świąt żydowskich*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2005, s. 208).

⁴⁰ J. Wróbel, *Miara cierpienia. O piarstwie Adolfa Rudnickiego*, s. 199.

Podróż oznacza „początek jesieni, kiedy przypadają wielkie święta jesienne Żydów – zenit ghetta”⁴¹, dlatego też druga część utworu, poświęcona wyjazdowi do Góry Kalwarii i przeżywaniu Jom Kipur, „najwznioślejszego święta ze świąt żydowskich”⁴², jest tak mocno rozbudowana. Dla autora *Lata* kalendarz świąt pozostaje w ścisłym związku z Biblią, która była nie tylko słowem, ale i światopoglądem⁴³, podobnie zresztą jak inne święte księgi hebrajskie. Odnajdujemy jego wspomnienia: „W dzieciństwie miałem kiedyś mój własny *Machzor*, modlitewnik przeznaczony na groźne święta jesienne. Tekst hebrajski wytluszczony większą czcionką mieścił się w środku, zaś boki obsadzone były komentarzami, komentarzami do komentarzy oraz tłumaczeniem na język polski”⁴⁴. Właśnie dlatego, jak pisze Ruth Schenfeld, tekst biblijny jest dla Rudnickiego zawsze żywy, rozwija się i przystosowuje do nowych historycznych sytuacji⁴⁵. Pierwsza część *Lata*, tzw. kazimierska, pokazuje świat chaosu, peryferii, które utraciły łączność z duchowym centrum, dlatego wszystko tu jest chwilowe, niepewne, podkreśla to epizodyczność i luźną kompozycję. Część druga, tzw. kalwaryjska, stanowi ewidentną antytezę części pierwszej, przynosi linearną podróż do świętego czasu Sądnego Dnia. Opozycyjność obu miejsc akcentują także nazwy miejscowości: Kazimierz Dolny – położony nisko, w dolinie Wisły, Góra Kalwaria – wysoko, na wzniesieniu. Odwoływanie się do tradycji religijnej daje poczucie bezpieczeństwa i przynależności do wspólnoty, pełni funkcje egzystencjalne i terapeutyczne⁴⁶.

W te dni ponad wszystko przedkładali pieśni żydowskie i to przynosiło wiele prostego szczęścia. W takt znanych melodii wiadomy stał się świat, bliscy ludzie, w organiczny jakiś sposób rzeczywistość otrzymała rozwiązanie, nie trzeba było szukać uzupełnień, w tych piosenkach los zdawał się być czymś łatwo zrozumiałym, śmierć łatwa do przekroczenia, opadały ciężary⁴⁷.

Autobiograficzne motywy, a w przypadku *Lata* szczególnie emocjonalny stosunek do Kazimierza Dolnego, pojawiają się też w innych utworach Rudnickiego. Jak ustalili biografowie, w 1939 r. pisarz został zmobilizowany i walczył w twierdzy Modlin. Uciekł z niewoli i przedostał się do Lwowa,

⁴¹ A. Rudnicki, *Lato*, s. 137.

⁴² Zob. I. Lewin, *Jom Kipur w świetle nauki*, w: tenże, *Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej*, Warszawa 1983, s. 127.

⁴³ Zob. J. Wróbel, *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991, s. 53.

⁴⁴ A. Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, s. 35.

⁴⁵ Zob. R. Schenfeld, *Korzenie kulturowe Adolfa Rudnickiego*, s. 33.

⁴⁶ Zob. A. Wał, *Twórczość w cieniu menyory. O prozie Adolfa Rudnickiego*, Rzeszów 2002, s. 72.

⁴⁷ A. Rudnicki, *Lato*, s. 139-140.

gdzie nawiązał współpracę z „Nowymi Widnokręgami”, redagowanymi przez Wandę Wasilewską. W numerach 4 i 5-6 z 1941 roku zamieścił relacje z klęski wrześniowej (pierwsze w literaturze polskiej), zatytułował je *Na drogach* i *W cytadeli*. Utwory te były później publikowane pod tytułami *Wrzesień* i *Blic*. W kontekście *Lata*, będącego ostatnim latem polskich Żydów, *Wrzesień* jest ewidentnym następstwem tego, co nastąpiło wcześniej. Obraz kampanii wrześniowej jaką kreśli Rudnicki jest szeregiem klęsk polskiej armii, zupełnie nie przygotowanej, bardzo słabo uzbrojonej, a właściwie nie uzbrojonej, źle dowodzonej, skazanej na nieuniknioną porażkę. Żołnierze nie wiedzą, co mają robić, nie mają broni, jedzenia, schronienia, są zdani tylko na siebie:

Naraz ten straszliwy obraz pogłębił się o jeszcze jeden akcent klęski. Boso, bez bluz, z obandażowanymi głowami, z obandażowanymi rękami, jedni pieszo, inni na nieosiodłanych koniach, jeszcze inni przycupnięci na wozach uciekających rodzin wracali rozbici żołnierze. Rzadko który z nich miał karabin. Spoglądali przed siebie z jakąś ostatecznością w wyrazie oczu, twarze mieli zmęczone ponad wszelki wyraz. Patrzyli, ale tak jak gdyby nie widzieli, nie odpowiadali na pytania. Żołnierz idący luzem krzyknął nam: „Rzeź, chłopcy! Do wieczora będą w Płocku...”⁴⁸

Na nic zdają się nieśmiałe pocieszenia: „Prowincja mogła paść, Warszawa nie. Prowincja mogła nie mieć dział i schronów, Warszawa musi mieć”⁴⁹. Niestety, wszędzie jest tak samo, a marsz pod nieustannym warkotem samolotów i wybuchami bomb, wydaje się nie mieć końca. Rozproszeni i zupełnie zdezorientowani żołnierze próbują ukrywać się w lasach, ale to wcale nie zapewnia bezpieczeństwa. „Dziś w południe rozległa się nagle strzelanina. Zaskoczył ich oddział motocyklistów niemieckich. Nie było czym się bronić. Trochę żołnierzy padło, większość dostała się do niewoli, nieliczni zbiegli”⁵⁰. Nadzieja gna wszystkich do Warszawy, ale wkrótce okazuje się, „że stolica jest tak samo bezsilna jak prowincja. Że kraj stracony”⁵¹. Ostatnie słowa utworu są niezwykle przejmujące, pokazują nie tylko całą traumę wojny, ale przede wszystkim głęboko poruszającą tragedię i bezsilność człowieka: „Oto więc znów uciekamy, opuszczamy Warszawę, nie jesteśmy bezpieczni w Warszawie – żołnierze, którzy się nie mogą stać żołnierzami, żołnierze bezbroni jak dzieci, żołnierze – zawady”⁵².

⁴⁸ A. Rudnicki, *Wrzesień*, Łódź 1946, s. 29-30.

⁴⁹ Tamże, s. 33.

⁵⁰ Tamże, s. 42.

⁵¹ Tamże, s. 52.

⁵² Tamże, s. 67.

W tym wszechogarniającym chaosie wypełniającym karty opowiadania, odnajdujemy jeden, jedyny moment, który zadziwia i zdumiewa wszystkich obserwatorów. Oto żołnierze przebywają w warszawskiej Cytadeli. „Na schodach leżą żołnierze-Żydzi, zatopieni w modlitewnikach. Cichym, zawożdżającym głosem odmawiają tekst związany ze świętem Nowego Roku. Nie interesują się niczym, pochłania ich modlitwa”⁵³. Wrzesień, miesiąc wybuchu II wojny światowej, tragicznej w skutkach kampanii wrześniowej, nabiera znaczenia sakralnego, dopełniającego dramatyzm historycznych wydarzeń. *Jamim Noraim* (Strasne Dni) w roku 1939 przypadały na okres między 25 września a 5 października. Żydzi, których opisuje Rudnicki, odmawiali zatem modlitwy związane z *Rosz ha-Szana*, w których proszono o zdrowie, o pomyślność i o ochronę przed wszystkimi niebezpieczeństwami:

- Oddal mór, wojnę, głód, niewolę, zniszczenie i zarazę od sprzymierzeńców Twoich;
- Ojczy nasz, królu nasz, zgrzeszyliśmy przed Tobę;
- Zniszcz w wielkim miłosierdziu swoim wszystkie dowody naszej winy;
- Zwróć nas ku sobie w szczerzej pokucie;
- Wysłuchaj wołania naszego, osłoń i ulituj się nad nami;
- Przyjmij modły nasze w miłosierdziu i łasce;
- Otwórz bramy niebios dla modłów naszych;
- Przebacz i odpuść nam wszystkie nasze winy;
- Wspomnij nas na życie, Panie, Królu nasz, i zapisz nas do Księgi Życia⁵⁴.

Powtarzane wielokrotnie, zgodnie z tradycją, ostatnie zdanie, a także głęboka skrucha miały spowodować, że Żydzi uzyskawszy przebaczenie zostawali wpisani na kolejny rok do Księgi Życia. Modlitwa ta w kontekście wrześniowej wojennej zawieruchy nabiera zupełnie szczególnego znaczenia i wymowy. Przypomnijmy, kapitulacja Warszawy nastąpiła 28 września 1939 roku, zatem w czasie Strasznych Dni, 5 października pod Kockiem Samodzielna Grupa Operacyjna Polesie pod dowództwem gen. bryg. Franciszka Kleeberga stoczyła ostatnią bitwę z Niemcami, był to Jom Kipur. Te dwa porządki, historyczny i sakralny, wzmacniają niewątpliwie dramatyzm tego czasu, świętego czasu Sądnego Dnia.

Kolejny tekst, któremu chciałabym się przyjrzeć w kontekście powyższej tematyki, to *Stara ściana*⁵⁵. Opowiadanie to, według Ruth Schenfeld, oparte jest wyjątkowo mocno na wątkach z twórczości Icchoka Lejbusza Pe-

⁵³ Tamże, s. 58-59.

⁵⁴ N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, s. 42.

⁵⁵ Pierwodruk w tygodniku „Świat” 1966, nr 12.

reca, szczególnie na noweli *Nawet wyżej* [jid. *Ojb niszt noch hecher*]. Badaczka streszcza utwór Pereca w następujący sposób:

Akcja *Nawet wyżej* toczy się przed Nowym Rokiem, kiedy cała gmina modli się codziennie przed świtem i prosi Boga o przebaczenie. W tych godzinach Cadyk z Niemirowa znika tajemniczo. Wierni jego są przekonani, że Cadyk wznosi się do nieba i wstawia za grzesznikami. Okazuje się jednak, że przebiera się za ukraińskiego chłopca-drwała i pomaga biednym i cierpiącym. Sceptyczny Żyd z Litwy (tzw. Litwak) odkrywa sekret Cadyka, ale nie wyjawia go nikomu i na pytania, czy Cadyk rzeczywiście udaje się do nieba, odpowiada: może nawet wyżej⁵⁶.

Bohater Rudnickiego, Rubin Oster⁵⁷, w kulminacyjnym punkcie akcji przerywa modły w bożnicy na zakończenie Śądnego Dnia, aby kontynuować je przy konającym w stodole żebraku. „Nadszedł Śądny Dzień; to dziwne, iż ludzie, którym bardziej aniżeli innym każda chwila grozi nieszczęściem, taką wagę przywiązują do Śądnego Dnia; kto wie, może zresztą właśnie dlatego?”⁵⁸ Rubin, bardzo chciał poprowadzić Modlitwę Uzupełniającą oraz Zamykającą⁵⁹, na co wyrażono zgodę, choć jak się okazało, nie był dobrym kantorem. „W tym wszystkim jedna rzecz uderzała: melodie, były to stare osterowskie melodie, młodość więc żyła w nim, to, czym nasiąkł w dzieciń-

⁵⁶ R. Schenfeld, *Korzenie kulturowe Adolfa Rudnickiego*, s. 40.

⁵⁷ Rubin Oster, „nadzieja dworu Osterów”, najstarszy syn rabina, po nocy poślubnej z Deborą, córką rabina Rykowskiego, zostawił żonę i powrócił do domu rodziców. Wkrótce jednak porzucił także dom rodzinny, do którego powrócił po dwudziestu latach.

⁵⁸ A. Rudnicki, *Stara ściana*, w: tegoż, *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009, s. 315.

⁵⁹ Jom Kipur to dzień najdłuższej trwających modlitw w synagodze. Pierwsza modlitwa zaczyna się jeszcze przed zachodem słońca. Jest to Kol nidrei. Dlatego ta noc nazywa się Noc Kol nidrei. *Kol nidrej* (wszystkie przysięgi) to oświadczenie, składane zbiorowo, w którym znajduje się prośba o unieważnienie przysięg, jakie nie zostaną dotrzymane w nadchodzącym roku. Modlitwy zaczynające się następnego ranka trwają w zasadzie przez cały dzień. Najpierw *Szacharit* (rano), po jego zakończeniu czyta się fragment *paraszat Acharaej* (Wajikra 16), omawiający służbę Najwyższego Kapłana w Jom Kipur i śmierć synów Aharona (Aarona). Później następuje czytanie fragmentu z *Bemidbar* (Księgi Liczb) 28, omawiającego ofiary składane w Jom Kipur w Świątyni. Przed Musaf należy odmówić modlitwę za zmarłych krewnych – *Jizkor*. Podczas *Minchy* następuje wyjęcie Tory i odczytanie fragmentów z rozdziału 18 *Wajikry* (Księgi Kapłańskiej). Jako *haftara* czytana jest *Księga Jony* (Jonasza). Mówi ona o bezsensowności ludzkich prób ucieczki przed Bogiem. Ostatnią modlitwą, którą należy odmawiać, gdy słońce znajduje się na wysokości wierzchołków drzew, jest *Neila* (Modlitwa Zamykająca). To prośba o pomyślny wyrok od Boga, w momencie, gdy zamykane są bramy niebios. To ostatni moment na pokutę i skruchę, aby pojednać się z Bogiem przed zamknięciem Księgi Życia na przyszły rok. Na zakończenie rozbrzmiewa pojedynczy, długi dźwięk szofaru. Modlitwa Uzupełniająca – teksty autorstwa poetów hebrajskich, którymi od przełomu IX i X w. uzupełniano modlitwy główne, dawały możliwość improwizowania.

stwie, wciąż było w nim najsilniejsze”⁶⁰. Podczas Modlitwy Zamykającej wyszedł, a właściwie wybiegł z synagogi i dotarł do zaułku, gdzie mieszkała biedota i przy umierającym nędzarzu dokończył modlitwy. „Nazajutrz po raz drugi opuścił miasto, tym razem na dobre, na zawsze, odtąd wszelki ślad po nim zaginął”⁶¹. W tym miejscu następuje komentarz odautorski w pierwszej osobie: „Zapamiętałem dobrze to drugie wyjście. Miałem lat szesnaście-siedemnaście. Należałem do istot, które wcześniej zaczęły służyć dwóm bogom. Na żydowskie legendy nakładały mi się polskie, mieszały i zlewały ze sobą”⁶². Dalej dowiadujemy się, że ojciec należał do najbliższych przyjaciół Rubina i bardzo przeżył fakt porzucenia żony przez niego. Choć pozostał wierny domowi Osterów, to od tego czasu bywał tam tylko podczas Wielkich Świąt.

W Sądnym Dniu zawsze chodziliśmy do Osterów, poszliśmy więc i tym razem.

Nigdy dotąd nie pościłem, byłem zbyt młody, tym razem sam oznajmiłem, że będę pościł. Jednakowoż pomiędzy Modlitwą Uzupełniającą i Zamykającą wraz z Jankiem Klopstokiem poszliśmy do Sułka, który mieścił się w drugim końcu miasta, w części chrześcijańskiej. Wśród ścian gęsto usianych rogami usiedliśmy na kanapie i zażądaliśmy schabu z kapustą. Było to obrzydliwe; ktoś, kto wczorajszy wieczór spędził na modlitwach, dzisiaj wytrzymał kilka godzin w tłumie poszczącym, udręczonym, rozmodlonym, płaczącym, ktoś, kto ten tłum miał świeżo w oczach, nie powinien był wytarzać go w schabie z kapustą. Zdradzałem zarówno swój, jak i ten tutejszy świat, choć tu nikt się nie domyślał, skąd przybywam⁶³.

Następnie obaj chłopcy wrócili do modlących się Żydów i tam zobaczyli, gdzie Rubin zakończył Modlitwę Zamykającą. Narrator na zakończenie opowieści przytacza słowa ojca, który dowiedział się po paru dniach o „wybryku” syna: „I pomyśleć, że on znów poszedł w świat, żeby cierpieć za takich jak ty, żeby zbawić takich jak ty...”⁶⁴. Według Schenfeld, zamknięcie utworu tymi słowami wskazuje na to, że narrator uznaje swój grzech i jednocześnie przyjmuje na siebie odpowiedzialność za cierpienia Rubina, „a także za dalszy los i zagładę całej gminy, a nawet narodu”⁶⁵. Na jeszcze jedną rzecz warto zwrócić uwagę, *Neila*, którą Rubin kończy przy umierającym nędzarzu, ma zupełnie inną wymowę niż w opowiadaniu Pereca. Nie jest to

⁶⁰ A. Rudnicki, *Stara ściana*, w: tegoż, *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009, s. 316.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 316-317.

⁶³ Tamże, s. 317.

⁶⁴ Tamże, s. 318.

⁶⁵ R. Schenfeld, *Korzenie kulturowe Adolfa Rudnickiego*, s. 42.

przejaw zwycięstwa wiary, a raczej klęski, jej wykonawca bowiem musi ponownie udać się na wędrowkę i próbować odkupić grzechy świata.

Opowiadanie *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki*⁶⁶ przynosi nas, jak się możemy domyślać, do Kazimierza Dolnego⁶⁷, gdzie bohater Rywan z Rywanowa, ubrany w zielony strój myśliwski, przywołuje skojarzenia z prorokiem Eliaszem z opowiadania Pereca *Siedem dobrych lat* [jid. *Ziben gite juren*]. Pojawia się w piekarni w czasie oczekiwania na „uroczystości zamknięcia lata, która tej jesieni zapowiada się okazalej niż zwykle, a także inaczej niż zwykle”⁶⁸, przypominając piekarzowi, że kiedyś przyprowadził go tu „przyjaciel Adolf Rudnicki, pisarz judeo-polski, jak nazywają go usłużni przyjaciele...”⁶⁹. Rywan zauważa ze smutkiem, że miasteczko bardzo się zmieniło, tak jak zmienił się też cały świat. „Nie powiem – nie poznaje miasteczka, powiem: żałuję... Ale już nie chcę poznawać, zdecydowałem nie poznawać, nie wchodzić głębiej, boje się wejść głębiej, już nie mam na to sił!”⁷⁰. Podobne wrażenia miał Rudnicki, gdy po wojnie pierwszy raz przyjechał do Kazimierza, opisywał to w liście do Marii Kuncewiczowej:

Mieszkam teraz w Warszawie, a słowa te piszę w Kazimierzu. Po dziesięciu latach odważyłem się przyjechać. [...] Myślałem, że umrę, tak mnie serce bolało. Wymarłe miasteczko. Trzy osoby na rynku to już dużo, obce twarze, żadnego śladu po ludziach, którzy tak kochali to miasteczko, żadnej tradycji, bolesna świadomość, to właśnie tak „przemijamy”. Wszystko to razem nie do zniesienia⁷¹.

Rywan ślady tradycji odnajduje w piekarzu, który poszedł w ślady ojca i kontynuuje piekarniczy fach. Sam jednak czuje się zupełnie pozbawiony śladów swojej tradycji. „Nie mogę znieść niczego, co przypomina minione lato... Gdyż tutaj – uderza się w pierś – trwa ono nadal”⁷². Przyznaje też, że podjął decyzję o wyjeździe z kraju, jako „jeden z ostatnich... Żyd wieczny tułacz...”⁷³, bo „ludzie są straszni, lecz miejsca bez ludzi, miejsca puste są

⁶⁶ Pierwodruk w „Twórczości” 1978, nr 2, pt. *Panie, jeśli Ci jestem potrzebny właśnie taki*.

⁶⁷ Czytamy na wstępie: „Późny wieczór; tutaj w miasteczku to już bardzo późny wieczór, zwłaszcza teraz jesienią; sezon przewalił się, choć niezupełnie, szczyt nastąpi dopiero za kilka dni, podczas weekendu”. Zob. A. Rudnicki, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki*, w: *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009, s. 357.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 359.

⁷⁰ Tamże, s. 362.

⁷¹ Dokument nr 337, Boss Rkps 16975/II, (Korespondencja Marii Kuncewiczowej, w: *Archiwum Marii i Jerzego Kuncewiczów*, Ossolineum – Wrocław).

⁷² A. Rudnicki, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki*, s. 368.

⁷³ Tamże, s. 369.

nie mnie straszne”⁷⁴. Kazimierz po Zagładzie przestał być miasteczkiem polsko-żydowskim, bo stracił swój niepowtarzalny charakter, który zniknął wraz z kazimierskimi Żydami. Straszne Dni stają się dla Rywana początkiem nowego życia, podążania w świat, mimo życiowych błędów, a może właśnie dzięki tym błędom. Przypomina mu o tym tradycja *kaparot*⁷⁵, odżywając dawne wspomnienia:

Przed Sądnym Dniem, w okresie Świąt Pokutnych, ojciec wynajdywał ci zgrabnego kogucika z pięknym czerwonym grzebieniem. O świcie wyjmowano go z komórki na węgiel, zaś ojciec, unosząc go ponad twoją czarną, kędzierzawą główką, powiedział: Panie, piękniejszego kogucika nie było w całych Mogilanach! Oto ofiarowuję ci go, za to oszczędź moje dziecko! Wpisz je w nadchodzącym roku na dobrą stronę w Twoich Wielkich Księgach⁷⁶.

Wątpliwość, jaka pojawia się w tytule opowiadania, zapewne pod wpływem rozmowy z piekarzem, ale chyba najbardziej na skutek poczucia związku z tradycją judaizmu za sprawą najważniejszych żydowskich świąt, mimo obaw, staje się coraz bardziej pewnością, że każdy człowiek ma swoją rolę do wypełnienia i właśnie taki, potrzebny jest Bogu.

Ostatnim tekstem, jaki chciałbym zaprezentować jest *Sądny Dzień*, będący szczególną kwintesencją tematyki skupionej wokół Strasznych Dni. Bohaterów poznajemy w restauracji, to aktorzy Flora i Jaś (według słów Czarnego Boga, syn autora *Sądnego Dnia*)⁷⁷ oraz Czarny Bóg (architekt Cytryn), który prowadzi wywód na temat historii polskich Żydów, ich dziejów, kultury, obyczajów. Konkluzja jest oczywista:

⁷⁴ Tamże, s. 372.

⁷⁵ *Kaparot* – obyczaj zarzynania koguta przed Jom Kipur w ramach zastępczego odkupienia za Żyda lub Żydówkę. Zob. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s.141-142.

⁷⁶ A. Rudnicki, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki*, s. 376.

⁷⁷ Jaś przyznaje: „Jestem synem Sądnego Dnia”. Zob. A. Rudnicki, *Sądny Dzień*, w: tegoż, *Opowiadania*, Warszawa 1996, s. 261. Prawdopodobnie chodzi o Stanisława Czajkowskiego (1878–1954) – polskiego malarza reprezentującego nurt młodopolskiego symbolizmu i umiarkowanego realizmu. Studiował w akademiach: krakowskiej, monachijskiej, a także w Académie Julian w Paryżu. Był bratem także malarza – Józefa. Odbył wiele podróży artystycznych po Europie, odwiedzał też różne regiony Polski. Przyjaźnił się z najwybitniejszymi postaciami świata artystycznego, zarówno Krakowa, jak i Paryża. Był uczestnikiem słynnego wesela Lucjana Rydla, opisanego przez S. Wyspiańskiego w dramacie *Wesele*. Artysta wyszedł ze szkoły Stanisławskiego, który zaszczyił w nim zamiłowanie do pejzażu ojczystego. Wśród jego dzieł znajdują się prace poświęcone tematyce żydowskiej, np. *Kirkut w Monnikendam*, 1916; *Rynek w Kazimierzu*, 1922; *Domek szewca w Kazimierzu*, 1923; *Szabas w Sandomierzu*, 1923; *Szabasy i Trąbki w Kazimierzu*, 1924; *Góra Kalwaria nad Wisłą*, 1943 oraz *Sądny Dzień (Święto Jom Kipur)*, 1914.

[...] wszystko to uleciało z dymem w sposób, który jeszcze kilkanaście lat temu uważaliśmy za sen, lecz który teraz coraz mniej wydaje się snem, a coraz bardziej generalną próbą. Synu Perły, czy wiesz ponadto, że dzisiaj, kiedy u nas świat ten przepadł z kretesem, że teraz na świecie ukazują się książki: książki-lament, książki-szloch, książki-płacz nad tą utraconą Ziemią Obiecaną, nad młodością, nad wodami i drzewami, nad uliczkami i ryneczkami, nad niebem otwartym i zatrzaśniętym na zawsze?⁷⁸

Następnie Cytryn przypomina, że właśnie dzisiaj, za chwilę, „kiedy zmierzch okryje miasto”, zacznie się Sądny Dzień, „wielkie, tajemnicze, groźne święto, jedyne w swoim rodzaju”⁷⁹. Przyznaje także, że niewiele wie na jego temat: „jestem ciemny, ciemny i skazany w ciemnościach! [Czarny Bóg (sic!) – A. J.-P.] Sądny Dzień w mojej pamięci to... melodia, sama melodia, nawet nie melodia, zaledwie strzęp melodii”⁸⁰. Wracają też wspomnienia z czasów kampanii wrześniowej, kiedy wyludnione żydowskie miasteczko stało się zapowiedzią tego, co nastąpiło wkrótce. Czarny Bóg konkluduje: „To był przedsmak końca Jerozolimy mojej młodości. Tej nadwiślańskiej. Tej ostatniej. Tej wielkiej. Tej, która przejdzie do legend”⁸¹. Zaprasza też swoich rozmówców do ocalałej, jedynej bożniczki, która znajduje się niedaleko, zapewniając, że „wszyscy pójdą tam dzisiejszego wieczoru w poszukiwaniu ziarna”⁸².

Opuścili główną ulicę, tłumną jak wojenna droga, i znaleźli się w czymś, co niegdyś może było ulicą czy miastem, ale teraz było wszystkim innym. Straszło tu ciszą, odludziem, ruinami, jakimiś parkanami, ogromną, przejmującą banią ciemniejszego nieba, klaksonem dalekiej taksówki, samotnym pijakiem na środku chodnika, spluwającym do uszłuznie samemu sobie podsuniętej kieszeni. O krok od tej tłumnej ulicy rozpościerała się ziemia niczyja⁸³.

Nic dziwnego, że komentarz, jaki nasuwa się Florze na widok zrównanej z ziemią dawnej dzielnicy żydowskiej (w Warszawie?), jest łatwy do przewidzenia: „Oto świat po końcu świata”⁸⁴. To, co zastali w bożnicy, dalekie było od przeżyć jakich się spodziewali, starczy głos kantora nie był w stanie ich wzruszyć, wszyscy byli szarzy, pospolici, bezbarwni. Wnętrze pomieszczenia przypominało dworzec z ludźmi oczekującymi na pociąg,

⁷⁸ A. Rudnicki, *Sądny Dzień*, w: tegoż, *Opowiadania*, Warszawa 1996, s. 263.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 264.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 265.

⁸³ Tamże, s. 268.

⁸⁴ Tamże.

wymieniano wiadomości i adresy, wszyscy wyglądali na podróżnych oczekujących na swoją kolej. Obserwując to miejsce i ludzi, Flora dostrzega młodego człowieka, stojącego pod kolumną:

Oto człowiek – powtarzała sobie – którego włosy, ręce, usta, policzki chciałabym poczuć na sobie; któremu chciałabym pomóc wydostać się z jego dna po to, by on pomógł mi wydostać się z mojego; któremu chciałabym pomóc uciec od jego okrutnego Boga i przyjąć do mojego; z którym chciałabym się stopić w jednym wspólnym Bogu. Spotkałam go na środku morza!⁸⁵

Uzucie, które tak raptownie się pojawiło, miało swój ciąg dalszy, miesiąc później odbył się ślub Flory i jej ukochanego Jakuba Goldmana. Powróćmy jednak jeszcze do święta Jom Kipur i ludzi, którzy w nim uczestniczyli, otaczał ich bowiem „odór spalonych rodzin” i „miał zburzonych domów”. [...] Wypili swój kielich do dna, wypełnili swoje ciemne przeznaczenie na tej ziemi, teraz mieli odejść ku nowym losom⁸⁶. Nic nie mogło być takie, jak dawniej, najważniejsze święto, wieńczące Straszne Dni, odbywało się w atmosferze tymczasowości, traciło swoją wymowę i znaczenie. Większość Żydów miała zamiar wyjechać, a ci, co pozostali, oddalili się od religii i tradycji, nie potrafili np. zmówić modlitwy za zmarłych, często też, jak dowiadujemy się z przypadkowo zasłyszanej rozmowy, „Nie ma już liczby. Już się nie będzie można pomodlić”⁸⁷. Zdarza się też, jak właśnie w przypadku Goldmana, poślubiającego katoliczkę święcie przekonaną, że jej mąż odnajdzie drogę do jej Boga: „przyjdzie, przejrzy, zobaczy wreszcie rzecz tak prostą, że jesteś także dla niego, przede wszystkim dla niego”⁸⁸. Helena Zaworska dostrzegła w utworach Rudnickiego cztery węzły tematyczne jego prozy:

[...] historia, przeżywana przede wszystkim jako katastrofa, jako Apokalipsa; Żydzi jako naród zamykający w swoim losie najpełniej tragizm tak widzianej dwudziestowiecznej historii; miłość jako wartość zdolna, być może, nadać sens życiu, kreować osobowość i kulturę współczesnego człowieka; i wreszcie sztuka – jako propozycja określonej interpretacji życia, jako siła zdolna tworzyć wartości etyczne i uczuciowe⁸⁹.

⁸⁵ Tamże, s. 271.

⁸⁶ Tamże, s. 270.

⁸⁷ Tamże, s. 271. Przy spełnianiu wszystkich obrządków religijnych judaizmu do odprawienia modłów wymagany jest *minian*, czyli obecność 10 dorosłych Żydów.

⁸⁸ Tamże, s. 274.

⁸⁹ H. Zaworska, *Od „Niekochanej” do „Pyłu miłosnego”*, w: *Spotkania. Szkice literackie*, Warszawa 1973, s. 112.

Trudno nie zgodzić się z taką opinią, choć dla moich rozważań dwa pierwsze obszary wydają się wiodące. Świat utworów Rudnickiego jest głęboko zakorzeniony w judaizmie, motywy sakralne, symbole i metafory biblijne kreują rzeczywistość, nawiązując do żydowskiej tradycji, opowieści chasydzkich i obrzędów dotyczących celebrowania świąt. Straszne Dni zawsze są związane z niezwykle traumatycznymi przeżyciami. Ich religijny charakter zostaje wzmocniony ciężarem wydarzeń, za które odpowiada historia, ta sama historia, która od wieków z konsekwencją „realizuje” wizerunek Żyda Wiecznego Tułacza, skazanego na niekończącą się wędrówkę aż do dnia powrotu Chrystusa na ziemię. Przywołane teksty Rudnickiego, poza oczywiście ogromnie emocjonalną wymową, niosą ze sobą najważniejsze przesłanie, które pisarz daje nam licząc, że postaramy się je odkryć i zrozumieć: „Te jesienne święta dotąd kryją w sobie niedocieczoną tajemnicę, może najgłębszą judaizmu”⁹⁰.

Bibliografia

- Bartosz Adam, *Adolf Rudnicki – Eliusz z Żabna*, [on-line:] www.olszowka.most.org.pl/zydzi08.htm
- Bratkowski Piotr, *Mała dziewczynka, wielki pisarz i starzejący się dziennikarz patrzy na getto*, [online:] <http://kultura.newsweek.pl/adolf-rudnicki-wielki-pisarz-patrzy-na-getto,artykuly,355602,1.html>
- Dokument nr 337, Boss Rkps 16975/II, (Korespondencja Marii Kuncewiczowej, [w:] Archiwum Marii i Jerzego Kuncewiczów, Ossolineum – Wrocław)
- Gal-Ed Efrat, *Księga świąt żydowskich*, przeł. S. Lisiecka, Warszawa 2005
- Jeziorkowska-Polakowska Anna, „Każdy człowiek ma jakiś swój widok do oglądania...” – Kazimierz Dolny Adolfa Rudnickiego, [w:] tejże, *Polsko-żydowska literacka mapa Lubelszczyzny*, Lublin 2013
- Kameraz-Kos Ninel, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2000
- *Leviticus XVI, 29-31* (Kpł 16, 29-31), [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, tłum. Izaak Cytkow, Warszawa 2006
- Lewin Izaak, *Jom Kipur w świetle nauki*, [w:] tenże, *Z historii i tradycji. Szkice z dziejów kultury żydowskiej*, Warszawa 1983
- *Polski słownik judaistyczny*, hasło: Adolf Rudnicki, autor hasła: R. Żebrowski, [online:] http://www.jhi.pl/psj/Rudnicki_Adolf
- Prokop-Janiec Eugenia, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992
- Rudnicki Adolf, *Antonińska młoda noc*, [w:] tegoż, *Noc będzie chłodna, niebo w purpurze*, Kraków 1977

⁹⁰ A. Rudnicki, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, s. 35.

- Rudnicki Adolf, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa 1987.
- Rudnicki Adolf, *Lato*, Warszawa 1938.
- Rudnicki Adolf, *Niekochana*, [w:] tegoż, *Pałeczka i inne opowiadania*, Warszawa 1980.
- Rudnicki Adolf, *O zachodzie słońca*, [w:] tegoż, *Sercem dnia jest wieczór*, Warszawa 1988.
- Rudnicki Adolf, *Pałeczka czyli Każdemu to na czym mu mniej zależy*, [w:] tegoż, *Pałeczka i inne opowiadania*, Warszawa 1980.
- Rudnicki Adolf, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki*, [w:] *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009.
- Rudnicki Adolf, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki...*, [w:] tegoż, *Krakowskie Przedmieście pełne deserów*, Warszawa 1987.
- Rudnicki Adolf, *Sądny Dzień*, [w:] tegoż, *Opowiadania*, Warszawa 1996.
- Rudnicki Adolf, *Stara ściana*, [w:] tegoż, *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009.
- Rudnicki Adolf, *Stara ściana*, [w:] tegoż, *Sto jeden*, t. 3, Kraków 1988.
- Rudnicki Adolf, *Wrzesień*, Łódź 1946.
- Ruth-Buczowski Marian, *Tragiczne pokolenie*, 1936.
- Schenfeld Ruth, *Korzenie kulturowe Adolfa Rudnickiego*, [w:] *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin 1996.
- Solomon Norman, *Judaizm*, tłum. J. Mytkowska, Warszawa 1997.
- Unger Menasze, *Sławny polski pisarz – syn chasydzkiego gabaja*, [online:] http://www.cwiszn.pl/files/files/unger_42-43_fragmenty.pdf.
- Unger Menasze, *Un célèbre écrivain polonaise fils de l'intendant d'un rabbi*, „Tog-Morgn Journal” 17.04.1961.
- Unterman Alan, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. Olga Zienkiewicz, Warszawa 1994.
- Wał Anna, *Twórczość w cieniu menory. O prozie Adolfa Rudnickiego*, Rzeszów 2002.
- Wróbel Józef, *Spalony świat Adolfa Rudnickiego*, [w:] tegoż, *Tematy żydowskie w prozie polskiej 1939–1987*, Kraków 1991.
- Wróbel Józef, *Miara cierpienia. O pisarstwie Adolfa Rudnickiego*, Kraków 2004.
- Wróbel Józef, *Wstęp*, [w:] A. Rudnicki, *Opowiadania wybrane*, Wrocław 2009.
- Wyka Kazimierz, *Pogranicze powieści*, Warszawa 1974.
- Wyka Kazimierz, *Funkcja solidarnej pamięci*, „Nowiny Literackie” 1948, nr 25.
- Wyka Kazimierz, *Rudnicki Adolf „Lato”*, „Nowa Książka” 1939, z. 6.
- Zaworska Helena, *Od „Niekochanej” do „Pyłu miłosnego”*, [w:] *Spotkania. Szkice literackie*, Warszawa 1973.
- Żurek Sławomir Jacek, *„...lotny trud pólstnienia”. O motywach judaistycznych w poezji Arnolda Śtuckiego*, Kraków 1999.

Anna Jeziorkowska-Polakowska

John Paul II Catholic University of Lublin

A JOURNEY TO THE HOLY TIME OF THE JUDGMENT DAY ACCORDING TO ADOLF RUDNICKI

The author presents the figure of the writer Aron Hirschhorn, known to the broader audience as Adolf Rudnicki. The future writer was brought up in the vicinity of Hasidic Judaism and made numerous trips in the company of his father, e.g. to Vienna and Tarnów. Although he received traditional religious education, he broke with his family and began his literary career exclusively in the Polish language. However, as the author of the article points out, Rudnicki never "freed himself" from the Jewish identity, which was visible in his texts, where three motifs were always present: a town called Kazimierz Dolny, the Holocaust and the widely understood subject matter of Judaism. Among the topics related to Judaism, the motif of the Judgment Day, which falls on the tenth day of the month of Tishri (September-October), plays an important role. This holiday is closely related to the festival of Rosh Hashanah, since this is the Judgment Day for all the living creatures. According to the author, this theme was most pronounced in such texts written by Rudnicki as: *Lato (Summer)*, *Stara ściana (Old Wall)*, *Panie, jeśli Ci potrzebny jestem właśnie taki (Lord, If You Need Me Just Like That)*, *Sądny Dzień (The Judgment Day)*.

Keywords: Adolf Rudnicki, Judaism, Warsaw, the interwar period, prose

Katarzyna Zwolska-Płusa
Akademia Jana Długosza w Częstochowie

DOŚWIADCZENIE *SACRUM* W PROZIE LEO LIPSKIEGO

Leo Lipski nie napisał wiele, ale jego proza jest niezwykle gęsta, bo niemal poetycka. Sfragmenteryzowana (podzielona na mniejsze opowiadania, nie zachowująca ciągów przyczynowo-skutkowych), erotyczna, wspomnieniowa, zdaje się nie być na pierwszy rzut oka bogata w opisy rzeczywistości sakralnej.

Mamy do czynienia bowiem nie tyle ze spójną całością, ile „wymkami” doświadczenia dojrzenia, choroby, wojny; cielesność i materia są przewodnikami po tym fragmentarycznym świecie, a wspomnienie i kategoria pamięci zdają się odzierać rzeczywistość z mitu, nie zaś w niego ubierać. Podobnie jak w przypadku prozy Irit Amiel, prawie nie ma tu Boga, z tą równicą, że jeszcze wyraźniej zarysowuje się u Lipskiego obszar *profanum*. U Amiel czytamy o Bogu nieistniejącym, i o utraconej wierze, z łatwością wyłapujemy nawiązania do Biblii, natomiast Lipski prowadzi czytelnika w obszary pozornie pozbawione jakiegokolwiek świętości – są tu przecież rozpustnice, opisy menstruacji, homoseksualizm, alkohol, fekalia. Pojawiają się wprawdzie: św. Paweł, kościoły, meczety, wierzący Żydzi, ale jedynie po to, by uwydatnić swoją własną nieprzystawalność do postraumatycznego świata. Proza Amiel z religijnością polemizuje, oskarża, rozczarowuje się nią, do religijności, chociaż w innych formach, powraca; Lipski natomiast dyskusję o niej ucina – religijność nie jest już w żadnej formie aktualna. Pojawia się nowe *sacrum*.

Nowe *sacrum* to *profanum*

W prozie Lipskiego nie odnajdziemy wielu opisów życia religijnego w jego tradycyjnym kształcie. Wynika to oczywiście z sytuacji posttraumatycznej i niemożności zaistnienia *sacrum* w rzeczywistości okaleczonej wojną. Nawet Ziemia Święta takiego okaleczenia doznaje poprzez przyjmowa-

nie na swoje łono żydowskich emigrantów z Europy, którzy nigdy nie potrafili, albo już nie potrafią się modlić.

Postacie Lipskiego pochodzą zazwyczaj ze zasymilowanych domów żydowskich, w których nie praktykuje się wiary przodków. Bóg jest postacią silnie zindywidualizowaną i zinternalizowaną przez bohaterów – zdaje się nie istnieć obiektywnie, nie wykraczając poza obszar jednostkowych emocji i oczekiwań. Nie jest to Bóg, którego odnaleźć możemy chociażby w prozie Haliny Birenbaum, gdzie wyznacza on ramy egzystencji rodzinnej i społecznościowej. U Lipskiego Bóg to głównie wyobrażenie dziecka, a potem byt, który należy zanegować i ostatecznie odrzucić na rzecz czegoś innego – przyjemności, kobiety, prostych, ale uwznioślonych doznań.

W powieści *Niespokojni* główny bohater Emil wspomina Boga w zaledwie kilku sytuacjach. Chłopiec pragnął mieć brata:

Wtedy Emil poszedł do klozetu i zaczął się modlić.

Ponieważ chciał mieć brata, a był głęboko przeświadczony o przewrotności Pana Boga, mówił:

– Panie Boże, ja chcę, żeby była siostrzyczka. Nie bart, Panie Boże itd.

Tam go zaklinał i prosił. Potem zrobił w ścianie dziurę gwoździem na znak tego zdarzenia¹.

W pierwszej kolejności zwraca uwagę miejsce doświadczenia *sacrum* – jest nim klozet (motyw klozetu jako miejsca modlitwy, spotkania *sacrum* i *profanum*, a następnie niemal całkowitej dewaluacji religijnego pojmowania świętości jest w prozie Lipskiego częsty i symboliczny; wróć do niego w dalszych częściach rozprawy), po drugie zauważyć można brak zaufania do Boga, przejawiający się w przeświadczeniu o przewrotności jego wyroków – w oczach dziecka Bóg nie jest ani sprawiedliwy, ani miłosierny, a tym bardziej mądry, bowiem można go świadomie wprowadzić w błąd, stosując prosty fortel. Małego Emila nie nauczono istoty wiary żydowskiej – ani w sensie tradycyjnym (miejsce modlitwy, sposób, odpowiednie słowa), jak również w sensie ontologicznym (Bóg jako mądrość, miłość, źródło życia).

Chłopiec jako dwunastolatek przechodzi trwały kryzys wiary – prosi Boga o dziewczynę, ale stopniowo odkrywa swoją homoseksualną (jak się potem okazuje biseksualną) tożsamość. Dziecko podobnie zwraca się do Boga i do swojego psa. Uwagę zwraca również sam ton modlitwy – roszczeniowy i kategoriyczny. Treścią prośby jest posiadanie dziewczyny, a raczej dostęp do jej cielesności. Już tutaj mamy do czynienia ze swoistym pomieszaniem kategorii *sacrum* i *profanum*:

¹ L. Lipski, *Niespokojni*, w: *Śmierć i dziewczyna*, Lublin [b.r.w.], s. 11.

– Ja chcę dziewczynę, ja chcę dziewczynę, daj mi, daj mi. Albo Jankę, co nosi krótkie suknie, albo Hełę, co nie nosi biustonosza. (To były kuzynki: styl jego monologu nie zmienił się od czasu przemówień do Boga i do psów)

[...]

Przeczytał „Jana Krzysztofa”, który uderzył w niego, dźwięczał w nim długo, rezonował, potem zaczął się staczać w dół, jak lawina, pociągając za sobą niepokój, obłąkane sny.

I stało się, że pewnej nocy runęli bogowie, już dawni nadpsuci i nadgnili, tak że jego przerażenia nie powodował sam fakt upadku, lecz to, że odbył się on z tak małym hałasem. Została po nich w jego świetle duża dziura i olbrzymia pustka, i zobaczył, że jest sam wszechwiedzący, samotnie wszechwiedzący, silny i słaby, zawieszony jak gwiazda w próżni².

Nastąpił upadek nie tyle wiary w Boga, ile bogów, ponieważ Emil nie posiadał nigdy spójnej wizji religii monogamicznej. W miejsce *sacrum* motywowanego religijnie siłą rzeczy wkracza osobista świętość rozumiana jednak jako wyobcowanie, dojmująca samotność, lęk. *Sacrum* odnajduje bohater w sobie i to stawia go w obliczu wielkiej pustki – istnieje bowiem tylko on, jego emocje i jego własna odpowiedzialność za swoje życie. Ten niemalże solipsystyczny pogląd³ zmusza bohatera do modlitw kierowanych ku sobie samemu: „I modlił się do Boga, którego nie było, i modlił się do siebie, nie wierząc, że to będzie jego przeznaczeniem”⁴.

Młody Emil poznaje literaturę, tworzy swoją „trójcę świętą”, na którą składają się wielcy pisarze – Tomasz Mann, Céline i Montherlant. Czyta również Prousta, Joyce’a, Kafkę, Witkiewicza, Hessego i wielu innych. Oprócz fascynacji literackich tworzy sobie Emil nowe bóstwa dzięki naukom – filozofii (Heidegger, Jaspers, Husserl) i psychologii.

Jako młody dorosły odczuwa napięcie pomiędzy przekonaniem o swojej wszechpotężności i człowieczej nędzy. Ta ambiwalencja doświadczenia nowo pojmowanego *sacrum* dobitnie odzwierciedla się we fragmencie opowiadania *Święty Paweł*. Bohater otwiera *Nowy Testament* i czyta list św. Pawła „Do Rzymian”. Jego uwagę zwraca fragment o pożądlivosti w odniesieniu do Zakonu (Żydów) będącego, przewrotnie, inspiracją św. Pawła do grzechu. Następuje tutaj oskarżenie religii o unaocznianie zła i wbrew pierwotnym zamiarom – kierowanie ku niemu:

Alem grzechu nie poznał, jeno przez Zakon; bo nie wiedziałbym o pożądlivosti, gdyby Zakon nie mówił „Nie będziesz pożądał” [...]⁵.

² Tamże, s. 14.

³ Solipsyzm to pogląd głoszący, że istnieje jedynie świadomość podmiotu, a cała rzeczywistość to jedynie jej projekcja.

⁴ L. Lipski, *Niespokojni...*, s. 14.

⁵ Tamże, s. 18.

Emil neguje jednak nawet istnienie kategorii grzechu, odrzuca również całkowicie Zakon jako punkt odniesienia (w tym kontekście negacja *sacrum* motywowanego religijnie zdaje się być dalej posunięta niż u Amiel). Bohater wyznaje, że Zakon nie miał nigdy wpływu na jego duchowość, ale wbrew temu, co o Zakonie sądzi, doświadcza „związku odwróconego” z tym, co przeczytał u św. Pawła⁶. Emil odwraca więc, nie zaś całkowicie odrzuca, religijnie motywowane i *sacrum*. Rozdarcie wewnętrzne i chaos w pojmowaniu świata i siebie, będący następstwem „upadku bogów” zmusza Emila do stawiania pytań o sens i cel dalszego życia:

„Czy będę pół-bogiem, pół-czarnoksiężnikiem, aby mieszać, lepić i rozplądzać ludzi?”⁷

Świętość w tym ujęciu sprowadza się do cielesności, więc nigdy nie będzie absolutna, a jedynie połowiczna. Połowiczność ta jest skutkiem odrzucenia *sacrum* rozumianego obiektywnie i przyjęcia na swoje niedoskonałe człowieczeństwo roli jedynego kreatora rzeczywistości. Dochodzi tutaj do dramaturgizacji doświadczenia własnej egzystencji, która polega na uświadomieniu sobie roli, w jaką musi wejść człowiek pozbawiony możliwości opierania się na fundamencie wiary.

U Lipskiego pojawiają się postacie religijnych Żydów, ale nie są to zindywidualizowane osobowości, a jedynie grupy modlących się ludzi. Stanowią oni tło dla rozterek głównego bohatera mini powieści *Piotruś*, w której możemy zaobserwować ogromny rozdzźwięk pomiędzy wartościami właściwymi dla judaizmu jako religii, a postępowaniem jednostek, szczególnie głównego bohatera. Tytułowy Piotruś, którego można utożsamić z Emilem z powodu psychicznej konstrukcji, obserwując modlitwy religijnych Żydów, zauważa że kontakt narodu wybranego z Bogiem jest specyficzny, ponieważ oparty na bardzo niejednoznacznej relacji:

Tego dnia było jakieś święto. Miałem okazję słyszeć w kłozecie modlitwy żydowskie. One nie proszą. Żądają. Nawet grożą. Mówią do Boga tylko słowami uniżenie. Poza tym mają coś z targu z Bogiem, który wybrał ten naród⁸.

Piotruś, podobnie jak Emil, nie jest religijny. Obserwowanie Żydów pochodzących z religijnych domów w ich duchowej ojczyźnie jest dla bohatera doświadczeniem nowym, ale nie otwiera go na religijne doświadczenie *sacrum*. Naród wybrany w oczach żydowskiego przybysza z Polski jest bytem schizofrenicznym i neurotycznym (sam bohater ma zdiagnozowaną schizo-

⁶ Zob. tamże.

⁷ Tamże, s. 19.

⁸ L. Lipski, *Piotruś*, w: *Śmierć...*, s. 99.

frenię paranoidalną i sam staje się swoistym symbolem kondycji psychicznej całego narodu):

Chodzi mianowicie o dłubanie w nosie. Każdy wszędzie dłubał w nosie, widocznie czy też psychicznie. I każdy wyciągał smarki na wierzch, szukał w nich czegoś dłużej, szukał, szukał, w końcu zaczął związać w kulkę, niby chleb, bawić się nerwowo z niewidocznym, nienaturalnym uśmiechem, roztarzonym. I każdy też ruszał najbardziej intymne miejsca ręką czy też nogą. Naturalnie, nie często fizycznie, ale jakąś trzecią nogą, której zarysy wyraźnie widziałem. Nie mówić o tym, jak musieli się interesować tymi miejscami, gdy leżeli sami w łózkach. „Interesowali się” – to dużo i mało. Nerwowo grzebali tam, myśląc o czym innym, czytając książkę, rozmawiając, we śnie.

– Taki już naród – myślałem – wybrany przez Boga też tym. Wielka neuroza, jedno wielkie skomplikowanie, które rozgałęzia się jak arteria, i kończy się dłubaniem, oglądaniem⁹.

Religijność rodaków jest przez bohatera postrzegana jako ograniczenie i pożywka dla hipokryzji. Piotruś jednak wie, że do tego narodu należy – znakiem tego jest jego własna neurotyczność. W *Piotrusiu* ukazana została postać ojca kochanki głównego bohatera – człowieka religijnego, ale odrealnionego:

Jej ojciec jest, no, wariatem. Mieszka w łazience. Pisze szirim, pieśni, tak jak Prorocy. W różnych językach. Po niemiecku, hebrajsku i jeszcze nie wiem po jakim. A najgorsze to jego poza. Długie włosy, gada do siebie, jest bardzo z siebie zadowolony, ona nie ma matki. Została stuknięta po nim¹⁰.

Piotruś uznaje starca za pozera, ale to właśnie religijność jest pozą, rolą, którą przyjmujemy, a która oddala nas od źródeł życia. Istniej bowiem u Lipskiego silna intuicja rzeczywistości sakralnej, która wykracza nawet poza „nowe *sacrum*”. Ma to związek z dramaturgizacją egzystencji ludzkiej, która to dramaturgizacja jest pochodną rytualnej struktury rzeczywistości. Piotruś zauważa, że nawet śmierć nie odsłoni całkowicie tajemnicy naszej egzystencji, bowiem prawda istnienia jest nie do wytrzymania nawet w obliczu końca, który nie jest wybawieniem. Człowiek wciąż poszukuje kolejnych ról do wcielenia się w nie – czasem są to pozy ze sobą sprzeczne, ale konieczne, by przetrwać. Ludzie, którzy dotknęli dna, usiłują dotrzeć do istoty życia, orientując się, że za każdym przełomem kryje się kolejna rola:

Jakże trudno wyzbyć się swojej roli.

Trudniej niż życia. Gdy pozbywamy się jednej, wpadamy automatycznie w drugą, równie nieprawdziwą jak pierwsza. I tak, szukając tego, co istotne, je-

⁹ Tamże, s. 78-79.

¹⁰ Tamże, s. 92.

śli chcemy szukać, a mało kto ma ochotę, przewracamy się we wszystkich swoich stu tysiącach póz, aby wreszcie pod jedną odkryć pulsujące życie. Lecz zamiast życia, ku naszemu zdziwieniu, znajdujemy doskonale pulsującą rolę, na której siadamy okrakiem¹¹.

Z dramaturgizacją egzystencji wiąże się oczywiście jej rytualny charakter. U Lipskiego nierzadko występują opisy zwykłych, codziennych czynności, które pisarz uwzniośla i podnosi do rangi *sacrum*. Dramaturgizacja polega tutaj na zagęszczeniu świata przedstawionego i uwikłaniu postaci w przestrzeń niejednorodną ontologicznie, przez co niepokojącą, trudną do rozszyfrowania, sprzyjającą i niebezpieczną jednocześnie. Symbolem takiego rozumienia rytuału są opisy nocnych spacerów. W *Niespokojnych* zajęciom takim oddaje się Emil:

Włóczenie się jest czynnością rytualną prastarą, jak miasta i k..., które na Forum Romanum odciskały drewnianymi pantoflami, jak pieczętkami, na kamiennych taflach napisy: „Chodź do mnie”, a w Berlinie tatuowały sobie na wewnętrznej stronie ud: „Immer hinein” i strzałkę; włóczenie się w niepokoju przez ulice, które odpoczywają, jest rzeczą dobrą, prawie religijną¹².

Oczywiście mamy tutaj do czynienia z pomieszaniem kategorii *sacrum* i *profanum*. Można odnieść wrażenie, że granice pomiędzy nimi u Lipskiego nie istnieją. W tym samym tonie pisze bowiem Lipski o prostytutkach jak i o **pradawności**. W *Piotrusiu* odnajdujemy wiele opisów „włóczenia się”, które właściwie nie ma żadnego celu, ale nie jest bezcelowe. Bohater wnikliwie obserwuje otaczającą go orientálną rzeczywistość, której się uczy. Jaffa jest miastem-labiryntem pełnym gwaru, przeróżnych zapachów, interesujących przedmiotów. Miasto symbolizuje nadmiar i różnorodność – spocegni rzeźnicy wśród pięknych naczyń i dywanów, szczątki zwierząt na tle bogatych arabskich domostw¹³. Bohaterowi trudno jest dostrzec to, co jednoznaczne; podobnie rzecz ma się z *sacrum* i *profanum*, które przenikając się tworzą kategorię „nowego *sacrum*”.

Jaffa, będąca „nowego *sacrum*” znakiem, jest jednocześnie odstręczająca i fascynująca. Lipski pisze:

Splątane ulice, uliczki, które lubiłem, dla samego włóczenia się, dla oczu, dla skomplikowanych przejść, dla domów połączonych łukami, o podwórzach, gdzie nagle ukazywała się miękkość, pastelowe kafle, czasem sadzawka ze złotymi rybkami. To nie było miasto gotowe, nowe. Lecz miasto-drzewo, które

¹¹ Tamże, s. 93.

¹² L. Lipski, *Niespokojni...*, s. 17.

¹³ Tenże, *Piotruś...*, s. 76.

pomału rośnie lub karłowacieje, z tysiącnymi przybudówkami, a na nich znów przybudówki, lub przybudówka i w niej pokoik wielkości klozetu. Miasto, w którym czuło się korzenie i można było zejść do korzeni¹⁴.

Jest to przestrzeń niejednorodna (podobnie jak przestrzeń *sacrum*), ale skomplikowana i wciąż podlegająca przemianom, dlatego bohater nie jest jej pewny. Miasto może jednocześnie rozrastać się i maleć niczym drzewo, ale nie jest to stabilny fundament drzewa życia – swoistego *axis mundi*, ale przestrzeń w trakcie jednoczesnego tworzenia się i rozpadu. Jaffę można było poznawać schodząc w jej najstarsze części, bowiem miasto, podobnie jak piekło Dantego, składa się z kręgów. Na dole znajduje się Jaffa „wewnętrzna” (starożytna), która zachęcała do wędrówek swoim pozornym urokiem – schodkami ze złoceńcami, mostkami, poręczami z arabesek itp., jednakże im niżej, tym więcej czarnych dziur, piwnic, klaustrofobicznych ciemnych przestrzeni, w których pracowali złotnicy, handlarze kawy czy korzeni; na samym dnie, pośród zapachu opium i haszyszu można było zaznać rozkoszy z niewolnicami¹⁵. Cieleśne niebo znajduje się na samym dole – u Lipskiego następuje zagmatwanie i odwrócenie *sacrum* w stopniu przeczącym właściwie tej kategorii.

Symbolem odwrócenia *sacrum* są u Lipskiego również przestrzenie znacznie mniejsze – sypialnie, w których bohaterowie opowiadań uprawiają seks, czy chociażby wcześniej wspomniane klozety. Emil o najważniejsze, w swoim odczuciu rzeczy, prosi Boga właśnie w klozecie – tam jest mu najłatwiej się modlić¹⁶. Ubikacja już od dziecięcych lat staje się dla bohatera miejscem świętym:

Klozet był miejscem tradycyjnym, rytualnym i samotnym: kąpiel dla psa, gdy chce zjeść swoją kość, miniaturowa klinika popsutych lalek, ojczyzna jedenastoletniego pustelnika. Można by na jego ścianach odcyfrować całe dzieciństwo Emila zeskrobując delikatnie farbę i pokost, docierając do coraz to głębszych warstw tynku. Spały tam daty ważnych zdarzeń, rysunki anatomiczne, tytuły przeczytanych książek¹⁷.

Sacrum nieumotywowane religijnie również poszukuje miejsca, by się uobecnić. U Lipskiego symbolika skrajnego przemieszania *sacrum* i *profanum* realizuje się w zestawieniu miejsca wydalania ze zmitologizowaną wizją dzieciństwa. Klozet staje się święty, ponieważ jest do granic możliwości

¹⁴ Tamże, s. 85.

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. L. Lipski, *Niespokojni...*, s. 14.

¹⁷ Tamże.

przestrzeń intymną, służącą do oczyszczenia nie tylko biologicznego, ale też psychicznego i duchowego. Znaczące wydaje się być warstwowe ujęcie tego, co dla Emila ważne. *Sacrum* rozrasta się i pochodzi z głębi – napisy i rysunki na ścianach pokrywa z czasem kolejna warstwa tynku i farby, grzebiąc w swoim wnętrzu tajemnice dorastania. Docieranie do coraz głębszych warstw w procesie przypominania sobie swojego życia jest poszukiwaniem sensów archetypicznych, czyli głęboko zakorzenionych. Zapisywanie ścian ma charakter rytualny, w nie mniejszym jednak stopniu taki charakter posiada u Lipskiego również wydalanie. Marta Cuber zauważa, że proza Lipskiego ujmuje sam proces pisania jako wydalanie¹⁸. Badaczka zwraca uwagę, że zanieczyszczenia, fekalia, wymiociny itp. są swego rodzaju znakiem ambiwalencji posttraumatycznej:

[...] Ambivalencja resztki, tak jak odchodów, polega więc na spotkaniu świętości i świeckości, czystości i wstrętu, cofania się, ale i odnowy w jednym, niewywalnym do pojęcia przez kulturę Zachodu, rytuale¹⁹.

Dzieciństwo Emila jest zapowiedzią tego, co czeka bohatera w przyszłości – mianowicie będą to próby oczyszczenia się po wojennych doświadczeniach. To, co tworzy, czyli słowo (*logos*) zostaje zestawione z symbolami rozpadu, pozostałości, brudu – wymiocinami, moczem, kałem. Klozet jest miejscem, w którym dokonuje się symboliczne oczyszczenie, ale i unaocznienie obrzydliwości tego, czym człowiek karmi się i co go niejednokrotnie definiuje. To właśnie mieszkając w klozecie, przysłuchuje się Piotruś modlitwom żydowskim, dochodzącym z pobliskiego domu modlitwy²⁰. Sam fakt przymusu mieszkania w klozecie jest znaczący – powojenny imigrant z Polski trafia do Ziemi Świętej, gdzie zostaje wykupiony przez właścicielkę domu publicznego i „zakwaterowany” w toalecie. Podkreśla to przymus ciągłego oczyszczania się z wojennych doświadczeń i brak nadziei na całkowite uwolnienie się od przeszłości.

Szalony ojciec Batii swoje pieśni pochwalne i traktaty teologiczne tworzy właśnie w klozecie. Lipski sprowadza przejawy religijności do czynności fizjologicznych, ale nie po to, by podkreślić ich konieczność, a zdeprecjonować. U Lipskiego miejsca takie jak łazienka mogą stać się *sacrum*, ale równie często zdarza się, że świątynie, które niedawno jeszcze służyły religijnym obrzędom, w obliczu wojny stawały się szpitalami czy więzieniami, gdzie dochodziło do zetknięcia się przestrzeni *sacrum* z *profanum* – chorobami, ekskrementami, niemoralnością. W *Dniu i nocy* została szczegółowo

¹⁸ Zob. M. Cuber, *Trofea wyobraźni. O prozie Leo Lipskiego*, Katowice 2011, s. 58-63.

¹⁹ Tamże, s. 61.

²⁰ Zob. L. Lipski, *Piotruś...*, s. 99.

opisana radziecka rzeczywistość obozowa. Główny bohater pracuje jako pomocnik lekarza, dlatego na co dzień spotyka się z trudnymi sytuacjami. Szpital, w którym dziennie leczy się około stu osób znajdował się w byłym meczecie:

Wszystko leżało zmiażdżone słońcem. Szpital, urządzony w meczecie, kolorowe kolumny rzeźbione w drzewie, mozaika oślepiająca, chorzy na tyfus, na biegunkę. A na dole sączące się powoli waadi.

Muchy pokrywały leżących – jak aksamitny dywan [...] One też spółkowały. Na łyżkach, w czasie jedzenia, w uszach, w oczodołach, wchodziły do ust. Były zwariowane, rozpuszne i bezczelne. Królowały na ekskrementach²¹.

Piękno dawnej świątyni istnieje na tych samych warunkach, co fekalia, współtworząc ambiwalentną przestrzeń, w której zetknięcie przeciwieństw podkreśla dramatyczność całej sytuacji. Chorzy plugawią świątynię niezamierzenie, a po czasie bezrefleksyjnie. Przestrzeń *sacrum* staje się jedynie miejscem, śmierć nie posiada wymiaru metafizycznego, a jedynie fizjologiczny. Dobitnie pokazuje to opis muzułmanów, których ciężkie warunki życia i śmiertelne choroby zmuszają do czynności urągających ich religii i człowieczeństwu, a także sprawiających, że jedyną potrzebą jest napięcie się chociażby brudnej fekaliami wody:

Prorocy w turbanach, o białych brodach, jechali przez słońce jak widma. Niewiarygodnie chudzi, chorzy na dezynterię, marzyli w groźne popołudnie o cienistych latrynach, o spokoju, aby leżeć i spać w klozetach [...], aby nie trzeba było tam pełzać pięćdziesiąt razy dziennie, aby nie bolała kiszka stolcowa, aby spacerowały wokół nich duże, piękne skarabeusze, czarno-zielonkawe żuki gnojne, tocząc przed sobą jak lwy w cyrku, kule kału [...] I mieli jeszcze jedno pragnienie: pragnienie wody, która była zakazana.

Potajemnie, gdy przynoszono ją z waadi, czołgali się do niej, w dzień i w nocy, obłąkani, przylepieni do wiader jak pijawki [...]²².

Zestawienie słowa „prorocy” w latrynami, kałem i pijawkami ukazuje, że *sacrum* w obliczu traumy nie może już istnieć na dotychczasowych warunkach – dezaktualizuje się. Do chorych, oprócz lekarzy i ich pomocników, przychodziły również kobiety, towarzysząc mężczyznom w ich ostatnich chwilach. Zdarzało się, że były dotykane przez innych, spragnionych pieszczoł pacjentów²³. W murach dawnego meczetu mieszkały również sanitariuszki, które nieskrępowanie odbywały toalety intymne na oczach pacjen-

²¹ L. Lipski, *Dzień i noc (na otwarcie kanału Wołga-Don)*, w: *Śmierć...*, s. 65.

²² Tamże, s. 65-66.

²³ Zob. tamże, s. 68.

tów²⁴. W dalszej części opowiadania *Dzień i noc* opisuje Lipski więzienie, które przed wojną było klasztorem:

W podłodze była dziura i do niej należało się załatwiać. Z dziury wylażyły szcury i chodziły po mnie, gdy spałem. Dostojne i lśniące.

Na ścianie napisy, wyżłobione przez różnych ludzi: „Moja żona żyje z Tłustym” [...] „Ja siedziałem tu siedem miesięcy i onanizowałem się dwa razy”, „Koniec”, i inne rzeczy. Poza tym był narysowany zadek i różne części ciała ludzkiego. Wilgoć splotywała ze ścian²⁵.

Lipski zwraca uwagę na zachowanie ludzi znajdujących się w sytuacjach krańcowych – powracają oni bowiem do najprostszych form egzystencji, skupiającej się wokół potrzeb fizjologicznych. Napisy na ścianach klasztoru to nie modlitwy, wyznania grzechów czy wiary, ale treści obsceniczne i wulgarne. *Sacrum* zostaje zastąpione *anty-sacrum* w procesie walki o przetrwanie.

Nowe *sacrum* to kobieta

Obok opisów trudnych warunków życia obozowego czy nieznanej okaleczonym wojną imigrantom nowej rzeczywistości palestyńskiej, ukazuje Lipski niezwykle bogatą galerię kobiet. Większość tych postaci pisarz uświęca tak, że czynności, które wykonują (na przykład czesanie czy mycie) zdają się mieć charakter rytualny, a uprawianie seksu jest niemal dotknięciem absolutu. Oczywiście w sposób właściwy Lipskiemu łączy on elementy uświęcenia z turpistycznymi wręcz opisami fizjologii kobiecej (niedoskonałości ciała, menstruacji, chorób).

Niespokojni to powieść o dojrzewaniu Emila – chłopca pochodzącego z zasymilowanej rodziny żydowskiej, który po swoich doświadczeniach homoseksualnych odkrywa w sobie wręcz obsesyjną miłość do Ewy – eksperymentującej seksualnie, zaburzonej, ale niezwykle inteligentnej nastolatki żydowskiego pochodzenia. Dla Emila wspólne korzenie były niezwykle ważne nie ze względów religijnych, a egzystencjalnych. Chłopak miał poczucie, że ta wspólnota genów sprawia, że stają się oni nierozzerwalnie ze sobą związani. W tym specyficznym poczuciu symbiozy nie ma jednak miejsca dla Boga rozumianego judaistycznie – młodzi ludzie nie pragną małżeństwa zgodnego z zasadami wiary, nie marzą o wspólnym powrocie do ziemi przodków, swoje zespolenie interpretując raczej jako kazirodczy związek plemienny:

²⁴ Zob. tamże, s. 66-67.

²⁵ Tamże, s. 69.

I najważniejsze: byli z jednej rasy, z jednego plemienia, żyła w kazirod-
czym związku.

Po całej ziemi porozrzucany lud, który nie wie o sobie, lud głodny widzenia
wszelkiej rzeczy, niespokojny i niepokojący, obłąkany i nawiedzający obłędem [...]

I stało się: to było to.

Nie po to, aby był mężem lub żoną (ona raz jeden pomyślała o tym
z przerażeniem), nie, aby był przyjacielem, nie, aby był bratem lub siostrą, lecz aby
był w pobliżu, żeby go można było dotykać, poznać, słuchać i mówić do niego.

I to jest mój lud²⁶.

To, co fascynuje młodych ludzi jest w dużej części odwrotnością zało-
żeń religii żydowskiej (kazirodztwo, cudzołóstwo). Emil utożsamia naród
wybrany z obłąkaniem, neurotycznością, lękiem, ale również niemalże meta-
fizyczną potrzebą przenikania i rozumienie rzeczywistości – w tym sensie
ujawnia się tutaj *sacrum* niemotywowane religijnie, a odwrócone i od religii,
przewrotnie, zależne. Ewa widziana oczami Emila jest jednocześnie boginią
i dziwką, dziewczyną przepiękną i niedoskonałą, muzą i niszczycielką.
Licznym opisem sakralnego wręcz uniesienia związanego z obcowaniem fi-
zycznym, emocjonalnym i intelektualnym towarzyszą opisy degradacji psy-
chiki, rozpadu cielesnego i emocjonalnej pustki. W rozdziale *Niespokojnych*
pod tytułem *Ewa i księżycy* znaleźć możemy najobszerniejszy i opis do-
świadczenia *sacrum* niemotywowanego religijnie, ale nawiązującego do re-
ligii pogańskich, monoteistycznych i panteistycznych. Obiektem kultu jak
i podmiotem doświadczającym jest oczywiście kobieta – Ewa, której imię
również jest w powieści znaczące (*jak Ewa z rajy, z rajy, gdzie można było
wszystko mówić i to nie na wiatr*²⁷). Dziewczyna ukazana jest w sytuacji
osobistego rytuału – czesania się, które bardzo lubiła i któremu poświęcała
się w pełnym skupieniu:

Bardzo lubiła się czesać. Czesła się dla przyjemności. To były wolne ru-
chy rąk przy głowie, samo pieszczenie się, uczucie zasypiającej kotki.

Wolno, wolno rozpruła ją to, potem weszło cicho na palcach i zamieszka-
ło w niej. Tak została nawiedzona.

To był brak dążenia, stan, który jest gotowy w sobie, zaokrąglony jak kula,
nie potrzebujący nikogo i niczego: coś z mrugnięcia wieczności: stan, który jest²⁸.

Ewa doświadczyła wolno płynącego uniesienia. Dzięki wykonywanej,
uświęconej czynności zbudowała w sobie poczucie pełni, doskonałości (cze-
go symbolem jest kula) i samowystarczalności. Uczucie, której jej towarzy-

²⁶ L. Lipski, *Niespokojni*, Olsztyn 1998, s. 160-161.

²⁷ Tamże, s. 160.

²⁸ Tamże, s. 194.

szy ma charakter mistyczny, ponieważ jest dotknięciem tajemnicy wieczności, absolutu oraz wewnętrznej świętości. Liczne odniesienia do religii pogańskich ukazują Ewę jako istotę pierwotną, reprezentującą źródła europejskiej i azjatyckiej duchowości:

Eros tworzący świat, nieskończona czułość dla ludzi, zwierząt, kamieni, marmurowa Galatea, Atum-Re, mieszkający w byku czy koźle, Zeus w łabędziu, przyjemność wachania i oglądania gwiazd, umierania, wydobywania się na wierzch, jak z dna studni i pogrążania się, rozkosz przytomnej ekstazy; nie jest potrzebą, wszystko jest spełnieniem²⁹.

Dziewczyna doświadcza uczucia boskości, mieszczącego w sobie komponent miłości zmysłowej (symbol – Eros), kobiecego piękna i doskonałości (Galatea), tworzenia, kreacji świata (Atum-Re), władzy (Zeus), docierania do źródeł archetypów i najgłębszych pokładów człowieczeństwa (wydobywanie się i pogrążanie) oraz buddyjskiej Nirwany (uniezależnienia się od potrzeb, poczucie pełni). Nawiązanie do buddyzmu pojawia się również w dalszej części opisu doświadczenia *sacrum*:

Grzebień tkwił we włosach. Twarzą w twarz ze sobą. Zamknęła i otworzyła oczy. Prąd obrazów, przechodzący przez nią i porywający jak pociąg w marzeniach dzieciństwa. Uśmiechnęła się i otąd tak zostanie: uśmiech Buddy. (Chrystus nie śmiał się nigdy)³⁰.

To niezwykle doświadczenie, stając się coraz bardziej intensywne, zmieniło bohaterkę. *Napięcie* narastało stopniowo, by w końcu doprowadzić do głębokiej metamorfozy – Ewa doświadczyła siebie i swojej wewnętrznej świętości. Znaczące jest tutaj nawiązanie do buddyzmu, i do chrześcijaństwa, które zostało stanowczo odrzucone. Uśmiech Buddy oznacza tutaj wyzwolenie i przyjęcie nowego stanu świadomości z jednoczesnym poczuciem lęku, że uczucie to może okazać się nietrwałe:

Bała się ruszyć, jakby to się mogło w niej stłuc. Ostrożnie przechyliła głowę, i wtedy w jej wnętrzu rozlało się ciepło, które nie było tylko ciepłem i poczuł je na końcach palców... Była nim przepelniona, rozlewało się poza nią, było dobre i szalone³¹.

Gdy Ewa wyszła z domu, szybko odnalazła wystawę sklepową, w której mogła obejrzeć swoją twarz. Była przekonana, że tak wielka zmiana we-

²⁹ Tamże, s. 195.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

wnętrzna odcisnie się na jej wyglądzie, ale, ku zaskoczeniu dziewczyny, nie zaszły żadne widoczne zmiany³². Znaczące jest to, że rozdział, w którym pojawia się analizowany fragment to już właściwie zakończenie powieści (przedostatni rozdział). Bohaterka doświadcza swojego dojrzewania i związanej z tym przemiany jako *sacrum*. Dojrzewanie Ewy to jednocześnie powolny proces, który wyrażał się w czynnościach, które z powszechnie rozumianą świętością nie miały wiele wspólnego (seks z wieloma partnerami, przedmiotowe traktowanie innych, miejscami okrucieństwo), ale również nagle doświadczenie nieznanego dotąd duchowego uniesienia, mającego postać naglej iluminacji. Ta swoista ekstaza jest zwieńczeniem, jak się okazuje za chwilę, życia bohaterki, która nie odróżniając prawdy od urojenia, tonie. Dojrzewanie, przewrotnie, okazuje się być szaleństwem. Zanim jednak dziewczyna odda życie wodzie, potrafi przenikać rzeczywistość materialną i niematerialną niczym istota nadprzyrodzona:

I tak, jakby wszystko było przezroczyste, poprzez wiele warstw szyb i luster, zobaczyła małego żuka i niebo, zobaczyła w ziarnkach piasku morze, na wodzie pływająca twarz matki, fale, zalewające brzeg, na dnie muszle; i wszystko było widać poprzez wszystko [...]³³

Dalej pojawia się figura koła, która symbolizuje dopełnienie, w tym przypadku – życia:

„Jak obwód koła, który się domyka” – powiedział Filip o obwodzie koła, które się zamknęło, życie, które jest wypełnione po brzegi, przepełnione, życie, które donikąd nie dąży, które spełniło ostatnie pragnienie dzieciństwa, aby się zamknąć³⁴.

Rytuał życia dopełnia się, *sacrum* jawi się w pełni:

Patrzyła nic – i wszystkowiedzącymi oczami na molo portowe i oświetlone okręty i chciała, by wyły i odjeżdżały, patrzyła na niebo, wstępujące po drabinie Jakubowej, na księżyc nierzeczywisty i gwiazdy fioletowokryształowe, czerwonawe, lila, i jeszcze raz poczuła, jak płynie przez nią prąd życia, podobny do wiatru między nadmorskimi krzakami, jak ją łamie, rozdziera aż przestaje pomału istnieć, aż nic z niej nie pozostaje, tylko strzęp, unoszony i targany przez wiatr³⁵.

³² Zob. tamże.

³³ Tamże, s. 197.

³⁴ Tamże, s. 199.

³⁵ Tamże, s. 200.

Ewa traci swoją jednostkowość i łączy się z *sacrum*. Interesujące zdaje się być nawiązanie do biblijnej opowieści o śnie Jakuba, w którym patriarcha widzi Boga. Zdawać by się mogło, że dziewczyna doświadcza stanu determinowanego jej rodzimą wiarą, jednak jest to tylko symbol wznoszenia się na wyższe poziomy świadomości, pomimo fizycznego opadania na dno morza. W momencie śmierci Ewa jest bowiem znowu przyrównana do Buddy:

Wśród wodorostów, już na samym dnie, siedziała z podwiniętymi nogami jak Budda, i ciążyły jej złote powieki.

A pod niebem był wielki wiatr i porywał gwiazdy jak liście³⁶.

Ten poetycki opis śmierci i doświadczenia *sacrum* w szerokim rozumieniu pokazuje, że człowiek jest istotą duchową, która transcenduje poza samą siebie lub dąży do tego. Kobiecość u Lipskiego jest tym, co do *sacrum* przybliża i oddala – jest jednocześnie kwintesencją świętości i jej zaprzeczeniem. Ewa doświadcza *sacrum* bardzo intensywnie – do tego stopnia, że sama niemal staje się w swoim odczuciu bóstwem, z drugiej jednak strony możemy znaleźć w *Niespokojnych* fragmenty ukazujące dziewczynę jako mało atrakcyjną, okrutną i zaburzoną psychicznie (jako dziewczyna zonanizowała na śmierć psa, miała perkaty nos, cerę pełną krost i nogi za grube w łydkach³⁷). Nośnikiem *sacrum* jest jeszcze inna postać kobieca w *Niespokojnych* – Ala, koleżanki Ewy ze szkoły. Ala była jeszcze dzieckiem – miała zaledwie czternaście lat, jednak już umawiała się z mężczyznami. Mimo swojego młodego wieku, dziewczyna świetnie deklamowała poezję. Podczas jej recytacji *Króla Olch* Goethego, Emil doznał uniesienia graniczącego z doświadczeniem *sacrum*:

Doznał wrażenia, że wrasta w kanapę [...] Nie było w tym ani trochę patosu ani rutyny; była pewność lunatyka, chodzącego po rynnice, prostota dziecka, które widzi rzeczy niewidzialne, była zwyczajność i ciężar Starego Testamentu, która jest również wyrafinowaniem [...]

I wydawało mu się, że to nie mówi ona: jak na seansach spirytystycznych z ust medium wydobywa się czasem obcy głos. Odczuwał to tym silniej, że deklamowała w języku, którym nie mówił z nią nigdy.

Przypomniała mu się z siłą i wyrazistością historia pana Peperkorna z „Czarodziejskiej Góry”, który uważał, że jest organem weselnym Pana Boga. I wydawało mu się nagle, że ona jest także organem pana boga, nieco innym wprawdzie, ale dziwnym organem³⁸.

³⁶ Tamże, s. 201.

³⁷ Zob. tamże, s. 77-78.

³⁸ Tamże, s. 167.

Emil wyraźnie sakralizuje deklamującą dziewczynę, ponieważ jest bardzo wrażliwy na kobiece piękno i sztukę. Znaczące jest to, że proces sakralizacji tego doświadczenia odbywa się poprzez literaturę i to na dwóch poziomach – kobieta jest *sacrum* ponieważ recytuje wielkie dzieło Goethego, ale również zostaje skojarzona z bohaterem literackim, uważającym siebie za boskiego pośrednika. U Lipskiego *sacrum* często jest sprzężone z literackością, nie zaś z teologicznym rozumieniem Boga (o czym świadczą chociażby wcześniej wspomniane fascynacje literackie Emila w postaci „świętej trójcy” oraz pisanie słowa „bóg” małą literą) – to dobitnie potwierdza, że rozumienie świętości w prozie Lipskiego nie jest motywowana religijnie, ale w pewnym stopniu od religijności zależna (choćby w podkreślanu niezależności właśnie). Lipski ukazuje kobietę jako obiekt kultu męskiego, ale również kobieta czci samą siebie. Ewa ma w swoim pokoju mały ołtarzyk, na którym, wśród kwiatów, wisi jej fotografia. Dziewczyna modli się do samej siebie, klęcząc na klęczniku i prosząc swoją podobiznę o zdolność intensywnego odczuwania do końca życia³⁹. Ewa lęka się stępienia i skostnienia emocjonalnego właściwego ludziom dorosłym.

Kolejną kobietą „obiektem kultu” była Batia. Piotruś nawet pomimo ciężkiej choroby i niezdolności samodzielnego poruszania był gotów spotkać się z kobietą. Córka mężczyzny szalonego, sama przejawiająca skłonności do choroby psychicznej, wyzwolona seksualnie egzotyczna piękność była dla Piotrusia doskonałym obiektem sakralizacji właśnie dlatego, że nie była święta. Bohater przede wszystkim ubóstwił ciało Batii:

Ja myślałem o jej ciele [...] Nic nie może być ładniejszego. I zachód słońca [...] O Boże, miała długie nogi, ładne, z lekkim meszkiem. A jej ojciec pisał w tej chwili szirim, psalmy, o Boże⁴⁰.

Kolejny raz zestawia Lipski cielesność z religijnością wartościując wyżej tę pierwszą. Warto jednak zaznaczyć, że bez kontekstu religijnego sakralizacja doświadczenia kobiety w życiu bohatera nie byłaby tak silnie wyeksponowana.

*

Doświadczenie *sacrum* u Lipskiego dokonuje się na poziomie nieumotywowanym religijnie, ale będącym z religijnością w odwróconej zależności. To, co świeckie staje się w przeżywaniu bohaterów święte, to, co obrzydliwe osiąga nowy wymiar estetyczny i fascynuje. Obiektem sakralnego przeżywania może być miasto, kobieta, swoje własne ciało, intelekt, literatura.

³⁹ Zob. L. Lipski, *Niespokojni...*, s. 177.

⁴⁰ L. Lipski, *Piotruś...*, s. 99.

Wzmocnieniu przeżywania służy świadoma ucieczka od religijności w jej tradycyjnym kształcie, pozostawiając otwartymi przestrzenie przez religię pomijane.

Bibliografia

- L. Lipski, *Niespokojni*, [w:] *Śmierć i dziewczyna*, Lublin [b.r.w.].
- P. Krupiński, *Ciało, historia, kultura. Pisarstwo Mariana Pankowskiego i Leo Lipskiego wobec tabu*, Szczecin 2011.
- J. Błahy, *Literatura jako lustro. O projekcji i odbiciach fizjologicznych w twórczości Leo Lipskiego*, Szczecin 2009.
- L. Lipski, *Paryż ze złota. Teksty rozproszone*, opr. H. Gosk, Izabelin 2002.
- M. Cuber, *Trofea wyobraźni. O prozie Leo Lipskiego*, Katowice 2011.
- H. Gosk, *Jesteś sam w swojej drodze. O twórczości Leo Lipskiego*, Izabelin 1998.
- P. Łuszczkiewicz, *Groza i piękno – o sztuce prozatorskiej Leo Lipskiego*, „Arkusze” 1999, z. 9.

Magdalena Zwolska-Płusa

Jan Długosz University in Częstochowa

THE SACRED EXPERIENCE IN LEO LIPSKI'S PROSE

According to the author of the text, the reader will not find many descriptions of religious behavior or wider religious life of Jews in the prose of Leo Lipski. This situation results from two reasons related to the writer: firstly, a strong military trauma, and secondly, the inability of the sacred sphere to appear in the world crushed by the experience of the Holocaust. By analyzing this phenomenon, the researcher analyses the following of Lipski's works: *Niespokojni* (*The Restless*), *Piotruś* (*Little Peter*), and *Dzień i noc* (*Day and Night*), showing that they are characterized by a reversed syndrome of the sacred, the object of which is no longer religious ecstasy, but fascination with the city, the woman, or one's own body.

Keywords: Leo Lipski, the body, the sacred, faith, transgression, prose

Kamil K. Pilichiewicz
Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytet w Białymstoku

KILKA UWAG NA TEMAT WIARY W PROZIE MICHAŁA GŁOWIŃSKIEGO

„Już we wczesnej młodości zostałem programowym agnostykiem i jestem nim do dzisiaj”¹. – Tak o sobie w kontekście wiary pisze Michał Głowiński. Cytat ten, będący pewnym podsumowaniem przeżyć i związanych z nimi poglądów domaga się uzupełnienia, odpowiedniego komentarza.

Prozę Michała Głowińskiego charakteryzuje nie tyle nie fikcjonalność, ile, co wymaga podkreślenia – uczciwość w przekazywaniu treści opartej bezpośrednio na wspomnieniach. Jeżeli pisarz-naukowiec nie posiada odpowiedniej wiedzy w danej kwestii, bądź po prostu nie pamięta niektórych rzeczy, kwituje to krótkim zwrotem „nie wiem”. Nie unika przy tym spraw dla niego samego trudnych, bolesnych. Nie ma dla Głowińskiego tematów tabu, czego dał dobitny przykład chociażby w *Czarnych sezonach*, czy później w *Kręgach obcości*. Taka postawa w prozie jednego autora pomaga w nakreśleniu pewnego obrazu jego poglądów na rozmaite tematy, nawet te najintymniejsze, najbardziej osobiste. Otwiera nam to „furtkę” do przyjrzenia się, co Głowiński ma do powiedzenia na temat sfery niematerialnej, ale unaocznianej w przestrzeni materii, sfery tak dla ludzkiej świadomości istotnej, na temat wiary.

Pojęcie wiary wymaga doprecyzowania. Kryją się pod nim postawy oparte na pewnych założeniach, przypuszczeniach, które osobom postronnym mogą się wydać irracjonalne. Postawy te najogólniej można podzielić na te dotyczące konkretnych religii, czyli wiarę religijną oraz laickie typy wiary, takie jak nauka, idee, ideologie. Oba te podejścia wzięto pod uwagę w niniejszej pracy, odpowiednio w kolejności, w jakiej zostały wymienione.

¹ M. Głowiński, *Kręgi obcości*, Kraków 2010, s. 101.

Czy to mamy do czynienia z „luźnymi” chronologicznie i tematycznie krótkimi esejami, szkicami, czy jest to autobiograficzny zapis opierający się na przeżyciach wojennych dziecka, a później PRL-owskiej rzeczywistości, w dużej części proza Głowińskiego oparta jest na wspomnieniach wręcz gorzkich, mających pesymistyczny wydźwięk. Autor podkreśla na każdym kroku swoje wobec świata zewnętrznego wyobcowanie, samotność. To poczucie obcości objawia się na kilku poziomach egzystencji, dotycząc rozmaitych, mniej lub bardziej istotnych spraw. Jedną z istotniejszych, być może najistotniejszą, jest kwestia jego żydowskiego pochodzenia. Warunkuje ono dalsze losy Głowińskiego, wpływając także bezpośrednio lub pośrednio na „przygody” z wiarą. Jakie wobec tego są jego w tym zakresie doświadczenia? Jakimi uwagami dzieli się z czytelnikami swojej prozy? Chcąc zachować pewien porządek chronologiczny należałoby przyjrzeć się, co Głowiński pisze o swojej rodzinie:

Najpierw powiedziałbym, że jest żydowska – to jest oczywiście najdonioślejsze, bo decyduje o całej reszcie i w najwyższym stopniu ją określa. Nie popadnę w przesadę, gdy stwierdzę, że z niej wszystko wynika, nawet to, co w rocznikach moich rodziców było jeśli nie negowaniem, to obchodzeniem tradycyjnej żydowskości, opierającej się na religijnych nakazach i zakazach. Rodzina pochodziła z Polski centralnej i zachodniej, z małych miasteczek (...) Miejscem ich życia był przeto sztetl (...) Myślę, że był to sztetl nieco inny od tego, który uformował się na wschodnich terenach kraju, przede wszystkim jego dawnych Kresach, bo był wolny od wpływów chasydyzmu. Watki chasydzkie w moich rodzinnych dziejach się nie pojawiały².

O rodzinie ze strony Matki – Rozenowiczach – Głowiński pisze, iż była umiarkowanie religijna, daleko jej było do ortodoksji. Podkreśla dalej w *Kręgach obcości*, iż:

(...) państwo Rozenowiczowie, choć sami mocno przywiązani do żydowskiej tradycji i wierzący, wychowywali swoje potomstwo – sądząc po rezultatach – w duchu laickim (...) nie było mowy o zmianie wiary (...) nie wchodziło w grę rezygnowanie z żydowskiej tożsamości i udawanie kogoś innego, niż się jest, jednakże wszystko zmierzało ku temu, by przygotować dzieci do życia w nowoczesnym otwartym świecie (...) Nie znały one poza poszczególnymi słowami i formułami jidysz (dziadkowie byli dwujęzyczni, w późnych swych latach mówili głównie, jeśli nie wyłącznie po polsku) i – co najważniejsze – cała piątka chodziła do polskich szkół³.

² Tamże, s. 7-8.

³ Tamże, s. 17-18.

Mowa tutaj o matce Głowińskiego oraz jej rodzeństwie. W dalszej części rozważań, opisując najwcześniejsze swoje wspomnienia z dzieciństwa, te dotyczące wizyt u dziadków, Głowiński zauważa, że rodzice wychowywali go w duchu zdecydowanie laickim⁴.

Temat wiary powraca z ogromną mocą, kiedy Głowiński pisze o najlepszych wspomnieniach, tych z czasów Zagłady. Powraca w sposób milczący, co ma szczególnie dobitną wymowę. O Bogu jest w tych dramatycznych opisach niewiele, tak jakby nie było dla Niego miejsca pośród traumatycznych przeżyć narratora. Jest jednak pośród tych wspomnień jeden dosyć znaczący wyjątek.

Większa część dzieciństwa Głowińskiego przypada na lata okupacji, co w przypadku żydowskiego dziecka oznaczało przymus ciągłego „bycia w ukryciu”, co nie tyle oznaczało dosłowne, fizyczne ukrywanie się ile bardziej ukrywanie swojej tożsamości, szczególnie będąc już po tzw. „aryjskiej stronie”. Od tego zależało życie, demaskacja równała się w wielu przypadkach eksterminacji. Ukrywanie swojej tożsamości nierzadko wymagało przyjęcia wiary katolickiej, albo przynajmniej jej pozorowania. Tak też się stało w przypadku Głowińskiego. Wiąże się z tym wątek turkowicki.

Przebywanie u zakonnic w Turkowicach było całkowicie nowym doświadczeniem, nowym z kilku względów. Nawet postrzeganie czasu było w tej zamkniętej, religijnej przestrzeni inne. Jak pisze Głowiński: „znalazłem się w Turkowicach zimą roku 1944, kiedy trwał już wielki post. Piszę o wielkim poście, bo tu główną miarę czasu stanowił kalendarz kościelny”⁵. Była to dla autora *Czarnych sezonów* nowość, tak samo jak nowością były teksty modlitw wielkopostnych, których nie znał poza kilkoma podstawowymi. Aby nie zostać zdemaskowanym („bo kto nie zna modlitw, oczywiście Żyd”⁶), podczas wspólnego ich odmawiania poruszał tylko ustami, udając, że robi to samo, co reszta podopiecznych. Dodaje jednak:

Moje udawanie dotyczyło wyłącznie tekstów, szybko bowiem wszedłem w świat przeżyć religijnych, poważnie się nimi przejąłem, już niczego nie musiałem grać, one były autentyczne. Jeśli kiedykolwiek byłem człowiekiem religijnym, to tam i wtedy. Przyjazd do Turkowic był dla mnie jednoznaczny z wejściem w rzeczywistość wiary i chrześcijańskich wyobrażeń (...) Popadłem nagle w religijną gorliwość, nie znałem wprawdzie większości modlitw i pieśni, ale modliłem się szczerze, robiłem to być może swoimi słowami⁷.

⁴ Tamże, s. 37.

⁵ Tamże, s. 97.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

Co sprawiało, że Głowińskiego ogarnęła, wręcz o władnęła tak „nagła” religijność? Przyczyn było wiele, jak sam podkreślał, przede wszystkim praktykowanie wiary stanowiło, zgodnie z prawem mimikry, zasłonę dla jego prawdziwej tożsamości, a zatem dawało jakieś choćby skromne poczucie bezpieczeństwa, ochronę, na którą mógł liczyć ze strony sióstr zakonnych. Nie jedyna to przyczyna, było w tej religijności coś bardziej autentycznego, jak sam pisze: „(...) wiara dawała mi niewątpliwie poczucie bezpieczeństwa i w innym sensie. Wierzyłem, że Bóg mnie nie opuści i będzie mi sprzyjał, Bóg – wielki opiekun”⁸. A więc młody Głowiński przez ten niedługi, ale istotny, moment swojego życia autentycznie wierzył w Boga. Fakt to znaczący również w konfrontacji z Głowińskiego wcześniejszymi i późniejszymi zapatrywaniem na wiarę. Trzeba przy tym pamiętać, że wiara religijna objawiła się u niego, kiedy był małym, przestraszonym chłopcem, Bóg mógł być dla niego spersonalizowaną tęsknotą za rodzicielską opiekuńczością, której w tych strasznych czasach potrzebował. Warto przy tym odnotować, że wrażenie na nim robiła również obrzędowość, rytualność, która w sferze religii ma podstawowe znaczenie. Takim niewątpliwym rytuałem były msze, w których autor *Czarnych sezonów* uczestniczył nie tylko w niedziele, stanowiły one jego codzienność.

Mimo swej gorącej i namiętej, jak sam to określił⁹, pobożności, jeden fakt znaczący był „ryś” na jego religijności, fakt od niego niezależny – brak chrztu. W tym miejscu pisarz podkreśla rolę Siostry Przełożonej. Dzięki niej „nie uważano za świętokradztwo tego, że ukrywane żydowskie dzieci uczestniczyły we wszystkim czynnie, spowiadałem się zatem i przystępowałem do komunii”¹⁰, pisze Głowiński. Chrzest w końcu przyjął, a stało się to za zgodą jego Matki. W ten sposób chciała podziękować za uratowanie syna. Taki był jedyny cel tej decyzji, ponieważ, jak stwierdza autor *Kręgów obcości*: „sama obojętna religijnie, przyjęła, że w dorosłym życiu będę tym, kim będę chciał być, wybór będzie należał do mnie”¹¹. Z perspektywy czasu Głowiński docenia decyzję Matki, wdzięczność się należała, a takie jej okazywanie było jak najbardziej słuszne.

Co zatem po tak ciepłym, miejscami wręcz pochwalnym opisie sióstr z Turkowic skłaniało pisarza w czasach późniejszych, już powojennych do niechęci wobec osób duchownych? „Zasługa” to księdza Bujalskiego, katechety nauczającego w szkole, najpierw anonimowego antybohatera opowiadania z *Czarnych sezonów* zatytułowanego *To ja zabiłem Pana Jezusa*. Jak pisze o nim w *Kręgach obcości*, wymieniając już z nazwiska, był to spec od

⁸ Tamże, s. 98.

⁹ Tamże, s. 99.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 101.

nauczania antysemityzmu¹². Opisywany duchowny twierdził między innymi, że Holocaust był karą za bogobójstwo, stąd właśnie ten wymowny, kontrowersyjnie brzmiący tytuł opowiadania. Dlatego też, mimo spotykania na swojej drodze, tak przed księdzem Bujalskim, jak i po nim, życzliwych, pozytywnie odbieranych duchownych, Głowiński skutecznie zraził się na wiele lat do kleru¹³.

Katolicyzmowi, ogólnie religiom w późniejszych rozważaniach z jego nowszych książek poświęca niewiele miejsca. W *Kręgach obcości* odnotowuje wybór Jana Pawła II na papieża, mając świadomość, że jest to doniosłe wydarzenie nie tylko z przyczyn religijnych, ale także ogólniej, historycznych¹⁴. Swoją krytyczny stosunek do wiary wyraża w słowach opisujących wątek nader ważny dla samego autora, śmierć jego Matki. Po tym przykrym wydarzeniu uczona koleżanka zapewnia go, że Pan Bóg przyjmie jego Matkę do siebie, mimo nie wyznawania tej samej wiary. Głowiński uważa to stwierdzenie za nietaktowne¹⁵, tym bardziej, że wypowiada je osoba uczona. To, mimo subtelności sformułowania, pokazuje z całą dobitnością podejście pisarza-naukowca.

Podsumowując, Głowiński w swojej prozie o judaizmie pisze niewiele. Więcej już miejsca poświęca religii katolickiej, a to z prostego względu. Jego proza, co już wielokrotnie podkreślano, opiera się na wspomnieniach, pochodnych doświadczeniach, a tych dotyczących bezpośrednio religii miał wyjątkowo mało. Jak sam przyznał, co zostało zacytowane na początku niniejszych rozważań, Głowiński jest agnostykiem. Słowo „jest” określające jego obecność, czyli teraźniejszą postawę ma istotne znaczenie. Wszakże w przeszłości z religijnością rozmaicie pojmowaną miał do czynienia, sam w krótkim momencie swojego życia był osobą religijną, jednak późniejsze doświadczenia zaważyły na tym, że ostatecznie „jest” Głowiński osobą niewierzącą w sensie religijnym. W tym miejscu należy zadać pytanie kluczowe dla tematu niniejszych rozważań: czy jest zatem osobą niewierzącą w ogóle? Eliade w *Sacrum a profanum* stwierdza „(...) że *de facto* nie ma w pełni świeckiej egzystencji. Jakkolwiek człowiek, który zdecydował się na świeckie życie, będzie desakralizował świat – nigdy nie uda mu się zupełnie odrzucić odniesienia religijnego”¹⁶.

Przejawia się to chociażby w wartościowaniu świata, skłonności do irracjonalnych lęków, czy rytuałach dnia codziennego. Wszystkie te wyznaczniki można odnieść również do Głowińskiego, co podważałoby tezę o jego

¹² Tamże, s. 113.

¹³ Tamże, s. 116.

¹⁴ Tamże, s. 399.

¹⁵ Tamże, s. 446.

¹⁶ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 20.

areligijności. Zakres semantyczny słowa „religijność” jest różny, w zależności od przyjętej perspektywy, a więc również takie zaprzeczenie miałyby swoje uzasadnienie. Abstrahując od tych rozważań, chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, który we wcześniejszych rozważaniach był celowo pomijany. Celowo, ponieważ chciałbym, aby stanowił on niejako puentę.

W jednym z wywiadów¹⁷ spytano Głowińskiego, w co zatem (jeśli nie w religię czy partię) wierzy. Autor *Carskiej filiżanki* odpowiedział między innymi, że wierzy w ludzi. W oryginalnym tekście użył sformułowania „wierzyłem”, a więc formy przeszłej, jednak na przykładzie fragmentów jego prozy można wywnioskować, że „wiara” ta jest również obecna w czasach współczesnych. Odnosi się ona do ludzi dobrej woli, takich jak choćby Siostra Przełożona z Turkowic, czy Irena Sendlerowa, wyznających podstawowe wartości, dzięki którym przeżył. Głowiński pisząc o swoim ocaleniu, o tym, jak wielką zasługę w tym mieli rozmaici ludzie dobrej woli, których spotykał na swojej drodze, podkreśla także rolę w losie swoim i innych Żydów przypadku, który miał decydujące znaczenie zwłaszcza w okresie ukrywania się. W *Czarnych sezonach* stwierdza: „Kiedy myślę teraz o ukrywaniu się po aryjskiej stronie, o ucieczce przed śmiercią, zdumiewa mnie, jak wielką rolę grał w tym przypadek. (...) Przypadek (...) irracjonalny, kłócący się z wszelkimi regułami prawdopodobieństwa”¹⁸. Głowiński dostrzega w tym pewną fascynującą prawidłowość, zgodność co do ogromnej roli przypadku występująca w relacjach także innych ukrywających się w okresie wojennym Żydów, takich jak Yehud Nira¹⁹.

Irracjonalność przypadku, tak przez Głowińskiego podkreślana, objawiła się nie tylko w sytuacjach krytycznych, ale również tych mniej dramatycznych, a bardziej prozaicznych, jak w opowiadaniu *Kaszanka i śnieg* z niedawno wydanego zbioru prozy wspomnieniowej. W tej oto opowieści autor *Carskiej filiżanki* wspomina o zdarzeniu na pozór mało istotnym, ale dla młodego Głowińskiego wyjątkowym. Dzień ten listopadowy zapowiadał się wyjątkowo ponuro, było szaro, pochmurnie, odczuwało się samotność, przygnębienie. Właśnie w tym dniu, dniu jego dziesiątych urodzin, spadł pierwszy śnieg:

Stało się jednak coś dziwnego, trudno dla mnie zrozumiałego także teraz, po tylu latach. Ten śnieg niespodziewany w okresie, w którym do kalendarzowej zimy względnie daleko, wczesny, a może nawet przedwczesny, nagle mnie

¹⁷ M. Głowiński, *Amator kwaśnych jabłek*, rozm. przepr. D. Zaborek, „Gazeta Wyborcza” 2011, zob. http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,8590576,Amator_kwasnych_jablek.html [dostęp: 12 czerwca 2016].

¹⁸ M. Głowiński, *Czarne sezony*, Kraków 2002, s. 104.

¹⁹ M. Głowiński, *Realia, dyskursy, portrety*, Kraków 2011, s. 297.

zafascynował. (...) Poczuję się inaczej, jeśli nie świetnie, to przynajmniej trochę lepiej. Świat wydał mi się nagle mniej straszny²⁰.

Patrząc na ogromny dorobek naukowy, czy też pisarskie osiągnięcia Głowińskiego, nasuwa się pytanie: skąd tyle wytrwałości, tyle woli w człowieku, który doświadczył tyle zła. Może zbyt naiwne to stwierdzenie, ale uważam, że jego twórczość jest świadectwem wiary, wiary w piękno ukryte w muzyce Bacha, dziełach Williama Shakespeare'a, ludziach takich jak Irena Sendlerowa i przypadku, który sprawił, że może się tym wszystkim z nami podzielić.

Bibliografia

- Eliade M., *Sacrum a profanum*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
- Głowiński M., *Kręgi obcości*, Kraków 2010.
- Głowiński M., *Czarne sezony*, Kraków 2002.
- Głowiński M., *Realia, dyskursy, portrety*, Kraków 2011.
- Głowiński M., *Carska filiżanka*, Warszawa 2016.
- Głowiński M., *Amator kwaśnych jabłek*, rozm. przepr. D. Zaborek, „Gazeta Wyborcza” 2011, http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,8590576,Amator_kwasnych_jablek.html [dostęp: 12 czerwca 2016].

Kamil K. Pilichiewicz

Department of Philological Research "East – West"
University of Białystok

A FEW COMMENTS ON FAITH IN MICHAŁ GŁOWIŃSKI'S PROSE

When analyzing questions of faith in Michał Głowiński's prose, the author uses definitions conceived for the needs of the text. He therefore states that faith is based on attitudes founded on certain assumptions and suppositions, which makes it seem to outsiders to be completely irrational. Pilichiewicz distinguishes, thus, two basic attitudes: the first concerns religious belief, while the second refers to the secular faith, i.e., science, ideas, and ideology. The author places the writer and the scientist in both of these circles, as evidenced by his novel *Kręgi obcości* (*Circles of Strangeness*). The text reveals further levels of Głowiński's existential alienation, for which the foundation is his Jewish origin. It also determines the writer's approach to

²⁰ M. Głowiński, *Carska filiżanka*, Warszawa 2016, s. 26.

spirituality, which resembles a colorful mosaic of mutually contradictory meanings, i.e., a zealous prayer and secular openness to the world; delight over a prayer gesture and the sphere of ritual and the silent despair of the witness of the Holocaust.

Keywords: Michał Głowiński, faith, religion, science, agnosticism, Holocaust

Michał Siedlecki
*Dział Naukowy Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego
w Białymstoku*

OBRAZ DIASPORY ŻYDOWSKIEJ W *WIDNOKRĘGU* WIESŁAWA MYŚLIWSKIEGO

Literacki konterfekt społeczności żydowskiej w *Widnokregu* Wiesława Myśliwskiego pozostaje poznawczo wieloaspektowy. Kluczowymi składnikami obrazu owej diaspory pozostają w powieści głównie dwie międzywojenne polskie miejscowości: Sandomierz (z jego dzielnicą żydowską oraz sklepami obuwniczo-pasmanteryjnymi, zarządzanymi przez wyznawców judaizmu) oraz Dwikozy, choć te drugie występują tu tylko w domyśle, jako rodzinna wieś Myśliwskiego. *Widnokrag* to bowiem – wedle Zygmunta Ziątka – dzieło autobiograficzne¹. Portret świętokrzyskich Żydów nabiera więc w utworze w pewnym sensie wymiaru osobistego. Ich tragiczny los, wpleciony w dzieje wschodnio- i środkowoeuropejskich Żydów, staje się poniekąd traumą, z którą pisarz zмага się nie tylko na kartach swojej powieści, ale również jako nastoletni zaledwie uczestnik-obszwarator makabrycznych wydarzeń².

Znamienne, że Myśliwski praktycznie w ogóle nie wypowiada się o rodzimych wyznawcach judaizmu w swoich tekstach publicystycznych czy wywiadach. Na gruncie literackim sytuacja wygląda zresztą podobnie. Relacje o diasporze żydowskiej są tam nad wyraz szczątkowe. Jedyne wyjątek stanowi właśnie fabuła *Widnokregu*, której najbardziej wyraziste i zanurzone we współczesnej historii fragmenty warto traktować jako pewną formę osobistego pamiętnika Myśliwskiego.

¹ Z. Ziątek, *Głód samowiedzy*, w: tegoż, *Wiek dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Warszawa 1999, s. 32-33. Por. M. Siedlecki, *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o łuskaniu fasoli”*, Białystok 2015, s. 41.

² Wiesław Myśliwski urodził się 25 marca 1932 roku w Dwikozach. W trakcie wybuchu II wojny światowej miał on więc jedynie siedem, a podczas jej zakończenia dwanaście lat.

Nauczyciel

Uosobieniem symbolicznych wrót do przedwojennego świata sandomierskich Żydów pozostaje w *Widnokrzęgu* postać – równie tajemniczego, co zachwycającego swoją szczególną erudycją – mędrca. Jest nim stary, dystyngowany nauczyciel Piotra – głównego bohatera utworu Myśliwskiego (zwany tutaj również profesorem). Konfrontuje on go cały czas ze sztuką refleksyjnego myślenia. Pozostaje w *Widnokrzęgu* autorytetem nie tylko dla czołowej postaci tej powieści, lecz również dla lokalnej społeczności sandomierskiej. Dzięki niemu Piotr zaznajamia się z tajnikami niezmiernie trudnej i często bolesnej sztuki poznawania samego siebie oraz zrozumienia racji i sądów prezentowanych przez drugiego człowieka. Mentor Piotra kulturuje również w świadomości swojego ucznia pamięć minionych czasów, w tym narodów oraz społeczności, które zostały unicestwione przez krwawe wiry bezwzględnej historii. Dzieje się tak, gdy profesor wspomina głównemu bohaterowi *Widnokrzęgu* z wielkim żalem oraz wzruszeniem o sandomierskich Żydach, poddanych w czasie II wojny światowej zbrodni ludobójstwa (hebr. *Szoah*), dokonanej przez nazistów:

Gdzieś tak pośrodku (...) stał okazały gmach, a choć z powyrywaniem drzwiami, oknami, nie tylko wielkością górował nad innymi, lecz wręcz wydawał się dumny.

– To bożnica – rzekł pan.

Wiedziałem, że bożnica. Odwieźliśmy w czasie wojny, pod tę właśnie bożnicę, Szmulów z dziadkiem. I to tu właśnie po raz pierwszy stanęła moja stopa w tym mieście. Później zabrał mnie jeszcze dziadek ze trzy razy na jarmark, a jarmarki odbywały się w Rynku, i to było wszystko, co w mieście znałem, zanim już na stałe zamieszkaliśmy tutaj. Nie przyznałem mu się jednak, że wiem, zresztą nie oczekiwał tego ode mnie.

– Nie tak dawno jeszcze – znów rzekł patrząc na te domy, nie domy, ciągnące się wzdłuż ulicy – mieszkali tutaj Żydzi. Pamiętasz Żydów?

Zaskoczył mnie tym pytaniem, toteż zawahałem się, czy mu powiedzieć, że pamiętam, czy nie, bo pomyślałem, że gdy mu powiem, tak, zapewne zada mi na następną lekcję, to napisz, co pamiętasz. (...).

– Tam mieszkał Vogiel, szewc. A tam praczka Bajgiele. A w tym Mojsze Caruso. Tak go nazywali. Piękny miał głos (...)³.

Piotr dziedziczy więc symbolicznie po swoim nauczycielu nie tylko wiedzę historyczną i miłość do rodzimych dziejów oraz do polskiej i światowej literatury, ale także pewną predyspozycję wnikliwej obserwacji ota-

³ W. Myśliwski, *Widnokrzęgu*, Warszawa 2000, s. 272-273. Por. A. Sobieraj, *Szoah – Misterium iniquitatis. Próba teologicznej interpretacji Szoah w świetle teologii współczesnej*, Wrocław 2008.

czających go zjawisk, jak również umiejętność analitycznego myślenia. Główny bohater *Widnokregu* otrzymuje w „spadku” po swoim mentorze jeszcze jeden, tym razem bardzo bolesny dar: pamięć o tragicznym losie polskich Żydów (wspomnianych w powieści rodach Szmulów, Reszek, Cyncygierów, Szyjek, Bub, Bławatników, Wendych, Rozenkrajców, Sztajnow oraz wielu innych), dzięki której ich obraz zostaje w metafizyczny sposób nieśmiertelny. Jest on jednak również świadkiem ciemnych kart rodzimej historii – nagannego moralnie procederu bogacenia się ludności polskiej na prześladowanych przez hitlerowców Żydach⁴.

Identycznym, choć zupełnie tego nieświadomym, depozytariuszem pamięci o Holocauście pozostaje zresztą młody sprzedawca fasoli (główny bohater piątej powieści Myśliwskiego), który ukrywając się w czasie II wojny światowej przed Niemcami w dole na kartofle, obojętnie i zaczyna mieć halucynacje, a więc odznacza się zaburzonym poczuciem czasu oraz przestrzeni. Podobnej natury lęki odczuwali Żydzi ukrywający się przed hitlerowcami⁵.

Może w takim razie z powodu tej traumy wyniesionej z dzieciństwa główny bohater *Traktatu o łuskaniu fasoli* – już jako jednostka w pełni dojrzała – postrzega zjawiska przestrzeni oraz czasu, które determinują jego życie, jako wieczną przeszłość: „Według mnie każdy świat jest przeszły, każdy człowiek przeszły, bo czas jest tylko przeszły”⁶. To postać napiętnowana bezgranicznym poczuciem duchowej beznadziei, która nie widzi raczej dla ludzkości żadnego ratunku przed fatalizmem globalnych procesów dziejowych.

Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednym motywie żydowskim w *Traktacie o łuskaniu fasoli*. Pozostaje on tu ściśle związany z kwestią ludzkiej wiary w boski porządek uniwersum. Symbolicznego znaczenia nabiera bowiem w powieści Myśliwskiego świnia o imieniu Zuzia, która zajmuje szczególne miejsce w gospodarstwie domowym rodziny byłego saksofonisty. Staje się ona niemal dla tych osób żywą maskotką, kolejnym członkiem ich rodziny, zapewniającym *notabene* swoim właścicielom – samą mocą swego prozaicznie przebiegającego istnienia – jakiś magiczny stan dobro-

⁴ W. Myśliwski, *Widnokreg*, dz. cyt., s. 51-52, 264-265, 295-296. Zob. M. Siedlecki, *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o łuskaniu fasoli”*, dz. cyt., s. 212-214.

⁵ Zob. W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Kraków 2007, s. 219-220, 226-227. Zob. też B. Milch, *Testament*, Warszawa 2012; S. Buryła, *Opisać zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław 2006 oraz J. Leociak, *Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów*, Kraków 2010. Por. M. Siedlecki, *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o łuskaniu fasoli”*, dz. cyt., s. 330-331.

⁶ W. Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*, dz. cyt., s. 304-305, 308, 362.

bytu⁷. To po prostu zwierzę, o którym przedwojenny żydowski faktor wypowiedział się w sposób następujący: „– Ona ma słońce, ona ma szynki. Tak jest wszystko w porządku – powiedział. – Ale ona chce żyć. I wy módlcie się, żeby ona chciała jak najdłużej. Może to jest jakiś znak, ale to musiałyby rebe. Ja faktor”⁸. Tak oto nieco późniejsze w czasie zabicie Zuzi przez ojca niemieckiego znajomego sprzedawcy fasoli burzy metaforycznie stary metafizyczny boski ład świata i stanowi koszmarną zapowiedź nowej wojennej ery w dziejach współczesnej ludzkości.

Stara Buba

Symboliczną postacią diaspory żydowskiej w *Widnokraju* pozostaje stara Buba, która jako jedyna mieszka w opustoszałej wsi za rzeką pod Sandomierzem, na tak zwanym Żydowcu, nazwanym w ten sposób lokalnie ze względu na dawne w nim prężne osadnictwo polskich wyznawców judaizmu⁹.

Buba zajmuje niewielką izdebkę w ocalałym kawałku zrujnowanego czworaka. Prócz bardzo sędziwego wieku doskwiera jeszcze tej postaci głuchota. Miejscowi muszą więc nieustannie krzyczyć jej do ucha: „(...) przyjdź, Buba, dostaniesz kaszy! Przyjdź, Buba, dostaniesz mąki! Przyjdź, Buba, upiekłam chleb! Bo Buba żyła już tylko z ludzkiej pamięci”¹⁰. Rzadko bowiem pojawia się ona na wsi, całe dni spędzając prawie w łóżku. Gdy jednak decyduje się wyjść choć na chwilę ze swojego domu, traktuje się to niemal niczym znak Opatrzności. Jej sylwetka oraz sposób poruszania się mają w pewnym sensie symboliczny charakter:

Szła zazwyczaj środkiem drogi, choćby po największym błocie, przez kałuże, po dziurach, omijały ją krowy, objeżdżały ją furmanki. A raz nawet po grzeb przepuścił Bubę, ksiądz dał znak, przestali śpiewać, rozstąpili się, odsunęli na bok z krzyżem, z trumną, i dopiero ruszyli, kiedy Buba ich minęła. Obwieszona torbami, woreczkami, węzełkami, co tam ludzie jej nadawali, wyglądała jak jakiś tobół posuwany niezauważenie od wieczności ku wieczności w linii prostej. Tym bardziej więc dziwiono się, czemu i Bubę mają wywieźć do miasta? Niechby już tu została, tu umarła, długo?¹¹.

Mowa tu o dyrektywie okupanta hitlerowskiego, który sołtysom okolicznych wsi w Generalnym Gubernatorstwie – zlokalizowanych wokół San-

⁷ Tamże, s. 276-282, 333.

⁸ Tamże, s. 282.

⁹ Tegoż, *Widnokraj*, dz. cyt., s. 295-296.

¹⁰ Tamże, s. 296.

¹¹ Tamże, s. 296.

domierza – powierzył zapewnienie odpowiednich podwodów w celu przewiezienia świętokrzyskich Żydów pod ich główną bożnicę miejską. Każda z miejscowych rodzin miała w tym celu przygotować furmankę zaprzęzoną w dwa konie. Nieświadoma niczego ludność polska brała więc tu pośrednio udział w pierwszym z etapów masowej eksterminacji sandomierskich Żydów, dokonanej przez nazistów. O perfidnych szczegółach tych okrutnych rozporządzeń czytamy zresztą obszernie w książce parę ustępów dalej:

(...) Dobytku kazano im zabrać tyle, co się na furmankę zmieści, bo w mieście mieli aby na tymczasem być, potem gdzieś dalej już na stałe mieli ich zawieźć, gdzie na każdego miał czekać dom z ogrodem, jakby ktoś chciał ogrodnikiem zostać, czy tylko z ogródkiem od drogi, jakby wystarczyły komuś aby kwiatki przed oknami, krzak bzu czy jaśminu, z jedno drzewo, żeby się synogarlice miały gdzie zagnieżdżyć. A kto by chciał być pszczelarzem, miał dostać i pasiekę. Szmul obliczał, że na początek kilka uli wystarczyłoby, żeby się najpierw przyzwyczaić do pszczół, żyć z nimi, potem się wyroją, to połapie się i powsadza do uli. I nawet już zapraszał dziadka na swój miód. Lipowy czy akacjowy dziadek woli, pytał się. A kto będzie chciał orać, siać, kosić, dostanie kawał ziemi, urodzajnej, pszenicznej, bo taka tam tylko będzie, gdzie ich mieli potem z miasta zawieźć. A z ziemią dostanie konie, krowy, gęsi, kury, kaczkę, indyki, perliczki, psa z budą, że tylko przyjechać i gospodarzyć. A komu będzie się marzył sklepik, miał dostać sklepik, bławatny czy z różnościami. Kto był tutaj karczmarz, miał i tam dostać karczmę, a większą niż tu miał. Bo ci, co mieli już tutaj zawody, krawcy, szewcy, rymarze, rzeźnicy, mieli dostać i tam te zawody, bo wszyscy mieli dostać to, co tutaj robili, żeby się żadna para rąk nie zmarnowała ani żadna głowa. A stara Buba miała iść do przytułku, bo nikomu tam po prośbie już nie będzie wolno chodzić¹².

Rodzinnie Piotra przypadło odwiezienie do Sandomierza żydowskiej rodziny Szmulów oraz starej Buby, „(...) bo nie mógł przecież softys wyznaczyć osobnej podwoju dla samej Buby tylko”¹³. Prócz poduszki, pierzyny oraz kilku tobołków nie miała ona zresztą żadnego dobytku. Upchnięto więc jej drobiazgi między rzeczy Szmulów na końcu furmanki, tuż przy zatylniku, gdzie ostatecznie usiadła, ledwo, co tylko wystając spod piętujących się tobołów swych żydowskich sąsiadów¹⁴.

Gdy podwód ze Szmulami oraz Bubą dojeżdża już pod sandomierską synagogę, następuje zresztą jedna z kluczowych dla całej powieści rozmów bohaterów. Szmulowa mówi bowiem do dziadka Piotra rzecz następującą:

¹² Tamże, s. 296-297.

¹³ Tamże, s. 297.

¹⁴ Tamże, s. 297.

– A to pod bożnicą się zatrzymajcie (...). – Można będzie się Pana Boga spytać. Może coś doradzi.

– A to Bóg tam jeszcze jest? – odezwała się spoza góry tobołów, z tyłu wozu, stara Buba.

– Co i wy tam! – rzucił ze złością Szmul. – Siedzicie, to siedzicie. Miało być was nie być. – I całą tę złość ze starej Buby przeniósł znów na Szmulową: – A ty tak samo. Co ty chcesz się Boga pytać? On może nie wiedzieć nawet, że to my. Ty nie patrz plecami, ty się przesiądź i oczami patrz. – I wyciągając szyję w stronę dziadka: – Jedźcie, jedźcie, Józefie.

– Może to nie na tej ulicy? – powiedziała Szmulowa. – Możemy zbłądzi-li?

– Jak nie na tej? – zaperzył się Szmul. – Powiedzieli, jak bożnica. Ty mi się każesz Pana Boga iść spytać, a ty nie widzisz, gdzie bożnica. Ty przejrzyj na oczy. Ty patrz, co ty widzisz. Nie na tej. A na której? Zbłądziliśmy. Już my więcej nie będziemy błądzić¹⁵.

Scena powyższa zawdzięcza swoją szczególną – na wskroś egzysten-cjalną, powiedziałbym – wymowę przede wszystkim wypowiedzi starej Bu-by, która pyta tu na poły retorycznie własnych towarzyszy drogi: czy Bóg nie opuścił już przypadkiem przybytku ich świątyni, pozostawiając na pa-stwę losu również swój naród wybrany? Nie ma niestety w jej konstatacji śladów choć szczątkowej teodycei, która starałaby się w jakiś sposób uspra-wiedliwić Boga z zarzutu istnienia zła oraz niesprawiedliwości na świecie. To gorzki, niemal ateistyczny sąd starej Żydówki, który możemy zresztą od-naleźć w literacko-publicystycznych zapiskach ludzi doświadczonych bez-pośrednio przez koszmar Holocaustu. Na gruncie polskiej literatury odszu-kamy podobne relacje na przykład w tekstach Marka Edelmana, Hanny Krall, Tadeusza Borowskiego, Henryka Grynberga czy Tadeusza Różewicza¹⁶.

¹⁵ Tamże, s. 307-308.

¹⁶ Zob. R. Assuntino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, przeł. I. Kania, wstęp J. Szczepański, wyd. 2, Kraków 2006; M. Edelman, „Marek Edelman: Bóg śpi”. *Ostatnie rozmowy*, prowadzą W. Bereś i K. Burnetko, Warszawa 2010; tegoż, *I była miłość w getcie*, wysłuchała i zapisała P. Sawicka, Warszawa 2011; tegoż, *Prosto się mówi, jak się wie*, tek-sty wybrali i oprac. P. Sawicka i K. Burnetko, koment. opatrzyła P. Sawicka, Warszawa 2013; tegoż, *Getto walczy. Udział Bundu w obronie getta warszawskiego*, red. nauk. M. Trębacz, Łódź 2015; H. Krall, *Dowody na istnienie*, Kraków 2000; tejże, *To ty jesteś Daniel*, Kraków 2001; tejże, *Zdążyć przed Panem Bogiem. Hipnoza. Biała Maria*, Warsza-wa 2013; J. N. Siedlecki, K. Olszewski, T. Borowski, *Byliśmy w Oświęcimiu*, Warszawa 1958; T. Borowski, *Pożegnanie z Marią*, wyd. 2, Warszawa – Oświęcim 2001; H. Grynberg, *Żydowska wojna. Zwycięstwo*, Warszawa 2012; tegoż, *Drohobycz, Drohobycz*, wyd. 4 rozsz., Warszawa 2012; T. Różewicz, *Niepokój*, Wrocław 1980; tegoż, *Wycieczka do mu-zeum. Wybór opowiadań*, Wrocław 2010.

Sulka

Do rangi symbolu w *Widnokręgu*, acz o diametralnie innej niż postać starej Buby konotacji, bo kierującej uwagę odbiorców książki Myśliwskiego ku erotycznej – pierwotnie czystej – sferze człowieka, urasta znajomość Piotra z żydowską dziewczyną o imieniu Sulka, która nie przywiązuje wagi do własnej nagości, „(...) nogi jeszcze bardziej jej się rozsunęły i ten cień w głębi nagle wybujał i rozdzielił się na dwie połowy, przedzielone jakby jaśniejszą rysą. Mogłoby się wydawać, że niewielki promyk słońca dostał się tam i tak ten cień rozdzielił”¹⁷. Powieść autora *Kamienia na kamieniu* pozostaje bowiem książką silnie oddziaływującą na zmysły czytelnika. Nie dziwi więc chyba tutaj wcale fakt, że z obrazu całej diaspory sandomierskich Żydów najbardziej utrwaliła się w pamięci dorastającego Piotra sylwetka Sulki Szmul¹⁸.

Piotr prowadzi też z Sulką nieustanne rozmowy o międzywojennej kinematografii. W którejś z tych intrygujących dyskusji stwierdza on wręcz, że z inicjatywy własnych rodziców oglądał w dzieciństwie między innymi takie filmy, jak: *Wrzos*, czy *Błękitny Anioł*¹⁹. Ich filmowe fascynacje nabierają jednak zupełnie odmiennego znaczenia, w trakcie wspólnej podróży podwodą rodziny Szmulów z Piotrem i jego dziadkiem. Główny bohater *Widnokręgu* tak w pewnym momencie komentuje sytuację, w jakiej się właśnie znalazł:

(...) miałem teraz Sulkę naprzeciw siebie, i to tak bliźniutko, że mogłem liczyć piegi na jej twarzy. Myślałem, może z tej bliskości przypomni sobie, że jej miałem opowiadać filmy, i powie:

– To opowiedz mi jakiś film, paniczek. Nie poszliśmy na łąki, ale może być i na furze.

Patrzyła jednak na mnie, jakby mnie w ogóle nie widziała albo też widziała przeze mnie na przestrzał, mimo że odbijałem się w jej niemych oczach, a kolanami dostawałem do jej kolan. Miała sukienkę obciągniętą aż do łydek, a na zakrytych kolanach leżały, jakby porzucone, wąskie, smukłe ręce²⁰.

Należy w tym miejscu szczególnie podkreślić, że Sulka – mimo swego rzekomego nierozgarnięcia – pozostaje w powieści Myśliwskiego jedyną re-

¹⁷ W. Myśliwski, *Widnokrąg*, dz. cyt., s. 291.

¹⁸ Tamże, s. 272-273.

¹⁹ Tamże, s. 20-589. Zob. również: *Wrzos* 1938, reż. J. Gardan, scen. J. Gardan i A. Niemirski, muz. W. Szpilman, zdj. J. Joniłowicz. Kraj prod. Polska. Występują S. Angel-Engelówna, H. Brzezińska, M. Ćwiklińska, S. Wysocka i in.; *Błękitny Anioł* 1930, reż. J. von Sternberg, scen. H. Mann, muz. F. Hollaender. Kraj prod. Niemcy. Występują M. Dietrich, E. Jannings, K. Geron, H. Albers i in.

²⁰ W. Myśliwski, *Widnokrąg*, dz. cyt., s. 298.

prezentantką sandomierskich Żydów, która podświadomie domyśla się rzeczywistych intencji nazistów w sprawie docelowej eksterminacji ludów niearyjskich. Świadczy o tym pośrednio jej niecodzienne, nerwowe zachowanie na furmance zbliżającej się niespiesznie do rogatek Sandomierza: „(...) zrywała (...) ręce i wyłamywała je w palcach, (...) splatała, rozplatała, obskubywała jakby ze źdźbeł, ostów, drzazg, to jedną, to drugą na przemian, a oczy robiły jej się wtedy nieprzyjemne, pełne dziwnych ogników”²¹. Słyszając irracjonalne peany swego ojca nad dobrobytem, który ma ich – podług zapewnień niemieckiego okupanta – czekać rzekomo w niedalekiej przyszłości, zadaje mu ona takie oto prowokacyjne pytanie: „– Ziemia obiecana i bez burdelu? Tyle teraz żołnierzy na świecie”²². Sulka przeczuwa bowiem podskórnie, jaki los ich czeka. To najtragiczniejsza postać w całym *Widnokręgu*.

Żyd Kuferblum

Trzecia interesująca nas tutaj postać wyłania się poniekąd z głębin wyobraźni Piotra. Cechuje go bowiem – tak jak zresztą większość bohaterów wszystkich utworów Myśliwskiego – niczym nie skrępowana imaginacja. Opowiada on w pewnym momencie o starym sandomierskim browarze, zbombardowanym w trakcie II wojny światowej, w którego ruinach straszyl duch właściciela owego zakładu – Żyda o nazwisku Kuferblum. Ten majętny potentat przemysłowy posiadał również w czasach swojej prosperity – jak zauważa postać – piętrową kamienicę, ulokowaną nieopodal własnej fabryki. Tam też właśnie Piotr zobaczył widmo Kuferbluma:

Razu jednego, i to w samo południe, pośród tych barłogów, stołów i pustych butelek zobaczyłem nagle przez szparę w deskach samego Kuferbluma. Myślałem, że zwiduje mi się w tym jednym oku wetkniętym w szparę i przystawiłem drugie, lecz tak samo i drugim go zobaczyłem. Siedział na jednym z tych stołów, pochylony głęboko nad swoimi kolanami, i kiwał się, jakby do snu się usypiał. Lub może martwił się tak głęboko. Z całej twarzy aby kawałek białego czoła był widać i długą białą brodę, wspartą o te kolana. Był w mycie na głowie, w czarnym chałacie i gdyby nie ta biała broda jaśniejąca w półmroku, można by pomyśleć, że to tylko kłęb cieni zepchniętych przez sączące się ze szpar promienie w jedno miejsce. W pewnej chwili podniósł butelkę po piwie spod nóg i obracał ją ze wszystkich stron w rękę, po czym ze złością odrzucił przed siebie, aż się gdzieś tam z trzaskiem rozprysła. Poleciałem z tą nowiną do matki, niepomny, że miałem zakazane chodzić pod kamienicę.

– Mama, widziałem Kuferbluma!

– Co ty, dziecko, Kuferblum, a skąd?

²¹ Tamże, s. 298.

²² Tamże, s. 305.

- Widziałem, mama.
 – E, zdawało ci się. Nie chodź mi tam więcej. Broń cię, Panie Boże.
 – Był w mycce na głowie, w chałacie i miał długą białą brodę.
 – (...) Przestań. – Nie mogąc sobie poradzić, zwróciła się matka do wpatzonego gdzieś tam w okno przed siebie czy w sufit nad sobą ojca: – Powiedzżeż mu ty coś. Jak mógł widzieć? Jeszcze w dzień? A choćby i w nocy, to nawet duch by nie poszedł do tej sodomy gomory.
 – Mógł widzieć – powiedział ojciec, nie wychylając się ze swoich myśli, w których zatopiony leżał na łóżku²³.

„Duch” Żyda Kuferbluma występuje więc tu jako niematerialny łącznik Piotra ze światem Polski międzywojennej, który został bezpowrotnie zniszczony przez dwa XX-wieczne totalitaryzmy: hitleryzm oraz stalinizm. Widmo pogrążonego w melancholii właściciela browaru pełni więc w *Widnokregu* szczególną funkcję, stanowiąc pewną formę symbolicznej przestrogi przed ciemną stroną ludzkiej natury, gotowej wszystko niszczyć w imię nieustannego powiększania materialnych dóbr i zdobyczy terytorialnych. Koszmar okresu zniewolenia Polski w trakcie II wojny światowej uosabia tutaj również postać niemieckiego burmistrza, który w powieści Myśliwskiego przeżywa ciągłe dylematy moralne i jest już za życia określany mianem „ducha pokutującego”, a nawet „ducha” wyłaniającego się na koniu z ciemności²⁴.

Eden

Obraz diaspory żydowskiej w *Widnokregu* Wiesława Myśliwskiego to ważne literacko-historyczne świadectwo funkcjonowania na ziemiach polskich społeczności, którą wydarzenia II wojny światowej poddały najtrudniejszej, bo ostatecznej próbie *Szoah*. Pisarz oddając subtelnie na kartach swojej powieści zróżnicowane charakterologicznie sylwetki rodzimych przedstawicieli judaizmu, żyjących w koegzystencji z Polakami innych wyznań czy światopoglądów, unieśmiertelnił – niczym w spełnionej epopei – niezmiernie istotny fragment naszej narodowej historii²⁵. Bez próby jej dogłęb-

²³ Tamże, s. 50-51.

²⁴ Tamże, s. 179, 516. Zob. A. Mickiewicz, *Dziady* cz. II, w: tegoż, *Utwory wybrane*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1957, s. 21 (Widmo: „Stokroć wołę pójść do piekła,/Wszystkie męki zniosę snadnie;/Wołę jęczeć w piekle na dnie,/Niż z duchami nieczystymi/Błąkać się wiecznie po ziemi,/Widzieć dawnych uciech ślady,/Pamiętki dawnej szkarady;/Od wschodu aż do zachodu,/Od zachodu aż do wschodu/Umierać z pragnienia, z głodu/I karmić drapieżne ptaki”).

²⁵ Dariusz Kulesza za jedyną spełnioną epopeję polskiej literatury powojennej uznaje *Kamień na kamieniu* Myśliwskiego. Książkę tę określa również badacz mianem „epopei chłopskiej”. Porównuje ją z *Panem Tadeuszem*, uznawanym za epopeję narodową. Oba teksty rozpatruje też Kulesza m.in. przez pryzmat ich arcydzielności. Zob. D. Kulesza, *Całość*

nego zrozumienia zdani wciąż bowiem będziemy na intelektualno-moralne dziecięctwo, tak znamienne dla wielu beneficjentów współczesnego świata, konsumujących bezrefleksyjnie dobra ery globalizacji. Myśliwski dokonał więc w *Widnokregu* rzeczy niebywałej. Pamięć o sandomierskich Żydach przeniósł do Edenu literatury.

Bibliografia

- Buryła S., *Opisać zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wrocław 2006.
- Kulesza D., *Całość i sens. Notatki o epopei*, [w:] *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. nauk. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016.
- Kulesza D., *Chrześcijański mit słowa i ciała. Święty Jan, Tolkien, Myśliwski*, [w:] *Mity słowa. Mity ciała*, red. L. Wiśniewska, M. Gołuński, A. Stempka, Bydgoszcz 2007.
- Kulesza D., *Epopeja. Myśliwski, Herbert, Mrozek*, Białystok 2016.
- Kulesza D., *Notes albo widok ze szczytu. O twórczości Wiesława Myśliwskiego nie tylko w związku z „Ostatnim rozdaniem”*, „Próby” 2014, nr 2.
- Kulesza D., *Sacrum wiejskiego uniwersum. „Kamień na kamieniu” Wiesława Myśliwskiego*, [w:] *Literatura i wiara*, red. A. Sulikowski, Szczecin 2009.
- Kulesza D., *Więcej niż cykl. Kilka uwag o twórczości Wiesława Myśliwskiego*, [w:] *Cykle i cykliczność. Prace dedykowane Pani Profesor Krystynie Jakowskiej*, red. A. Kieźuń, D. Kulesza, Białystok 2010.
- Leociak J., *Ratowanie. Opowieści Polaków i Żydów*, Kraków 2010.
- Mickiewicz A., *Dziady cz. II*, [w:] tegoż, *Utwory wybrane*, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1957.
- Milch B., *Testament*, Warszawa 2012.
- Myśliwski W., *Widokkrąg*, Warszawa 2000.
- Myśliwski W., *Traktat o łuskaniu fasoli*, Kraków 2007.
- Siedlecki M., *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o łuskaniu fasoli”*, Białystok 2015.

i sens. Notatki o epopei, w: *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. nauk. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016, s. 629, 631. Por. tegoż, *Chrześcijański mit słowa i ciała. Święty Jan, Tolkien, Myśliwski*, w: *Mity słowa. Mity ciała*, red. L. Wiśniewska, M. Gołuński, A. Stempka, Bydgoszcz 2007; tegoż, *Notes albo widok ze szczytu. O twórczości Wiesława Myśliwskiego nie tylko w związku z „Ostatnim rozdaniem”*, „Próby” 2014, nr 2; tegoż, *Sacrum wiejskiego uniwersum. „Kamień na kamieniu” Wiesława Myśliwskiego*, w: *Literatura i wiara*, red. A. Sulikowski, Szczecin 2009; tegoż, *Więcej niż cykl. Kilka uwag o twórczości Wiesława Myśliwskiego*, w: *Cykle i cykliczność. Prace dedykowane Pani Profesor Krystynie Jakowskiej*, red. A. Kieźuń, D. Kulesza, Białystok 2010 oraz tegoż, *Epopeja. Myśliwski, Herbert, Mrozek*, Białystok 2016.

- Sobieraj A., *Szoah – Misterium iniquitatis. Próba teologicznej interpretacji Szoah w świetle teologii współczesnej*, Wrocław 2008.
- Ziątek Z., *Wiek dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Warszawa 1999.

Michał Siedlecki

Research Department

Lukasz Górnicki's Library in Podlasie

Białystok

**THE IMAGE OF THE JEWISH DIASPORA
IN WIESŁAW MYŚLIWSKI'S *WIDNOKRĄG* (*HORIZON*)**

Michał Siedlecki's article deals with the image of the Jewish diaspora in Wiesław Myśliwski's *Widnokrąg* (*Horizon*). The researcher follows the fate of this community in the writer's novel mainly on the example of the functioning of two interwar Polish settlements: Sandomierz (with its Jewish district and shoe and haberdashery shops managed by Judaists) and Dwikozy, which is present in Myśliwski's text only implicitly, as his family village. Siedlecki comes here from an assumption that the portrait of Świętokrzyskie Jews in *Widnokrąg* is a personal, autobiographical work of the artist, a kind of his diary, in which the tragic fate of local Jews was interwoven into the history of their Eastern and Central European compatriots. Siedlecki also argues that Myśliwski has made an incredible thing in *Widnokrąg*: the memory of the Jews from Sandomierz has been transferred to the Eden of literature.

Keywords: Wiesław Myśliwski, *Widnokrąg*, Jews from Sandomierz, Shoah, World War II, epic



Maurycy Gottlieb (1856–1879), *Powitanie Natana przez Rachę*, 1867–1877

IV

HISTORIA –
– ŻYCIE SPOŁECZNE



Marek Rutkowski
Białystok

ZAMIESZKANIE, INSTYTUCJE
ORAZ NAUKA HEBRAJCZYKÓW
JAKO MAJĄCE WPŁYW NA JUDAIZM CZYNNIKI,
OPISANE W OBOWIĄZUJĄCEJ W CESARSTWIE
ROSYJSKIM „USTAWIE O ŻYDACH”
Z 13/25 KWIETNIA 1835 ROKU

Wprowadzenie

Rok 1835 był szczególnym dla ludności żydowskiej przedrozbiorowej wschodniej Rzeczypospolitej. To wówczas bowiem ostatecznie określono ściśle (i jak się rosyjskim administratorom wydawało – definitywnie) sferę jej stałego osiedlenia w ramach dziewiętnastowiecznego Imperium Romanowych, a tym samym i sam zakres judaizmu. Artykuły od trzeciego do piątego ustawy z 13/25 kwietnia 1835 roku zezwalały na stałe zamieszkanie ludności starozakonnej w guberniach: a) grodzieńskiej; b) mińskiej; c) wileńskiej, d) wołyńskiej, e) podolskiej, oraz f) jekaterynosławskiej. Mogli Hebrajczycy zamieszkiwać także w obwodach: a) białostockim, i b) bessarabskim. Dodatkowo, na terenie szeregu guberni nowe prawo zezwalało Żydom na zamieszkanie o charakterze stałym, biorąc jednak pod uwagę lokalne ograniczenia i wyłączenia. Były to: a) gubernia kijowska, za wyłączeniem miasta Kijowa; b) gubernia chersońska, nie włączając w to miasta Nikołajewa; c) gubernia taurydzka, za wyłączeniem miasta Sewastopola; d) gubernia mohylewska poza obszarami wiejskimi; e) gubernia witebska, poza terenem wsi; f) gubernia czernihowska, poza dobrami państwowymi i wsiami kozackimi, na obszarze których dokonano już deportacji ludności starozakonnej; g) gubernia połtawska – jak w poprzednim wypadku; h) gubernia kurlandzka – gdzie zezwolono na stały pobyt wyłącznie tym Żydom, którzy zgodnie ze stanem na rok 1835 nadal byli tu zapisani wraz ze swymi rodzinami do formalnych spisów ludności; przy czym bezwzględnie zabroniono Starozakonnym przenoszenia się do Kurlandii z innych guberni; i) gubernia liftlandzka

– tu prawem osiedlenia Hebrajczyków objęto jedynie miasto Rygę oraz osadę Schlok, przy ograniczeniach identycznych z tymi, obowiązującymi na terenie guberni kurlandzkiej (art. 4-ty).

Dodatkowo na terenie guberni zachodnich ówczesnego państwa rosyjskiego na terenie wsi i majątków położonych bliżej niż pięćdziesiąt wiorst od granicy zabroniono jakiegokolwiek nowego osiedlania się Żydów¹. Nie trudno zauważyć, iż opracowane w Petersburgu ustalenia, poza terenami nadczarnomorskimi, pozostawiały ludności starozakonnej jako teren stałego osiedlenia w zasadzie jedynie obszar dawnej Rzeczypospolitej, i to wyłączając nawet z niego tereny kurlandzko-inflanckie. Poza wszystkimi innymi konsekwencjami, powyższe rozwiązanie jeszcze bardziej niż dotychczas łączyło los Hebrajczyków i Judaizmu z dziejami zamieszkującej te tereny ludności polsko-białorusko-ruskiej (ukrainnej). Jeśli zatem można mówić o swoistej nierozdzielności tych losów, to bez wątpienia jednym z czynników który się do tego przyczynił było wprowadzenie przez władze petersburskie ustawy z 13/25 kwietnia 1835 roku.

W niniejszym artykule opisano te działy wspomnianej ustawy, które dotyczyły możliwości zamieszkiwania/przemieszczania się ludności żydowskiej, jej organizacji instytucjonalnej oraz możliwości nauki – traktując te informacje jako czynniki mogące mieć pośredni czy bezpośredni wpływ na ówczesne kształtowanie się Judaizmu.

Podłoże ustrojowo-prawne ustawy żydowskiej

Na podstawie ukazania monarszego cara Mikołaja I, skierowanego do petersburskiego Rządzącego Senatu (celem publikacji i ostatecznego wykonania), dnia 13/25 kwietnia 1835 roku wprowadzono w Cesarstwie Rosyjskim nową generalną ustawę dotyczącą Starozakonnych, zamieszkałych na obszarze tego państwa. Projekt tego prawa został następnie przeanalizowany w rosyjskiej Radzie Państwa, i finalnie zatwierdzony przez Mikołaja I. Było to już drugie prawo wydane w Cesarstwie Romanowych dotyczące uregulowania sytuacji prawno-cywilnej Żydów „rosyjskich”, jako, że w roku 1804 pojawiła się pierwsza ustawa w tym zakresie. Jak podnosił jednak ustawodawca – car Mikołaj I, tłumacząc konieczność wprowadzania nowych rozwiązań prawnych w roku 1835, w „przyprawieniu tej ustawy do skutku, odkryły

¹ Poza „Zbiorem Praw Imperium Rosyjskiego”, tekst w skrótovej formie ukazał się też w: „Le Polonais. Journal des Interetes de la Pologne”, 1835, vol. 5, p. 329-334; „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku, s. 264. Wypada wspomnieć, iż w zasadzie prawie całkowitym zwolnieniem z przedstawianych wyżej rygorów osiedlania na pobyt stały podlegały Żydówki wychodzące za mąż za Chrześcijan, które – przyjmując stan społeczny swoich mężów – zyskiwały prawo do relatywnie znacząco większej swobody osiedlenia (art. 6-ty).

się miejscowe trudności, pokazujące w samych początkach konieczność niektórych w niej odmian”. To właśnie ze względu na te problemy oraz pojawianie się wraz z upływem czasu rozmaitych nowych wydarzeń czy okoliczności i potrzeb oraz ewentualnych nowych utrudnień, z biegiem czasu w Imperium Rosyjskim wprowadzano w życie nowe, czy przynajmniej częściowo zmieniające zastany stan prawny, postanowienia. Skutkiem ubocznym pojawiania się po roku 1804 różnorodnego prawodawstwa dotyczącego Starozakonnych, zawierającego niejednokrotnie zasadniczo różnorodne podstawy prawne i zalecenia postępowania, dochodziło bowiem na ziemiach carskich do poważnych wątpliwości co do prawidłowej podstawy ich wykonania, czy nawet pojawiały się symptomy swoistego paraliżu prawnego. Na tej podstawie car Mikołaj uznał za wskazane i niezbędne dokonanie przeglądu całości prawodawstwa nawiązującego do stanu cywilnego rosyjskich Starozakonnych. Czynności te przeprowadził specjalny komitet, który za podstawę swego działania i weryfikacji uznał względy pragmatyczne, czyli oparcie się na dotychczasowym doświadczeniu prawno-praktycznym.

Za główny cel prac komitetu wskazano potrzebę opracowania niejednokrotnie zupełnie nowych ram prawnych, które stanowiłyby podstawę do takiego uregulowania pozycji Żydów zamieszkujących imperium carskie, które dawałyby im możliwości godnego/przyzwoitego utrzymania się z własnej pracy (na roli, jak i z zajęć rzemieślniczych, czy industrialnych). Innym celem stawianym sobie przez petersburskich prawodawców było umożliwienie sukcesywnego poszerzenia zakresu kształcenia młodzieży starozakonnej. Kolejne nowe przepisy „uchylały powody do [szerzącego się wśród Starozakonnych] próżnowania i nieprawych przemysłów”. Ostatecznie wspomniany komitet dokonał opracowania generalnej ustawy dla Izraelitów. Formalnie w jej skład wchodziły oczywiście kwestie nawiązujące generalnie do różnorakich osobistych i materialnych/majątkowych żydowskich praw i obowiązków. Zastosowane w nowej ustawie odmienne od ogólnie przyjętych uregulowania prawne wprowadzono biorąc pod uwagę: a) specyficzną typikę sposobu życia mniejszości żydowskiej; b) geograficzny aspekt jej rozmieszczenia; c) różnice wynikające ludności względnie na wiarę².

Co więcej, przypominając w dniu 14/26 czerwca 1835 roku, iż poprzez wprowadzenie w życie ustawy z dnia 13/25 kwietnia 1835 dokonywano jednocześnie koniecznych wyjaśnień, zmian, ewentualnie pełnej likwidacji różnych artykułów i ustaw zawartych w dotychczasowych edycjach Zbioru Praw Cesarstwa Rosyjskiego, ogłaszający treść nowego prawa, wydawany w Petersburgu w języku polskim periodyk o charakterze urzędowym, przy-

² „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 45 z 11/23 czerwca 1835 roku, s. 257.

pominał zarazem, iż Starozakonni – według ogłaszanych właśnie kryteriów – przez władze carskie uznani za pożytecznych, nie zostaliby pozostawieni bez stosownej „nagrody”. Chodziło głównie o tych Izraelitów, którzy wyróżniliby się posiadaniem sporego zakresu pożytecznej wiedzy i wykonywaniem takich właśnie zajęć, ewentualnie o Starozakonnych, oddających państwu rosyjskiemu istotne usługi oraz wsparcie³.

Ustalenia ogólne oraz dotyczące zamieszkania Hebrajczyków

Rozdział pierwszy prawa z 25 kwietnia 1835 roku zawierał istotne postanowienia natury ogólnej. Wynikało z nich przede wszystkim, iż (poza wyłączeniami związanymi z brzmieniem poszczególnych artykułów „ustawy żydowskiej”, zawierającymi specjalne ustalenia obowiązujące Hebrajczyków) będącymi poddanymi rosyjskimi Starozakonni co do zasady podlegali ogólnym prawom, rozciągającym na wszystkich poddanych Cesarstwa Rosyjskiego (art. 1-szy). Wywodziła się z powyższego oczywista zasada ochrony rosyjskich Starozakonnych przez carski system prawny. Trzymając się zasad i ograniczeń określonych w ustawie kwietniowej z roku 1835, zyskiwali oni zatem swobodę postępowania w sferze osobistej; mając jednocześnie prawo do nabywania własności; do prowadzenia działalności przemysłowej, handlowej i rzemieślniczej, oraz do pracy na roli. Ustawodawca nie omieszkiał podkreślić roli i pomyślnej przyszłości dla wyróżniających się użyteczną wiedzą i profitogennymi gospodarczo zajęciami, względnie aktywnością państwowo-usługową Żydów (art. 2-gi)⁴.

W granicach swego stałego osiedlenia, ludność starozakonna mogła – stosując się do ogólnych praw rosyjskich – swobodnie przesiedlać się z jednego miejsca na drugie, ciesząc się przy tym prawem do nabywania majątków nieruchomości (z prawa tego wyłączono jednak bezwarunkowo dobra z przypisanymi do nich włościanami, jako że Żydom zabroniono posiadania poddanych chłopów) (art. 12-ty). Na terenie zaś innych lokalizacji w Cesarstwie Rosyjskim ustawodawca pozwalał Żydom wyłącznie na pobyt czasowy. Mogli się oni tam udawać z kilku powodów, np. celem odebrania spadku, względnie dochodzenia swoich praw do własności w sądach i urzędach. Innym powodem, który usprawiedliwiał przebywanie ludności Starozakonnej na tzw. czasowym pozwoleniu pobytu była realizacja ich interesów handlowych oraz udział w odbywanych na terenie wyznaczonym na zasiedlenie hebrajskie licytacjach „na podradę, dostarczenia i monopolia”. Takie powody przenosin dawały jednak władzom policyjnym możliwość udzielenia po-

³ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku, s. 263.

⁴ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku, s. 263-264.

zwolenia na pobyt czasowy na okres nie dłuższy niż sześć tygodni; jakiegokolwiek przedłużenie czasowe pobytu zależało od wydania stosownego pozwolenia przez lokalny rząd gubernialny. Przedłużenie to – nie dłuższe niż do dwu miesięcy – mogło mieć miejsce wyłącznie ze względu na udowodnione ważne przyczyny jego ewentualnego udzielenia. Inną przyczyną wydawania Starozakonnym zezwolenia na pobyt czasowy była potrzeba pogłębiania wiedzy w zakresie nauk ogólnych, rzemiosła czy sztuki (art. 7-my).

Ograniczono też prawo do swobodnego podróżowania Żydów uczestniczących w celach zarobkowych w transportach lądowych i wodnych na terenie Cesarstwa Rosyjskiego. Wprowadzone limity czasowo-terytorialne zakładały, iż prowadząc takie transporty Starozakonni mogli przebywać poza obrębem miejsc wyznaczonych na ich stały pobyt praktycznie nie dłużej niż wynosił sam czas podróży, oraz że ich podróż nie mogła być dłuższa terytorialnie niż na obszarze sąsiadującej guberni (art. 8-my).

Innego (jakkolwiek standardowego w ówczesnej carskiej Rosji) ograniczenia swobody przemieszczania się Żydów można się było dopatrywać w konieczności pozyskiwania paszportów uprawniających do podróży poza miejsca stałego zamieszkania, jak i do podjęcia zarobkowej podróży transportowej. Aby podjąć taką podróż należało wystąpić do najbliższej kasy powiatowej, rady lub magistratu o wydanie tzw. zwykłego paszportu. Zawierał taki paszport zwykle adnotację, iż był ważny jedynie w lokalizacjach „wskazanych” na stały pobyt ludności żydowskiej. Ewentualnie paszport taki wydawano z wyjaśnieniem celu jego wydania, a to dla okazania podczas zarobkowych podróży lądowych czy wodnych, których długość na dodatek była ograniczona wyznaczeniem linii trasy najbliższej od miejsc stałego pobytu Żydów (art. 9-ty). Poza wypadkami określonymi w artykule ósmym ustawy z kwietnia 1835 roku, celem udania się poza obręb swego stałego pobytu, Starozakonni powinni byli starać się o otrzymanie nie tylko paszportów zwyczajnych/tzw. plakatnych, ale też i specjalnych paszportów wydawanych przez naczelników guberni. Warto zaznaczyć, iż Starozakonni udający się poza granice Cesarstwa bez stosownych pozwoleń władzy carskiej byli automatycznie skreślani z listy poddanych rosyjskich, i na dodatek wzbraniano im powrotu w granice Imperium Romanowych (art. 11-ty)⁵

O innej możliwości przemieszczania się Starozakonnych mówił rozdział siódmy ustawy, traktujący o postępowaniu wobec przyjeżdżających do Rosji Hebrajczyków. Wynikało z zamieszczonych tu zapisów, iż wjeżdżający do Cesarstwa Rosyjskiego w sprawach procesowych czy handlowych „za-

⁵ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku, s. 264. Co więcej, znajdując się poza terytorium swego stałego osiedlenia, Starozakonni zostali zobligowani do noszenia odzieży typowej dla miejsc do których się udali, w pełni wtapiając się w lokalną społeczność (art. 10-ty).

graniczni” Żydzi musieli przedstawiać na granicy swoje paszporty na dokładnie takiej samej zasadzie, jak wymagano tego od innych cudzoziemców – obywateli tego samego państwa (art. 118-ty)⁶. Hebrajczycy przyjeżdżający do Cesarstwa w celach handlowych, mogli przebywać na terytorium stałego pobytu Żydów przez okres do jednego roku. Taka możliwość pojawiała się, gdy zjawiali się oni w Rosji w charakterze przyjezdnych kupców zagranicznych w miastach nadgranicznych i portowych „przy giełdach”, lub w rosyjskich obwodach celnych. Jednak przez ostatnie pół roku swego pobytu musieli oni opłacić podatek w wysokości równoważnej obciążeniom fiskalnym za wydanie świadectwa dla kupców należących do rosyjskiej 2-iej Gildii, jak też uiszczali wszelkie lokalne podatki miejskie i ziemskie (art. 119-ty)⁷.

Pewne kategorie obcych Starozakonnych mogły uzyskać prawo do stałego pobytu w Cesarstwie Rosyjskim. Przede wszystkim były to osoby przyjeżdżające z zamiarem założenia zakładów przemysłowych i fabryk (za wyjątkiem gorzelni); posiadające kapitał zakładowy w wysokości co najmniej pięćdziesięciu tysięcy rubli. Podczas wjazdu na terytorium carskie byli oni zobowiązani do złożenia na piśmie oświadczenia co do otwarcia swoich zakładów przemysłowych w terminie nie dłuższym niż trzy lata, przy groźbie wydalenia w razie nie wykonania obietnicy. Z kolei otwierający swoje zakłady przemysłowe czy fabryki obcy Starozakonni zyskiwali uprawnienia do zapisania się w poczet obywateli imperium, co z kolei wiązało się z koniecznością wybrania przez nich konkretnego stanu społecznego. Fabrykanci żydowscy sprowadzali zarazem do fabryk i zakładów potrzebnych im majstrów. Ci ostatni byli wpuszczani na terytorium rosyjskie po złożeniu na granicy do wglądu: a) paszportów; b) poświadczeń wystawianych przez carskie poselstwa lub konsulaty o ich stanie społecznym i rodzaju dotychczasowych zajęć; c) informacji o sprowadzającym ich celu przyjazdu. Przyjeżdżający majstrowie zyskiwali uprawnienia do ubiegania się o prawo stałego pobytu na terenie osiedlania ludności starozakonnej oraz wykonania przysięgi poddańczej dopiero po pięcioletniej pracy w fabrykach i zakładach. Innym wymogiem było posiadanie przez nich wystawionych przez zapraszających przemysłowców/fabrykantów oraz miejscowe władze świadectw o udowodnionych umiejętnościach i dotychczasowym nienagannym zachowaniu. Kolejną grupą Starozakonnych jaką sprowadzano celem odbycia służby w wojsku łą-

⁶ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 60 z 6/18 sierpnia 1835 roku, s. 344.

⁷ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 60 z 6/18 sierpnia 1835 roku, s. 344-345. Ustawa kwietniowa z 1835 roku zaznaczała jeszcze konieczność przestrzegania przez otrzymujących w „hossę” oraz w drodze spadku dobra nieruchomości, obcych Żydów przepisów, obowiązujących Starozakonnych-poddanych rosyjskich (art. 120-ty).

dowym i flocie rosyjskiej byli lekarze. Najistotniejszą zaś tak z punktu widzenia społeczności hebrajskiej, jak i tematu niniejszego artykułu grupą Starozakonnych, jakich można było sprowadzić do carskiej Rosji, byli ci, których władze uznały za wskazane zaprosić do pełnienia obowiązków rabinackich (art. 121-szy)⁸.

Kahały i gminy żydowskie

Z kwestią organizacji instytucji hebrajskich korelowały przede wszystkim informacje zawarte w rozdziale czwartym ustawy, traktującym o „wiejskich i miejskich gromadach czyli gminach żydowskich”. Z artykułu 65-go dowiedzieliśmy się tu przede wszystkim, iż wiejskie gminy żydowskie musiały być ściśle wydzielone z chrześcijańskiego otoczenia, tj. oddzielone od wyznających inną wiarę lokalnych włościan. Jednakowoż sam sposób zarządu hebrajskimi zgromadzeniami wiejskimi ustanowiono w sposób w miarę zbliżony do struktury gmin typowej dla mieszkańców Rosji carskiej tego samego stanu społecznego – czyli: chłopstwa (art. 65-ty). Podczas gdy na terenie miast Starozakonni byli zapisywani do lokalnych gmin, to zarazem celem lepszego zarządu swoich interesów (szczególnie dotyczących rozkładu przeznaczonych wyłącznie dla Żydów podatków oraz różnorodnych powinności lokalnych), wybierali oni tam spośród swojej społeczności od trzech do pięciu osób uprawnionych do ich reprezentowania. Byli to tzw. „umocowani”, którzy „składali kahał” (art. 66-ty).

Pod odpowiedzialnością karną, do obowiązków kahału zaliczano przede wszystkim przestrzeganie aby wykonywano wszelkie skierowane przez rosyjskie władze zwierzchnie do mieszkańców wiary żydowskiej polecenia. Kahał dopilnowywał też: a) aby wszystkie osoby lub rodziny żydowskie regularnie opłacały podatki, pobory i należności zaliczane do dochodów miejskich i danin publicznych; b) aby należne kasom powiatowym oraz innym urzędom pieniądze odsyłać niezwłocznie; c) aby wydatki podległej kahałowi gromady żydowskiej opracowywać i realizować prawidłowo; d) aby wpływające do kahału kwoty, „zachowywać” w całości. Celem realizacji ostatniego postulatu wprowadzono wyraźny nakaz przetrzymywania napływających do kahału kwot w formie specjalnego zamknięcia, opieczetowanego znakami wszystkich jego członków (art. 67-my). Z przeprowadzonych czynności w zakresie poboru podatków oraz napływających dochodów kahał co roku przedstawiał odpowiednie sprawozdanie, skierowane do lokalnej gminy żydowskiej. Oprócz tego, do lokalnej Izby Skarbowej składano, zapisane

⁸ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 60 z 6/18 sierpnia 1835 roku, s. 345.

w księgach sznurowych, szczegółowe rachunki przychodów i rozchodów (art. 68-my).

Miejskie gminy żydowskie miały prawo do uczestniczenia w wyborach organizowanych na urzędy publiczne. Jednak na członków magistratów, rad miejskich i ratuszy wybierani byli tylko Starozakonni umiejący czytać i pisać po rosyjsku (ich wybór dokonywał się na takich samych zasadach jak w wypadku osób innych wyznań) (art. 77). Samych członków kahału, czyli tzw. kahalnych, wybierały oczywiście lokalne gromady żydowskie. Wyborcami biernymi były wyłącznie osoby umiejące czytać i pisać po rosyjsku, ewentualnie w języku, „jaki na miejscu w przewodzie interesów jest używany” [podkr. autora]. Po zatwierdzeniu przez lokalny rząd gubernialny na okres trzyletni, kahalni dzielili między siebie zakres obowiązków na zasadzie konsensusu. Jeden spośród kahalnych, któremu ostatecznie powierzono zarządzanie wpływami i rozchodami pieniężnymi gminy oraz utrzymywanie ksiąg kasowych i rozrachunkowych, zyskiwał zaś formalny tytuł kasjera (art. 69-ty). W trakcie sprawowania swoich obowiązków kahalni cieszyli się prerogatywami dającymi możliwość używania uprawnień honorowych przynależnych dla kupców 2-iej Gildii (oczywiście tylko wtedy, kiedy sami nie przynależeli do wyższych klas kupieckich). Powyższe nie oznaczało jednak zyskania przez nich prawa do handlowania bez potrzeby zapłaty opłat cechowych (art. 70-ty). Warto dodać, iż kahały mogły utrzymywać – przy zawarciu umowy o pracę – kilku pisarzy oraz posługaczy. Ich wynagrodzenie było wyznaczane wyłącznie przez miejscową gminę żydowską (art. 71-szy).

Przy opłacie podatków i innych obciążeń, ich przeliczenia na jedną tzw. duszę rewizyjną (płacącego) żydowskie gminy wiejskie i miejskie dokonywały w ramach własnych obowiązków. Rozkład ten był realizowany stosownie do stanu społecznego oraz kondycji finansowej każdego płacącego (art. 72-gi). Natomiast podczas wyliczania rozkładów podatkowych, Starozakonnych którzy byli nieobecni, kalecy, ubodzy czy chorzy zaliczano do poszczególnych gmin/gromad według zasady pokrewieństwa; jeśli natomiast nie posiadali oni krewnych byli rozdzieleni (w kwestii opłat za nich podatków) pomiędzy wszystkie gromady żydowskie zlokalizowane w tej samej guberni. Rozdzielenie to egzekwowano „stosownie do liczby dusz” (art. 73-ci). W tych miastach z kolei, gdzie Starozakonni ci posiadali stały meldunek, kupcy żydowscy uczestniczyli w opłacie podatków oraz powinności jako mieszczanie; działo się tak w wypadku, gdy opłaty cechowe tychże kupców wynosiły więcej niż: a) wielkość samych składek miejskich, określonych przez postanowienia lokalnej gromady żydowskiej, oraz b) opłaty przewidziane do uiszczenia w zastępstwie ubogich i chorych Żydów. W innym wypadku, lokalna gromada żydowska pobierała od nich tę część należności, która okazywała się być większa niż opłaty cechowe (art. 74-ty). Prócz tych podatków i należności jakie nakładano na Żydów – traktowanych jako oby-

watele miejscy i wiejscy – dodatkowo jeszcze ustawodawca nakładał na nich tzw. podatek krobkowy/krobki, który na datę wydania ustawy z 25 kwietnia 1835 roku pozostawał jeszcze w niezmienionym do stanu pierwotnego charakterze i wymiarze (art. 75-ty).

Istotnym było, iż wiejskie i miejskie gminy żydowskie, oprócz innych obowiązków, zostały stale zobligowane do wyłączenia wólczygostwa, a to poprzez budowę i utrzymanie zakładów pracy, gdzie ubodzy mogliby znaleźć pracę i wyżywienie. Żydzi zostali zarazem zobligowani do opiekowania się kalekami, chorymi i starymi współbraćmi w wierze. Dlatego właśnie prawodawca pozwalał im budować własne szpitale oraz domy przytułku, co mogło i powinno było spotkać się ze wsparciem ze strony Urzędów Powszechnej Opieki. (art. 76-ty)⁹. Widzimy zatem, iż i kahały mogły się w świetle ustawy kwietniowej z roku 1835 przyczynić do szerzenia działalności charytatywnej i pomocowej wśród swoich współbraci w wierze judaistycznej.

Kwestie organizacyjno-religijne oraz relacje z chrześcijanami

O „wierze i obrzędach” żydowskich traktował rozdział piąty ustawy z 13/25 kwietnia 1835 roku. Prawo to zaś wskazywało jednoznacznie, iż Starozakonni posiadali niezaprzeczone prawo do wspólnego odprawiania w lokalizacji ich osiedlenia modlitw oraz nabożeństw. Przez takie właśnie nabożeństwo ustawodawca rozumiał zgromadzenie nie mniej niż dziesięciu dorosłych (tj. powyżej trzynastu lat) Żydów wokół arki, w której umieszczono pięć Ksiąg Mojżeszowych, czyli Torę. Zabroniono jakiegokolwiek przeszkadzania w odbywaniu żydowskich nabożeństw, niezależnie od tego, czy dokonywałoby się to poprzez czynność fizyczną, czy atak słowny (art. 78-my).

Wprowadzone zaś dość oczywiste ograniczenie wskazywało na możliwość odprawiania wspólnych nabożeństw i modlitw wyłącznie w specjalnie przeznaczonych do tego budynkach. Były to zatem, określone nazwą „besaknysów” synagogi oraz nazwane mianem „besamedram” szkoły modlitwy. Odprawianie żydowskich nabożeństw w domach prywatnych bez zgody władzy gubernialnej skutkowało nałożeniem kary pieniężnej w znaczącej wysokości tysiąca rubli. Karę tę uiszczano na rzecz Urzędu Powszechnej Opieki. Przy stwierdzeniu przez władze sytuacji odprawiania nie zgłoszonej formalnie przez Żydów modlitwy w domu o wartości mniejszej niż jeden tysiąc rubli, nakładana kara pieniężna nie mogła być jednak wyższa niż wartość tego domu (art. 79-ty). Podobnie i powoływanie nowych szkół modlitwy oraz erygowanie nowych synagog mogło teraz mieć miejsce wyłącznie

⁹ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 55 z 19/31 lipca 1835 roku, s. 320.

po uzyskaniu zezwolenia władz gubernialnych. Artykuł 80-ty ustawy wprowadzał poza tym cały szereg dodatkowych ograniczeń i uściśleń, jak: a) możliwość lokalizacji synagog oraz domów modlitwy w miarę znaczącym oddaleniu od kościołów chrześcijańskich; b) konieczność przedkładania planów architektonicznych i ich zatwierdzenia przez władze budowlane oraz budowy synagog i domów modlitwy zgodnie z tymi planami; c) zachowanie proporcji w wystawianiu domów modlitwy i synagog w zależności od liczby ludności i faktycznych potrzeb; d) potrzebę uzyskania zgody prywatnego właściciela (posesjonata) na wybudowanie starozakonnych budynków sakralnych w jego dobrach; do czego dochodziło jeszcze nakazanie przekazania takiemu posesjonatowi do zatwierdzenia planów architektonicznych nowej budowli sakralnej.

W wypadku wystawienia synagog lub domów modlitwy bez stosownych pozwoleń pojawiały się dwie możliwe prawne drogi postępowania. Albo były one rozbierane na polecenie petersburskiego ministra spraw wewnętrznych; ewentualnie można było na koszt osób winnych poddać je przeróbce, ale tylko w wypadku, gdy wcześniej uzyskano na ich wybudowanie plan architektoniczny (ale przy budowie nie trzymano się go zbyt dokładnie) (art. 80-ty). Wpływające na budowę synagog i domów modlitwy dokładne proporcje demograficzno-budowlane zostały określone w artykule 81-ym ustawy z 25 kwietnia 1835 roku. Otóż możliwość wystawienia odpowiedniej ilości budowli sakralnych w danej miejscowości uzależniono zasadniczo od sumy domów stanowiących własność żydowską. Otóż tam (i to niezależnie od tego czy chodziło o miasto czy wieś), gdzie ilość żydowskich domów nie była większa niż trzydzieści, można było użytkować tylko jedną szkołę modlitwy. W lokalizacjach, gdzie ilość domów żydowskich nie przekraczała osiemdziesięciu, prawo rosyjskie z roku 1835 zezwalało na erygowanie oprócz szkoły modlitwy także i synagogi. Wreszcie w miejscach gdzie znajdowało się więcej niż osiemdziesiąt domów będących w posiadaniu ludności starozakonnej, na każde trzydzieści domów można było erygować jedną szkołę modlitwy; ewentualnie jedną synagogę na każde osiemdziesiąt domów.

Niniejsze ograniczenia nie miały oczywiście działania wstecznego na dalsze trwanie szkół i synagog, które były już założone uprzednio za wiedzą władz carskich (art. 81-szy)¹⁰. Było przy tym bezspornym, iż budynki gdzie znajdowały się szkoły modlitwy oraz synagogi zwalniano z realizacji obowiązku kwaterunku wojskowego (art. 82-gi). Równie bezdyskusyjne było potwierdzenie, iż w szkołach modlitwy oraz w synagogach ustawodawca za-

¹⁰ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 55 z 19/31 lipca 1835 roku, s. 320-321.

braniał odbywania jakichkolwiek zgromadzeń nie zwoływanych celem modlitwy oraz wykonywania obrzędów sakralnych. Nie można było zarazem pod jakimkolwiek względem składować i przechowywać w żydowskich budowlach sakralnych innych rzeczy czy przedmiotów niż te, które służyły wyłącznie do celów sakralno-religijnych (art. 83-ci)¹¹. Dodatkowo przy wydzielonych dla ludności hebrajskiej w miejscach jest stałego zamieszkania cmentarzach można było za zgodą lokalnych władz erygować budowle, których przeznaczeniem było przygotowanie zmarłych do ceremonii pogrzebu. Innym celem wybudowania tych przycementarnych pomieszczeń było umożliwienie składowania tam sprzętów niezbędnych do przeprowadzenia pochówków. Budynki te podlegały identycznym rozporządzeniom, jak synagogi czy szkoły modlitwy (art. 95-ty)¹².

Ustawa z kwietnia 1835 roku precyzowała, iż ogół Starozakonnych, którzy w sposób stały gromadzili się w danej synagodze czy domu modlitwy aby uczestniczyć tam w modlitwach czy obrzędach religijnych, stanowili z mocy prawa tzw. gromadę religijną (inaczej: gminę wyznaniową) danej szkoły czy synagogi (art. 84-ty)¹³. Skład wybieralnych władz takiej gminy wyznaniowej był następujący. Przede wszystkim powoływano z lokalnego grona wyznaniowego osobę biegłą w Piśmie, która była odpowiedzialna za wyjaśnianie ewentualnych wątpliwości, pojawiających się w zakresie odprawiania nabożeństw, czy szczegółowych obrzędów religijnych. Wyborowi podlegali też: a) tzw. goby, czyli starszy nad synagogą, ewentualnie szkołą wyznaniową; b) tzw. neimon, skarbnik/podskarbi. Te trzy osoby właśnie, czyli biegły w Piśmie, goby i neimon stanowiły co do zasady zlokalizowany przy synagodze czy szkole wyznaniowej, tzw. zarząd. Tak wybrani członkowie zarządu hebrajskiego musieli być zatwierdzeni przez władze gubernialne. Przed objęciem swoich urzędów składali oni przysięgę wobec rabinów i w obecności urzędnika policyjnego. Rota tejże przysięgi została zresztą dołączona do ustawy z 25 kwietnia 1835 roku, jako załącznik „A” (art. 85-ty). Do podstawowych obowiązków zarządu hebrajskiego należało dopilnowanie przestrzegania przez lokalną społeczność obowiązujących zasad „porządku wewnętrznego”, jak też nadzorowanie interesów ekonomicznych szkoły religijnej, czy synagogi. Realizując takie założenia, zarząd był zatem zobowiązany do dopilnowania przestrzegania na terenie podległych mu budynków sakralnych ogólnego porządku i „należytej przystojności”, a także do roz-

¹¹ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 55 z 19/31 lipca 1835 roku, s. 321.

¹² „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 58 z 30 lipca / 11 sierpnia 1835 roku, s. 338.

¹³ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 55 z 19/31 lipca 1835 roku, s. 321.

rzządzania budżetem/dochodami szkoły religijnej czy synagogi, oraz do okresowego przedstawiania rachunków ze swojej działalności, celem ich rozpatrzenia i akceptacji przez gminę religijną.

Do innych zadań zarządu gromady religijnej należało kreowanie – w razie potrzeby – posad i powoływanie na nie: kantorów, „czytelników”, posługaczy oraz stróżów. W zakresie kontroli ruchu ludności i w ogóle demografii, zarząd religijny musiał wykazać się prawidłowym prowadzeniem sznurowanej księgi, w której goby (starszy) zapisywał wszystkich członków danej gminy religijnej; zaznaczając jednocześnie w niej osoby nowoprzybyłe, lub nie posiadające już statusu członka gminy (czy to na skutek śmierci, czy wyjazdu). Każdego roku jedną kopie takiej księgi przekazywano lokalnej policji, drugą rabinowi (art. 86-ty).

Sam rabin w nowej ustawie został uznany za osobę pełniącą rolę stróża podstawowych zasad wiary hebrajskiej, oraz ich uprawnionego interpretatora. W związku z tym, prawodawca rosyjski domagał się aby na to stanowisko mianowano wyłącznie osoby o reputacji „dostojnych”, posiadające oczywiście odpowiedni zasób wiedzy religijnej. Ich wyborów – praktykowanych raz na trzy lata – dokonywano tak na obszarze żydowskich gromad miejskich jak i wiejskich. Kolejnym etapem na drodze zatwierdzenia wybranych właśnie rabinów na ich stanowiskach była konieczność ich akceptacji przez lokalne władze gubernialne. Dopiero po takim zatwierdzeniu, nowi rabini mogli przystąpić do przysięgi, zgodnej zresztą z zapisem, zamieszczonym jako załącznik „B” do ustawy z 25 kwietnia 1835 roku (art. 87-my)¹⁴. Było bezspornym, iż rabin miał prawo do wchodzenia o każdej porze dnia i nocy do podlegających jego jurysdykcji synagog/bożnic, gdzie posiadał uprawnienia do przemawiania i odczytywania słów nauki religijnej, oraz bycia obecnym w trakcie wszelkich nabożeństw i obrzędów religijnych. Jako taki, rabin podczas nabożeństw niezmiennie zajmował miejsce zlokalizowane najbliżej arki – będąc traktowany jako najważniejsza osoba w hebrajskim zgromadzeniu religijnym (art. 91-ty). W konsekwencji, gdy po nienagannym zakończeniu pełnionych obowiązków, dany rabin zostawał ponownie wybrany przez gminę na swój urząd, pozyskiwał on prawo do korzystania w miejscach osiedlenia ludności żydowskiej z osobistych i honorowych prerogatyw przynależnych kupcom zapisanym do rosyjskiej 1-ej Gildii kupieckiej, z prawem do prowadzenia handlu na zasadach opracowanych i zastosowanych do ogółu ludności żydowskiej (art. 98-my). Dodatkowo rabini, którzy już pozyskali prerogatywy honorowe przynależne dla kupców 1-ej Gildii, a następnie dalej wypełniali nienagannie swoje obowiązki urzędowe

¹⁴ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 55 z 19/31 lipca 1835 roku, s. 321.

przez co najmniej dziewięć lat, otrzymywali od państwa rosyjskiego złote medale zasługi (art. 99)¹⁵.

Wraz z objęciem przez danego rabina ustawowych obowiązków, podpisywano pomiędzy głównym przewodnikiem duchowym gminy a samą wybierającą go gminą specjalną umowę. W dokumencie tym szczegółowej specyfikacji podlegały na pierwszym miejscu ewentualne „korzyści”/profity rabina, jak: a) wysokość pensji/wynagrodzenia; oraz ewentualnie b) wysokość opłat pobieranych przez rabina za dopełnianie poszczególnych obrzędów religijnych. Umowa zawierała też spis obowiązków nakładanych przez gminę na nowo wybranego rabina. Podobnie jak sam wybór rabina, taka umowa dwustronna musiała być zatwierdzona przez władze gubernialne. (art. 88-my). Wypada zaznaczyć, iż wszelkie opłaty podatków, oraz ciężary związane z opłatami i zobowiązaniami na rzecz państwa uiszczanymi „od dusz i ziemi” były spłacane i odbywane w zastępstwie rabinów przez wybierające ich gminy żydowskie (art. 100-ny).

Gdy z powodu powszechnej biedy lokalni Żydzi nie mogli utrzymać w swojej wspólnocie rabina; ewentualnie gdy w zamieszkaną przez nich okolicy nie erygowano synagogi czy szkoły modlitwy, zostawali oni „zaliczeni do wiedzy” rabina zamieszkującego najbliższą wieś, czy miasto/miasteczko. Taki rabin stawał się automatycznie odpowiedzialny za kwestie nawiązujące do problematyki religijnej, a dotyczące pozbawionej własnego przewodnika duchowego ludności starozakonnej. (art. 89-ty).

Podstawowe obowiązki rabina podzielono na cztery kategorie. Po pierwsze musiał on stale pilnować aby do rytuałów religijnych oraz oprowadzanych we wspólnocie nabożeństw nie wkraśli się jakiegokolwiek nieściskości, czy też przekłamania oraz błędy, a także aby nieustannie zachowywać w sferze formalno-rytualnej dotychczasowe schematy postępowania. Do tej sfery obowiązków rabinackich zaliczono zarazem potrzebę wykładania zasad wiary hebrajskiej oraz rozstrzyganie ewentualnych wątpliwości natury sakralno-moralnej, jak i wyjaśnianie prawidłowego znaczenia Tory. Wszystkie te zobowiązania miał jednak konkretny rabin realizować wyłącznie na zasadzie stosowania upomnień słownych i odpowiedniego przekonywania opornych czy wątpiących, czyli bez stosowania przymusu bezpośredniego. Po drugie wprzęgnięto teraz rabinów w propagandową maszynę państwa moskiewskiego, nakazując im stawanie się „świecącymi przykładem” liderami w przestrzeganiu tego obowiązku moralnego, który – zdaniem rosyjskich prawodawców – obliłował do pełnego podporządkowania ustawodawstwu państwowemu oraz carskim władzom. Po trzecie rabin jawił się po czę-

¹⁵ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 58 z 30 lipca/ 11 sierpnia 1835 roku, s. 338.

ści jako urzędnik stanu cywilnego, udzielając ślubów i rozwodów oraz formalizując pogrzeby. Poza tym wykonywał on czynność obrzezania i nadawał noworodkom imiona.

Wszystkie te działania rabin dopełniał tylko i wyłącznie w zakresie nadanych mu uprawnień oraz fizycznych możliwości. Gdy jednak pełne wykonywanie wskazanych wyżej obrzędów okazywało się dla rabinów zbyt uciążliwe, wówczas gminy mogły zdecydować się na przydzielenie im do pomocy po kilku obeznanych z Torą i ogólne z prawami państwa Żydów. W takich wypadkach uczeni Starozakonni mogli wykonywać poszczególne obrzędy albo w bezpośredniej obecności rabina, albo na mocy udzielonego im przez rabiego pozwolenia pisemnego. Za każdym razem jednak, po dokonaniu czynności zastępczej bez obecności rabina, jego wybrani pomocnicy powinni byli go o takiej czynności osobiście powiadomić. Po czwarte rabini zostali zobligowani do prowadzenia ksiąg metrycznych dla całej ludności starozakonnej podlegającej ich kontroli. Każdego roku wykonywali oni zatem ustawy obowiązek przedkładania władzom gubernialnym wypisów z tych ksiąg, i to w dwu językach: po hebrajsku i po rosyjsku (art. 90-ty).

Rabini zostali zobligowani do zapisywania w księgach metrycznych: a) aktu obrzezania dokonanego na nowonarodzonym dziecku płci męskiej oraz nadania imienia narodzonemu dziecku płci żeńskiej; poza wymienieniem imion rodziców podawano tu dokładną datę urodzenia (zgodnie z załącznikiem „C” do ustawy); b) wszystkich ślubów oraz rozwodów; tu zapisywano imiona i nazwiska oraz wiek i stan społeczny poślubianych/rozwodzących, jak i obecnych przy obrzędach świadków (zgodnie z załącznikiem „D” i „E” do ustawy); c) pogrzebów Hebrajczyków obu płci i wszystkich stanów społecznych; tu zapisywano imiona i nazwiska oraz wiek i stan społeczny zmarłych (zgodnie z formularzem „F”, załączonym do ustawy) (art. 96-ty).

Przy wypełnianiu nakazanych przez wiarę hebrajską obrzędów religijnych, rabin miał urzędowy obowiązek przestrzegania kilku podstawowych wytycznych. Były to kwestie dotyczące zasadniczo: a) udzielania przybywającym z innej lokalizacji Starozakonnym ślubu wyłącznie po dostarczeniu (przez zainteresowanych) podpisanego przez właściwego dla nich lokalnego rabina pozwolenia na zawarcie związku małżeńskiego; b) wyrażenia zgody na udzielnie powtórnego ślubu wyłącznie po uzyskaniu potwierdzonego przeświadczenia o braku ciąży na nowożeńcach jakichkolwiek zobowiązań z tytułu pozostawania w uprzednim związku; c) grzebania umarłych najwcześniej na trzeci dzień po zgonie. Rabinom zakazano grzebania bez przeprowadzenia rewizji policyjnej należytej i uzyskania odpowiedniej zgody na pogrzeb ze strony władz policyjnych: a) osób zmarłych w sposób nagły czy niespodziewany; b) ewentualnie gdy istniało podejrzenie „zejścia denata” przy udziale osób trzecich (art. 93-ci). Natomiast kwestie rozwodu

Starozakonnych nowe prawo regulowało w ten sposób, że (niezależnie od tego czy rozwód następował za zwrotem wnoszonego posagu czy bez takiego zwrotu) zawsze dla uzyskania rozwiązania małżeństwa potrzeba było uzyskać wyrok ze strony rabina, lub innego uczonego w piśmie Żyda. To rozwodzący się małżonkowie dokonywali wyboru osoby, której powierzali rozsadzenie dotyczącej ich sprawy rozwodowej (art. 94-ty).

Odnosząc się do wyraźnych ograniczeń aktywności rabinackiej, ustawodawca zakazywał przede wszystkim udzielania ze strony duchownych hebrajskich komukolwiek i pod jakimikolwiek warunkami odmowy wypełniania obrzędu religijnego. Podobnie rabini nie posiadali teraz uprawnień do karania podlegających ich jurysdykcji Żydów karami pieniężnymi, rzucania przekleństw albo doprowadzenia do wyłączenia ze wspólnoty religijnej. Za przekroczenie tych zakazów groziły różnorakie kary, które stosowano równoległe, czyli oprócz zastosowania zasady wynagrodzenia szkód, które mogłyby wyniknąć z tego tytułu. Otóż przy pierwszym przekroczeniu wskazanych zakazów rabini podlegali karze w wysokości pięćdziesięciu rubli, a za powtórne przekroczenie przepisów płacili oni sto rubli kary. Kwoty te przekazywano na rzecz Urzędu Powszechnej Opieki. Za trzykrotne naruszenie przepisów w opisanych kwestiach rabin tracił swój urząd. Co więcej, za udowodnione trzykrotne wyrzeczenie klątwy rabin był karany badajże naj-srożej, bo zaciąganiem jako rekrut do armii carskiej, co następowało bez naliczania ulg, czyli na całe dwadzieścia pięć lat (w tym; piętnaście lat służby czynnej). Co do zasady, ewentualne rabinackie klątwy oraz wyłączające ze wspólnoty religijnej postanowienia władza carska uważała za nieważne (art. 92-gi). Z kolei rabini, którzy w drodze omyłki nie zapisali do ksiąg metrykalnych potrzebnych informacji, podlegali karze finansowej na rzecz Urzędu Powszechnej Opieki. Wysokość takich opłat wynosiła: a) za brak zapisania przy danym obrzędzie mężczyzny – Hebrajczyka: pięćdziesiąt rubli, a w wypadku opuszczenia w zapisie kobiety – Hebrajki dwadzieścia pięć rubli. Po udowodnieniu zaś rabinowi umyślnego opuszczenia zapisu metrykalnego był on oddawany pod sąd, gdzie był sądzony z oskarżenia o fałsz (art. 97-my).

Podobnie rabini nie mieli prawa wymagać dodatkowej opłaty ponad tę zapisaną w umowie za odprawienie tych obrzędów religijnych, które były prawnie zapisywane do ksiąg metrykalnych. Zresztą opłaty te miały być spisane po hebrajsku na specjalnej tablicy, przybijanej na widok publiczny w synagogach i szkołach religijnych (art. 101-szy)¹⁶. Warto zauważyć, iż podlegając procesowi karania za przestępstwo kryminalne, rabini byli sędze-

¹⁶ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 58 z 30 lipca/ 11 sierpnia 1835 roku, s. 338.

ni na takich samych zasadach jak pozostała część ludności hebrajskiej, tj. przez standardowe rosyjskie sądy kryminalne. W wypadku oskarżenia danego rabina przez gminę żydowską – o nadużycie władzy, czy o rozprzestrzenianie też niezgodnych z wiarą hebrajską, jak i o pozostałe ścigane z urzędu czyny występne – to władze gubernialne wyznaczały czas i lokalizację celem zgromadzenia się tam co najmniej trzech rabinów, pochodzących z terenu tego samego, lub z najbliższej położonego powiatu. Rabini ci rozstrzygali wówczas skargę oraz wydawali wyrok, mogąc – poza udzielaniem nagan oraz napomnień – skazać winnego zarzutów rabina na złożenie z urzędu. Stosowny wyrok podlegał jednak zatwierdzeniu przez lokalny rząd gubernialny (art. 102-gi)¹⁷.

Wreszcie prawo z 25 kwietnia 1835 roku przewidywało sytuację pojawienia się wśród ludności żydowskiej nowych sekt, czy też „odszczepieństwa”; kiedy doszłoby do niemożliwości pojednania dwu grup religijnych w ramach jednego zgromadzenia religijnego. Ustawa zezwalała w takim wypadku na erygowanie nowej bożnicy; z zastrzeżeniem jednak, że takie pozwolenie mógłby wydać jedynie petersburski minister spraw wewnętrznych. Wskazane zezwolenie minister zatwierdzał tylko i wyłącznie po przeprowadzeniu dokładnej analizy ewentualnych różnic pomiędzy poglądami reprezentowanymi przez nową sektę a tradycyjną religijną nauką żydowską. Innym obowiązkiem ministra spraw wewnętrznych było podjęcie badań o domniemanej nieszkodliwości nowej sekty dla ogólnego spokoju społecznego oraz ustalonych standardów moralnych (art. 103-ci)¹⁸.

Dodatkowo trzeba wskazać (i przypomnieć zarazem), iż o relacjach Hebrajczyków z chrześcijanami mówił częściowo rozdział pierwszy ustawy. Ustawodawca wprowadził tu czytelne ograniczenia co do majątku Starozakonnych. I tak, w wypadku przejęcia przez Żyda Hebrajczyka w drodze dziedziczenia majątku ziemskiego z przypisanymi doń włościanami, był on zobowiązany sprzedać takie dobra w ciągu sześciu miesięcy od nabycia. Gdyby natomiast dany Żyd nie wypełnił tego obowiązku, władze państwowe były zobligowane dokonać takiej sprzedaży z urzędu w drodze licytacji publicznej; z tym że w okresie poprzedzającym samą sprzedaż majątek miał pozostawać pod skuteczną opieką służby państwowej, a generowane z niego dochody przekazywano na rzecz formalnego właściciela spadku (art. 13-ty). Także taki majątek nieruchomy, w którym nie zamieszkiwali chłopci pańszczyźniani, a przypadający w dziedziczenie Hebrajczykom poza obrębem terenu przeznaczonego do ich stałego zamieszkania, Żydzi zobowiązani byli

¹⁷ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 58 z 30 lipca/ 11 sierpnia 1835 roku, s. 339.

¹⁸ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 60 z 6/18 sierpnia 1835 roku, s. 344.

wyprzedać w identycznym czasie, tj. sześciu miesięcy, jaki został im dany na wyprzedaż majątków z żyjącymi na ich terenie włościanami (art. 14-ty).

W kwestii relacji pomiędzy Żydami-pracodawcami a chrześcijanami wypowiedział się też artykuł piętnasty ustawy, na podstawie którego zakazano Hebrajczykom zatrudniać u siebie tych ostatnich do jakiegokolwiek „stałej posługi”. Z drugiej strony prawo pozwalało Starozakonnym zatrudniać chrześcijan: a) do okresowo niedługich prac: jako furmani, cieśle, murarze, robotnicy na statkach wodnych, wioślarze, etc.; b) do pomocy przy pracy za ziemiach będących własnością żydowską, w tym przede wszystkim w czasie ich pierwotnego użytkowania; oraz podczas prac rolnych, w ogrodnictwie oraz przy uprawie ogrodów; c) w fabrykach, ale poza gorzelniami; d) jako dozorczy w interesach handlowych oraz „komisanci”; e) jako „umocowani”, posługacze i pisarze zatrudnieni w zarządzie dzierżaw monopoli alkoholowych; f) w roli dozorców i pisarzy pracujących na stacjach pocztowych. Natomiast chrześcijanki zatrudniane przez Starozakonnych do gotowania i prania dla chrześcijan pracujących w fabrykach żydowskich, prawo zmuszało do zamieszkiwania poza domami żydowskimi. Brak przestrzegania tego przepisu oznaczał bezwzględną konieczność podporządkowana się zakazowi zatrudnienia chrześcijanek. (art. 15-ty)¹⁹.

Szkolnictwo i nauka żydowska

Do kwestii związanych z hebrajskimi strukturami religijnymi nawiązywał pośrednio też rozdział szósty ustawy kwietniowej z roku 1835, zatytułowany „o uczeniu żydów”. Niezwykle istotne było tu ustawowe zastrzeżenie, iż podczas skierowywania dzieci do chrześcijańskich szkół, nie wolno było zatajać wiary hebrajskiej nowoprzyjmowanych uczniów, za co groziła formalna kara równoważna z tą, nakładaną za winnego „fałszywego postępuku”. Pod żadnym pozorem nie zmuszano też przyjmowanych do szkół carskich dzieci żydowskich do odstępstwa od wiary starozakonnej; podobnie nie musiały one chodzić na lekcje religii chrześcijańskiej (art. 106-ty). Dodatkowo w wydawanych Żydom świadectwach ukończenia nauki należało wymienić ich wyznanie wiary (art. 109-ty). Wreszcie dzieci żydowskie chodzące do szkół parafialnych i powiatowych, zachowywały prawo do ubierania się na typowy sposób żydowski; z tym że w gimnazjach, w akademiach, na uniwersytetach etc. Hebrajczycy powinni byli ubierać się w zgodzie do lokalnych zwyczajów i praw (art. 107-my). Istotne było, iż Żydzi mogli zakładać gminne lub prywatne szkoły hebrajskie, celem nauczania tam zasad wiary hebrajskiej, oraz aby edukować w nich w zakresie „nauk i kunsztów”

¹⁹ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 r., s. 264.

(art. 113-ty). Po analizie przez władze oświatowe kwestii budżetowych i wydaniu odpowiedniej zgody, szkoły takie można było otwierać dla dzieci hebrajskich obu płci.

Pomimo swoistej odrębności szkół hebrajskich, sam proces administracyjny zmierzający do otwarcia szkoły, lista wykładanych przedmiotów oraz zatrudnianie ich nauczycieli, jak i sposób i charakter przeprowadzanych co roku egzaminów, czy wreszcie zasady nadzoru szkolnego, stosowano tu zgodnie z ogólnymi uwarunkowaniami ogólnorosyjskiej ustawy szkolnej. Naciskano zatem na konieczność nauczania języka rosyjskiego w każdej szkole hebrajskiej, oraz w miarę możliwości nauczania jak największej liczby przedmiotów w tym właśnie języku (art. 114-ty). Inny postulat dotyczył wykładających w szkołach żydowskich nauczycieli kunsztów oraz zakresu nauk ogólnych, których należało wybierać tak spośród Chrześcijan, jak i Hebrajczyków (art. 115-ty).

Z zapisów ustawy roku 1835 wynikało zasadniczo, iż starozakonne dzieci można było przyjmować celem edukacji nie tylko zasadniczo do wszystkich szkół o charakterze parafialnym i powiatowym, czy gimnazjów, ale i do szkół prywatnych oraz na pensje. Prawodawca nie przewidywał tu jakiegokolwiek różnicy pomiędzy dziećmi hebrajskimi i niehebrajskimi, ograniczając jedynie taką możliwość do miejsc zamieszkania rodziców starozakonnej młodzieży (art. 104-ty). Otrzymujące zaś świadectwo ukończenia kursu gimnazjalnego dzieci żydowskie mogły być przyjmowane do akademii, uniwersytetów, oraz do wszystkich pozostałych zakładów naukowych o charakterze uczelni wyższych, i to na obszarze całego Cesarstwa Rosyjskiego (art. 105-ty). Odznaczający się wybitnym talentem oraz pilnością, jak też wykazujący się postępowaniem w nauce studenci żydowscy mieli bowiem prawo do pozyskiwania tytułów naukowych na tych samych zasadach co inni rosyjscy poddani (art. 110-ty). Co więcej, specjalna kategoria studentów pochodzenia żydowskiego miała szansę na uzyskanie statusu osób, których nauka była – za pozwoleniem, czy na wniosek petersburskiego Ministerstwa Oświecenia Publicznego – opłacana przez państwo.

Chodziło mianowicie o uzyskujących wybitne osiągnięcia Starozakonnych, przyjętych na uniwersyteckie Wydziały Lekarskie oraz do Akademii Medyczno-Chirurgicznych. (art. 108-my). Hebrajczycy otrzymujący uniwersyteckie i akademickie dyplomy oraz świadectwa artystyczne Akademii Sztuk Pięknych uzyskiwali dzięki ustawie kwietniowej z roku 1835 szereg praw specjalnych. Było to: a) pozyskanie osobistego obywatelstwa honorowego dla Żydów osiagających tytuł studenta; b) umożliwienie składania próśby o dziedziczne obywatelstwo honorowe dla Starozakonnych pozyskujących stopień doktora; c) uwarunkowana jednostkową zgodą carską możliwość wstępu do państwowej służby cywilnej oraz kadry naukowej dla tych Hebrajczyków, którzy – otrzymując stopień doktora – uwiarygodniali jego

jakość specjalnym świadectwem o szczególnych zdolnościach, wydanym osobiście przez ministra oświecenia publicznego; d) możliwość wolnej praktyki lekarskiej/medycznej dla tych żydowskich absolwentów szkół medycznych, którzy postanowiliby wstąpić w szeregi służby medycznej, do czego dochodziła swoboda awansów na dokładnie tych samych zasadach, jak te dotyczące pozostałych poddanych carskich; natomiast Żydzi nie wchodzący do państwowej służby medycznej, mając stopnie medyko-chirurgów i doktorów, zyskiwali prawo do wnoszenia próśb o nadanie obywatelstwa dziedzicznego; z kolei swobodnie praktykujący żydowscy lekarze i farmaceuci zyskiwali prawo do starania się o obywatelstwo osobiste; e) ewentualnie wstępujący w skład kadry naukowej czy w szeregi służby cywilnej Hebrajczycy pozyskiwali zarazem uprawnienie do zamieszkania na terenie wewnętrznych guberni Cesarstwa Rosyjskiego, oraz w jego dwu stolicach – Petersburgu i Moskwie (art. 111-ty). Także i dziewczęta żydowskie zyskiwały możliwość uczęszczania do pierwotnie przeznaczonych dla Chrześcijan szkół rządowych lub prywatnych, gdzie chodziły i inne dziewczęta (art. 112-ty).

Wreszcie trzeba wspomnieć, iż szkolnictwa żydowskiego nie ominęła, bo i ominąć nie mogła, kwestia cenzuralna. Otóż zgodnie z art. 116-tym ustawy, można było w szkołach hebrajskich nauczać wyłącznie z podręczników zakwalifikowanych przez władze oświatowe jako „dobre”. Publikowane w Cesarstwie Rosyjskim książki w języku hebrajskim, jak też takie podręczniki przywożone z zagranicy, podlegały jako takie wymogom Ustawy o cenzurze. Oznaczało to, iż w wypadku przesłania do lokalnego urzędu cenzury danego podręcznika, monografii czy syntezy, pozycję taką musiał przeanalizować cenzor biegły w języku hebrajskim. Jeśli w najbliższym urzędzie cenzuralnym nie znajdowano cenzora z takim umiejętnością, trzeba było zdecydować, czy książkę odesłać od innego lokalnego urzędu cenzorskiego, czy też do Głównego Urzędu Cenzury w Petersburgu (art. 117-ty)²⁰. Z wszystkich tych szczegółowych rozporządzeń wyłaniał się obraz dwutorowego niejako stosunku państwa rosyjskiego do sprawy edukacji żydowskiej: z jednej strony bowiem – jak się wydaje – nie ograniczano zbyt możliwości edukacyjnych młodzieży hebrajskiej w jej aspekcie religijnym, z drugiej natomiast naukę próbowano wykorzystać do swoistej rusyfikacji.

²⁰ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 60 z 6/18 sierpnia 1835 roku, s. 344.

Wnioski

Opisane szczegółowo w niniejszym artykule, rozwiązania prawne zawarte w najważniejszej bez wątpienia próbie kodyfikacji „ustawodawstwa żydowskiego” w carskiej Rosji lat trzydziestych XIX wieku, a dotyczące lokalizacji zamieszkania, instytucji cywilnych i religijnych oraz zasad nauki – jakkolwiek niejednokrotnie potem weryfikowane i uwspółcześnianie – posiadały trudny do przecenienia wpływ na Judaizm rozwijający się na wschodnich ziemiach najechanej przez carskiego zaborcę Rzeczypospolitej. Zarówno: a) ograniczenia lokalizacyjne; b) jak i detaliczny wręcz opis gminy i kahału, a szczególnie funkcji zgromadzenia religijnego i rabinatu, c) oraz uprawnień edukacyjnych ludności starozakonnej, zdają się bowiem wskazywać na pozbawione przez politykę carską znaczących uprzedzeń w dwu ostatnich zakresach, a pierwszej z nich przejawiające przemyślaną politykę ograniczenia rozwoju, umownie nazwanej „cywilizacji hebrajskiej”. Jakiegokolwiek jednak nie były motywy takiego właśnie niejednorodnego carskiego postępowania, jednoczesne występowanie tych czynników zdawało się w ostatecznym rezultacie jednak wpływać na rozwój Judaizmu znacząco dodatnio.

W miarę sensowna kodyfikacja praw połączona z wymuszonym stworzeniem odgórnie zakreślonego obszaru ich implementacji nie mogła bowiem nie sprzyjać dalszemu pozytywnemu rozwojowi reprezentowanej przez Hebrajczyków idei Judaizmu. Takie podejście do Judaizmu w pełni się zresztą wpisywało w ogólnie proreligijną i prolegalistyczną politykę cara Mikołaja.

Bibliografia

- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 45 z 11/23 czerwca 1835 roku.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 46 z 14/26 czerwca 1835 roku.
- Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 60 z 6/18 sierpnia 1835 roku.

Marek Rutkowski

Białystok

**RESIDENCE, INSTITUTIONS, AND HEBREW TEACHINGS AS FACTORS
INFLUENCING JUDAISM DESCRIBED IN THE "ACT ON JEWS", WHICH
WAS IN FORCE IN THE RUSSIAN EMPIRE SINCE APRIL 13, 1835**

In the mid-1930s, Tzar Nicholas I ordered the review of the legislation referring to the Russian Orthodox community. Pragmatic considerations were thought to be the basis for this work, and its main purpose was to point out to the need to develop a legal framework that would give the Hebrews new opportunities of being able to "decently" live of their own work. Another idea was to allow gradual broadening of the content of education for the Orthodox youth. Consequently, on April 13/25, 1835, after the ukase of Tzar Nicholas I, a new General Law on the Orthodox community was introduced in the Russian Empire. This way, above all, the geographic sphere of their permanent residence was redefined. The very question of organization of Hebrew institutions correlated substantially with the provisions of Chapter Four of the Law, which deals with "rural and urban clusters, or Jewish communities." The fifth chapter of this law discussed the Hebrew "faith and rites", whereas the sixth part of the April Act of 1835 addressed the issue of "teaching the Jews." As one can notice in the content of the law being analyzed, both: a) the description of the community and the kehilla, including the analysis of the function of the religious assembly and the rabbinate, b) as well as the detailed legal description of the educational issue, allow one to suggest the rather positive intentions of the tzar, regarding precisely these aspects of the life of local Jewish communities. A different conclusion must, however, come from the assessment of the tsarist policy of the 1930s, related to the restriction of settlement possibilities for the Orthodox community in the Russian Empire.

Keywords: Jews, "Act on Jews", Russian Empire, education, social life

Olga Ciwkacz
Iwano-Frankisk, Ukraina

Z DZIEJÓW TOWARZYSTWA HUMANITARNEGO ŻYDOWSKIEGO B'NEI B'RITH „ACHDUT” ŁOŻY W STANISŁAWOWIE

1.

Kulturalno-Oświatowe Towarzystwo B'nie B'rith „Achdut” zostało założone w 1928 roku. Łoża B'nie B'rith „Achdut” w Stanisławowie była ostatnią stworzoną na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej przed początkiem II wojny światowej¹.

Akcją założenia tego Towarzystwa kierowała Łoża „Leopolis” ze Lwowa. 9 grudnia 1927 roku Statut Towarzystwa „Achdut” był zaś zatwierdzony przez urząd wojewódzki w Stanisławowie, już 13 stycznia 1928 roku podano prośbę o przyjęcie Łoży „Achdut” do Związku Stowarzyszeń Humanitarnych B'nei B'rith w Rzeczypospolitej Polskiej. Zarejestrowana została następnie w Komitecie Egzekutywnym 2 lutego 1928 roku pod Nr XIII.1094².

Dr Łukasz T. Sroka w artykule o tym Towarzystwie Humanitarnym – Łoży B'nei B'rith w Stanisławowie (od 1962 roku – Iwano-Frankiwsk, Ukraina) – podał również historię założenia podobnych towarzystw żydowskich na świecie, które za wzorzec obrały sobie stowarzyszenia masonskie, zapożyczyły wiele elementów z zachowania, rytuałów i symboli masonów, ale pominęły masonski mistycyzm i przyjmowali do swoich humanitarnych towarzystw wyłącznie Żydów. Autor tego artykułu, analizując dokumenty z Archiwum w Iwano-Frankisku, całkiem słusznie zauważał, że tylko on

¹ Historię założenia i działalności B'nei B'rith w Stanisławowie opracował w swoim artykule dr Ł. T. Sroka: „Achdut” – *B'nei B'rith Lodge of Stanislavivi in the light of documents found in the local Archive*”, w: „SCRIPTA JUDAICA CRACOVENSIA” Vol. 9 Kraków 2011, s. 159-168.

² Sprawozdanie Stowarzyszenia Humanitarnego «Achdut» B'nei B'rith w Stanisławowie za pierwszy rok adm. 1928 // Archiwum obwodowe w Iwano-Frankiwsku, f.89, opis 1, spr.5, s. 2.

rozpoczął dyskusję na temat masonerii w Polsce, zwłaszcza w Stanisławowie i ta „dyskusja (...) wymaga kontynuacji”³, że istnieje potrzeba zwrócenia szczególnej uwagi na postaci, które weszły do składu Łoży B’nei B’rith w 1928 roku. Właśnie w swoim artykule chcę zwrócić uwagę na działalność zawodową i społeczną poszczególnych członków „Achdut” w latach 1928–1939 w Stanisławowie.

Lecz na początku muszę przypomnieć kilka faktów o dziejach „Achdut” B’nai B’rith w Stanisławowie. Dnia 14 lutego 1928 odbyło się w Stanisławowie – pod przewodnictwem Prezesa Wielkiej Łoży, dra Leona Adera, eksprezidenta Łoży Leopoli, rabina dra Freunda i dra Aleksandra Majera, ówczesnego prezydenta „Leopoli” Wiktora Chajesa i przy udziale licznych gości z Łoży „Leopoli”, Łoży „Solidarność” z Krakowa, „Orient” z Czerniowic w salach Żydowskiego Domu Narodowego – posiedzenie inauguracyjne. Siedziba Stowarzyszenia w pierwsze lata jego istnienia znajdowała się w Stanisławowie na ul. Goślawskiego 17. Później Stowarzyszenie Humanitarne Łoża B’nei B’rith „Achdut” w Stanisławowie prowadziło swoją działalność w budynku na ulice Gołuchowskiego (teraz ul. Czornowoła 26), gdzie do naszego czasu pozostały ślady tablicy informacyjnej, niestety sama tablica została zniszczona⁴. Sekretarz Łoży „Leopoli”, Maks Schaff, później pisał:

Podzielone były nasze uczucia. Z jednej strony radowaliśmy się, iż idea B’rithu rozszerza się, zatacza coraz większe kręgi, że „Leopoli” staje się matką drugiego dziecka b’rithowego, że nasza Łoża przyczyniła się do zaistnienia nowej komórki pracy b’rithowej, nowego ogniska, z którego promieniować będzie w dalsze okolice idea B’rithu⁵.

W skład kierownictwa Łoży „Achdut” weszli: dr Karol Halpern – Prezydent, dr Filip Liberman – wiceprezydent, dr Artur Nimhin – wiceprezesmentor, dr Bernard Fernhoff – sekretarz finansowy, dr Radca Aleksander Fried – skarbnik, dr Aleksander Goldenberg – sekretarz protokołu, dr Izidor Kornblüh – strażnik, dr Mojżesz Salz – marszałek⁶. Prezes Leopoli, Wiktor Chajes, w swoim sprawozdaniu za rok 1928 o działalności Łoży „Leopoli” we Lwowie pisał:

(...) ciężko nam było rozstawać się z drogimi Braćmi, z którymi przeżyliśmy niejedną wesołą i niejedną smutną chwilę. Doprawdy ciężko było zdecydować się na utratę spośród własnego grona tak dzielne i wybitne, w życiu społecz-

³ Lukasz T. Sroka, dz. cyt., s. 166.

⁴ Informację uzyskałam od ówczesnego rabina synagogi w Iwano-Fwankowsku – Mojsze Wiktora Kolesnika.

⁵ Archiwum obwodowe w Iwano-Frankiwsku, f.89, op.1, spr. 9, s. 3.

⁶ Archiwum obwodowe w Iwano-Frankiwsku, f.89, op.1, spr. 5.

nym tak zasłużone jednostki jak dr Karol Halpern. Trudno, bardzo trudno przychodziło nam zdecydować się na utratę drogich Braci zamieszkałych w Stanisławowie. Jedyne poczucie, iż Bracia ci obejmują odpowiedzialne stanowisko na nowej placówce pracy brithowej, że pozostają w szeregach naszych, i że w stałym pozostaniemy z Nimi kontakcie, że nie zostanie przerwana owa serdeczna nić miłości i wzajemnego przywiązania, mogła nieco ból nasz ukoić. Z radością podkreślamy, iż jeden z Braci naszych, dr Karol Halpern, jest urzędującym prezesem nowo-założonej placówki⁷.

Dr Karol Halpern był członkiem Loży „Leopolis” od 1900, a dr Filip Liberman od 1904 roku. W roku 1928 uzyskali oni zwolnienie z dotychczasowej przynależności i mogli przystąpić w charakterze członków do nowo założonej Loży „Achtud” w Stanisławowie. Zakres terytorialny Loży „Achtud” (w myśl uchwały komitetu wykonawczego) rozciągał się na całe województwo Stanisławowskie (z wyłączeniem powiatu Stryj, Skole i Turka), z województwa tarnopolskiego na powiaty: Buczacz, Czertków, Zaleszczyki, Husiatyn, Borszczów, Podhajce.

Członkami Loży w Stanisławowie byli prawnicy, przemysłowcy, bankierzy, lekarze, jak to było zazwyczaj i w innych ośrodkach B’nai B’rith. Wszyscy powinni byli wpłacać dość wysokie składki na cele charytatywne swego Towarzystwa. Ten fakt spowodował, że choć Loża B’nai B’rith w Stanisławowie czy w innych ośrodkach miała coraz więcej zwolenników, to Stowarzyszenie nigdy nie stało się powszechnym. W pierwszym roku działalności „Achtud” włączono tylko dziesięciu nowych członków, a tendencja ta nie uległa zmianie aż do rozwiązania organizacji. „Na 1 kwietnia 1932 w Loży „Achtud” było 69 członków⁸.

B’nai B’rith „Achtud” była zaangażowaną w szeroko pojmowaną działalność na rzecz wspierania społeczności żydowskiej w województwie stanisławowskim, a nawet poza granicami Polski. Nie ma niczego dziwnego w tym, że nowa komórka B’nai B’rith powstała w mieście Stanisławowie, natenczas ono było trzecim najbardziej rozwiniętym pod względem przemysłu i kultury miastem po Krakowie i Lwowie w Galicji Wschodniej. Od początku powstania Stanisławowa – miasta-fortecy w roku 1662 – zamieszkiwały tu różne narodowości wraz ze swoimi tradycjami, zwyczajami i prawami: Polacy, Rusini, Żydzi, Ormianie, Wołosi, a nawet Grecy. W okresie międzywojennym, już w niepodległej Polsce, w 1921 roku, na mocy rozporządzenia Rady Ministrów dnia 1 grudnia, utworzono województwo stanisławowskie⁹, w którego skład weszło 16 powiatów. W roku 1924 został

⁷ Archiwum, f.89, op. 1, spr. 7.

⁸ Ł. T. Sroka, dz. cyt., s. 161.

⁹ Grzegorz Rakowski. Stanisławów // stanislawow. Net/historia/historia_wg_rakowskiego.htm.

utworzony tzw. wielki Stanisławów¹⁰ przez przyłączenie do miasta podmiejskiej wioski Kniahinin.

Informator miasta Stanisławowa na rok 1929 podaje, że w mieście istniały – szpital żydowski (ul. Sapieżyńska 42), szkoły żydowskie różnego stopnia, na ul. Ormiańskiej 16 – V gimnazjum żydowskie, szkoła przemysłowa żydowska żeńska (na Rynku), działało żydowskie Towarzystwo Dramatyczne Amatorskie „Sz. Ański” (ul. Sobieskiego 52) oraz Teatr Dramatyczny Żydowski Amatorski im. Golfadena (ul. Lipowa 20), Stowarzyszenie Kupców Żydowskich (ul. Kilińskiego), Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe Młodzieży Żydowskiej „Betar”, Żydowska Organizacja Skautowa „Cefeh”, Żydowskie Towarzystwo Sportowe „Hakoach”. Ciekawostką jest, że w owym *Informatorze* nie ma żadnej informacji o istnieniu w mieście Kulturalno-Oświatowego Żydowskiego Towarzystwa B’nai B’rit „Achdut”.

Statystyka miasta Stanisławowa w 1936 roku mówi, że – w mieście mieszkało 46% Żydów, 34% Polaków, 14 Rusinów (Ukraińców), 6 % – Ormian, Rosjan i innych¹¹.

Na starym, już nieistniejącym cmentarzu żydowskim w Stanisławowie dr Karol Drezdner znalazł dwa osobliwe pomniki grobowe, na których:

(...) zamiast tradycyjnych symboli żydowskich, jak korona, dzbanek i misa znamionujących lewitów, czy ręce błogosławiące kapłanów, widnieją dziwaczne rysunki, ryte w granicie. Są to narzędzia mularskie – symbole masonerii¹².

Autor artykułu uważał, że „napisy na obu tych nagrobkach, podobnej resztką treści, znacznie odbiegające od stereotypowych epitafiów hebrajskich, noszą też wyraźnie charakter masonski”¹³. Były to nagrobki Meira Sagera, który zmarł w roku 1910, i Gedale Fuera, pochowanym na cmentarzu żydowskim w roku 1913. Epitafium na pomnikach (macewach) wyryto po niemiecku i na iwricie. W tych tekstach często używane jest słowo „bracia” i „łoża”, co było podstawą wniosków Karola Drezdnera o działaniu masonów wśród Żydów w Stanisławowie. W swoim artykule chciałabym zwrócić uwagę na działalność zawodową i społeczną poszczególnych członków „Achdut” w latach 1928–1939 w Stanisławowie.

Chciałabym w ramach tego artykułu przypomnieć sylwetki sławnych żydowskich działaczy społecznych, urzędników, prawników, którzy byli

¹⁰ Rozporządzenie Rady Min[istrów] w sprawie Wielkiego Stanisławowa. Granice Wielkiego Stanisławowa, „Kurier Stanisławowski” 1924, nr 228, 7.XII, s. 2.

¹¹ Patrz: *Informator miasta Stanisławowa za 1929 r.*, // stanislawow.net/statystyka/stan.htm.

¹² K. Drezdner, *Żydzi – masoni w Stanisławowie*, „Słowo” 1938, nr 148, s. 2.

¹³ Tamże, s. 2.

członkami Łoży B'nai B'rith „Achduth” w Stanisławowie w okresie międzywojennym.

2.

Dr Karol Halpern¹⁴ był pierwszym prezesem Łoży B'nai B'rit „Achdut” w Stanisławowie i osobą, która cieszyła się powszechnym poważaniem tak wśród Żydów, jak i Ukraińców tego miasta.



dr Karol Halpern (1870–1937)

Rodzina Halpernów ze Stanisławowa była jedną z najbardziej znanych rodzin galicyjskich. Ojciec Karola Halperna – dr Anselm Halpern, był przedstawicielem partii syjonistycznej w społeczności żydowskiej w Stanisławowie¹⁵, jego dziadek był rabinem w Stanisławowie. Sam Karol Halpern urodził się w 1870 roku w Humaniu, na Ukrainie. Maturę uzyskał 1888 roku w gimnazjum stanisławowskim, po czym wyjechał za granicę, gdzie odbył studia rolnicze oraz ekonomiczne na Uniwersytetach w Berlinie i Halle. Wróciwszy do kraju, rozpoczął pracę na roli w majątku rodzinnym w Wołczyńcu pod Stanisławowem, gdzie od roku 1900 był zarządcą rodzinnego folwarku. Miał stopień doktora nauk rolniczych, dużo włożył pracy na udoskonalenie prac w folwarku, podwyższenie wydajności roli i dbał o lepsze warunki życia swoich pracowników: zamiast domków drewnianych postawił

¹⁴ *Bł. pamięci dr Karol Halpern (1870–1937)*, „Przegląd Społeczny. Czasopismo poświęcone zagadnieniom pracy społecznej i opieki nad dzieckiem. Organ Związku Towarz[ystwa] opieki nad żyd[owskimi] sierotami i op[iek] nad dziećmi Rzeczyp[ospolitej] Polskiej („Centos”)", 1937, nr IV-V, kwiecień-maj, Lwów, s. 73-77.

¹⁵ Z. Borzymińska, R. Żebrowski, *Polski słownik judaistyczny: dzieje – kultura – religia – ludzie*, T. 2, 2008, s. 29; s. 952.

domki z cegły, na których były umieszczone tabliczki z trzema literami łacińskimi – DKH (dr Karol Halpern). Niestety do naszego czasu nie pozostał po nich żaden ślad. Dla swoich fernalów, najemnych robotników rolnych obsługujących konie i pracujących z nimi w folwarkach, postawił duży budynek. Ludzie nazywali go „chatką”, istnieje on do naszego czasu na ulicy Wólczyńskiej nr 11 we współczesnym Iwano-Frankiwsku¹⁶. W czasie I wojny światowej Karol Halpern pozostał w Polsce, za swoją dobroczynną działalność przez władze rosyjskie okupacyjne wywieziony był w głąb Rosji razem z innymi zakładnikami, gdzie przebywał 3 lata:

Na wygnaniu zastał tysięczne rzesze ewakuowanych z Galicji, dla których zakładał komitety pomocy, znajdując chętnych współpracowników wśród elity żydostwa rosyjskiego¹⁷.

Powróciwszy do Stanisławowa, wiele zrobił na polu pracy dla sierot żydowskich i opuszczonej młodzieży w ramach akcji „Jointu” w Polsce. Karol Halpern był organizatorem „Okręgowej Rady Sieroczej na województwo stanisławowskie”, na czele której pracował do 1935 roku. Z jego inicjatywy została założona i świetnie działała męska i żeńska szkoła rzemiosł „Wuzet”, żydowska „Farma rolnicza” dla dziewcząt w Stanisławowie. Organizował dla sierot i biednych dzieci żydowskich kolonie wakacyjne: „Przez szereg lat prowadził lokalną kolonię w Diłoku”¹⁸. W roku 1932 „Dzięki pomocy «Hilfsverein der Deutschen Juden» Centralny Komitet wspólnie z Okręgową Żydowską Radą Sierocą w Stanisławowie nabył w Pasiecznie koło Nadwórny dwupiętrowy budynek, który obecnie przebudowuje się gruntownie i adaptuje się na cele stałej kolonii letniej położonej w nadzwyczaj zdrowej okolicy górskiej nad rzeką Bystrzycą, budynek był zaopatrzony w nowoczesne urządzenia: światło elektryczne, wodociąg i urządzenia sanitarne, był obliczony na wypoczynek 350-400 dzieci”¹⁹.

Wiele pracy włożył Halpern w dzieło stworzenia:

(...) warsztatów pracy dla wdów lub bezrobotnych nędzarzy. Do tego celu dążył pracując w bezprocentowych kasach pożyczkowych, gdzie przewodniczył Zarządom i udzielał pożyczek bezprocentowych na dogodnie spłaty (...). Jednej ze szkół zawodowych oddał na własność gmach „Fundacji Halpernow” w Stanisławowie przy ul. Batorego²⁰.

¹⁶ Patrz: В. Возняк, *Село моє – України цвіт: історія Вовчинця*, Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008.

¹⁷ „Przegląd Społeczny” 1937, dz. cyt., s. 74.

¹⁸ Tamże, s. 75.

¹⁹ Patrz „Przegląd społeczny” 1932, s. 138-139.

²⁰ Tamże, s. 76.

Także w ciągu roku szkolnego Halpern pamiętał o potrzebie dożywiania dziecka żydowskiego, dla którego żydowska kuchnia ludowa w Stanisławowie pod przewodnictwem Karola Halperna była zawsze otwart.²¹

W 1922 roku dr Halpern został wybrany do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej. W roku 1928 dr Karol Halpern brał udział w akcji „Joint”²² w Polsce, w szczególności na polu pracy dla sierot żydowskich i opuszczonej młodzieży.

Żydzi w Stanisławowie byli jednymi z pionierów edukacji i nauczania specjalności zawodowych w Galicji. Już w 1920 roku została powołana szkoła rolnicza dla dziewcząt. Nazwano ją „Sofijówką”, na cześć Zofii (Sabiny) Halpern, która była jedną z założycielek. W 1922 roku powstała szkoła ślusarska, gdzie ludzie mogli nauczyć się tego zawodu w ramach przygotowań do podejmowania alii do Izraela. W 1926 roku szkoła ta znalazła się pod patronatem dr Karola Halperna i stała się szkołą dla chłopców, których nauczano metalurgii i elektroniki. Szkoła dla kobiet została otworzona w tym samym roku, tu dziewczyny z kolei uczyły się szycia.

Przez szereg lat zasiadał również w centralnych organizacjach opiekuńczych, a mianowicie jako wiceprezes Centralnego Komitetu Opieki nad Żydowskimi Sierotami i Opuszczonymi Dziećmi we Lwowie oraz jako członek Rady Naczelnej Związku „Centos” w Warszawie²³. Inicjatywie dra Karola Halperna zawdzięczają również istnienie świetnie rozwijające się męska i żeńska szkoła rzemiosł „Wuzet”, których założeniu nie szczędził ni czasu, ni pieniędzy [...]. „Wuzet” – założony został w 1923 roku z inicjatywy Cecylii Klafenowej, w 1923 roku lwowskie środowisko żydowskie powołało Związek dla Szerzenia Wykształcenia Zawodowego wśród Żydów w Małopolsce²⁴. W Stanisławowie kierunki kształcenia – ślusarstwo – liczba uczniów 86, rok powstania 1920; dla dziewcząt – krawiectwo, bielizniarstwo, haft – liczba uczniów – 201, rok powstania 1926²⁵.

Nadzwyczajne zasługi Karola Halperna, szczególnie na polu opieki nad młodzieżą żydowską, pozostaną chlubną kartą w historii żydowskiej pracy społecznej.

²¹ „Przegląd Społeczny” 1937, dz. cyt., s. 76.

²² «Joint» – Amerykańsko-Żydowski Komitet Pomocy, organizacja charytatywna założona w USA 27 XI 1914 pod wpływem wieści o tragicznej sytuacji Żydów w ogarniętej wojną Europie.

²³ Patrz: „Przegląd Społeczny” 1937, s. 75-76. „CENTOS” – Związek Stowarzyszeń Opieki nad Żydowskimi Sierotami – żydowska organizacja opiekuńcza, założona 1924 r. w Warszawie.

²⁴ Patrz: „Przegląd Społeczny” 1937, s. 76.

²⁵ Patrz: K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo zawodowe w Małopolsce (1918–1939)*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Seria Pedagogika”, t. XV, 2006.

3.

Loża B'nei B'rith „Achtud” w Stanisławowie posiadała własną bibliotekę, którą założył Marian Haskler (1879–1935) – księgarz, wydawca, właściciel księgarni i wypożyczalni książek w Stanisławowie, który został przyjęty do Stowarzyszenia 19.VI.1928 r. Właśnie Haskler ofiarował Stowarzyszeniu ponad 100 książek – były to głównie prace naukowe o tematyce żydowskiej²⁶.



Marian Haskler (1879–1935)

Marian Haskler urodził się 1879 roku we Lwowie, gdzie ukończył szkołę ludową i średnią. Po ukończeniu gimnazjum we Lwowie rozpoczął praktykę księgarską w firmie H. Altenberga we Lwowie. Po upływie półtora roku przeniósł się do Księgarni Polskiej Bernarda Połonieckiego, gdzie w 1900 roku został pomocnikiem księgarza; wkrótce potem podjął pracę w księgarni J. Leitgebra i S-ki w Poznaniu. Nie uzyskawszy zezwolenia policji pruskiej na zamieszkanie w Poznaniu, po kilka tygodniach wrócił do Lwowa, gdzie do marca 1903 roku pracował ponownie u Połonieckiego. W kwietniu 1903 roku usamodzielnia się wreszcie. W Stanisławowie 1 maja 1903 roku kupił do spółki z Albinem Staudacherem księgarnię i wypożyczalnię książek W. Doboszyńskiego i prowadził ją jako „A. Staudacher i Sp. (M. Haskler)”. Rozpoczął działalność wydawniczą. Po wyjeździe spółnika, który wrócił do Lwowa, przystępuje do gruntownej reorganizacji swej księgarni, rozszerzając i uzupełniając ją wszechstronnie, tworzy zarazem przy niej pierwsze w kraju „Koło Czasopism” oraz doborową czytelnię. Zmienia wówczas jej nazwę na: „Księgarnia i Magazyn Nut Mariana Hasklera w Stanisławowie”.

²⁶ Patrz: Archiwum obwodowe w Iwano-Frankiwsku, f. 89, op.1., spr. 5.

Rozpoczyna równocześnie wydawnictwa własne na miarę niepraktykowaną dotychczas na prowincji. Wyszukuje talenty nowe i wydaje dzieła już znanych. Wydaje w serii „Literatura i Sztuka” pod redakcją Karola Irzykowskiego dzieła S. Brzozowskiego, W. Feldmana i innych (do 1914 ukazało się 8 t.). Tworzy wreszcie w Stanisławowie, niedostępnym dotąd dla tego rodzaju imprez, „Biuro Teatralne i Koncertowe”, dzięki któremu przemknął się przez miasto korowód takich gwiazd światowych, jak skrzypek Bronisław Huberman, skrzypek Willy Burmester, skrzypek Eżen Ysaye, Rozenthal, słynny tenor austriacki Leo Slezak etc. Dotrą tu również tacy prelegenci, jak Tadeusz Miciński, Juliusz Kaden-Bandrowski, Waław Sieroszewski, Stanisław Przybyszewski i wielu innych.

Po wybuchu wojny w 1914 roku wyjechał do Wiednia, gdzie rozpoczął pracę w księgarni M. Perlesa; zorganizował tam dział polski dla uchodźców, równocześnie wydawał dzieła pisarzy polskich. W roku 1919 wrócił do Stanisławowa i podjął ponownie pracę we własnej księgarni i wydawnictwie; prowadził też nadal wypożyczalnię książek (ponad 10 tys. tytułów). W 1921 roku w setną rocznicę powstania księgarni rozpoczął wydawanie serii „Skarbnica Klasyków Polskich” pod redakcją profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, dra Józefa Kallenbacha, do 1928 roku ukazały się w jej ramach zbiorowe wydania dzieł A. Mickiewicza (t. 1-4), J. Słowackiego (t. 1-10), Z. Krasińskiego (z. 1-4) w nakładach po 10 tys. Egzemplarzy, czyli prawie 140000 tomów, co poczytać należy nie tylko za zupełnie niepowszedni sukces księgarski, ale i za rzetelną zasługę na polu oświatowej i pracy kulturalnej.

W 1929 Haskler przebudowuje na miarę zachodnioeuropejską swój lokal księgarski, który zawsze był ogniskiem życia kulturalnego i oświatowego Stanisławowa²⁷. Zmarł 17 września 1935 roku w Stanisławowie. Pogrzbek odbył się w Stanisławowie dnia 18 września przy licznych współudziale przedstawicieli miejscowego społeczeństwa, co było wyraźnym dowodem poważania, jakim się zmarły cieszył za życia. Był człowiekiem prawym i dobrym, który nigdy i nikomu nie odmawiał swej pomocy materialnej i poparcia moralnego²⁸. Firma „Księgarnia i Magazyn Nut Mariana Hasklera w Stanisławowie” istniała do 1939 roku.

4.

Bardzo znaną osobą w Stanisławowie był dr Artur Nimhin, wybrany wiceprezesem-mentorem w 1928 roku do Zarządu B'nei B'rith „Achtud” w Stanisławowie. W czasie wyboru do Zarządu B'nei B'rith „Achduch” Ar-

²⁷ *Dwudziestopięcioletni jubileusz księgarni Mariana Hasklera*, „Przegląd Księgarski” 1928, nr 19, s. 292-294.

²⁸ (Zk) *Błp. Marian Haskler*, „Kurier Stanisławowski” 1935, nr 990, 22.IX, s. 3.

tur Himhin był już emerytem, ale jego doświadczenia i orientacja w stosunkach społecznych w Stanisławowie były niezbędne dla pożytecznej pracy Stowarzyszenia. Urodził się 1856 roku w Tłumaczu, pochodził ze środowiska zasymilowanych Żydów. Należał do założycieli tygodnika «Kurier Stanisławowski» (Polskiego Organu Kresowego) i wchodzi do składu jego pierwszej redakcji razem z Józefem Wierzejskim od roku 1886. Opiekunem młodego pisma był śp. Agaton Giller²⁹.



Dr Artur Nimhin (1856–1933)

W latach 1894–1896 piastował stanowisko wiceburmistrza, a od 1896 roku – burmistrza Stanisławowa. Za czasu urzędowania Artura Nimhina na stanowisku burmistrza miasto Stanisławów nabyło wygląd miasta europejskiego, z jego inicjatywy przebudowano kanały, zbudowano współczesne wodociągi, uporządkowano ulice w centrum miasta, wybudowano Dom Starców, szkołę średnią imienia Królowej Zofii i szkołę imienia Klementyny Hoffmanowej, zbudowano koszary wojskowe na ulicy Kamińskiego, uporządkowano miejski cmentarz na ulicy Sapierzyńskiej i zbudowano nowy budynek Dyrekcji Kolej w Stanisławowie na ulicy Grunwaldzkiej. Podczas urzędowania Nimhina powołano wiele instytucji użyteczności publicznej, placówek edukacyjnych, wybudowano synagogę, a także wytyczono wiele nowych ulic.

²⁹ Patrz: Dr Artur Nimhin, *Pierwsze lata istnienia «Kuriera Stanisławowskiego», „Kurier Stanisławowski” 1911 – № 1335, 9.04, s. 1.*

Przyniosło to Nimhinowi opinię jednego z najskuteczniejszych burmistrzów w dziejach miasta. W późniejszych latach był burmistrz pracował w urzędzie wojewódzkim jako radca w sprawach narodowych. Był bardzo daleki od religijnego i tradycyjnego judaizmu, jednak wiedział, jak należy zachowywać się w sposób tradycyjny. Żydzi stanisławowscy byli z niego dumni jako ich głównego przedstawiciela w mieście. W maju 1919 roku władze polskie usunęły Nimhina z urzędu. Artur Nimhin zmarł w Stanisławowie 26 listopada 1933 roku i został pochowany na cmentarzu żydowskim, dziś już nieistniejącym, uległ bowiem on zniszczeniu w latach sześćdziesiątych XX wieku.

Trudno opisać działalność członków Stowarzyszenia Humanitarnego z ramienia Łoży B'nei B'rith „Achdut” w Stanisławowie, dlatego że częstokroć była ona ściśle powiązaną z działalnością zawodową – praktyką adwokacką, lekarską, pracami inżynieryjnymi, księgarskimi itd.

W małym artykule nie ma możliwości skreślenia sylwetek wszystkich członków Stowarzyszenia Humanitarnego B'nei B'rit „Achdut” w Stanisławowie, ale krótki opis działalności Karola Halperna, Mariana Hasklera, Artura Nimhina dowodzi, że były to osoby bardzo zasłużone na niwie działalności społecznej i zawodowej w województwie stanisławowskim.

Bibliografia

- Ł. T. Sroka: „Achdut ” – B'nei B'rith Lodge of Stanislavivi in the licht of documents fond in the local Archive”, w: „SCRIPTA JUDAICA CRACOVENSIA” Vol. 9, Kraków 2011.
- K. Drezdner, *Żydzi – masoni w Stanisławowie*, „Słowo” 1938, nr 148.
- Z. Borzymińska, R. Żebrowski, *Polski słownik judaistyczny: dzieje – kultura – religia – ludzie*, T. 2, 2008.
- K. Rędziński, *Żydowskie szkolnictwo zawodowe w Małopolsce (1918–1939)*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Seria Pedagogika”, t. XV, 2006.
- *Dwudziestopięcioletni jubileusz księgarni Mariana Hasklera*, „Przegląd Księgarski” 1928, nr 19, s. 292-294.
- (Zk) *Błp. Marian Haskler*, „Kurier Stanisławowski” 1935, nr 990, 22 IX, s. 3.

Olga Ciwkacz

Stanyslaviv, Ukraine

**FROM THE HISTORY OF THE JEWISH HUMANITARIAN ASSOCIATION,
B'NEI B'RITH "ACHDUT" LODGE IN STANYSLAVIV**

A Ukrainian scientist reminds about a little-known episode of charity work in pre-war Stanyslaviv: the activity of the Masonic lodge "Achdut", which ran its own Jewish charity association. The B'nei B'rith "Achdut" Cultural and Educational Society was founded in 1928. The B'nie B'rith "Achdut" lodge in Stanyslaviv was the last one built on the territory of the Republic of Poland before the beginning of World War II. The foundation of this Society was managed by "Leopolis" Lodge from Lviv. On December 9, 1927, the Statute of the "Achdut" Society was approved by the Stanyslaviv Voivodship Office. Already as of January 13, 1928, a request was made to accept the "Achdut" Lodge to the B'nei B'rith Association of Humanitarian Societies in the Republic of Poland. The researcher reminds of the famous activists of the Society: Dr. Karol Halpern, Dr. Marian Haskler and Dr. Artur Nimhin.

Keywords: philanthropy, Masonic lodges, Second Republic, Stanyslaviv, Lviv

Izabela Lewandowska
Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

**SPOŁECZNOŚĆ ŻYDOWSKA
NA ZIEMIACH PRUSKICH (WARMII I MAZURACH)
NA PRZESTRZENI DZIEJÓW.
ZARYS PROBLEMATYKI**

Zainteresowanie tematyką żydowską jest efektem moich szerszych badań nad spuścizną kulturową Warmii i Mazur. Ta zapomniana do niedawna społeczność pozostawiła w regionie ślady swej kilkuwiekowej obecności – domy modlitwy (synagogi), cmentarze (kirkuty) z pięknymi nagrobkami (macewami), budynki mieszkalne i przemysłowe. Początkowo planowałam poświęcić tej tematyce odrębny rozdział w swojej pracy habilitacyjnej¹, jednak ze względów wydawniczych musiałam tego zaniechać. Rozszerzyłam zatem kwerendę i przygotowałam do druku pracę poświęconą dziedzictwu żydowskiemu na Warmii i Mazurach. Brak finansowania tej pozycji uniemożliwił i to zamierzenie. Ostatecznie całość została podzielona na fragmenty, które ukazują się w odrębnych artykułach².

Niniejsza praca ma na celu usystematyzowanie zmiennych kolei losu społeczności żydowskiej na ziemiach pruskich (dzisiejszych Warmii i Mazurach), które do tej pory publikowane były w wielu rozproszonych i fragmentarycznych materiałach. Informacje obejmujące okres do 1945 roku opierałam na literaturze wykorzystującej źródła historyczne i teksty niemieckie. Po 1945

¹ I. Lewandowska, *Trudne dziedzictwo ziemi. Warmia i Mazury 1945–1989*, Olsztyn 2012.

² Do tej pory ukazały się dwa teksty: I. Lewandowska, *Dziedzictwo żydowskie w Barczewie – historia, dzień dzisiejszy, perspektywy na przyszłość*, w: *Dialog kultur*, red. S. Achremczyk, S. Garbat, L. Ozdarska, Olsztyn 2013, s. 132-161; taż, *Dziedzictwo żydowskie w Olsztynie – historia, dzień dzisiejszy, perspektywy na przyszłość*, „Echa Przeszłości” 2015, T. 16, s. 245-270. Na możliwość publikacji czekają jeszcze teksty o synagogach, kirkutach oraz żydowskim dziedzictwie przemysłowym w regionie.

roku, ze względu na zaledwie pojedyncze publikacje, oparłam się na źródłach archiwalnych zgromadzonych w Archiwum państwowym w Olsztynie (dalej APO) oraz w Wojewódzkim Urzędzie Konserwatora Zabytków 9dalej WUKZ) w Olsztynie. Całość uzupełniłam badaniem terenowym oraz wywiadami.

Geneza i rozwój skupisk żydowskich do roku 1808

Dwie najbardziej znane nacje żyjące w Prusach Wschodnich to Niemcy i Polacy. Oprócz nich mieszkała też nieliczna, ale bardzo charakterystyczna, społeczność żydowska. Jej losy począwszy od średniowiecza aż do drugiej połowy XX w. były zmienne. W państwie krzyżackim obowiązywała zasada *non tolerandis Iudaeis* zakazująca osiedlania się Żydów. Rozporządzenie wielkiego mistrza Siegfreida von Feuchtwangena z 1310 r. określało, iż „żaden Żyd, czarownik, czarnoksiężnik i wajdelota nie może przebywać w Prusach”³. Wyjątek w osiedlaniu się stanowili tak zwani konwertyci, czyli Żydzi, którzy przeszli na katolicyzm. Poza tym wielcy mistrzowie chętnie korzystali z usług żydowskich lekarzy sprowadzanych z Polski. W polityce narodowościowej, antyżydowskiej, prowadzonej przez Zakon, przeważały względy ekonomiczne, w mniejszym zaś stopniu religijno-ideologiczne.

Po II pokoju toruńskim (1466 r.), kiedy to Warmia wraz z Pomorzem Gdańskim zostały przyłączone jako Prusy Królewskie do Rzeczypospolitej, oraz po sekularyzacji zakonu krzyżackiego (1525 r.), kiedy powstało świeckie państwo – Prusy Książęce, ustawodawstwo względem Żydów było niezależne w obu częściach Prus.

W rejon Wielkich Jezior Mazurskich pojedynczy kupcy docierali już w połowie XV wieku⁴. Traktat krakowski zawarty pomiędzy królem Polski Zygmuntem I Starym a księciem brandenburskim Albrechtem Hohenzollernem – pierwszym władcą Prus Książęcych – z 1525 r. mówiący o swobodzie podróżowania i handlu, dał im możliwość swobodnego krążenia po kraju. Ponieważ jednak byli dobrymi kupcami i ich zyski były znaczne, wydano w 1566 r. zakaz handlowania Żydom w Królewcu, a rok później zakaz przebywania w Prusach Książęcych. W tej sprawie interweniował nawet król polski Zygmunt August, który 18 października 1567 r., zwrócił się do księcia Albrechta, pisząc, że nie może zabronić Żydom, Rusinom, Ormianom i Tatarom uprawiania handlu na swoim terenie, czyli na terenie Rzeczypospolitej, do którego zaliczał i księstwo w Prusach. Do tej kwestii, ciągle nierozwiązanej, powrócił sejm w Lublinie. Wówczas stany pruskie na sejmiku z 19 kwietnia

³ E. Kruk, *Wyrwane karty*, w: tegoż, *Szkice z mazurskiego brulionu*, Olsztyn 2003, s. 339.

⁴ J. Sekta, *Ludność żydowska w Lecu (Giżycku). Zarys dziejów do końca XIX wieku*, „Mazovia”, t. 1, 1997, s. 37.

1569 r. podjęły uchwałę, w której znalazło się stwierdzenie, że gwarantuje się kupcom wolny przejazd przez ziemie pruskie (z Polski na Litwę i z powrotem) oraz że wydaje się paszporty, za które Żydzi musieli zapłacić. Stany nie wyraziły jednak zgody na handel w samych Prusach. Była to obrona przed konkurencją, podjęta pod wpływem nacisków cechów rzemieślniczych⁵.

Dopiero za rządów księcia brandenburskiego Fryderyka Wilhelma, zwanego później Wielkim Elektorem (1640–1688) kupcom żydowskim zaczęło dziać się lepiej. Ponieważ książę potrzebował pieniędzy na militarystyczną politykę swego państwa, pozwolił im na swobodne podróżowanie i prowadzenie handlu. Żydzi musieli wykupić koncesję na handel w granicach księstwa płacąc podatek osobisty oraz cła od wwożonych towarów. W 1661 r. władca ten wydał ordynację krajową, w której zwracał uwagę, „aby arianie, menonici i żydzy nie czynili nic, co by obrażało Boga, ale nie powinno się też ograniczać ich wolności sumienia”⁶. Zostało to ukrócone w 1663 r., kiedy wydano edykt zabraniający przebywania im w państwie pruskim. Wielkie miasta pruskie, jak Gdańsk, Toruń i Elbląg, podobnie jak inne miasta hanzeatyckie nad Bałtykiem (np. Lubeka), nie wpuszczały Żydów w swe mury ze względów gospodarczych. Co prawda w tych miastach władzę sprawowali kupcy, ale posiadały one również rozwinięte rzemiosło, dla którego Żydzi stanowili prawdziwą konkurencję. Kupcy żydowscy mogli przebywać w miastach pruskich tylko w okresie jarmarków, na co otrzymywali glejty od władz miejskich⁷. Ostatecznie edykt z 1663 r. nie został w pełni zrealizowany. W latach 1670–1671, kiedy cesarz habsburski Leopold I postanowił wypędzić wszystkich Żydów z Wiednia i Dolnej Saksonii, 50 rodzin żydowskich, poważnych, wykształconych i bardzo zamożnych, przesiedliło się do Berlina, a za rządów Fryderyka Wilhelma także do Królewca. To były początki stałego osadnictwa żydowskiego na ziemi pruskiej⁸.

W XVIII wieku, podobnie jak poprzednio, ustawy anti- i prożydowskie nawzajem się przeplatały. Już w 1719 r. zanotowano, iż karczmę w Bajtkowie (pow. ełcki) prowadził Berg Salmoowitz, a w 1714 r. „królewską karczmę” w Ostrymkole (pow. ełcki) objął Jacob Meyloch⁹. W 1738 r. Fryderyk

⁵ E. Kruk, dz. cyt., s. 340.

⁶ S. Achremczyk, *Diaspora żydowska w Olsztynie*, w: tegoż, *Między Wisłą a Niemnem. Szkice historyczne*, Olsztyn 2008, s. 61.

⁷ Z. H. Nowak, *Dzieje Żydów w Prusach Królewskich do roku 1772. Charakterystyka*, w: *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały z konferencji „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej” Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury Żydów w Polsce Uniwersytet Jagielloński 22-26 IX 1986*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 139.

⁸ E. Kruk, dz. cyt., s. 341.

⁹ J. M. Łapo, „Tylko Żydzi są panami nad naszymi jeziorami”. *Postrzeżenie ludności żydowskiej przez Mazurów*, „Masovia”, t. 8, 2005, s. 58.

Wilhelm I zabronił wstępu na terytorium swojego państwa wędrującym „żebrakom żydowskim”, w 1750 r. wydał edykt przeciwko niezamożnym Żydom, a w 1763 r. przeciwko „domokraństwu w ogóle, a lichwie Żydów na wsi w szczególności”¹⁰. Rozporządzeniem gabinetu pruskiego z 2 marca 1773 r. zakazywano osiedlać się Żydom na terenach rolniczych. Ci zaś, którzy chcieli zamieszkać w miastach, płacili podatek akcyzowy. Zgodnie z zarządzeniem Fryderyka II ludność żydowską miało obowiązywać „Generalne urządzenie Żydów” z 17 kwietnia 1797 r. Prawo do stałego zamieszkania w miastach uzyskiwali tylko bogaci Żydzi oraz ci, którzy mieli koncesję na handel. Biednych Żydów (domokrażców) król pruski kazał wypędzić z kraju.

Podobnie było na Warmii, przed 1772 r. Żydzi byli tu nieliczni. Ordynacja biskupa Maurycego Ferbera z 1526 r. uznawała religię katolicką za jedyną panującą, a w konstytucji krajowej z 1567 r. zapisano nietolerancję dla Żydów, arian i Cyganów. Mimo to Żydzi byli widziani na targach i jarmarkach. Na Warmii w XVI i XVII w. akta sejmikowe podają liczbę do stu Żydów na jednym targu. Na sejmikach (np. w Lidzbarku Warmińskim w 1711 r. i 1715 r.) występowano przede wszystkim przeciwko handlowi poza jarmarkami, przeciwko obcym kupcom i handlarzom. Wśród nich Żydzi stanowili dużą i wyróżniającą się grupę. Ponownie zakaz handlu poza jarmarkami wydał w 1718 r. biskup Teodor Andrzej Potocki, grożąc konfiskatą towarów i aresztowaniem. W 1728 r. biskup Krzysztof Andrzej Jan Szembek wydał zakaz handlu wszystkim Żydom, z wyjątkiem tylko tych, którzy posiadali odpowiedni przywilej. A trzy lata później, w 1731 r. w ogóle zabronił Żydom prowadzenia handlu. Biskup Adam Stanisław Grabowski ponowił w 1742 r. zakaz prowadzenia handlu poza miastami. O tym mówią również postanowienia sejmiku z 1748 r. w Dobrym Mieście¹¹. Zarówno biskupi warmińscy, jak i kapituła katedralna na początku chętnie widziały ich na jarmarkach, bo przywozili tu towary deficytowe. Każdy z nich musiał jednak uzyskać koncesję na handel, wnosząc określoną opłatę i uzyskać list żelazny. Jednakże w 1752 r. kapituła ponowiła zakaz prowadzenia przez Żydom handlu poza jarmarkiem, a dwa lata później wraz z biskupem Stanisławem Grabowskim znowu wydano edykt, który zakazywał Żydom, poza rocznymi jarmarkami, handlu na Warmii¹². Zarzucano im, że „jeżdżą po wsiach, oszukują ludzi,

¹⁰ Tamże.

¹¹ W. Knercer, *Cmentarze żydowskie na terenie województwa olsztyńskiego. Historia, stan obecny*, w: *Cmentarze żydowskie*, red. J. Choroszy i in., z serii: *Studia z dziejów kultury żydowskiej w Polsce*, t. 2, red. J. Woronczak, Wrocław 1995, s. 132-133.

¹² J. Chłosta, *Żydzi na Warmii*, w: tegoż, *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Olsztyn 2002, s. 441-442.

biorą od nich pieniądze dobre a dają fałszywe, skupują złoto, srebro, miedź, wełnę, len i pierze”¹³.

W Pasłęku na przykład w 1779 r. jeden z bogatych sukienników o nazwisku Reple wniósł skargę na kupców żydowskich, którzy stanowili dla niego konkurencję i przez to uszczuplali jego dochody. Obecność tej nacji była dość kłopotliwa dla miejskich rzemieślników, dlatego też mocą miejscowych zarządzeń wprowadzono pewne ograniczenia – Żydzi mogli zatrzymywać się w jednym miejscu nie dłużej niż 24 godziny i handlować tylko poza bramami miejskimi lub po wsiach. Żydzi, którzy chcieli pozostać w mieście dłużej, nie mogli zajmować się handlem i zazwyczaj pracowali jako robotnicy najemni. Im jednak też nie pozwalano na stałe osadnictwo. Przykładem takiej polityki władz była sprawa Marksa Lemona, który w 1806 r. złożył wniosek w Zarządzie Miejskim o zgodę na kupno działki pod piętrowy dom mieszkalny. Podanie to zostało odrzucone.

Ciekawa jest także informacja dotycząca starań Żyda, niejakiego Joachima Marka z Flatowa, który już w 1785 r. prosił o przyznanie mu zezwolenia na osadnictwo. W piśmie skierowanym do króla pruskiego uzasadniał, że posiada spory majątek, a także gotów jest sprowadzić do miasta sukno i porcelanę z Berlina. Zobowiązywał się także przekazywać dla kasy miasta 5% swoich dochodów. Prośba została odrzucona¹⁴. Pod koniec XVIII w. w niemal wszystkich miastach Prus Wschodnich istniały już małe społeczności żydowskie, tyle że oficjalnie nie posiadały one jeszcze statusu gminy. Było to spowodowane znacznym napływem tej nacji w wyniku trzech rozbiorów Polski z terenu Prus Zachodnich – o ile po pierwszym rozbiorze przybyło ich jeszcze niewiele, to w drugim na tereny Prus Wschodnich wyemigrowało 53 tys., a w wyniku trzeciego rozbioru – 75 tys. osób pochodzenia żydowskiego¹⁵.

Kondycja społeczności żydowskiej w XIX i początkach wieku XX

Dopiero rewolucja francuska i Oświecenie, a następnie epoka napoleońska wraz z jej radykalnymi ustawami antyfeudalnymi i obywatelskimi zapoczątkowane we Francji Kodeksem Napoleona w 1804 r., a w Prusach zniesieniem poddaństwa w 1807 r., spowodowały przyznanie Żydom swobody osiedlania się. Jedną z pierwszych ustaw była ordynacja miejska z 19 listopada 1808 r., dająca Żydom możliwość uzyskania obywatelstwa miejskiego. Sytuacja była dość kuriozalna, bowiem miasta miały wprawdzie żydowskich

¹³ S. Achremczyk, dz. cyt., s. 61.

¹⁴ S. Szczepański, *Zalewo*, <http://www.kirkuty.xip.pl/zalewo.htm> [dostęp 20 XI 2010 r.].

¹⁵ A. Wołosz, *Żydzi w miastach Prus Wschodnich. Obecność zapomniana czy zatarta?*, „Studia Angerburgica”, t. 7, 2002, s. 101.

deputowanych miejskich, to jednak żaden z nich nie posiadał obywatelstwa pruskiego¹⁶. Dopiero ustawa z 11 marca 1812 r. dawała im prawo nabycia obywatelstwa państwa pruskiego, otrzymali prawo osiedlania się we wszystkich miastach, nabywania i posiadania nieruchomości, a jednocześnie nałożono obowiązek służby wojskowej¹⁷. Ponadto każdy Żyd musiał ustalić i poświadczyć swoje nazwisko rodowe, wszystkie dokumenty musiał prowadzić w języku niemieckim lub innym języku żywym, a podpisy musiały być składowane w alfabecie gotyckim lub łacińskim.

Największą migrację tej nacji do Prus zaobserwowano w pierwszej połowie XIX wieku, właściwie aż po lata siedemdziesiąte. Potem ten proces stopniowo słabnął, co spowodowane było sytuacją ekonomiczną i wyjazdami Żydów do centralnej Rzeszy oraz Ameryki Północnej. Edykt marcowy z 1812 r. nie obejmował obszaru Wielkiego Księstwa Poznańskiego i Prus Zachodnich, dlatego wielu Żydów z tych prowincji napłynęło wówczas do Prus Wschodnich. Ponad połowa pruskich Żydów pochodziła w dawnych ziem polskich. Na Mazurach znaleźli się starozakonni z Augustowa, Białegostoku, Suwałk i Grodna, a także z Mazowsza, m.in. z Łomży, Ostrołęki, Kolna, Mławy i Płocka.

W 1811 r. w Prusach Wschodnich notowano 808 Żydów, w tym 650 w samym Królewcu, w 1817 r. – 2375, w tym 953 w Królewcu. W połowie XIX w. uregulowano status społeczno-wyznaniowy ludności żydowskiej w Prusach. Ustawa z 23 lipca 1847 r. traktowała ich jako grupę wyznaniową, regulowała organizację gmin żydowskich – stworzono okręgi synagogalne pokrywające się z reguły z obszarem starostw. Gminy uzyskały osobowość prawną na zasadzie stowarzyszeń. Dorośli członkowie gminy wybierali spośród siebie kilkuosobowy zarząd. Gmina musiała opracować statut regulujący jej organizację oraz życie społeczno-religijne¹⁸.

Utworzenie Rzeszy Niemieckiej w 1871 r. przyniosło Żydom pełne prawa obywatelskie, ale mimo tego w Prusach Wschodnich w latach 1871–1925 liczba ludności żydowskiej, w stosunku do ogólnej liczby mieszkańców, stale się zmniejszała. Było to spowodowane m.in. emigracją zarobkową do centralnie położonych prowincji Rzeszy i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

¹⁶ E. Kruk, dz. cyt., s. 339.

¹⁷ J. Sekta, *Ludność żydowska w Lecu...*, s. 39.

¹⁸ J. Sekta, *Projekt statutu leckiej gminy żydowskiej z 16 sierpnia 1852 roku*, „Masovia”, t. 2, 1999, s. 209. Statut gminy żydowskiej w Lecu zachował się w Archiwum Państwowym w Olsztynie, Rejencja Olsztyńska, sygn. 4/7, k. 21-30.

Ludność żydowska w Prusach Wschodnich 1871–1925

Rok	Liczba Żydów	Liczba całej ludności	Udział Żydów w %
1871	14 425	1 822 934	0,79
1890	14 411	1 958 663	0,74
1910	12 715 (13 027)	2 064 175	0,59
1925	11 337	2 256 349	0,50

Źródło: A. Kossert, *Żydzi wschodniopruscy*, w: *Tematy żydowskie*, red. E. i R. Traba, Olsztyn 1999, s. 161. Inna liczba Żydów w roku 1910 podana przez tego samego autora, w tej samej pracy, na stronie 163.

Żydzi w powiatach rejencji królewieckiej (tylko w granicach dzisiejszej RP)

Powiat	Ilość osób		Odsetek	
	1846	1895	1846	1895
Braniewo	299	282	0,70	0,53
Kętrzyn	110	168	0,29	0,37
Lidzbark Warmiński	306	275	0,70	0,51
Morąg	363	280	0,82	0,51
Nidzica	258	503	0,70	0,87
Olsztyn	217	604	0,55	0,74
Ostróda	232	454	0,53	0,62
Pasłęk	190	199	0,52	0,48
Reszel	317	300	0,83	0,59
Szczytno	217	366	0,45	0,50

Oprac. na podst. A. Wołosz, *Żydzi w miastach Prus Wschodnich. Obecność zapomniana czy zatarta?*, „Studia Angerburgica”, t. 7, 2002, s. 103.

Żydzi w miastach rejencji królewieckiej w 1895 r. (tylko w granicach dzisiejszej RP) układ wg odsetek

Miasto	Żydzi	Odsetek
Szczytno	139	4,34
Dobre Miasto	161	3,52
Górowo Iławeckie	60	2,52
Orneta	123	2,36
Biskupiec	100	2,30
Olsztyn	494	2,29

Miasto	Żydzi	Odsetek
Bisztynek	49	1,56
Kętrzyn	124	1,53
Pieniężno	56	1,38
Jeziorany	42	1,38
Bartoszyce	81	1,28
Miłomłyn	26	1,17
Barciany	15	1,01
Dąbrówno	75	0,41
Srokowo	5	0,32
Frombork	6	0,24
Lidzbark Warmiński	109	1,97
Barczewo	94	1,95
Działdowo	154	3,92
Ostróda	214	1,90
Reszel	84	1,88
Sępole	50	1,87
Miłakowo	87	3,78
Morań	69	1,76
Pasym	36	1,76
Nidzica	170	3,71
Zalewo	72	2,70
Olsztyn	67	2,68
Pasłęk	134	2,64
Wielbark	17	0,71
Braniewo	86	0,73

Oprac. na podst. A. Wołosz, *Żydzi w miastach Prus Wschodnich. Obecność zapomniana czy zatarta?*, „Studia Angerburgica”, t. 7, 2002, s. 104.

W powiecie węgorzowskim (węgorzewskim) w 1 poł. XIX w. w rękach żydowskich były trzy punkty handlowe na wsiach – w Radziejach (prowadził go Bohm), Pozezdrzu (Pscherowski) i Jurkowie (Löwenstein)¹⁹. Gmina żydowska w Kętrzynie (Rastenburgu) powstała w 1816 r., a już cztery lata później liczyła 74 osoby. Na przełomie XIX/XX w. na terenie powiatu zamieszkiwało 112 Żydów. Natomiast według spisu ludności z 1 grudnia 1905 r. powiat zamieszkiwało 134 Żydów, z tego w Barcianach – 9, Sroko-

¹⁹ J. M. Łapo, *Tylko Żydzi są panami...*, s. 58.

wie – 9, Bezlawkach – 3, Leśniewie – 3, Drogoszach – 1, Korszach – 6, Kruszewcu – 2, Łankiejmach – 2, Czernikach – 2. W samym mieście mieszkało 97 Żydów na ogólną liczbę 10.000 mieszkańców²⁰.

W powiecie piskim – jak podaje Andreas Kossert – w 1828 r. żyło 43 Żydów, w 1830 r. – 55, a w 1847 – 220 Żydów z pruskim obywatelstwem. Spośród tych 220 w Piszcu mieszkało 162 Żydów, w Białej Piskiej – 10, w Orzyszu – 11, Jeżach – 2, Karpie – 10, Zdunowie – 3, Grodzisku – 4. W 1854 r. założono w Piszcu gminę synagogałną. Powiat piski w 1910 r. liczył 260 Żydów: Pisz – 146, Orzysz – 40, Biała Piska – 37, Drygały – 5, Jeże – 5, Różyńsk Wielki – 8, Pogubie Średnie – 2, Przerośl – 5, Turośl – 3, Koczek – 1, nadleśnictwo Szeroki Bór – 9²¹. Podobną liczebność żydowską można zauważyć w powiecie szczycieńskim.

Żydzi w powiecie szczycieńskim na przełomie XIX i XX w.

Miejscowość	1848	1871	1885	1895	1910	1925
Szczytno	110	199	178	176	139	145
Pasym	3	54	46	36	40	15
Wielbark	13	21	30	17	13	6
Rozogi	34	46	32	53	12	8
Pozostałe miejscowości powiatu	57	135	114	84	56	32
Razem	217	455	400	366	260	206

Źródło: Kossert A., *Z dziejów gminy żydowskiej w Szczytnie*, w: *Powiat Szczycieński. Przeszłość – współczesność*, red. G. Jasiński, Z. Kudrzycki, A. Misiuk, Szczytno 2006, s. 383. Cyfry podają liczbę osób

Według badań Jana Sekty, w powiecie giżyckim (dawnej leckim) w 1837 r. w mieszkało 46 Żydów, w tym w Lecu – 32. W 1847 r. w powiecie żyło ich 32, w 1857 – 77, 1873 – 172. W połowie XIX w. Żydzi zamieszkiwali również Wydminy i Ryn. W roku 1857 w Lecu mieszkało 77 osób pochodzenia żydowskiego. W latach 80. i 90. XIX w. zamieszkiwały Giżycko 22 rodziny żydowskie. Do najdłużej mieszkających w mieście należy zaliczyć: Pincusów, Friedlaenderów, Schlossów, Blumów, Davidsonów, Russów. Wykazy podatkowe wymieniają następujące rodziny żydowskie: w Wydmi-

²⁰ T. Korowaj, *Krótką historia gminy żydowskiej w dawnym powiecie Rastenburg/Kętrzyn*, „Warmińsko-Mazurski Biuletyn Konserwatorski”, t. 3, 2001, s. 230-231.

²¹ A. Kossert, *Zarys historii gminy żydowskiej w Piszcu*, „Znad Pisy”, t. 8, 1999, s. 69-72.

nach – Jacobi, Engel, Cohn; w Rynie – Hochstein, Hoymann. We wsiach mieszkaly pojedyncze rodziny: w Słabowie – Silbermann, w Orle – Leopold, w Orłowie – Behrend, w Miłkach – Cohn, w Paprotkach – Aron, w Zazuchówce – Hirscheberg. Ogółem w 1859 r. w powiecie leckim wymienionych jest 28 płatników podatku gminnego²².

Rozwój społeczności żydowskiej w wybranych miastach obwodu gabińskiego w XIX/XX w.

Miejscowość	1816	1843	1858	1871	1905
Węgorzewo – miasto	17	27	60	72	76
Węgorzewo – powiat	-	-	27	34	17
Gołdap – miasto	-	60	17	62	96
Gołdap – powiat	-	19	51	61	74
Giżycko – miasto	-	21	86	133	95
Giżycko – powiat	-	35	39	99	48
Ełk – miasto	-	73	118	228	181
Ełk – powiat	-	12	24	57	186
Olecko – powiat	-	96	62	74	98
Mrągowo – miasto	-	59	70	171	179
Mrągowo – powiat	-	40	7	59	41

Źródło: R. Leiserowitz *Pozytywne doświadczenia granicy. Życiorysy Żydów z pogranicza prusko-litewskiego*, „Borussia” 2001–2002, nr 26, s. 190. Cyfry podają liczbę osób

Do Szczytna w 1768 r. przybyło dwóch Żydów z Polski, w 1788 r. trzeci – tym razem z Prus Zachodnich. Po 1812 było już ich więcej, więc w 1815 r. nabyli kawałek ziemi za 20 talarów i opłatę czynszową w wysokości 60 srebrnych groszy, aby urządzić cmentarz (zachowany do dzisiaj na skraju miasta za dworcem). W 1847 r. było: w Szczytnie – 105 Żydów w 17 rodzinach, Pasymiu – 6 w dwóch, Wielbarku – 12 w trzech, Rozogach – 37 w czterech, Wilamowie – 2 w jednej, Spalinach Wielkich – 5 w jednej, Świętajnie – 15 w dwóch, Linowie – 4 w jednej, Rańsku – 14 w dwóch, Księżym

²² J. Sekta, *Ludność żydowska w Lecu...*, s. 40; tegoż, *Ludność żydowska w powiecie leckim (giżyckim)*, w: *Postawy oraz wzajemne stosunki grup etnicznych i narodowościowych na Mazurach (XIV-XX w.)*, red. G. Białuński, G. Jasiński, Giżycko 1999, s. 47.

Lasku – 8 w jednej oraz Zawojkach – 3 w jednej rodzinie. Ogółem w powiecie szczycieńskim zanotowano 214 Żydów w 35 rodzinach²³.

W Zalewie pierwszym znanym z imienia i nazwiska Żydem był Natan Joseph Fürst, który wyposażył na wojnę z Francją w 1806 r. jednego żołnierza piechoty. Niewykluczone, że osiedlił się on z czasem na stałe w mieście, gdyż nazwisko Fürst było dość popularne wśród zalewskich Żydów. Natomiast pierwszym zameldowanym Żydem był kupiec Hirsch Hammerstein, który obywatelstwo otrzymał 12 lutego 1816 r. Wyekwipował się on na własny koszt w mundur oraz uzbrojenie i jako ochotnik walczył w 1815 r. przeciw Napoleonowi, a jego syn Jacob Hammerstein został odznaczony krzyżem żelaznym w wojnie Prus z Francją w latach 1870–1871²⁴. Liczba Żydów w Zalewie na przestrzeni ponad stu lat przedstawiała się następująco: w 1816 mieszkała zaledwie jedna rodzina, w 1840 – 40 Żydów, w 1848 – 88 osób, w 1849 – 115, w 1861 – 145, w 1885 – 75, w 1900 – 73, w 1925 – 48, w 1930 – tyleż samo co poprzednio i w 1937 – 11 osób pochodzenia żydowskiego²⁵. Społeczność ta posiadała od 1829 r. kirkut, a od 1838 r. dom modlitwy. 12 października 1844 r. król Wilhelm IV zatwierdził istnienie w Zalewie gminy żydowskiej i prawnie zezwolił na prowadzenie synagogi oraz użytkowanie cmentarza. Rosenbach cieszył się dużym zaufaniem mieszkańców gdyż w 1840 r. wybrano go do Rady Miejskiej. Jego grób zachował się do dziś na zalewskim cmentarzu²⁶.

W Suszu natomiast w 1793 r. mieszkała tylko jedna rodzina żydowska, w 1799 dwie. W 1817 r. było 81 Żydów, a w 1855 – 153. Najwięcej Żydów przypada na rok 1861 – 181, potem liczba ta systematycznie maleje: w 1885 – 126, 1895 – 105, 1900 – 75, 1925 – 45. W latach 30. XX w. odnotowano ich nieznaczny wzrost: 1932 – 50, 1937 – 72. Dom modlitwy powstał przed 1821 r. Synagogę, której budynek stoi do dziś, wybudowano dopiero w 1868 r. na dwóch parcelach przy ul. Wąskiej (ówczesna Schmalestrasse). Budowa kosztowała 2650 talarów pruskich. Przy synagodze znajdowała się szkoła dla dzieci rodzin żydowskich, w 1842 r. chodziło do niej 32 uczniów, w 1858 r. – 60, a w 1932 – tylko 6. Wiele rodzin żydowskich posyłało dzieci do szkoły miejskiej. „W rynku sklep mięsny miał Jakobi, sklepy z tekstyliami miały rodziny Goldschmied, Scheidmann, Neumann. Wdowa Wollenberg, której mąż zginął na wojnie, była właścicielką sklepu galanterijnego. Miejscowy browar przez wiele lat należał do rodziny Sandmann. Jeden z człon-

²³ A. Kossert, *Z dziejów gminy żydowskiej w Szczytnie*, w: *Powiat Szczycieński. Przeszłość – współczesność*, red. G. Jasiński, Z. Kudrzycki, A. Misiuk, Szczytno 2006, s. 382, 385, 388.

²⁴ *Żydzi w Zalewie w relacjach przedwojennych mieszkańców miasta*, opr. K. Madela, „Zapiski Zalewskie” 2006, nr 10, s. 7.

²⁵ Tamże, s. 12.

²⁶ S. Szczepański, *Zalewo*, <http://www.kirkuty.xip.pl/zalewo.htm> [dostęp 20 XI 2010 r.].

ków rodziny Neumann był adwokatem, w rynku zakład dentystyczny miał Kurt Anker, który podobnie jak jeden z Sandmannów, był oficerem podczas I wojny światowej. Brat Kurta, Gerhard, prowadził sklep odzieżowy i był członkiem suskiego Towarzystwa Gimnastyczno-Cyklistycznego²⁷.

Jedno z najstarszych skupisk ludności żydowskiej we wschodnich Prusach stanowił Elbląg. Pierwsi Żydzi osiedlili się w mieście w 1783 r. Wiadomo, że w 1812 r. w Elblągu żyły 33 rodziny żydowskie, a w 1880 r. w mieście mieszkało 549 wyznawców judaizmu. W 1812 r. powstał cmentarz żydowski, a 1824 r. wzniesiono synagogę. W 1844 r. do rady miejskiej Elbląga wybrano rajcę pochodzenia żydowskiego. Jeden z największych koncernów we wschodnich Niemczech, wytwórnia cygar Loeser and Wolff została założona w 1874 r. przez elbląskiego Żyda. W 1926 r. firma zatrudniała aż 4.000 robotników. Jednak nie wszystkim Żydom z Elbląga wiodło się dobrze. Na przełomie XIX i XX w. trudne warunki ekonomiczne sprawiły, że wielu z nich wyjechało z kraju w poszukiwaniu pracy i lepszych perspektyw. Ich odpływ rekompensowały natomiast ruchy migracyjne ludności z mniejszych miejscowości. W 1905 r. w Elblągu mieszkało 445 osób pochodzenia żydowskiego, do 1925 r. liczba ta pozostała niemal niezmienną (434). W chwili objęcia władzy przez nazistów społeczność żydowska Elbląga liczyła 367 osób. Represje zaowocowały szybkim, stopniowym spadkiem liczby miejscowych Żydów: do 207 w 1936 r. i do 53 w maju 1939 r.²⁸

Również w Pasłęku rozwój społeczności żydowskiej nastąpił po 1812 r. Jako pierwsi przybyli tu: Lewin Tobias Lindenheim (1813 r.), Nothan Joseph Furst (1813 r.), Bohr Joseph Furst (1813 r.), Joseph Salomon Isenheim (1813 r.), Marcus Jontof Stolpin (1813 r.), Jacob Gollschalch Rosenberg (1814 r.), Aron Dawid Arenheim (1814 r.), Joseph Aleksander Furst (1814 r.), Joseph Jinking Isenheim (1816 r.), Suskimi Girach Ladendorf (1816 r.)²⁹. Prawie wszyscy Żydzi zajmowali się handlem, niektórzy z nich dorobili się znacznego majątku i cieszyli się poważaniem. Szczególnie znaną była rodzina Arisów. Opanowali oni miejscowy handel zbożem oraz kierowali gminą żydowską. Pierwszym jej przedstawicielem był przybyły do Pasłęka w 1817 r. Jakob. Jego potomkowie – Heinrich i Samuel odgrywali główną rolę w lo-

²⁷ S. Szczepański, *Spółceństwo Susza na przestrzeni dziejów*, w: *Susz. Z dziejów miasta i okolic*, red. J. Cygański, Olsztyn 2006, s. 135-136.

²⁸ <http://www.kirkuty.xip.pl/elblag.htm> [dostęp 18 XI 2010 r.]

²⁹ Poniższe dane za: J. Salm, *Pasłek – miejsca zapomniane* [dot. cmentarza żydowskiego], „Spotkania z Zabytkami” 1994, nr 2, s. 35-36; *Cmentarz żydowski w Pasłęku. Opracowanie historyczno-konserwatorskie*, Pasłek 1996. Jest to materiał opracowany przez uczniów z Koła Historycznego działającego przy Liceum Ogólnokształcącego im. Bohaterów Grunwaldu w Pasłęku. Opiekę merytoryczną i redakcyjną sprawowała mgr Katarzyna Panimasz, cyt. za: <http://www.kirkuty.xip.pl/paslek.htm> [dostęp 20 XI 2010 r.].

kalnym handlu zbożem. Heinrich (zm. w 1930 r.) powiększył rodzinną fortunę i był przez dziesięciolecia najbogatszym obywatelem miasteczka. Arisowie zamieszkiwali przy ul. Arntsfreihen 18a – dzisiejszej ul. Augustyna Steffena. Niestety, dom ten nie zachował się. Znana była również rodzina Lesserów, która zamieszkiwała przy Reiterstrasse 5, obecnej ul. Kościuszki. Lesserowie zajmowali się przede wszystkim handlem wyrobami skórzanymi. Społecznością żydowską zarządzała gmina wyznaniowa. Pod jej zarządem znajdowały się: bożnica, łaźnia, szkoła i inne obiekty użyteczności publicznej.

Najwcześniej, bo już w 1817 r. założono dom modlitwy i cmentarz przy trakcie na Krosno. W tym też czasie wykupiono działkę w obrębie murów pod budowę bóżnicy, którą zbudowano w 1836 r. W 1864 r. powiększono cmentarz, w 1878 r. zbudowano nową synagogę, która podobnie jak poprzedniczka stała na rogu dawnej Steintorstrasse, dziś Krasickiego, i wąskiej uliczki wiodącej do Baszty Prochowej. W 1895 r. założono szkołę, do której uczęszczało 26 dzieci. Według obliczeń Jana Salma w Pasłęku w roku 1838 było 122 Żydów, w latach 80. XIX w. ponad 180, w 1897 – 175, w 1903 – 104, w 1925 – 70, w 1933 – 41, a w roku wybuchu wojny nie pozostała już ani jedna osoba pochodzenia żydowskiego³⁰. Po dojściu nazistów do władzy, pasłęccy Żydzi zostali poddani narastającym szykanom. Nasilił się bojkot ekonomiczny, dochodziło do ataków na osoby pochodzenia żydowskiego. W 1938 r. gmina żydowska uległa rozwiązaniu. Uprzednio sprzedany gmach synagogi został podpalony podczas „Nocy Kryształowej”. Nazistowskie represje wymusiły ostateczną emigrację Żydów z Pasłęka. Część z nich została deportowana do obozów zagłady.

Początkowo Żydzi byli ubodzy. W krajobrazie wsi warmińskiej i mazurskiej można było ich spotkać jak pieszo lub furmanką zaprzęzoną w chudego konika przemierzali od wsi do wsi handlując przetworami spożywczymi lub drobnymi artykułami gospodarstwa domowego, materiałami, używanymi ubraniami. Dzięki przedsiębiorczości i pracowitości dorobili się majątków. Większość osiedliła się w miastach i stała właścicielami większych sklepów. W małych miasteczkach otoczonych przez obszary wiejskie Żydzi pracowali jako kupcy handlujący materiałami i konfekcją, głównie damską, handlarze starzyzną, karczmarze, drobni fabrykanci, rzemieślnicy (garbarze, kuśnierze, piekarze) i przewoźnicy. Często też prowadzili wiejskie gospody z wyszynkiem³¹. Prowadzili też handel tekstyliami, odzieżą i obuwiem, końmi, materiałami wtórnymi, a w miasteczkach i większych wsiach – handel kolonialny³². Na Mazurach pracując jako dzierżawcy rybaccy osiedlali

³⁰ *Cmentarz żydowski w Pasłęku...*

³¹ R. W. Pawlicki, *Żydzi na pograniczu mazursko-kurpiowskim w pierwszej połowie XX wieku*, „Rocznik Mazurski”, t. 9, 2005, s. 51-52.

³² J. M. Łapo, *Tylko Żydzi są panami...*, s. 55.

się przede wszystkim nad dużymi jeziorami (m.in. Śniardwy). Jak dopatrył się Jerzy Marek Łapo śladami po dzierzawie jezior przez starozakonnych są także nazwy lokalne – m.in. płycizny na jeziorze Mamry: *Judenberg* i *Koschelne* (raczej *Koszerne*) oraz wzgórze nad jeziorem Niegocin w pow. piśkim: *Juden Berg*, *Zungen Berg*, gdzie być może „dobijano targu”³³. Kupcy i przewoźnicy żydowscy parali się także handlem z Rosją i Królestwem Polskim. Ważnym węzłem spedycyjnym i przeładunkowym dla rosyjsko-niemieckiego handlu towarowego stała się mazurska wieś Prostki. W tym samym czasie powstała tam mała gmina żydowska, która utrzymywała bliskie kontakty z gminami położonymi po drugiej stronie granicy³⁴. W XIX w. kwitło też przemysłnictwo. Pisano, że istnieją „bandy Żydów i chłopów, wyłącznie trudniących się tajemnym wprowadzaniem towarów z zagranicy”. Prym w przetrucaniu niemieckiego skażonego spirytusu i eteru wiodli „przedsiębiorczy Żydzi, którzy posługiwali się w tym celu raczej wynajętymi przemysłnikami”, wśród których najbieglejsi byli staroobrzędowcy i zasymilowani z nimi Rosjanie³⁵.

W okresie międzywojennym ludność żydowska żyjąca w południowych powiatach Mazur funkcjonowała jako tradycyjny pośrednik między polskim a niemieckim kręgiem kulturowym. Podobnie jak Warmiacy i Mazurzy, także i Żydzi poczuli się zarówno do niemieckiej, jak i polskiej opcji narodowościowej. Chociaż wyróżniali się charakterystycznym ubraniem – czarny chałat, biała koszula, obcisłe pończochy, szeroki kapelusz oraz długimi brodami i specyficznym akcentem, nikomu to nie przeszkadzało. Pamiętać trzeba, że Żydzi wschodniopruscy znacznie różnili się między sobą. Zamożni Żydzi przeważnie mówili literackim językiem niemieckim, wtapiali się w niemieckie społeczeństwo i przyjmowali niemiecką kulturę. Biedniejsi posługiwali się jidysz lub językiem kraju, z którego przyjechali – z Polski, Ukrainy, ziem białoruskich, litewskich, a po powstaniu styczniowym z Rosji. Ponadto w Prusach Wschodnich ścierały się wpływy Żydów oświeconych, opowiadających się za postępowem i zmianami w religii, z ortodoksyjną częścią ludności żydowskiej uczącą swoje dzieci w szkołach prywatnych hebrajskiego, zachowującą dawne zwyczaje, ubiór i język³⁶. Języka hebrajskiego używano w modlitwach i podczas uroczystości religijnych. W życiu codziennym, w pracy i urzędach Żydzi posługiwali się, tak jak reszta społeczeństwa językiem niemieckim, z Warmiakami porozumiewali się w gwarze,

³³ J. M. Łapo, „*Obcy*” na Mazurach w świetle tradycyjnych nazw fizjograficznych i podań ludowych, „*Studia Angerburgica*”, t. 7, 2002, s. 27.

³⁴ A. Kossert, *Żydzi wschodniopruscy*, w: *Tematy żydowskie*, red. E. i R. Traba, Olsztyn 1999, s. 159-160.

³⁵ J. M. Łapo, *Tylko Żydzi są panami...*, s. 59.

³⁶ S. Achremczyk, dz. cyt., s. 63.

a z Polakami mówili po polsku. Dzięki temu wtapiali się w środowisko i przez dłuższy czas byli traktowani życzliwie.

Żydzi udzielali się też społecznie, przychodzili z pomocą charytatywną. Dla przykładu w Olsztynie kupiec Izaak Simson założył fundację dla wspierania ubogich mieszkańców tego miasta. Hirschfeldt, kiedy otwierał sklep odzieżowy przy ul. Prostej, pięćdziesięciorgu dzieciom podarował komplety ubrań. Żydzi organizowali loterie fantowe, dochód przeznaczając na pomoc dla ubogich. Dzieciom przystępującym do pierwszej komunii świętej ofiarowywali odzież, na Boże Narodzenie wręczali prezenty. Prezenty obdarowywali czasami nowożeńców. Przekazywali dary kościołom – kościół w Gutkowie i franciszkański w Olsztynie otrzymały dywany, kościół św. Józefa – świecznik, sfinansowano także ułożenie posadzki. Żydzi brali tłumnie udział w jarmarku jakubowym, który odbywał się 25 lipca każdego roku, w dniu patrona miasta. Społeczność ta włączyła się w 1843 r. do działań powstałego Towarzystwa Upiększania Miasta. Mieli też swoje zasługi w sztuce regionu. Na przykład w Świętej Lipce piękne barokowe organy wykonał Józef Mosengel, żydowski organmistrz z Królewca³⁷.

Pamiętnikarze warmińscy, jak Alojzy Śliwa czy Paweł Sowa, wyrażali się o nich z dużą życzliwością. Mówili o nich: „To nasze polskie i katolickie Żydy”³⁸. Zresztą wielu z nich otwarcie przyznawało się do polskości. Na przykład Bernard Löwinoohn był dla Wojciecha Kętrzyńskiego, w latach jego poszukiwania własnych korzeni, przewodnikiem do polskości, a jednym z głównych organizatorów przemytu broni dla powstańców styczniowych był Fryderyk Wilhelm Johannoson, który znalazł się za to z Kętrzyńskim w berlińskim więzieniu Moabit. Funkcjonowała także żydowska drukarnia w Ełku, której książki przemycane były do Kongresówki³⁹. Także Dawid Mendelsohn, ojciec przyszłego architekta – Ericha, swoją firmę modniarską od 1893 r. zaczął ogłaszać w „Gazecie Olsztyńskiej”, co było znaczną pomocą finansową dla tego pisma. W okresie wyborów do Reichstagu podpisał odezwę wzywającą do głosowania na kandydata polskiego, księdza Antoniego Wolszlegiera „Každy człowiek wyznania mojżeszowego winien głosować na Polaka, ponieważ jest on przyzwoitym chłopem”⁴⁰.

Jednak z Żydów się też śmiano dość powszechnie. W folklorze warmińskim i mazurskim – jak zauważył Tadeusz Oracki – Żydzi byli przedmiotem

³⁷ Tamże, s. 62, 65; J. Jasiński, *Żydzi w Olsztynie*, w: tegoż, *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII-XX wieku*, Olsztyn 2003, s. 702.

³⁸ A. Śliwa, *Spacerki po Olsztynie*, Olsztyn 1967, s. 122.

³⁹ A. Wołosz, dz. cyt., s. 100, 102.

⁴⁰ B. Wolski, *Eryk Mendelsohn – architekt z Olsztyna*, w: *Szkice olsztyńskie*, red. J. Jasiński, Olsztyn 1967, s. 258.

szczególnie ostrych, złośliwych i niewybrednych kpin⁴¹. Michał Kajka, poeta i pisarz ludowy z Ogródka, k. Ełku, w wierszu *O żydowskim koniu* pisał o nich z wyraźną niechęcią⁴². W innym wierszu *Żydek przed sądem* Kajka przedstawił przygodę polskiego Żyda Berka Lajzera, który wraz z ojcem trudnił się przemytem przez granicę między Polską a Prusami⁴³. Napisał: „Tylko Żydzi są panami nad naszymi jeziorami”, negatywnie oceniając dzierżawienie przez Żydów z „Kongresówki” mazurskich jezior, z których odławiane ryby wywożone były za pruską granicę⁴⁴.

Pierwsza wojna światowa pokazała, że Żydzi niemieccy czuli się prawdziwymi patriotami walcząc i ginąc za niemiecką ojczyznę. Pojawiały się nawet deklaracje: „My nie jesteśmy niemieccy Żydzi, lecz niemieccy obywatele judajskiej wiary”⁴⁵. Na różnych frontach walczyło 1900 żołnierzy żydowskich, a liczba poległych sięgała kilkuset osób⁴⁶. Przykładem jest chociażby Wolf Podbielski, kupiec żydowski z Pisz, który w okresie plebiscytu zaangażował się w prace niemieckiego Związku Mazurskiego. Za udział w walkach podczas pierwszej wojny światowej otrzymał niemieckie odznaczenie wojskowe – Krzyż Żelazny. Natomiast za zasługi „dla sprawy niemieckiej”, a zwłaszcza za „wierną współpracę i bezinteresowne pełnienie obowiązków” podczas plebiscytu, uhonorowany został przez Związek Mazurski odznaczeniem Znak Ojczyzny. W okresie republiki weimarskiej był radnym miejskim i członkiem komisji budowlanej. Przez ponad 10 lat działał jako członek zarządu, a w okresie Trzeciej Rzeszy był przewodniczącym piskiej gminy synagogalnej⁴⁷.

Po I wojnie światowej w czterech jednostkach terenowych w obrębie Prus Wschodnich powstał Związek Rzeszy Żydowskich Żołnierzy Frontowych (Kętrzyn, Wystruć, Ostróda, Elbląg), wydający własny organ prasowy „Tarcza”. Społeczność żydowska integrowała się także w Związku Żydowskich Nauczycieli Religii i Urzędników ds. Kultu Prus Wschodnich z siedzibą w Ostródzie, Związku Kobiet Żydowskich, który w Olsztynie mieścił się przy ul. Grunwaldzkiej, a w roku 1932 liczył 140 członkiń. Były też organizacje polityczne, np. Centralny Związek Obywateli Niemieckich Wyznania Żydowskiego z kilkoma oddziałami terenowymi (Królewiec, Kętrzyn, Gąbin,

⁴¹ *Mądrzejszy Mazur niż diabeł*, oprac. T. Oracki, Olsztyn 1977, s. 135.

⁴² M. Kajka, *O żydowskim koniu* (1931 r.), w: tegoż, *Z duchowej mej niwy...*, wybór i oprac. J. Jasiński, T. Oracki, Olsztyn 1982, s. 188.

⁴³ M. Kajka, *Żydek przed sądem* (1935 r.), w: tamże, s. 241-243.

⁴⁴ M. Kajka, *Wybór wierszy*, wybór i postłowie I. Sikirycki, przedm. W. Gębik, Warszawa 1954, s. 121.

⁴⁵ A. Wołosz, dz. cyt., s. 102.

⁴⁶ A. Kossert, *Żydzi wschodniopruscy*, w: *Tematy żydowskie*, red. E. i R. Traba, Olsztyn 1999, s. 163.

⁴⁷ Tegoż, *Zarys historii gminy żydowskiej w Pisz...*, s. 56.

Wystruć, Ostróda, Elbląg). Organizacje kulturalne to m.in. Stowarzyszenie Żydowskiej Historii i Literatury mające swe oddziały w Braniewie, Elblągu, Ełku, Iławie, Kętrzynie, Olsztynie, Ostródzie, oraz Malborku, Królewcu i Tylży. Ich instytucjonalnym zapleczem były cztery biblioteki, jedna będąca bezpośrednio księgozbiorem stowarzyszenia (Ostróda) i trzy biblioteki gminne (Królewiec, Wystruć i Elbląg). Na terenie Prus Wschodnich istniało pięć żydowskich łóż wolnomularskich: w Olsztynie, Wystruci, Królewcu, Tylży i Elblągu. Ta ostatnia w momencie rozpoczęcia działalności, tj. 4 grudnia 1927 r. liczyła sobie 160 członków, z czego mniej więcej połowa pochodziła z Elbląga, reszta z Malborka, Kwidzyna, Prabut, Susza, Zalewa, Dzierzgonia i Pasłęka. Łoże te tworzyły regionalną strukturę o nazwie Wschodniopruski Związek Łóż⁴⁸.

Okres hitlerowski 1933–1945

Sytuacja Żydów zaczęła się zmieniać wraz z dojściem Adolfa Hitlera do władzy. W Prusach Wschodnich jego sukces był wyraźnie widoczny. Kiedy pod koniec lat 20. XX w. gospodarka rolna tej prowincji zupełnie podupadła, a jedna trzecia gospodarstw mazurskich została zlikwidowana, Hitler używając hasel populistycznych, mógł odnotować swe największe sukcesy wyborcze.

Poparcie dla NSDAP w wyborach z 1932–1933 r. Dane w procentach

Obszar	1 lica 1932 r.	5 marca 1933 r.
Powiat ełcki	70,6	80,4
Giżycko	64,4	72,5
Nidzica	69,0	81,0
Pisz	75,8	85,4
Szczytno	76,9	87,1

Źródło: B. Koziello-Poklewski, *Kształtowanie się postaw politycznych ludności Mazur w okresie międzywojennym*, w: *Zagadnienia narodowościowe w Prusach Wschodnich w XIX i XX w.*, Olsztyn 1993, s. 124.

Tak wielkie poparcie partii narodowosocjalistycznej dało hitlerowcom pewność siebie także w stosunku do ludności żydowskiej. W Prusach Wschodnich mieszkało wówczas 8 838 Żydów, co stanowiło 0,38% ogółu ludności prowincji. Ponad 30% tej ludności mieszkało w Królewcu, reszta

⁴⁸ J. Rajchman, *Zapomniana społeczność – Żydzi Prus Wschodnich*, „Borussia” 2004, nr 35, s. 156-161.

była rozproszona w pozostałych miastach i miasteczkach, a niekiedy nawet we wsiach. Oto kilka przykładów wrogiego traktowania Żydów przez nazistów, które na podstawie kwerendy dokumentów gestapo ustalił Bohdan Kozieńko-Poklewski: Po wyborach 5 marca 1933 r. burmistrz Barczewa zawiadomił olsztyńskiego landrata, że 14 marca przybyli do Barczewa członkowie SA z Olsztyna celem przeprowadzenia rewizji w firmach żydowskich. Przy okazji do SA-manów przyłączyli się naziści z Barczewa, wśród nich szczególnie aktywny Saalman, pikietowali wejście do sklepu Kronfeldta i nawoływali mieszkańców, by nie kupowali u Żydów. W czasie rewizji w budynku łoży żydowskiej w Olsztynie nie dopuszczono do asystowania żadnego z członków prezydium łoży. Budynek był łakomym kąskiem dla Niemców, robiono więc wszystko, by wywłaszczyć Żydów. Tego samego dnia także w Olsztynie „osoby w mundurach SA” rozdawały przed żydowskimi sklepami, a zwłaszcza przed firmą „Conitzer i Synowie”, ulotki do bojkotowania sklepów żydowskich. Na porządku dziennym były rewizje z rekwizycjami, plądrowanie, aresztowanie kupców. W Prostkach na Mazurach zostali aresztowani kupcy Goldenzweig, Berlowitz, Reiter, Czarninski i Markus junior. Ich mieszkania zrewidowano w poszukiwaniu broni. W Olecku i w Giżycku także aresztowano wielu kupców żydowskich. W Orzyszu natomiast aresztowani zostali: Itzig, Kopellowski i Markus. Wiceburmistrzowi Orzysza, który wystąpił w obronie ludności żydowskiej, zagrożono więzieniem.

W Pieszku SA-mani pikietowali żydowskie sklepy, a w Ełku aresztowano wielu poważnych kupców i żydowską inteligencję, tzw. „akademików”. W Szczytnie aresztowano kupca Ehta, a w jego sklepie wybito szyby. W Ostródzie, 22 marca, aresztowano kupców Lonky’ego, Garfunkela, Kami-trzera, Gabrielskiego juniora, Jacobego, Sasa i dentystę Senffa. 1 kwietnia 1933 r. przeprowadzono w całych Niemczech centralnie sterowaną akcją antyżydowską. Pod hasłami odwetu za rzekome kłamstwa żydowskie szerzone za granicą, bojówki SA zablokowały dostęp do żydowskich sklepów. Zapowiedź bojkotu rozpowszechniono w prasie. W Olsztynie wynik był odwrotny od spodziewanego. Na dwa dni przed bojkotem żydowskie sklepy były przepełnione, towar wyprzedano, a kupcy mogli spokojnie zamknąć sklepy w dniu bojkotu⁴⁹. W tym samym roku mieszkańcy Zalewa zerwali dotychczasowe dobre kontakty towarzyskie z Żydami, a jeden z niemieckich sklepikarzy wywiesił kartkę z napisem „Żydzi niepożądani”. W Zalewie wykluczono Żydów ze wszystkich miejskich towarzystw i zabroniono im udziału w imprezach kulturalnych i sportowych organizowanych w mieście. Zabro-

⁴⁹ B. Kozieńko-Poklewski, *Dzień powszedni wschodniopruskich Żydów 1933–1935 (w świetle sprawozdań gestapo)*, w: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Mieszkańcy ziem pruskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2001, s. 70-74.

niono im też wstępu do pomieszczeń klubu Towarzystwa Wioślarskiego nad jeziorem Ewingi, które było przez nich częściowo wyposażone i sfinansowane⁵⁰.

W marcu w Elblągu zostali aresztowani i dotkliwie pobici Żydzi Wachner i Riemer. Używano do tego celu kijów, pałek, kopano i policzkowano. Ponownie aresztowano ich w kwietniu, bito pałkami gumowymi, kolbami rewolwerowymi i karabinami. 5 kwietnia został na ulicy w Elblągu zaczepiony Herz Bachmann, dotkliwie pobity przez hitlerowca – podbito mu oko i złamano szczękę⁵¹. Po tych kilku tygodniach wzmożonego ucisku, polityka państwa i partii hitlerowskiej w stosunku do Żydów uspokoiła się. W latach 1934–1935 charakteryzowała się wywieraniem umiarkowanego nacisku w celu spychania ich na margines życia publicznego, a w konsekwencji nasileniem emigracji.

Społeczność żydowska nie spodziewała się ataków, wielu z nich było niemieckimi patriotami, wielu zginęło na frontach I wojny światowej walcząc w wojsku niemieckim. Spośród 550 tys. Żydów niemieckich w wojsku w czasie I wojny światowej służyło 96 tys., z czego 12 tys. poległo na froncie. Dlatego „Der Schild” – organ prasowy tego związku w kilku kolejnych numerach, tuż po masowym bojkocie i pogromie Żydów (1 IV 1933 r.) i ustawie urzędniczej (7 IV 1933 r.) odsuwającej nie-Aryjczyków od piastowania urzędów, nie mógł zrozumieć, dlaczego Żydzi obywatele niemieccy mają stać się „kozłem ofiarnym”, obiektem największego od siedmiuset lat ataku nietolerancji. „Jeśli przodkowie nasi przybyli tu przed setkami lat – argumentowano w „Der Schild” – to dotyczy to zarówno wszystkich innych Niemców. Niemcy nie są naszą ojczyzną wybraną, lecz naturalną, w którą wrosliśmy, którą kochamy, o którą walczyliśmy, jak wszyscy inni obywatele”. Większość niemieckich Żydów przez długi czas wierzyła jeszcze w prawo i porządek, wszak Niemcy to kraj filozofów i poetów⁵². „My nie jesteśmy niemieccy Żydzi, lecz niemieccy obywatele judajskiej wiary” – stwierdzał pierwszy punkt statutu głównego zrzeszenia ludności żydowskiej w Niemczech, zaś ulotki wschodniopruskiego oddziału Ogólnoniemieckiego Związku Żydowskich Żołnierzy Frontowych, uzasadniając prawo przynależności swych członków do narodu niemieckiego i państwa stwierdzały: „Patriotyzm czynu, a nie słowa jest podstawową przesłanką naszego niemieckiego obywatelstwa (...) nasza krew przelewana za Niemcy była tak samo czerwona jak niemieckich współobywateli (...) w jednym okopie, w jednym

⁵⁰ Żydzi w Zalewie..., s. 8.

⁵¹ A. Sołoma, *Antysemityzm i „noc kryształowa” w Prusach Wschodnich*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1992, t. 15, s. 219-220.

⁵² A. Kossert, *Zarys historii gminy żydowskiej w Piszcu...*, s. 73-74.

oddziale do wspólnego mierzyliśmy celu (...) razem chcemy żyć i pracować z niemieckimi współobywatelami, złączeni z nimi losem na dobre i na złe”⁵³.

Od początku XIX w., kiedy Żydzi stali się pełnoprawnymi obywatelami Niemiec, żyło im się w miarę dobrze, dopiero ustawy norymberskie postawiły ich poza nawiasem społeczeństwa. Były to ustawy rasowe ogłoszone 15 września 1935 r. na zjeździe Reichstagu w Norymberdze. Uchwalono wtedy ustawę o obywatelstwie Rzeszy, o ochronie krwi niemieckiej i niemieckiej czci, o barwach i fladze Rzeszy. Na mocy tych dokumentów Żydów można było pozbawić obywatelstwa Rzeszy, ochrony prawnej i własności. Nie mogli również pełnić służby w urzędach państwowych ani w wojsku. Zakazano im wywieszania flagi państwowej. Ustawy definiowały także kogo uznawać za Żyda, za mieszańca i Aryjczyka. Ograniczenia prawne tyczyły także Cyganów i Afrykańczyków. Ustawy stały się podstawą prawną do polityki antyżydowskiej. Szykany, dręczenie psychiczne i fizyczne stały się codziennością. Szydercze napisy na witrynach sklepów, gwiazdy Dawida malowane nocą i za dnia, „warty” SA-manów stojące przed wejściem do żydowskich sklepów miały piętnować i odstraszać „porządnych” Niemców, przed zakupami u miejscowych Żydów lub korzystania z ich usług⁵⁴. Wszystkich, ale głównie aryjczyków, którzy kupowali w żydowskich sklepach fotografowano, a ich zdjęcia wywieszano w tzw. skrzynkach Stürmera. Były to gabloty antysemitycznego tygodnika „Stürmer”, umieszczane w najruchliwszych punktach miast, w których w rubryce „przyjaciele Żydów” umieszczano zdjęcia kupujących w sklepach żydowskich⁵⁵. Na porządku dziennym było wybijanie szyb w oknach wystawowych sklepów. Policja lekceważyła skargi obywateli żydowskich. Na przykład w Elblągu nie udało się schwycić sprawców wywieszenia nad sklepem kupca Jacobego transparentu z napisem „Żydzi są naszym nieszczęściem”. Kiedy Jacoby zwrócił się ze skargą do gestapo i prosił o nakazanie usunięcia tego transparentu, odpowiedziano mu, że nie ma potrzeby usuwania go, gdyż nie stanowi jakiegokolwiek zagrożenia dla bezpieczeństwa i porządku publicznego⁵⁶.

Apogeum nienawiści wobec Żydów była tzw. „noc kryształowa” z 9 na 10 listopada 1938 r. W Prusach Wschodnich spalono wówczas prawie wszystkie synagogi. Na obszarze dzisiejszego województwa warmińsko-mazurskiego spłonęły synagogi w Elblągu, Kętrzynie, Lubawie, Nidzicy, Olsztynie, Ostródzie, Pasłęku, Szczytnie i Zalewie. Splądrowano też wiele cmentarzy i sklepów. Podczas „nocy kryształowej” naziści wywieźli wszyst-

⁵³ A. Sołoma, *Antysemityzm i „noc kryształowa”...*, s. 212.

⁵⁴ J. Sekta, *Rodzina Rubinsteinów z Leca. Przyczynek do losów ludności żydowskiej z dawnych Prus Wschodnich*, „Masovia”, t. 7, 2004, s. 103-104.

⁵⁵ A. Kossert, *Mazury. Zapomniane południe Prus Wschodnich*, Warszawa 2004, s. 257.

⁵⁶ B. Kozięłło-Poklewski, *Dzień powszedni...*, s. 78-79.

kie rodziny żydowskie z Mikołajek. Społeczność ta żyła w tej miejscowości od 1820 r., a pochodziła z Królewca i Wilna. W Mikołajkach żyło około dziesięciu rodzin żydowskich, które zajmowały się drobnym kupiectwem, tkactwem i krawiectwem. Mikołajscy Żydzi podkreślali zawsze, że są Niemcami pochodzenia żydowskiego. Ich los po 1938 r. jest nieznany, nikt z nich nie powrócił już nigdy do miasta⁵⁷. Zabito też dwoje nidzickich Żydów, a trzech raniono. Obie ofiary śmiertelne – Julius Naftali i Minna Zack – zginęły od ciosów nożem, zadanych przez pijanych bojówkarzy SA. Mąż zamordowanej otrzymał silny cios w brzuch a ich synowie lżejsze rany ramion⁵⁸.

Społeczność żydowska w Zalewie w latach 30. XX w. systematycznie malała. O ile w 1930 r. było ich 69, to w „noc kryształową” już tylko 16. Miejscowe kierownictwo NSDAP zakazało ratować synagogę. Zachowała się relacja Emila Kleina, strażaka w Zalewie, który brał udział w akcji nie gaszenia synagogi. Opisuje on, że straż pożarna, która przybyła gasić pożar, mogła jedynie chronić okoliczne budynki przed rozprzestrzenieniem się ognia⁵⁹. Pożar wzniecił podpalacz przybyły na zlecenie grupy partyjnej z Westfalii, następnego dnia rano wyjechał pociągiem z miasta. Nocą zwolennicy partii pomalowali jeszcze smołą szyldy firm, będących własnością żydowską. Potem nastąpiło niszczenie ich sklepów i mienia ruchomego. W ciągu dnia miejscowi bojówkarze chodzili po domach i maltretowali Żydów. Pogrom Żydów był preludem do ich całkowitego unicestwienia. O podpalenie synagogi posądzono rabina Płońskiego, aresztowano go wraz z żoną, a jego dobra z mieszkania zarekwirowano⁶⁰.

W 1939 r. mieszkało w Olsztynie 139 Żydów. Po wybuchu wojny wszystkich umieszczono w domu starców, znajdującym się obok synagogi. W 1941 r. dołączono do nich Żydów z południowych części Prus Wschodnich. Zgromadzeni tam mężczyźni pracowali w zimie przy odśnieżaniu miasta, w lecie – w ogrodnictwie, kobiety zaś w pralni. Z Olsztyna Niemcy wysłali 3 transporty: pierwszy 24 czerwca 1942 r. został skierowany do Mińska. Drugi 2 sierpnia 1942 r. i trzeci 24 sierpnia 1942 r. (inni podają 15 marca 1943 r.) skierowano do Teresina⁶¹. Niewielu z nich przeżyło. Wtedy też rozpoczęło się masowe tępienie tej nacji i jej dorobku kulturalnego i materialnego. Palono synagogi, bezczeszczono cmentarze, demolowano nagrobki.

⁵⁷ <http://www.kirkuty.xip.pl/mikolajki.htm> [dostęp 20 XI 2010 r.].

⁵⁸ A. Kossert, *Mazury. Zapomniane południe...*, s. 258.

⁵⁹ *Żydzi w Zalewie...*, s. 9-10.

⁶⁰ K. Skrodzki, *Dzieje ziemi zalewskiej 1305–2005*, Zalewo 2005, s. 239-240.

⁶¹ Datę 24 VIII 1942 podają: J. Chłosta, dz. cyt., s. 443; S. Achremczyk, dz. cyt., s. 68. Datę 15 marca 1943 r. podaje J. Jasiński, *Żydzi w Olsztynie*, w: tegoż, *Między Prusami a Polską. Rozprawy i szkice z dziejów Warmii i Mazur w XVIII-XX wieku*, Olsztyn 2003, s. 704.

Przejmowano także budynki fabryk, sklepów i domów mieszkalnych Żydów, które jako mienie żydowskie, były konfiskowane przez władze hitlerowskie na rzecz Skarbu Państwa Rzeszy.

Spółeczność żydowska w pierwszych latach powojennych

To, co zostało po spuściźnie żydowskiej po II wojnie światowej, jest dzisiaj nikłym wspomnieniem ich bogactwa z poprzednich lat. Jeszcze po wojnie istniała szansa na odrodzenie tej kultury i zachowanie ich dziedzictwa. Mimo że synagogi były zniszczone, istniały cmentarze, tworzyły się nowe domy modlitwy i gdyby Żydzi nie wyemigrowali z Warmii i Mazur, to być może z czasem wybudowałiby tu swoje świątynie.

Spółeczność żydowska po wojnie znalazła się na terenie Okręgu Mazurskiego, a następnie województwa olsztyńskiego głównie w wyniku przesiedleń z terenów ZSRR. Jak wynika z dokumentów archiwalnych Żydzi zamieszkiwali Olsztyn, Barczewo, Kętrzyn, Ostródę, Morąg, Mrągowo i Nidzicę. Poza tym byli to ludzie zdemobilizowani z Wojska Polskiego oraz ci, którzy szczęśliwie powrócili z różnych obozów zagłady.

21 stycznia 1946 r. w Olsztynie powstał Wojewódzki Komitet Żydowski, który organizował zebrania i składał półroczne sprawozdania do władz centralnych, czyli Centralnego Komitetu Żydów w Polsce (dalej CKŻP). Na pierwsze zebranie przyszło 57 osób, które postawiły sobie za cel dopomóc Żydom w urządzeniu się i otrzymaniu pracy a także pomoc materialną (pieniądze, żywność) i moralną. Mimo trudności aprowizacyjnych myślano też i o sprawach duchowych. W ciągu I półrocza odbyły się 3 akademie i jeden odczyt⁶². Starano się także o zorganizowanie kształcenia dla dzieci i młodzieży, ale ponieważ było ich bardzo mało (9 osób, z tego troje już pracowało, a tylko sześcioro się uczyło), zadanie to nie zostało wykonane. Natomiast w grudniu 1947 r. jak zapisano w sprawozdaniu, „urządzono dla dzieci i młodzieży wieczór chanukowy, w którym udział brała również cała młodzież (deklamacje). Podczas tej uroczystości urządzono loterię fantową dla dzieci i młodzieży. Wydz. Oświaty CKŻP przydzielił na ten cel pewną ilość słodczy, przyborów szkol. i różnych zabawek dla dzieci. Z urządzonego wieczoru chanukowego wszyscy wynieśli jak najlepsze i najmilsze wrażenie”⁶³.

Olsztyńska społeczność żydowska zaangażowała się także w akcję pomocy walczącej Palestynie, np. poprzez zbiórkę pieniędzy. Na terenie Olsztyna „zebrano ogółem i wysłano do W-wy 77 tys. zł. Jest to b. znikoma, w porównaniu do tego, co dały inne komitety suma, lecz zważywszy, że

⁶² Archiwum Państwowe w Olsztynie [dalej APO]/487/8, k. 10, Sprawozdanie z działalności Wojewódzkiego Komitetu Żydów [dalej WKŻ] w Olsztynie za I półrocze 1946 r.

⁶³ APO/487/8, k. 21, Sprawozdanie za rok 1947 z działalności Wydziału Młodzieży do Centralnego Komitetu Żydów Polskich w Warszawie, Olsztyn 28 I 48 r.

Olsztyn, to miasto wybitnie urzędników słabo uposażonych, gdzie ceny na różne artykuły i [pierwszej] potrzeby są znacznie wyższe, niż w innych dzielnicach Polski, akcja ta dała dużo, tym bardziej, jeśli ją porównamy z przeprowadzoną akcją na budowę pomnika Bohaterów Getta W-skiego. W akcji na rzecz pomocy Walcz. Palestynie nie ominięto nikogo”. 21 marca 1948 r. wygłoszono specjalny referat poświęcony tej sprawie⁶⁴.

W roku następnym, 19 kwietnia 1949 r., uroczystość świętowano rocznicę powstania w Getcie Warszawskim. Odbyło się zebranie w lokalu Komitetu, na którym wygłoszono dwa referaty: „Znaczenie czynu zbrojnego Bohaterów Getta w ogólnej walce o pokój i demokrację” – prelegent Sokalski i „Żydzi a Państwo Izrael” prelegent Szafirsztejn. Obecnych na zebraniu było 58 osób. Pamięć o poległych bohaterach uczczono minutą ciszy⁶⁵.

Liczba Żydów w województwie olsztyńskim w pierwszych latach powojennych znacznie się wahała. Różnice te wynikały z dużej migracji, a także poszukiwania swych krewnych i lepszego miejsca do życia. Według statystyk i sprawozdań do CKŻP wynosiła⁶⁶:

1946 r. – 156 osób (22 stycznia), 237 osób (31 lipca),

1947 r. – 266 osób (1stycznia), 288 osób (30 kwietnia), 237 osób (31 lipca), 213 osób (31 grudnia),

1948 r. – 213 osób (1stycznia), 219 osób (17 kwietnia), 193 osoby (30 czerwca),

1949 r. – 132 osoby (1stycznia) i 119 osób (31 marca).

W pierwszych latach po II wojnie światowej można zauważyć politykę poparcia dla kształtującej się władzy komunistycznej w Polsce, co uwidaczniają rezolucje oraz okólniki centralnych i lokalnych władz żydowskich. Pokazuje to starania tej społeczności o umocnienie swoich wpływów, a tym samym nadzieję na stabilizację życia i unormowanie własnej odrębności w ramach ludowego państwa. Dla przykładu przytoczę fragmenty rezolucji, którą olsztyńscy Żydzi uchwalili na wiecu zwołanym 26 czerwca 1946 r. w celu poparcia dla władz komunistycznych w referendum ludowym: Solidaryzując się w pełni z polityką Rządu Jedności Narodowej Wojewódzki Komitet Żydowski zapowiadał swój udział i poparcie demokracji ludowej w mającym się odbyć za cztery dni referendum. Głoszono: „Dnia 30 czerwca wszyscy Żydzi jak jeden mąż idziemy do urn wyborczych z kartkami tak,

⁶⁴ APO/487/8, k. 26, Sprawozdanie z działalności WKŻ Delegatura w Olsztynie za I kwartał 1948 r.

⁶⁵ APO/487/8, k. 29-30, Sprawozdanie z działalności WKŻ w Olsztynie za czas od 1 II – 22 IV 1949 r.

⁶⁶ Sprawozdania cytowane w pracy oraz R. Gieszczyńska, W. Gieszczyński, *Żydzi na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej. Zarys zagadnienia*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2006, nr 10, s. 135.

tak, tak. Nasze trzykrotne „tak” będzie odpowiedzią na wszelkiego rodzaju zakusy reakcji”⁶⁷. Także przed wyborami do Sejmu Ustawodawczego z 19 I 1947 r. Centralny Komitet Żydów w Polsce wydał okólnik wzywający „do materialnego poparcia funduszu wyborczego partii Robotniczych PPR i PPS”. Podkreślano, by prowadzić agitację i propagandę za poparciem Bloku Demokratycznego oraz organizować wiece, zebrania wyborcze i prowadzić agitację domową⁶⁸. Jak widać społeczność żydowska szybko oswoiła się z nową władzą i szukała u niej poparcia dla odzyskania dóbr posiadających przed wojną. Władza ludowa szybko jednak zapomniała o zaangażowaniu żydowskiej społeczności, o czym świadczą chociażby odmowy na przejście przez nich przedwojennych lokali.

Pod koniec lat czterdziestych rozpoczęła się wzmożona migracja Żydów poza granice Polski, głównie do Palestyny. Od 14 maja 1948 r. do końca 1950 r. do Izraela wyjechało ponad 106 tys. polskich Żydów. Wobec tego sukcesywnie zmniejszała się także ich liczba na Warmii i Mazurach. Przyczyn tego zjawiska było kilka:

1) Polska stała się „cmentarzem” ich najbliższych z całym bagażem „piętna getta i krematoriów”,

2) po pogromie kieleckim z 4 lipca 1946 r. nasilił się brak poczucia bezpieczeństwa,

3) wśród wielu Żydów rozpowszechnione było przekonanie o współodpowiedzialności społeczeństwa polskiego za holocaust,

4) powstanie państwa Izrael dawało szansę na lepsze życie we własnym kraju⁶⁹.

Postępująca stalinizacja Polski doprowadziła do likwidacji wszystkich organizacji żydowskich. 29 października 1950 r. z połączenia CKŻP i żydowskiego Towarzystwa Kultury powstało Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce⁷⁰.

Okres PRL na Warmii i Mazurach

Po 1948 r. społeczność żydowska przestała istnieć. Także w nauce i publicystyce temat dziedzictwa żydowskiego na ziemiach pruskich pojawiał się, aczkolwiek sporadycznie. Janusz Jasiński wspominał, że w 1965 r. Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie zorganizował z dużym rozmachem ogólnopolską sesję naukową na temat stanu i potrzeb

⁶⁷ APO/487/5, k. 10, Rezolucja WKŻ, Olsztyn 26 VI 1946 r.

⁶⁸ APO/487/2, k. 15, Okólnik nr 151 CKŻP w sprawie wyborów do Sejmu ustawodawczego, Warszawa 18 XII 1946 r.

⁶⁹ R. Gieszczyńska, W. Gieszczyński, dz. cyt., s. 242-243.

⁷⁰ Zob. G. Berendt, *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950–1956. Z dziejów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce*, Gdańsk 2006.

badawczych na Warmii i Mazurach. Zwrócił wówczas uwagę, że obok problematyki polskiej i niemieckiej należy również poruszyć kwestię ludności litewskiej, żydowskiej oraz cygańskiej pomijanych w dotychczasowych badaniach, a także pogłębić problem zamieszkałych w powiecie mrągowskim filiponów⁷¹. Ten sam historyk w artykule o udziale Wojciecha Kętrzyńskiego w powstaniu styczniowym opisał działalność Żyda Eyssiga Kellera w Rozogach na Mazurach, który wspierał „insurgentów”, a także drugiego, Reichlanda, który ich wydawał Prusakom⁷².

W połowie lat 60. XX w. Bolesław Wolski i Andrzej Wakar na łamach miesięcznika kulturalnego „Warmia i Mazury” popularyzowali sylwetkę Ericha Mendelsohna⁷³, a Andrzej Wakar wielokrotnie wspominał społeczność żydowską na łamach pracy wydanej w 1971 r. *Olsztyn 1353–1945*⁷⁴. W latach 70. i 80. XX w. wychodziły monografie poszczególnych miast, w których także umieszczano różne wiadomości o tej społeczności, m.in. w monografiach Nidzicy, Olecka, Gołdapi, Morąga, Mrągowa. Były to niewielkie ustępy, co spowodowane było po pierwsze drobnym odsetkiem ludności żydowskiej w poszczególnych miastach, po drugie monografie te poświęcały historii do 1945 r. zaledwie ok. 50% całej książki, a czasem jeszcze mniej, a skupiały się na czasach powojennych, w których Żydzi już nie funkcjonowali w naszym regionie.

Temat żydowski nie był modny w żadnym regionie Polski. Zaczęto o nim głośno mówić dopiero w latach 80. Starozakonnym na ziemiach pruskich poświęcono fragmenty w kilku zaledwie pracach. Z okazji 40. rocznicy powstania w gettcie warszawskim piąty numer biuletynu „Cmentarze забыtkowe” poświęcono w całości cmentarzom żydowskim, chcąc w ten sposób przyczynić się do uczczenia tego tragicznego wydarzenia. Biuletyn formatu A-4 liczy 9 stron i zawiera jeden artykuł Moniki Krajewskiej „Zachowajmy cmentarze żydowskie dla historii i kultury polskiej”, który był też tłumaczony na jidysz⁷⁵. W roku następnym Międzywydziałowy Zakład Hi-

⁷¹ J. Jasiński, *Na marginesie artykułu o Żydach w Prusach Wschodnich*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 2001, nr 1, s. 86. Z wymienionej sesji ukazały się materiały pokonferencyjne. Por. J. Jasiński, *Potrzeby badawcze historiografii Warmii i Mazur od końca XVIII do 1945 r.*, w: *Stan i potrzeby badawcze nauk społecznych na Warmii i Mazurach. Referaty z sesji naukowej w Olsztynie 26-27 luty 1965 r.*, Olsztyn 1966, s. 47-57.

⁷² J. Jasiński, *Wojciech Kętrzyński w powstaniu styczniowym*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1967, nr 1-2, s. 85-120.

⁷³ B. Wolski, A. Wakar, *Młodość Eryka Mendelsohna*, „Warmia i Mazury” 1964, nr 9; B. Wolski, A. Wakar, *Dzieła Eryka Mendelsohna*, „Warmia i Mazury” 1964, nr 10; B. Wolski, *Eryk Mendelsohn*, „Głos Olsztyński” 1965, nr 7, z 9 I.

⁷⁴ A. Wakar, *Olsztyn 1353–1945*, Olsztyn 1971, s. 160, 226-227, 271, 274, 280-281, 345, 357.

⁷⁵ Wydawca: PTTK, przy współpracy Stowarzyszenia PAX i Rady Ochrony Pomników Walki i Męczeństwa, 1983, nr 5.

storii Kultury Żydów w Polsce zorganizował w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim konferencję naukową „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej”, z której materiały ukazały się dopiero po pięciu latach⁷⁶. W naukowy sposób opracowano też sytuację Żydów w okresie hitlerowskim w Prusach Wschodnich. Bohdan Kozieńko-Poklewski i Ewa Korc w 1983 r. wystąpili z referatami na ten temat na międzynarodowej konferencji⁷⁷. Również państwo polskie, w osobie Generalnego Konserwatora Zabytków, żywej zainteresowało się zabytkami żydowskimi dopiero na początku lat 80. XX w.

Czasy współczesne

Po 1989 r. zaczęto bardziej otwarcie mówić o spuściznie żydowskiej społeczności, którą pamiętają jeszcze niektórzy starsi mieszkańcy regionu, a o której młodzież zupełnie nie ma wyobrażenia. Pamięć o tym koncentruje się głównie na wskazaniu miejsc w krajobrazie miast i wsi, w których Żydzi mieli swoje domy, sklepy, karczmy, gdzie się modlili i gdzie byli pochowani. Coraz więcej jest także publikacji naukowych, są one jednak fragmentaryczne i dotyczą albo jednego miasta, powiatu lub też obiektu świadczącego o życiu i kulturze wschodniopruskich Żydów. Wciąż brakuje rzetelnych całościowych badań nad spuścizną tej nacji na terenie dzisiejszego województwa warmińsko-mazurskiego. Reaktywacja żydowskiej kultury możliwa jest dzięki odbywającym się od 2007 r. w Olsztynie Dniom Kultury Żydowskiej. Corocznie kilkudniowa impreza organizowana jest przez Stowarzyszenie na rzecz Kultury Żydowskiej B`JACHAD i Wspólnotę Kulturową „Borussia”. Spotkania są otwarte dla mieszkańców Olsztyna i regionu, a obejmują wykłady, koncerty, warsztaty języka hebrajskiego, kuchni żydowskiej, tańca żydowskiego, zajęcia plastyczne dla dzieci i młodzieży szkolnej, seminaria dla nauczycieli, wieczory literackie, pokazy filmów i promocje książek o tematyce żydowskiej. Dni Kultury Żydowskiej uświetniają prelekcje i występy zaproszonych gości, m.in. z Żydowskiego Instytutu Historycznego,

⁷⁶ Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały z konferencji „Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej” Międzywydziałowy Zakład Historii Kultury Żydów w Polsce Uniwersytet Jagielloński 22-26 IX 1986, red. A. Link-Lenczowski, T. Polański, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.

⁷⁷ B. Kozieńko-Poklewski, *Rola antysemityzmu w propagandzie partii hitlerowskiej w Prusach Wschodnich, Główna Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, w: Międzynarodowa Sesja Naukowa nt. Hitlerowskie Ludobójstwo w Polsce i Europie 1939–1945 Warszawa, 14-17 kwietnia 1983. Publikacje Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce 1945–1980, = Publications of the Main Commission vor Investigation of Nazi Crimes in Poland 1945–1982, red. S. Kania, Warszawa 1983. Zob. też E. Korc, *Sytuacja Żydów na terenie Prus Wschodnich w latach 1933–1945*, tamże.*

Muzeum Historii Żydów Polskich, Teatru Żydowskiego z Warszawy, a także goście z Izraela. Co roku też odbywa się spacer śladami olsztyńskich Żydów.

Dzisiaj Żydzi niechętnie przyznają się do swojego pochodzenia. Tak było też w okresie powojennym. Młode pokolenie czasami dowiadywało się o pochodzeniu rodziców po wielu latach, np. w 1968 r., kiedy to w pracy wołał ich kierownik i sugerował wyjazd do Izraela. Dzisiaj środowisko żydowskie na Warmii i Mazurach przestało istnieć. Najbliższe gminy wyznaniowe funkcjonują w Gdańsku i Warszawie, w Białymstoku jest tylko niezbyt prężna filia. Tożsamość trzeciego pokolenia dopiero zaczyna być badana⁷⁸, niestety nie obejmuje jeszcze terenu Warmii i Mazur. Tylko nieliczni w całej Polsce wiedzą, że żyją w rodzinie żydowskiej, ale nie kultywują tradycji kulturalnej ani religijnej. Większość odkrywa swoje korzenie przez przypadek. Niektórzy z nich nie chcą wracać do religii przodków, inni próbują, ale widząc wiele trudności i brak akceptacji rodziny czy otoczenia – porzucają te starania. Jedni nie przyznają się do swoich korzeni, inni mają pozytywną identyfikację kulturową, ale nie są ortodoksyjnymi wyznawcami judaizmu. Brak rabina – duchowego przywódcy, brak znajomości języka hebrajskiego, który jest niezbędny w modlitwach, brak zwartej grupy wyznawców – to wszystko powoduje, że dzisiaj być Żydem na Warmii i Mazurach jest naprawdę bardzo trudne⁷⁹.

O ile społeczność żydowska w regionie już się nie odrodzi, o tyle istnieje duże zainteresowanie mieszkańców ich kulturą i dziedzictwem. Świadczy o tym chociażby uczestnictwo młodzieży z różnych szkół regionu w projekcie „Przywrócić pamięć” organizowanym w 2016 r. przez Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN.

Bibliografia

- I. Lewandowska, *Trudne dziedzictwo ziemi. Warmia i Mazury 1945–1989*, Olsztyn 2012.
- E. Kruk, *Wyrwane karty*, w: tegoż, *Szkice z mazurskiego brulionu*, Olsztyn 2003.
- S. Achremczyk, *Diaspora żydowska w Olsztynie*, w: tegoż, *Między Wisłą a Niemnem. Szkice historyczne*, Olsztyn 2008.

⁷⁸ I. Wiszniewska-Buvet, *My, Żydzi z Polski*, Warszawa 2014; K. Reszke, *Powrót Żyda. Naracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokauście*, Kraków 2013.

⁷⁹ Rozmowa telefoniczna z dr hab. Krzysztofem Szatrawskim, wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia na rzecz Kultury Żydowskiej B'JACHAD, 13 VI 2016 r., notatki z zbiorach autorki. Wnioski te potwierdzają rozmowy z uczestnikami konferencji „Żydzi wschodniej Polski”, Białystok 20-21 VI 2016 r.

- J. M. Łapo, „Tylko Żydzi są panami nad naszymi jeziorami”. *Postrzeżenie ludności żydowskiej przez Mazurów*, „Masovia”, t. 8, 2005.
- J. Chłosta, *Żydzi na Warmii*, w: tegoż, *Słownik Warmii (historyczno-geograficzny)*, Olsztyn 2002.
- A. Kossert, *Z dziejów gminy żydowskiej w Szczytnie*, w: *Powiat Szczycieński. Przeszłość – współczesność*, red. G. Jasiński, Z. Kudrzycki, A. Misiuk, Szczyt-no 2006.

Izabela Lewandowska

University of Warmia and Mazury, Olsztyn

**JEWISH COMMUNITY IN THE PRUSSIAN LANDS
(WARMIA AND MASURIA) THROUGHOUT THE HISTORY.
AN OUTLINE OF THE PROBLEM**

The author presents the state of research on the cultural heritage of Jews living in the area of Warmia and Masuria. In her view, this community – forgotten in some sense – has left traces of its centuries-old presence in the region, i.e. prayer houses (synagogues), Jewish cemeteries, tombstones (matzevahs), residential and industrial buildings, not only to be cared for but also to be used in an attempt to restore the memory of the living presence of Jews in this vast and picturesque area.

Keywords: Jews, East Prussia, Warmia and Masuria, history, memory, monument protection, cultural heritage

Marek Rutkowski
Białystok

ROZWIĄZANIA PRAWNE W CESARSTWIE ROSYJSKIM POŁOWY XIX WIEKU WPŁYWAJĄCE NA ROZWÓJ NAUKOWY I EDUKACYJNY LOKALNEJ SPOŁECZNOŚCI ŻYDOWSKIEJ

Wprowadzenie

Niniejszy artykuł obejmuje swoim zakresem problematykę szeroko pojętego wpływu ustawodawstwa carskiego z umownie przyjętego okresu połowy wieku XIX na możliwości rozwoju edukacji i nauki hebrajskiej na terenie Cesarstwa Rosyjskiego. Stąd kwestie objęte podstawową analizą sprowadzają się tu do przedstawienia zagadnień dotyczących bezpośrednio nie tylko szkolnictwa czy edukacji wyższej, ale też i ustawodawstwa kahalnego oraz stanowego. Takie ujęcie tematu pozwala na przedstawienie niezwykle skomplikowanej problematyki, jaką jest rozwój edukacyjno-naukowy poddanych carom Starozakonnych w szerokim, a tym samym bardziej przybliżającym do prawidłowego ujęcia spectrum tematycznym.

Przepisy w zakresie szkolnictwa

Otwarcie się systemu szkolnego dla ludności starozakonnej Imperium Rosyjskiego w czasach mikołajowskich miało miejsce jeszcze w roku 1835. Dnia 13/25 kwietnia tejże daty bowiem car Mikołaj I wydał pozwolenie na przyjmowanie dzieci żydowskich na identycznych zasadach, jak w wypadku pozostałej młodzieży, w szkołach gminnych i powiatowych, w gimnazjach oraz szkołach „częstkowych”. Pozwolenie to dotyczyło oczywiście tylko tych lokalizacji, gdzie hebrajscy ojcowie dzieci posiadali prawo stałego pobytu¹. Wysyłając dzieci do szkół chrześcijańskich, Starozakonni zostali zobligowani zarazem do informowania nauczycieli o ich wierze. Z drugiej

¹ *Svod Zakonov Rosijskoj Imperii*, t. IX, Sanktpetersburg (izdanie 1857 goda), s. 269, nr 1388-1389.

strony uczestnictwo młodzieży żydowskiej w zajęciach realizowanych w szkołach powszechnych (chrześcijańskich) nie mogło stanowić jakiegokolwiek podstawy do przymuszania tychże dzieci do zmiany religii; stąd nie musiały one brać udziału w zajęciach z nauki religii chrześcijańskiej². 13/25 kwietnia 1835 roku przyjęto też generalną zasadę, iż na wydawanych dla młodych żydów świadectwach ukończenia nauki, trzeba zapisywać adnotacje o ich hebrajskiej wierze³. Dzieci hebrajskie płci żeńskiej mogły natomiast uczęszczać tylko do szkół chrześcijańskich, prowadzonych przez instytucje państwowe lub osoby prywatne, gdzie co do zasady dopuszczano możliwość uczenia się ogółu dziewcząt⁴.

Po wydaniu przez Mikołaja I ukazu dopuszczającego młodzież żydowską do uczestnictwa w „ogólnych zakładach uczebnych w Cesarstwie” o rzeczywistym przełomie w tym zakresie możemy jednak mówić dopiero w roku 1844. Wcześniej bowiem wprowadzone ustawodawstwo nie odnosiło (jak to wynikało z licznych raportów ministerialnych) spodziewanych z punktu widzenia unifikacyjnej polityki Cesarstwa Rosyjskiego skutków. Stąd car – jak sam twierdził w preambule ustawy listopadowej z roku 1844 – zwrócił na tę sprawę szczególną uwagę i nakazał ustanowić specjalną „Komisję Rabinów”, a to dla wprowadzenia środków „dla ustalenia między żydami potrzebnych do ich dobrego bytu wiadomości”. Po zakończeniu szeregu prac prawodawczych, w dniu 13/25 listopada 1844 Mikołaj I podpisał finalnie w Gatchynie znamieny ukaz, skierowany formalnie do rosyjskiego ministra oświecenia Siergiusza Uwarowa „w celu rozszerzenia pomiędzy Izraelitami społeczeńskiego kształcenia i dania im przez to najpewniejszych środków do używania przywiązanych do ich stanu korzyści”. Postanowienie carskie wydano „dochowawszy stale tę myśl, iż kształcenie i zeń wypływające przeświadczenie o pożyteczności produkcyjnej pracy, powinno dopomóc do polepszenia bytu Izraelitów”⁵.

Na podstawie nowej ustawy wprowadzono szereg zasadniczych zmian w systemie edukacyjnym zamieszkującej Imperium Rosyjskie ludności hebrajskiej. Przede wszystkim, na wszystkie ustanawiane teraz przez Ministerstwo Oświecenia Narodowego szkoły żydowskie rozciągnięto uprawnienia zapisane w artykułach 288 do 291 ogólnej ustawy edukacyjnej z 8/20 grudnia 1828 roku (art. 6-ty). Dla jeszcze większego zaś zwiększenia zainteresowania Izraelitów uczestnictwem w rządowym programie kształcenia, ustawodawca rozciągnął na tych Żydów, którzy zdecydowali się na naukę w mi-

² Tamże, s. 269-270, nr 1390, ustawa z 13/25 kwietnia 1835 roku.

³ Tamże, s. 270, nr 1393, ustawa z 13/25 kwietnia 1835 roku.

⁴ Tamże, s. 270, nr 1396, ustawa z 13/25 kwietnia 1835 roku.

⁵ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada/10 grudnia 1844 s. 555.

nisterialnych szkołach hebrajskich, prerogatywy, zagwarantowane dla Starozakonnych, którzy pobierali nauki w szkołach chrześcijańskich (art. 7-my)⁶.

Na zasadzie realizacji art. 1-go ustawy z 25 listopada 1844 roku bowiem, niezależnie od udzielonego ludności żydowskiej pozwolenia pobierania nauki w szkołach i ośrodkach naukowych Cesarstwa, władze carskie zezwoliły na prowadzenie dla młodzieży żydowskiej dwóch rodzajów szkół: a) podstawowych albo „pierwszego rzędu”; b) drugiego stopnia albo „drugiego rzędu”, czyli szkół realnych na poziomie szkół powiatowych. Dla osób przygotowujących się do objęcia posad nauczycieli prawa mojżeszowego, oraz dla przyszłych rabinów utworzono i następnie utrzymano szkoły rabinackie, posiadając przynajmniej formalnie poziom nauczania poszczególnych przedmiotów na równi z programem gimnazjalnym⁷. Natomiast hebrajskich nauczycieli domowych oraz wszystkie prywatne szkoły żydowskie postanowiono poddać pod ogólne przepisy edukacyjne, „ze stosownymi do natury rzeczy zmianami” (art. 10-ty)⁸.

Nadzór nad nauką i obserwacja zachowania się uczniów hebrajskich uczęszczających do wszystkich tych szkół, jak też dopilnowanie porządku panującego w szkołach artystycznych, pozostawał w gestii ministerstwa oświecenia narodowego, które wydawało w tym zakresie stosowne postanowienia, biorąc oczywiście pod uwagę w niezbędnych wypadkach zwyczaj i prawa panujące wśród ludności starozakonnej (art. 2-gi)⁹. Co do zasady, dla nauki prawa talmudycznego powoływano w szkołach żydowskich nauczy-

⁶ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada/10 grudnia 1844 s. 556.

⁷ *Svod Zakonov Rosijskoj Imperii*, t. IX, Sanktpetersburg (izdanie 1857 g), s. 271, nr 1397, ustawa z 13/25 kwietnia 1835 roku; polskim. Czytamy tam: „Niezależnie od użyzonego izraelitom artykułami 1305 i 1306 [sic] Tomu IX Układu Praw ustawa z 12/25 listopada 1844 roku; „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada/10 grudnia 1844 s. 555, podaje *in extenso* treść artykułu pierwszego omawianej ustawy w języku pozwolenia pobierania nauk w ogólnych chrześcijańskich uczebnych zakładach, ustanowić dla kształcenia młodzi żydowskiej osobne szkoły dwóch rodzajów: początkowe, czyli pierwszorzędne, odpowiedni parafijalnym, i drugorzędne, w zakresie szkół powiatowych przed innem Realne, a dla przygotowania nauczycieli żydowskiego zakonu i rabinów, szkoły rabińskie, ze zrównaniem ich we względzie przedmiotów ogólnych, z gymuazyami”.

⁸ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada/10 grudnia 1844 s. 556.

⁹ *Svod Zakonov Rosijskoj Imperii*, t. IX, Sanktpetersburg (izdanie 1857 g), s. 271, s. 271, nr 1398, ustawa z 13/25 listopada 1844 roku; „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada/10 grudnia 1844 s. 555. Artykuł 2-gi ustawy z 13/25 listopada 1844 roku brzmiał dosłownie: „Dozór nad naukami i nad prowadzeniem się uczniów we wszystkich tych zakładach, tudzież sposób gospodarczego zarządu, uorganizować, stosując się do ogólnych w (...) Ministerstwie obowiązujących postanowień, ze zwróceniem względu (...) na zakon i obyczaje żydów”.

cieli narodowości hebrajskiej; celem zaś wykładania pozostałych przedmiotów zatrudniano tak Żydów, jak i chrześcijan, oczywiście rekrutowanych wyłącznie spośród osób posiadających odpowiednie uprawnienia (art. 3-ci)¹⁰. Pracującym w żydowskich jednostkach edukacyjnych chrześcijańskim urzędnikom (czynownikom) i nauczycielom przyznano zarazem prawa i przywileje identyczne do tych, jakie obowiązywały w szkołach nieżydowskich (art. 4-ty)¹¹. Hebrajczycy zatrudnieni jako szkolni inspektorzy i nadzorcy rewizyjni, ewentualnie jako nauczyciele szkół żydowskich jakiegokolwiek rodzaju, oraz Żydzi pozostający przy ministrze oświecenia narodowego oraz przy kuratorach okręgów naukowych jako tzw. urzędnicy specjalnego przeznaczenia (do specjalnych poruczeń) w trakcie spełniania przez nich obowiązków służbowych zostali wyłączeni z obowiązku poborowego (art. 5-ty)¹². Wreszcie zgodnie z artykułem 8-my ustawy z 25 listopada 1844 roku, Hebrajczycy pobierający – także na zasadzie realizacji prawa z roku 1835 – naukę w (chrześcijańskich) szkołach państwowych oraz w tworzonych teraz szkołach żydowskich uzyskiwali w wypadku wzięcia ich w rekruty skrócenie czasu odbywania służby wojskowej, a mianowicie: a) kończący „z należytym postępem” naukę w szkołach powiatowych, o 10 lat; b) kończący „w sposób zaspokajający” kurs gimnazjalny o 15 lat. Ponadto uczniowie żydowscy, którzy ukończyli z wyróżnieniem pełny kurs gimnazjalny i poza przykładnym sprawowaniem, byli w stanie udowodnić „szczególny postęp w ruskim języku i literaturze”, byli zupełnie uwolnieni od obowiązku poborowego¹³.

Wprowadziwszy nowe rozwiązania prawne dotyczące hebrajskiego systemu edukacyjnego w Rosji, Mikołaj I (skierowując swoje słowa do ministra oświecenia narodowego Sergiusza Uwarowa) nakazał władzom carskiej administracji oświatowej szczegółowe dopracowanie ustawodawstwa „we względzie kształcenia izraelitów” oraz przystąpienie do bezzwłocznego wykonania całości projektu tworzenia państwowych szkół żydowskich. Celem zaś zebrania dokładnych danych o istniejących w Rosji starozakonnych zakładach kształcących i naukowych oraz o nauczycielach domowych tejże nacji, a także a także zwiększenia nad nimi efektywnej kontroli, Uwarow zo-

¹⁰ Tamże, s. 271, nr 1399, ustawa z 13/25 listopada 1844 roku.

¹¹ Tamże, s. 271, nr 1400, ustawa z 13/25 listopada 1844 roku.

¹² Tamże, s. 272, nr 1401, ustawa z 13/25 listopada 1844 roku. Warto też zaznaczyć, iż wprowadzając zapis art. 9-go ustawy z 25 listopada 1844 roku Mikołaj I nakazał, w praktyce, aby wszystkie wydatki niezbędne do ustanowienia i funkcjonowania ministerialnych szkół żydowskich finansować ze środków przeznaczonych na ten cel do rozporządzenia przez Ministerstwo Oświecenia Narodowego. Ewentualnie pozostałe kwoty należało przeznaczyć na utworzenie żydowskiego kapitału szkolnego.

¹³ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada / 10 grudnia 1844 s. 556.

stał w listopadzie roku 1844 upoważniony przez cara do otwierania w miejscach stałego pobytu Izraelitów powiatowych i gubernialnych tymczasowych komisji szkolnych. W ich skład wchodził zarówno chrześcijanie, jak i Hebrajczycy. Minister Oświecenia Narodowego musiał też opracować dla tych nowych organów administracyjno-szkolnych szczegółowe instrukcje postępowania¹⁴.

Oczywistym nawiązaniem do obowiązujących Żydów przepisów szkolno-edukacyjnych było pojawienie się 4/16 lutego 1852 roku ukazu Rządzącego Senatu, zawierającego potwierdzoną przez cara Mikołaja I opinię Rady Państwa, co do prawidłowego rozkładu poboru opłaty „świecowego”, ustanowionego celem zapewnienia utrzymania szkół hebrajskich. Na podstawie tychże przepisów zaniechano przede wszystkim wyznaczania komisarzy, agentów i dzierżawców poboru „świecowego”, oraz wypłaty oprocentowania od tychże sum „na korzyść ich idących”. Jak się zresztą okazywało, w początku lat pięćdziesiątych XIX wieku całościową sumę tego poboru ustalono w przybliżeniu na 230 tysięcy rubli, nakazując jednocześnie w lutym 1852 roku próbny pobór rzeczzonej składki na okres trzech lat, czyli na czas od 1853 do 1855 roku. Suma ta podlegała corocznemu rozkładowi na gminy żydowskie, dokonywanemu przez petersburskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, co realizowano stosownie do zamożności każdej z gmin oraz do ilości pobieranego w danym miejscu dochodu „króbkowego”.

Poszczególne gminy sporządzały zarazem szczegółową dyspozycję wewnętrzną podatku „świecowego”, trzymając się przy tym ściśle przepisów o rozkładzie rządowych podatków oraz jednostkowych instrukcji Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Z kolei rosyjskie Ministerstwo Oświecenia Narodowego miało wyłącznie obowiązek corocznego podania lokalizacji miejsca poboru wskazanych kwot „świecowych”¹⁵. Innym wartym nadmienienia nawiązaniem do ściśle „naukowego” podejścia w kwestii edukacyjno-żydowskiej, w tym wypadku do problematyki nauczania religii, było zatwierdzone przez Aleksandra II w dniu 13/25 maja 1857 roku opinii „Komitetu o Urządzeniu Żydów”, na podstawie której gminy żydowskie miały odąd wybierać na rabinów wyłącznie osoby, które ukończyły kurs w szkołach rabinackich, ewentualnie w państwowych szkołach hebrajskich drugiego stopnia, lub też w powszechnych szkołach powiatowych, średnich czy wyższych. W wypadku braku odpowiedniej ilości kandydatów władze carskie przewidy-

¹⁴ Tamże. Mikołaj I podawał zresztą: „Tuszmy że ten nowy dowód pieczołowitości naszej o moralnem polepszeniu bytu Izraelitów, będzie też i dla nich samych pobudką, dopomagając z ich strony wszelkimi od nich zawisłemi środkami ku wypełnieniu zamiarów, dążących do prawdziwego ich dobra”.

¹⁵ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 15 z 26 lutego / 10 marca 1852 roku, s. 106.

wały możliwość jednak zaproszenia, oczywiście tylko na podstawie zezwolenia Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, „uczonych żydów” z Niemiec¹⁶.

Intencje opracowania i wprowadzenia w życie obydwu mikołajowskich ustaw szkolnych dotyczących żydów rosyjskich, zarówno tej z roku 1835, dopuszczającej ich do ogólnego systemu edukacji, jak i prawa z roku 1844, umożliwiającego powstawanie państwowych szkół hebrajskich, były dość jasne. Chodziło oczywiście głównie o przeprowadzenie próby stopniowego integrowania tej społeczności z ludnością i kulturą lokalną, przez co władze carskie bez wątplenia rozumiały, niekoniecznie logicznie, postępującą rusyfikację. Wystarczy podać jeden tylko – wskazany zresztą powyżej – przykład. Owe uczniowskie „szczególne postępy w rosyjskim języku i literaturze” miały przecież stanowić swoisty glejt przed 25-letnim poborem do armii carskiej, a zatem nagroda za zruszczenie była tu niebagatelna. Zaskakuje jednakowoż w tym kontekście przywołany powyżej ukaz z 25 maja 1857 roku, gdzie dopuszczając do rabinatu jedynie „wykształconych” Żydów, godzono się jednocześnie na sprowadzanie ich z Niemiec. Najwidoczniej w czasach początku rządów Aleksandra II idea wykształcenia (czy użyć można na tę okazję swoistego terminu: „przekształcenia”) hebrajskiej ludności Imperium Carskiego nie musiała wiązać się, przynajmniej chwilowo, z bezwzględną rusyfikacją. To z kolei mogło, przynajmniej w teorii, stanowić podstawę do bardziej otwartego spojrzenia caratu na drogi rozwojowe najwyższego szczebla edukacji i dalszego rozwoju nauki hebrajskiej.

Ustawy kahalne i stanowe z 1844 i 1846 roku oraz z lat następnych

Ustawodawstwo szkolne z listopada 1844 rozpoczęło cały szereg istotnych zmian w sytuacji rosyjskich Żydów, które miały oczywisty wpływ na ich rozwój edukacyjny i naukowy. W dniu 19/31 grudnia 1844 roku car Mikołaj I podpisał przecież ustawę „O poddaniu Żydów po miastach i w powiatach ogólnemu zarządowi, ze zniesieniem żydowskich kahałów”, co oznaczało ogromne przewartościowanie w funkcjonowaniu społeczności hebrajskiej na ziemiach Imperium Rosyjskiego. Trzeba jednak zauważyć, iż wprowadzane przepisy nie obowiązywały wszystkich rosyjskich Starozakonnych. Postanowione carskie z 31 grudnia 1844 roku nie obejmowało bowiem: a) Żydów zamieszkałych w Rydze oraz na terenie guberni kurlandzkiej – chociaż w tym ostatnim wypadku, tylko w miastach, posiadających przywileje o charakterze szczególnym; b) ludności żydowskiej osiedlonej na terenie Syberii, jako objętej oddzielnymi przepisami; c) znajdujących się w podobnej sytuacji żydów-rolników, wreszcie d) Karaimów.

¹⁶ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 70 z 10/22 września 1857 roku, s. 524.

Ustawa wprowadzała zasadę likwidacji „szczegółowych władze żydowskich”, które „istnieć nie powinny”, stąd właśnie nakazano zniesienie wszystkich kahałów i tzw. przykahałków. (art. 4) Zgodnie natomiast z art. 1-ym ustawy na obszarze wszystkich lokalizacji terenów przeznaczonych do osiedlenia przez Żydów, mieli oni odtąd bezpośrednio podlegać w kwestiach „policyjnych” – stosownie do miejsca pobytu – policji ziemskiej lub miejskiej. W kwestiach natomiast dotyczących „praw stanu” oraz zagadnień gospodarczych i podatkowych, Starozakonni byli odtąd zarządzani przez rady (*думы*) lub ratusze tych miast, do których dana społeczność żydowska była przypisana; nawet jeśli niektórzy z jej reprezentantów zamieszkiwali w tym samym czasie w niewielkich miasteczkach, siołach (*селеше*), czy jakichkolwiek wsiach (*деревня*). Oznaczało powyższe pojawienie się oczywistej zależności Hebrajczyków od lokalnych władz miejskich (a nie wiejskich). Tę zasadę potwierdzał kolejny zapis ustawy z 31 grudnia 1844 roku, stanowiący że Żydzi przebywający w miastach nie posiadających ani rady miejskiej ani ratusza, oraz na terenie miast położonych w powiatach objętych zakazem stałego zamieszkiwania Starozakonnych, podlegali gospodarczemu nadzorowi rad najbliższych miast. Takie przypisanie następowało jednak według swobodnego uznania lokalnego generał-gubernatora, oraz „stosownie do miejscowej dogodności”. Na terenie tych miast, gdzie zarząd gospodarczy pozostawał z kolei w gestii magistratów (a nie rady czy ratusza), to te ostatnie musiały rozciągnąć swoją władzę nad Hebrajczykami, i to w zakresie dokładnie takim samym, jak czyniły to gdzie indziej właśnie ratusze i rady miejskie.

Wszystkie zarządzające sprawami społeczności żydowskiej (zarówno mieszkającej w tym samym mieście i powiecie, jak i wliczonej do danej grupy na mocy art. 2 ustawy z 31 grudnia 1844 roku) rady, ratusze i magistraty, zostały zobligowane do zastosowania się w swoich kontaktach ze Starozakonnymi do standardowych przepisów obowiązujących rady miejskie. Jednak ustawodawca nakazał wprowadzenie dokładnych poszerzonych prawideł prawnych w zakresie każdej ze szczegółowych „kwestii hebrajskich”, będących odtąd w gestii państwowej i samorządowej administracji Cesarstwa Rosyjskiego. Zatem lista obowiązków tych wszystkich urzędów obejmowała teraz m. in.: 1) sukcesywne i prawidłowe prowadzenie: a) spisów ludności żydowskiej, o charakterze rodzinnym (czyli: spisów rodzinnych / *посемейныхъ*) i alfabetycznych; b) spisów kolejności wykonywania powinności poborowej („rekrutskiej”); c) spisów rozkładów podatkowych; d) sznurowych ksiąg przychodów i rozchodów; 2) zarządzanie dochodami „króbkowymi” (czyli: na biednych) oraz innymi poborami i wydatkami społeczności żydowskiej; 3.) zapisywanie Żydów do poszczególnej kategorii stanowej; 4) przenoszenie zapisów własności (*перечислеше*) żydowskiej; 5) wydawa-

nie zgody na relokację Starozakonnych do innych miast; 6) wydawanie Hebrajczykom paszportów¹⁷.

Wiązało się powyższe z faktem, iż na podstawie artykułu 4-go ustawy z 31 grudnia 1844 roku, akta likwidowanych kahałów i tzw. przykahałków miano niezwłocznie po wprowadzeniu w życie nowych przepisów przekazać do siedzib miejskich rad i ratuszy, ewentualnie do magistratów. Ujmując rzecz szczegółowo, po zdaniu akt kahałnych do wymienionych urzędów, miejskie rady i ratusze zostały zobowiązane do stałego utrzymywania w najwyższym porządku szeregu rodzajów hebrajskiej dokumentacji. Np. przy przejściu Starozakonnych z jednej grupy społecznej/stanu do drugiej oraz przy zmianie zamieszkania, należało niezwłocznie dokonywać w tychże spisach – ogólnie aktualizowanych co dwa lata – odpowiednich adnotacji, a to celem prowadzenia nieustannej aktualizacji wiadomości o „stanie żydów i miejscu ich pobytu”. Następnie wypadało sporządzić spisy alfabetyczne głów rodzin żydowskich, wraz z oznaczaniem specjalnych numerów, pod którym zapisane były poszczególne rodziny, oraz kolejno następujące po sobie i opisywane zgodnie z wydziałami (*участку*) spisy rekrutów. Władze miejskie musiały też przechowywać dokładne kopie tzw. „rewizskich skazek” oraz dane dotyczące ewentualnych niedoborów podatkowych w zakresie składek ziemskich i innych, jak też kontrakty zawierane na pobór „królikowego”. Do tego dochodziło jeszcze zbieranie wiadomości na temat długów danej gminy żydowskiej. Wreszcie miejskie rady i ratusze przechowywały teraz księgi taryfy podatkowej; informacje na temat „króbkowego kapitału zapomogowego” wraz z rejestrami rozkładu poboru tej daniny, oraz wszelkie inne wiadomości, konieczne niezbędne do zarządu gospodarczego i należytego nadzoru nad lokalną społecznością żydowską (art. 5-ty).

Było zarazem znacznym utrudnieniem, iż pierwotne rodzinne i alfabetyczne spisy ludności starozakonnej miały być dopiero układane przez poszczególne rady i ratusze miejskie na podstawie wiadomości, pozyskiwanych z akt zniesionych kahałów. Celem weryfikacji dokładności omawianych spisów miały być one jednocześnie sprawdzane na miejscu przez wybranych deputatów pochodzących z miejscowych społeczności żydowskich, co powinno było następować pod nadzorem i przy współdziałaniu władz gubernialnych. Dopiero po przeprowadzeniu spisów rodzinnych i alfabetycznych do pełnego porządku, można było dokonywać w nich „w czasie właściwym” potrzebnych (zgodnie z art. 5-tym ustawy) adnotacji (art. 6-ty).

Przepisy z 31 grudnia 1844 roku, wprowadzając przymus nadania społeczności żydowskiej pełnych imion i nazwisk, jednocześnie precyzowały

¹⁷ „Tygodnik Petersburski. Dziennik Urzędowy Królestwa Polskiego”, nr 16 z 2/14 marca 1845 roku, s. 107.

prawo i przywilej każdej głowy rodziny hebrajskiej do zostania formalnie poinformowanym pod jakim imieniem i nazwiskiem został dany Starozakonny zapisany „w rewizji [i] wniesiony do spisów familijnego i alfabetykowego”. Władze administracyjne miały obowiązek możliwie najbardziej dokładnego wystrzegania się błędów w pisaniu imion i nazwisk każdego ze Starozakonnych. Informacje takie rady, ratusze czy magistraty miejskie przesyłały Żydom na blankietach i formularzach drukowanych i wydawanych specjalnie w tym celu. Informacja ta służyła następnie za podstawę do określenia pod jakim imieniem i nazwiskiem powinien się dany Starozakonny przedstawiać tak w danych paszportowych, jak i we wszelkiej korespondencji aktowej¹⁸. Za samowolną zmianę przypisanego formularzem imienia i nazwiska, podlegali Żydzi karom administracyjnym i karnym, stosowanym zresztą w odniesieniu do ogółu podwładnych carskich, posądzonych o podobne przestępstwa (art. 7-my)¹⁹.

Car Mikołaj I w końcu grudnia 1844 roku narzucił na rządy gubernialne obowiązek ściślego zebrania danych co do całości wydatków gmin/gromad żydowskich w zakresie utrzymania szkół, szpitali, synagog i rabinów, oraz wszystkich innych przedmiotów. Kolejnym krokiem carskich władz administracyjnych miało być zweryfikowanie możliwości pokrycia w każdym powiecie i miasteczku wydatków na wskazane cele z poboru „króbkowego”, lub z miejscowego typowego rozkładu podatków. Trzeba też było ułożyć tabele wydatków gmin żydowskich we wskazanych powiatach i miasteczkach, a w dalszej kolejności władze gubernialne musiały rozsyłać tak opracowane dane do właściwych rad i ratuszy miejskich oraz do municypalnych i ziemskich struktur policyjnych. Celem utrzymania stałego i sprawnego sposobu posługiwania się nimi przy rozkładzie ogółu poborów gminnych, zaistniała potrzeba sukcesywnej odnowy opisanych powyżej tabel, a to zgodnie z corocznymi, lub co trzyletnimi, przekształceniami struktury wydatków lokalnych. Ewentualnie tabele zmieniano w wypadku odnowy przetargów na kontrakty na pobór „króbkowego” (art. 8-my)²⁰.

Ustawa likwidująca kahały zapewniała skądinąd, iż oprócz ustalonych podatków skarbowych i „powinności ziemskich” nie wolno było nakładać na

¹⁸ Zgodnie z artykułem 1 299 (Prawo o stanach), zamieszczonym w Tomie IX Svoda Zakonov Rosijskoj Imperii, wyd. z 1842 roku.

¹⁹ „Tygodnik Petersburski. Dziennik Urzędowy Królestwa Polskiego”, nr 16 z 2/14 marca 1845 roku, s. 107.

²⁰ „Tygodnik Petersburski. Dziennik Urzędowy Królestwa Polskiego”, nr 16 z 2/14 marca 1845 roku, s. 107-108. Ustawodawca wyraźnie odniósł się przy okazji narzucenia na lokalne rządy gubernialne dodatkowych obowiązków weryfikacyjnych do żydów zamieszkających w Odessie i w okręgu odeskim oraz w Kerczu i Taganrogu. W pierwszym wypadku sprawdzenia sytuacji ekonomicznej lokalnych Starozakonnych miał dokonać wojenny gubernator odeski; w drugim zwierzchnicy (*Градоначальники*) Kercza i Taganrogu.

Żydów nowych obciążeń bez konkretnego, skierowanego do rady lub ratusza miejskiego jakiego podlegali dani Starozakonni, upoważnienia lub zalecenia pisemnego władz gubernialnych. Gdy urzędy municypalne widziały z kolei potrzebę nałożenia na Starozakonnych jakichkolwiek nowych poborów, miały one obowiązek przed przystąpieniem do ich rozpisania postarać się o uzyskanie odpowiedniej zgody ze strony administracji szczebla gubernialnego (art. 9-ty). Izby Skarbowe zostały zaś zobligowane do powiadomienia z wyprzedzeniem rad i ratuszy miejskich o zwiększeniu lub zmniejszeniu na obszarze podlegającym ich władzy ilości „dusz popisowych żydowskich”. Z kolei rządy gubernialne zostały obciążone takim samym obowiązkiem w wypadku zaistnienia: 1) powiększenia lub zmniejszenia wydatków, związanych z poborem „króbkowego”; 2) wskazania na podstawie decyzji zarządu gubernialnego, konkretnych osób i przedmiotów utrzymywanych przez gminy żydowskie z poboru „króbkowego”, względnie na zasadzie wprowadzenia dodatkowego miejscowego rozkładu podatków; 3) jakichkolwiek uznanych za konieczne zmian w procesie utrzymania szkół modlitwy, synagog, szpitali, rabinów itd. (art. 10-ty)²¹.

Ustawa kahalna z końca grudnia 1844 roku zdejmowała wielowiekowy gorset społeczno-ekonomiczny z lokalnej społeczności żydowskiej, zaburzając z jednej strony jej dotychczasowy sposób życia i jego ramy prawno-organizacyjne, z drugiej jednak dawała paradoksalnie poprzez to bezsprzeczną możliwość nieskrępowanego rozwoju dla bardziej przedsiębiorczych czy inteligentnych jednostek, w tym na pierwszym miejscu właśnie w dziedzinie edukacyjnej i naukowej. Działo się tak zarówno poprzez wprowadzenie obowiązku ścisłej kontroli ze strony administracji państwowej funduszy potrzebnych na utrzymanie szkół żydowskich, jak i poprzez zaproponowanie rozwiązań dotyczących sprawnego administrowania zmianami w finansowaniu tychże szkół (w tym: modlitewnych)

Po upływie 16 miesięcy od wydania ustawy kasującej kahały, na przełomie lipca i sierpnia roku 1846 w gazetach gubernialnych na terenie zachodnich „ziem przywróconych” Cesarstwa Rosyjskiego ukazała się tymczasem znamienna i groźna informacja. Z podanego w formie urzędowego artykułu Starozakonni mogli się dowiedzieć, iż Mikołaj I „w najmiłościvszych względach ku położeniu Żydów najwyżej raczył rozkazać, iżby szczególny w tym celu ustanowiony komitet roztrząsnął przyczyny niezaspokajającego stanu tego narodu w Rosji”. Car nakazał dodatkowo aby wskazany „Komitet o Urządzeniu Żydów” obmyślił środki zmierzające ku pewnemu polepszeniu losu podległej mu ludności starozakonnej.

²¹ „Tygodnik Petersburski. Dziennik Urzędowy Królestwa Polskiego”, nr 16 z 2/14 marca 1845 roku, s. 108.

Przywołany komitet uznał przede wszystkim za stosowne przeprowadzenie podstawowej egzegezy sytuacji Hebrajczyków na obszarach dawnej Rzeczypospolitej, zajętych przez Rosję w latach 1772, 1793 oraz 1795. Po stwierdzeniu, iż zamieszkali w zachodniej części Imperium Romanowych Starozakonni usadowili się na tych – uprzednio pod polską władzą – terenach stopniowo, w miarę nasilania się procesu ich wyjazdu z krajów Europy Zachodniej, skonstatowano, iż „nie otrzymawszy od rządu polskiego ani prawa obywatelstwa, ani prawa nabywania własności nieruchomości” Żydzi ci – według komitetu – pozostawali nieustannie w zależności ekonomicznej od miejscowych właścicieli ziemskich. Jak uznawał dalej petersburski „Komitet o Urządzeniu Żydów”, tym samym swoją działalność Starozakonni ograniczyli do handlu detalicznego, szczególnie do uprawiania szynkarstwa. Za zasługę caratu uznano, iż po dokonaniu zaboru (w oryginale: „po zwróceniu tego kraju do Rosji”), władze petersburskie przyznać miały Żydom na równi z innymi poddanymi lokalnymi szeroki zakres praw cywilnych, co zasadniczo oznaczało w praktyce zniesienie barier w wstępowaniu Starozakonnych do miejskiego stanu kupieckiego i pozyskaniu przez nich biernego i czynnego prawa wyborczego w zakresie zarządu o charakterze miejskim, policyjnym, gospodarczym i sądowym.

Carat przyznał też z biegiem czasu Starozakonnym zamieszkałym na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej prawo do nabywania nieruchomości oraz możliwość wejścia do stanu rolniczego, i to zarówno na podstawie nabycia ziemi na własność, ewentualnie gospodarowania na ziemiach należących do skarbu państwa. Władze petersburskie rozszerzyły też stopniowo granice terenów na którym przyznano w Rosji carskiej prawo ich osiedlenia, pozwalając na stałe osiedlenie Żydów na terenie wszystkich guberni tzw. Noworosji i Ukrainy (Małorosji), co dawało wówczas możliwość osiedlania się na obszarze 17 guberni, o powierzchni 17 tysięcy mil kwadratowych; czyli na terenie zamieszkałym przez populację ok. 20 milionów ludności. Według komitetu, osiedlali się oni w pierwszej połowie XIX wieku „w kraju ożywionym handlem nie tylko wewnętrznym ale i zagranicznym, w portach czarnomorskich i częścią bałtyckich”. Wreszcie – jak podkreślali członkowie komitetu – administracja moskiewska otworzyła Starozakonnym drogę do nauki, nadając im prawo do swobodnego kształcenia się w „ogólnych zakładach wychowania”, w tym na uniwersytetach i w akademiach.

Ostatecznie konkluzja wyciągnięta z analizy stanu ludności żydowskiej na terenie zachodnich guberni Cesarstwa Rosyjskiego w połowie XIX wieku okazała się być wybitnie niekorzystna. Według „Komitetu o Urządzeniu Żydów”, Starozakonni nie skorzystali z możliwości polepszenia swego losu. Nie chcąc doprowadzić do „złania się” z lokalną społecznością, Żydzi bowiem w zdecydowanej większości wypadków zachowali swoje dawne zwyczaje i sposób życia „kosztem pracy drugich”. To z kolei powodowało sytu-

ację gdy „ze wszech stron dochodzą słuszne skargi miejscowej ludności [na Hebrajczyków]”.

W konsekwencji, idąc za sugestiami Mikołaja I i „zgodnie ze zdaniem najlepiej myślących Starozakonnych”, władze petersburskie postanowiły wyjść dalej poza likwidację kahałów, która to ustawa najwidoczniej nie rozwiązywała istniejącego problemu. Konieczne okazało się udzielenie Hebrajczykom zwiększenie zakresu ulg i wsparcia przy możliwości wchodzenia do stanu chłopskiego. „Aby znieść niemiłe dla wielu Żydów różnice w ubiorze”, postanowiono też zabronić od początku stycznia 1850 roku noszenia tradycyjnego stroju hebrajskiego²².

Uznając te wszystkie działania za w pełni zgodne z interesem i dobrobytem ludności starozakonnej, władze carskie stwierdziły latem roku 1846, że mogą spodziewać się, że „Żydzi zaniechają wszelkich nagannych sposobów do życia i zwrócą się ku pracy istotnie płodnej i pożytecznej”. Zagrożono jednocześnie, iż ci spośród Hebrajczyków, którzy uchylaliby się od dostosowania się do nowych wytycznych, zostaliby uznani „jako ludzie posożytni, jako obciążające i szkodliwe społeczeństwa członki”, i jako tacy poddani stosownym środkiem represyjnym²³. Aby ograniczyć możliwe negatywne skutki takich rozporządzeń oraz klarownie i zdecydowanie oddzielić tę część społeczności żydowskiej, która zostałaby uznana za pożyteczną od grupy z punktu widzenia caratu nieprzydatnej, władze petersburskie wezwały społeczność żydowską do „urządzenia się w obrębie (...) pożytecznych stanów ludności” w terminie do 1/13 stycznia roku 1850. Po upływie tego zakresu, wszyscy Starozakonni, którzy nie weszliby do jednego z pożytecznych stanów, ewentualnie nie uzyskaliby tytułu obywateli poczesnych, mieli zostać zakwalifikowani „do osobnego oddziału i poddani wszystkim ograniczeniom, jakie uznane będą za stosowne dla poskromienia pasożytnego próżniactwa”. Istniał jednak jeszcze jeden sposób na uniknięcie konieczności zapisania się przez Starozakonnych do grupy kupców, mieszczan, rzemieślników, rolników. Sposobem tym było nabycie przez Żydów praw szczególnych, a mianowicie stopni naukowych²⁴.

²² „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 57 z 26 lipca / 7 sierpnia 1846 roku, s. 387.

²³ Tamże, s. 387-388.

²⁴ Tamże, s. 388 Władze carskie podawały latem roku 1845 „(...) aby oddzielić żydów pożytecznych od pozbawionych płodnej pracy i osiadłości i poddać tych ostatnich niezbędnym ograniczeniom, Rząd wzywa żydów do urządzenia się w obrębie następujących pożytecznych stanów ludności: 1) kupieckim, wszystkich trzech gildii, 2) miejskim, z należytą osiadłością, to jest z domowym zaprowadzeniem w miastach i miasteczkach, 3) cechowym, z należytym udowodnieniem znania rzemiosła, i na koniec 4) rolniczym, z prawem sadowienia się na ziemiach własnych, kupionych na gminową lub osobistą własność, oraz na ziemiach właścicielskich i Skarbowych. W dwóch ostatnich przypadkach udzieli się żydom wsparcie

Jak zatem widać, ustawodawstwo stanowo-represyjne z lata 1846 roku przyniosło ze sobą ten skutek, iż stało się znaczącą zachętą do pogłębiania wiedzy naukowej przez zamieszkałych na terenach opanowanych przez Romanowów Żydów. Był to bowiem jeden z najlepszych sposobów do uniknięcia zakwalifikowania przez władze carskie jako osoba oddająca się „pasozżytnemu próżniactwu”²⁵.

Ustawy dotyczące szkolnictwa wyższego i drukarni

Skupiając uwagę na ustawodawstwie mikołajewskim dotyczącym bezpośrednio możliwości pozyskania przez członków społeczności żydowskiej wykształcenia wyższego, wypada stwierdzić, iż już 13/25 kwietnia 1835 roku Mikołaj I postanowił, iż ci Żydzi, którzy po zakończeniu kursu gimnazjalnego otrzymywali atestacje i chcieli dalej kontynuować naukę, uzyskali prawo do wstępu na uniwersytety, akademie i inne wyższe zakłady naukowe na terenie całego Imperium Rosyjskiego. Jednocześnie i Starozakonni urodzeni na terenie Królestwa Polskiego uzyskali prawo do nauki i zdawania egzaminów we wszystkich uniwersytetach i akademiach rosyjskich. W świadectwach i paszportach wydawanych tym Żydom przy wyjeździe z Królestwa Polskiego celem wstąpienia do rosyjskich szkół wyższych i zdawania tam egzaminów, jak też w dyplomach i patentach wydawanych im jako zaświadczenia pozyskanych stopni naukowych, trzeba jednak było zawsze zapisywać, iż pochodzili oni z terenów Królestwa Kongresowego²⁶.

Abstrahując od licznych przywilejów studentów i młodych hebrajskich naukowców, trzeba jeszcze dodać, iż od dnia 1/13 maja 1850 roku wprowadzono przepis nakazujący uczącym się, czy studiującym młodym Żydom nosić ubrania harmonizujące z miejscowymi zwyczajami i przepisami²⁷. Te liczne zachęty skierowane do hebrajskich studentów i naukowców bez wątpienia czyniły ideę oddania się nauce bardzo ponętną i zachęcającą, szczególnie gdy weźmie się pod uwagę ogólnie trudne położenie ówczesnej społeczności żydowskiej w Rosji.

pieniężne na zaprowadzenie gospodarstwa, i nadto następujące ulgi: a) na lat dziesięć darowanie podatku i innych pieniężnych poborów, b) na 25 lat uwolnienie od rekrutczyzny, i c) darowanie wszelkich zaległości z dotychczasowego stanu”.

²⁵ W m. c. Szczególnie, że – jak się wydawało – władze carskie nie żartowały. Pisano bowiem: „Po takiej przestrodze, od samych żydów całkowicie zależeć będzie skorzystać z udzielających się im pożytków urzędzenia swego bytu i przez to odwrócić od siebie wszelkie następstwa środków, do użycia jakowych rząd zostanie zmuszonym”.

²⁶ Svod Zakonov Rosijskoj Imperii, t. IX, Sanktpetersburg (izdanie 1857 g), s. 269, nr 1388-1389. Wchodziły tu w grę przepisy z 13/25 kwietnia 1835 roku; 1/13 lutego 1840 roku; 17/29 kwietnia 1844 roku; 13/25 maja 1857 roku.

²⁷ Tamże, s. 270, nr 1391, ustawa z 1/13 maja 1850 roku.

Pozytywne nastawienie Mikołaja I do kwestii rozwoju nauki uprawianej przez hebrajczyków koliduje w pewnym stopniu z działaniami podjętymi przez niego pod koniec życia. Otóż ukaz Mikołaja I do Rządzącego Senatu z dnia 22 października / 3 listopada 1854 roku „dla skuteczniejszego wykształcenia młodzi w językach wschodnich” uznał za wskazane, aby zamiast nauczania tychże języków w różnych zakładach naukowych rosyjskiego Ministerstwa Oświecenia Narodowego, skoncentrować nauczanie w samym Sankt Petersburgu. Założenie to motywowano faktem znajdowania się w stolicy imperium Romanowych większej niż gdzie indziej ilości środków i zasobów niezbędnych do prawidłowego rozwoju tej istotnej z punktu widzenia władzy carskiej rozległej gałęzi nauk. W Petersburgu spodziewano się też znaleźć znacznie więcej wsparcia dla nauki języków orientalnych o charakterze *stricte* uniwersyteckim niż gdzie indziej w Rosji.

W związku z powyższym, Mikołaj I w początkach listopada 1854 roku rozkazał zamienić dotychczas funkcjonujący przy Uniwersytecie Petersburskim Oddział Języków Wschodnich na Fakultet Języków Wschodnich. We wspomnianym fakultecie miano oczywiście nauczać języka hebrajskiego, a także powołać do życia inne katedry językowe, obejmujące nauczanie 1) arabskiego; 2) perskiego; 3) turecko-tatarskiego; 4) mongolskiego i kałmuckiego; 5) chińskiego; 6) mandżurskiego 7) ormiańskiego i 8) gruzińskiego. Car jednocześnie upoważnił ówczesnego ministra oświecenia narodowego aby – zgodnie z brzmieniem ustawy uniwersyteckiej i stosownie do potrzeby i okoliczności – mianował na te katedry wybranych przez siebie profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych. Poza rzeczonymi profesorami, w petersburskim Fakultecie Języków Wschodnich postanowiono zatrudnić, dla pomocy profesorom, trzech adiunktów, dających lekcje z arabskiego, turecko-tatarskiego oraz kałmuckiego. Trzej kolejni lektorzy natomiast mieli to być użyci do „praktycznych z uczniami zatrudnień”.

Zgodnie z artykułem drugim ustawy, w petersburskim Fakultecie Języków Wschodnich prawo do pobierania nauki mieli zasadniczo utrzymywani z pieniędzy etatowych uczelni stypendyści oraz dodatkowo studenci uczący się na własny koszt. Poza tymi dwiema grupami studentów i stypendystów, do nauki dopuszczano tu również stypendystów poszczególnych ministerstw/władz carskich. Celem zapewnienia studentom jak najpełniejszej możliwości kształcenia się w językach orientalnych, a szczególnie ich używania praktycznego, w stworzonym właśnie fakultecie przedłużono tok studiów. Mianowicie wydłużono tu typowy czteroletni cykl akademicki o jeszcze jeden rok. Jednocześnie wprowadzono zastrzeżenie, iż dwunastomiesięczne przedłużenie toku studiów, nie mogło „przeszkadzać” stypendystom w zdawaniu ostatecznego egzaminu po ukończeniu czteroletniego kursu; i tym samym, po pozytywnym zaliczeniu egzaminu kończącego, otrzymaniu stopnia rzeczywistego studenta, lub kandydata.

Prawo z 3 listopada 1854 roku miało oczywiście destruktywne skutki dla nauczania języka hebrajskiego, czy też innych języków wschodnich na terenie Rosji prowincjonalnej. Otóż artykuł 4-ty ustawy nakazywał zaprzestanie nauczania tych języków: 1) w Uniwersytecie Kazańskim; 2) w odeskim Liceum Richelieu, i w przypisanym doń gimnazjum; 3) w tzw. pierwszym gimnazjum kazańskim. Na terenie tej ostatniej placówki pozostawiono jednak, „z uwagi na miejscowe okoliczności”, nauczanie języka tatarskiego i pozwolono tym samym na kształcenie się w tymże pierwszym gimnazjum kazańskim czterech uczniów. Podobnie i sumy przeznaczane w wymienionych powyżej zakładach naukowych i dydaktycznych postanowiono przeznaczyć na utrzymanie Fakultetu Języków Wschodnich w Petersburgu. Do Petersburga też Mikołaj I kazał przetransportować wszelkie pomoce naukowe, służące nauce języków orientalnych. Chodziło o materiały należące do Uniwersytetu Kazańskiego i afiliowanego przy nim gimnazjum oraz do odeskiego Liceum Richelieu oraz do przypisanego doń gimnazjum. Pewnym odstępstwem było pozostawienie w gimnazjum kazańskim „tego tylko, co wprost ma związek z nauczaniem języka tatarskiego”²⁸.

Ograniczenie w roku 1854 uniwersyteckiego wykładu języka hebrajskiego, stojąc w sprzeczności z linią prezentowaną w zakresie nauki starozakonnej przez Mikołaja I począwszy od roku 1835, poza innymi względami, świadczyło o oczywistej – zdaniem autora – labilności polityki państwa carów w stosunku do kwestii żydowskiego rozwoju naukowego.

Wreszcie znaczny wpływ na możliwości rozwoju naukowego społeczności żydowskiej w Rosji miało ustawodawstwo odnoszące się do drukarni Starozakonnych. Otóż jeszcze 27 listopada / 9 grudnia 1845 roku Mikołaj I wydał ukaz (ogłoszony następnie przez Rządzący Senat dnia 10/22 stycznia 1846 roku) potwierdzający uprzednio już opracowaną „ustawę o drukarniach żydowskich”. Na podstawie wskazanych przepisów, książki żydowskie mogły być drukowane wyłącznie w dwóch drukarniach hebrajskich, zlokalizowanych w Wilnie oraz w Żytomierzu. Co do zasady podlegały one miejscowej policji; w zakresie natomiast cenzury i „wewnętrznego porządku” zostawały te drukarnie pod szczególnym nadzorem ministerstwa oświecenia

²⁸ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 89 z 16/28 listopada 1854, s. 661. Zgodnie z ustawą z 3 listopada 1854 roku „Etat Fakultetu Wschodnich Języków w Cesarskim SPetersburskim Uniwersytecie” przedstawiał się następująco. „Pobierają rocznie: dziekan fakultetu, jeden z profesorów, na stół 300 rub. Pięciu profesorowie zwyczajni, gaży po 1, 429 rub. 60 kop. i na mieszkanie po 142 rub. 95 kop. Czterej profesorowie nadzwyczajni: gaży po 1 000 rub. na mieszkanie po 114 rub. 30 kop. Trzej adiunkci gaży po 714 rub. na mieszkanie po 85 rub. 80 kop. Trzej lektorowie gaży po 514 rub. 60 kop. na mieszkanie po 85 rub.80 kop. Nauczyciel kaligrafii wschodniej gaży 400 rub. Na pomoce naukowe 350 rub. 20 kop. Stypendystów jest 29, z których na każdego przeznacza się po 300 rubli sr. W ogóle na fakultet 26, 276 rubli 3 kop. rocznie”.

narodowego, jak i pod kontrolą dyrektorów lokalnych szkół rabinackich. Ponieważ dochód z drukarni żydowskich przeznaczono na rzecz funkcjonowania szkół hebrajskich, w tym celu drukarnie te – zgodnie z ustawą z 9 grudnia 1845 roku – postanowiono wydzierżawić na okres 12 lat. Za przedmiot licytacji uznano kwotę, ustaloną za posiadanie wyłącznego prawa drukowania książek żydowskich na obszarze całego Imperium Rosyjskiego. W wypadku jednakowoż uzyskania na licytacji cen które „okazały się niedostatecznymi”, Sergiusz Uwarow mógł – zamiast oddania drukarni w dzierżawę – ustanowić powszechny pobór od każdego arkusza druku hebrajskiego wydawanego w Rosji. Suma ta nie mogła być jednak większa niż kopiejka srebrem od arkusza druku. Podobnie i od sprowadzanych z zagranicy książek hebrajskich ustawa wprowadzała niejako automatycznie opłatę skarbową rzędu maksimum jednej kopiejki srebrem od każdego arkusza druku²⁹. Zmniejszenie możliwości druku hebrajskiego w Rosji świadczyć mogło zarówno o dążeniu do zwiększenia kontroli państwa nad samym żydowskim procederem wydawniczym oraz o zarysowującej się już w roku 1845 jawnej tendencji rusyfikacyjnej w podejściu do kultury i nauki hebrajskiej.

Wnioski

Oceniając generalnie ustawodawstwo carskie czasów mikołajewskich i początku rządów Aleksandra II w odniesieniu do jego wpływu na kształt rozwoju edukacyjnego i naukowego Starozakonnych, w pierwszym rządzie trzeba wskazać na istnienie kilku głównych motywów jakie mogły stać za wprowadzanymi sukcesywnie zmianami. Wymieńmy tu po kolei: 1) dążenie do otwarcia Izraelitów na wpływy zewnętrzne (rosyjskie); 2) próbę ich stopniowej, niejako odgórznej rusyfikacji; 3) związane z dwoma poprzednimi – zastąpienie dawnych wpływów polskich rosyjskimi i opcjonalnie niemieckimi; 4) zwiększenie zakresu kontroli Hebrajczyków przez władze carskie; 4) wprzęgnięcie do tegoż proceduru kontrolnego samych (wykształconych) Żydów; 5) podniesienie „poziomu cywilizacyjnego” społeczeństwa hebrajskiej; 6) wykorzystanie zdolności i umiejętności żydowskich, właśnie w zakresie wiedzy i nauki, do długofalowych celów wielkorosyjskich.

Wszystkie te koncepcje niejednokrotnie w umownym okresie połowy XIX wieku przenikały się nawzajem, mając częściowo ograniczony, po części znaczący wpływ na kształt i charakter oraz ducha prawodawstwa rosyjskiego, odnoszącego się bezpośrednio lub pośrednio do edukacji i nauki hebrajskiej.

²⁹ „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 11 z 8/20 lutego 1846, s. 72

Bibliografia

- *Svod Zakonov Rosijskoj Imperii*, t. IX, Sanktpetersburg (izdanie 1857 goda), s. 269, nr 1388-1389.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 93 z 28 listopada/10 grudnia 1844.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 95 z 28 listopada/10 grudnia 1844.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 15 z 26 lutego / 10 marca 1852 roku.
- „Tygodnik Petersburski. Gazeta Urzędowa Królestwa Polskiego”, nr 70 z 10/22 września 1857 roku.

Marek Rutkowski*Białystok*

**LEGAL SOLUTIONS IN THE RUSSIAN EMPIRE
IN THE MID-NINETEENTH CENTURY,
INFLUENCING THE SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL DEVELOPMENT
OF THE LOCAL JEWISH COMMUNITY**

The most important tsarist legislative acts from around the mid-nineteenth century, issued for the functioning of the different levels of education and learning of the Russian Hebrew community, should be related to a number of spectacular solutions, listed below. Firstly, the introduction of the permission to accept Jewish children in general municipal and district schools, junior high schools and "partial" schools of the Russian Empire, meant, in practice, the opening of the state and non-state school system for the Orthodox population. Secondly, when on December 19/31, 1844, Nicholas I approved the Law "On surrendering Jews in cities and districts to the general administration, with the abolition of Jewish kahal", this decision had, again, highly significant impact on their educational and scientific development. Thirdly, it should be emphasized that Nicholas' legislation also directly concerned the Hebrews' ability to obtain higher education, as in April 1835, Tzar Nicholas I decided that those Jews, who had received appropriate attestations at the end of the lower secondary school and wished to continue their studies, should be given admission to universities, academies and other higher education establishments throughout the Russian Empire. Finally, let us conclude, however, that the generally positive attitude of Tzar Nicholas I to the development of Hebrew science was, to some extent, interfering with the activities undertaken by this emperor at the end of his life, especially when an ukase was issued on October 22 / November 3 1854 addressing the need for "better education of young people in Eastern languages".

Keywords: Jews, education, science, Russian Empire, Tzar Nicholas I, Eastern languages



N. Vischer, D. Stoopendal, Mapa Palestyny, 1702

V

ANEKS
FOTOGRAFICZNY



KONFERENCJA I FESTIWAL – PIĘCIOLECIE



Inauguracja I Konferencji w Książnicy Podlaskiej (ul. Kilińskiego 11). Od prawej: Konstanty Gebert, Jan Leończuk, Barbara Olech, Jarosław Ławski, Anna Janicka



JE Ambasador Państwa Izrael, pan Zvi Raw Ner
– Inauguracja I Konferencji w 2012 roku



I Konferencja w 2012 roku: Naczelny Rabin Polski Michael Schudrich
i mgr Grzegorz Kowalski (Książnica Podlaska)



I Konferencja w 2012 roku.
Od prawej: Konstanty Gebert, Helena Datner, Grzegorz Kowalski



I Konferencja w 2012 roku: prof. Jacek Leociak (Warszawa)



I Konferencja w 2012 roku.
Wystąpienie Naczelnego Rabina Polski Michaela Schudricha



Panel w Pijalni Czekolady „Wedel” (2012), prof. Jacek Leociak
(IBL PAN, Warszawa)



2012 r. Festiwal Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”



2012 r. Występ Davida Krakauera w czasie Festiwalu Kultury Żydowskiej „Zachor – Kolor i Dźwięk”



Występ Dolly's Circus (Izrael) w Białymstoku, 2012 r.



V Konferencja w 2016 roku.

Od lewej: dr Wiktoria Moczalowa (Moskwa), prof. Jarosław Ławski (Białystok)



V Konferencja. Od prawej: mgr Katarzyna Zwolska-Płusa (Częstochowa) i dr Wiktoria Moczalowa (Moskwa)



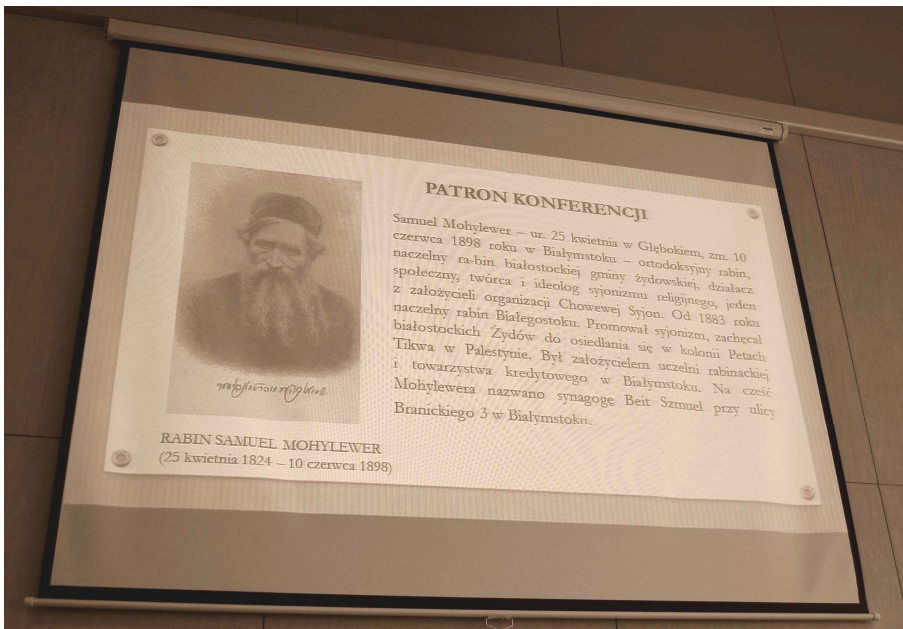
Sala obrad w Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku



Inauguracja V Konferencji: Prezes Lucy Lisowska (CEO Polska – Izrael),
prof. Jarosław Ławski (UwB)



V Konferencja. Prof Adam Regiewicz (Częstochowa)
i pan Tadeusz Krakowski (Warszawa)



Plakat z patronem V Konferencji – rabinem Samuelen Mohilewerem



V Konferencja. Od lewej: prof. Daniel Kalinowski (Słupsk),
prof. Lucyna Aleksandrowicz-Pędich (Warszawa)



V Konferencja. Od lewej: prof. Daniel Kalinowski (Słupsk),
i mgr Małgorzata Woźniczka (Katowice)



Inauguracja V Konferencji: Dyr. Jolanta Gadek (Książnica Podlaska)
i prof. Jarosław Ławski (UwB)



V Konferencja. Od lewej: prof. Adam Regiewicz (Częstochowa)
i prof. Andrzej P. Kluczyński (Warszawa)

Fotografowali: Mirosław Szut, Barbara Olech, Michał Siedlecki



NOTY O AUTORACH

LUCYNA ALEKSANDROWICZ-PĘDICH, prof. dr hab., pracownik warszawskiej SWPS, literaturoznawczyni, anglistka i amerykanistka. Dyrektor Instytutu Anglistyki na Wydziale Kulturoznawstwa i Filologii w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie oraz członkini Rady Wydziału Kulturoznawstwa i Filologii SWPS. Redaktor i współredaktor wielu tomów, w tym: *W kanonie prozy amerykańskiej. Od Poe'go do McCarthy'ego* (Warszawa 2011). Autorka kilku książek, w tym: *Rozwijanie kompetencji interkulturowej na studiach biznesowych. Propozycje programowe* (Białystok 2006). Członkini Polskiego Towarzystwa Studiów Amerykanistycznych (Polish Association for American Studies). Ostatnio wydała: *Memory and neighborhood : Poles and Poland in Jewish American fiction after World War Two*, Frankfurt nad Menem 2013.

OLGA CIWKACZ, doc. dr, pracownik Katedry Literatury Światowej Uniwersytetu Przykarpackiego im. Wasyla Stefanyka w Iwano-Frankowsku (Ukraina). Zainteresowania badawcze: historia literatury polskiej, historia literatury rosyjskiej, komparatystyka, problemy przekładu artystycznego. Współautorka dwóch monografii, ponadto – blisko 100 artykułów, wydanych na łamach polskich, niemieckich, rosyjskich oraz ukraińskich czasopism. Uczestniczka wielu staży naukowych, w tym: w Instytucie Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, w Instytucie Badań Literackich PAN (stypendium Kasy im. Józefa Mianowskiego) oraz wakacyjnych Kursów, organizowanych przez Instytut Języka i Kultury Polskiej dla Cudzoziemców „Polonicum” Uniwersytetu Warszawskiego.

ALAN DUBEN, profesor, pracuje na Uniwersytecie Biligi w Istambule na Wydziale Nauk Społecznych i Humanistycznych, socjolog, korzeniami rodzinnymi związany z Tykocinem. Jak o sobie pisze: „I have, for the past 30 years or so focused on the field of family history, an interdisciplinary enterprise combining social anthropology, sociology, social history, and historical demography. My special interest has been on family, population, and social/cultural history during the period of transition from empire to republic in late 19th century and early 20th century Istanbul”. Był gościem V Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Żydzi wschodniej polski” (2016).

MAGDALENA DZIUGIEŁ-ŁAGUNA, dr nauk humanistycznych, jest adiunktem w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W swych badaniach autorka zajmuje się literaturą polską XIX wieku, a szczególnie tematyką wartości ujawnionych w przestrzeni dzieła literackiego. Główną pozycją w jej dorobku jest monografia zatytułowana *Aksjologia dworu szlachecko-ziemiańskiego w literaturze polskiej drugiej połowy XIX wieku* (Olsztyn 2007). Zajmuje się twórczością m.in. Elizy Orzeszkowej i Wiesława Myślińskiego.

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. Autorka książek: *Pieśni zakłete w dwa języki... O kołysankach polskich, żydowskich i polsko-żydowskich (1864–1939)* (Lublin 2010) oraz *Polsko-żydowska literacka mapa Lubelszczyzny* (Lublin 2013). Redaktorka tomu: (wraz z A. Karczewską) *Żydowskie dziecko* (Lublin 2013). Finalistka Konkursu im. Majera Bałabana ogłoszonego przez Żydowski Instytut Historyczny w Warszawie (2009).

JACEK JUSZKIEWICZ, mgr, poeta, grafik, kulturoznawca, krytyk sztuki, politolog, kryminolog, doktorant w Katedrze Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej UwB. Jego wiersze były nagradzane i wyróżniane na ogólnopolskich konkursach poetyckich. Publikował w: „Martyrii”, antologii pokonkursowej „Buława Hetmańska” 2013, „Epei”, antologii ekumenicznej oraz „Metaforze”. Współorganizator IV Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Żydzi Wschodniej Polski” (Białystok 2015). Autor artykułów: *Kobieta turecka w „Stambule” Orhana Pamuka* (2013) oraz *Szabat Abrahama Joshui Heschela* (2016). Ostatnio wydał tom wierszy: *Do Hioba...* (Białystok 2015).

DANIEL KALINOWSKI, dr hab., prof. AP, prodziekan ds. kształcenia i studentów Wydziału Filologiczno-Historycznego Akademii Pomorskiej w Słupsku, pracownik Zakładu Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich oraz Pracowni Dokumentacji Teatru w Słupsku w Instytucie Polonistyki AP. Zainteresowania naukowe: współczesna polska recepcja artystyczna i naukowa twórczości Franza Kafki, obecność kultury i literatury buddyjskiej w Polsce, problematyka małych form literackich, antropologia literatury, motywy żydowskie w literaturze polskiej. Autor kilku książek, między innymi: *Raptularza kaszubskiego* (Gdańsk 2014). Redaktor i współ-

redaktor wielu tomów, w tym: (wraz z M. Mikołajczak i A. Kuik-Kalinowską) *Geografia wyobrazona regionu. Literackie figury przestrzeni* (Kraków 2014). Ostatnio opublikował tom: *Żydzi polscy i pomorscy. Studia o ludziach i literaturze* (Gdańsk – Słupsk 2016).

ANNA LEBET-MINAKOWSKA, mgr, Kustosz w Muzeum Narodowym w Krakowie, Kolekcja rzemiosła artystycznego, Muzeum XX Czarotoryskich; specjalistka w dziedzinie kultury i tradycji Żydów polskich. Ukończyła studia z archeologii śródziemnomorskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1991 roku pracuje w Muzeum Narodowym w Krakowie na stanowiskach asystenta, adiunkta, a potem kustosza, najpierw w Dziale Tkanin, obecnie w Muzeum XX Czarotoryskich. Specjalizowała się początkowo w sztuce Koptów (opiekując się kolekcją tkanin koptyjskich), a następnie zajęła się opracowaniem wyjątkowej kolekcji judaików, jaką zgromadziło Muzeum Narodowe w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch II wojny światowej. Opublikowała: *Judaizm poznać znaczy zrozumieć: kultura i sztuka żydów w przedwojennej Polsce*, Kraków 2008; *Katalog judaików. Cz. 1, 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.

IZABELA LEWANDOWSKA, dr hab., prof. UWM. Pracownik Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Specjalności naukowe: historia regionu; dydaktyka historii; historia mówiona. Zainteresowania naukowo-badawcze: edukacja i świadomość regionalna; *oral history*; dzieje i kultura Warmii i Mazur; turystyka historyczna. Opublikowała m. in. monografie: *Konserwatorskie zwierzchnia. Rozmowy z Lucjanem Czubielem konserwatorem zabytków w Olsztynie 1956–1993. Wywiad-rzeka. Materiały źródłowe*, Olsztyn 2015; *Trudne dziedzictwo ziemi: Warmia i Mazury 1945–1989*, Olsztyn 2014, ss. 432. *Historia odkrywana na nowo: Krzyżacy na Warmii i Mazurach: 1-6 lipca 2010 roku*, red. I. Lewandowska, Purda 2010, ss. 95. Izabela Lewandowska, Jan Chłosta, *Śladami polskich szkół na południowej Warmii w latach 1929–1939: w 80-lecie ich utworzenia*, Olsztyn 2010, ss. 248.

RYSZARD LÖW, polski publicysta, urodzony w Krakowie, wydawca, bibliograf oraz krytyk literacki żydowskiego pochodzenia, mieszkający od 1952 roku w Izraelu. Od 1957 roku jest korespondentem izraelskim IBL – Pracowni Bibliograficznej w Poznaniu, gdzie przesyła materiały o literackich polonikach hebrajskich. Jest członkiem Związku Autorów Piszących Po Polsku w Izraelu, którego był pierwszym przewodniczącym. Tworzy w języku polskim i hebrajskim, głównie o literaturze polskiej, jej związkach

z twórczością hebrajską oraz o zagadnieniach polsko-żydowskich stosunków literackich. Wydał dotychczas sześć książek, w tym: *Literackie podsumowania posko-hebrajskie i polsko-izraelskie* (Białystok 2014). Członek Zagraniczny (Wydziału I Filologicznego) Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie (od 2007 roku). W 1999 roku został odznaczony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Krzyżem Oficerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej, natomiast w czerwcu 2012 roku uhonorowano go Medalem Zasłużony dla Uniwersytetu w Białymstoku.

JAROSŁAW ŁAWSKI, prof. zw. dr hab., badacz wyobraźni poetyckiej i kulturowych związków polsko-wschodnioeuropejskich, twórca Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” na Uniwersytecie w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: literatura polska i powszechna od XVIII do XXI wieku, przemiany wyobraźni, faustyzm i bizantyzm w literaturze, romantyzm, modernizm, poezja Czesława Miłosza. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza” oraz „Colloquia Orientalia Bialostocensia”. Autor wielu książek, w tym: *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”* (Białystok 1995) oraz *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia* (Białystok 2010). Edytor *Horsztyńskiego Słowackiego* w serii „Biblioteki Narodowej” (Warszawa 2009), polskich przekładów *Fausta* A. E. F. Klingemanna (Białystok 2013) i *The Remembrances of a Polish Exile* A. A. Jakubowskiego (Białystok 2013). Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN. Ostatnio wydał monografię: *Miłosz: „Kroniki” istnienia. Sylwy* (Białystok 2014).

WIKTORIA MOCZAŁOWA, dr nauk humanistycznych, polonistka, specjalizuje się w literaturze staropolskiej; pracuje w Instytut Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie; działaczka licznych rosyjskich i międzynarodowych organizacji żydowskich; stale współpracuje z Instytutem Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Kieruje Stowarzyszeniem Naukowców i Wykładowców Judaistyki na Uniwersytetach Sefer. Publikowała prace poświęconej polskiej literaturze po polsku i rosyjsku, Opublikowała między innymi rozprawy: *Echa poezji Jana Kochanowskiego w literaturze rosyjskiej* oraz *Nieznany egzemplarz siedemnastowiecznego wydania polskiego Sowizrzała odnaleziony w Moskwie a problem edycji naukowej tego utworu*.

BARBARA OLECH, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Międzywojennej i Współczesnej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku, Centrum Edukacji Obywatelskiej Polska-Izrael. Zainteresowania badawcze: literatura II połowy XIX wieku i XX wieku ze szczególnym

uwzględnieniem literatury tworzonej przez kobiety (M. Grossek-Korycka i Bronisława Ostrowska), literatura dla dzieci i młodzieży, baśniowe i mityczne topoty w literaturze polskiej XX wieku, pisarze polscy pochodzenia żydowskiego. Opracowała *Utwory wybrane* Marii Grossek-Koryckiej w serii „Biblioteka Poezji Młodej Polski” (Kraków 2005). Wydała książkę *Harmónia, liryzm, trwoga. Studia o twórczości Bronisławy Ostrowskiej* (Białystok 2012).

KAMIL K. PILICHIEWICZ, mgr, ur. 1986, doktorant w Katedrze Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku. Badacz literatury, kulturoznawca, zajmujący się głównie literaturą polską XX wieku, przede wszystkim problematyką doświadczeń granicznych oraz literaturą dokumentu osobistego, w szczególności prozą autobiograficzną, małymi formami. Aktualnie na etapie pisania rozprawy doktorskiej o twórczości prozatorskiej Michała Głowińskiego. Autor prac: *Samotność metafizyczna Popiela w I Rapsodzie „Króla-Ducha” Juliusza Słowackiego; Na granicy doświadczenia literackiego. Wokół biografizmu i nie tylko; Kategoria miejsca autobiograficznego w prozie Michała Głowińskiego: pamięć, wyobraźnia, przestrzeń* (2017).

ADAM REGIEWICZ – dr hab. nauk humanistycznych, prof. Akademii Jana Długosza w Częstochowie, wykładowca WSD OO. Kapucynów w Krakowie; twórca Pracowni Komparatystyki Kulturowej AJD, zajmuje się transkulturowym badaniem średniowieczności, semiotyką i antropologią mediów oraz relacjami chrześcijaństwa i popkultury; autor między innymi prac: *Kościół a spirytyzm; Harry Potter i nasze dzieci czyli przewodnik dla rodziców i nie tylko; Ślady obecności średniowiecznego wizerunku inkwizytora i «civitas diaboli» w polskiej literaturze fantasy po roku 1989; Kino a kultura w świetle antropologii współczesnej. Próba interpretacji kerygmataycznej; Widowiskowość i audiowizualność w dobie ponowoczesności*. Kieruje Instytutem Filologii Polskiej AJD w Częstochowie.

IWONA E. RUSEK, dr nauk humanistycznych, literaturoznawca, specjalizuje się w badaniach nad twórczością Wacława Berenta, Stanisława Wyspiańskiego; interesują ją także wątki symboliczne, egzystencjalne i czarno-romantyczne w literaturze XIX wieku. Redagowała kwartalnik „LiteRacje”. Współpracuje z Pracownią Literatury Modernizmu Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej UW oraz z Katedrą Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” UwB. Ostatnio wydała: *Pragnienie, symbol, mit. Studium o „Próchnie” Wacława Berenta*, Warszawa 2013; *Poznaj samego siebie. O „Fachowcu” Wacława Berenta*, Warszawa 2014; współredaktorka tomu: *Żeromski. Piętko i wolność. Studia*, Białystok – Rapperswil 2015.

MAREK RUTKOWSKI, dr hab., pracował jako adiunkt w Katedrze Ekonomii i Nauk Społecznych na Wydziale Zarządzania Politechniki Białostockiej. Zainteresowania badawcze: historia nowożytna oraz szeroko pojęte nauki społeczne dotyczące zagadnień z zakresu współczesnej: socjologii, politologii, filozofii, kulturologii, historii, etyki, psychologii i ekonomii. Autor wielu książek, w tym: *Zmiany strukturalne w Królestwie Polskim wczesnej epoki paskiewiczowskiej. Studium efektywności administracyjnej, społecznej i gospodarczej zniewolonego państwa* (T. I-II: Rzeszów 2007) oraz *Zarządzanie logistyką w Królestwie Polskim. Zabezpieczenie przeciwpowodziowe, mosty i opłaty wodne* (Białystok 2015).

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. Redaktor książek (wraz z J. Ławskim): R. Löw, *Literackie podsumowania polsko-hebrajskie i polsko-izraelskie* (Białystok 2014) oraz J. Poliszczuk, *Ukraińskie rozstaje. Studia* (Białystok 2015). Ostatnio wydał monografię: *Myśliwski metafizyczny. Rozważania o „Widnokregu” i „Traktacie o tuskaniu fasoli”* (Białystok 2015).

DARIUSZ KONRAD SIKORSKI, dr hab., prof. UG, kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej i Kulturowej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. 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: *Symboliczny świat Brunona Schulza* (Słupsk 2004) oraz *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską. Przypadek Romana Brandstaettera* (Gdańsk 2011).

MAŁGORZATA WOSNITZKA, absolwentka filologii polskiej i historii sztuki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, nauczycielka języka polskiego. Autorka artykułów: „Inny, nie ja” – *przekleństwa (toż)samości Juliana Tuwima*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2014; *Zniekształcenia. Julian Tuwim oczami matki i siostry*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria III, red. J. Ławski, B. Olech, Białystok 2015; „Pegaz dęba” i „Pegaz zdębiał” – *czyli Tuwima i Barańczaka niepróżnujące próżnowanie*, w: *Skamander*. T. 11. *Reinterpretacje*, red. M. Tramer, A. Wójtowicz, Katowice 2015; *Komplikowanie świata. Nauka i sztuka Stefana Themersona*, w: *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV, red.

J. Ławski, Białystok 2016; oraz recenzji w dwutygodniku kulturalnym „art-PAPIER”. Współpracuje z czasopismem „FA-art” oraz Fundacją Otwarty Kod Kultury.

KATARZYNA ZWOLSKA-PŁUSA, mgr, doktorantka Akademii Jana Długosza w Częstochowie, zajmuje się prozą Leo Lipskiego oraz prozą polsko-żydowską, pracuje w Centrum Dialogu Międzykulturowego w Częstochowie; od 2010 roku pracuje w jako nauczycielka języka polskiego, etyki i filozofii w Zespole Szkół Artystycznych i Akademickich ALA w Częstochowie. Opublikowała rozprawę: *Kobieta a sacrum w polsko-żydowskiej prozie posttraumatycznej: Irit Amiel i Janina Bauman* (2015)

Opracowała: Iwona E. Rusek



Ilya Repnin (1844–1930), *Modlący się Żyd*, 1875

JEWS OF EASTERN POLAND, SERIES V: AROUND JUDAISM.
JAROSŁAW ŁAWSKI AND IWONA E. RUSEK (EDS).
SCHOLARLY PUBLISHING SERIES
'COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA'.
CHAIR IN PHILOLOGICAL STUDIES 'EAST – WEST',
THE UNIVERSITY OF BIAŁYSTOK. BIAŁYSTOK 2017.

SUMMARY

In 2016 the 5th International Conference 'Jews of Eastern Poland' was dedicated to 'Judaism in Central and Eastern Europe' (Białystok 20–21 June). It was a jubilee event, and the participants had an opportunity to review a five-year long research program, the fruits of which were five volumes of papers.

In 2011, Barbara Olech, Lucy Lisowska, and Jarosław Ławski had the idea to organize an annual conference, which would accompany the Festival of Jewish Culture 'Zachor – Colour and Sound' (held regularly in Białystok since 2008). Ławski proposed the formula 'Jews of Eastern Europe' and offered to engage his Research Unit in Interdisciplinary and Comparative Studies 'East–West' (UwB) in the organizational work, thereby creating a circle of scholars who have been cooperating with each other ever since. The following units and institutions have been taking part in the project: Chair in Philological Studies 'East–West', the University of Białystok; Centre of Civil Education 'Israel – Poland'; and Książnica Podlaska Library in Białystok. Occasionally, they were supported by the Learned Society 'Oikoumene'; Faculty of Philology, the University of Białystok; and the Śleńdziński Gallery in Białystok.

The conference organizers were sponsored by the Marshal Office of Podlasie Region, the President of Białystok, the Embassy of Israel, and the US Embassy. The five conferences organized so far have resulted in five volumes of papers, published by Chair in Philological Studies 'East–West' and Książnica Podlaska Library, in the Scholarly Publishing Series 'Colloquia Orientalia Bialostocensia'. Specifically, these were:

– The 1st International Conference 'Jews of Eastern Poland: Culture – Tradition – Writings', Białystok 19 June 2012. Publication: *Jews of Eastern Poland, Series I, Testimonies and Interpretations*. Barbara Olech and Jarosław Ławski (eds). Białystok 2013, pp. 531. The volume reviewed by Professor Alina Kowalczykova (IBL PAN).

– The 2nd International Conference 'Jews of Eastern Poland', Edition II: 'The Good Sides and the Bad Sides of History', Białystok 17–18 June 2013. Publication:

Jews of Eastern Poland, Series II, *The Good Sides and the Bad Sides of History*. Jarosław Ławski and Barbara Olech (eds). Białystok 2014, pp. 687. The volume reviewed by Professor Sławomir Buryła (UWM, Olsztyn).

– The 3rd International Conference ‘Jews of Eastern Poland’, Edition III: ‘The Jewish Woman’, Białystok 13-14 June 2014. Publication: *Jews of Eastern Poland*, Series III: *The Jewish Woman*. Anna Janicka, Jarosław Ławski, Barbara Olech (eds). Białystok 2015, pp. 610. The volume reviewed by Professor Grażyna Borkowska (IBL PAN).

– The 4th International Conference ‘Jews of Eastern Poland’, Edition IV: ‘The Jewish Scholars’, Białystok 15-16 June 2015. Publication: *Jews of Eastern Poland*, Series IV: *The Jewish Scholars*. Grzegorz Czerwiński and Jarosław Ławski (eds). Białystok 2016, pp. 405. The volume reviewed by Professor Rościśław Radyszewski (Chair in Polish Studies, the Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine).

– The 5th International Conference ‘Jews of Eastern Poland’, Edition V: ‘Judaism in Central and Eastern Europe’, Białystok 20-21 June 2016. Publication: *Jews of Eastern Poland*, Series V: *Judaism in Eastern Europe*. Jarosław Ławski and Iwona E. Rusek, Białystok 2017.

The annual conferences, invariably accompanying the Festival of Jewish Culture ‘Zachor – Colour and Sound’, were not merely scholarly meetings but have assumed the character of cultural and social events with concerts and performances by David Krakauer (2012), Yale Strom and Peter Stan, cantor Jacob Dvilianski (2013), Yaron Gershovsky (2014), cantor Zeev Shulman, Beata Czarnecka (2015), and the artists from the Warsaw Jewish Theatre (2016).

Each conference had its patron – a person of importance originating from Białystok, who has fallen into oblivion, but who is still part of Jewish memory and ought to be re-introduced to public awareness at the beginning of the 21st century:

- Edition I: dr Józef Chazanowicz (1844–1914), a physician and bibliophile,
- Edition II: dr Dora Kacnelson (1921–2003), a historian of literature,
- Edition III: Chasia Bornstein-Bielicka (1921–2012), an activist and writer,
- Edition IV: Leo Wiener (1862–1939), the first professor of Slavic studies in the USA,
- Edition V: Samuel Mohylewer (1824–1898), an exponent of Zionism, the Chief Rabbi of Białystok.

The conferences abounded in accompanying events of yet another kind. In 2012, in the Chocolate Café ‘Wedel’ there was a meeting entitled ‘Jews of Eastern Europe: Their Past, Present, and Some Perspectives for Research’ with the participation of Professor Jacek Leociak, Professor Bogdan Burdziej, Professor Sławomir Buryła, and the Archbishop Professor Edward Ozorowski, who gave an opening speech. The lecture of the Chief Rabbi of Poland, Michael Schudrich, ‘The Jewish Approach to God’ (19 June) is still vividly remembered by the conference organizers and participants. In 2013, the Museum of History in Białystok (37 Warszawska Street) organized “Remembering Dora Kacnelson”, with the talks given by Professor Wiktoria Śliwowska and the late Professor Elżbieta Felikisak. And in 2014, the Gallery ‘Telimena’ (2 Legionowa Street) organized “Remembering Chasia Bielicka” with the participation of Lucy Lisowska, Barbara Olech and Grażyna

Dawidowicz. In 2015, during one of the conference sessions, Halina Krukowska was honoured with the title Professor Emeritus of the University of Białystok. Finally, in 2016, the conference organizers hosted Tomasz Krakowski, a representative of the Chief Rabbi of Poland, Michel Schudrich.

The 5th conference was dedicated to the history and literary representations of Judaism in central and eastern Europe. The presentations addressed the following issues:

- Judaism in eastern parts of Poland, as well as in central and eastern Europe;
- Renunciations of Judaism and returns to Judaism as elements of the life of European Jews;
- Distinguished representatives of Jewish religion: their lives and achievements;
- Representations of Judaism, synagogues and religious life in literature and visual arts;
- Jewish literature and religious art; Jewish architecture;
- Perception of the Jewish life in eastern Europe;
- Relations between language and religion in Judaism;
- Judaism as compared with other religions, nations and identities in eastern Europe;
- History of Judaism;
- Movements and sects in the development of Judaism in central and eastern Europe.

The present volume brings together twenty two articles by scholars from Poland, the USA, Russia, and Ukraine, grouped in four parts: I. Testimonies, II. Religion: Symbols and Representations, III. History – Social Life, IV. Literary Representations of Judaism. The whole was edited by Professor Jarosław Ławski, the main conference organizer and Head of Chair in Philological Studies ‘East–West’, and Iwona E. Rusek, PhD, an independent researcher cooperating with the University of Białystok.

From 2017 onwards, the conference formula ‘Jews of Eastern Poland’ will be broadened thematically into ‘Jews of Central and Eastern Europe’. The next conference session will be dedicated to ‘Jews of Białystok: From the Very Beginnings to 1939. A Central and Eastern European Context’ (12-13 June 2017).

Przełożył: Jacek Partyka



*ЕВРЕИ ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ ПОЛЬШИ, СЕРИЯ V:
ВОКРУГ ИУДАИЗМА, РЕДАКТОР ЯРОСЛАВ ЛАВСКИ,
ИВОНА Е. РУСЕК, НАУЧНАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ СЕРИЯ
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”,
КАФЕДРА ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
„ВОСТОК – ЗАПАД”, УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛОСТОКЕ,
БЕЛОСТОК 2017*

РЕЗЮМЕ

В 2016 году прошла V Международная научная конференция „Евреи восточной части Польши”, в этот раз посвященная „Иудаизму центральной и восточной частей Европы” (Белосток, 20-21 июня 2016 года). Сессия была приурочена к юбилею, подытоживающему научную работу, связанную с пятилетним исследовательским проектом, в результате которой появились пять томов научных трудов.

Идея организации и проведения в Белостоке цикла научных конференций, которые проходили в одно время с Фестивалем еврейской культуры „Захор – цвет и звук”¹, регулярно организуемый с 2008 года, впервые родилась в 2011 году в разговорах доктора Барбары Олех и Люси Лисовской с Ярославом Лавским. По предложению последнего, регулярные встречи получили название „Евреи восточной части Польши”, а также поступила пропозиция включить в организацию конференции кафедру интердисциплинарных и сравнительных исследований „Восток -- Запад” Университета в Белостоке². Таким образом возникла определенная среда, способствующая организации ежегодной конференции, которая имеет место уже пять лет. Организаторами конференции являются: кафедра филологических исследований „Восток -- Запад” Университета в Белостоке, Центр гражданского образования Польша – Израиль и Подляшское книготорговое предприятие им. Лукаша Гурницкого в

¹ С 2008 года фестиваль регулярно организуют Люси Лисовска, председатель Центра гражданского образования Польша – Израиль и представитель Еврейской конфессиональной гмины в Белостоке и Подлясье; др Барбара Олех, филологический факультет Университета в Белостоке.

² Через год лаборатория была переименована в кафедру филологических исследований „Восток – Запад” Университета в Белостоке, которая в настоящее время координирует организационные работы периодической конференции и является местом расположения ее организационного комитета.

Белостоке. В подготовке сессии в разные периоды существования циклических встреч, принимали участие: Научное товарищество „Oikoumene”, филологический факультет Университета в Белостоке, галерея Слединских в Белостоке.

Организаторы могли практически всегда рассчитывать на помощь Маршалковского управления Подляшского воеводства, мэра города Белостока, Посольства Государства Израиль, Посольства США. Состоялись пять конференций, в результате которых была издана пятитомная серия публикаций, совместно подготовленная кафедрой филологических исследований „Восток – Запад” и Подляшским книготорговым предприятием, под общим названием: Научная издательская сессия „Colloquia Orientalia Bialostocensia”. Издания сессии цикла „Евреи восточной части Польши”:

– I Международная научная конференция „Евреи восточной части Польши. Культура – традиция -- письменность”, Белосток 19 июня 2012 года.

Публикация: *Евреи восточной части Польши, Серия I, Свидетельства и интерпретации*, ред. Барбара Олех, Ярослав Лавски, Белосток 2013, 531 с. Рецензент: проф. Алина Ковальчикова (Институт литературных исследований Польской академии наук).

– II Международная научная конференция „Евреи восточной части Польши”, Издание второе: *В блеске и тени истории*, Белосток 17-18 июня 2013 года.

Публикация: *Евреи восточной части Польши, Серия II: В блеске и тени истории*, ред. Ярослав Лавски и Барбара Олех, Белосток 2014, 687 с. Рецензент: Славомир Бурило (Варминско-Мазурский университет, Ольштын).

– III Международная научная конференция „Евреи восточной части Польши”, Издание третье: *Еврейская женщина*, Белосток 13-14 июня 2014 года.

Публикация: *Евреи восточной части Польши, Серия III: Еврейская женщина*, ред. Анна Яницка, Ярослав Лавски, Барбара Олех, Белосток 2015, 610 с. Рецензент: проф. Гражина Борковска (Институт литературных исследований Польской академии наук).

– IV Международная научная конференция „Евреи восточной части Польши”, Издание четвертое: *Еврейские ученые*, Белосток 15-16 июня 2015 года.

Публикация: *Евреи восточной части Польши, Серия IV: Еврейские ученые*, ред. Гжегож Чевиньски и Ярослав Лавски, Белосток 2016, 405 с. Рецензент: проф. Ростислав Радишевски (кафедра полонистики Национального университета им. Т. Шевченко в Киеве, Украина).

– V Международная научная конференция „Евреи восточной части Польши”, Издание пятое: *Иудаизм центральной и восточной части Европы*, Белосток 20-21 июня 2016 года.

Публикация: *Евреи восточной части Польши, Серия V: Иудаизм восточной части Европы*, ред. Ярослав Лавски, Ивона Е. Русек, Белосток 2017.

Ежегодные конференции тесно связаны с Фестивалем еврейской культуры „Захор – цвет и звук”, проходят в одно и то же время, являются не только научным событием, но и культурно-товарищеским, которые сопровождаются концертами и фестивальными представлениями известных личностей: Давида

Кракауэра (2012), Яле Строма и Петера Стана, кантора Якоба Двиганского (2013), Ярона Гершовского (2014), кантора Зеева Шульмана, Беаты Чарнецкой (2015), артистов Еврейского театра в Варшаве (2016).

У каждой конференции был свой покровитель – особа родом из Белостока, принадлежащая к огромному миру еврейской культуры, о которой забыли и в родном городе о ней ничего не знали до начала XXI века. Это следующие представители:

- Издание первое: д-р Юзеф Хазанович (1844–1914) – врач, библиофил.
- Издание второе: д-р Дора Кацнельсон (1921–2003) – литературовед.
- Издание третье: Хася Борнштейн-Белицка (1921–2012) – борец, писатель.
- Издание четвертое: Лео Венер (1862–1939) – первый титулярный профессор славистики в США.
- Издание пятое: Самуэль Мохилеввер (1824–1898) – руководитель идеи сионизма, главный раввин Белостока.

На конференциях имели место яркие события, которые на долгое время запомнились присутствующим. В 2012 году состоялась встреча „Еврей восточной части Польши. Прошлое, современность, перспективы исследований” в шоколадном павильоне „Ведель” с участием проф. Яцека Леотьяка, проф. Богдана Бурдея, проф. Славомира Бурилы, а также инаугурация ксендза Абпа Митрополита Белостокского проф. Эдварда Озоровского. Все запомнили выступление главного раввина Польши Михаела Шудриха (19 VI: *The Jewish Approach to God*). В 2013 году прошел „Вечер памяти Доры Кацнельсон” в Историческом музее в Белостоке (ул. Варшавска 37), во время которого вспоминали ученую, проф. Викторию Сливовску и проф. Ельжбету Феликсяк (сегодня ее уже нет в живых). В 2014 году в галерее „Телимена” (ул. Легионова 2) прошел, в свою очередь, „Вечер памяти Хаси Белицкой” с участием Люси Лисовской, Барбары Олех и Гражины Давидович. В 2015 году на конференции был присвоен титул профессора-ветерана Халине Круковской, а в 2016 году очень важным событием стал визит господина Томаша Краковского, представителя главного раввина Польши Михаела Шудриха.

V конференция была посвящена истории и литературным образам иудаизма в Центральной и Восточной Европе. Ее участники анализировали следующие вопросы:

- Иудаизм в восточных частях Речи Посполитой, в Центральной и Восточной Европе.
- Выдающиеся представители религии еврейского народа, их судьбы, биография, достижения.
- Литературные и художественные портреты иудаизма, евреев, синагоги, религиозной жизни.
- Отказ от иудаизма и возвращение к нему, как элемент биографии европейских евреев.
- Еврейская религиозная литература и искусство; архитектура.
- Представление о мире евреев восточной части Европы – представление мира евреев.
- Язык и религия – на примере иудаизма.
- Иудаизм и другие религии, национальности, тождественность в

Восточной Европе.

- История и судьбы иудаизма.
- Движения, секты в историческом развитии иудаизма центральной и восточной частей Европы.

Настоящий том представляет 22 исследования ученых из Польши, США, России и Украины, содержащиеся в четырех разделах: I. Свидетельства; II. Религия: символы, образы; III. История – общественная жизнь; IV. Литературные образы иудаизма. Редакторами являются: проф. Ярослав Лавски, руководитель цикла конференции и кафедры филологических исследований „Восток – Запад”, а также, др Ивона Е. Русек, независимый исследователь, которая связана с научной средой Университета в Белостоке.

С 2017 года конференции цикла „Евреи восточной части Польши” будут проходить в более широком тематическом ракурсе: „Евреи Центральной и Восточной Европы”. Ближайшая сессия будет посвящена следующей теме: „Белостокские евреи: от истоков до 1939 года. Центральноевропейский контекст” (12-13 июня 2017 года).

Przełożył: Bazyli Siegień

INDEKS NAZWISK

A

Abramowicz Sz. Ja. (Mendele Moicher-Sforim) – 85-86, 88-91, 96
Achremczyk Stanisław – 349, 351, 353, 362, 366, 369, 375
Ader Leon – 338
Agamben Giorgio – 241
Agnon Szmuel Josef – 94-95, 158
Akiba Josif – 229
Albers H. – 307
Albrecht [Hohenzollern] – 350
Aleksander II – 381-382
Aleksandrowicz-Pędich Lucyna – 18, 199-200, 202, 210-211, 406, 409
Al-Kaber Mona – 144
Allen Woody – 67, 200
Amiel Irit – 277, 280
Angel-Engelówna S. – 307
Anker Gerhard – 360
Anker Kurt – 360
An-ski S. – 82, 86-87, 89-90, 92
Antin Mary – 199
Arenheim Aron Dawid – 360
Aris Heinrich – 360-361
Aris Jakob – 360
Aris Samuel – 360
Aron [rodzina żydowska] – 358
Arystoteles – 246
Asknazy Isaak – 16
Assmann A. – 150
Assmann Jan – 150-151
Assuntino R. – 306
Auron-Górska Joanna – 56, 78
Axe Oskar – 158

B

Bach Johann S. – 299
Bacharach Jacob – 30
Bachmann Herz – 367
Bajko Marcin – 138

Baġaban Majer – 112, 122, 147, 149-151, 153, 160-162, 410
Baran Bogdan – 202, 297, 299
Baranow Andrzej – 7
Bartosz Adam – 258-259, 274
Bar-Yuda M. – 78
Bauer E. – 113
Bauer Yehuda – 248, 254
Bąbiak Grzegorz P. – 114
Becker Israel – 4, 38, 44
Becker Mosche – 4
Behrend [rodzina żydowska] – 358
Bellow Saul – 199
Ben Gurion Dawid – 40
Benigni Roberto – 244-245
Ben-Nahum Z. – 78
Ben-Zvi M. – 28, 30-31, 35
Berdiczewski Micha Josef – 82, 86, 96
Berendt G. – 372
Berent Waclaw – 413
Bereś Wiktor – 306
Bergman E. – 112
Berlowitz [kupiec] – 366
Beszt (Izrael Ben Elezer) – 81
Beyer Karol – 120
Bezwiński Adam – 7
Bialik Ch. N. – 159
Białecki B. – 117
Białuński Grzegorz – 358
Bieroń Tomasz – 105, 107
Birenbaum Halina – 278
Bliński K. – 222, 230
Bloch Małka – 43
Blum [rodzina żydowska] – 357
Błaŷy J. – 292
Bogrow Grigory [Grzegorz] – 88, 91, 93, 96
Bogusz Kazimierz – 130
Bohm [kupiec] – 356

Bokiniec Maria – 105-106
Bokszański Z. – 155
Bokszczanin Maria – 224
Bondareva Olena – 7
Borkowska Grażyna – 7, 20-21, 39
Bornstein-Bielicka Chasia – 21
Borowski Tadeusz – 306
Borzymińska Z. – 111-112, 341, 347
Bracka Mariya – 4
Brandstaetter Roman – 135, 259, 414
Braniccy – 133
Bratkowski Piotr – 261-262, 274
Breza Tadeusz – 259
Bromberg-Bytowski Zygmunt – 157-158
Brookes-Rose Ch. – 105, 107
Brzezińska H. – 307
Brzozowski Stanisław – 103, 106, 345
Buber Martin [Marcin] – 82-83, 96, 101
Buchner A. – 114
Bujalski [ksiądz] – 296
Bujnicki Tadeusz – 7
Bujnowski Zygmunt – 64
Burdziej Bogdan – 22, 44, 48, 50, 58-59, 127, 139
Burmester Willy – 345
Burnetko Krzysztof – 306
Burska E. – 102, 106
Bursztyka P. – 129
Buryła Sławomir – 20-22, 247, 254, 303, 310
Butkiewiczówna I. – 215, 230
Butrymowicz M. – 215

C

Cała Alina – 112
Carlo Andrea de – 7
Céline Lonis F. – 279
Celnikier Izaak – 38, 44, 46
Chabon Michael – 200
Chajes Wiktor – 338
Chazanowicz Józef – 21, 38-39, 44, 48-50, 52
Chęć Andrzej – 186-190
Chłosta Jan – 352, 369, 376, 411
Chmielnicki B. – 158
Chomet Awrom – 257
Chomik Piotr – 4
Choromański Michał – 259

Choroszy J. – 352
Ciborowska L. – 136
Cierniak Urszula – 7
Cieślikowa A. J. – 114
Cirlot Juan E. – 177-179, 195
Citko Lilia – 4
Ciwkacz Olga – 18, 337, 348, 409
Cohen Herman – 154
Cohn [rodzina żydowska] – 358
Collini S. – 105, 107
Comte Auguste – 215
Connerton Paul – 161
Cuber Marta – 284, 292
Culler J. – 105, 107
Cwi Naftali z Ropczyc – 257
Cygański J. – 360
Cylkow Izaak – 127, 262, 274
Cymbalisty Wojciech – 19
Czacki Tadeusz – 215
Czajkowska Agnieszka – 4
Czajkowski Józef – 271
Czajkowski Krzysztof – 4
Czajkowski Stanisław – 271
Czarnecka Beata – 21
Czarninski [kupiec] – 366
Czartoryski Adam – 181
Czechowicz Józef – 259
Czeraniaków Adam – 261
Czernin V. – 94
Czerwiński Grzegorz – 4, 19, 113

Ć

Ćwiklińska M. – 307

D

Dante Alighieri – 283
Datner Helena – 21, 398
Davidson [rodzina żydowska] – 357
Davies Norman – 78
Dawidowicz Grażyna – 18-19, 22, 27-28, 35
Dąbrowska A. – 217, 230
Dąbrowski E. – 195
Der Nister – 92, 94
Derrida Jacques – 99
Detka J. – 125
Detko Jan – 215-216, 230
Deutsch Emanuel – 114

Dietrich M. – 307
 Dinur Ben-Zion – 84, 91, 96
 Doboszyński W. – 344
 Domagalska M. – 136
 Dresdner Karol – 259
 Drezdner Karol – 340, 347
 Drozdowska-Brodiny J. – 134
 Duben Alan – 18, 61, 79, 130, 409
 Dubnow Szymon – 93
 Duda Eugeniusz – 184
 Dutkiewicz-Litwiniuk M. – 102, 107
 Dvilianski Jacob – 21
 Dworakowska Małgorzata – 53
 Dziedzic Joanna – 4
 Dziugiel-Łaguna Magdalena – 131, 213,
 231, 410

E

Echt [kupiec] – 366
 Eco Umberto – 105, 107
 Edelman Marek – 306
 Edery Gerard – 54
 Eichmann Adolf – 242-244
 Eiger Jahuda Lejb – 216
 Eisenbach A. – 112, 122, 127, 247, 254
 Eisenbaum Antoni – 112, 119, 124
 Eker Anda – 259
 Eliade Mircea – 297, 299
 Eliezer [rabbi] – 229
 Elimelech z Leżajska – 161
 Englander Nathan – 201, 204-207, 210
 Eriksen Th. H. – 151, 162
 Estreicher Karol – 111, 119

F

Fabianowski Andrzej – 125, 135, 139
 Fajnhauz D. – 122
 Fallek Wilhelm – 157-158
 Feldman Wilhelm – 214, 230, 345
 Feldman-Kołodziejczuk Ewelina – 19
 Feliksiak Elżbieta – 22
 Ferber Maurycy – 352
 Fernhoff Bernard – 338
 Feuchtwangen Siegfried von – 350
 Fiedler Arkady – 241
 Fine S. – 168, 195
 Finkel O. – 240

Finkelstein Z. F. – 155, 162
 Flawiusz Józef – 166-168, 173-176, 195
 Fliderbojm – 94
 Foer Jonatan Safran – 200
 Forstner Dorothea – 174, 177-178, 195
 Frajlich Anna – 21
 Frenkel J. – 159
 Freud Zygmunt [Sigmund] – 205, 207,
 209, 245
 Freund [rabin] – 338
 Fried Aleksander – 338
 Friedlaender [rodzina żydowska] – 357
 Friedman M. – 158, 233, 240
 Fryderyk II [Hohenzollern] – 352
 Fryderyk Wilhelm [książę brandenburski]
 – 351
 Frye Northrop – 105-106
 Fuer Gedale – 340
 Furst Bohr Joseph – 360
 Furst Joseph Aleksander – 360
 Fürst Natan Joseph – 359
 Furst Nothan Joseph – 360

G

Gabrielski junior [kupiec] – 366
 Gadacz Tadeusz – 98, 107
 Gadek Jolanta – 18-19, 22, 407
 Galas M. – 111, 113, 127
 Gal-Ed Efrat – 264
 Gałczyński Konstanty Ildefons – 259
 Gaon z Wilna – 27, 81-82
 Garbat S. – 349
 Gardan J. – 307
 Garfunkel [kupiec] – 366
 Gay P. – 207, 210
 Geber H. – 219
 Gebert Konstanty – 397-398
 Gelber N. M. – 152-153, 162
 Gere Rebe – 246
 Gerron K. – 307
 Gershovsky Yaron – 21
 Getter N. – 122
 Gębik W. – 364
 Giebułtowski J. – 248, 254
 Gieszczyńska R. – 371-372
 Gieszczyński W. – 371-372
 Giller Agaton – 346

- Ginsbourg Horacy – 29
Gloger Zygmunt – 64, 129-130, 132-142, 144-145
Głowiński Michał – 246, 254, 293-300, 413
Gmitruk J. – 120
Godlewicz Frania – 249
Goethe Johann W. – 290-291
Gogh Vincent van – 64
Goldenberg Aleksander – 338
Goldenzweig [kupiec] – 366
Goldkorn W. – 306
Goldschmidt Abraham Meyer – 116
Goldschmidt L. – 153
Goldschmied [rodzina żydowska] – 359
Gołubski Mirosław – 310
Gombrowicz Witold – 259
Gomulicka B. – 219
Gordon Jehuda Lejb – 89, 91
Gorney Jay (Abraham Jakub Gornecki) – 47
Gorzowski A. – 104, 106
Gosk Hanna – 292
Gottlieb Maurycy – 60, 256, 312
Grabowski Adam Stanisław – 352
Grant M. – 173, 175, 195
Grossek-Korycka Maria – 413
Gruber Ruth Ellen – 78
Grynberg Henryk – 306
Grynberg Uri Zvi – 94
Gutowska-Nowak B. – 151, 162
- H**
Haddad Ph. – 102, 106
Hafftk A. – 114, 147, 162
Halberstam-Rubin A. – 240
Halkowski H. – 158
Halpern Anselm – 341
Halpern Karol – 338-339, 341-343, 347-348
Halpern Zofia (Sabina) – 343
Hałas Elżbieta – 155
Hammerstein Hirsch – 359
Hammerstein Jacob – 359
Hanson P. – 203, 211
Hart Solomon – 146
Haskler Marian – 344-345, 347-348
Heidegger Martin – 279
- Heller Joseph – 200
Herlihy Patricia – 23
Hertz Aleksander – 78, 216-217, 230
Hertz Paweł – 101, 106
Hertzówna Amelia – 159, 162
Herzl Teodor – 49, 148, 155
Heschel S. – 250, 254
Heshel Abraham Joshua – 104, 106, 158, 250, 254
Hesse Herman – 279
Hirscheberg [rodzina żydowska] – 358
Hirschfeldt [właściciel sklepu] – 363
Hirschhorn Aron – zob. Rudnicki Adolf
Hirschhorn Izaak – 257-258
Hirschhorn Necha (z domu Schneider) – 257-258
Hitler Adolf – 365
Hochman Henryk – 244
Hochstein [rodzina żydowska] – 358
Hoffman Eva – 63, 78
Hoge E. – 114
Hollaender F. – 307
Horowic Mojsze – 257
Horowitz Ida – 62, 64, 67, 79
Hoymann [rodzina żydowska] – 358
Huberman Bronisław – 345
Hundert G. D. – 81, 95
Husserl Edmund – 279
- I**
Ihnatowicz Ewa – 229-230
Ihr Daniel – 259
Irzykowski Karol – 345
Isenheim Joseph Jinking – 360
Isenheim Joseph Salomon – 360
Itzig [kupiec] – 366
Iwańska M. – 114
Izrael z Różyn [cadyk] – 161
- J**
Jackiewicz D. – 120
Jackiewicz Mieczysław – 7
Jackson Michael – 41, 47
Jacobi [rodzina żydowska] – 358
Jacoby [kupiec z Ostródy] – 366
Jacoby [właściciel sklepu w Elblągu] – 368
Jagodzińska Anna – 111, 140

- Jakobi [właściciel sklepu w Suszu] – 359
 Jakubowicz Izaak – 192
 Jakubowski A. A. – 412
 Jan Paweł II – 297
 Janicka Anna – 4, 19-20, 56, 58, 132, 144, 397
 Janion Maria – 131, 247, 254
 Janiszewska Aneta – 202, 211
 Janiszewski Adam – 202, 211
 Jankowski Edmund – 213, 216-217, 230
 Jannings Emil – 307
 Janusz III [książę mazowiecki] – 149
 Jarecka Gustawa – 248
 Jasiński Grzegorz – 357-359, 376
 Jasiński Janusz – 363-364, 369, 372-373
 Jaspers Karol – 279
 Jastrow Markus [Marcus]– 112, 127, 216
 Jerszow Wołodymyr – 7
 Jezierska Anzia – 199
 Jeziorkowska-Polakowska Anna – 18, 257, 260, 274, 276, 410
 Johannoson Fryderyk Wilhelm – 363
 Johnson Mark – 100
 Joniłowicz J. – 307
 Joyce James – 279
 Józefowicz Herszel – 224
 Jurkowska Monika – 19, 132
 Juszkiewicz Jacek – 233, 240, 410
- K**
- Kac Selich Mojżesz – 158
 Kacnelson Dora – 21-22
 Kaden-Bandrowski Juliusz – 345
 Kafka Franz – 84, 260, 279, 410
 Kahn E. – 219
 Kajka Michał – 364
 Kalaga Wojciech – 99, 107
 Kalinowski Daniel – 18, 111, 113, 128, 406, 410
 Kalischer Salomon – 160
 Kalischer Zwi Hirsch – 48-49
 Kalischer Hirs – 160
 Kallas A. – 214
 Kallenbach Józef – 345
 Kałużny Jerzy – 134
 Kameraz-Kos Ninel – 263, 267, 274
 Kamitrzer [kupiec] – 366
 Kania Ireneusz – 195, 306
 Kania S. – 374
 Kanowicz Grigorij – 50-51
 Kant Immanuel – 149, 154
 Kantor Tadeusz – 73
 Karpeles G. – 93
 Karpiński Franciszek – 18
 Kasabuła Tadeusz ks. – 4
 Kassow S. D. – 149
 Katolo I. – 100, 107
 Kazanecki Wiesław – 51
 Kaźmierczyk Zbigniew – 7
 Keller Eyssig – 373
 Kenny Reginald – 261
 Kętrzyński Wojciech – 363, 372-373
 Kieniewicz Stefan – 120
 Kiezuń Anna – 7, 310
 King Charles – 23
 Kirshenblatt-Gimblett Barbara – 64, 77-78
 Kisielewska Alicja – 21
 Klaczko Julian – 52, 113
 Klafenowa Cecylia – 343
 Klagsbad V. – 174, 195
 Kleeberg Franciszek – 267
 Klein Emil – 369
 Klineberg O. – 217
 Klingemann August E. F. – 412
 Kluczyński Andrzej P. – 4, 18, 407
 Kłosowska Antonina – 155
 Knercer W. – 352
 Kobryn Rebeka – 27, 34
 Koch Erich – 46
 Kochaniec Sebastian – 144
 Kolesnik Wiktor – 338
 Kołodziej Z. – 140
 Kołodziejska Z. – 114
 Komar J. – 120
 Kopaliński Władysław – 179, 195, 226, 230
 Kopania Jerzy – 21, 39
 Kopania Kamil – 4
 Kopellowski [kupiec] – 366
 Korc Ewa – 374
 Kornblüh Izidor – 338
 Korotkich Krzysztof – 4
 Korowaj T. – 357
 Kossert Andreas – 355, 357, 359, 362, 364, 367-369, 376

- Końska Lidia – 195
Kotarbiński J. – 215, 230
Kotik Yechezkel – 82, 91, 95
Kowalczykowa Alina – 20
Kowalski Grzegorz – 4, 132, 144, 398
Kowalski S. – 221, 231
Koziełto-Poklewski Bohdan – 365-366, 368, 374
Kozirski [z Warszawy] – 149
Kozyr-Kowalski S. – 151
Krajewska Monika – 373
Krakauer David – 21, 45, 401
Krakowski Tadeusz – 405
Krakowski Tomasz – 22
Krall Hanna – 306
Kramstük I. – zob. Kramsztyk Izaak
Kramsztyk Izaak (I. Kramstük) – 111-128
Kramsztykowa Emilia – 112
Kraśniński Zygmunt – 345
Kraszewski Józef Ignacy – 63
Krawczyńska Dorota – 247, 254
Krok D. – 117
Kroll M. A. – 84
Kronfeldt [właściciel sklepu] – 366
Krüger R. – 169, 195
Kruk Erwin – 350-351, 354, 375
Krukowska Halina – 7, 21-22
Krupiński P. – 292
Krutikow M. – 94
Kryczyńska-Pham A. – 150
Krzyżanowski Julian – 141
Kubiak Zygmunt – 195
Kuciński Paweł – 4
Kudrzycki Z. – 357, 359, 376
Kugelmass Jack – 76, 78
Kuik-Kalinowska A. – 411
Kukiełko Dariusz – 4
Kulbak Mosze – 94
Kulesza Dariusz – 309-310
Kuncewicz Jerzy – 270, 274
Kuncewiczowa Maria – 270, 274
Kundera Milan – 262
- L**
Laboschin Siegfried – 36, 80
Ladendorf Suskimi Girach – 360
Lakoff George – 100
Landau Sz. R. – 30, 33-34
Langer František – 83-84
Langer Jiří – 83-84
Läpple Alfred – 117
Lazarus Maurycy – 154
Lebet-Minakowska Anna – 165, 195-196, 411
Lechowicz L. – 120
Lehrer Erica – 71, 78
Leiserowitz R. – 358
Lemon Marks – 353
Leociak Jacek – 21-22, 37, 51, 57, 59, 247-248, 254, 303, 310, 399-400
Leończuk Jan – 7, 22, 132, 134, 144, 397
Leopold [rodzina żydowska] – 358
Lesser [rodzina żydowska] – 361
Leśniak E. – 240
Levinson I. B. – 91
Lewalski Krzysztof – 144
Lewandowska Izabela – 349, 375-376, 411
Lewenthal Franciszek Salomon – 216
Lewin Izaak – 265, 274
Lewinówna Zofia – 219
Lieberman Aaron – 152
Lieberman Filip – 338-339
Lieberman Aaron – 88
Lifschitz D. – 102-104
Lilienblum M. L. – 87, 91
Lilientalowa Regina – 153
Lindenheim Lewin Tobias – 360
Link-Lenczowski A. – 374
Lipska M. – 219
Lipski Leo – 277-287, 290-292, 415
Lipszyc Aleksander – 42
Lischka Kurt – 243
Lisiecka S. – 264, 274
Lisowska Lucy – 4, 17, 19-22, 38, 50, 59, 404
Liwegant A. – 94
Lonky [kupiec] – 366
Löw Ryszard – 7, 21-22, 37-39, 44-45, 47-48, 52, 56-57, 59, 134, 144, 411, 414
Löwenstein [kupiec] – 356
Löwinsohn Bernard – 363
Löwy Wilhelm – 160
Lurker Manfred – 174, 195

L

- Łapińska Magdalena – 19
 Łapo Jerzy Marek – 351, 356, 361-362, 376
 Ławski Jarosław – 19-23, 37-39, 41, 44-48, 50-51, 53-54, 59, 113, 122, 128-129, 132, 134, 136, 144, 145, 310, 397, 402, 404, 407, 412, 414-415
 Łoch Eugenia – 260, 275
 Łojew Elimelech – 233
 Łuszczkiewicz Paweł – 292

M

- Madela K. – 359
 Majer Aleksander – 338
 Majewska Magdalena – 19
 Majmon Salomon – 154
 Majmonides Mojżesz – 222-223
 Makaruk Maria – 125, 139
 Malamud Bernard – 200-204, 210-211
 Malewska Hanna – 259
 Maliutina Natalia – 7
 Mann Henryk – 307
 Mann Tomasz – 279
 Mapu A. – 91
 Maranda Maria – 130, 144
 Marek Joachim – 353
 Markisz Szymon – 88
 Markus [kupiec] – 366
 Markus junior [kupiec] – 366
 Markus Roberta – 43
 Matuszek Gabriela – 221, 231
 Medhurst Phillip – 12
 Meisels Dow Ber – 120, 216
 Mendelsohn Dawid – 363
 Mendelsohn Erich – 363, 373
 Mendelsohn Mojżesz – 91, 116
 Merwin B. – 122
 Merzbach Henryk – 113
 Meyersohn Malwina – 112-113
 Méyet Leopold – 216
 Meyloch Jacob – 351
 Miciński Tadeusz – 345
 Mickiewicz Adam – 49-50, 130, 135, 309-310, 345
 Mikiciuk Elżbieta – 7
 Miklas-Frankowski Jan – 18

- Mikołaj I [Romanow] – 316-317, 334, 377-378, 380-382, 385-386, 388-391
 Mikołajczak Małgorzata – 7, 411
 Milch Baruch – 303, 310
 Miller Joseph Hillis – 247, 254
 Miłosz Czesław – 259, 412
 Misiuk A. – 357, 359, 376
 Mitosek Zofia – 217, 231
 Moczalowa Wiktoria – 18, 81, 96, 402-403, 412
 Mohilewer Samuel – 8, 17-18, 21, 27-35, 49, 405
 Montherlant H. de – 279
 Mosengel Józef – 363
 Mosse George L. – 134
 Musijenko Swietłana – 7
 Muszkat [rodzina] – 94
 Myśliwski Wiesław – 301-303, 307-311, 410
 Mytkowska J. – 263, 275

N

- Nachman [rabin] – 103
 Naftali Julius – 369
 Nalewajko-Kulikow J. – 114
 Napiórkowski M. – 161
 Napoleon [Bonaparte] – 49, 353, 359
 Naumow Aleksander – 7
 Neumann [rodzina żydowska] – 359
 Niebrzydowska Danuta – 19
 Niemirski A. – 307
 Nikitorowicz Jerzy – 7
 Nimhin Artur – 338, 345-348
 Nira Yehud – 298
 Noiński E. – 121
 Nomber-Przytyk Sara – 38
 Nosilia Viviana – 7
 Notowiczówna Ida – 42
 Nowak Z. H. – 351
 Noworolska Barbara – 216, 231
 Nowowiejski Bogusław – 22
 Nussbaum Henryk – 216
 Nussbaum Hilary – 112, 116, 204

O

- Olech Barbara – 4, 17-22, 37-38, 44-45, 53-54, 56, 59, 122, 128, 136, 397, 407, 412-414

Olszewski K. – 306
Oppenheim Mortiz Daniel – 164, 212, 232
Oppman Artur – zob. Or-Ot
Oracki Tadeusz – 363-364
Oren I. – 94-95
Or-Ot (właśc. Artur Oppman) – 122
Ortwin Ostap – 261
Orzeł O. – 249, 254
Orzeszkowa Eliza – 131, 213-224, 226-227, 230-231, 410
Osiecka Agnieszka – 74
Osterhammel Jürgen – 134
Ostoja-Sulnicki J. – 214
Oswald J. – 27, 34
Ozdarska L. – 349
Ozorowski Edward, Abp – 22

P

Panimasz Katarzyna – 360
Papla Eulalia – 7
Parnicki Teodor – 259
Partyka Jacek – 4, 419
Paryż M. – 200, 211
Pawlicki R. W. – 361
Pecaric Sacha – 177, 195
Perec Ichok Lejbusz – 267-270
Perechodnik Cael – 50
Pereferkowicz H. – 153
Peres Szimon – 40
Perles M. – 345
Peszke A. – 134
Pigoń Stanisław – 309-310
Pilcicki Hubert – 4
Pilichiewicz Kamil K. – 293, 299, 413
Pincus [rodzina żydowska] – 357
Pinsker Leo – 31, 49
Pius XII – 97-98
Piwowarska Danuta – 7
Platon – 213
Płoński [rabin] – 369
Podbielski Wolf – 364
Pokojska Agnieszka – 204-205
Polański T. – 374
Poliszczuk Jarosław – 7, 414
Polonsky Antony – 63, 76, 78, 111
Połoniecki Bernard – 344
Pomer Stefan – 259

Potocki Teodor Andrzej – 352
Prokopiuk J. – 151
Prokop-Janiec Eugenia – 113, 259, 274
Proust Marcel – 279
Prus Bolesław – 51
Przybyszewski Stanisław – 345
Przychodzień Kamila – 51
Pscherowski [kupiec] – 356
Pustuła-Lewicka H. – 23
Pyzik Teresa – 202, 211

R

Rabinowicz Bencjon – 43-44
Rabinowicz Szymon – 180-183, 185
Radożycki J. – 195
Radyszewski Rościśław – 7, 20
Rajchman J. – 365
Rakowski Grzegorz – 339
Rapaport I. – 103, 107
Raszkin-Nowak Felicja – 19
Raw-Ner Zvi – 37, 39, 397
Rąkowski G. – 97, 107
Reder Viktor – 250, 254
Regiewicz Adam – 97, 107, 405, 407, 413
Reich Tova – 200
Reiter [kupiec] – 366
Rejchland – 373
Rembiszewska Dorota – 144
Reszke Krzysztof – 375
Reszke R. – 245
Rędziński K. – 343, 347
Riemer – 367
Ringelblum Emanuel – 149, 247-248, 254
Ritz German – 7
Romaniuk K. – 195
Romaniuk S. – 33, 35
Ronen Shoshana – 210-211
Rorty Richard – 105, 107
Rosenbach – 359
Rosenberg Jacob Gollshalch – 360
Rosenblum J. – 114
Rosenzweig Franz – 98, 105, 107
Rosik M. – 103, 107
Roth Henry – 199
Roth Philip – 200, 207
Rothschild [baron] – 29
Rozenman Gedali – 38
Rozenowiczowie [rodzina] – 294

- Rozenthal – 345
 Różewicz Tadeusz – 306
 Rudnicki Adolf (Aron Hirschhorn) – 257-276
 Rumkowski Chaim – 261-262
 Rusek Iwona E. – 4-5, 21, 23, 413, 415
 Russ [rodzina żydowska] – 357
 Ruta M. – 220, 230
 Ruth-Buczowski Marian – 259, 275
 Rutkowski A. – 247, 254
 Rutkowski Krzysztof – 7, 21, 39
 Rutkowski Marek – 18, 315, 335, 377, 393, 414
 Rydel Lucjan – 271
 Rymkiewicz Aleksander – 259
 Rynecki Maurycy – 171, 185
- S**
- Safran Gabriela – 86, 93
 Sager Meir – 340
 Salm Jan – 360-361
 Salmoowitz Berg – 351
 Salome Alexandra – 150
 Salz Mojżesz – 338
 Samuel M. – 240
 Sandmann [rodzina żydowska] – 359
 Saryusz-Wolska M. – 150
 Sas [kupiec] – 366
 Sawicka P. – 306
 Sawicki A. – 111
 Schaff Maks – 338
 Schall J. – 122
 Scheidmann [rodzina żydowska] – 359
 Schenfeld Ruth – 260, 265, 267-269, 275
 Schiff S. – 204, 211
 Schindler Oskar – 44
 Schiper Ignacy – 114, 147, 149, 151-152, 162
 Schipper Z. – 122
 Schloss [rodzina żydowska] – 357
 Schoenker Abraham Eber – 241
 Schoenker Henryk – 241-252, 254
 Schoenker Józef – 241-242, 255
 Schoenker Leon – 241-243, 251, 253
 Scholem Gerszom – 172, 195
 Schor E. – 207, 211
 Schorr Mojżesz – 149, 151, 154
 Schudrich Michael – 22, 398-399
 Schwakopf Jerzy – 195
 Schwarc D. – 27, 34
 Segal Simon – 44
 Seidenbeutel Efraim – 46
 Seidenbeutel Menasze – 46
 Sekta Jan – 350, 354, 357-358, 368
 Sendlerowa Irena – 298-299
 Senff [dentysta] – 366
 Shakespeare William – 299
 Shandler Jeffrey – 74, 78
 Shulman Zeev – 21
 Siedlecki J. N. – 306
 Siedlecki Michał – 4, 6, 18-19, 45, 132, 134, 144, 301, 303, 310-311, 407, 414
 Siegień Bazyle – 4, 424
 Sieramska M. – 177
 Sieroszewski Wacław – 345
 Sikirycki I. – 364
 Sikorski Dariusz Konrad – 18, 21, 37, 56, 58, 122, 128, 147, 163, 414
 Silbermann [rodzina żydowska] – 358
 Simson Izaak [kupiec] – 363
 Singer Israel – 94
 Singer Izaak Baszewis – 94
 Siwek G. – 117
 Skarga Barbara – 228-231
 Skibell Joseph – 201, 207-211
 Skoczek T. – 120-121
 Skrodzki K. – 369
 Slezak Leo – 345
 Slezkine Yuri – 221, 231
 Slutsky Y. – 29
 Sławek Tadeusz – 99, 107
 Słowacki Juliusz – 135, 345, 412
 Smolenskin P. – 91
 Sobieraj A. – 302, 311
 Sobieraj L. – 121
 Sokalski – 371
 Sokołowska Dorota – 53
 Solomon Norman – 263, 275
 Sołoma A. – 367-368
 Sowa Paweł – 363
 Sroka Łukasz T. – 337-339, 347
 Stan Peter – 21
 Stanisław [książę mazowiecki] – 149
 Staszic Stanisław – 215
 Staudacher Albin – 344
 Steffen Oskar – 44, 46

- Stempka A. – 310
Stern Steve – 200
Sternberg J. von – 307
Stolpin Marcus Jontof – 360
Stołoska-Fuz K. – 121
Stoopendal D. – 394
Strom Yale – 21
Strykowski Julian – 259
Strzemiński M. – 111
Sucharski Tadeusz – 7, 414
Sulikowski A. – 310
Supa Wanda – 7
Surewicz J. – 248, 254
Synowiec J. S. – 100, 107, 117
Szabłowska-Zaremba M. – 217, 230
Szacki Jerzy – 111
Szafirsztejn – 371
Szalom Asz – 156-158, 217
Szambadal M. – 94
Szapira Chaim – 161
Szatach Szymon ben – 150
Szatravski Krzysztof – 375
Szczepański J. – 306
Szczepański S. – 353, 359-360
Szczygieł-Rogowska Jolanta – 41, 51, 59
Szembek Andrzej Jan – 352
Szereszowski Rafał – 147
Szolem [Szolem] Alejchem (Salomon Rabinowicz) – 82, 233-235, 237-240
Szpilman Władysław – 307
Sztachelska Joanna – 50, 58-59
Szuchta R. – 224
Szut Mirosław – 18, 55, 407
Szymel Maurycy – 259
Szyndler Artur – 243-244
- Ś
- Śliwa Alojzy – 363
Śliwińska K. – 134
Śliwiński A. – 121
Śliwowska Wiktoria – 22
- T
- Tabaj Juda ben – 150
Tartakower Arjeh – 114, 147, 162
Thon Ozjasz Yehoshui – 210
Tomalska Joanna – 43-47
Tomczok Marta – 245-246, 254
- Traba E. – 355, 362, 364
Traba R. – 150, 355, 362, 364
Tramer Maciej – 4, 21, 37, 56, 414
Trębacz M. – 306
Trinus Jacobus – 336
Tugendhold J. – 114
Turkiewicz Halina – 7
Turzyński Ryszard – 195
- U
- Unger Menasze – 257-258
Unger Szulim Dawid – 257-258
Uniłowski Zbigniew – 259
Unterman Alan – 177-178, 195, 225, 231, 271, 275
Urbas H. – 219
Urison Chaim – 46
Uwarow Siergiusz – 378, 380-381, 392
- V
- Vischer N. – 394
Visher Rudi – 129
- W
- Wachner – 367
Wachtel Wilhelm – 24
Wakar Andrzej – 373
Wal Anna – 265, 275
Walas Teresa – 214, 230
Wałęciuk-Dejneka B. – 217, 230
Waluga G. – 149
Wandowski H. – 151
Wasilewska Wanda – 266
Weber Max – 44, 149, 151-152
Weigel Christoph – 173
Wein A. – 111, 122
Wengerowa Polina – 92-93
Werchłowski R. J. – 169, 196
Węglarz W. – 104, 107
Wieczorek Anna – 202, 211
Wielopolski Aleksander – 113, 215
Wiener Leo – 21
Wierzejski Józef – 346
Wigoder C. – 169, 196
Wildowicz Joanna – 19
Wilhelm IV – 359
Wischnitzer R. – 169, 196
Wiszniewska-Buvet I. – 375

- Wiśniewska Lidia – 310
 Wiśniewski Ryszard Z. – 18
 Witkiewicz S. I. – 279
 Wodziński Antoni – 213
 Wodziński M. – 114, 140
 Wojnakowski Ryszard – 195
 Wojnowski J. – 219
 Woldan Alois – 7
 Wolf Larry – 78
 Wollenberg [wdowa] – 359
 Wolski Bolesław – 363, 373
 Wolszlegier Antoni – 363
 Wołosz A. – 353, 355-356, 363-364
 Woronczak Jerzy – 352
 Wosnitzka Małgorzata – 241, 255, 406, 414
 Wójcicki Kazimierz Władysław – 119
 Wroczyńska E. – 130, 144
 Wróbel Józef – 221, 231, 257-258, 260-261, 263-265, 275
 Wróbel-Best Jolanta – 7, 18, 21
 Wydrycka Anna – 18
 Wyka Kazimierz – 260, 263, 275
 Wysocka S. – 307
 Wyspiański Stanisław – 271, 413
- Y**
- Yaniv Bracha – 184
 Yarden Joel – 27, 34
 Ysaye Ežen – 345
- Z**
- Zabielski Łukasz – 4, 19, 132, 134, 144, 310
 Zabierowski J. – 225, 231
 Zabłudowski Izaak – 43
 Zaborek D. – 298-299
 Zack Minna – 369
 Zakrzewska Wanda – 195
 Zamenhof Ludwik – 44, 207, 209
 Zangwil Israel [Izrael] – 155-156
 Zawiszewski E. – 117
 Zaworska Helena – 273, 275
 Ziątek Zygmunt – 301, 311
 Zienkiewicz Olga – 149, 195, 271, 275
 Zilbersztejn S. – 116
 Zinger I. B. – 94
 Zinger Isroel-Jezua – 93-94
 Zipperstein S. J. – 86
 Znamierowski Daniel – 19
 Zoller Israel (Eugenio Zolli) – 97-102, 104-107
 Zolli Eugenio – zob. Zoller Israel
 Zuberbier E. – 219
 Zwolska-Plusa Katarzyna – 277, 292, 403, 415
 Zygmunt August [król polski] – 350
 Zygmunt I Stary – 224, 350
- Ż**
- Żaboklicki Krzysztof – 241
 Żabotyński W. – 49
 Żebrowski Rafał – 111, 124, 178, 261, 274, 341, 347
 Żmigrodzka Maria – 214, 223, 227, 231
 Żuk Ihar – 7
 Żurek Sławomir Jacek – 113, 259, 275

А

Абрамович Ш. Я. (Sz. Ja. Abramowicz)
– 85-86, 88, 90-91, 96
Агнон Ш.-Й. (S. J. Agnon) – 94-95
Ан-ский С. (S. An-ski) – 82, 86-87, 89,
92

Б

Бар-Йосеф Х. – 89
Барталь И. – 81, 95
Белицки Т. – 95
Белов А. – 94
Бердичевский М. И. (M. J. Berdiczewski)
– 82, 86, 96
Биншток Л. – 85
Богров Г. (G. Bogrow) – 91, 96
Бубер М. (M. Buber) – 82-83, 96

В

Вальдман Б. – 84, 92
Венгерова П. (P. Wengierowa) – 92-93
Возняк В. – 342

Д

Дер Нистер (Der Nister) – 92
Динур Б.-Ц. (B.-Z. Dinur) – 85, 91, 96
Дымшиц В. А. (W. E. Dymzyc) – 82, 95

З

Заболотной Н.-Э. – 82

К

Карпелес Г. (G. Karpeles) – 93

Ковнер А.У. – 89
Копельман З. – 89
Котик Е. (E. Kotik) – 91
Кроль М. (M. A. Kroll) – 84

Л

Лукин В. (V. Lukin) – 86
Львов-Рогачевский В. – 87
Маркиш Ш. (Sz. Markisz) – 88, 93

О

Орен И. (I. Oren) – 94-95

П

Пестреченко Н. – 85, 96
Пружанский Н. – 84, 87

С

Сафран Г. (G. Safran) – 93

У

Улановской М. А. – 82, 95

Ф

Фрумкин Б. (B. Frumkin) – 88

Ш

Шварц Е. (J. Szwarc) – 83, 96

Я

Яглом М. – 82

**NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”**

Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytetu w Białymstoku
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”

TOMY WYDANE:

1. *Teodor Bujnicki. Ostatni bard Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. Tadeusz Bujnicki, Białystok 2012.
2. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech i Jarosław Ławski, Białystok 2013.
3. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I: *Prace dedykowane Profesorowi Świetłanowi Musijenko*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
4. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
5. Grzegorz Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, red. tomu Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2013.
6. *Sybir. Wysiedlenia – Losy – Świadectwa*, red. Jarosław Ławski, Sylwia Trzeciakowska i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
7. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2014.
8. Tadeusz Bujnicki, *Na pograniczach, kresach i poza granicami. Studia*, red. Michał Siedlecki i Łukasz Zabielski, Białystok 2014.
9. Stanisław Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje*, wstęp, wybór i oprac. Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
10. *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatałów*, wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
11. *Драматургия в ракурсах новейших теоретических исследований / Dramat w nowych ujęciach teoretycznych. Studia slawistyczne*, red. Natalia Malutina i Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2014.
12. *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza. Studia*, red. Jarosław Ławski i Rafał 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) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, 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.
16. *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2016.
17. *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. Jarosław Ławski, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
18. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV: *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 zyciorys, 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, uczonek*. *Studia*, red. nauk. Jarosław Ławski, Jan Leończuk, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
26. Krzysztof Kurianiuk, *Wielka podlaska zmiana. Obrazy świata polskiej transformacji systemowej w reportażach Polskiego Radia Białystok w latach 1989*, Białystok 2016.
27. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria V: *W kręgu judaizmu*, red. Jarosław Ławski, Iwona E. Rusek, Białystok 2017.